



Lokális és transznacionális csángó életvilágok



Szerkesztette
ILYÉS SÁNDOR • PETI LEHEL • POZSONY FERENC

LOKÁLIS ÉS TRANSZNACIONÁLIS CSÁNGÓ ÉLETVILÁGOK

Lokális és transznacionális csángó életvilágok

Szerkesztette
Ilyés Sándor
Peti Lehel
Pozsony Ferenc

KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
KOLOZSVÁR, 2008

Támogató:



Miniszterelnöki Hivatal

Borítóterv és tipográfia: Könczey Elemér
Számítógépes tördelés: Sütő Ferenc

ISBN 978-973-8439-35-1

Készült a kolozsvári GLORIA és IDEA Nyomdában
Igazgató: Nagy Péter
Megrendelési szám: 273/2008

Tartalom

Előszó	7
Vincze Gábor Egy magyar etnikai csoport a román nemzetépítés árnyékában. A moldvai csángó-magyarok sorsa a 19. század végétől a 21. század elejéig	9
Agnieszka Barszczewska A moldvai csángók identitáskérdése (1860–1916): társadalmi és politikai tényezők	75
Marius Diaconescu A moldvai katolikusok identitáskrizise a politika és a historiográfiai mítoszok között. Esettanulmány: a román eredet mítosza	115
R. Chris Davis A moldvai katolikusokkal kapcsolatos román biopolitikai és etnogenealógiai nézetek az 1940-es években.	129
Meinolf Arens Egy etnikus csoport a totalitárius népességpolitika feszültségmezejében. A moldvai magyarok/csángók a román–magyar–német kapcsolatok tükrében (1944)	145
László Ferenc Constantin Brăiloiu és a csángó népzene kutatása	183
Halász Péter A moldvai magyarok táji-etnikai tagolódásáról.	191
Gazda Klára Tárgyi kultúra és identitás a moldvai katolikusoknál	221
Tánczos Vilmos A moldvai csángók lélekszámának és magyar nyelvismeretének történeti alakulása	255

Pozsony Ferenc	
Társadalmi élet a moldvai csángó falvakban	289
Sárkány Mihály	
A moldvai csángó magyarok rokonsági terminológiája	313
Vargyas Gábor	
„Lefelé jártak?” Kapcsolattartó beszédaktusok Lészpeden. A moldvai csángók „beszédnéprajzához”	333
Kinda István	
Archaikus büntető szokások a moldvai csángóknál	357
Peti Lehel	
Transznacionális életformák és szekták. A moldvai csángó falvakban jelentkező új vallási jelenségek interpretációs lehetőségeiről	385
Pógár Róbert	
A Vatikán és a Nemzeti Kisebbségek.	411
Ilyés Sándor	
Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón	417
Contents.	441
Cuprins	443

Előszó

Lehetséges-e újat mondani a tudomány eszközeivel a moldvai csángókról napjainkban? Szükség van-e újabb és újabb monográfiákra, tanulmánykötetekre? Ha alaposabban átnézzük az általunk 2006-ban kiadott *Moldvai csángók bibliográfiáját*, első benyomás-ként talán az újabb tanulmánykötetek ellen voksolunk, hiszen az általunk összeállított szakirodalmi adatbázisban a csángókkal foglalkozó tételszám igen magas, s annak megjelenése óta a művek sora jelentősen tovább bővült.

Egy alaposabb áttekintés viszont azt is megmutatja, hogy míg a hézagok és a megoldatlan problémák egyes kutatási területeken viszonylag nagyok, addig mások túlterheltek. A csángó téma tudományos szempontból is még mindig érdekes és ígéretes, ugyanakkor a politikum és közélet szempontjából is aktuális.

Kötetünk nem vállalja az előbb jelzett aránytalanságok orvoslását, de jelzi, hogy társaságunk és tanszékünk keretében tovább folyik a kutatás, s ebben a kiadványban legújabb eredményeinket másokkal is megosztjuk. Akik ismerik eddigi eredményeinket, azok nem fognak meglepődni kiadványunk tartalmán. Akik csak most ismerkednek velünk, azok – remélhetőleg – becsülni fogják a felkínált csángó-kép és megközelítési módozatok sokszínűségét, valamint az elemzésre kiválasztott témák változatosságát.

A tanulmányok egy része a Kriza János Néprajzi Társaság, valamint a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke által kezdeményezett moldvai alapkutatásokból született meg. A dolgozatok másik része olyan szerzőktől származik, akikkel eddigi kutatásaink közben kerültünk szakmai kapcsolatba, és akikkel azóta is együtt dolgozunk.

Magyar, román, amerikai, lengyel és német szakemberek nyújtják itt tudásuk legjavát annak érdekében, hogy e magyar nyelvű kötet és annak angol nyelvű párja műhelyünk és együttműködő barátaink csángókkal kapcsolatos alapvető meglátásait összefoglalva, több-rétegű és többféleképpen hasznosítható szövegbázist és értelmezési lehetőséget biztosítson. Hasznosíthatósága elsősorban a kiadványban közölt tanulmányok sokoldalú megközelítési módjából és interdiszciplináris jellegéből következik. Néprajzosok, antropológusok, történészek és zenekutatók tanulmányaikban egymást alátámasztva és kiegészítve munkálkodtak azon, hogy minél teljesebb csángó-képet nyújtsanak a téma iránt érdeklődőknek.

A kötet stúdiumai számos, már klasszikusnak számító témát (pl. táji és etnikai tagolódás, tudomány- és kutatástörténet, társadalmi élet, demográfia és nyelvismeret, szokásvilág és népi vallásosság stb.) elemeznek, melyek kiegészülnek renghagyóbb, újszerűbb, több aspektust szervesen összekapcsoló vizsgálatokkal (pl. biopolitika, tárgyi kultúra és identitás, történelem és identitás, vallás és modernizáció, narratív reprezentációk és gyarmatosítás stb.).

Kötetünket az eddigi kutatói és kiadói munkánk szintézisének is tekinthetjük: helyet kaptak benne a téma közismert szakembereinek irányadó munkái, valamint a fiatalabb kutatók kísérletibb jellegű írásai is.

A szerkesztők

Vincze Gábor

**Egy magyar etnikai csoport
a román nemzetépítés árnyékában.
A moldvai csángó-magyarok sorsa
a 19. század végétől a 21. század elejéig***

A moldvai *csángó-magyarok*¹ története a 19. század első felében keltette fel a tudósok figyelmét. Ettől kezdve nyelvészek, etnográfusok, történészek egész sorát foglalkoztatta a csángók *neve és eredete*, majd a *kétféle moldvai magyar nyelvjárás oka*. A két világháború között elkezdődött a moldvai magyar etnikum történetének tudományos szintű feldolgozása, de a kutatók inkább csak a középkorral és a kora újkorral foglalkoztak. A kommunista hatalomátvétel után a csángók múltja hamarosan tabu-téma lett, csak az 1980-as években lehetett ismét ezzel foglalkozni.

Az elmúlt időszakban igen sok, a csángók néprajzával, történelmével foglalkozó publicisztika, forrásközlés, tanulmány jelent meg, főleg az erdélyi magyar és a magyarországi etnográfusok, történészek részéről. Román történészek (leszámítva a jászvásári püspökség holdudvarát) jórészt az elmúlt évtizedben kezdtek el a csángók modern kori történetével (annak egy-egy aspektusával) foglalkozni, de a publikációk nagy többségét az jellemzi, hogy szerzői nem voltak képesek megszabadulni *a csángók román eredetének* dogmájától.² A megindult kutatások ellenére azonban még mindig igen távol állunk attól, hogy a moldvai magyar etnikai csoport modern kori történelmét egy minden részletre kiterjedő, alapos szintézisben mutassuk be. Számos kérdés ugyanis még megválaszolásra vár. Hogy csak 20. századi témákat említsünk: további kutatások szükségesek ahhoz, hogy tisztán lássuk: az 1920-as és 1945-ös földosztás és a kollektivizálás miként hatott erre a közösségre; nem ismerjük az ötvenes években a falusi társadalom ellen folytatott „hadjárat” („kulákosítás”, kollektivizálás, kitelepítések stb.) hatását; kevés információnk van arról, hogy a békepapi mozgalom és a magyar iskolák szervezése között milyen összefüggés van; nem

* A tanulmány a szerző *Asszimiláció vagy kivándorlás?* (Kolozsvár–Budapest, 2004.) című könyve bevezető tanulmányának bővített, átdolgozott változata.

¹ Dolgozatunkban a csángó-magyarok fogalma alatt azt a római katolikus népcsoportot értjük, amely az itt tárgyalt korszakban még magyar nyelvű és rendelkezik valamilyen magyar népi öntudattal. A csángókat emlegetve az összes római katolikus vallású moldvai lakosra gondolunk, vagyis azokra is, akik időközben nyelvváltáson estek át.

² Lásd az Ilyés Sándor által összeállított bibliográfiát, valamint Tampu írását (Tampu 2006). Annak ellenére így van ez, hogy korábban számos tekintélyes, nagy nevű román történész, nyelvész (pl. D. Onciul, Gh. Brătianu, P. P. Panaitescu, C. C. Giurescu, stb.) a magyar eredet mellett foglalt állást (lásd Pozsony 2005: 11–19).

vizsgálta még senki, hogy a magyar iskolába járt csángók milyen mértékben tudták egyáltalán elsajátítani a magyar kultúrát és azt tovább adták-e a családban; az is feldolgozandó téma lehetne, hogy a román kommunista rezsim egyházpolitikájának, és a Vatikánnal való kapcsolatának változása miként hatott ki a csángó-politika alakulására.

Jelen tanulmányunkban csupán két nagyobb kérdéskörre koncentrálnunk: a csángók *nyelv- és identitásváltásának* (asszimilálódásának) okaira és arra, hogy miként akarták őket „*megmenteni*” különböző magyarországi (és 1945 után erdélyi) értelmiségiek, politikusok, egyházi és világi vezetők.³ Az első kérdés kapcsán „a templomra és az iskolára” fordítjuk a fő figyelmet, ugyanis – amint azt még alább bővebben kifejtjük – az általunk vizsgált időszakban a csángó-magyarok egyik legneuralgikusabb problémája a magyar, mint liturgikus- és oktatási nyelv hiánya, sőt, tilalma volt.

Csángók a királyi Romániában 1945-ig

A katolikusok, illetve a csángó-magyarok lélekszámának alakulása a 19. század közepétől 1930-ig

A moldvai magyar népesség lélekszámának vizsgálatakor több nehézségbe is ütközik a kutató. Az első állami népesség-összeírás előtt ugyanis csupán az egyházi schematizmusok adataira és a csángók közt megforduló diplomaták, utazók, kutatók vagy az ottani lelkészek beszámolóira támaszkodhatunk (de ezek jó része is az említett forrásra támaszkodik). Ráadásul számos forrás nem tesz különbséget a *római katolikusok* és a *magyarok* közt – mintegy automatikusan minden katolikust magyarnak számítván – és eltekintenek attól a tényről, hogy már a 19. század második felében sem beszélt magyarul a katolikus vallású népesség egy része. Ami pedig a szervezett, állami népesség-összeírásokat illeti, itt az a probléma, hogy vagy az anyanyelvi és a nemzetiségi adatok hiányoznak (1918 előtt) vagy a vallási adatok (1945 után), mikor pedig mindkettő ismert (1930-ban), akkor az derül ki, hogy a nemzeti kisebbségek „statisztikai eltüntetésében” érdekelt hatóságok a *ténylegesnél kevesebb* magyarul beszélő csángót mutatnak ki Moldvában.

Mindezen problémák előrebocsátásával, lássunk néhány népességstatisztikai adatot a magyar etnikum 19. századi lélekszámának alakulásáról.

Petrás Incze János csángó-magyar pusztinai plébános 45 000-re becsülte az 1830-ban Moldvában élő csángók számát, 1839-ben pedig 57 300-ra – ám azt is megjegyezte, hogy „ezek közül mintegy 30–40–50 ezeren mais hol jobban hol rosszabban Magyarul beszélnek, a’ többiek magokat Magyaroknak hivatni erőssen szeretik, de magok vagy egynehány hibás szavat vagy pedig semmit, egy kevés elpiruló szégyennel az ősi nyelveken kérdezőknek oláh, nem tudommal felelnek.”⁴ Meg kell azonban jegyezzük, hogy Petrás

³ A „csángómentés” problematikájához lásd még Hatos 2002: 10.

⁴ Petrás Incze János Döbrentei Gábornak írott válaszát közli: Domokos 1979: 1322.

Incze ebben az esetben nem megbízható, ugyanis Domokos Pál Péter az 1851-es egyházi schematizmusra hivatkozva csak 45 752 főre teszi a katolikusok számát (Domokos 1987: 116–119). Csakhogy ami az egyházi statisztikát illeti, ha figyelmesen számba vesszük az eddig publikált adatokat, feltűnik, szó sincs arról, hogy egyenletesen nőne (vagy csökkenne) a katolikus népesség száma. Veress Sándor történész (Tatrosi 1921: 69–76), a különböző időpontokból származó schematizmusok végösszegeit hasonlította össze: eszerint míg 1845-ben 52 778 katolikust tartanak számon, addig 1848-ban már csak 48 064-et, hogy aztán ez a szám 1854-ig csak 48 674-re nőjön,⁵ a rákövetkező évben (1855) meg csak 46 326-ot mutasson; míg a lélekszám az 1857-es névtár alapján ismét 48 032, hogy aztán 1858-ban már 50 137 fő legyen.⁶ Mindez azt sejteti velünk, hogy ezt az egyházi forrást csak nagy fenntartásokkal lehet kezelni.

Az első államilag szervezett népesség-összeírásra Moldvában 1859-ben került sor és ebben az esetben a lakosság *anyanyelvére* is rákérdeztek. Ekkor 52 811 római katolikust mutattak ki, amelynek mintegy 71,5%-a, 37 823 személy még *magyar anyanyelvűként* volt feltüntetve (Szabados 1989: 91). (Ez nem azt jelenti, hogy *biztosan csak* ennyien beszéltek ekkor magyarul, hanem azt, hogy *legalább* ennyien igen!) Figyelemre méltó, hogy ekkor a hivatalos statisztika szerint Bákó megye katolikusainak még 86,6%-a, Roman megyének pedig 94,6%-a magyar anyanyelvű volt. (Ha ezek az adatok a tényleges helyzetet mutatják, ez azt jelenti, hogy az északi csángók „eloláhosítása” 1859-ig még korántsem sikerült annyira, mint ahogy azt más források alapján gondolhatnánk. Az elkövetkező harminc évben azonban – mint alább látni fogjuk – igencsak megváltozik a helyzet.)

Ezt követően a népszámlálások nem tartalmaztak anyanyelvi-nemzetiségi adatokat,⁷ ezért a csak különféle becslésekre, illetve spekulatív úton kikövetkeztetett adatokra hagyatkozhatunk. Például a Szent László Társulat által Moldvába küldött delegáció egyik tagja, Veszely Károly egyháztörténész 1868-ban mintegy 60 000-re, míg egy negyed századdal később, 1893-ban Stefan Lippert von Granberg jászvásári osztrák-magyar alkonzul egy tanulmányában csak 55 000-re becsülte a moldvai csángók lélekszámát (Gecsényi 1988: 169). Pár évvel később, 1897-ben Dominique Jacquet jászvásári katolikus püspök azt közli Hurter jászvásári konzullal, hogy „Moldova körülbelül 65 000 magyar eredetű katolikus lelket számlál. Belőlük *legalább 40 000 nem ért mostanig más nyelven, csak magyarul.*”⁸ (A kiemelés tőlünk.)

⁵ A bizonytalanságot csak fokozza, hogy Auner Károly ugyancsak az 1854-es egyházi kimutatásra hivatkozva mintegy 50 500 katolikust említ (Auner 1908: 77), míg Dumitru Mártaş szerint két évvel később, 1856-ban ennél kevesebb, 48 530 katolikust tüntetett fel a sematizmus (Mártaş 1985: 24).

⁶ Kovács Ferenc pedig ugyanerre az egyházi névtárra hivatkozva 51 049 katolikust említ (Kovács 1868: 53).

⁷ Az 1905-ös népszámlálási kötetben meglehetősen sajátosan indokolják meg, miért hiányzik az anyanyelvi és a nemzetiségi adatsor: „Nemzetiségről itt nem lehet szó! A fogalmat sem lehet szigorú tudományossággal alkalmazni! Származása vonatkozásában sem lehet kutatni, mert a nem-románok legnagyobb része olyan körülmények között és olyan állapotban van, hogy a legnagyobb jóindulat és szándék mellett se felelhetne a kutató kérdéseire. Ehhez hasonlóan az anyanyelv kutatása sem kecsegtetne sikerrel” (idézi Csoma–Domokos 1988: 140).

⁸ Felix Wiercinskinnek, a jászvásári jezsuita szeminárium rektorának 1896. december 12-i levele Vaszary Kolos esztergomi hercegprímáshoz (közli Seres 2003).

Ezek a becslések, vagy egyházi adatok jóval alatta maradtak a következő, 1899-es népszámlálás adatainak: kiderült ugyanis, hogy a moldvai katolikus népesség száma mintegy 89 000 főre emelkedett (Szabados 1989: 92).⁹ Összevetve azonban ennek a népszámlálásnak az adatsorát egy másik forrással, fontos következtetésekre juthatunk. Az 1898–1901 közt megjelentetett *Románia Nagy Földrajzi Szótára* című kiadvány¹⁰ ugyanis településenként közli az anyanyelvi adatokat is. (A Szótár megbízhatóságát jól mutatja, hogy a szerzők – a későbbi népesség-összeírókkal ellentétben – az esetek többségében nem próbálták letagadni a csángó-magyarok jelenlétét, nem egy esetben a csángó és a magyar megnevezést még egymás *szinonimájaként* használják.) Megvizsgálva a köteteket, számos figyelemreméltó adattal találkozunk. Például magától értetődő tényként ismerték el, hogy a mintegy 32 000 főnyi Bákó megyei katolikus *mind magyar eredetű*.¹¹ A későbbi népszámlálási adatokkal egybevetve pedig ekkor még számos olyan községben is magyar lakosságot tüntettek fel a kötet szerzői (olykor külön hangsúlyozva, hogy „populațiunea este compusă numai din unguri”), ahol az 1930-as népszámlálás összeírói egyetlen magyart sem „találtak”. (Ilyen például: Burjánfalva, Miklósfalva, Máriafalva/Larguca, Jugán, Halasfalva.¹²) Visszatérve az 1899-es népszámlálás vallási adataihoz, és egybevetve a Nagyszótár anyanyelvi adataival, kitűnik, hogy Roman megye 12 katolikus vallású községe népességének már csak a 61%-a magyar anyanyelvű, míg Bákó megye 19 katolikus községe esetében 78% a magyar anyanyelvűek aránya (Szabados 1989: 94).¹³ Mindebből levonható az a következtetés, hogy a nyers statisztikai adatok alátámasztják a régebbi utazók helyszíni megfigyeléseit, miszerint a Románvásár környéki (északi) csángók elrománosodása korábban megkezdődött, mint a Bákó megyeieké. (Harminc év alatt az ún. északi csángók *többsége román anyanyelvűvé vált*.)

A magyar katolikus népesség nyelváltásának okai

A 19. század hatvanas éveiben a Magyar Királyságtól keletre két magyar népcsoport élt: a bukovinai székelyek¹⁴ és a moldvai csángók. Bár egy részük közt még távoli rokoni kapcsolat is feltételezhető (a bukovinaiak ősei ugyancsak az 1764-es madéfalvi székelyöldöklés

⁹ Főbb említettük, hogy az egyházi névtárat csak fenntartásokkal lehet elfogadni. Ebbéli véleményünket erősíti meg az is, hogy Dumitru Márta szerint az 1902-es sematizmus csupán 77 335 katolikust tüntetett fel (lásd Márta 1985: 24).

¹⁰ *Marele Dicționar Geografic al României*. I–IV. kötetek (Ed.: George Ioan Lahovari, general C. I. Brătianu, Grigore G. Tocilescu), București, 1898–1901.

¹¹ Bákó megye főbb adatait ismerteti Halász Péter (Halász 2002: 83–87).

¹² Halasfalva esetében azt írják, hogy a 625 családból 400 család (1 500 lélek) magyar (MDGR III.: 697). (Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a Szótár szerkesztői helybéli papoktól, jegyzőktől, és más „notabilitásoktól” kapták – nagy nehezen és többé-kevésbé pontosan – az információkat, azok pedig nem tudományos szintű kutatások, hanem jórészt hallomások alapján készültek. Ezért van az, hogy néhány ma is magyar nyelvű településről nem jelez, vagy csak töredékes lélekszámmal említ magyar lakosságot; ugyanakkor néhány, a magyar nyelvet már akkor sem használó faluról azt írja: „sînt ungur” – vagyis mind magyar. Ugyanis a katolikus vallású csángókat a környező „oláhság” hagyományosan ungaroknak tartotta.)

¹³ A beolvadás azonban a valóságban kevesebb lehetett, ugyanis a Szótárba valami oknál fogva nem került be viszonylag sok – Domokos Pál Péter szerint 71 – magyar lakossággal rendelkező település.

¹⁴ A korabeli publicisztikában sok esetben – tévesen – a bukovinai székelyeket is csángóknak nevezték.

után menekültek ki Moldvába, de a 1970-es, 1980-as években átköltöztek az osztrák fennhatóság alá került Bukovinába), az identitástudat és nyelvi állapot tekintetében azonban igen lényeges volt közöttük a *különbség*. Míg a bukovinai székelyek nem voltak kitéve *tudatos asszimilációs törekvéseknek*, ezért erős magyarságtudatukat mindvégig megőrizték,¹⁵ addig a csángóknál – a korábbi évszázadok fejleményei következtében is – egészen más volt a helyzet.

A magyar anyanyelvű katolikus népesség nyelv- és identitásváltását szerintünk három főbb tényezővel lehet magyarázni.

Az egyik a *társadalom szerkezetének* jellege: a „nemzeti újjászületés” korában ugyanis is a moldvai magyarság egy szinte *homogén* jobbágy-paraszti társadalmat alkotott – tehát egy *csonka társadalomszerkezetről* beszélhetünk. A középkor végén a magyarság még igen *tagolt* társadalmat alkotott: volt egy magyar nemesi-földbirtokosi rétege, voltak szabadparasztek – ún. „részes”-ek/„răzeș”-ek –, a bánya- és mezővárosok lakosságát alapvetően magyar – és részben szász – bányászok, iparosok, és kereskedők alkották. Ez az összetett társadalom fokozatosan „eltűnt” a 15–18. században: a városi népesség a háborúk és a járványok miatt kipusztult, a magyar nemesség asszimilálódott, a szabadparaszti társadalmat pedig a fejedelmi önkény számolta fel a 17. és a 19. század között.¹⁶ (Ráadásul a magyar faluközösségek által művelt földek nagy részét a fanarióta fejedelmek ortodox kolostoroknak adományozták – ezáltal a római katolikus magyar népességre ható *ortodox nyomás* még hatékonyabb lett.) *Hiányzott* tehát az a társadalmi réteg (városi középosztály vagy kisenemesi réteg, egyházi értelmiség), amely a magyar nemzeti szellem fenntartója, fejlesztője lett volna, amely közvetíthette volna a reformkorban formálódó, modern, magyar nemzeti műveltség elemeit. Mindemelllett a középkori magyar állam széthullásával kiesett a Moldvába telepített magyarok mellől az az egyházi támasz, amely sokáig összekötetési pontot és hatékony védelmet jelentett számukra. Ezután a magyar nép által lakott törzsterület felől csak a megújuló kirajzások és a szórványosan odakerülő misszionáriusok révén juthattak el a magyar kultúra elemei. Többek közt emiatt is kimaradtak a reformkortól meglendülő magyar nemzetépítés és nemzetté válás folyamatából: a reformkor romantikus eszméi nem jutottak el ideig, a csángók nem vettek részt az 1848-as szabadságharcban, majd ezt követően távol maradtak az egységesülő magyar nemzeti kultúrától, amit az iskola és a magyar kultúrpolitika más intézményei, a történelmi egyházak, a sajtó stb. terjesztettek. A történelmi Magyarország határain kívüli (perem) helyzetük miatt a magyar történelmi tudatban folyamatosan jelen lévő államiság eszméje egyáltalán nem érintette őket (Hatos 2002: 8–10, Pozsony 2005: 148–152).

A román többségbe történő beolvadást elősegítő tényezők közül a nemzeti szellemű *egyházi értelmiség hiányát* arra lehet visszavezetni, hogy a középkor folyamán nem sikerült kiépíteni egy szilárd szervezeti-hatalmi struktúrával rendelkező és a Magyar Királyság (az esztergomi érsek) fennhatósága alá tartozó egyházszervezetet. Nem jött létre magyar

¹⁵ Bővebben lásd: Vincze 2001: 141–145.

¹⁶ Erről bővebben: Mikecs 1989, Benda 1989.

egyházi társadalom, ezért a latin nyelv mellett nem válhatott általánossá a magyar nyelv használata a moldvai római katolikus egyházban. Először (a 14–15. században) Szereten, a 15. században Moldvabányán, majd 1590-től Bákó székhellyel létezett püspökség, a püspökök azonban jórészt lengyelországiak voltak, akik be se tették a lábukat a rájuk bízott egyházmegye területére (Rosetti 1935/2004: 26–41).¹⁷

A középkori Moldova katolikus lelkészekkel való ellátása jórészt a *csíksomlyói ferencesek* által fenntartott bákói kolostorra hárult. A 16. századtól azonban, amikor Erdélyben véresen megcsappant a katolikus hívek, valamint a szerzetesek és a parókus lelkészek száma, nem tudtak kellő lelkigondozást folytatni a Kárpátokon túl. Moldova lelkészekkel való ellátását a 17. századtól az 1622-ben megalakult *Hitterjesztés Szent Kongregációja* (Sancta Congregatio de Propaganda Fide) vállalta fel – azonban minden igyekezet ellenére *állandósult a lelkészhiány*, amit a Magyarországról szórványosan érkező missziós szerzetesek, „hitküldérek” sem voltak képesek megszüntetni. A 18–19. században Rómából a távoli, „vad-keletre” küldött lengyel, német, majd egyre nagyobb számú olasz misszionárius (és 1818-tól a megalakított apostoli helynökség élére kinevezett „vizitátorok”¹⁸) közül senki sem értette a hívei nyelvét – ráadásul, többségük még csak nem is volt hajlandó megtanulni azt, annak ellenére, hogy XIV. Kelemen pápa az 1774. március 21-i dekrétumában elrendelte, hogy a misszionáriusok kötelesek megtanulni híveik nyelvét. (Ennek egyik oka az volt, hogy egy olasznak nyilvánvalóan könnyebb volt elsajátítani a rokon román, mint az „ázsiai” magyar nyelvet.) Voltak azért ritka kivételek is. Ilyen volt Pusztina olasz plébánosa, Philippo Corridoni, aki megtanult magyarul, „mi miatt híveinél nagy becsben áll” – írja a Moldvában járt Kovács Ferenc 1870-ben (lásd Kovács 1870: 6–27).

A csángó-magyarok századokon keresztül kérvényezték a pápáknál és a magyarországi egyházfőknél, hogy magyar papokat kapjanak a nyelvüket nem beszélő, idegen ajkú szerzetesek helyett.¹⁹ Ebbéli törekvésükben olykor Magyarországról is támogatták őket, ám az olasz misszionáriusok áskálódása²⁰ következtében legfeljebb ideig-óráig működhetek magyarországi „hitküldérek”. (Nem csupán a kenyerüket féltő olaszok igyekeztek megakadályozni, hogy magyar misszionáriusok működjenek Moldvában, hanem az osztrák konzulok is. A 18., sőt, még a 19. században is az volt az osztrák álláspont, hogy azzal, ha a szomszéd országba szökött alattvalókat ellátnák magyarországi misszionáriusokkal csak az illegális migrációt támogatnák.²¹)

¹⁷ Rosetti 1935/2004. 26–41. A 19 kinevezett püspök közül csak 3 tartózkodott Moldvában.

¹⁸ A zavaros helyzetet jól mutatja, hogy az 1623 és 1884 közti 260 évben összesen 69 missziós főnök, illetve vizitátor (ezek nagyobb része püspöki rangban) működött Moldvában (Jakubinyi 1998: 29–30, Domokos 1987: 482–484).

¹⁹ Ilyen leveleket is közöl Domokos 1987: 180–181.

²⁰ Lásd Funták Kozma gorzafalvi plébános esetét (Kovács 1870: 77–82). Funták kézzel írott folyamodványa: Magyar Tudományos Akadémia Kézirattára (a továbbiakban: MTAK), a Szent László Társulat iratai, Ms. 10.528/41.

²¹ Ezért a jászvásári osztrák konzulok kezdettől fogva ellenséges szemmel nézték a magyarországi lelkészek, misszionáriusok megjelenését, sőt, például 1807-ben, tiltakoztak a magyar papok Moldvába küldése ellen. A kérdésről lásd: Auner 1908: 59–65, 69, Mikecs 1941: 207–208.

A moldvai magyar falvakban a központosított magyar állam szétesése, és az idegen misszionáriusok megjelenése óta a magyar nyelvű műveltség megőrzésében és továbbörökítésében jelentős szerep hárult az ott hagyományosan „deáknak” nevezett *paraszt-kántorokra*.²² Ennek magyarázata nemcsak a magyar és az olasz papság közti érdekelentétben rejlik, hanem a térség periférikus jellegéből fakadó – korábban már említett – *paphiányban* is. Helyenként előfordult, hogy a plébániával rendelkező anyaegyházakban szolgálatot teljesítő papoknak 10–12 filia lelki ellátásáról kellett volna gondoskodniuk, aminek következtében a legeldugottabb telepekre legfeljebb csak ünnepnapokon juthattak el, s gyakran a legfontosabb szentségeket sem tudták kiszolgáltatni. Természetes tehát, hogy a népi vallásosság jelenségei ezeken a helyeken hangsúlyozottan jelentkeztek, a falvak gyakran teljesen önálló vallási életre rendezkedtek be. A plébániát fenntartó településtől messze eső fiókközségekben a mindennapos lelki szolgálatot és bizonyos egyházi teendőket (harangozás, temetés lebonyolítása stb.) a kántorok (deákok) végezték el, akiket hagyományosan a Székelyföldről hívtak be. Azokon a településeken, ahol idegen származású papok szolgáltak, a szentmisék ideje alatt ők vezették fel a *magyar nyelvű* egyházi dalok éneklését.²³ A deákok feladatköre ilyen módon némiképp tágabb volt, mint a hagyományos értelemben vett kántoroké: a *magyar nyelvű lelkiszolgálat* mellett esetenként bizonyos szintű *iskolai nevelést* is elláttak. Az ő kötelességük volt a vasárnap esti vecsernyék előtt vagy után a falu gyermekeit a hit alapigazságaira és a legfontosabb imádságokra megtanítani. Ezt különféle magyarországi kiadványok, valamint az akkor érvényben lévő katekizmusok felhasználásával végezték, de 1893 után is tanítottak a hivatalos iskolai használatból kivont 1866. évi katekizmus segítségével.

A 19. század második felére a magyar papság számának drasztikus csökkenése²⁴ következtében a liturgiában egyfajta egyensúlyi helyzet alakult ki a románul prédikáló pap, valamint a magyarul éneklő és imádkozó deák között. Ez a „paritás” azonban törékenynek mutatkozott, és fokozatosan a pap javára billent el, hiszen a kántor függő viszonyban volt a paptól, a felsőbb egyházi- és állami vezetés pedig a magyar nyelvű vallásosság háttérbe szorításán munkálkodott.

²² A deákok tevékenységére a középkorban és a kora újkorban lásd: Benda: 1988: 39. Későbbi szerepükre vonatkozóan lásd Tánczos Vilmos írását (Tánczos 1996: 190–222).

²³ 1868-ban Imets Fülöp Jákó még magyar kántort talált többek közt Szöllőhegyen (Jakab János), Bucsumban (Deák Ferenc), Szárazpatakon (Menasági Gergely), Prálán (Kányádi József), Szaláncon (Kondák Antal), Slobozia/Újfalun (Fodor József), Diószegen, (Szabó Elek emellett Aknán és Onyesten is kántorkodott), Mojnesten (Nagy Ferenc), Pusztinán (Bence József), Frumószán (László György), Ripán (Balogh István), Szerbeken (Fodor Simó), Bosotényon (Viola Albert), Vidráskán (Pál János), Petricsika/Kövesalján (Kozsók Péter), Berzenczén (Fejér Pál) Szaláncztorkán (Veres István), Szalánczon (Balás Mihály), Orosapatakon (László József), Valea Rea/Rosspatakon (Bokor József), Balanyásán (Bokor Ferenc), Spini-n(?) (Császár-Benke István), Lészpeden (Simó József), Szeketurán (Kancsal János), Bogdánfalván (Finta Ferenc), Klézsn (Petrás Mihály) (lásd Imets 1870/2004: 34, 36, 39, 52, 56).

²⁴ Imets Fülöp Jákó értesülései szerint 1868-ban Petrás Incze Jánoson kívül már csak Ferenczy Bálint szolgált Tamásfalván, de szolgálati helyét ő is csak „opportunitásos politikával” tarthatta meg (Imets 1870/2004: 26).

A fenti okok mellett még egy tényezőt meg kell említenünk. Mindazok a csángók, akik *kiemelkedtek* az addigi zárt közösségükből, elsajátítottak valamilyen mesterséget és a városba költöztek, a közeli (olajkutakhoz), vagy távolabbi ipari vidékekre mentek el dolgozni, igen hamar elindultak a „románná válás” útján. Ez a jelenség azonban igazából csak a 20. század második felében vált tömegessé.

A román asszimilációs politika eszközei

A moldvai katolikus népesség, a csángók *tudatos* asszimilálása a 19. században figyelhető meg először. Ekkor veszi kezdetét az a gyakorlat, hogy (eleinte csupán bizonyos helységeken) *betiltják a magyar nyelvű miséket*. Az első híradások erről az 1840-es évekből vannak: Jerney János nyelvtudós (Jerney 1851: 111)²⁵ és Petrás Incze János pusztinai plébános számolnak be arról, hogy felső parancsra (vagyis Paolo Sardi apostoli vizitátor utasítására) az ún. északi csángók legnagyobb településén, Szabófalván minden második vasárnap román nyelven kell tartani a misét. Ugyanez a helyzet Bákóban is – írja Petrás –, délen, Ploszkucényban azonban még ennél is rosszabb, mert ott csak minden harmadik vasárnap szabad a kántornak a híveit magyarul énekeltetni. Egyébként a csángó-magyar minorita is felfigyelt arra, hogy az északi csángók „oláhosítására fordítotott úgy láczik mindenkor a legtöbb és legnagyobb figyelem” (Domokos 1979: 1431).²⁶

Az 1860-as évektől a román kormányok a népiskolai hálózat kiépítésével²⁷ párhuzamosan arra törekedtek, hogy *kiszorítsák a magyar nyelvet az egyházi oktatásból*, és ellehetetlenítsék a még magyar nyelven tanító papokat. (Korábban néhány faluban alapítottak az olasz vagy a magyar papok – ideig-óráig működő – katolikus egyházi iskolát.²⁸) A hittanoktatás terén ennek megfelelően újabb fordulatot jelentett Giuseppe (Iosif) Salandari, apostoli vizitátor moldvai működése, mivel az egyházi előljáró az addig külön-külön nyelveken kiadott katekizmusokat 1866-ban *kétnyelvű*ekre cserélte, amelyekben a kérdések és válaszok párhuzamosan szerepeltek, az egyik oldalon magyarul, a másikon románul.

1884-ben a Vatikánnál el tudta érni, hogy Moldvában szilárd egyházi struktúrát hozzanak létre: a jászvásári székhelyű római katolikus püspökség megalapítása (1884. június 27.) fordulópontot jelent a moldvai katolikusok történetében. A bukaresti kormány „engedékenységének” egyik oka az lehetett, hogy tudták: a hitükhöz erősen ragaszkodó

²⁵ Jerney arról is beszámol, hogy Bákóban és több Szeret-menti helységben, ahol a kántorok „eddigelő csupán magyarul dicsőíték a’ mindenhatót, oláhval fölvaltani rendeltetett az isteni tisztelet”.

²⁶ Ugyanezt a véleményt támasztja alá Jerney János (Jerney, 1851: 25), valamint Barabás Endre középiskolai tanár, kisebbségpolitikus is egy 1911-es cikkében (Barna 1911).

²⁷ A még magyar ajkú csángók falvaiba a hatvanas évek második felétől olyan tanítókat küldtek, akik az 1864 októberében alapított, román tannyelvű jászvásári katolikus szemináriumban tanultak.

²⁸ A forrófalvi iskolát a későbbi tatrosi plébános, Papp Sándor „hitküldér” (misszionárius) hozta létre (Gegő 1838: 20). Ugyancsak jelentős szerepet játszott a magyar nyelvű egyházi nevelés megszervezésében Funták Kozma gorzafalvi, majd foksányi pap (lásd Kovács 1870: 77–82, MTAK, a Szent László Társulat iratai, Ms. 10.528/41., Funták kézzel írott folyamodványa, valamint Doboş 2002: 89).

csángó-magyarok beolvasztását csak a római katolikus egyház, illetve a helyi papság segítségével lehet véghez vinni. (A másik oka pedig az, hogy az önállóvá vált keresztény román állam megalázónak tartotta, hogy a Szentszék addig – mint egy távoli „pogány vidéket” –, missziós területként kezelte Moldvát.) A jászvásári egyházmegye élére a korábban Tamásfalván szolgáló Nicola Giuseppe (Nicolae Iosif) Camilli olasz minoritát nevezte ki XIII. Leó pápa (alárendelve az egy évvel korábban létrehozott bukaresti püspököknek). Az új egyházszerkezet megerősítése céljából elengedhetetlen volt lelkészképzés megoldása, amire 1886-ban került sor, amikor az egyházmegye székhelyén felállítottak egy jezsuiták vezette papneveldét (Doboş 2002: 138–139). Bár eleinte a tanulók többsége moldvai katolikus német és lengyel volt, a század végére többségbe kerültek a csángó származású fiatalok.²⁹ Ezekből a részben már román, de részben még magyar anyanyelvű, valamilyen magyar identitású csángó fiatalokból a szigorú képzésnek köszönhetően fanatikus *román papokat* tudtak nevelni. A módszer az volt, hogy a papnevelő intézetbe 7–8 éves korukban bevették a csángó gyermekeket, akik csak mint felszentelt – de már román tudatú, román nyelvű – papok léphették át az intézet küszöbét. A szülői házba egy napra sem engedték haza őket, és egymás közt is tilos volt magyarul beszélni. (Egy 1934-ben kelt feljegyzés megállapította: „Az így kinevelt renegát csángók fogják a jövőben saját fajtájuk vesztét előidézni, hacsak ez az irányzat a magyar papok bevitelével nem ellensúlyoztatik.”³⁰)

A magyar nyelvnek a templomok falai közül, hatalmi szóval történő *kitiltására* már Camilli püspök idején sor került: 1889-es pásztorlevelében megparancsolta, hogy „a plébániák templomaiban a pápai enciklikákban előírt imádságok semmi más nyelven nem mondhatók, csak román nyelven...” (idézi: Domokos 1979: 94). 1893-ban a két nyelvű katekizmusokat is *egynyelvűekre* cserélték le. A 20. században a Csángóföld ellátása román nyelvű vallási tárgyú szövegekkel, imakönyvekkel, oktatási anyagokkal és propaganda célokat szolgáló történeti pamflettekkel a helyszínen nem ütközött különösebb nehézségbe, hiszen a jászvásári nyomda mellett 1924-ben a ferencesek is létrehozták Halasfalván saját könyvnyomdájukat (Seráfica). (Az egyházi infrastruktúra³¹ további fejlesztése minden bizonnyal felgyorsította a halasfalvi magyar közösség beolvadását, hiszen itt még a 19. század végén is 1 500 magyar élt.)

Az asszimilációs célzatú offenzíva olykor helyi ellenállásba ütközött. Ezt jelzi például az, hogy az olasz származású, de már a román nemzetállami politika eszközének bizonyuló főpap, Camilli³² 1915 májusában kijelentette lujzikalagori magyar ajkú híveinek: „...Romániában a nép nyelve román, és nem is lehet más. Saját nemzete elleni jog-

²⁹ Az intézményben annak ellenére sem volt semmiféle magyar nyelvtanítás, hogy a tanulóknak nagyobb része a 19. század végén már magyar volt: 1893-ban a 18 növendék közül 13 beszélt magyarul.

³⁰ Magyar Országos Levéltár (a továbbiakban MOL), a Szent László Társulat iratai, P 1431 fond, 19. köteg, 416. csomó (1934) 307. Ugyanezt tapasztalta évtizedekkel később Eröss Péter is: ő a 2. világháború után egy évet volt Jászvásáron szeminarista (lásd Sylvester 2001: 18–20).

³¹ A ferences szeminárium még 1898-ban ide költözött Prezestről, majd 1917-ben a háborús árvák számára árvaházat hoztak létre, 1932-ben pedig ferences gimnáziumot alapítottak.

³² Az olasz minorita tíz évi szolgálat után lemondott az egyházmegye vezetéséről és 1894-ben visszatért Olaszországba, majd 1904-ben ismét kinevezték jászvásári püspökké.

talanság, [...] szégyen lenne, ha egy román állampolgár az ő országában idegen nyelven akarna beszélni, például magyarul. Most kérдем Lujzi Kaluger lakóit [...], ők magyarok vagy románok? Ha magyarok, menjenek Magyarországra, hol a magyar nyelvet beszél, ha románok, mint ahogy valóban azok, akkor szégyelljék magukat, ha nem tudnak az ország nyelvén” (idézi Domokos 1979: 95). Ez a szemlélet végigkíséri a csángók 20. századi történelmét.

Egyébiránt a csángókkal kapcsolatos tennivalókat valószínűleg a legnyíltabban egy erdélyi sovíniszta román újságíró foglalta össze 1880-ban: „Moldva két legnagyobb és legszebb megyéjében, elsősorban Bákóban és Románban a földműves lakosság, mely a legtöbb helyen kis birtokokkal rendelkező szabad parasztság, csak magyarul beszél. [...] Nicolae Crețulescu vallás- és közoktatásügyi miniszter úr, [...] érd el azt, hogy ez a falusi népesség, [...] legyen egy nyelvében és szívében, mivel ebben a megoldásban rejlik az ország sorsa; éppen ezért románosítsd el ezeket a csángókat; szabadítsd meg őket attól a csúnya elnevezéstől, amit önmaguk sem akarnak viselni, és így örök hálaánkban fogsz részesülni. E cél érdekében a következő intézkedéseket kell foganatosítani: minden magyar helységben, még a legeldugottabb völgyben is iskolát kell létesíteni; a gyermekeket végrehajtó segítségével iskolába kell vitetni télen és nyáron, különösen a lányokat, akikből majd anyák lesznek, és gyermekeiket románul fogják tanítani; másodsorban pedig templomaikba erdélyi román közösségekből származó papokat kell hozni, akik románul prédikálnak és olvassanak fel nekik. Amikor a pap áldását majd románul adja rájuk, amikor a kántortanító románul énekel nekik, s amikor az anyák gyerekeiket románul fogják ringatni, célunkat csak akkor fogjuk elérni” (*Amicul Familiei* 1880: IV. 2. idézi Pozsony 2001: 133).

A „homogenizáló” román nemzetállamot képviselő hatóságok valóban mindent megtettek, hogy a „Moldva szívében” élő, még magyar nyelvű, identitástudatú csángókat elrománosítsák.³³ Az asszimilációs politika fő ereje a fenti cikk szerzője, Ioanu Polescu ajánlásának megfelelően – a katolikus papság mellett – a falusi tanítók voltak.³⁴

A 19. század utolsó évtizedeiben gyors ütemben³⁵ építették ki a román nyelvű állami elemi iskolák hálózatát a csángó-magyarok által lakott vidékeken is. Mivel azonban a népiskolákat Bukarest kezdettől a románosítás szolgálatába állította, ezért magyarul nem tudó (ráadásul ortodox) tanítókat küldtek a csángó-magyar falvakba. Hiába könyörgött egy-egy csángó-magyar közösség, hogy legalább magyarul tudó tanítókat kapjanak,

³³ Kovács Ferenc gyulafehérvári hittanár már 1870-ben arra hívta fel a figyelmet, hogy „van Moldva-Oláhhonban egy párt, mely egyáltalán országa területén idegen elemet el nem ismer, tűzzel, vassal kelvén ki minden ellen, mi nem oláh” (lásd Kovács 1870: 77–82). Társa, Imets Fülöp Jákó egyenesen úgy fogalmazott, hogy: „a román kormány minden út-módot elkövet, minden lehető eszközt megragad, hogy ezen velünk testvérfajtt romanizálja, nemzetiségéből kivetkeztesse” (Imets 1870/2004: 74).

³⁴ A nyelvi asszimilációt – legalábbis a férfiak esetében – a kötelező sorkatonai szolgálat bevezetése is segítette. Előfordult nem egyszer, hogy a katonai szolgálatát teljesített csángó hazatérve nem volt hajlandó magyarul megszólalni...

³⁵ A kormányok minden igyekezete ellenére azonban a romániai iskolahálózat – még a környező országokhoz képest is – igen fejletlen volt.

a minisztérium mindig kategorikusan elutasította ezeket a kéréseket. A csak románul beszélő tanítók egyrészt igen csekély eredménnyel tudták megtanítani az írás-olvasás fortélyaira – a kezdetben románul egyébként sem beszélő – gyermekeket, ráadásul veréssel torolták meg, ha valaki magyarul mert megszólalni az iskolában. Nem csoda hát, hogy sokan megszöktek az iskolából, a szülők egy része pedig eleve *nem is küldte* a brutális (és kommunikációképtelen) tanítók keze alá a gyermekeit – annak ellenére, hogy az iskola-kötelezettség megszegőit a törvény büntette. Részben a családok ellenállására, illetve az oktatás alacsony hatékonyságára vezethető vissza, hogy például a jórészt csángó-lakta Bákó megyében a 20. század elején – nyilvánosságra hozott hivatalos adatok szerint – az iskolaköteleseknek csupán 26%-a járt iskolába és a hat éven felülieknek csak 17,5%-a tudott írni-olvasni (Barabás 1908: 11). Egy 1901-ből származó tanügyi összeállítás szerint a helyzet ennél sokkal rosszabb volt, ugyanis a magyar falvakban az analfabétizmus aránya még a férfiak estében is elérte a 98%-ot! Éppen ezért az egyik tanfelügyelő azt javasolta a minisztériumnak, hogy mivel „elérkezett az idő, hogy elgondolkodjunk ennek a népességnek a románosításán és beolvasztásán, ennek érdekében [...] a községekben építsenek tágas, két-három osztályteremmel rendelkező iskolákat, hogy minél több gyermek beférjen, [...] csak fiatal véglegesített tanítókat nevezzenek ki, a legjobbakat [...], és elrománosíthatjuk őket” (közli Varga 2006: 74–75). (Varga Andrea bukaresti kutató szerint 1912-ben a csángó-magyar falvakban az analfabétizmus aránya 95–96% volt.)

A modern állami adminisztráció, népességnyilvántartás kiépülésétől kezdve megkezdődik a moldvai csángó-magyarok *családneveinek elrománosítása* is. Vagy a román fonetikának megfelelően írták át a nevet vagy tükörfordítást alkalmaztak vagy pedig olyan új, „román hangzású” nevet adtak, ami az eredeti családnévvel semmilyen kapcsolatban sem volt.³⁶ Így „a Bordásból lett Spătaru, a Lászlóból Laslău, a Veressből Roșu – olvashatjuk a pusztinai Bartha András 1989 után megjelent kis falumonográfiájában –, a Beczét nem tudták lefordítani románra, így ugyanúgy maradt, csak románosan írják: Beța” (Bartha 1998: 22).³⁷ Meg kell azonban jegyezzük, hogy az állami, románosított családnév bevezetése után a csángó-magyar közösségekben „párhuzamos névadás” élt tovább. Az új, „román nevet” csak hivatalos helyeken, alkalmakkor használták, a mindennapokban saját közösségükben a különféle ragadványneveken szólították egymást. Valójában ezt tekintették az „igazi” családnévnek (Jáki 2003: 63–67, Lőrinczi 2005).³⁸

³⁶ A nagypataki, kákovai és újfalui csángók 1930-as kérvényének végén található névsor tanúsága szerint a két világháború között még ugyanúgy előfordultak az eredeti magyar személynevek, mint a román „fordításnevek”. (pl. a Kőművesből már Zsitár lett, a Kádárból pedig Dogár) MTAK, a Szent László Társulat iratai, Ms. 10.528/179., kézzel írott levélfogalmazvány. (A levél után összesen 1396 nagypataki, újfalui (Ferdinand), és kákovai személy neve szerepel, a listát feltehetően két személy írta össze.)

³⁷ Az asszimilálódott csángók, Dumitru Márton és Petru M. Pál – és követőik – szerint éppen fordítva történt: a magyar papok, kántorok magyarosítottak, a csángók egy részének ősei pedig még Erdélyben veszítette el az „eredeti” „román” személy, illetve családnévét. Ezt az állításukat azonban semmivel sem bizonyítják.

³⁸ Lőrinczi Marinella a pusztinai temetőben található családneveknél a magyar eredetit is megadja.

A csángók magyarországi támogatása 1918 előtt

A moldvai katolikus magyarság kapcsolata a középkorban igen *intenzív* volt a magyar királlyal, ám az önálló magyar állam bukása után csupán a hazáról érkező misszionáriusokon keresztül volt némi kapcsolatuk a részben Habsburg, részben török uralom alá került országgal.

A magyar társadalom egy szűk köre a 18. század végén, 19. század elején „fedezte fel” a moldvai magyarságot. Ettől kezdve egyre több írás foglalkozott a *Tudományos Gyűjtemény*, a *Társalkodó*, majd a *Jelenkor*, a *Nemzeti Újság* és más folyóiratok hasábjain a csángókkal. Azért, hogy pontosabb képet nyerjenek a helyzetükről, a *Magyar Tudományos Akadémia* 1836-ban kiküldte Moldvába Gegő Elek ferences szerzetest, aki „a moldvai magyar telepekről” terjedelmes jelentésben számolt be, melyben igen borús képet festett a „naponkint kevesbedő” csángókról. Ez is közrejátszhatott abban, hogy már a negyvenes évek pesti sajtójában megjelent a csángók „hazahozatalának” gondolata.³⁹ Ez a kérdés a forradalom idején sem merült feledésbe, ugyanis a Batthyány-, majd a Szemere-kormányt is foglalkoztatta az az elképzelés, hogy a moldvai csángókat áttelepítik Magyarországra. A kivitelezésre azonban a szabadságharc bukása miatt nem került sor.

A figyelem a megtorlás és az elnyomatás időszakában időlegesen lanyhult, az 1860-as években azonban ismét az érdeklődés előterébe került a Kárpátokon túli magyar etnikai csoport. A hetvenes, nyolcvanas években néhány lelkész, publicista⁴⁰ és az 1861-ben megalakult *Szent László Társulat* volt az, amely napirenden tartotta a csángó-kérdést, az utóbbi pedig a szerény lehetőségeihez képest igyekezett támogatni a távolba szakadt magyar katolikusokat.

A Társaság „csángómentő” programja kezdettől széles körű támogatást élvezett: 1864-re 27 000-re emelkedett a támogatók száma. Az első segélyeket a havasalföldi szórványmagyarság néhány közösségének folyósították, a csángók érdemi támogatására eleinte nem került sor, ugyanis az első években az elnökség azt szerette volna elérni, hogy a moldvai katolikusok az *erdélyi püspökhelyettes fennhatósága alá* kerüljenek, vagy pedig magyarországi papokkal lássák el őket. Simor János hercegprímás javaslata szerint „a Társulat csakis akkor érheti el célját, ha sikerül kieszközölnie Őszentségétől, hogy a bukaresti apostoli vikárius alkalmazza a csángó-magyarok pasztorációjában azokat a papokat, akiket a Szent László Társulat számukra tanítat és képezet” (Szemes 1942: 36). Ekkor azt ajánlotta, hogy a Társulat küldjön ki egy bizottságot a csángók helyzetének felmérése céljából.

A bizottság tagja Kubinszky Mihály kalocsai kanonok-prépost, Majer Károly nőtincsi birtokos, ügyvéd és Veszely Károly marosvásárhelyi esperes voltak. Csatlakozott hozzájuk Kovács Ferenc gyulafehérvári hittanár és Imets Fülöp Jákó csiksomlyói gimnáziumi tanár is. A társaság útjáról két úti-beszámoló és egy jelentés készült.⁴¹ Utóbbiban Kubinszky

³⁹ Lásd Kossuth Lajos vezércikkét az 1842. október 6-i *Pesti Hírlap*ban.

⁴⁰ Többek között Czelder 1861: 4, Pető 1864: 27–28, László 1877: 194–199, László 1882: 79–85.

⁴¹ Lásd: Imets 1870/2004, Kovács 1870/2004, MTAK, a Szent László Társulat irata, Ms. 10.528/9. Kubinszky Mihály 1868. október 21-i javaslata.

Mihály gyakorlatias javaslatokat fogalmazott meg, többek közt azt, hogy egyfelől meg kell nyerni a jászvásári apostoli vikáriust (Salandarit) azért, hogy magyar lelkészek mehessenek Moldvába, másfelől pedig *katolikus magániskolákat* kell alapítani. A legkönnyebben megvalósítható javaslata az volt, hogy „könyveket katekizmusokat, olvasni való magyar munkákat” kell küldeni Moldvába.

Az elkövetkező években valóban inkább csak egyházi kiadványok, kegszerek küldésében⁴² és templomok építésében⁴³ merült ki a támogatás, ugyanis nem sikerült nagyobb létszámú magyar lelkészt kiküldeni, és katolikus iskolákat sem sikerült felállítani. (A román állam féltékenyen őrködött az oktatási monopóliuma felett.) Egy évtizeddel később azonban felcsillant annak a lehetősége hogy sikerül egy magyar jellegű oktatási intézményt felállítani. Slauch Lőrinc szatmári püspök, a Szent László Társulat új elnöke ugyanis felvette a kapcsolatot Fidelis Deymmel, a jászvásári püspöki vikáriussal, aki pártfogásába vette a csángó-magyarok ügyét. Kubinszky Mihály (aki az 1868-as delegációt is vezette) 1880 elején elérte a vikáriusnál, hogy hozzájárulását adja ahhoz, hogy a Társulat „Bákóban és Szabófalván, a moldvai magyarság e két fő fészkeiben elemi iskolával kapcsolatos magyar tanítóképzőt állítson” (Szemes 1942: 45). Ez a terv azonban meghiúsult, ugyanis Deym váratlanul lemondott és a püspöki széket 1904-ben ismét Iosif Camilli foglalta el.

Pedig a magyar iskolákra (ezen belül „papneveldére”) nagy szükség lett volna ekkor, ugyanis a moldvai csángók között szolgáló magyar lelkészek száma – részben a „konkurenciától” félő olasz papok ellenállása (aknamunkája), részben a román egyházi és világi hatóságok ellenérdekeltsége miatt – az 1870-es, 80-as években is roppantul alacsony volt. (Az 1870-es évek közepén a „bennszülött” Petrás Incze János mellett csupán három magyarországi lelkész szolgált Moldvában.⁴⁴) Ráadásul a magyarországi püspöki kar azon törekvése, hogy magyar fennhatóság alá vonják a moldvai katolikus közösséget, megbukott, mert – mint az előző fejezetben említettük – a Szentszék különböző megfontolások miatt inkább amellett döntött, hogy önálló egyházmegyéket hoz létre Romániában, és az 1884-ben felállított jászvásári püspökséget a bukaresti érsek alá rendeli.

Ettől kezdve a csángó-magyarok segélyezése is csak a jászvásári püspök engedélyével volt lehetséges. Ez önmagában is korlátozta a Társulat lehetőségeit, ugyanis az egyházi célokra történő anyagi hozzájárulás elérésének kizárólagos feltétele volt, hogy a támogatást igénylő egyházközségek vagy plébánosok egyházmegyei hatóságuk által ellátott

⁴² Lásd Bartis József pusztinai kántor és híveinek 1884. június 15-i kérvényét a Szent László Társulat igazgatóságához. MTAK, a Szent László Társulat iratanyaga, Ms. 10.528/138.

⁴³ A Szent László Társulat alelnöke, dr. Balogh Sándor 1875. június 21-i levele Liegerhoffer Nepomuk János pusztinai lelkésznek. MTAK, a Szent László Társulat iratanyaga, Ms. 10.528/85. kézzel írt levélfogalmazvány.

⁴⁴ Liegerhofer János, Máté Jób és Andrassy Gergely. Lásd a Szent László Társulat elnökségének átírtára Trefort Ágoston vallás- és közoktatásügyi miniszterhez: MTAK, a Szent László Társulat iratanyaga, Ms. 10.528/80. A magyar misszionáriusok alkalmazását az tette lehetővé, hogy a magyar püspöki kar előterjesztésére IX. Pius pápa 1869-ben kötelezte a bukaresti és a jászvásári apostoli vikáriusokat, hogy a lelképásztori munkákban alkalmazzák azokat a misszionáriusokat, akiket a Szent László Társulat küldött ki.

pecséttel vagy támogató levéllel rendelkezzenek. Ezért a hetvenes–nyolcvanas években a segélykérő folyamodványok meggyérültek, ugyanis a jászvásári püspöki adminisztráció nem nézte jó szemmel a moldvai egyházközségek és a Társulat kapcsolatát.⁴⁵

Meg kell azonban jegyezzük, hogy nem csak a moldvai egyházvezetés tehető felelőssé azért, hogy 1860-tól a 1880-as évek végéig összességében meglehetősen csekély volt a csángók anyagi támogatása. Bár a Szent László Társulat megalakulásának idején a moldvai magyar katolikusok támogatását jelölte meg fő céljának, és a segélyezés koordinálása céljából külön *Állandó Csángó Bizottság* is alakult, csakhogy – mint menetközben kiderült – az igényekhez képest meglehetősen csekély összeg állt a Társulat rendelkezésére – ráadásul ennek is csak kisebb része jutott a csángókhoz.⁴⁶

A Szent László Társulat eredeti elképzelése (nagyobb létszámú magyar misszionárius kiküldése, katolikus iskolák felállítására) nem valósult meg, a kisebb-nagyobb segélyek a kialakult helyzeten nem változtat(hat)ak. (Jóval nagyobb eredményt tudtak felmutatni a havasalföldi magyar diaszpóra iskolahálózatának megteremtésében és támogatásában.) A Társulat tevékenység jelentőségét inkább abban látjuk, hogy egyfajta fórumot jelentettek azok számára, akik tenni szerettek volna a moldvai csángó-magyarok érdekében, ébren tartották az érdeklődést a kérdés iránt.

A csángó-kérdésben újabb fordulat a kilencvenes években történt. 1895-ben egy svájci francia, Dominique/Dominic Jaquet került a jászvásári püspöki székbe, aki elődjéhez (Camillihez) képest *toleránsabb* magatartást tanúsított az egyházmegyéjében a hívek többségét kitevő magyarsággal szemben.

A püspök részben azért fordult segítségért 1895 júliusában a Bánffy-kormányhoz, mert igen nehéz anyagi helyzetben volt az egyházmegyéje.⁴⁷ A moldvai egyházmegye kisebb-nagyobb támogatást korábban is élvezett Magyarországról, ám most jóval nagyobb összegekről volt szó. A budapesti kormány ugyan felvállalta a jászvásári szeminárium megsegélyezését – cserében megpróbálta elérni, hogy abban bizonyos tárgyakat magyarul is oktassanak. Hogy ez megtörtént-e, egyelőre nehéz eldönteni. Balla Gyula Lajos dormánfalvi misszionárius 1896 márciusában kelt tudósításában azt írta, hogy a papneveldében nem oktattak magyarul, míg Felix Wiercinski jezsuita szemináriumi rektor ezt némiképp cáfoló híreket közölt egy 1896. decemberi levelében (közli: Seres 2003). A két állítás önmagában véve nem zárja ki egymást, hiszen nem elképzelhetetlen, hogy a magyar nyelv tanítása éppen a magyar kormány tekintélyes mértékű szubvenciója nyomán

⁴⁵ Többször előfordult, hogy ha a kérelmeket nem láttamozta az illető egyházmegyei hatóság, az ilyen kérelmezők elesetek a támogatásoktól. Az egyházi felettesektől azonban féltek engedélyt kérni, tartva az esetleges rosszallástól. Bartok Géza is azt közli Slauch Lőrinc püspökkel, a Társulat egyházi elnökével, hogy „a missionariusok szinte félve fogadják a magyarok egyházi és iskolai segélyezésére tőlünk jövő nyilvános adományokat.” Lásd Bartok Géza 1890. október 23-i levelét: MTAK, a Szent László Társulat iratanyaga, Ms. 10.528/165.

⁴⁶ Például az első 14 esztendőben a 34 000 forintból csak 14 500 jutott a csángóknak, a többi a boszniai és a hercegovinai, valamint a bulgáriai missziók kapták (lásd: Szemes 1942: 39).

⁴⁷ Igaz ugyan, hogy a román trónon német (porosz) katolikus dinasztia tagja ült, de a döntően ortodox alattvalók fölött uralkodó I. Károly tisztában volt vele, hogy a katolikus egyház anyagi támogatása miatt elveszítheti az ortodox-nacionalista politikai osztály támogatását.

indult meg az 1896/1897. évi tanév első szemeszterében. Sajnos a rektor beszámolójából nemcsak az nem derül ki, hogy mikor vette kezdetét a magyar nyelv tanítása, hanem az sem, hogy a növendékek heti hány órában tanulták azt. Mindenesetre ez alapján bizonyos, hogy a magyar kormány szándékaival ellentétben az ottani tanrend csak a nyelvtudás elsajátítását, illetve fejlesztését célzó nyelvórákat biztosított a csángó ifjak számára, az egyes tantárgyakat viszont románul tanították. Ennek ellenére a budapesti támogatás nem csökkent, sőt, megduplázódott. Talán ennek (és az erőteljes budapesti nyomásnak) volt köszönhető, hogy Wiercinski már attól sem zárkózott el, hogy a szemináriuma magyar jezsuita tanárokat fogadjon. Ez az ígéretes kezdeményezés azonban a római jezsuita generális ellenkezésén bukott meg.

A magyar befolyás növelésére hamarosan újabb esély nyílt. Kiderült ugyanis, Jaquet nem jó szemmel nézi, hogy elődje háttérbe szorította a ferenceseket és a jezsuitákra bízta a jászvásári szeminárium vezetését (Doboş 2002: 140–142), ezért megpróbálta a Jézus Társaság befolyását visszaszorítani. A püspök (aki maga is ferences volt) elhatározta egy „konkurens” papnevelde létrehozását – a ferencesek vezetésével. A Halasfalván felállítandó *ferences papnevelde* budapesti támogatásának fejében pedig azt *ígérte*, hogy ugyan „a román az oktatás általános nyelve kell” legyen, mivel ezt az oktatási törvény is megköveteli, de „a magyarnak kell a fiatal katolikus levita nyelvének lenni” (közli Seres 2003). Gróf Bánffy Dezső miniszterelnök hamarosan jelezte, hogy kész nagyobb áldozatot hozni a *kántorképzővel* egybekapcsolt noviciátus létrehozása és fenntartása érdekében. 1897 nyarán meg is indultak a konkrét tárgyalások – ám ezúttal a közös külügyminiszter, Agenor von Goluchowski lépett közbe: közölte Bánffyval, hogy megengedhetetlennek tartja a halasfalvi iskola segélyezését. Bécsben ugyanis attól tartottak, hogy a kényes román–osztrák–magyar viszonyt⁴⁸ a csángó-kérdés is megterheli.⁴⁹ Ráadásul a miniszterelnöknek is meg kellett értenie: nem harcolhat egyszerre a magyarországi román iskolák romániai támogatása ellen – miközben a csángók oktatásának támogatásával próbálkozik. Félő volt, hogy az egyházi oktatásügybe történő magyar beavatkozás a román vezetés válaszlépéseit válthatja ki a hazai román nemzetiségi oktatás kiterjesztése és Romániából történő szubvencionálása terén. (A magyar elutasítás ellenére a halasfalvi ferences szeminárium és kántorképző csak megnyílt. Mivel módszerei ugyanazok voltak mint a jászvásári intézményé, ebből is „janicsárképző” lett, amit mi sem bizonyít jobban, mint hogy a második világháború alatt a csángók román eredetének hamis teóriájával jelentkező, elrománosodott/elrománosított csángó, Iosif Petru M. Pal/Pál Péter József, is itt végzett.)

⁴⁸ Az Osztrák–Magyar Monarchia és a Román Királyság közt 1886-tól 1899-ig vámháború dúlt, 1894-ben pedig Budapesten folyt az ún. Memorandum-per.

⁴⁹ Bartok Géza csak óvatosan céloz arra, hogy a szövetséges Román Királysággal kapcsolatos bárminemű konfliktust rossz szemmel néztek a Ballhausplatzen, és a csángó-ügyben az „osztrák–magyar diplomácia is a szívélyes nemzetközi viszony szempontjából lehetőleg tartózkodó álláspontot foglal el”. Lásd az 51. sz. jegyzetet.

Végeredményben az 1890-es évek végén a moldvai csángó-magyarság ügye a magyarországi belpolitika (a román kisebbség kérdése), a Monarchia érdekei (a szövetségesi kapcsolat megmentése) és a határozott román asszimilációs politika miatt *elbukott*. Persze ezeket a bonyolult összefüggéseket a korabeli magyar közvélemény aligha érzékelte. Csak annyit láttak, hogy míg a román propaganda világgá kürtölheti, hogy Magyarországon mennyire „elnyomják” a románokat, addig a budapesti kormányok nem törődnek az-
zal, hogy a szomszéd állam milyen durva asszimilációs politikát folytat a területén élő nemzeti és etnikai kisebbségekkel, többek közt a csángókkal szemben. (Gyórfy István etnográfus az első világháború kellős közepén, 1916-ban, amikor a két ország hadban állt egymással, azt hangoztatta, hogy „míg Románia az ő fajtestvéreinek elnyomását harsogta világszerte, addig maga olyan tervszerűséggel és kegyetlenséggel nyomta el közöttük élő szerencsétlen véreinket, amilyenre Európában kevés példát látunk”, és „a csángók azt is megköszönnék, ha csak annyi szabadságot tudnánk a részükre kieszközölni, amennyi nálunk az oláhoknak van” [Gyórfy 1916: 68–70].)

A 20. században egyébként az első világháborúban történt meg először, hogy magyar a magyar ellen harcolt. Románia 1916. augusztusi hadba lépését követően ugyanis előfordult, hogy az Osztrák–Magyar Monarchia és a Román Királyság magyar anyanyelvű bakái az erdélyi vagy később, az ojtói és a mărășești-i véres harcokban egymást lőtték, a határhoz közeli falvak egy része pedig elpusztult.⁵⁰ (Egy nagypataki férfi elbeszéléséből úgy tűnik, hogy ekkor a csángó-magyaroknak egy része még közeli testvéreinek tartotta és érezte a Kárpát-medence magyarságát.⁵¹)

A vesztes első világháborút követő béketárgyalásokon (ahol igazi tárgyalásokról, érdekegyeztetésről szó sem volt, csak a győztes fél diktátumának elfogadásáról) a magyar béke-delegáció felvetette a moldvai csángó-magyarok ügyét is, ám az elkészített emlékiratot⁵² a béketanács figyelembe sem vette. A csángó-kérdés román belügy maradt – a moldvai magyar népcsoport továbbra is ki volt szolgáltatva a nemzetállamot építő politikai osztály önkényének.

A moldvai csángók Nagy-Romániában

A trianoni békediktátum – paradox módon – a moldvai magyarság számára némi pozitív hatással is járt, ugyanis jórészt megszűnt a korábbi mesterséges elszigetelése az erdélyi magyarságtól. Ennek köszönhetően könnyebben el tudtak jutni a székelyföldi piacokra – és a hagyományos csíksomlyói pünkösdi búcsúra, ugyanis korábban elég nehéz lehetett útlevélhez

⁵⁰ A csángók egyébként már az 1877-es függetlenségi háborúban is derekasan harcoltak, ezzel is bizonyítván lojalitásukat a román állam iránt.

⁵¹ „Ha a zország a fegyvert a kezembe adta, csánd meg a zadószágot, a császárét, me szükségesz. [...] Csak ne nézz meg szenkít a fegyverrel [...] ne lőjj meg szenkít” – mondta az elbeszélőnek az apja. Amikor fogságba esett, hamar kiderült, hogy majdnem ugyanazt a nyelvet beszéli, mint a magyarországi magyarok. „Én magyar vagyok, de nem talál a beszédünk. Osztán jól értekeztem velik.” – mondta Gazda Józsefnek (Gazda 1993: 53–54).

⁵² Az emlékiratot közli Ádám–Cholnoky 2000: 485–490.

jutni, mivel a román hatóságok igyekeztek távol tartani a csángókat Magyarországtól.⁵³ (Az első búcsú megtartását 1922-ben engedélyezték a román hatóságok.)

Most már az erdélyi magyar szerzetesek és a katolikus lelkészek is könnyűszerrel átjárhattak Moldvába. (Például a csíksomlyói P. Kukla Tarzícusz 1923-tól egy évtizeden át karácsonykor, húsvétkor és a nyári hónapokban járta a még magyarul beszélő csángó falvakat.⁵⁴ A bukovinai Józseffalva plébánosa, dr. Németh Kálmán a harmincas években ugyancsak rendszeresen misézett és gyóntatott magyarul több Bákó megyei faluban.⁵⁵)

A román hatóságok persze nem nézték jó szemmel a csángó-magyarok és erdélyi nyelvtestvéreik rendszeres találkozásait. A harmincas években a csendőrség a felbukkanása után minden „gyanús idegent” órákon belül *kiutasított* az adott csángó-magyar településről, legyen szó magyarországi vagy erdélyi(!) etnográfusról, illetve nyelvészről (Lükő Gábor és Szabó T. Attila [Lükő 2002: 13, Szabó T. 1981: 501]) vagy egyszerű turistáról. (Baumgartner Sándor, aki a harmincas években a iași-i teológia tanára volt, a saját szemével látta azt a csendőröknek adott utasítást, amely szerint minden odajövő magyart ki kell utasítani a csángó-magyar falvakból [Baumgartner 1940: 27]).

Ami a csángó-magyarok lélekszámát illeti, Nagy-Románia létrehozása után az első népszámlálás 1930-ban történt. Ekkor 109 953 római katolikust mutattak ki Moldvában, amelyből – a statisztika szerint – csupán 23 800 volt magyar anyanyelvű. Ha azonban az 1930-as népszámlálás nyilvánosságra hozott adatait kicsit alaposabban megvizsgáljuk, nyilvánvalóvá válik, hogy a számlálóbiztosok (tanítók, jegyzők) *meghamisították* az adatokat, vagy pedig a megfélemlített csángó-magyarok „önként” románnak vallották magukat. Például Onyesten, ahol a századfordulón a népesség fele még magyar volt, 1930-ban a 2 945 lakosból 1 236 vallotta magát római katolikusnak, de csak 672 magyar anyanyelvűnek, és 57 magyar nemzetiségűnek. Még cifrább Külső-Rekecsény esete, ahol egy magyar nemzetiségűt sem „találtak” az összeírók – de 833 személy magyar anyanyelvűnek jegyeztette be magát. Ugyancsak különös, hogy még az ötvenes években is tiszta csángó-magyar falnak tekinthető Somoskán a statisztika szerint egyetlen magyar anyanyelvű lakos sem élt, Klézsén pedig csak egy.⁵⁶

A fentebb említett Baumgartner Sándor egy 1939-es feljegyzésében (közli Seres 2008) – korábbi helyszíni adatgyűjtésére, felmérésére hivatkozva – úgy becsülte, hogy a nyil-

⁵³ A moldvai csángók kapcsolata Csíksomlyóval feltehetően még a 16. századra vezethető vissza. Gegő Elek egy 1763-as munkára hivatkozva írja, hogy „a csíksomlyói búcsúra 1744-ik évben ötezren jelenének meg” (Gegő 1838/1999: 71). Az ezt követő időszakban azonban a búcsújárást sokszor akadályozta a járványok miatti határzár felállítása, a háborúk, a természeti katasztrófák.

⁵⁴ MOL, a Szent László Társulat iratai, P 1431 fond, 20. köteg, 171. csomó, (1937), Németh Kálmán 1937. augusztusi memoranduma a moldvai ténykedéséről. Boros Fortunát ferences tartományfőnök szerint Kukla atya moldvai útjai „egy magyarországi könyv” megjelenése miatt szakadtak félbe (lásd Boros 1943: 135).

⁵⁵ MOL, a Szent László Társulat iratai, P 1431 fond, 19. csomó, 416. köteg (1934), Németh Kálmán jelentése a bukovinai székelyek és moldvai csángók helyzetéről. Lásd még: Siculus 1942: 93.

⁵⁶ Lásd Domokos Pál Péter táblázatát a Bákó megyei politikai községekhez tartozó falvak magyar nemzeti-ségű, anyanyelvű, római katolikus vallású lakosságáról. MOL, a Külügyminisztérium Politikai Osztályának általános iratai, K 63. fond, 259. csomó, 1940-27/7. tétel, sz. n. (Somoskán a jó harminc évvel korábban kiadott *Románia Nagy Földrajzi Szótára* szerint még majd 2 400 magyar lakott.)

vánosságra hozott statisztikai adatokkal szemben még 50–60 000-re tehető a magyarul beszélő csángók száma. Ez azt jelenti, hogy ha figyelembe vesszük is a statisztikai torzításokat, a tendencia mégis csak az, hogy a római katolikus népességen belül a román anyanyelvűek aránya tovább nőtt. Itt jegyezzük meg, hogy a fokozatos nyelvcsere nem jelentett azonnal teljes mértékű etnikai identitásváltást is, mivel a közösségekben átmenetileg kialakult egy, mindkét nyelvet integráló csángó („katolikus”) azonosságtudat.

A moldvai csángók között megfordult magyar etnográfusok, nyelvészek, újságírók egybehangzóan arról számoltak be, hogy a nagy szegénységben élő, még magyar nyelvet beszélő csángók nagyon el vannak keseredve, hogy minden kérésük dacára sem engedélyezték az egyházi hatóságok a magyar nyelvű pasztorációt.⁵⁷ Persze még mindig akadtak olyan „renitens” csángók, akik nem tudtak belenyugodni, hogy nem kaphatnak az ő nyelvükön beszélő papot. 1930-ban (Domokos 1979: 1301–1302). 1 396 forrófalvi (kákovai), nagypataki és újfalui (ferdinándi) csángó nevében újabb kérvény írtak a Szentatyának. Shvoy Lajos székesfehérvári római katolikus püspöknek, a Szent László Társulat elnökének a XI. Pius pápa számára írott 1933. októberi emlékiratában pedig azt olvashatjuk, hogy „nemrég bogdánfalvi, tisztán magyar plébánia hívői (3 500 lélek) eljuttattak Őszentségéhez egy 374 ember által aláírt kérvényt azért, hogy a Szentszék méltóztassék egy magyar papot küldeni hozzájuk, aki nem tagadja meg és nem tagadja le az ősei nyelvét, és aki tudja és akarja is magyarul meghallgatni a gyónásokat, és még inkább az öregek és betegek gyónását, hiszen ez utóbbiak – lévén a halál előtti vallásos vigasz és szent vallásunk tanítása híján – nem tudnak felkészülni a keresztényi távozásra. Olyan panaszok is eljutottak hozzánk, hogy a magyar nyelvet nem ismerő papok nem egyszer megtagadták a feloldozást azoktól a haldoklóktól, akiknek csak magyar nyelvű imakönyveik voltak.”⁵⁸ Mindezek az „esedezések” ugyanúgy eredménytelennek bizonyultak, mint a korábbi századokban vagy 1945 után.

Ami a csángók támogatását illeti, az a Szent László Társulat, amely az 1870-es évektől még különféle segélyeket folyósított Moldvába, 1920 után a politikai feszültség miatt még a havasalföldi magyar diaszpóra támogatásával is kénytelen volt felhagyni, a csángók ügyében a legnagyobb erőfeszítés mellett sem tehetett már semmit. Erejükből csak annyira futotta, hogy Shvoy püspök az 1933. októberi római útján a fentebb említett emlékiratot terjesztette a Szentszék elé, melyben részletesen feltárta „a bukovinai és moldvai csángók elhagyott, szomorú helyzetét”⁵⁹ és egyben segítséget kért a bukaresti, elkobzott ingatlanainak visszaszerzése érdekében. Ez a közbenjárás azonban teljesen eredménytelennek bizonyult.

⁵⁷ A harmincas évek közepén egy bogdánfalvi csángó (aki tudott magyarul olvasni) jelentette ki Csűry Bálint nyelvésznek: „Az fáj nekünk legjobban, hogy a pápa őszentségének pénze is, gondja is van a vademberek megtérítésére, de reánk, moldvai magyarokra, akik sokszáz év óta itt, a legkeletibb széleken legbuzgóbb hívei voltunk és vagyunk az egyháznak, nem terjeszti ki sem gondját, sem védelmét”(Csűry 1934).

⁵⁸ MTAK, a Szent László Társulat iratai, Ms. 10.528/146., kézzel írott olasz nyelvű fogalmazvány.

⁵⁹ Uo.

Nem csak „kívülről”, hanem „belülről” sem érkezett segítség a csángó-magyarok számára. Az Országos Magyar Párt – bár az 1924-es brassói nagygyűlésen megjelent egy csángó delegáció – nem akart „új frontot nyitni” azzal, hogy felvállalja a csángók érdekképviseletét is. Így a két világháború között ez a népcsoport továbbra is „árvaságra” ítéltetett. Egyébként a hatóságok igyekeztek minden erdélyi kapcsolattól elvágni a csángókat, emiatt egy idő után megakadályozták, hogy – magyar nyelvű elemi iskolák nem lévén Moldvában – a gyermekek erdélyi magyar felekezeti iskolákba menjenek. Azoknak az iskoláknak, amelyek felvettek csángó gyermekeket is – az Anghelescu-féle sovinizta oktatási törvényre hivatkozva – megvonták a nyilvánossági jogát, ugyanis a hatóságok a csángókat *ab ovo* románoknak tekintették, ezért magyar felekezeti iskolában nem tanulhattak.⁶⁰

A harmincas évek elején már csak az igen idős Neumann Péter, bogdánfalvi lelkész misézett és gyóntatott magyarul, a másik magyar papot, Ferencz Jánost egy, már csak románul beszélő katolikusok által lakott faluba helyezte püspöke. Sebestény Antal, a bukovinai Hadikfalva esperes-plébánosa 1936-ban 6–7 csángó származású papról tudott, akik „meglehetősen beszélnek magyarul”, de ezeket olyan csángó falvakba helyezték, ahol „magyar nyelvre már nincs szükség”.⁶¹ Éppen ezért a magyar kántorok még fontosabbá váltak a magyar nyelvűkhöz ragaszkodó közösségek életében. „A kántor a nép lelkéhez sokkal közelebb van, ha tudása és hatalma kevesebb is, gyakorlati hatása óriási” – írta Péter Gergely trunki kántor 1939-ben.⁶² A magyar kántorok száma azonban egyre csökkent, ugyanis a megüresedett helyekre már a halasfalvi kántorképzőben végzett „janicsárkántorok” kerültek.

A harmincas évek második felében egy esetben fordult elő, hogy „kívülről” került kántor Moldvába: 1937 és 1940 közt ugyanis a Szent László Társulat támogatásával⁶³ egy bukovinai székely, Péter Gergely volt a trunki kántor. Mivel azonban ő a tiltás ellenére is csak tartott magyar nyelven szentmiséket és gyóntatott, ezért kénytelen volt a 2. bécsi döntés után otthagyni Moldvát, mert – mint írja – „az utóbbi időben állandó megfigyelés alatt voltam, és minden magyar szó, megmozdulás lehetetlenné vált, küldetésem eredmé-

⁶⁰ Lásd: Csúry 1934, Antal 2002 március, Sebestény Antal bukovinai (hadikfalvi) plébános 1939. március 18-i levele Krywald Ottóhoz, a Szent László Társulat alelnökéhez (közli Albert 1983: 296–300). Dumitru Mărtinaş, aki 1926 és 1930 között a marosvásárhelyi r. kat. főgimnáziumban tanított, még találkozott csángó diákokkal, de azt nem árulja el könyvében, hogy meddig voltak ott (lásd Mărtinaş 1985: 67).

⁶¹ MOL, a Szent László Társulat iratai, P 1431 fond, 20. csomó, 171. köteg, sz. n., Sebestény Antal levele Németh Kálmán bukovinai (józseffalvi) plébánoshoz. (Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a magyar kántorok ténykedése a nyelvváltáson átesett csángókat igencsak irritálta.)

⁶² Péter Gergely trunki kántor 1939. október 25-i levele Krywald Ottóhoz, a Szent László Társulat alelnökéhez a csángók helyzetéről. MTAK, a Szent László Társulat iratai, Ms. 10.528/190.

⁶³ Mint az Sebestény 1939. április 15-i levelében olvasható, a bukovinai (józseffalvi) származású Pétert Krywald azzal bírta meg, hogy „Moldvában a katolikusok közt magyar imakönyveket és kegyszereket terjesszen.” Mivel erre Sebestény megszerezte Robu püspök engedélyét, Péter szabadon mozoghatott Moldvában. MTAK, a Szent László Társulat iratai, Ms. 10.528/188.

nyessége megszűnt. Ami lehetett, mindent megtettem, de már csak az elfogatásom elől menekültem.”⁶⁴

A helyzet már a húszas évek végére odáig fajult, hogy például a színmagyar Forrófalván/Kákován a plébános, Romilla Bonaventura a szószékről kijelentette: „Legyen átkozott a magyar nyelv és aki magyarul beszél!” (A faluban pedig megtiltotta a guzsalyasokat és kalákákat, mert ott addig magyar nyelvű beszéd és nótázás folyt, sőt, sovinszta elvakultságában odáig ment, hogy azzal fenyegetőzött: nem esketi össze azt a fiatal párt, amelyik nem tudja románul a katekizmust.) Bonaventura tulajdonképpen csak előljárójának az álláspontját képviselte: Mihai Robu püspök⁶⁵ ugyanis 1938-ban rendeletileg *tiltotta* meg, hogy – már ahol addig még megtörténhetett – magyar nyelven dicsérhessék a Teremtőt.

Egy évvel később, 1939-ben a világi hatalom is szigorúbbá vált: Bákó megye prefek-tusa elrendelte, hogy „a katolikus templomokban az istentiszteletet csak románul és latinul szabad mondani. A papoknak és kántoroknak nem szabad az egyházi énekeket más nyelven énekelni, csak románul és latinul. [...] Mindenkit szigorúan megbüntetünk, aki ez ellen vét.”⁶⁶ Ez a rendelet nem csak azért érintett érzékenyen néhány csángó-magyar falut, mert ott – mint említettük – korábban az odalátogató csíksomlyói ferencesektől legalább alkalmanként lehetett hallani magyar nyelvű misét, hanem azért is, mert ott, ahol addig a „deák” (kántor) legalább az énekek egy részét magyarul énekelhette, ennek véget kellett vetni.⁶⁷ (A harmincas években a magyar nyelvű, magyar érzelmű kántorokat már nemcsak a papok, hanem a világi hatóságok is üldözték. Az egyik kántort, aki éveken keresztül vezette híveit a csíksomlyói búcsúba, a főszolgabíró megfenyegette, hogy „összetöri”, ha nem hagy fel tevékenységével [Siculus 1942: 92–93]). Úgy tűnik azonban, hogy a fenti rendeletnek is voltak megszegői, ugyanis „a Bákó megyei papság újabb kérésére” a csendőrségre idéztették az összes kántort és „büntönbüntetés, elhurcolás fenyegetésével” tiltották el „egyszer s mindenkorra a magyar éneket és magyar imát.”⁶⁸

⁶⁴ MOL, a Szent László Társulat iratai, P 1431 fond, 20. csomó, 171. köteg, 1940., Péter Gergely 1940. november 26-i levele Krywaldhoz Ottóhoz.

⁶⁵ Az első moldvai születésű, csángó származású püspök: 1925–1944. Annak a szabófalvi Rab Jánosnak volt az unokája, aki az 1857-es választásokon nem kerülhetett be az ideiglenes nemzetgyűlésbe, mivel katolikus hite miatt nem számított a román nemzet teljes jogú tagjának. Származása – és magyar anyanyelve! – ellenére a püspök számos alkalommal (pl.: *Neamul Românesc*, 1928. szeptember 26.) hangoztatta, hogy „a román nép fia”. Az elődei külföldről „beszármazott” olaszok (N. G. Camilli, C. Liverotti, U. Cipollini), lengyel (J. Malinowsky) és svájci francia (D. Jacquet), utódai pedig németek (M. Glaser és A. Durkowitsch) voltak.

⁶⁶ A dokumentumot közli Domokos 1987: 195.

⁶⁷ Bogdánfalván és még egy-két helyen addig magyarul tartották a templomi szertartást a helyi kántorok („deákok”), majd a hatósági nyomás miatt románul miséztek tovább.

⁶⁸ Tolna Megyei Levéltár (a továbbiakban: TML) a Bonyhádi Székely Múzeum anyaga, a Külföldi Magyarokat Hazatelepítő Kormánybiztosság iratai (a továbbiakban: KMHK), X/51 fond, 19. doboz, 3249. sz., Németh Kálmán emlékirata.

A csángók román eredete elméletének születése. Kísérlet a csángó magyarok Magyarországra való telepítésére

Az 1944. augusztus 30-i bécsi döntést követően kialakult magyarellenes hisztéria egyik következményeként a moldvai katolikusok (köztük a még magyar anyanyelvűek) helyzete erőteljesen megnehezedett. A román hatóságok *veszélyforrást* láttak bennük, ennek következtében pedig egyre nehezebbé váltak a mindennapjaik. A helyi, ortodox román hivatalnokok mindent megtettek, hogy az idegeneknek tekintett csángókat – a zsidókhoz hasonlóan törvényen kívül helyezték, megfosszák őket alapvető állampolgári jogaiktól. Például nem kaphattak román állampolgársági igazolványt, nem vásárolhattak földet, sok helyen pedig megvonták az „unguri”-oknak (!) bélyegzett csángó lakosoktól a szavazati jogot. Egy 1942-es igazságügyminiszteri átiratból kiderül, hogy a Bákó megyében élő csángókat *nem tekintették a román etnikum részének*. (Egyébként nem is voltak azok – de az államnemzeti logikából kiindulva ezzel az állampolgárságuk is megkérdőjeleződött!) Bákó megye prefektusa nyíltan kijelentette a moldvai ferences rendtartomány főnökének: „aki nem ortodox, az nem is lehet román...” (idézi Diaconescu 2005: 14).

Ebben a helyzetben úgy tűnt, hogy az általános gyanakvással, bizalmatlansággal szemben csak egyetlen módon lehet a katolikus klérusnak a nyugalmat, híveinek védelmet biztosítani, ha bebizonyítják, hogy a katolikus vallású moldvai népesség ugyanolyan „tiszta román”, mint „ortodox testvérei”, tehát ősei nem magyarok, hanem románok voltak. Robu püspök ezért felkarolta a csángók román származásának elméletét. A lujzikalagori Iosif Petru M. Pal plébános, ferences tartományfőnök először egy 1941-es cikkében, majd ezt kibővítve, egy nagyobb tanulmányban (Pal 1941, 1942) „tudományos” apparátust igénybe véve kidolgozta azt a történelmi érvrendszert, melynek a lényege akként foglалható össze, hogy a moldvai katolikus csángók ősei még a Székelyföldön erőszakkal *elmagyarosított/elszékelyesített románok*, és ők tulajdonképpen *katolikus románok* („român catolici”). (Volt azonban, aki nem elégedett meg ennyivel: Mihai Gârnițeanu 1944-ben egyenesen a dákoktól eredeztette a csángókat. Pal könyvével egy időben megjelent egy gyéresi/gherăești-i plébános, Ioan Mărtinaș brosúrája is.⁶⁹) Ezek az irományok nagyobb visszhangot nem keltettek a világháború alatt, legfeljebb annyi hatásuk volt, hogy a plébánosok átvették a történelmi érveiket és saját parókiájuk esetében hasznosították azokat.

Miközben a moldvai katolikus klérus egyes tagjai úgy gondolták, hogy a román eredet-teória segítségével sikerül megvédeni a népcsoportot a zaklatásoktól, addig Budapesten, majd néhányan Moldvában az áttelepülésében látták a „csángó-kérdés” megoldásának kulcsát. A példát a bukovinai székelyek áttelepedése jelentette számukra.

1940 őszen-telén ugyanis a másik, Kárpátokon túl élő magyar népcsoport, a mintegy 15 000-re tehető bukovinai székelyek – bizonyos, itt nem részletezendő⁷⁰ külső körülmények és Németh Kálmán, józseffelvi plébános agitációja hatására – úgy döntöttek,

⁶⁹ Két évvel később újabb írása jelent meg: *Sunt ciangăii români? Lumina Creștinului*. 1944. január 29.

⁷⁰ Bővebben lásd: Vincze 2001.

hogy megszabadulnak a román uralom alól, és „hazatérnek” Magyarországra. Mivel egyre többen szöktek át Magyarországra, az addig habozó budapesti kormány 1941 májusában megegyezett Bukaresttel, és szervezeten *áttelepítette* Magyarországra az összes székelyt. Néhány családon kívül csupán a hívek nélkül maradt négy katolikus lelkész maradt hátra Bukovinában. Őket Robu püspök kihelyezte néhány olyan csángó faluba, ahol a hívek még magyar nyelvűek voltak: Bogdánfalvára, Pusztinára, Valényba és Gorzafalvára. (Erre a lépésre az igen nagy lelkészhiány miatt kényszerült.)

A püspök ezt a döntését azonban hamar megbánhatta. A Bukovinából átjött katolikus lelkészek ugyanis elkezdtek *agitálni*, arra biztatván híveiket, hogy kövessék a bukovinai székelyek példáját, és telepedjenek ki Magyarországra.⁷¹ Végül nem is a püspök távolította el őket, hanem önként menekültek el. A román nyelvű és identitástudatú plébánosok ugyanis – részben az agitáció miatt, de azért is, mert veszélyes konkurenciát láttak az alkalomadtán magyarul is gyóntató papokban –, feljelentették a hadbírószágon lelkész társaikat, akiknek ezért 1941 őszén-telén sürgősen Magyarországra kellett távozniuk.

A csángó-magyarokat nem kellett különösen biztatni, mert amikor 1941 nyarán hírért vették, hogy a székelyek mind otthagyták Bukovinát, és az 1941 tavaszán Jugoszláviától visszafoglalt, jórészt magyar lakosságú Bácskában földet, házat kaptak, közöttük is mindinkább erősödött a „hazatérés vágya.”⁷² Emellett a már korábban említett *katolikus-* és egyben *magyarellenes légkör* – és az olyan kijelentések, mint ami 1941-ben egy tanító szájából hangzott el: „a háború végén a katolikusok vagy Magyarországra mennek, vagy áttérnek az ortodox hitre, vagy le fogják lőni őket” (idézi Pozsony 2005: 48) – is az áttelepülésre ösztönözhetett egyeseket.

1941. szeptember elején két csángó-magyar falu: Lábnyik és Gajcsána-Magyarfalu lakosságának képviselőjében a magyar diplomáciai képviselőten megjelent egy küldöttség, és kérte a *hazatelepítésüket*. Az ekkor hallott információk hatására Nagy László bukaresti követ október 28-án azt jelentette a magyar külügyminisztériumnak, hogy az *áttelepedési szándék* – legalábbis bizonyos falvakban – elég erős, „különösen tapasztalható a szegény rétegekben és a fiatalabb korosztályokban, amely utóbbiak a rendkívüli terhes román katonai szolgálat elől szeretnének ily módon menekülni.”⁷³ (Egyébként a néhány hónapig Moldvában szolgáló bukovinai lelkészekről a követ azt hallotta, hogy a román papok áskálódása dacára a helyi hatóságok „a moldvai csángók esetleges Magyarországra való áttelepítésének gondolatával megbarátkoznának, illetve az elé nem gördítenének nagyobb akadályt.” Ezért felhívta a figyelmet arra, hogy a csángók esetleges repatriálásánál ugyanazt

⁷¹ A szabadságos katonát, a lábnyiki Laczkó Istvánt azzal fogadta a felesége, amikor hazaért, hogy László Antal misézett („természetesen” román nyelven) a templomban, majd a mise végétével megszólalt magyarul: „Kedves testvéreim! Arra kérek benneteket, ha akartok, mehettek Magyarországra, és ott kaptok házat, földet, és ami nektek szükséges. [...] Voltam én Gajcsánában, és onnat es fognak menni. Voltam a Szereten túl, és onnat es mennek.” Édesapja önéletírása alapján idézi Laczkó 1999: 195.

⁷² MOL, a Miniszterelnökség Kisebbségi és Nemzetiségi Osztálya iratai, K 28 fond, 9. csomó, 38. tétel, a kormánybiztosság 1941. december 19-i, 3. sz. zárójelentése.

⁷³ TML, KMHK, X/51 fond, 19. doboz, 36. csomó, 6597/Pol.-1941.

a módszert kellene alkalmazni, mint ami kezdetben a bukovinai székelyek esetében történt: a „lassú beszüremkedést”, az egyenkénti áttelepedést).

A csángó-magyarok „lassú beszüremkedése” tehát 1941 őszén kezdődött el. 1942 februárjáig összesen mintegy 100–110 családnak állították ki a hazatérési igazolványt, ám mint utólag kiderült, ténylegesen csak 32 családfő (119 családtaggal) és 17 „egyes személy” távozott el Moldvából, a többiek – bár már lemondtak a román állampolgárságról és házukat, földjüket eladták – nem telepedtek át.⁷⁴ Számos korabeli forrás szól arról, hogy eredetileg jóval többen szándékoztak kitelepedni, mint ahányan végül is elhagyták a szülőfalujukat. Hogy azok, akik már a bevándorlási engedélyt is megszerezték miért maradtak mégis, arra az a magyarázat, hogy a család férfitagjait időközben behívták katonának, és nélkülük nem akartak útnak indulni. Emellett a román hatóságok 1941. nyaratól két éven keresztül korlátozták a belső utazásokat, sokan emiatt el sem tudtak jutni a bukaresti magyar követségre. Arra is akadt azonban példa, hogy a hatóságok léptek közbe: három klézsei gazdát a román hatóságok lecsuktak, „mert magyar propagandát fejtettek ki” azáltal, hogy előkészítették a csángó-magyarok áttelepedését.⁷⁵

Végeredményben 1942. tavaszáig *elenyésző számú* csángó-magyar telepedett át Magyarországra: az elszórt adatok szerint számukat aligha tehetjük többre 40 családnál, mintegy 160 személynél. Ettől kezdve mintegy két évre szinte teljesen leállt a csángó-magyarok áttelepedése. Ennek oka részben a román utazási korlátozás bevezetése volt, részben az, hogy a magyar hatóságok szüneteltették az útiokmányok kiadását. (1943-ban annak a mintegy *negyven* csángó-magyarnak, akik csupán a román utazási korlátozások miatt nem tudták kivenni a papírjaikat Bukarestben, lehetővé tették, hogy kiutazzanak Romániából.)

1944 elejéig a magyar kormányzat nem foglalkozott a csángók áttelepítésének kérdésével. Ekkor azonban ismét úgy tűnt, hogy végre megfelelő az alkalom a csángó-magyarok „hazahozatalára”. Az orosz front ugyanis megközelítette Románia keleti határát, és Budapestre eljutott annak híre, hogy a román hatóságok elrendelték Besszarábia és Bukovina kiürítését, sőt, egy bizalmas értesülés szerint a bukaresti kormány felszólította a Szerettől keletre eső terület lakosságát, hogy „akinek a Szeret jobb partján – atyafiságnál vagy igyebeütt – elhelyezkedési lehetősége van, igyekezzék oda áthúzódni.”⁷⁶

⁷⁴ Például a Pusztinára helyezett Demse Péter még októberben arról tájékoztatta a Magyar Áttelepítési Kormánybiztosság egyik munkatársát, hogy mintegy 50 gorzafalvi család „fel van készülve a hazajövetelre”, ám ezek a családok nem tudtak áttelepedni. Gajcsána-Magyarfaluban a 260 magyar családból 80 vette ki a hazatérési igazolványát a követségről, és további 150 családnak volt beadva a kérése – ennek ellenére a világháború végéig csupán néhány tucat család települt át ténylegesen. TML KMHK X/51 fond, 16. doboz, 319/928. sz., a bukaresti magyar követség 209/biz.-1942. számú, február 28-i jelentése a moldvai csángó családok hazatéréséről.

⁷⁵ Lásd Szabados Mihálynak, a Magyar Áttelepítési Kormánybiztosság munkatársának 1942. április 9-i jelentését a Fogadjisten telepen lévő csángó-magyarok helyzetéről. TML KMHK X/51 fond, 19. doboz, 1013/1942. iktsz. (Az említett három személy közül az egyik hamarosan megszökött a fogházból, és átmene-kült Magyarországra.)

⁷⁶ MOL K 28 fond, 133. csomó, 262. tétel, ifj. Horthy Miklós 1944. március 2-i átírata Kállay Miklós miniszterelnöknek.

Eleinte az az elképzelés fogalmazódott meg, hogy a román kormánnyal megköten-dő, kétoldalú megállapodás keretében kellene rendezni a kérdést. (Mint ahogy 1941 má-jusában a bukovinai székelyek esetében történt.) A külügy azonban nem bízott abban, hogy sikerül ebben a kérdésben Bukaresttel megegyezni. Úgy vélték, hogy a románok valószínűleg csupán azoknak a kiengedéséről lesznek hajlandók tárgyalni, akik az 1930-as népszámlálás szerint magyar nemzetiségűnek vagy magyar anyanyelvűnek vallották magukat. Félő volt azonban, hogy még ennyit is nehezen fognak a románok kiengedni; „nemcsak azért, mert szorgalmas és dolgozó elemet képeznek, hanem mert előreláthatólag nem akarják az általuk románnak tartott moldvai róm. katolikusok számát sem csök-kenteni...”.⁷⁷ Emellett azt is figyelembe kell venni, hogy az asszimilációs politika miatt a magyarsághoz való tartozás tudata is elhalványult a csángók egy részében, ezért kér-déses, hogy az önkéntes áttelepülést – egy esetleges, a sovinizta szellemiségű papság részéről kiinduló ellenpropaganda közepette – mennyien fogják vállalni.⁷⁸ (A Külföldi Magyarokat Hazatelepítő M. kir. Kormánybiztosság vezetője, Bonczos Miklós februárban úgy becsülte, hogy „mintegy 15 000 csángó családra kell számítani, ami 75 000 főt je-lent.”⁷⁹ Júliusban azonban egy anonim feljegyzésben azt állították, hogy „a múlt hetekben átjött moldvai csángó-magyarok elbeszélése szerint, ha lehetőség nyílik, mintegy 50 000 lélek önkéntes hazatérésére lehet számítani.”⁸⁰) Bár Bonczos kormánybiztos a Kállay Miklós miniszterelnökhöz írott, február 21-i átiratában kijelentette, hogy „vállalom a ro-mán kormány hozzájárulása nélkül is, hogy a moldvai csángókat otthonukból megfelelő propaganda hatása alapján kiemelem...”⁸¹ de egy ilyen, Moldva egyes területein folytatott nyilvános agitációt a román hatóságok nyilvánvalóan nem tűrtek volna.

Az 1944. március 19-i német megszállást követően megalakuló új, Sztójay-kormány április elején jóváhagyta a kormánybiztosság *titkos szervező munkáját*. A helyszínen tör-ténő tájékozódás és részben a szervezkedés egyik kulcsfigurája a brassói magyar főkonzulátus sajtóelőadója, Baumgartner (1941-től: Besenyő) Sándor volt, aki alapos terepis-merettel rendelkezett, hiszen – mint említettük – a harmincas években a iași-i katolikus teológián tanított. Áprilisban titokban felkereste a Bákó megyei csángó-magyar telepü-léseket, és a fontosabb falvakban „sejteket” állított fel vagyis „bizalmi férfiak” hálózatát hozta létre, azzal a feladattal, hogy lehetőség szerint „hálózák be” az összes, még csángó-magyarok által lakott falvakat – persze lehetőleg úgy, hogy a román hatóságok ne sze-

⁷⁷ MOL K 28 fond, 133. csomó, 262. tétel, 121/res.pol.-1944.

⁷⁸ Szabó Sándor alezredes, a IX. hadtest hírszerző osztályának vezetője egy június 27-i, Bonczos Miklósnak írott levelében ugyancsak azt állította, hogy „hozzánk beérkezett hírek szerint a román kormány sohasem fogja beleegyezését adni ahhoz, hogy a romániai csángó magyarok diplomáciai úton legyenek hazatelepíthetők.” Mindehhez hozzátette, hogy sok esetben maguk a csángó-magyarok sem akarnak áttelepedni vagy azért, mert „nemzeti érzésüket nincsen, aki felébressze” vagy anyagi okok miatt, vagy azért, mert a román propaganda hatása alá kerültek. TML KMHK, X/51 fond, 20. doboz, 2234/1944.

⁷⁹ TML KMHK, X/51 fond, 20. doboz, 535/1944., jegyzőkönyv.

⁸⁰ TML KMHK, X/51 fond, 20. doboz, 535/1944., „Összefoglalás a moldvai magyarokról”.

⁸¹ MOL K 28 fond, 133. csomó, 262. tétel, 20.022/1944. sz.

rezzenek tudomást erről. Amikor pedig a hatóságok majd elrendelik az érintett megyék lakosságának kiűrését, akkor minél nagyobb részüket Magyarország felé „térítsék el”.⁸²

Besenyő terve egyrészt arra épült, hogy a front közeledtekor Bákó megyében is olyan magyarányú lakossági kitelepítés fog történni, mint Besszarábiában és Bukovinában. Másrészt arra számított, hogy a bizalmi emberei a román hatóságok tudta nélkül tudnak szervezkedni, és a csángó-magyarokat sikerül megnyerni az áttelepedés gondolatának.

Nem csak Besenyő Sándor járt ekkor a csángók között, hanem – mint az egy szigorúan bizalmas jelentésből kiderül – a magyar katonai felderítés is kiküldte néhány emberét a csángók közé. A jelentés összeállítója szerint azonban korántsem olyan megnyugtató a helyzet, mint azt Besenyő korábban állította. Ugyanazzal a problémával kell szembenézni, mint amely korábban is akadályozta a csángók-magyarok tömeges áttelepedését: már szinte mindenkit behívtak a román hadseregbe, ezért „hiányzik a férfiaknak az a rétege, amely már koránál fogva is hivatva volna családja sorsát illetően dönteni. [...] Átdobott embereink általános véleménye az, hogy csángó magyarjaink örömmel fogadták a hazatelepítés lehetőségét, de a távollévő apa, férj, fiú stb. hiányában nehezen fognak elhatározásra jutni.”⁸³

Bár 1944 nyarán a tervszerű, magyarányú áttelepítés a fenti nehézségek miatt nem kezdődött el, a csángó-magyarok beszivárgása folyamatos volt. Megbízható statisztikával az 1944. augusztus végéig áttelepült csángók számáról ugyan nem rendelkezünk, a töredékes információk alapján úgy tűnik, 1944 nyarán mintegy 250 személy lépte át a magyar–román határt. Pusztinán (ahonnan a legtöbb áttelepülő származott) a román hatóságok magatartása miatt egyébként a hangulat már olyan elkeseredett volt, hogy – mint az egyik korabeli jelentésben olvasható – „csomagol az egész község, át akar jönni mindenki, még a pap is.”⁸⁴

Miközben lassan „szivárogtak” befelé az országba a moldvai csángó-magyar családok, tovább folyt a tervezgetés arról, hogy miként is lehetne legalább a Bákó megyeieket a megfelelő pillanatban „hazahozni”. A Külföldi Magyarokat Hazatelepítő Kormánybiztosság terve továbbra is arra alapozódott, hogy: 1.) amint sor kerül egy esetleges orosz előrenyomulásra, akkor a moldvai lakosok nagy részét is áttelepítik Munténiába vagy Olténiába; 2.) ebben az esetben a menekültek a legrövidebb útvonalon,⁸⁵ Háromszéken keresztül jutnak ismét román területre; 3.) ekkor pedig „feltűnés nélkül átjöhetnek csángó testvéreink is” – csak ők Magyarországon maradnának. A kormánybiztosság munkatársainak optimizmusát az is növelte, hogy mindazok a csángó-magyarok, akik addig áttelepültek Magyarországra, és a Bácskában házat, földet, élő és holt felszerelést kaptak, sűrűn leve-

⁸² Besenyő Sándor sajtóelőadó április 28-i jelentése Bonczos Miklós áttelepítési kormánybiztosnak. TML KMHK, X/51 fond, 20. doboz, 1083. iktsz.

⁸³ Szabó Sándor alezredes május 12-i megjegyzései Besenyő Sándor jelentéséhez. Uo.

⁸⁴ TML KMHK, X/51 fond, 20. doboz, 245/1944. Om.

⁸⁵ A 2. bécsi döntéssel Magyarországhoz került vissza a Székelyföld is. Ezért ha valaki a legrövidebb útvonalon akart Moldvából Dél-Romániába jutni, csak a magyar fennhatóság alá került Háromszéken keresztül tehetette meg. 1944 májusában a besszarábiai és bukovinai menekültek is – a két ország közt megkötött egyezmény értelmében – ezen az útvonalon jutottak el Munténiába.

leztek az otthoniakkal, akik – a válaszlevelek tanúsága szerint – „felkészültek arra, hogy a legelső alkalommal Magyarországra hazatérjenek.”⁸⁶

Hiába volt azonban a nagy készülődés, egy váratlan esemény keresztülhúzta a számításokat. Augusztus 23-án a bukaresti királyi palotában I. Mihály letartóztatta Antonescu marsallt, „nemzetvezetőt”, és bejelentette, hogy Románia szakít addigi szövetségeseivel, és átáll az antifasiszta táborba. Ennek az egyik következménye az lett, hogy a szovjet csapatokkal szembeni katonai ellenállás megszűnt, és természetesen elmaradt Bákó megye kiürítése is.

Nem sikerült tehát megvalósítani azt az elképzelést, amely – mint korábban szó volt róla – már 1848–49-ben is felmerült, vagyis hogy a még magyar tudatú, magyar anyanyelvű csángókat Moldvából visszatelepítsék Magyarországra (ahonnan egyébként őseik az újkorban kitelepültek).

Összesen legfeljebb *egy-, másfélezer csángó*⁸⁷ került át augusztus végéig Magyarországra, hogy aztán 1945-ben a Dunántúlon, a kitelepített svábok falvaiban jussanak házhoz, földhöz. Amint azonban eljutott a híre annak, hogy a háború alatt kitelepedett csángó-magyaroknak a sorsa végre jóra fordult, az otthon maradtak közül számosan akarták követni földijeiket, családtagjaikat.

Kitepedés vagy emancipáció?

A csángók-magyarok a „népi demokrácia” éveiben (1945–1959)

A „kivándorlási láz” folytatódása a világháború után

A második világháború alatti magyar kormányok hiába szerették volna, hogy minél több csángó-magyar áttelepedjen Magyarországra, – mint láttuk – különféle okok miatt a felkínált lehetőséggel csak igen kevesen tudtak élni. Akik kénytelenek voltak otthon maradni, a háború után joggal gondolhatták, hogy ami nem sikerült korábban, az majd most, amikor mindkét országban „demokratikus” (szovjetbarát) kormány van hatalmon, menni fog. Arról nem volt – nem is lehetett – tudomásuk, hogy a magyar külügyminisztériumban az az álláspont kristályosodott ki, miszerint Romániából lehetőség szerint senkit sem

⁸⁶ TML KMHK, X/51 fond, 20. doboz, 2480. sz.

⁸⁷ Hivatalos román statisztika szerint csak 1942. március és szeptember között 1.631 személy telepedett át (Şandru 2003: 125). Ez a magyar források tükrében erős túlzásnak tűnik. Lehet, hogy ebben azok is benne vannak, akik lemondtak a román állampolgárságukról, kikérték a magyar követségről a bevándorlási papírjaikat, de valami oknál fogva nem tudak elindulni. A fenti román adattól lényegesen eltérnek a magyarországiak: Bodor György, aki a Bácskából elmenekült bukovinai székelyeknek és a csángóknak a letelepítését szervezte, korabeli feljegyzéseire hivatkozva azt állítja: Észak-Baranyában (Szárászon, Egyházaskozáron és Bikalon) csupán 141 moldvai csángó-magyar család részesült földjuttatásban. TML a Bonyhádi Székely Múzeum anyaga, X/51 fond, Bodor György-hagyaték, 1. doboz, Thiery Árpád író könyvének kritikája. H. é. n., gépelt kézirat, 6–7. A Népgondozó Hivatal nyilvántartása szerint 1945 őszén csak 110 családot telepítettek le Baranya és Tolna megyében, ám elképzelhető, hogy a hivatal adatai nem voltak naprakészek. MOL, a külügyminisztérium Béke-előkészítő Osztálya iratai, XIX-J-1-a, 14. doboz, II-28. csomó, 40.986/Bé.-1945.

szabad befogadni. Az új, Nagy Ferenc kisgazdapárti politikus vezette kormány ugyanis számos forrásból olyan információkhoz jutott, hogy a – magát „magyarbarátnak” hirdető – román vezetés a béketárgyalások lezárulta előtt, amennyire csak lehet, „magyartalanítani” szeretné Erdélyt.⁸⁸

Emiatt hiába kereste fel 1946 májusában egy pusztinai és egy lészpedi csángó-magyar a Magyar Missziót⁸⁹ aziránt érdeklődve, hogy a két falu lakói, valamint „a más községekben élő csángók” nagy része „milyen körülmények között és hogyan tudnak Magyarországra költözni”, mert biztató szónál más egyebet nem kaptak.⁹⁰

A külügyi vezetés annak ellenére volt elutasító ebben a kérdésben, hogy a csángó-kérdés egyik legismertebb szakértője, Domokos Pál Péter – a Szent László Társulat al-elnökével, Beresztóczy Miklóssal együtt – egy elaborátumban *a csángók hazahozatalát* szorgalmazták. „Meg kell nyerni őket a [ki]telepedés ügyének. A munkát egy-két papjuk útján és a már kitelepültek rokoni kapcsolatai útján lehet és szabad elkezdni.” – írták. Az agitációt követően a két állam „a nagyhatalmak tudtával és beleegyezésével” állapodjon meg a csángók kitelepedéséről, ugyanis „pillanatig sem szabad őket tovább Románia kezében hagyni, mert akkor ha ott maradnak, menthetetlenül elpusztulnak a magyarság számára.”⁹¹

A csángó-magyarokat számos tényező ösztönözte a kivándorlásra. Az egyik mondhatni hagyományos: a magyar nyelvű liturgia tilalma, a magyarul tudó papok hiánya. Ráadásul ha kérvényezni merészelték, hogy magyar lelkészt küldjenek közéjük, „úgy a pap nem átallja Krisztust ajkára véve azt válaszolni, hogy Jézust és a hitet sérti ez a kívánság” (Fülöp–Vincze 1998: 205–207).

A második világháború után azonban a rég meglévő sérelmek mellé újabbak is keletkeztek. A magyarelles nacionalizmus magasra csapó lángjai a Moldvában élő népcsoportot is elérték, minek következtében volt ahol azzal fenyegették meg a csángó-magyarokat, hogy a németek után őket is *kihurcolják a Szovjetunióba*. Ez a fenyegetés azonban úgy tűnik, hogy nem volt alaptalan: a bákói szovjet katonai parancsnokság 1944 végén azt közölte a román hivatalos szervekkel, hogy a moldvai katolikus lakosságot – mivel azok magyarok – szándékukban áll kihurcolni.⁹² („Aszonták idegenek vagyunk, s fel akartak gyűtteni münköt, hogy vigyenek Oroszországba, met magyarok vagyunk. [...] Utolján elementek a mi apáink a községházára, hogy hát hagyjanak, ne vigyenek minket, met mik románok vagyunk. Vótak osztán civilek es németek, a szomszéd faluból, elvitték azokat”

⁸⁸ Bővebben lásd: Vincze 1999b: 72–74.

⁸⁹ A két vesztes ország, Románia és Magyarország a békeszerződés ratifikálásáig nem tarthatott fenn hivatalos diplomáciai kapcsolatot, ezért ún. politikai missziókat létesítettek a másik ország fővárosában.

⁹⁰ Gyöngyössi Istvánnak, a Magyar Misszió tanácsosának 1946. május 16-i jelentése a pusztinai és lészpedi csángó-magyarok áttelepedési szándékáról (közli Fülöp–Vincze 1998: 205–207).

⁹¹ MOL, a Külügyminisztérium Béke-előkészítő Osztálya iratai, XIX-J-1-a, 62. doboz, IV-146 csomó, 280/Bé./1946.

⁹² 1944–45 fordulóján a trianoni Magyarország észak-keleti régiójából, valamint Románia észak-nyugati megyéiből a szovjetek a katolikus vallású lakosokat – annak ellenére, hogy azok nagy része magyar nyelvű, magyar identitású volt – azért szedték össze, mert németeknek tartották őket (akiket „fő ellenségnek” tekintettek).

– mondta egy ojtózi csángó évtizedekkel később Gazda Istvánnak [Gazda 1993: 135]). Egyes források szerint a helybeli kommunisták, más források szerint a katolikus papok akadályozták meg a csángók elhurcolását. Arra a kérdésre, hogy Bákó megyében végül is miért maradt el a tömeges deportálás, csak az eddig nem publikált orosz levéltári források feltárása után lehet megnyugtató választ adni.

Nem csak a deportálások veszélye ösztönöztött egyeseket arra, hogy inkább áttelepedjen Magyarországra, hanem a *földreform során történt visszaélések* is. Több helyen ugyanis szándékosan kihagyták az igényjogosult csángó-magyarokat a földjuttatásból.⁹³ A földkérdés évszázados probléma volt azon a vidéken is, emiatt ez igen komoly sérelme volt a megélhetési nehézségekkel küszködő csángó-magyaroknak. Mivel egész Romániában agrárnépeség-felesleg volt 1945-ben is, vagyis az igényekhez képest túl kevés volt a szétosztható birtok, a vegyes etnikumú régiókban általában a kisebbségek (itt a csángó-magyarok) rovására hajtották végre a földreformot.

A földreform anomáliái mellett ráadásul Moldvát az évszázad egyik legnagyobb aszálya sújtotta 1946–47-ben. Ez a természeti csapás sokakat arra kényszerített, hogy máshol keressék a boldogulásukat. A csángók tömegei lépték át ekkor a Kárpátokat, hogy a családjuknak betevő falatot szerezzenek. Sokan mentek dolgozni Erdély magyarlakta vidékeire (Gazda 1993: 136–139) – de akadtak olyanok is, akik a hosszan tartó szárazság okozta éhínség miatt egyenesen Magyarországra szerettek volna vándorolni.

Végezetül nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy az 1941–44 folyamán Magyarországra kikerült csángó-magyarok példája is igencsak hatott. Mint korábban említettük, a háború alatt (és 1945 után) a kitelepültek rendszeresen leveleztek az otthon maradt rokonokkal, ismerősökkel. Ráadásul néhányan családtagjaikat meglátogatandó, 1945–46-ban vissza tudtak szökni Moldvába, és tőlük is értesülhettek arról az otthoniak, hogy a Délvidékről a világháború végén a bukovinai székelyekkel együtt el kellett ugyan menekülniük, de a Dunántúlon – a kitelepített svábok falvaiban – végre végleges otthonra leltek, kaptak házat, földet.

A budapesti külügyi vezetést erősen aggasztotta az a hír, hogy Moldvából nagyobb csángó-magyar tömegek szeretnének átköltözni Magyarországra, akiket ha befogadnak, azzal olyan *precedenst* teremtenek, amellyel megkönnyítik a románok – korábban említett „magyartalanító” szándékait. Ezért a külügyminisztérium arra utasította a Magyar Misszió diplomatáit, hogy semmiféle konkrét ígéretet ne tegyenek az áttelepedési feltételek iránt érdeklődő csángó-magyaroknak. Ennek megfelelően a diplomáciai képviselőten a pusztinai és a lészpedi földművest is azzal igyekeztek megnyugtanni, hogy „a béketárgyalások alkalmával szószólójuk lesz a Magyar Köztársaság. Ez mindent meg fog tenni, hogy legyen magyar papjuk, jegyzőjük, tanítójuk.”⁹⁴ A moldvai csángó-magyarok ügye azonban a béketárgyalások alatt nem került terítékre. A magyar kormány ugyanis kez-

⁹³ Egy 1945 után Magyarországra kijutott lányikának, Laczkó Istvánnak román szomszédai azt vágják az arcába: „Te Pista, menj Magyarországba és szerezz földet ott, nem itt, ez román föld, ha nem tudnád.” (Közli Forrai 1994: 154.) Lásd még Gyöngyössy István 1946. május 16-i jelentését (közli: Fülöp–Vincze 1998: 205–207).

⁹⁴ Gyöngyössy István 1946. május 16-i jelentése (közli: Fülöp–Vincze 1998: 205–207).

detben a határmódosítást erőltette, majd amikor kiderült, hogy a nagyhatalmak ezt nem támogatják, az utolsó pillanatban megkíséreltek a magyar és a román békeszerződésbe belevetetni egy kisebbségvédelmi záradékot (amely talán a csángók helyzetén is javított volna, ha a gyakorlatban is érvényesülnek az előírásai) – ám ez utóbbi már jócskán elkésett akció volt, és ebből sem lett semmi.

A csángó-magyarok – minderről nem tudván – továbbra is abban reménykedtek, hogy sikerül valami úton-módon kitelepedniük. 1946 októberében a Budapesten a Magyar Áttelepedési Kormánybiztosságnál megjelent két, a Dunántúlon már letelepedett csángó (akik visszaszöktek egy kis időre a családjaikhoz), és közölték, hogy Pusztina fele ki szeretne telepedni Magyarországra. Azt is elmondta, hogy a Groza-kormány „magyarbarát” propagandája, a sok ígélet ellenére a helyzet változatlan: „A lézpedi csángó magyarság r. kath. egyházi bizottsága mintegy 400 lélek nevében kérte a Bacău megyei r. kath. esperest, hogy a templomban állítsák vissza a magyar istentiszteletet, mivelhogy arról értesültek, hogy a kisebbségeknek Románia megadja a teljes kisebbségi jogokat. Erre a kérésükre az esperes azt válaszolta, hogy r. kath. papot nem kapnak, még 10 év múlva sem. Az istentisztelet anyanyelvi kérdése pedig el van intézve. Az istentiszteletet román nyelven kell folytatni...”⁹⁵

Az istentiszteleti nyelv kérdése egyébként *élesen megosztotta* a közösségeket.⁹⁶ Például a lézpediek egy csoportja 1947 tavaszán a magyar nyelv *alternatív használata* érdekében, egy másik pedig az *ellen* írt kérvényt a kultuszminiszternek (közli Andreescu–Nastasă–Varga 2002: 500–503). Két évvel később, 1949 tavaszán az Anton Durcovici püspök elrendelte „népszavazáson” 14 faluból 4096 családfő vett részt, akik közül 365 a magyar nyelv liturgiai bevezetésére, a többiek (91%) az ellen szavazott (Mărtinaş 1985: 143).⁹⁷ Mindez azt jelzi, hogy a liturgiai román nyelv kizárólagosságát hirdető lelkészek befolyása igen nagy volt, és álláspontjukat sikerült elfogadtatni ott is, ahol még magyarul beszéltek a csángók...

A fentiek után nem csoda, ha azokban a falvakban, ahonnan a világháború alatt többkevesebb csángó-magyar kikerült Magyarországra, az otthon maradtak közül sokan készsülődtek áttelepedni. A készsülődést 1947 tavaszán egyfajta *suttogó propaganda* is erősítette. Elterjedt ugyanis az a hír, hogy „Magyarország elfogadja a magyarjait. Aki ki akar

⁹⁵ A Magyar Áttelepítési Kormánybiztosság 1946. október 14-i feljegyzése Gyöngyösi János külügyminiszter számára a pusztinai csángók helyzetéről (közli Fülöp–Vincze 1998: 263–264).

⁹⁶ Lészped lakóinak két táborra való megoszlását illetően lásd Gyöngyössi István követségi tanácsos jelentését, melyből kiderül, hogy 320 személy kérte a magyar nyelv bevezetését a templomba, s csak 92 fő ellenezte (közli Fülöp–Vincze 1998: 317–319). Erről egy korabeli szemtanú beszámolója is ismeretes: Mihai Gherghuța tanító (akkor tanfelügyelő) egy levelében többek között azt írja, hogy „a székelyföldi agitátorok arra próbálták rávenni a katolikusokat, hogy kérjék a magyar nyelvű prédikációt a templomban. A hívők túlnyomó része, a lakosok két táborra oszlottak, ellenségeskedésekre, rendezavarásra került sor. Lészpedben oly mértékű volt a nyugtalanság, hogy a közrendet is veszélyeztette. A békés lakosok figyelmeztetésére egy megyei bizottság szállt ki Lészpedre. Tagjai voltak: Dionisie D. Ionescu Bákó megyei prefektus, a csendőrpáncsnok, a járási jegyző, az RMP és más szervezetek képviselői. [...] Órákig beszéltünk a két táborra szakadt lakosokkal, akik ellenségesen álltak egymással szemben. Nagy nehezen sikerült lecsillapítani a kedélyeket. Több faluban került sor ehhez hasonló ellenségeskedésre, olyan helyeken, ahol az agitátorok szorgalmazták a magyar nyelv templomi használatát.” A román nyelvű eredetit közli V. M. Ungureanu, Dumitru Mărtinaş munkájához készített kiegészítő jegyzeteiben (Mărtinaş 1985: 147–148).

⁹⁷ (A „népszavazást” a helyi kommunista hatóságok is támogatták!)

menni, azok akkor menjenek Bukarestbe, csináltassanak pasaportot, el lehet adni mindent, s menjenek ki Magyarországra” (Gazda 1993: 139). Részben ennek hatására többen érdeklődtek a magyar diplomáciai képviselőten, hogy miként lehet a megfelelő papírok beszerzése után Magyarországra telepedni.

Az első csoportnak még szerencséje volt (vagy a kenőpénz segített?), így 1947 februárjában 13 lányiki család (96 fő) áttelepedhetett Magyarországra. Amikor pár hónappal később, május elején egy újabb csoport (119 család) szeretett volna a Magyar Politikai Misszió segítségével áttelepedni, a belügyi hatóságok azt közölték, hogy ahhoz nem járulhatnak hozzá, mert még a magyar–csehszlovák lakosságcsere egyezmény keretében Magyarországra érkezők „letelepítését sem tudták teljes mértékben megoldani”.⁹⁸

Néhány nappal később azonban újabb csoport, illetve képviselője jelentkezett a diplomáciai képviselőtenél: Ignác István 94 lészpedi csángó család nevében kereste fel a Missziót azzal, hogy ők is át szeretnének telepedni. A magyar hatóságok azonban megrémültek: miként a külügyminisztérium egyik feljegyzéséből kiderül, attól tartottak, hogy „fentiek repatriálása maga után vonhatja az egész moldvai csángóság áttelepülését”.⁹⁹ (A kiemelés tőlünk.) Tehát míg 1941 és 1944 között az akkori magyar hatóságok, kormánytényezők támogatták a csángó-magyarok tömeges áttelepedését, a megváltozott körülmények miatt most Budapesten kimondottan elleneztek azt.

A megváltozott álláspontot a 101 pusztinai, lészpedi és klézsei csángó kálváriája világítja meg legjobban. A szerencsétlen 24 család – feltehetően felülve az utólag alaptalannak bizonyuló „suttogó propagandának” (mármint hogy Magyarországon az áttelepülők a kitelepített svábok földjeit megkapják) – lemondván a román állampolgárságról, eladván minden ingó és ingatlan vagyonukat – némely lelkiismeretlen bukaresti ügyvéd közreműködésével (jó nagy pénzért) román kitelepítő útlevelet csináltatott, de azt nem tudták, hogy a repatriáláshoz szükséges a magyar állam befogadó vízumja is. Ez csak akkor derült ki, amikor a csoport valamikor május végén¹⁰⁰ Kürtösre ért – és a magyar hatóságok a megfelelő okmányok hiányában nem engedték be őket az országba.¹⁰¹ A 101 csángó hanyattatása

⁹⁸ Dr. Érchegyi József belügyminiszteri osztályfőnök 1947. július 5-i feljegyzése Mihályfi Ernő megbízott külügyminiszternek. MoL, a Külügyminisztérium adminisztratív iratai Románia, XIX-J-1-k, 44. doboz, 30/d csomó, 2908/pol.-1947.

⁹⁹ Takácsy Miklós külügyminisztériumi tanácsos 1947. június 6-i utasítása a követség számára az áttelepedni kívánó csángókkal kapcsolatban. MoL, a Külügyminisztérium adminisztratív iratai Románia, XIX-J-1-k, 44. doboz, 30/d csomó, 2484/pol.-1947. (A 94 lészpedi csángó aláírásával ellátott kérvény az utasítás mellett található.)

¹⁰⁰ A 24 család Kürtösre érkezésének pontos időpontja az eddig megismert iratokból nem deríthető ki. Sem a Magyar Honvéd Határőr Parancsnokság iratai, sem a külügyi iratok közt nincs nyoma ennek. Egy klézsei csángó úy emlékezik vissza, hogy édesapja „májusba valamikor ment el”. (Gazda 1993: 139.) Az augusztus 4-én a budapesti Külföldiek Ellenőrző Országos Központi Hatóságnál (KEOKH) megjelent csángók azt közölték, hogy a csoport akkor már 5 hete vesztegel Kürtösön. Lásd Rajk László belügyminiszter 1947. augusztus 5-i előterjesztését a Minisztertanácsban az áttelepedni kívánó csángókkal kapcsolatban. MoL, a Külügyminisztérium adminisztratív iratai Románia, XIX-J-1-k, 44. doboz, 30/d csomó, 3369/pol.-1947.

¹⁰¹ Gyöngyössi István követségi tanácsos 1947. június 18-i távirata 101 moldvai csángó áttelepedési szándékáról. MoL, a Külügyminisztérium adminisztratív iratai Románia, XIX-J-1-k, 44. doboz, 30/d csomó, 2701/pol.-1947.

egész nyáron tartott, a budapesti illetékesek hajthatatlanok voltak. Annak ellenére, hogy a Külügyminisztériumban értesültek arról, hogy a csángók „a legkétségbeejtőbb helyzetben” vannak, és „élelmük egyáltalán nincsen, úgyhogy az éhhalállal küzdenek”,¹⁰² folyt a bürokratikus huzavona. Magyar részről arra igyekeztek rávenni a román kormányt, hogy fogadják vissza – a már állampolgárságukról lemondott – csángókat, és kárpótolják őket az elkótyavetyélt vagyonukért. A Groza-kormány ugyan *ígérgetett* (fölvetődött, hogy a Bánátban telepítik le őket),¹⁰³ ám ebből nem lett semmi. 1947. augusztus 5-én már Rajk László belügyminiszter is azt javasolta a Minisztertanácsnak, hogy – kivételesen – engedjék be a családokat.¹⁰⁴ Ebbe azonban a Dinnyés-kormány nem ment bele, ugyanis román viszonylatban már egy éve az volt egyik problémájuk, hogy miként tudnák *visszaküldeni* azokat a személyeket, akiket a román hatóságok – különféle mondvacsinált indokokkal – önkényesen Magyarországra toloncoltak.¹⁰⁵ Ha pedig a csángókat befogadják – az mégiscsak precedensnek számít, amitől pedig mindenképp tartózkodni akartak. Emiatt aztán majd fél év hányódás után, szeptemberben a csoport nagy része – nincstelen földönfutóként,¹⁰⁶ szégyenszemre – *kénytelen volt visszatérni* a szülőfalujába.

A csoport egy kisebb részének, *hat családnak* azonban valamilyen úton-módon *csak sikerült áttelepednie*. Két klézsei asszony elbeszélése szerint néhányan (talán ketten)¹⁰⁷ átszöktek a „zöldhatáron” („nagyapa avval a lészpedi Facsaras Ferencvel ott csúztak haslag [át] a határon”) és Budapesten valamelyik miniszternél(?) kijárták, hogy kapjanak beutazási vízumot: „S mikor jöttek a zigazsággal, ott vót hat család. Ki lészpedi, ki klézsei, ott a határnál. S akkor, amikor nagyapa hozta a zigazságot Pestről, akkor őket átengedték” (Gazda 1993: 140–141). (Mivel a csángó-magyarok „minden ügyükkel, kérésükkel” Domokos Pál Péterhez fordultak,¹⁰⁸ joggal feltételezhető, hogy ez ügyben is ő volt a közbenjáró.)

Voltak tehát, akiknek sikerült „kijárni”, hogy áttelepedhessenek Magyarországra. És olyan is akadt, aki végső elkeseredésében a „zöld határon” akart átszökni, hogy a szüleivel

¹⁰² MOL, a Külügyminisztérium adminisztratív iratai Románia, XIX-J-1-k, 44. doboz, 30/d csomó, 2908/pol-1947. („Nagymámán, hogy nem máj vesszenek el a gyermekek, szedegette a búzafejeket, s avval ebédeltette a gyermekeket” – meséli egy klézsei csángó asszony. Gazda 1993: 139.) Az is kiderült, hogy a szerencsétlen csángók esetének híre „széles körökben elterjedt Magyarországon és félő, hogy a sajtó figyelme is ráirányul. Már most megállapítható, hogy az ügy rendkívül kedvezőtlenül befolyásolja a közhangulatot Románia irányában.” Mindezek miatt a Dinnyés-kormány „a legsürgősebb és a leghathatósabb intézkedéseket kéri.” – olvasható az előbbi külügyi anyagban.

¹⁰³ Csángók a Bánságban. *Világosság*. 1947. augusztus 30.

¹⁰⁴ MOL, a Külügyminisztérium adminisztratív iratai Románia, XIX-J-1-k, 44. doboz, 30/d csomó, 3369/pol-1947. (Más forrás 24 családot említ, az augusztus 5-i aradi Szabadság pedig 21-ről ír.)

¹⁰⁵ MOL, a Magyar Honvéd Határőr Parancsnokság iratai XIX-B-10, a határőrizettel kapcsolatos anyagok, 1. doboz, 29. ő. e., 6.072/1946.

¹⁰⁶ Az egyik pusztinai levelében olvashatjuk, hogy volt aki – mivel a házát az indulás előtt eladta – hazatérése után kénytelen volt sátorban lakni. Erős Antal pusztinai csángó 1948. június 30-i levele a Magyarországra telepedett sógorához. MTAK, Domokos Pál Péter-hagyaték, Ms. 5172/205.

¹⁰⁷ Valószínűleg arról a két csángóról van szó, akikről a KEOKH 1947. évi augusztus hó 4-i jelentésében van szó. MOL, a Külügyminisztérium adminisztratív iratai Románia, XIX-J-1-k, 44. doboz, 30/d csomó, 3369/pol-1947.

¹⁰⁸ MOL, Minisztertanács általános iratok, XIX-A-1-j, 128. doboz, 14780. sz.

találkozhasson: egy ismeretlen nevű csángó 1947-ben a már Szárászon élő szüleinek írta, hogy ha nem kapja meg a beutazási engedélyt, „akor én meg indulok meni ki nagy várodra, egy kerest anyám hoz és ott von egy ismerésem akinek von földje odaát [*tehát ún. kettős-birtokos – V. G. megj.*] és amikor ők menek dolgozni oda, én is át szököm magamot...”¹⁰⁹ Az illegális határátlépés azonban 1947–48-ban már nem volt veszélytelen dolog, ugyanis a román határőrök sokszor felszólítás nélkül lőttek azokra, akik megkíséreltek a zöld határon bejutni Magyarországra.¹¹⁰

Mikor a lézpedi Ignác István szembesült a magyar hatóságok elutasító hozzáállásával, – 1947. szeptember 19-i levelében – elkeseredetten kérdezte Domokos Pál Pétertől: „Akarnám tudni, mert ném lehet nekünk méni? Csak azt gondolják meg magik, hogy minden nemzet ményen az anya országába. Például a lengyelek mennek Lengyel Országba, a tótok Erdelből elmentek Csehoslovaciába, a zsidók mennek Polestinába.”¹¹¹ Csak nekünk van setettség, a csangoknak...”¹¹² Joggal volt elkeseredve, hiszen az esetek egy jó részében – mai kifejezéssel élve – *családegyesítésről* lett volna szó, mivel az 1941 után kiköltöztek otthon maradt családtagjai akartak szeretteik után menni. Nem csoda hát, hogy egyesek képtelenek voltak beletörődni, hogy nem láthatják viszont a gyermekeiket, a családtagjaikat. 1948-ban és 1949-ben Magyarországra kiküldött levelekből¹¹³ még mindig arról értesülhetünk, hogy egyesek tovább próbálkoznak, ám hiába. Most már nem csak a magyar, hanem a román hatóságok is *elutasították* az áttelepedési kérelmeket. Mivel pedig a magyar hatóságoknak még mindig az jutott a tudomására, hogy Erdélyben és Moldvában tovább folyik kitelepedés melletti agitáció, a budapesti kormány március végén közleményben szögezte le, hogy „Magyarországra betelepítés nincsen, [...] a magyar határőralakulatok senkit sem engednek be Magyarországra”.¹¹⁴

Összességében a második világháború után csupán néhány tucat család, összesen 219 személy tudott áttelepedni Magyarországra (Hajdú 1992: 53). Mindazonáltal figyelemre méltó, hogy a hírek szerint 1948 nyarán már a Groza-kormány kérte Budapestet, hogy az ne fogadja be a kitelepedni szándékozókat, „mert ha minket befogad [*Magyarország*], akkor a többi Magyarok is átmennek mind Magyarországra és ez politikailag nehéz kérdés.”

¹⁰⁹ MTAK, Domokos Pál Péter-hagyaték, Ms. 5172/171. Kézzel írt levél.

¹¹⁰ „A határrendőrség felhívja a figyelmet, hogy szigorú intézkedéseket foganatosítottak a határ mentén, és a legújabb rendelkezés szerint a határrendőrségnek felszólítás nélkül is fegyvert kell használnia azok ellen, akik a tilos zónába szöknek.” – olvashatjuk a kolozsvári Világosság 1947. augusztus 22-i, „Agyonlőttek 6 jogtalan határátlépőt” című cikkében.

¹¹¹ 1947 nyarán kétoldalú egyezmény keretében mintegy 15 000 cseh és szlovák telepedett át Csehszlovákiába, ugyanekkor a bukovinai lengyelek egy része is átszökött az anyaországába. Ugyanebben az évben legálisan vagy illegálisan hozzávetőlegesen 40 000 zsidó „alijázott” Palesztinába (lásd Şandru 2003: 376–401).

¹¹² MOL, Minisztertanácsi általános iratok, XIX-A-1-j, 128. doboz, 14780. sz.

¹¹³ A Magyar Tudományos Akadémia Kézirattárában lévő Domokos Pál Péter-hagyatékban (Ms. 5172) számos olyan levél található, melyekből az derül ki, hogy pusztinai, lézpedi csángók 1948-ban is reménykedtek abban, hogy csak megkapják a kitelepedési engedélyt.

¹¹⁴ Gyöngyössi István követségi tanácsos 1948. március 27-i jelentése Molnár Erik külügyminiszternek. MOL, a Külügyminisztérium adminisztratív iratai Románia, XIX-J-1-k, 44. doboz, 30/d csomó, 8656/pol.-1948.

– írta egy hidegkúti csángó július elején a magyarországi sógorának.¹¹⁵ Valóban nehéz kérdés lehetett, hiszen ekkor már azon volt a román kormány, hogy a csángó-magyarok a szülőföldjükön boldoguljanak.

A sztálinista Románia taktikai engedménye: a csángó-politika időleges módosulása

Miközben 1947 folyamán, amikor még mindig áttelepedési engedélyért ostromolták csángó-magyarok százai a magyar külképviseletet – látványos fordulat következett be Bukarest csángó-politikájában. Ez természetesen nem volt független az országban végbemenő politikai változásoktól. Ez az az év, amikor az 1946. november 19-i (jókora csalásokkal) megnyert parlamenti választásokkal a hatalmát megszilárdító Román Kommunista Párt nekilátott felszámolni a polgári ellenzéket, és megindította hadjáratát a vele következetesen szembenálló római katolikus egyházzal szemben. Az „antiklerikális harcban” az RKP támaszkodhatott a magyar kisebbség kommunista irányítású érdekvédelmi szervezetére, a *Magyar Népi Szövetségre*, ugyanis kiválóan össze lehetett kapcsolni az MNSZ-nek a csángók nyelvi jogaiért folytatott küzdelmét a római katolikus egyházzal szemben indított offenzívával. (Erre utalt Czikó Nándor, az MNSZ „csángó-felelőse” Iklódi Dezső követségi tanácsosnak 1947. július elején: „A jövő héten az RKP-tal karöltve parlamenti támadás indul a katolikus egyházpolitika és a román kultuszminisztérium ellen a csángók nyelvi jogaiért.”¹¹⁶)

Az MNSZ-nek éppen kapóra jött a csángó-kérdés fölkarolása, ugyanis azt a fajta érdekkijáró, érdekérvényesítő tevékenységet, amelyet a parlamenti választások előtt még úgy-ahogy folytathatott, – az RKP vezetésének megváltozott álláspontja miatt – lassan abba kellett hagyni. Amikor az MNSZ szorgalmazni kezdte a magyar iskolák létesítését (és kezdetben még a magyar nyelvű misék bevezetését), azt a *látszatot* tudta fönntartani, hogy még mindig a magyar kisebbség érdekképviseleti szerve, és nem egyszerűen a párt szócsöve. (Ezzel nem azt akarjuk állítani, hogy Czikó Nándort, vagy másokat, akik az iskolák szervezésében részt vettek, kizárólag ilyesféle számítások vezették, csupán arra utalunk, hogy pártpolitikai szempontból is támogatható volt az ügy.)

A csángóföldi szervezőmunka előzményei még 1946-ra nyúlnak vissza. Az MNSZ Országos Végrehajtó Bizottsági augusztus 2-i ülésén megbízták a szövetség egyik alelnökét, a szélsőbalos Czikó Nándort, hogy utazzon el Bákó megyébe, a csángók helyzetének kivizsgálására. Ő a kolozsvári Móricz Zsigmond Kollégium egyik diákjának, Antal Árpádnak a társaságában fel is keresett néhány Bákó megyei csángó-magyar települést – Lujzi-Kalagort, Rácsilát, Lészpedet, Újfalut, Nagypatakot, Forrófalvát és Trunkot (Andreescu–Nastasă–Varga 2002: 438–444). Ezután a szövetség sajtójában több cikk¹¹⁷

¹¹⁵ MTAK, Domokos Pál Péter-hagyaték, Ms. 5172/90.

¹¹⁶ MOL, a Minisztertanács általános iratai, XIX-A-1-j, 128. doboz, 130/47.

¹¹⁷ Például: *Világosság*, 1946. szeptember 3. („A Magyar Népi Szövetség nagyszabású akciót indított a moldvai csángók felkarolására”), Népi Egység, 1946. szeptember 12. („Hatvanezer moldvai csángónak visz iskolát a Magyar Népi Szövetség.”)

foglalkozott a csángók szenvedéseivel; a korabeli MNSZ-lapokból jól látszik, hogy a csángókérdés 1946 őszén az MNSZ választási kampányának részévé vált. (Jól mutatja ezt Kurkó Gyárfás országos elnök egy szeptember eleji csíkszeredai kijelentése is: „a moldvai magyarság jóléte az MNSZ szívügye”.¹¹⁸) Szeptember végén már azt jelentették az MNSZ lapjai, hogy a kommunisták-vezette szövetség száz darab imakönyvet küld ki a csángóknak. „Az imakönyvek eljuttatása Bákó megyébe kezdete annak a felvilágosító munkának, amellyel a Magyar Népi Szövetség a Groza-kormány megértő nemzetiségpolitikájával karöltve, az anyanyelven folyó kulturális felemelkedéshez kívánja eljuttatni Moldova elhagyott sorsú magyarságát.” – írta az MNSZ lapja.¹¹⁹

A moldvai csángók ügye a választások után egy időre háttérbe szorult, és csak 1947 nyarán került ismét az érdeklődés homlokterébe. Az MNSZ Országos Végrehajtó Bizottságának július végi ülésén határozatot hoztak arról, hogy „a csángóvidéken” is MNSZ-alapszervezeteket kell alapítani. Részben emiatt is utazott ismét Czíkó Nándor Moldvában.¹²⁰ Ennek következtében a kezdeményezésére néhány lelkes *csángó kommunista* három faluban (Lészpeden, Újfaluban és Klézsén) még a nyár végén megalakította a helyi MNSZ-szervezetet, melyeket a későbbiekben újabbak követtek. Ezt a szervezőmunkát a román állambiztonság helyi emberei – régi beidegződéseik okán – annak ellenére magyar „sovíniszta” akciónak tartották, hogy az akció a hatalmi párt, az RKP támogatását élvezte. (Úgy tűnik, ennek ellenére nem mindenki támogatta az MNSZ csángóföldi aktivitását: Camil Suciú nemzetiségügyi államtitkár, Groza miniszterelnök bizalmasa 1947 szeptember végén Gyallay-Pap Domokos követségi titkár előtt kijelentette: „nem helyes a népi szövetségi politika csángókérdésben sem, akik közé a napi politika jelszavával vonultak be, és ezzel megzavarták, bomlasztották a csángók sorait, ahelyett, hogy egy, a csángók számára kedvesebb, közelebb álló gondolat jegyében fogták volna őket össze.”¹²¹) A szervezkedés egyik eredménye az volt, hogy az MNSZ harmadik kongresszusán, 1947 novemberében már jelen volt egy bákói küldött is, Tóth György, aki csángó-magyar testvérei nevében azt kérte, hogy „a magyar falvakba, ahol magyarul cseng a nyelvünk, rendezzenek demokratikus papokat”.¹²²

Ahol még többségben voltak a magyar nyelvű csángók, *bizonyos népszerűsége* tett szert az MNSZ. Volt, ahol azért, mert nyilvánosan kiállt a magyar nyelvű misék bevezetése mellett (Pusztinán azért csatlakozott a falu fele a szövetséghez, hogy „hozzanak egy magyar papot és tanítót”¹²³), máshol azért sikerült megszervezni a helyi tagozatot, mert

¹¹⁸ *Népi Egység*. 1946. szeptember 5.

¹¹⁹ *Népi Egység*. 1946. szeptember 30. Antal Árpád ny. egyetemi tanár határozottan cáfolja, hogy a kolozsvári ferencesek nyomdájában ebben az időben sor került volna imakönyvek kinyomtatására – mint ahogy a cikk állítja. Lásd Antal: 2002. november. 119.

¹²⁰ *Világosság*. 1947. augusztus 11. („A Világosság eredeti tudósítása Czíkó Nándor képviselő moldvai körútjáról”).

¹²¹ MOL, a Külügyminisztérium TÜK-iratai 1945–1964, Románia, XIX-J-1-j, 11. doboz, 5/f csomó, 185/pol.-1947.

¹²² Arhivele Naționale Istorice Centrale București (a továbbiakban: ANIC), 27. fond (Uniunea Populară Maghiară), 152/1947. dos. 10.

¹²³ Lásd Erős Antal pusztinai csángó 1948. június 30-í levelét a Magyarországra telepedett sógorához. MTAK, Domokos Pál Péter-hagyaték, Ms. 5172/205.

az mégiscsak „magyar szövetség” (Gazda 1993: 145). Néhány forrásunk alapján azonban megkockáztatjuk azt a föltevést, hogy egyes falvakban a helyi MNSZ-szervezet inkább *felső akarat*, semmint alulról jövő igény következtében jött létre. (Több faluban azáltal lett egy időre népszerű a szövetség, hogy segített elutazni a csíksomlyói búcsúba.¹²⁴) A tartózkodás fő oka az lehetett, hogy köztudott volt a csángók körében (is), hogy úgy országos, mint megyei szinten ateista kommunisták vezetik a szövetséget,¹²⁵ akik élesen szemben állnak a katolikus egyházzal. Ezért aztán azok a „deákok”, akik kezdetben elvállalták a helyi szervezet vezetését, előbb-utóbb felismerték: „Istennek és ördögnek” szolgálni egy időben nem lehet (Tánczos 1996: 221–222).

Az RKP kezdetben nem csak az MNSZ-nek a csángók közt folyó agitációs-szervező munkáját támogatta, hanem a *magyar tannyelvű iskolák felállítását* is, mert úgy gondolták, hogy a nagyarányú analfabétizmus visszaszorításával, az anyanyelvű művelődés elterjesztésével a csángókat „ki lehet vonni az egyház befolyása alól”,¹²⁶ és a köztük folytatott *kommunista propaganda*, a politikai munka is hatékonyabbá válik. (Bányai László, aki oktatásügyi államtitkárként a csángóföldi magyar iskolák egyik lelkes támogatója volt, ezt úgy fogalmazta meg 1957-ben, hogy: „az anyanyelvet ápoló iskola, kultúrotthon komoly akadály a babonák, hiedelmek terjesztésének útján, mert jobban közvetíti a dolgozó emberek lelkéhez a szocializmus eszmevilágát, a haladó tudomány eredményeit” [Bányai 1957: 272]).

Az első magyar nyelvű elemi iskolák szervezése 1947 őszén vette kezdetét, az oktatás pedig 1948 első napjaiban kezdődött el. Lészpeden és Klézsén három tanerős, Újfalun (Ferdinándon) és Külső-Rekecsényen pedig egy tanerős iskolákat szerveztek.¹²⁷ Az ekkor a csángó-magyarok közé ment nyolc tanítóhoz egy pár héten belül újabb nyolc érkezett, az év végén már nyolc magyar tannyelvű elemi iskola működött Moldvában (B. Kovács 1997: 294–295).

Hogy miként épült ki lépésről-lépésre a moldvai magyar iskolahálózat – megbízható, részletes statisztikák hiányában – egyelőre nem tudjuk. Annyi bizonyos, hogy az első iskolák szervezése után két évvel, 1949 szeptemberében huszonnégy elemiben tanítottak magyar nyelven. Az oktatásügyi minisztérium statisztikai hivatalának egy 1951. január 25-i feljegyzése¹²⁸ szerint Bákó tartomány¹²⁹ tíz falujában volt magyar óvoda, és harmincegy településen működött magyar tannyelvű elemi iskola (huszonnégy 4 osztályos, négy 7

¹²⁴ A pusztinai esetet lásd: Halász 2004: 467, a bogdánfalvit: Tánczos 1996: 221.

¹²⁵ A klézsei Demse Ádámné szerint: „A nép nem igen kedvelte a magyar szövetséget. [...] Kommuniztoltak vótak!” (Gazda 1993: 145).

¹²⁶ Kerekes Irma tanítónővel azt közölte 1948 elején a bákói prefektus, hogy szervezzék meg a magyar iskolákat „és a csángókat vonjuk ki az egyház rabságából.” (B. Kovács 1997: 286) (Kerekes Irma komolyan vette a feladatát, ezt tükrözi az egyik harcosszellemű írása is: Egyre élesedik a harc a bákói csángók és az egyházuk élén álló reakciós papok között. *Romániai Magyar Szó*. 1949. január 21.)

¹²⁷ A magyar iskolába Lészpeden a 272 gyerekből 150-et, Klézsén pedig a 413-ból 400-at írtattak be a szülők.

¹²⁸ Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltár (PSZL), Bányai-hagyaték, 923. fond, 3. ő. e., T. Marinescu kézzel írott följegyzése: „Regiunea Bacău, I. maghiară”.

¹²⁹ Az 1950-es közigazgatási reform felszámolta a hagyományos megyerendszert és szovjet mintára tartományokat hoztak létre.

osztályos, és három tagozat). Egy feltehetően 1952-ben készült kimutatásban¹³⁰ azonban már harmincöt olyan Bákó tartománybeli település van felsorolva, ahol működik magyar iskola. Hogy az 1948 és 1953 közötti időszakban összesen hány magyar tannyelvű elemi működött, pontosan nem tudjuk. Mezeiné Kerekes Irma, aki 1948 és 1951 közt a magyar iskolák bákói tanfelügyelője volt, úgy emlékszik, hogy 43 iskola és 8 óvoda működött az ő idejében (B. Kovács 1997: 297). Bartis Árpád, az Oktatásügyi Minisztérium Nemzetiségi Vezérigazgatósága tanfelügyelője szerint összesen mintegy 40 iskolaegység működött, hozzávetőlegesen 120 tanerővel.¹³¹

Itt kell megjegyezzük, hogy az elmúlt fél évszázadban széles körben elterjedt az, hogy 100 magyar iskolája volt a csángóknak.¹³² Ezt az eddig megismert források alapján nem tartjuk valószínűnek. Feltehetően egy olyan, az ötvenes évek elején elterjedt (elterjesztett?) „*legendáról*” van szó, amely a párt pozitív kisebbségpolitikáját volt hivatott alátámasztani.

Bár a viszonylag nagy számú magyar tannyelvű iskola megléte első ránézésre nagyszemű eredménynek látszik, ide kívánczok néhány megjegyzés.

1.) Bákó tartományon kívül nem sikerült magyar iskolákat létrehozni. Így nem szerveztek magyar iskolát az északi csángók központjában, Szabófalván¹³³ és környékén vagy délen, a Putna tartománybeli Gajcsána-Magyarfaluban, Vizántán és Ploszkucényban sem.¹³⁴

2.) Az elszórt iskolastatisztikai adatok vajmi keveset árulnak arról, hogy tanévenként (vagy akár év közben) hogyan változott a magyar tannyelvű iskolák száma. Egyazon tanévben ugyanis előfordult, hogy az egyik faluban megszűnt a magyar iskola – például Bogdánfalván csak két évig működött –, míg máshol éppen újat hoztak létre. (Az iskolák megszűnéséről természetesen a korabeli kommunista sajtó nem számolt be, csak az újabb osztályok beindításáról olvashatunk a lapokban.)

3.) A már hivatkozott kimutatás¹³⁵ szerint a szinte színtiszta csángó-magyar Budán csak román iskola működött, Lujzi-Kalagoron pedig a magyar iskolába csupán 12 diák járt, míg a románba 399, Újfaluban (N. Bălcescu) 8, illetve 130, Külső-Rekecsényben 13, illetve 112, Ojtozon 63, illetve 266.

¹³⁰ A Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday-Gyűjteménye (DRE RGY), Bányai-hagyaték, C/189. fond, 1. doboz, sz. n.

¹³¹ Bartis Árpád kéziratban maradt írása. (A cikk A Hét számára készült 1980-ban, de már nem jelenhetett meg.) Fénymásolata a szerző tulajdonában.

¹³² Többek között Domokos 1979: 96, Gazda 2005: 100. A „Jelentés Erdélyből” címet viselő, 1977-es dokumentumban az áll, hogy 1958-ig 72 magyar iskola működött Moldvában (közli Vincze 2003: 318–329).

¹³³ Lakatos Demeter egy 1958. május 10-i levelében arról tájékoztatta Domokos Pál Pétert, hogy még az előző év őszén Szabófalváról 10 gyerek „elment iskolába és egy fiú egyetemre.” Az nem derül ki a levélből, hogy melyik magyar iskolában tanultak a szabófalvi csángó gyermekek. MTAK, Domokos Pál Péter-hagyaték, Ms. 5172/22.

¹³⁴ 1951-ben még tervbe volt véve, hogy ott is szerveznek magyar iskolákat, de ez végül is nem valósult meg. Lásd Pataki Bálint 1951. június 15-i jelentését a Putna tartománybeli csángó falvakban tett útjáról (közli Vincze 1999a: 229–231).

¹³⁵ PSZL, Bányai-hagyaték, 923. fond, 3. ő. e., T. Marinescu kézzel írott följegyzése: „Regiunea Bacău, l. maghiară”.

Óhatatlanul fölvetődik a kérdés: mivel magyarázható az, hogy a döntően magyar anyanyelvű csángóklakta falvak egy részében a szülők inkább a román tannyelvű iskolába küldték a gyermekeiket, és nem a magyarba?

Bár az iskolastatisztikák azt sejtetik, hogy 1948-tól szépen fejlődött a magyar nyelvű oktatás Moldvában, azonban a korabeli dokumentumokból¹³⁶ kiderül, hogy rengeteg problémával küszködtek a magyar iskolák. A magyar nyelvű oktatástól való *idegenkedés* egyik nyilvánvaló oka *anyagi-technika* jellegű volt. Az újonnan szervezett magyar iskolák ugyanis nem rendelkeztek megfelelő helyiségekkel, ezért huzamosabb ideig tanításra alkalmatlan épületekben húzták meg magukat (előfordult, hogy éveken keresztül más-más magánházban működött a magyar iskola), egészen addig, míg végül nagy áldozatokkal új iskolát nem építettek. (Elsőként Lészpeden építettek – közös munkával – kimondottan a magyar oktatás céljára iskolát.) Az épületkérdés is azt mutatta, hogy az esetek egy jelentős részében a magyar iskolák *mostoha bánásmódban* részesültek a helyi közigazgatási- és pártszervek részéről, hiába kapták meg a támogatást a csángó-magyar lakosságtól. Sok esetben télen nem volt elegendő tüzelője az iskolának, hiányoztak a tankönyvek, szemléltető eszközök.¹³⁷ Ezt a szegénységet aztán az „egyházi reakció” (és az ugyancsak ellenérdekelte román tanítóság) ki tudta használni a magyar iskolával szembeni hangulatkeltésre.

Az anyagi nehézségek mellett azonban nem feledkezhetünk meg a személyi problémákról sem. Bár az eredeti elképzelés az volt, hogy Moldvába csak *önkéntesek* mennek, a tanítók egy része *kényszerből* került ki a csángók közé. Egyeseknek a tanítóképző elvégzése után, az oktatási hatóságok határozata miatt kellett Moldvába menniük, de olyan is akadt, aki „rossz családi származás” („kulák” vagy katonatiszt szülő stb.) miatt gondolta, hogy jobb lesz „eltűnni” Erdélyből, és ezért ment ki Moldvába tanítani (Sylvester 2001: 142 skk.). Voltak akik egyenesen úgy érezték, mintha „Szibériába száműzték” volna őket, és amint lehetett, valamilyen ürüggyel igyekeztek megszökni.¹³⁸ Figyelembe kell venni azt is, hogy sokan a Moldvában tapasztalt, számukra addig elképzelhetetlen nyomor miatt akartak minél hamarabb visszamenni Erdélybe. Kerekes Irma, a Bákó megyei magyar iskolák tanfelügyelője egy 1952. január 6-i levelében¹³⁹ arról számol be, hogy a tanítóhiány miatt újból négy iskolát kellett bezárni.

Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy a szinte állandósuló *tanítóhiányt* a felsőbb hatóságok két módon próbálták meg fől számolni: egyfelől a tehetséges csángó fiatalok közül 1951–52 telén 25-öt elküldtek Székelykeresztúrra, akik részt vettek egy 8 hónapos – „gyorstalpaló” – tanítóképző tanfolyamon. Végül ezt 18-an fejezték be, közülük később

¹³⁶ Lásd a Moldvába kihelyezett tanítók leveleket, melyek a Politikatörténeti Intézet Levéltárában és a Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday-Gyűjteményében lévő Bányai-hagyatékban találhatóak, valamint ANIC, 27. fond (Uniunea Populară Maghiară), 178/1950. dos. 34.

¹³⁷ „Tábla nem volt, az ajtóra írtunk” – emlékszik vissza Mezeiné Kerekes Irma a kezdeti nehézségekre (lásd B. Kovács 1997: 291).

¹³⁸ PSZL, Bányai László-hagyaték, 923. fond, 3. ó. e., Ambrus Berta 1951. június 11-i nyilatkozata.

¹³⁹ DRE RGY, Bányai-hagyaték, C/189. fond, 1. doboz, dátum nélküli följegyzés. (Érdekes, hogy a vele készült beszélgetésben Kerekes Irma úgy emlékezett, hogy 1951. szeptember 1-én ment vissza Erdélybe, ám a fennmaradt hivatalos iratok szerint még 1952-ben is Moldvában volt.)

többen magánúton megszerezték a tanítói oklevelet is.¹⁴⁰ Mire azonban a csángó származású tanítókat¹⁴¹ be lehetett volna állítani az oktatásba, a magyar iskolákat fölszámolták. Másfelől az 1952/53-as tanévben *magyar tagozatot* indítottak (a zágoni Albu Zsigmond vezetésével) a bákói pedagógiai líceumban (a tanítóképzőben). Az első évben 40 fiatalt, a másodikban 38-at vettek föl, de több évfolyam nem is indulhatott, mert közben változott a párt csángópolitikája. Mire az első tanítóképzősök végeztek, a magyar nyelvű oktatásnak is befellegzett. (Nagyobb részük ezért sohasem tanított magyarul, kisebb hányaduk Erdélyben maradt és ott taníthatott csak magyarul [Antalné 2005]).

Ugyancsak komoly problémát okozott, hogy pályakezdő vagy képesítetlen tanítók is kikerültek a csángó-magyar falvakba, akik jó része egyszerűen nem tudott megbirkózni az eléje tornyosuló feladatokkal. Ráadásul a magyar tanítók egy része (jórészt a székelyek) nem tudott jól románul, részben emiatt „nem tudták megnyerni a nép bizalmát” – írják Bakcsi Miklós és Varga Jenő miniszteriumi kiküldöttek jelentésükben (közli Vincze 1999a: 226–229).¹⁴²

A magyar tanítók magatartása is okot adott olykor arra, hogy a szülők hátat fordítsanak az esetleg korábban oly hön áhított magyar iskolának. (Az egyik faluban az igazgató „erkölcstelen magatartása” miatt az 1950/51-es tanévben beiratkozott 180 gyerek felét a következő tanévben átírták a román iskolába.¹⁴³)

Végezetül arról sem feledkezhetünk meg, hogy a magyar iskolák (és a helyi MNSZ-szervezet) létrehozása *eleve megosztotta* a közösségek nagy részét.¹⁴⁴ Egyfelől szembe fordultak egymással a „román-csángók” és a „magyar-csángók”. (Vagyis azok, akik a 19. század második fele óta folyó román asszimilációs politika hatására már végleg a románságba történő beolvadás, a tudati-nyelvi asszimiláció útjára léptek és azok, akik még mindig beszéltek magyarul és őriztek valamilyen népi szintű magyarság-tudatot.) Súlyos ellentétek keletkeztek az adott közösség különböző státusz-csoportjai között is: a tehetősebb gazdák (akiket most „kuláknak” bélyegeztek) korábban is a román nemzetbe történő beolvadást erőltető egyház, illetve a „burzsoá” hatalom pártján álltak, míg a szegényebb (és tanulatlan) rétegek voltak azok, akik inkább igényelték a magyar nyelvű misézést. Most az előbbieket élesen szemben álltak azokkal a magyar tanítókkal, akik a szemükben

¹⁴⁰ PSZL, Bányai László-hagyaték, 923. fond, 3. ő. e., Bartis Árpádnak, az oktatásügyi minisztérium nemzeti vezérigazgatósága felügyelőjének följegyzése: „A moldvai csángók anyanyelvű iskolai oktatásának és művelődésének távlatai”, valamint László István 1952. január 15-i jelentése a fiatalok „toborzásáról”. DRE RGY, Bányai-hagyaték, C/189. fond, 1. doboz.

¹⁴¹ A somoskai Demse Márton és még néhányan Moldvából 1958-ban került ki a székelyudvarhelyi tanítóképzőbe, de öt év múlva már nem is Moldvába, hanem a Székelyföldre helyezték ki... (Demse 2005: 80–114).

¹⁴² Bányai László is elismeri 1955-ben: „...egyes odaküldött magyar tanítók meg nem felelő volta” az egyik oka annak, hogy egyes helyeken nem népszerű a magyar iskola (lásd Bányai 1957: 272).

¹⁴³ Ráduly Mihály lészpedi tanító följegyzése a Bákó tartományban működő magyar iskolákkal kapcsolatos kérdésekről. PSZL, Bányai László-hagyaték, 923. fond, 3. ő. e.

¹⁴⁴ Lásd Erős Antal pusztinai csángó 1948. június 30-i levelét a Magyarországra telepedett sógorához. MTAK, Domokos Pál Péter-hagyaték, Ms. 5172/205. és Sylvester Lajos írását (Sylvester 2001: 22–23).

azt a hatalmat képviselték, amely üldözte őket.¹⁴⁵ Ezt a megosztottságot, illetve annak mértékét tükrözte olykor az is, hogy egy adott településen a gyermekek mekkora hányadát írárták be a magyar iskolába.

A csángó-magyar szülők, a közösség hozzáállása a magyar iskolához, a magyar tanítókhöz igen eltérő volt. A korábban idézett két minisztériumi kiküldött, Bakcsi Miklós és Varga Jenő kénytelen volt leszögezni: „túlzás lenne azt állítani, hogy a magyar anyanyelvű csángók egyöntetűen kívánják vagy pláne követelik a magyar nyelvű oktatás bevezetését” (Vincze 1999a: 227). Az okokat persze abban látták, hogy a „kulákok”, a „papi reakció” szítja az ellenállást a magyar iskolákkal szemben. Más dokumentumokból azonban kiderül, hogy a probléma sokkal összetettebb volt, és az eddig felsoroltak mellett közrejátszott még az is, hogy sokan *féltek* nyíltan megvallani magyarságukat. Részben emiatt a magyar iskolába járók száma folytonosan változott, aszerint, hogy kit mennyire tudtak meggyőzni. Rendszeresen kellett a szülőkhöz járni, hogy megnyugtassák őket: „nem kerülnek pokolra”, nem lesz semmi bajuk azért, mert a gyermeküket magyar iskolába adták.

A magyar iskolákkal szembeni *agitációban* természetesen a „klerikális reakció”, a katolikus papok jártak az élen (akik nem egyszer kijelentették a szentmisén, hogy „a magyar az az ördög nyelve”) (B. Kovács 1997: 293),¹⁴⁶ de a román tanítók nagy része is ellenszenvvel viseltetett a magyar oktatással szemben,¹⁴⁷ akik féltették az állásukat, ezért mindent elkövettek, hogy lebeszéljék a szülőket arról, hogy anyanyelvükön taníttassák gyermekeiket. („...a reakció befolyására a szülők a román nyelvű iskolába íratják be” a gyermekeiket – olvashatjuk az egyik korabeli jelentésben.¹⁴⁸) Volt, ahol azt terjesztették, hogy „azért van gabonabeszolgáltatás, mert kellett nektek magyar iskola!” Máshol lépten-nyomon azt hangoztatták, hogy a magyar nyelv ismeretének semmi hasznát sem veszik a gyermekek, mert „aici nu-i Ungaria!”¹⁴⁹ Végeredményben a sovinszta (részben csángó származású) katolikus papság, valamint a román tanítók módszeres, évek óta folyó „meggyőző munkája” (lelki terrorja), valamint a hatóságoktól kiinduló suttozó propaganda és az elnyomó

¹⁴⁵ Lásd Kovács György sztálinista brosúráját (Kovács 1950). A kulákosítás, a közép- és nagygazdákkal szembeni tömeges megtorlás elsősorban az északi, Románvásár környéki csángókat sújtotta, mert inkább ott voltak jelentősebb földbirtokkal, vagyonnal rendelkező gazdák.

¹⁴⁶ Interjú Mezeiné Kerekes Irmával. Egy klézsei csángó asszony így mesélte el harminc évvel később: „A tanítók ullianok vótak, az iskolásokat elvitték a templomba es imadkozni, miseéneket énekelni.[...] Egyszer csak hírt adtak, hogy ne iratkozzanak, s ne menjenek magyar iskolába, met a magyarok nem hisznek a zIstenbe. S az úgy ment szájról szájra, s akkor az egyik es visszahúzta magát, nem ment többet a magyar iskolába, másik még, s úgy, hogy kicsi [kevés] gyermek maradt, s felbomlott” (Gazda 1993: 147).

¹⁴⁷ Mihai Gherghuță bákói tanító (aki az Ekésfront Központi Bizottságánál tiltakozott a magyar iskolák létesítése ellen) azt állította Dumitru Mărtinașnak, hogy „a lakosság nem kapcsolódott be a magyar oktatásba, nem adta gyermekeit a magyar iskolákba”, melyeket egyébként is „csak kísérleti jelleggel létesítették” (Mărtinaș 1985: 136).

¹⁴⁸ „Ezen a téren a román nyelvű Állami iskola igazgatója, Varga István is nehézségeket gördít azzal, hogy saját maga írja be a magyar ajkú gyermekeket a román nyelvű iskolába, ahelyett, hogy a magyar iskolába irányítsa. De ezen kívül Varga még azt is megteszi, hogy a magyar iskolának járó ösztöndíjat más kultúrcélokra használja fel ugyanakkor, mikor a magyar iskolának nincsen katedrája, asztala, nincsen táblája...” ANIC, 27. fond (Uniunea Populară Maghiară), 178/1950. dos. 34.

¹⁴⁹ Bartis-kézirat: 5.

apparátus¹⁵⁰ közbelépése kellett ahhoz, hogy elérhessék: a szülők kérvényezzék a magyar iskola megszüntetését.

A fenti tényezők mellett azonban nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a csángók *érdek- és helyzetfüggő identitástudata* megkönnyítette a helyi hatóságok, a román tanítók és a papok dolgát, ugyanis a száz éve folyó asszimilációs politika, és más egyéb okok miatt¹⁵¹ a még magyarul beszélőknek is igencsak megkopott, meggyengült a magyarságtudatuk.

A magyar tannyelvű moldvai iskolák megszűnésének azonban még sem az előbb felsorolt problémák voltak az okai, hanem a pártvezetés megváltozott magyarság- illetve csángó-politikája. Az RKP KB Titkárságában már 1951 áprilisában – az MNSZ esetleges átalakítása kapcsán – felvetődött, hogy szüntessék meg a Bákó tartományi alapszervezeteket, mert „a csángók tulajdonképpen nem magyarok”.¹⁵² Az 1952-es hatalmi harc után ugyanis a Gh. Gheorghiu-Dej nevével fémjelezhető, a hagyományos román nacionalizmus egyes elemeit a merev sztálinizmussal ötvöző erők szilárdították meg hatalmukat a párt élén. Sztálin halála után szinte azonnal véget ért a korábbi „megengedő” – „a nagy Sztálin által kidolgozott”¹⁵³ – kisebbségpolitika. 1953. március elején „önfeloszlatták” az MNSZ-t¹⁵⁴ (amely azonban már egy jó fél évtizede csupán a párt szócsöve volt, és semmiféle érdekvédelmi tevékenységet nem folytathatott). Pár hónappal később, az 1953/54-es tanév végén a Lészped és a Gyimesbükk¹⁵⁵ rajoni iskolák kivételével az összes moldvai magyar iskolát egy csapásra megszüntették.

Bár a magyar tannyelvű elemi iskolák felszámolása jórészt hatósági nyomásra történt, ehhez a (fél)hivatalos ideológia sem hiányzott. Egy 1954–55-ben a Bolyai Tudományegyetem három munkatársa által készített „hangulatjelentésben” ugyanis azt olvashatjuk, hogy egyes román körök „a moldvai csángók elrománosítási folyamatát úgy tekintik, mint egy helyes, egészséges folyamatot, amit elő kell segíteni, teljessé kell tenni. Tehát például: nincs szükség magyar nyelvű iskolákra a csángóvidéken. Ez az álláspont lenini tételekkel próbálja alátámasztani igazát. Azzal ugyanis, hogy Lenin maga is ellene volt a »dezasszimilációnak«, mert marxista szempontból fő kérdés az, hogy milyen nemzeti formában tudjuk közvetíteni valamely nép felé a szocialista eszméket. Minthogy a moldvai

¹⁵⁰ Igen tanulságos – ebből a szempontból is – az a klézsei beszélgetés, amelyben az ottani plébános kikotyogja az őt kérdező budapesti írónak, hogy két milicista kíséretében házról házra, családról családra járva vette rá a szülőket annak a kérvénynek az aláírására, amelyben kérték a magyar iskola megszüntetését. Valószínűsíthető, hogy több más faluban is hasonló módszerrel „győzték” meg a szülőket (Cseres 1982).

¹⁵¹ Erről bővebben lásd: Tánzos 1997: 383–385.

¹⁵² ANIC, 2348. fond, CC al PCR, Cancelarie, dos. 17/1951. 10/1951. sz., 5.

¹⁵³ „A csángók magyar tannyelvű iskoláinak felépítésére a lehetőséget a dicsőséges Szovjet Hadsereg nyitotta meg, az utat pedig a nagy Sztálin által kidolgozott nemzetiségi politika jelölte ki” (Kovács 1950: 11).

¹⁵⁴ Bartis Árpád szerint ez is hozzájárult a magyar iskolák felszámolásához, elvégre az MNSZ volt a magyar oktatás megszervezésének kezdeményezője, az iskolák fő támogatója. Az egyik pusztinai csángó erről így emlékezett: „A politizálás is megkezdett vót sirülni, a Magyar Népi Szövetség megszűnt, s akkor az iskolák egy évre mán azok es kezdtek szünni meg” (Gazda 1993: 147).

¹⁵⁵ Az Erdély és Moldva határán fekvő Gyimesbükk nagyobbreszt magyar nyelvű, ún. gyimesi csángók által lakott település, amelyet csupán az 1950-es „közigazgatási reformmal” csatoltak el Csík megyétől, így az erdélyi, székelyföldi falu közigazgatásilag moldvaivá vált.

csángók mind tudnak románul, sőt minthogy ők maguk sem kívánják a magyar iskolákat, ebből a szempontból – úgymond – fölösleges fáradság s a feladatok bonyolítása maguknak, az érdekelteknek az akarata ellenére költséges intézményeket teremteni számukra, amelyek a magyar kultúrát közvetítsék, amelyeknek az lenne a szerepe, hogy visszama-gyarosítsák a csángókat.”¹⁵⁶

Pár év múlva felcsillant a remény, hogy legalább részben vissza lehet állítani a moldvai magyar nyelvű oktatást. 1956 őszén a bukaresti pártvezetés értesülvén a magyar értelmiségi körökben meglévő általános elégedetlenségről (lásd Andreescu–Nastasă–Varga 2003: 170–172), némi engedményekre határozta el magát. Az engedékenyebb kisebbségpolitika egyik jele volt az is, hogy az oktatásügyi minisztérium keretében fölállították a nemzetiségi vezérigazgatóságot, élére kinevezve azt a Bányai Lászlót, aki az ötvenes évek elején egyszer már a minisztérium tanácsosaként támogatta a moldvai magyar iskolákat. Első lépésben megpróbálták bevezetni a magyar nyelv, mint tantárgy tanítását Szőlőhegy-Alfaluban, Bahánán, Diószinen, Lilijecsen, Pusztinán, Gajcsána-Magyarfaluban és Külső-Rekecsényen, valamint létrehozták a lészpedi és a bákói magyar tannyelvű V. osztályokat, (az utóbbi a bákói román pedagógiai iskola keretében működött).¹⁵⁷

Ezek az intézkedések azonban átmenetinek bizonyultak. Az 1956-os magyarországi forradalom erdélyi kihatásából ugyanis a román pártvezetés azt a következtetést vonta le, hogy hiba volt a korábbi évek „engedékeny” magyarságpolitikája.¹⁵⁸ A radikális fordulat „látványos” következményekkel járt: az 1958/59-es tanév végén nem csak a Bolyai Tudományegyetem (és a Mezőgazdasági Főiskola magyar tagozata) szűnt meg, hanem a Nemzetiségi Vezérigazgatóság és a csángó-magyar falvak még meglévő magyar tannyelvű elemi iskolái és a bákói pedagógiai iskola magyar tagozata is.¹⁵⁹

Ha megvonjuk a szűk egy évtizedik létező magyar oktatás mérlegét, kénytelenek vagyunk megállapítani: a rövid ideig tartó, túlideologizált, gyenge színvonalú magyar nyelvű oktatás jelentősebben nem járult hozzá a magyar identitás szélesebb körű megerősödéséhez, de hatására azért mégiscsak felnőtt egy olyan nemzedék, mely többé-kevésbé megtanult írni-olvasni magyarul. (Az már más kérdés, hogy ezt a tudást a szülőház falai közt nem adták át a gyermekeiknek.)

¹⁵⁶ A Csehi Sára–Tóth Sándor–Weiszmann Endre által készített munkát közli: Vincze 2002: 188.

¹⁵⁷ Bartis Árpádnak, az oktatásügyi minisztérium volt felügyelőjének 1980. november 7-i levele Domokos Pál Péterhez, a moldvai magyar oktatás felszámolásáról. MTAk, Domokos Pál Péter-hagyaték, Ms. 5172/99.

¹⁵⁸ Bővebben lásd: Vincze 1997.

¹⁵⁹ Lásd Bartis Árpád levelét (MTAK, Domokos Pál Péter-hagyaték, Ms. 5172/99.) és Kovács Levente: A bákói pedagógiai líceum magyar tagozatának végnapjai. *Romániai Magyar Szó*. 1990. március 9. (Gazda László szerint Lészpeden a magyar oktatás 1960-ban szűnt meg (Gazda 2005: 103). A Bákó tartományhoz csatolt Gyimesbükkön a magyar oktatást „csak” 1965-ben számolták fel.)

Csángó-politika a nacionál-kommunizmus évtizedeiben, az asszimiláció felgyorsulása

A csángó-magyarok „statisztikai eltüntetése”, a beolvadást elősegítő új tényezők

A magyarul beszélő csángók „statisztikai eltüntetése” – paradox módon – akkor sem szünetelt, amikor az MNSZ lelkes aktivistái éppen magyar iskolákat szerveztek Moldvában. Az 1948. januári népszámlálás ugyanis még az 1930-as népszámláláshoz képest is kevesebb (alig 6 600) magyarul beszélő lakost mutatott ki.¹⁶⁰ (A csángókérdés szakértői és az MNSZ-aktivisták az ötvenes évek elején 60 000-re tették a moldvai csángó-magyarok számát [Diószegi–Pozsony 1996: 106].) A későbbi népszámlálások sem voltak megbízhatóbbak. Bár 1956-ban a korábbihoz képest némileg emelkedett¹⁶¹ a magyarul beszélők száma (18 817), tíz évvel később a népszámlálási statisztika – amely a kisebbségellenes, etnosoviniszta hatalom egyik „harci eszközének” bizonyult – szerint csak 9 516 magyar anyanyelvű, 1977-ben pedig csupán 5 770 (Mártinaş 1985: 127)¹⁶² magát magyar nemzetiségűnek valló lakos élt Moldvában. Ha azonban ebből a számból levonjuk – az Erdélytől 1950-ben közigazgatásilag Moldvához csatolt – Gyimesbükk és a környező hegyi települések mintegy 2 860 főnyi (Varga 2002a: 591) magyar nemzetiségű lakosságát, valamint az ezer lélekre tehető református vallású magyar diaszpórát, kiderül, hogy a statisztikusok – nyilvánvalóan pártutasításra – a tulajdonképpeni csángó-magyarokat szinte teljesen eltüntették. (A jászvásári püspökség nyilvántartása szerint 1985-ben a Moldvában élő katolikusok össz-létszáma 237 000 volt [Mártinaş, 1985: 127].)

A csángó-magyarok fogyása nem csupán statisztikai jellegű volt, mert az ötvenes évek végétől, hatvanas évekről Moldvában is megjelenő, sztálinista „modernizáció”,¹⁶³ az iparosítás az asszimilációs folyamatokat is felgyorsította. Amíg ugyanis a csángó földművesek mindennapjaikat egy viszonylag zárt, lokális közösségben élték, a magyar nyelv megőrzésének is nagyobb volt az esélye. Amint azonban kiléptek ebből a közösségből, a román környezetben igen gyorsan végbement először a nyelv-, majd az identitásváltás.

¹⁶⁰ Vincze Gábor: A romániai magyar kisebbség történeti kronológiája 1944–1989. <http://vincze.adatbank.transindex.ro/>

¹⁶¹ Ez az egyedülálló jelenség bizonyos összefüggésben van azzal, hogy 1953-ig a falvak egy részében létezett „a magyar szervezet” (az MNSZ), és magyar nyelven is folyt oktatás. Mindez a feltételezésünk szerint a csángó-magyarok egy részének öntudatát, bátorságát megnövelte.

¹⁶² (A hivatkozás: Recensămîntul populației al locuințelor din 5 ianuarie 1977., I. București, 1980. 614–615.) Szabados Mihály – forrás megnevezése nélkül – 3 813 lélekről ír (Szabados 1989: 101).

¹⁶³ Ez az iparosítás egyébként komoly károkat okozott a Csángóföldön is. A hatalmas, energiafálgó, kombinátok a környezetet tönkre tették, a csángók által is lakott települések egy része (Bákó, Onyest) a „városrendezés” áldozatává vált.

A kollektivizálás befejezése¹⁶⁴ (1962) után pedig tömegével hagyták ott a férfiak a mezőgazdaságot, hogy a biztos megélhetést ígérő gyárakban dolgozzanak. A román városokban megtelepedett, még kétnyelvű családtagok nyelvhasználata hamarosan egyneműsödött, román lett, ami visszahatott az otthon maradt rokonokéra is. A szovjet típusú szövetkezetekben csak az öregek és az asszonyok maradtak. Mivel az asszonyok leginkább otthon maradtak, a magyar nyelv továbbadásában – és az archaikus népi kultúra még meglévő elemeinek fennmaradásában – döntő lett a szerepük.

A fiatalabb nemzedék nem csak a moldvai vagy havasalföldi városok felé igyekezett, hanem az erdélyi ipari központokba is. (Tánczos Vilmos mintegy 50 000-re becsüli az Erdélyben letelepedett csángók számát [Tánczos 1997: 380].)¹⁶⁵ Egy részük részt vett Erdély magyarlakta vidékeinek „gyarmatosításában” is, ugyanis a Ceaușescu-rezsim a hatvanas évek második felétől tudatosan törekedett arra, hogy a még magyar többségű városokat (Marosvásárhelyt és a székely kisvárosokat) elrománosítsa, részben Moldvából hozott „telepések” által. A székelyföldi városokba „románokként” érkező, ott állást vállaló (vagy először szakiskolát végző, majd családot alapító) csángók nagy része nem a magyarokhoz „asszimilálódott vissza”, hanem végleg a román nyelvi-kulturális közegbe olvad (Tánczos 1996: 174–189).¹⁶⁶ Ennek egyik oka az volt, hogy a csángó-magyarok egy archaikus tájnyelvet beszéltek, és a magyar köznyelvet alig ismerték, ezért a magyar nyelvű kommunikáció frusztráltságot okozott, könnyebb volt Erdélyben is az otthon már megismert román köznyelvhez asszimilálódni. Ráadásul ez a nyelv „a Hatalom” nyelve volt és az „uralkodó nemzethez” tartozás számos előnnyel, kiváltsággal járt. (Jobb munkafeltételek, gyorsabb lakáshoz jutás stb.) Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a Székelyföldön a székelyek nagy része lenézte a „fogyatékos” („korcsitúra”) magyar nyelven beszélő csángókat (Pozsony 1996: 177), ahelyett hogy befogadták volna őket (elvégre egy részük székely származású), inkább eltaszították maguktól. (A csángó-magyarokban korábban is meglévő *nyelvi kisebbségi érzés* az elutasítás hatására csak megerősödött és akkor is románul beszéltek magyar nyelvi közegben, ha egyébként tudtak – a „csángós” tájszólásban – magyarul.)

A fentieknek az lett a következménye, hogy a Moldvában átélt asszimilációs tendenciák, folyamatok végül – paradox módon – a Székelyföldön, Erdélyben fejeződtek be: a csángók – akik a korábbi évszázadokban folyamatosan magyar papért, majd tanítóért könyörögtek,

¹⁶⁴ A kollektivizálás a csángók-lakta vidékeken ugyanolyan erőszakkal ment végbe, mint máshol: „Városról jöttek ide, húszan, harmincan, negyvenen, ide a faluba, melliket verték, forcálták, nem vót mit csánjunk, ha nem akartál, palltak el! Palltak el! Íródjál bé a kollektívbe!” – emlékezett vissza egyikük (lásd Gazda 1993: 165). „Szörnyű napokat élünk fiam, mindenünköt el akarják venni” – panaszkodott Demse Mártonnak a somoskai édesanyja (Demse 2005: 107–113).

¹⁶⁵ Az országon belüli migráció egyik oka a moldvai csángóknak az országos átlagon felüli népszaporulata volt. Míg például 1912 és 1930 között Moldva összlakossága 14%-kal, ezen belül a katolikusoké 42%-kal nőtt (Mártaș 1985: 127). Jó hatvan év alatt, 1930 és 1992 között szinte megháromszorozódott, 110 000-ről 240 000-re nőtt a moldvai katolikusok száma, amihez még hozzá kell adni az Erdélybe és a Havasalföldre, Dobruzsába költözött mintegy 65 000-et (Tánczos 1997: 375).

¹⁶⁶ Kivételek természetesen ekkor is voltak. Azok, akik megmaradtak öntudatos csángó-magynak, aktívan kivették részüket az 1990-es érdekvédelmi szervezkedésből, a csángósövetség létrehozásából.

most már akkor sem jártak magyar misére, akkor sem írták be a gyermekeiket magyar iskolába,¹⁶⁷ ha erre megvolt a lehetőség (Tánczos 1996: 178–181).¹⁶⁸

A csángók román származásának tana, és eltüntetése a magyar médiából

A bukaresti rezsim megváltozott csángó-politikája nem csupán a magyar nyelvű oktatás felszámolása mutatta, hanem az is, hogy bizonyos – a hatalom számára „kényesnek” tűnő – kérdéseket a csángókkal kapcsolatban „*tabusítottak*”. Míg a népművészetükkel,¹⁶⁹ és a zenei örökségükkel¹⁷⁰ továbbra is lehetett foglalkozni, addig a múltjukkal, az eredetükkel, a magyar kultúrához való kötődésükkel, identitástudatukkal már nem. Ezért nem jelenhetett meg az ötvenes évek végén elkészült *csángó tanulmánykötet* (Demény 1997: 6)¹⁷¹ és a *tájnyelvi térkép*¹⁷² sem, és leállították a csángó-magyarok egyetlen költője, *Lakatos Demeter verseskötetének* a kiadását is. (Kötete – a sok ígéret, biztatás ellenére – haláláig nem jelenhetett meg, és Magyarországra sem engedték ki őt a hatóságok.)

Mindezek ellenére a magyar nyelvű médiában a hetvenes évek végéig meglehetősen sokat foglalkozhattak a Moldvában élő magyar anyanyelvű csángókkal – természetesen anélkül, hogy a legsúlyosabb problémáikat (anyanyelvű oktatás hiánya és a magyar, mint liturgikus nyelv tilalma, az asszimilációs folyamat felgyorsulása) akár csak említeni lehetett volna. (A cikkek nagyobb részének témája a népviseletük, néphagyományuk volt.)

A helyzet gyökeresen a hetvenes évek végén kezdett megváltozni. A kommunista hatalom csángópolitikájának újabb változását az jelezte, hogy a párt „illetékeseit” kezdte zavarni

¹⁶⁷ Deák Judit tapasztalata szerint a Sepsiszentgyörgyre költözött csángók 90 %-a román iskolába járatta a gyermekeit. (Miközben a szülei lehet, hogy magyar iskolába jártak az ötvenes években...) (Deák 1997: 81).

¹⁶⁸ A csángók igényét a román nyelvű misére a nyolcvanas években a magyarellenes kommunista hatalom szolgálatában álló Ioan Robu római katolikus bukaresti püspök arra igyekezett felhasználni, hogy az erdélyi római katolikus egyházban használt magyar liturgikus nyelvet románra változtassák. Lásd az illegális Erdélyi Magyar Hírügynökség/Hungarian Press of Transylvania 1986/32. sz. jelentését.

¹⁶⁹ A reprezentatív népművészeti összefoglaló (Moldvai csángó népművészet) csupán két évtizedes késéssel, 1981-ben láthatott napvilágot a bukaresti Kriterion Könyvkiadónál.

¹⁷⁰ *Moldvai csángó népdalok és népballadák.* (A bevezető tanulmányt Jagamas János és Szegő Júlia közreműködésével írta Faragó József.) Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest, 1954. Ezt követően 1970 és 1973 között a Kriterionnál három kiadásban megjelent Kallós Zoltán *Balladák könyve* című válogatása, majd ugyancsak tőle 1973-ban az *Új guzsalyam mellett. Énekeltem én özvegyasszon Miklós Gyurkáné Szályka Rózsa hetvenhat esztendő koromban Klézsén Moldvában.* (Emellett több romániai magyar folyóiratban, szak-periodikában jelentek meg csángó folklórral kapcsolatos írások.)

¹⁷¹ A 678 oldalnyira tervezett tanulmánykötet címe: *Tanulmányok a moldvai csángókról.* A történeti részt Cselényi Béla és Vágó Béla történészek írták, a kötethez Bányai László, a Bolyai Tudományegyetem akkori rektora írt előszót. A teljesen kész tanulmánykötetet 1954 őszén leadták a Tudományos Könyvkiadónak, ám a kézirat – melyet pár évig „elfektettek” – 1957-ben mégsem kapta meg a nyomtatási engedélyt, csupán a bevezető látott napvilágot 1957 végén, amikor Bányai oktatásügyi államtitkárként ismét a moldvai magyar iskolák szervezésén szorgoskodott (lásd Bányai 1957). Az illetékesek egyébként a kézirat megjelenésének akadályaként a kiadók átszervezését jelölték meg.

¹⁷² Erről a munkáról egy tájékoztatót közöltek a *Nyelv és Irodalomtudományi Közlemények* 1963/2. számában. Ekkor még mint a közeljövőben megjelenő munkáról írtak a nyelvatlazt kapcsán. Ez csupán 1991-ben – és Budapesten – jelenhetett meg.

az, hogy az erdélyi magyar (és a magyarországi) média „túlságosan sokat foglalkozik” a csángó-magyarokkal. (1979 őszén a bukaresti TV magyar szerkesztőségének egyik riportert, Csáky Zoltánt, aki csángó-magyar falvakban akart forgatni, a megyei elsőtítkár asszony szabályszerűen *kitiltotta* Bákó megyéből, *A Hét* egyik szerkesztőjét pedig a Securitate azért zaklatta, mert a lapban vita-sorozat jelent meg a csángó név eredetéről.¹⁷³)

A hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján a gazdasági helyzet egyre romlott, az ellátási nehézségek miatt nőtt a belső feszültség, ezért a pártvezetés a tömegek figyelmét a nacionalizmus felszításával akarta elterelni a gazdasági problémákról. Emiatt mind sűrűbben jelentek meg a „dicső múlttal” foglalkozó, és a magyar történésekkel polemizáló cikkek. Csakhogy nem csupán az Erdély történelmével kapcsolatos magyar történelemszemléletet bírálták, hanem a csángók eredetével kapcsolatos álláspontot is. 1981 nyarán a Flacăra című hírhedetten sovinizta lapban megjelent két cikk, melyek – mint utólag kiderült – a csángók román eredetét hangoztató hivatalos álláspont kinyilatkoztatásának kezdete volt. Ekkor hallhatott a szélesebb nyilvánosság Dumitru Márтинаşról is, ugyanis az 1979-ben elhunyt tanár egyik közeli barátja, Constantin Beloiu ismertette a kéziratot.¹⁷⁴ Ezzel a cikkekkel még *lehetett polemizálni* (a pusztinai származású, Sepsiszentgyörgyön élő Ősz Eröss Péter hozzászólását leköszölte a bukaresti lap,¹⁷⁵ de egy erre írt durva kirohanásra¹⁷⁶ beküldött válaszát már nem), bár a cenzúra (a KB egyik magyar származású aktivistája, Pezderka Sándor) azt már nem engedélyezte, hogy Beloiu cikke magyarul is megjelenhessen *A Hét*-ben – talán azért, mert ezzel még nem akarták „hergelni” a magyar közösséget.

Márтинаş 1963-ban fejezte be a munkáját, ezt követően azonban hiába próbálkozott azzal, hogy ki is adják, ugyanis a szaklektorok egybehangzóan *dilettánsnak* minősítették azt.¹⁷⁷ Az elrománosodott csángó ősöktől származó tanár nem vette észre, hogy nem jött el még az ideje annak, hogy az efféle agyszülemények nyilvánosságot kapjanak. 1982-ben Ion Coja, a Flacăra szerkesztője és V. M. Ungureanu, a kolozsvári egyetem filológia-tanára (aki 1948-ban még csángóvidéki papként tiltakozott a magyar iskolák felállítására ellen) nekilátott, hogy a kiadhatatlan kéziratot átdolgozza, nyomdakésszé fejlessze. Közben a légkör is kedvezőbbé vált. 1982 áprilisában megjelent Ion Lăncrănján hírhedett, magyar-ellenes könyve, a *Cuvînt despre Transilvania*, 1983 őszén menesztették *A Hét* főszerkesztőjét, Huszár Sándort (akinek egyik „bűne” az volt, hogy teret biztosított pár évvel korábban a csángó-vitának), 1985 elején pedig kirúgták volt lapjától Beke Györgyöt, aki

¹⁷³ Rajnai Sándor nagykövet 1979. október 9-i „főnöki levele” Roska István külügyminiszter-helyettesnek. MOL, a külügyminisztérium TÜK-iratai 1979, Románia, XIX-J-1-j, 113. doboz, 671/3/1979.

¹⁷⁴ Constantin Beloiu: Profesorul Dimitriu Márтинаş și problema originii etnoistorice a ceangăilor din Moldova. In: *Flacăra*. 1981. július 2.

¹⁷⁵ Lásd Ősz Eröss Péter: Gînduri pe marginea unui articol. *Flacăra*. 1981. augusztus 6.

¹⁷⁶ Az ugyancsak csángó eredetű V. M. Ungureanu történész, aki a Márтинаş-kötet egyik szerkesztője volt, szeptember 3-án („Még egyszer újra a csángókról”) durván kioktatta Ősz Eröss Pétert, követelte a csángó kifejezés eltörlését, mert a csángók a „román nép testének alkotó részei”, majd leszögezte: „mi akkor is a román nép szerves része vagyunk, és nem engedjük meg senkinek, hogy legdrágább, legszentebb kincsünket: Róma örök fényénél kiforrott román öntudatunkat bántsa.”

¹⁷⁷ A hetvenes években a román tudományos kiadványokban még magától értetődő módon mint magyar eredetű közösségről írtak a csángókról.

újságíróként a legtöbbet foglalkozott a csángók múltjával és jelenével. (Három évvel később már a Csángóföldről is kitiltották.¹⁷⁸) A nyolcvanas évek közepén már a romániai magyar médiában tilos volt foglalkozni a csángókkal. Eljött végre a Mărtinaş-mű kiadásának ideje.

Az Originea ceangăilor din Moldova 1985 májusában a jónevű Tudományos és Enciklopédiai Kiadónál jelent meg, és sokat mond a hatalom hozzáállásáról, hogy azt júliusban Kolozsvárott a kiadó igazgatójának jelenlétében – Petre Enache KB-titkár látogatása idején! – mutatták be.¹⁷⁹ A „színvonal” emelése érdekében Mărtinaş szövegéhez Ion Dumitriu-Snagov, Rómában is publikáló egyháztörténész írt bevezetőt, Ungureanu készítette a kiegészítő jegyzeteket és „kommentárokat”, Coja pedig az utószót írta, illetve némileg átdolgozta a kéziratot. (Varga Andrea bukaresti kutató szerint valójában az egész munka a Securitate dezinformáló ügyosztályának a műve volt.)

Mărtinaş munkája részben történeti, részben nyelvészeti jellegű. A történeti részében – az 1944 előtt megjelent tanulmányokat (köztük a testvére, Ion írásait) felhasználva – azt bizonygatja, hogy a *csángók őseit a székelyföldi románok* között kell keresni. Nézete szerint a korábbi erőszakos magyarosítás miatt már jórészt kétnyelvű csángók,¹⁸⁰ átmekülvén a Kárpátokon és a román nyelvi környezetbe kerülve, meg tudták őrizni őseik nyelvét, annak ellenére, hogy a magyar misszionáriusok, lelkészek, kántorok igyekeztek őket teljesen elmagyarosítani. („A csángók nem a moldvaiaktól tanultak meg románul, hanem erdélyi román őseiktől örökölték nyelvüket” – állítja a szerző (Mărtinaş 1985: 18). Történeti érveit nyelvészeti „bizonyítékokkal” támasztotta alá. Művében nem szorítkozott a címben jelzett probléma kifejtésére, hanem aktuálpolitikai mondanivalója is volt, amikor kijelentette, hogy a székelyföldi románok elszékelyesítése „napjainkig tart” (Mărtinaş 1985: 41). Utószavában Coja burkoltan, de ugyancsak a korábbi nemzetiségpolitikát bírálta, midőn kijelentette: „az utóbbi évtizedekben egyes csángók épp a román hivatalos álláspont – a csángóknak magyar nemzeti kisebbségként való elismerése – hatására, sőt, nyomására magyarosodtak el” (Mărtinaş 1985: 166). A szerző munkájához fűzött jegyzeteiben, illetve megjegyzéseiben Ungureanu már konkrétabb volt: számos olyan magyar történészt, nyelvészt, etnográfust bíralt, aki a hagyományos álláspontot: a csángók magyar eredetét hangoztatták.¹⁸¹

¹⁷⁸ Szűts Pál nagykövet 1988. november 3-i jelentése Beke Györgynek a Csángóföldről történt kitiltásáról. MOL, a külügyminisztérium TÜK-iratai 1988, Románia, XIX-J-1-j, 87. doboz, 128-30, 004413/1988.

¹⁷⁹ Barity Miklós nagykövet 1985. július 10-i jelentése Várkonyi Péter külügyminiszter számára Mărtinaş könyvének megjelenéséről. MOL, a külügyminisztérium TÜK-iratai 1985, Románia, XIX-J-1-j, 130. doboz, 128-74, 003838/1985. Bővebben: Domokos/Vincze, 2006. Ion Coja szerint Ceauşescu utasítására adták ki.

¹⁸⁰ Az etimologizálkozó Mărtinaş szerint a magyarul tökéletlenül tudó, vagyis „korcs” nyelven beszélő székelyföldi románok csúfneve a csángó (Mărtinaş 1985: 42).

¹⁸¹ Bírálta többek között a Korunkot és a Babeş-Bolyai egyetem magyar nyelvészeti intézetét, Demény Lajos és Imreh István történészeket, Márton Gyula nyelvészt, valamint a Népismereti Dolgozatokat és a Romániai Magyar Irodalmi Lexikont, legtöbbet pedig a Kriterionnál megjelent *Moldvai csángó népművészet* című kötetet szapult, utóbbiról azt állítván, hogy az „nem a tudományt, hanem egészen más célt szolgált” (Mărtinaş 1985: 149–150).

A kötet nagy visszhangot váltott ki: a nacionalista román tömegek üdvözölték (pár hét alatt elfogyott a 40 000 példány), míg magyar részről hasonló felháborodást keltett, mint három évvel korábban Lăncrănjan pamfletje, de mint ahogy erre sem lehetett nyilvánosan reagálni, Mărtinaş könyvét sem lehetett kritizálni. Román oldalról annál több méltatás jelent meg róla, 1986 februárjában pedig leközöltek a *Lucafăru*ban egy ke-rekasztal-beszélgést, melyben tovább „ragozták” Mărtinaşnak és a két szerkesztőnek a könyvben olvasható téziseit.¹⁸² A lényeghez Valentin Rusu jutott el, amikor a beszélgetés végén szentencia-szerűen leszögezte: „a románok esetében sehol és semmikor nem folytattak elnemzetlenítő politikát, épp ellenkezőleg...”, ráadásul Romániában az ott élő nemzeti kisebbségek iránt „túlzott gondoskodás” folyik.

A Mărtinaş-féle fércmunka 1989 után tovább folytatta a diadalútját – sőt, tulajdonképpen akkor vált csak igazán széles körben ismertté. Több kiadást megért (nyugati nyelveken is kiadták), 2001. március 17-én pedig Bákóban megalakult a *Dumitru Mărtinaş Szövetség (Asociația Romano-Catolicilor „Dumitru Mărtinaş”)*, amely a szélsőjobboldali, csángó-magyar ellenes körök egyik fő fóruma lett.¹⁸³

A csángó-magyarok „gettósítása”, a „csángó-kérdés” megjelenése a nyugati közvélemény előtt

A hetvenes évek második felében – részben Király Károly (aki 1972-ig Kovászna megye első titkára, az RKP KB tagja volt) és Takács Lajos (1959-ig a Bolyai egyetem rektora, majd a hatvanas években az Államtanács egyik alelnöke) illegálisan Nyugat-Európába juttatott leveleinek, illetve memorandumának, valamint a Lázár György álnév alatt¹⁸⁴ Párizsban, majd az Egyesült Államokban megjelent jelentésnek köszönhetően – az erdélyi magyarság elnyomatásáról számos cikk, tanulmány jelent meg a nyugat-európai és tengeren túli médiában. A csángó-magyarok helyzete azonban meglehetősen ismeretlen maradt, nem utolsósorban azért, mert igen nehéz volt megbízható hírekhez, adatokhoz jutni.

Nem csak a kisebbségi kérdés szakértői számára volt „terra incognita” a csángó-lakta vidék, hanem a magyarországi politikai és állami vezetés számára is. Ez annak volt köszönhető, hogy az 1945–1989 közötti majd’ fél évszázadban egyetlen egyszer jutott el erre a területre magyar diplomata. 1973-ban a bukaresti magyar nagykövetség három diplomatája járt – hivatalos minőségben – Bákó megyében, és felkerestek néhány csángó-magyar falut (Lujzi-Kalagort, Nagypatakot és Újfalut) is. A beosztottainak beszámolójából Martin Ferenc nagykövet kénytelen volt levonni azt a – teljességgel helytálló – következtetést, hogy „a nyomás – az »államin keresztül a társadalmi« – is igen nagy”.

¹⁸² Originea românească a ceangăilor. *Lucafăru*. 1986. február 15. (Az „ankéton” a két szerkesztőn, Coján és Ungureanun kívül olyan közismert sovíniszta publicisták, „történészek” vettek részt, mint Mihai Ungheanu, Gabriel Tepelea, Valeriu Rusu vagy Mihai Diaconescu.)

¹⁸³ Bővebben lásd: Arens 2006.

¹⁸⁴ A jelentés szerzője a Babeş-Bolyai Tudományegyetem filozófiaprofesszora, Tóth Sándor volt, a kéziratot a Budapesten élő barátja, Tordai Zádor véglegesítette és juttatta ki Párizsba.

Ráadásul egy kommunista diplomatától meglehetősen szokatlan történelmi párhuzammal is élt: „Nincsenek illúzióink a feudális Magyar Állam, majd a Horthy-fasizmus »magyar szupremációt« gőgösen hirdető nemzetiség-ellenes politikáját illetően, de azért a fenti méretű és módszerű erőszakos asszimiláció a történelmi Magyarországon ismeretlen volt.” Mindezek ellenére mégis azon a véleményen volt, hogy „jelenleg nem volna kívánatos a csángókérdés-komplexum bármilyen, románoknak történő felvetése.”¹⁸⁵ Ez az álláspont végigkísérte a „létező szocializmus” időszakát. Kétoldalú tárgyalásokon 1990-ig magyar részről egyetlen-egyszer sem vetették fel a csángó-kérdést.

A „hivatalos Magyarország” ugyan nem vett tudomást a csángó-magyarok kiszolgáltatott helyzetéről, de néhány magyarországi és erdélyi magyar ellenzéki nem feledkezett meg a Kárpátokon túl élő magyar ajkú etnikai csoportról. Budapesten a csángó-magyarok szószólója – az ún. népi ellenzék támogatását maga mögött tudva – megint csak Domokos Pál Péter volt: 1982-ben levelet küldött II. János Pál pápának, melyben arra kérte a Szentatyát, hogy „ne engedje tovább a római katolikus vallás nevében és felhasználásával Moldvában folyó lélekgyilkolást, állítsa le, mérsékelje vagy legalábbis fejezze ki rosszsallását. Szerezzen hathatós érvényt annak a pápai rendeletnek, amely előírja az anyanyelven történő misézést, hogy a még el nem románosított 250 000 fős moldvai csángó-magyar népcsoport nyelvében, szokásaiban, kultúrájában és vallásában fennmaradjon.”¹⁸⁶

Egy évvel később a Nagyváradon készített szamizdat, az *Ellenpontok* szerkesztőinek a madridi „utókonferenciához” kijuttatott programjavaslata tért ki a csángókérdésre: „Követeljük, hogy a még magyar anyanyelvét beszélő moldvai csángóság – a jelenlegi statisztikai gyakorlattal szemben, mely a csángóság egészét románoknak tekinti – újból magyarnak vallhassa magát, és bekapcsolódhasson a magyar kultúrkörbe. 1.) Beléphessen a magyar nemzetiség érdekvédelmi szervezetébe. 2.) Anyanyelvét szabadon használhassa. 3.) Újra létesüljenek anyanyelvi iskolák. 4.) Joga legyen vallása nyelvét megválasztani. 5.) Szüntessék meg a csángóság elszigetelését és a magyarság többi részével való kapcsolatainak akadályozását, a csángó falvak látogatóinak kiüldözését” (Vincze 2003: 378).

Mivel a budapesti vezetési (és a nyugati emberi jogi aktivisták) „látókörébe” nem került bele a csángó-magyarság problematikája, a román belügyi hatóságok is szabadabban „garázdálkodhattak”. A hetvenes-nyolcvanas években azokat a csángókat, akik nyíltan vállalták a magyarsághoz való kötődésüket (többek közt azzal is, hogy a nyilvánosság előtt a moldvai magyar népi kultúrát reprezentálták), a rendőri, állambiztonsági szervek folyamatosan zaklatták (lásd Halász 2004: 429–441, Pozsony 1994: 7–9). Különösen „rájárt a rúd” azokra, akik el merészeltek menni a síksomlyói búcsúra és ott magyarul énekeltek, imádkoztak.¹⁸⁷ Meg kell azonban jegyezzük, hogy a „rebellis” csángók nem csak a szekusoktól és a milicistáktól kellett tartsanak, hanem a helyi „pátértől” is. A csángó

¹⁸⁵ Martin Ferenc nagykövet 1973. október 31-i jelentése a moldvai csángók helyzetéről. MOL, az MSZMP KB Külpolitikai Osztálya iratai, M-KS 288. fond, 32. csomó, 10. ó. e., 469–476.

¹⁸⁶ A levelet közli: Vincze 2003: 370–372.

¹⁸⁷ A nyelvi, tudati asszimiláció előre haladtával, és a terror fokozásával mind kevesebben vettek részt a pünkösdi búcsún.

falvakban szolgáló római katolikus papok ugyanis – a helyszínen sokszor megforduló etnográfusok tapasztalata szerint – együttműködtek a politikai rendőrséggel és messzemenően kiszolgálták a nacionál-kommunista rezsim asszimilációs politikáját. (Például ha „idegent” – vagyis „gyanús” erdélyi vagy magyarországi magyart – láttak felbukkanni a faluban, rögtön szóltak a helyi rendőrnek, emellett a még imitt-amott meglévő régi énekeskönyveket, pl. a még fellelhető *Cantionale Catholicum*okat is elkobozták – ha másként nem ment, akkor a milicista „segítségének” igénybevételével. A kollaboráns papok ebben az időben már nem csak a templomban tiltották a magyar beszédet, hanem olyan intim szférákban is, mint a virrasztó, az esküvő [Pozsony 1996: 176].) Mindezekkel az intézkedésekkel a nyolcvanas évekre az egyházi és világi hatalom elérte, hogy mind kevesebben merték vállalni saját identitásukat, nyelvi, kulturális „másságukat”. (Hogy a zaklatások mit is jelentettek a gyakorlatban, azt Demse Péter csángó-magyar munkásíró zaklatásról beszámoló korabeli jelentés érzékelteti.¹⁸⁸)

Mindazonáltal nem csak azok a kiszolgáltatott, falusi csángó-magyarok voltak kitéve a rendőri önkénynek, akik rendszeresen tartották a kapcsolatot a „magyarföldiekkel”, hanem a köztük megforduló erdélyi és magyarországi néprajzosok vagy egyszerű érdeklődő turisták is.

A csángó folklór legismertebb kutatójával szemben a belügyi hatóságok már a hetvenes években retorziót alkalmaztak. Kallós Zoltánt,¹⁸⁹ akit a hatvanas években is többször zaklattak a rendőrhatóságok, 1974. június 16-án letartóztatták¹⁹⁰ és fél évi vizsgálati fogság után december 7-én egy zártkörű tárgyaláson két és fél év börtönbüntetésre ítélték. A per koncepciójás jellege azonban annyira nyilvánvaló volt, hogy arról nem csak a nyugati emberjogi szervezetek és a média¹⁹¹ voltak meggyőződve, hanem a kommunista Magyarország diplomatai is. Martin Ferenc nagykövet azt közölte feletteseivel, hogy „letartóztatását kizárólag politikai szempontok motiválták. A jeles folklorista egész tevékenysége, egész lényé – különösen *moldvai csángó kutatásai* – a román vezetés éles ellenszenvét váltották ki.”¹⁹² (A kiemelés tőlünk.) A román pártvezetés nem merte megkockáztatni, hogy a Kallós-ügy miatt esetleg az ország – akkor még igen jónak mondható –

¹⁸⁸ Barity Miklós nagykövet 1984. október 30-i jelentése Várkonyi Péter külügyminiszternek Demse Márton klézsei csángó-magyar munkásíró zaklatásról. MOL, a külügyminisztérium TÜK-iratai 1984, Románia, XIX-J-1-j, 120. doboz, 128-277, 005591/1984. (A jelentést Ferenczes István, a kötet szerkesztője előszó gyanánt közölte Demse Márton visszaemlékezésébe [lásd Demse 2005: 7–14].)

¹⁸⁹ Kallós Zoltán a moldvai csángó folklórral még lézpedi tanítóként ismerkedett meg 1956–57-ben.

¹⁹⁰ A letartóztatásról a nagykövetség pár napon belül értesítette a külügyminisztériumot. Az esettel zártkörű miniszter-helyettesi értekezleten is foglalkoztak, tekintettel a magyarországi ismertségére, illetve arra, hogy ott is megjelentek a könyvei. Az MTI augusztus 17-i bizalmas tájékoztatójában olvasható, hogy a Szabad Európa Rádió augusztus 16-i adásában elhangzott: a svájci evangélikus sajtószolgálat 7-én beszámolt a Kallóssal történekről, közölve, hogy romániai hírek szerint a letartóztatás után ismeretlen helyre hurcolták. Erdélyből származó információk szerint a pert az augusztus 23-i állami ünnep miatt elhalasztották. MOL, a Külügyminisztériumi TÜK-iratai 1974, Románia, XIX-J-1-j, 99. doboz, 128-75. ltsz., 004238 – /3.

¹⁹¹ Kallós érdekében akcióba lépett az Amnesty International, a Nemzetközi PEN Club és a Bebörtönzött Írók Bizottsága is, az esetről beszámolt több nagy nyugati lap.

¹⁹² Martin Ferenc nagykövet 1974. október 7-i jelentése Kallós Zoltán letartóztatásáról és elítéléséről. MOL, az MSZMP KB Külpolitikai Osztálya iratai, M-KS 288. fond, 32. csomó, 10. ő. e.

nemzetközi megítélése romoljon, ráadásul a neves etnográfus érdekében a magyar politikai és kulturális elit néhány tagja közbenjárt Ilie Verdeț KB-titkárnál, ezért Kallóst 1975 tavaszán szép csendben szabadlábba helyezték.¹⁹³

A korábban említett 1973-as követségi jelentésben is megemlítették a helyszínen járt diplomáták, hogy „nem csak a magyarországi turisták, de az erdélyiek – vagy ahogy a csángók mondják, »a magyar-földiek« – moldvai utazásait sem nézik jó szemmel a hatóságok”, pedig azóta, hogy megjelent Kallós Zoltán könyve, „az érdeklődő magyarok ezrei keresik fel a csángó magyar településeket. Nem ritkák az incidensek sem (magnó-szalagokat és filmeket vesznek el, rendőrségre zaklatják a magyarországi és erdélyi turistákat), de számuk ennek ellenére csak nő.”¹⁹⁴

A nyolcvanas években aztán szinte rendszeres lett a moldvai csángók közt megforduló kutatók vagy egyszerűen csak a csángók sorsa iránt érdeklődők zaklatása, bántalmazása. 1985-ből már olyan helyszíni jelentések láttak napvilágot, miszerint „manapság már megközelíteni is lehetetlen a csángó településeket, mert a vasútállomásokat, az utakat a rendőrség és az államvédelem beosztottjai őrzik, és mindenkit meggátolnak a beutazásban.”¹⁹⁵

A magyar nyelvű moldvai csángók érdekvédelmi törekvései 1989 után, küzdelem a magyar nyelvű oktatás és liturgia bevezetéséért

A nyolcvanas évek legvégén úgy tűnhetett: a sztálini típusú modernizáció következtében végleg megoldódott a „csángókérdés”: a „nemzetépítési projekt” Moldvában teljes sikerrel járt: az eredetileg magyar nyelvű moldvai csángók döntő része asszimilálódott, betagoledott a többségi románságba, méghozzá „nem csak gazdaságilag, nyelvileg, kulturálisan – állapítja meg a csángókérdés egyik legjobb szakértője –, hanem tudati síkon, a nemzeti identitás szempontjából is” (Pozsony 1996: 177). Csak az 1989-es rendszerváltás után derült ki, hogy még mindig van egy csángó csoport, amely makacsul ragaszkodik ősei nyelvéhez, a magyarhoz és továbbra is *igényli a magyar nyelvű oktatást, és válásgyakorlatot*. Hogy ennek mekkora lehet a *tényleges lélekszáma*, az kezdettől fogva komoly vitát képezett az „asszimiláció-párti”, a csángók románságát hirdető körök, valamint a csángó-magyar etnikai csoport múltjával és jelenével foglalkozó kutatók, és az érdekképviseletüket felvállaló körök között.

A rendszerváltás utáni első népszámlálást Moldvában a „hagyományos” módon tartották meg. A csángó-magyarokat megfélemlítették és minden úton-módon igyekeztek megakadályozni, hogy kinyilváníthassák a magyarságukat. A katolikus papok – Petru Gherghel jászvásári püspök utasítására – a szószékről szólították fel a híveket, hogy *románának jegyeztessék be magukat*, a kérdezőbiztosok pedig sok esetben határozottan

¹⁹³ MOL, a Külügyminisztérium TÜK-iratai 1975, Románia, XIX-J-1-j, 199. doboz, 128-75. ltsz., 51/szt/1975.

¹⁹⁴ Martin Ferenc nagykövet 1973. október 31-i jelentése a moldvai csángók helyzetéről. MOL, az MSZMP KB Külpolitikai Osztálya iratai, M-KS 288. fond, 32. csomó, 10. ó. e., 469–476.

¹⁹⁵ Erdélyi Magyar Hírügynökség / Hungarian Press of Transylvania, 1985/67. számú jelentés.

elutasították, hogy az illető csángót a magyar nemzetiségűek közé írjanak be.¹⁹⁶ Ennek az lett az eredménye, hogy a 240 000 római katolikus vallású moldvai közül már csupán 1826 (0,8%) vallotta magát magyar nemzetiségűnek. A 2002-es népszámlálás hasonló körülmények között zajlott le. Az összeírást erős kampány előzte meg, amiből a papok ismét kivették a részüket. A megfélemlítésnek és a manipulációnak köszönhetően a magyar nemzetiségűek száma 2015-re csökkent.¹⁹⁷

A „harci statisztika” torzításait magyar részről nem fogadják el. A Babeş–Bolyai Tudományegyetem magyar néprajzosai a kilencvenes évek első felében kiterjedt terep kutatás folytattak Moldova római katolikusok által lakott településein, melynek során egyebek mellett a nyelvismeretet, nyelvhasználatot is felmérték. A tudományos vizsgálatok eredményeképpen Tánzos Vilmos néprajzkutató egyetemi tanár megállapította, hogy még mindig mintegy 60 000 magyarul is beszélő csángóval lehet számolni. Ezt az adatot később a mérvadó nyugati kutatók és az Európa Tanács riportőre is átvette.

A csángók gyors és erőszakos asszimilációjára törekvő román politikai osztály azonban 1989 után sem volt hajlandó elfogadni, hogy Moldvában még mindig van egy olyan etnokulturális és felekezeti kisebbség, melynek alapvető joga saját anyanyelvének intézményes, közösségi használata a templomi meg az iskolai életben. Emiatt a csángó-magyar érdekképviselőket felvállaló értelmiségieknek a kezdeti optimista várakozások után rá kellett döbenniük: hosszú, szívós küzdelemre kell berendezkedni.

Mivel a Moldvában saját anyanyelvű értelmiségi réteg nem alakulhatott ki, főleg az Erdélyben megtelepedettek szorgalmazták a moldvai csángó-magyar kultúra és nyelvjárás védelmét, hosszabb távú fenntartásának szükségességét és európai jelentőségét. Az artikuláltabb magyar öntudattal rendelkező csángók 1990. október 20-án Sepsiszentgyörgyön megalakították a *Moldvai Csángómagyarok Szövetségét (Asociația Maghiarilor Ceangăi din Moldova)* (Tánzos 2006: 44). A Szövetség 1995-től a magyar kisebbség érdekvédelmi szervezete, a Romániai Magyar Demokrata Szövetség (RMDSZ) társult tagjává vált, székhelyét pedig 1997-ben áthelyezték Bákóba, ahol ma is működik. A 21. század elején több mint 200 tagja volt a különböző moldvai csángó falvakban (egyebek mellett Szabófalván, Lujzikalagoron, Forrófalván, Nagypatakon, Lészpeden, Gajcsána-Magyarfaluban), Pusztinán és Klézsén pedig önálló fiókszervezettel rendelkezett. 1990–1992 között Sepsiszentgyörgyön kiadták a *Csángó Újság (Gazeta Ceangăilor din Moldova)* című kétnyelvű periodikát, mely kisebb szünetek után 2000-től *Moldvai Magyarság (Gazeta Maghiarilor Ceangăi din Moldova)* névvel Csíkszeredában jelenik meg, a csángók néprajzával, múltjával és jelenével kapcsolatos tanulmányokat, cikkeket, riportokat közöl.

¹⁹⁶ Konkrét példákat közöl Csoma–Bogdánfalvy, 1993. és 177. és Ósz [Erőss] Péter: Megszámláltattunk és híjával találtattunk. *Csángó Újság*. 1992 (20) 1, 3.

¹⁹⁷ Többek között lásd: Megtagadták a magyar anyanyelv beírását. *Krónika*, 2002. március 21.; Folytatódnak a népszámlálási diverziók. *Szabadság*. 2002. március 25.; Sylvester Lajos: Nemzetállami harcok népszámlálás. *Moldvai Magyarság*. 2002. 5. sz. 17.

A kilencvenes években több civil szervezetet is létrehoztak Moldvában, ami a magyar nyelvű csángók fokozatos öntudatra ébredését is jelezte. Néhány fiatal 1996-ban megalakította a *Via Spei Csángó Ifjúsági Szervezetet* (*Organizația de Tineret Via Spei*). A 2000-ben már mintegy 150 fős „Remény Útja” elsősorban a moldvai (pl. klézsei, forrófalvi, pusztinai stb.) csángó-magyar fiatalok anyanyelvű oktatásának megszervezését, magyar identitásának megerősítését tűzte ki céljául, évek óta kiadja a *Via Spei Press* című, fiataloknak szóló periodikát. 1997-ben Duma András, az MCSMSZ klézsei vezetője megindította a *Mi magunkról* (*Noi despre Noi*) című folyóiratot, mely az 1999-től megalapított *Szeret-Klézse Alapítvány* (*Fundația Siret-Cleja*) lapjává vált. Az alapítvány már 1999-ben kezdeményezte egy olyan ingatlan megvásárlását, majd annak kibővítését és berendezését, melyben iskoláskorú gyermekek és felnőttek számára hatékony anyanyelv- és kultúraápoló rendezvényeket szervezhetnek a Kárpát-medencében működő „teleházakhoz”, közösségi házakhoz hasonlóan. Végül már a 21. század elején Nyisztor Tinka Pusztinán megalapította a *Szent István Egyesületet*, mely a magyar nyelvű liturgia bevezetéséért száll síkra.

A magyarországi közvélemény – akár csak a 19. században – a kilencvenes években is élénk figyelemmel kísérte a csángó-magyarság küzdelmét identitásának, nyelvének megőrzése céljából. Az egymást követő budapesti kormányok igyekeztek politikai – és anyagi – segítséget nyújtani a „legkeletibb magyar népcsoportnak”. (Az MCSMSZ azonban szinte folyamatosan anyagi nehézségekkel küzdött/küzd.) Ezenkívül a civil szféra is felkarolta a csángó-ügyet. Például a Duna–Tisza közén fekvő Jászberényben 1990-től évente csángó folklórfesztivált és táborot szerveznek, mely az utóbbi években fokozatosan a veszélyeztetett európai kisebbségek találkozóává alakult át. A *Lakatos Demeter Egyesület* 1990-től szintén Magyarországon fejti ki működését, mely igyekszik összehangolni a csángók történelmével, népi kultúrájával és művelődési életével foglalkozó kutatásokat. Konferenciák, kiadványok és kiállítások segítségével a csángó kultúra egyetemes értékeinek reprezentálására vállalkozott.

Az MCSMSZ már 1990-től kitartóan sürgette, hogy a moldvai csángó falvakban is engedélyezzék a magyar nyelv, irodalom és kultúra iskolai oktatását azoknak a gyermekeknek, akiknek szülei azt írásban igénylik és anyanyelvű misét kértek azok számára, akik tudatosan vállalják magyar identitásukat.

Mivel a magyar nyelv és kultúra iskolai keretek között történő oktatását a hatóságok mereven ellenezték, néhány erősebb magyar identitástudattal rendelkező falusi személy (Perka/Perca Mihály, Fazekas/Olariu József, Fehér/Feer Katalin és mások) saját családi házában hétvégeken megszervezte a kisgyermekek anyanyelvű oktatását. Ez az iskolán kívüli oktatás azonban nem volt hosszú életű, pár év múlva megszűnt. Nem csak azért, mert a hatalom könyörtelenül lecsapott ezekre a szerény kezdeményezésekre, illetve az „illegális tanítókra”¹⁹⁸, hanem azért sem, mert a több-kevesebb rendszerességgel folyó

¹⁹⁸ Lásd például: Ferenczes István: Perka Mihály balladája. *Hitel*, 1994. 3. sz. 58–69. és Sorbán Attila: Hogyan ásta alá Fehér Kati az Államrendet... *Erdélyi Napló*, 1994. július 22.

oktatás nagyon kis hatékonysággal működött. Hiányzott a pedagógiai alap, a szaktanárok, a megfelelő tankönyvek – legfőképpen pedig a rendszeresség (amely hosszú távon lehetlenné tesz minden oktatási folyamatot). Az oktatás hatékonyságát vagy inkább hatástalanságát az is mutatja, hogy a fent említett „tanítók” keze közül kikerült tanítványok minimális hányada folytatta tovább tanulmányait magyarul.

A fenti folyamattal párhuzamosan, attól teljesen függetlenül 1990-ben Erdély számos magyar iskolával rendelkező városában elindult egy *alternatív csángó-oktatás*. Ennek az volt a lényege, hogy egyes moldvai csángó falvakból gyerekeket vittek ki különböző városi általános iskolákba (Csíkszeredába, Kovásznára, Székelyudvarhelyre és máshová), ahol magyarul zajlott az oktatás. Ez a forma már sokkal hatékonyabb volt, hiszen itt szaktanárok tanították a gyerekeket. Azonban ezek a tanárok (tisztelet a kivételnek) nem voltak felkészülve, felkészítve erre a speciális oktatási feladatra, és a csángó-magyar diákoknak is nagy nehézséget okozott a korábban nem ismert irodalmi magyar nyelv elsajátítása. (Az oktatás a legeredményesebb – Borbáth Erzsébet tanárnőnek köszönhetően, aki 1992-ben megalapította a *Domokos Pál Péter Alapítványt* – Csíkszeredában volt, ott az 1993/94-es tanévtől 2002/2003-ig több mint 700 csángó-magyar gyerek tanult, közülük majdnem 50-en később valamelyik felsőfokú oktatási intézményben is.¹⁹⁹) Minden probléma ellenére ez az oktatási forma már jóval több eredményt mutathatott fel és számos olyan diák, aki sikeresen továbbtanult egy felsőfokú oktatási intézményben, később, hazatérve a csángó-magyar értelmiségi réteget gyarapította. A megoldás azonban kétségkívül az lett volna, ha a saját közegében²⁰⁰, a csángó-magyar falvakban sikerül beindítani az iskolai kereteken belüli magyar oktatást. Ehhez azonban át kellett lépni a 21. századba...

A magyar nyelvű oktatás ügyében lassú elmozdulás csak azután történt, hogy 1996-ban az RMDSZ tagja lett a megalakuló jobbközép kormánykoalíciónak. A megváltozott politikai helyzetben az MCSMSZ megpróbálta elérni azt, hogy szülői kérésre a magyar nyelvet és irodalmat fakultatív tantárgyként oktatni lehessen a csángó falvak állami iskoláiban is, amit voltaképpen a Román Oktatási Minisztérium 3113/2000-es számú törvényrendelete engedélyezett és szabályozott. A Kötő József államtitkár által kidolgozott és 2000. január 31-án elfogadott rendelet már azt is tartalmazta, hogy nemcsak a szülők, hanem a kisebbségek saját érdekképviselői intézményei is kérhetik a *fakultatív anyanyelvű oktatás* bevezetését az állami iskolákban.

2000 szeptemberében Lészpeden 7, Pusztinán 29, Klézsén pedig 25 gyermek szülei kérvényezték írásban a magyar nyelv oktatásának beindítását. Mivel Pusztinán az iskola igazgatója nem fogadta el a közös kérvényt, a szülők egyénileg is megismételték kéré-

¹⁹⁹ Bővebben lásd: Borbáth 2006.

²⁰⁰ 1999-ben a Székelyföldet Bákó megyével összekötő Gyimesi-szorosban fekvő Gyimesfelsőlokon létrehozták az Árpádházi Szent Erzsébet Liceumot. A kollégiummal is rendelkező római katolikus általános- és középiskola nem csak a gyimesi, hanem a moldvai csángó fiatalokat is befogadta, ez azonban – minden nagyszerűsége ellenére – még sem jelentette azt, hogy végre a szülőföldjükön tanulhatnak anyanyelvükön a csángó-magyarok, legfeljebb a földrajzi közelség jelentett (igaz, nem elhanyagolható) előnyt. Mivel komoly vonzerőt gyakorolt az iskola a csángó-magyar közösségre, hamarosan a sovíniszta, magyarellenes moldvai román média céltáblájába került.

süket. Bákó megye főtanfelügyelője, Iorga Gheorghe „elhibázottnak” tartotta a fenti minisztériumi rendeletet, melynek tényleges alkalmazása utat nyitott volna a magyar nyelv moldvai tanítása előtt, s éppen ezért határozottan leszögezte, hogy ő azt sohasem fogja tiszteletben tartani.

Klézsén 2000. szeptember 14-én szinte *polgárháborús hangulat* robbant ki, amikor az Oktatási Minisztérium magyar tanácsosából, Bákó megye helyettes főtanfelügyelőjéből, a megyei prefektúra és a Kisebbségvédelmi Minisztérium képviselőiből álló szakértői vegyes bizottság a helyszínen folytatott vizsgálódást a magyar nyelv oktatását kérelmezők körében. Miközben a szülők megerősítették korábbi álláspontjukat, a helybéli polgármester, a római katolikus plébános és a szélsőséges politikai alakulatok vezetői ismét²⁰¹ leitatattak és felbuzgattak egy 20-25 főből álló helyi csoportot, mely *verbális és fizikai agressziót* alkalmazva arra törekedett, hogy megfélemlítse a szülőket, s ezáltal megakadályozza a magyar nyelvű képzés beindítását. Az agresszív hangulat ellenére végül is Klézsén a korábbi 30 kérvényező közül 13 szülő a bizottság előtt is megerősítette kérését, Pusztinán 17 közül 9, Lészpeden pedig a 9 közül már csak 1 gyermek esetében tartotta fenn következőt igényét. A vegyes bizottság ezek után megállapította, hogy Moldvában igenis *realisan igényelik a magyar tanítását*, s a jegyzőkönyvet aláírta a tanfelügyelőség és a prefektúra képviselője is. Ezek után Andrei Marga oktatási miniszter szeptember 24-én kijelentette, hogy minden körülmény adott ahhoz, hogy Bákó megyében a minisztérium engedélyezze a magyar nyelv tanítását.

Úgy tűnt, a folyamatot most már nem lehetett feltartóztatni, végre elkezdődhet a magyar nyelv és irodalom oktatása néhány faluban.²⁰² (Ráadásul Gabriel Andreescu, a romániai Helsinki Bizottság elnöke az események kapcsán 2000. szeptember 22-én sajtókonferencia keretében jelentette be, hogy *átfogó jelentést készítenek a csángók helyzetéről*, amelynek nyomán az Európa Tanács majd a helyszínen fog vizsgálatot beindítani.) A román média sovíniszta része azonnal heves ellentámadásba lendült, s azt állította, hogy a miniszter felelőtlenül „behódolt” a magyar propagandának, amikor a 3113-as rendeletével valamennyi romániai kisebbség számára lehetővé tette az anyanyelv oktatását. Bákó megye prefektúrája írásban arra figyelmeztette a román kormányfőt, hogy a magyar nyelv

²⁰¹ Lásd Rostás Szabolcs: Magyarellenés hőzöngés Klézsén. Nőket molesztáltak. *Krónika*. 2000. szeptember 15. A faluban már 5 évvel azelőtt is volt egy botrány: 1995. április 25-én az MCSMSZ tanácskozást rendezett az intézményes anyanyelvű oktatás és kulturális élet megszervezéséért. A kezdeményezők az eseményre meghívták az RMDSZ ügyvezető elnökét, és az egyik alelnököt. A Bákó megyében működő szélsőséges politikai csoportosulások, valamint a helybéli római katolikus egyház vezetői elhatározták, hogy minden eszközzel megakadályozzák a magyar küldöttek tanácskozását. A félrevezetett és leitatott emberek a falu bejáratánál agresszív módon megállították a gyűlésre érkező küldöttek és meghívottak autóit, verbális és fizikai erőszakot alkalmaztak ellenük, elégették a kocsikban hozott magyar nyelvű tankönyveket. Lásd Székely Kriszta: Klézei részek RMDSZ-küldötteket bántalmaztak. *Szabadság*. 1995. május 3. és B. Kovács András: Szentanú a klézei botrányokról. Magyarul is ordították, hogy nem kell nekik a „magyar szövetség”. *Romániai Magyar Szó*. 1995. május 3.

²⁰² Lásd Szócs Levente: Elkezdődhet Klézsén a magyar nyelvű oktatás. Az OM döntésére várnak. *Krónika*. 2000. szeptember 23–24. és Tinisescu, Magdalena: Copiii ceangăi vor putea învăța limba maghiară în școli. *România Liberă*. 2000. szeptember 25.

bevezetése az iskolákban „főlöszleges etnikai konfliktusokat” okozna a régióban. Marga egy nappal később már azt nyilatkozta, hogy a szülők kérvényeit a megyei tanfelügyelőségek is ellenőriznie kell.²⁰³

Bákó megye tanfelügyelőségének emberei tehát újra megvizsgálták azt a kérvényt, amit a klézsei szülők korábban azért írtak alá, hogy gyermekeik magyarórákra is járassanak a helybeli iskolában. Végül is a hatóságok által keményebb eszközökkel megfélemlített szülők jelentős része visszavonta aláírását. A kudarc miatt az MCSMSZ vezetői elhatározták, hogy az állami iskolák falain kívül, magán- és közösségi házakban, délután és hétvégeken fogják megszervezni a gyermekek anyanyelvre történő oktatását. 2000 őszén a Szeret-Klézse Alapítvány székházában Hegyeli Attila, frissen végzett magyar–néprajz szakos tanár vezetésével meg is kezdték a helybeli kisgyermekekkel való foglalkozást. Mivel a délutánonként szervezett anyanyelvi, művelődési, informatikai oktatás iránt viszonylag nagy volt a gyermekek érdeklődése, csakhamar szüleik is bekapcsolódtak ebbe az alternatív oktatási formába. Az MCSMSZ által szervezett program vezetését a Romániai Magyar Pedagógusok Szövetsége irányította szakmai és adminisztratív szempontból, anyagi téren pedig a budapesti Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma támogatta. (Ezt az oktatási formát 2001 őszén Klézsen tovább folytatták, ugyanakkor beindították még Somoskán, Pusztinán, Trunkon, Külsőrekecsinben és Diószénben is.)

Az iskolán kívüli magyaroktatás megindítását a Bákó megyei hatóságok képtelenek voltak tudomásul venni, és 2000–2001 folyamán ismét durva eszközökkel léptek fel a csángó falvakban megszervezett magyar nyelvű oktatással szemben. Rendre behívták, majd házkutatásokkal és bírságokkal fenyegették meg azokat a klézsei családokat, akik helyet adtak az iskolai órák után zajló magyar oktatásnak, és szállással látták el az Erdélyből érkezett magyar pedagógusokat. A főtanfelügyelő azzal fenyegetőzött, ha nem felel meg a román nyelvű oktatás, *távozzanak Magyarországra*. Csakhamar rendőrök látogatták meg és *zaklatták* azoknak a székelyföldi tanároknak a szüleit is Erdélyben, akiknek gyermekei cselekvő módon részt vettek Moldvában a magyar nyelvű oktatási programok szervezésében. A szellemet azonban minden igyekezet ellenére sem lehetett visszazárni a palackba: a sorozatos megfélemlítési akciók²⁰⁴ már nem segítettek. (A bákói bíróságon a megyei tanfelügyelőség pert indított a Szeret-Klézse Alapítvány ellen, hogy a törvénytelennek vélt anyanyelvi oktatás miatt szüntessék be véglegesen az intézmény működését. A megyei tanfelügyelőség a Kovászna megyei bíróságon hasonló keresetet nyújtott be az MCSMSZ ellen azzal a váddal, hogy az érdekvédelmi intézmény törvénytelenül szervezett anyanyelvi oktatást a csángó gyermekek számára. (A perek hosszú hónapokig húzódtak, végül az alapítványt és a szövetséget felmentették a vád alól.²⁰⁵) 2001. december 7-én a

²⁰³ Lásd Rostás Szabolcs: Váratlan fordulat csángóügyben. Marga visszakozik? *Krónika*. 2000. szeptember 26.

²⁰⁴ Egyebek mellett lásd Lukács Csaba: Megint megfenyegették az alternatív magyar oktatás szervezőit. *Magyar Nemzet*. 2001. november 20., Gazda Árpád: 233 Bákó megyei iskola működik az egészségügyi hatóságok engedélye nélkül. Csak a magyarok szűrtak szemet. *Krónika*. 2001. december 4., valamint Rostás Szabolcs: Rendőrségi látogatás a székely tanároknál. Gyanús kivizsgálás. *Krónika*. 2002. 31. sz.

²⁰⁵ Lásd Gazda Árpád: Végérvényesen pert veszített a tanfelügyelőség. Működhet a csángószövetség. *Krónika*. 2003. március 13.

klézsei rendőrök újra beidéztek a csángó gyermekek magyartanárait, valamint azoknak helyi befogadóit és szállásadóit. Az agresszív hangulatú kihallgatás közben elsősorban azt ellenőrizték, hogy a délutáni oktatást szervezők legálisan tartózkodnak-e a településben. Az iskolán kívüli anyanyelvű oktatás és foglalkozás a megfélemlítő aktusok után is csendben tovább folytatódott, s végül az MCSMSZ vezetői elhatározták, hogy beszerzik az összes hivatalos engedélyt az oktatási tevékenység törvényes folytatásához.

A magyar nyelvű oktatás iskolai keretek közötti elkezdését 2002-ben végül a nemzetközi szervezetek nyomása és a belpolitikai változások tették lehetővé.

A moldvai csángó-kérdés „internacionalizálása”, a nyugati közvélemény és az európai uniós intézmények figyelmének felkeltése felé az egyik első lépést még 1997-ben tette meg az MCSMSZ. Ebben az évben Csicsó Antal, a Szövetség akkori elnöke meghívást kapott Brüsszelbe az *Európai Kultúrák Tanácsa* (Open Assembly of the Cultures of Europe) összejövetelére, ahol felszólalhatott. Az egyesült Európa központjában igencsak meglepődtek azon, hogy a moldvai csángók a templomi liturgiában és az iskolai oktatásban sem használhatják anyanyelvüket, habár Románia elsőként írta alá a nemzeti kisebbségek védelméről szóló, 1995-ben Strasbourgban elfogadott keretegyezményt. Két évvel később az Európai Unió Régiók Bizottsága a Nemzetközi Yehudi Menuhin Alapítvány támogatásával az MCSMSZ elnökét és alelnökét meghívta egy, a veszélyeztetett kisebbségekkel kapcsolatos rendezvénysorozatra.

A döntő áttörést az jelentette, hogy Tytti Isohookana-Asunmaa asszony, az Európa Tanács Parlamenti Közgyűlésének tagja 1999 júliusában felkereste a jelentősebb csángó-magyar településeket. Helyszíni tapasztalatait és következtetéseit a következő évben egy nyolc pontból álló jelentésben fogalmazta meg. Fontosnak vélte a csángók korrekt tájékoztatását arról, hogy milyen alapvető emberi jogok illetik meg őket. Szorgalmazta az anyanyelv bevezetését az iskolákban és a templomi liturgiában. A finn riportőr által bemutatott jelentést az Európa Tanács kulturális és oktatási bizottságában a román képviselő, Ghiorghi Prisăcaru, valamint a bukaresti római katolikus érsek hevesen elutasította. Mindketten úgy vélték, hogy a jelentés szerves részét képezi a csángók által lakott régió „alattomos elmagyarosítását” célzó kampánynak.

2000. augusztus 19-én James Rosapepe, az USA bukaresti nagykövete látogatta meg a csángó falvakat. (Ez volt az első eset, hogy ilyen magas rangú nyugati diplomata a csángó-lakta vidéken járt.) Bákó megye hatóságának képviselői mindent megtettek annak érdekében, hogy az MCSMSZ képviselői ne juthassanak az amerikai diplomata közelébe. Szeptemberben már nem voltak ilyen „eredményesek”. Joao Ary, az ET Oktatási és Kulturális Bizottságának főtitkára, akit elkísért Komlós József, az Európai Népcsoportok Föderatív Uniójának (FUEV) alelnöke is, találkozott az MCSMSZ vezetőivel, valamint pusztinai és klézsei földművesekkel, és Bákó megye adminisztratív, politikai, oktatási és művelődési életének vezetőivel. A portugál politikust megdöbbenetette, hogy a helyi hatóságok egyáltalán nem tartják be a Románia által már elfogadott és ratifikált keretegyezményeket, s a hatóságok sok helyen megfélemlítik az anyanyelvű oktatást és liturgiát kérelmező szülőket gyermekeikkel együtt.²⁰⁶ A látogatása

²⁰⁶ Lásd Simó Erzsébet: Egy misét a csángók is megérdemelnének. *Háromszék*. 2001. április 6.

során szerzett tapasztalatról jelentést készített, melyet később az Európa Tanács oktatási és kulturális bizottsága elé terjesztett.

2001. április 26-án Strasbourgban az Európa Tanács Kulturális, Oktatási és Tudományos Bizottsága elfogadta a csángó kultúra védelméről Tytti Isohookana-Asunmaa asszony által elkészített jelentéstervezetet, amit május 23-án az ET Parlamenti Közgyűlésének Állandó Bizottsága Isztambulban is elfogadott,²⁰⁷ s a testület tíz pontban fogalmazta meg az 1521. (2001) számú ajánlását Románia számára:

„1.) A csángó szülőket tájékoztatni kell a román oktatási törvényről és felvilágosítást adni részükre a nyelvekre vonatkozó rendelkezések alkalmazásának módjairól.

2.) Biztosítani kell az anyanyelven történő oktatás lehetőségét a román alkotmánynak és az oktatási törvénynek megfelelően. Ezzel párhuzamosan osztálytermeket kell biztosítani a helyi oktatási intézményekben, valamint a falvakban a csángó nyelvet oktató tanárokat fizetésben kell részesíteni.

3.) Lehetővé kell tenni, hogy a csángó falvak templomaiban a katolikus szertartásokat magyar nyelven tarthassák, valamint hogy a csángók a vallásos énekeket saját anyanyelvükön énekelhessék.

4.) A csángó szervezetek, köztük a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége kapjanak hivatalos elismerést, és kerüljenek fel a Nemzeti Kisebbségek Tanácsának listájára. Kiemelt figyelmet kell fordítani a csángó kisebbség szabályszerű összeírására a következő hivatalos népszámlálás alkalmával.

5.) Fejleszteni szükséges a modern tömegkommunikációs eszközökhöz való hozzájutást. A csángó szervezeteket részesítsék pénzügyi támogatásban, hogy képesek legyenek havi folyóiratot kiadni, illetve helyi rádióállomást működtetni.

6.) Helyi intézmény létesítése szükséges a csángó kultúra támogatása érdekében, a kisebbségek megismertetését, illetve tiszteletben tartását célzó programok keretében.

7.) Tájékoztatási kampányt kell indítani Romániában, amely bemutatja a csángó kultúrát, valamint a többség és a kisebbségek közötti együttműködés előnyeit.

8.) Nemzetközi szakértői bizottságot kell felállítani a csángó kultúra tanulmányozásának céljával.

9.) Megfelelő leírást kell készíteni a csángók nyelvi és néprajzi sajátosságairól.

10.) Szükséges a térség gazdasági fejlődésének elősegítése, például kis- és középvállalkozások létrehozásával a csángó falvakban.”²⁰⁸

A magyar nyelvű oktatás beindításához az uniós intézmények nyomásgyakorlása nem volt elég, emellett az is kellett, hogy a 2000-ben ismét hatalomra került posztkommunista elitnek érdekében álljon a változás. A Román Szociáldemokrata Párt az országot gyors léptekkel be akarta építeni a nyugat-európai védelmi és politikai struktúrákba. A

²⁰⁷ Közli: *Veszélyeztetett kisebbségi kultúrák Európában*. 2002.

²⁰⁸ Uo. 115–116. A jelentést 3 román képviselő nem fogadta el, az egyikük, Ghiorgi Prisăcaru egy másik jelentést terjesztett elő. Ebben azt hangoztatta, hogy a csángók valójában nem is igényelik az anyanyelvű oktatást, s burkoltan ugyan, de azt állította, hogy az erdélyi meg a budapesti magyar politikusok kreálták az úgynevezett csángókérdést.

látványos külpolitikai eredmények elérésének érdekében azonban ha fogcsikorgatva is, de teljesítenie kellett a nyugat-európai intézmények által megfogalmazott elvárásokat a kisebbségi kérdés megoldása terén. Éppen ezért 2002-ben a kormánypárt az RMDSZ-szel olyan megegyezést kötött, melyben elhatározták, hogy egy közösen kijelölt szakértői vegyes bizottság fog megoldást keresni a moldvai csángók anyanyelvi oktatásának biztosítására. Markó Béla, az RMDSZ elnöke 2002. május első hetében, magas rangú, hivatalos pártküldöttség élén meglátogatta a csángó-magyarok által lakott falvakat, hogy ott felleltározza a közösségük gondjait, és megoldásokat keressenek rájuk. Ettől kezdve felgyorsultak az események. Június 13-án az Oktatási Minisztérium is jóváhagyta a pusztinai és a klézsei szülők közjegyző által hitelesített kérvényeit, s átiratban értesítette Bákó megye tanfelügyelőségét, hogy az tegye meg a szükséges lépéseket az anyanyelvű oktatás őszi megkezdéséhez. Szeptemberében Hegyeli Attila Klézsen 17, Bilibók Jenő történelem szakos tanár Pusztinán 24 kisgyermek anyanyelvű oktatását kezdhette meg a helyi állami iskolában. Mindkét településen órák előtt, tehát a kora reggeli 7–8 óra között lehetett rendszeresen, összevont csoportokban hetente kétszer magyar órát tartani a 2002–2003-as tanévben. Egy évvel később már 6 faluban tanították az iskolában a magyar nyelvet és irodalmat,²⁰⁹ majd ez a szám tovább nőtt.

A magyar nyelvű liturgia bevezetése terén nem sikerült előbbre jutni az elmúlt 18 évben.

A Moldvában élő magyar identitású csángók közvetlenül az 1989-es romániai politikai változások után igényelni kezdték az anyanyelvű misét. A magyar nyelvű liturgia engedélyezéséért benyújtott kéréseiket a legtöbbször válasza sem méltatták, az aláírókat pedig változatos eszközökkel megfélemlítették, s arra kényszerítették, hogy követeléseiket vonják vissza. 1991 augusztusában 200 személy által aláírt beadványban kérelmezték a magyar nyelvű szertartás bevezetését templomaikban. Duma Grigore, az akkori helyettes püspök agresszív eszközökkel tett pontot a kezdeményezésre.

Amikor II. János Pál pápa 1991-ben Magyarországon járt, több mint 1000 csángó-magyar ment ki, hogy találkozhasson Őszentségével. Ekkor magyar nyelvű misét hallgathattak, és ez a lehetőség sokakat megerősített abban, hogy nekik joguk van otthon is a magyar nyelvű liturgiához.

A pusztinai hívek 1998-ban újabb kérést írtak alá, melyben egyértelműen leszögezték: nem szeretnének politikai vagy egyházi vita tárgyává válni, de emlékeztetnek, hogy az európai törvények, a művelődési hagyományok értelmében helyénvaló lenne, ha anyanyelvű egyházi szertartáson is részt vehetnének. Emlékeztették az egyházi hatóságokat arra is, hogy a 20. század végén Csángóföldön csak titokban, magánházaknál celebrált magyar misét hallgathatnak. Úgy ítélték meg, kérésük nemcsak jogos, de kivitelezhető is, hisz a bukovinai lengyel katolikusoknak mindig is volt anyanyelvű miséjük. Levelüket azzal zárták, nem maradt más, mint addig fohászolni Istenhez, amíg Őszentsége, a pápa engedélyezi a magyar nyelvű szentmise bevezetését templomukban. Február 23-án Dumitru

²⁰⁹ Lásd Gazda Árpád: Hat csángó faluban kértek magyartanítást. Sokasodnak a kérvények. *Krónika*. 2003. június 17.

Gabor, a jászvásári római katolikus egyház segédpüspöke, valamint Ștefan Erdeș esperes Bákóban találkozott az MCSMSZ képviselőivel, akik át szeretnék volna adni a főpápnak a 160 pusztinai személy által aláírt közös beadványt. A segédpüspök azonban főpapi tisztehez nem méltó, durva hangnemben azzal az ürüggyel utasította vissza a kérvény iktatását, hogy azt mindenkinek külön, egyéni módon kell kérnie. Az egyházi terror hatására ugyan a beadvány aláíróinak többsége visszavonta az aláírását, de április 18-án 80-an helyszínen ellenőrzött aláírásával iktatószám nélkül regisztrálták a kérést. A pusztinaiak hamarosan eljuttatták kérésüket a bukaresti nunciatúrára és a Romániai Emberi Jogokat Védő Egyesülethez (APADORCH) is.

A magyar nyelvű vallásgyakorláshoz ragaszkodó klézseiek hasonlóképpen jártak, mint a pusztinai testvéreik. Még 1997-ben fogalmaztak egy levelet a moldvai püspökhöz, melyben magyar nyelvű misét kértek, de Gherghel még csak válaszra sem méltatta őket. Habár az Európa Tanács ajánlásában az is szerepel, hogy „lehetővé kell tenni, hogy a csángó falvak templomaiban a katolikus szertartásokat magyar nyelven tarthassák”, ám a hivatalos egyházi körök merev ellenállását ez nem törte meg, ráadásul eleinte a Szentszék is elutasította a magyar nyelvű vallásgyakorlás lehetővé tételét. (2001-ben a magyar államfő, Mádl Ferenc vatikáni látogatásakor szót emelt a magyar nyelvű hitélet lehetővé tétele érdekében, valamint azért, hogy a Magyarországon végzett moldvai papokat visszafogadják szülőföldjükön pasztorális szolgálatra.²¹⁰) Később ez annyit változott, hogy a Vatikánban, illetve a bukaresti nunciatúrán közölték: a liturgia nyelvének meghatározása az adott egyházmegeye belügye.

Itt kell megjegyeznünk, hogy a csángó származású katolikus lelkészek egy része képes lenne magyar nyelvű misét tartani vagy gyóntatni – „csupán” a püspökség engedélye hiányzik ahhoz, hogy ezt megtegyék. A Moldvából származó, de a gyulafehérvári vagy a budapesti teológián végzett papoknak pedig – egy két ritka kivételtől eltekintve²¹¹ – megtiltják, hogy a szülőföldjükön magyarul misézzenek.

Tulajdonképpen a magyar nyelvű liturgia ügyében az elmúlt majd' két évtizedben szinte semmi előrehaladás sem történt. Ennek alapvetően az az oka, hogy a döntően elrománosított csángó származású katolikus klérus a csángók teljes asszimilációjában érdekelt és ebben az asszimiláció-párti sovinszta román körökkel alkot érdekközösséget. (Feltűnő, hogy a szélsőségesen sovinszta, kisebbségellenes Nagy-Románia Párt) A Szentszék sem erőlteti a dolgot, egyfelől azért, mert még a kelet-európai kommunizmus összeomlása után is jelentősebbnek vélik több százezer román nyelvű és identitású római katolikus hívő meglétét, mint a moldvai csángó-magyarok lassú nyelvi, kulturális és nemzeti asszimilációjának megfékezését.

A moldvai magyar etnikai csoport a modern román állam létrejötte óta útjában van a „nemzetépítő projekten” dolgozó román politikai osztálynak. A homogenizációs, nemzetállam létrehozását megcélzó politika nem tudta – és napjainkban sem tudja/akarja –

²¹⁰ A csángó magyarok vatikáni elismerése. *Vasárnap*. 2001. október 21.

²¹¹ Lásd Gazda Árpád: Esztergomban tanult papnak egy csángómagyar fiatalember. *Magyar misét tartottak. Krónika*. 2002. július 11.

elviselni azt a tényt, hogy a román etnikai tömb közepén akad egy kis magyar „zárvány”, mely nem akar románává válni. A nemzetépítés árnyékában fennmaradt, részben magyar nyelvű és valamilyen szintű magyar identitástudattal rendelkező csángók pusztája léte „zavarja” az etnikailag homogén román állam ábrándját kergető román köröket.

Meinolf Arens német kutató egy tanulmányában leszögezte: „egy pluralista román államnak és egy nyitott, demokratikus román társadalomnak az lesz a megmérettetés, hogyan teremti meg előfeltételeit annak, hogy a katolikusok Moldvában megismerjék saját történelmüket és kultúrájukat, ami azt a lehetőséget is magába foglalja, hogy saját döntésük alapján részesei lehetnek a magyar kultúrának” (Arens 2006: 63). Valóban, az elkövetkező évtizedben a román demokrácia egyik próbaköve lesz a „csángó-kérdés” megoldása. Ehhez mindenképpen egy *paradigmaváltásra* van szükség a román értelmiség és a politikai osztály részéről. Be kellene végre látni, hogy a 19. századi asszimiláló-homogenizáló politika a 21. században már nem tartható fenn és az *etnikai-vallási kisebbségek további fennmaradása érdekében tevőlegesen cselekedniük kell*.

Hogy ez bekövetkezik-e egyáltalán, az az elkövetkező évtizedekben fog kiderülni.

Szakirodalom

- ÁDÁM Magda – CHOLNOKY Győző (a forrásokat szerkesztette és sajtó alá rendezte)
2000 *Trianon. A magyar békeküldöttség tevékenysége 1920-ban*. Lucidus Kiadó, Budapest
- ALBERT Gábor
1983 *Emelt fővel*. Magvető, Budapest
- ANDREESCU, Andreea – NASTASĂ, Lucian – VARGA Andrea (red.)
2002 *Minorități etnoculturale mărturii documentare: Maghiarii din România (1945–1955)*. Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj
- 2003 *Minorități etnoculturale mărturii documentare: Maghiarii din România (1956–1968)*. Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj
- ANTAL Árpád
2002 Csendes főhajtás Jénáki Ferenc emléke előtt. *Székelyföld* VI. (5) 131–137.
2002 Kései számvetés csángóügyben. *Székelyföld* VI. (11) 93–121.
- ANTALNÉ TANKÓ Mária
2005 Diák voltam a bákói magyar tanítóképzőben. *Moldvai Magyarság* XV. (4) 12–14, (5) 12–13, (6) 13–15.
- ARENS, Meinolf
2006 Néhány megjegyzés a moldvai csángók múltjáról és jelenlegi helyzetéről. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 47–70.
- ARENS, Meinolf – BEIN, Daniel
2004 Katolikus magyarok Moldvában. In: MISKOLCZY Ambrus (szerk.): *Rendhagyó nézetek a csángókról*. ELTE Román Filológiai Tanszék–Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára, Budapest, 111–156.

- AUNER Károly
1908 *A romániai magyar telepek történeti vázlatja*. A Szent-László Társulat kiadása, Temesvár
- BALLAGI Aladár
1888 A magyarság Moldvában. *Földrajzi Közlemények* XVI. (1) 11–23.
- BÁNYAI László
1957 *Együtt élünk, együtt építünk. (Cikkek, tanulmányok 1933–1957.)* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest
- BARABÁS Endre
1908 *Románia közoktatásügye*. Nyomatott az „Ellenzék” könyvnyomdájában, Kolozsvár
- BARNA [BARABÁS] Endre
1911 Etelközi levelek. *Budapesti Hírlap*. (7) 30–31, (15) 6–7.
- BARTHA András (BORTO Andrei)
1998 *Pusztina – Pustina. Gondolatok egy csángó falu múltjáról és jelenéről*. Balaton Akadémia Könyvek, Balatonboglár
- BAUMGARTNER Sándor
é. n. [1940] *Moldva, a magyarság nagy temetője*. Budapest
- BEKE György
1988 *Csángó passió. Barangolások moldvai csángó-magyarok közt*. Európa Könyvkiadó, Budapest
- BÍRÓ Sándor
2002 *Kisebbségben és többségben. Románok és magyarok (1867–1940)*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- BORBÁTH Erzsébet
2006 A moldvai csángók székelyföldi iskoláztatásának eredményei, társadalmi hatása. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 185 – 191.
- BOROS Fortunát
1943 *Csíksomlyó, a kegyhely*. Minerva Rt., Kolozsvár
- FORRAI Ibolya (szerk).
1994 *Csángók a XX. században. Élettörténetek*. Néprajzi Múzeum, Budapest
- CSERES Tibor
1982 Őszi beszélgetés Klézsén, néhai Petrás Incze parókiáján. *Mozgó Világ* VIII. (10) 24–29.
- CSOMA Gergely
1988 *A moldvai csángó magyarok*. Corvina, Budapest
- CSOMA Gergely – BOGDÁNFALVY János
1993 Népszámlálás a moldvai csángó falvakban. In: HALÁSZ Péter (szerk.): *„Megfog vala apóm szokor kezemtül...” Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére*. Lakatos Demeter Egyesület, Budapest, 165–167.
- CSÚRY Bálint
1934 Úti benyomások a moldvai magyar testvérek (csángók) közt. *Debreceni Szemle* VIII. (6) 241–255.

CZELDER Márton

1861 Missioi levelek dr. Ballagi Mórhoz. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. dec. 1. 1566–1567.

DEÁK Judit

1997 Csángó sorsok alakulása Sepsiszentgyörgyön. In: HALÁSZ Péter (szerk.): *Csángó sorskérdések. Az újkígyósi tanácskozás előadásai 1994. október 28–30.* Lakatos Demeter Egyesület, Budapest, 78–82.

DEMÉNY Lajos

1997 A csángó múlt a magyar és a román történetírásban – a politikai szándék és a tudományosság válaszfútján. In: HALÁSZ Péter (szerk.): *Csángó sorskérdések. Az újkígyósi tanácskozás előadásai 1994. október 28–30.* Lakatos Demeter Egyesület, Budapest, 5–10.

1999 A csángó-magyarok kérdése Moldva Ideiglenes Országgyűlésén 1857-ben. In: POZSGAI Péter (szerk.): *Tűzcsiholó. Írások a 90 éves Lükő Gábor tiszteletére.* Táton Kiadó, Budapest, 35–46.

DEMSE Márton

2005 *Csángó küzdelem.* Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda

DIACONESCU, Marius

2005 A moldvai katolikusok identitáskrizise a politika és a historiográfiai mítoszok között. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 9–20.

DIÓSZEGI László – POZSONY Ferenc

1996 A moldvai csángók identitásának összetevőiről. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *Magyarságkutató 1995–1996.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 105–111.

DOBOȘ, Dănuț

2002 *Biserica și școala. Din istoria operelor sociale catolice în România. I.* Editura Presa Bună, Iași

DOMOKOS Gergely [VINCZE Gábor]

2006 „Román–csángó kontinuitás”? (Húsz éve jelent meg D. Mărtinaș hírhedett könyve). *Székelyföld X.* (1) 291–306.

DOMOKOS Pál Péter (összeáll.)

1979 „...édes Hazámnak akartam szolgálni...”. Szent István Társulat, Budapest

DOMOKOS Pál Péter

1987 *A moldvai magyarság.* Ötödik, átdolgozott kiadás. Magvető, Budapest

ERŐSS J. Péter

1997 „Elvetve, elfelejtve...” In: HALÁSZ Péter (szerk.): *Csángó sorskérdések. Az újkígyósi tanácskozás előadásai 1994. október 28–30.* Lakatos Demeter Egyesület, Budapest, 64–67

FÜLÖP Mihály – VINCZE Gábor (szerk.)

1998 *Revízió vagy autonómia? Iratok a magyar–román kapcsolatok történetéről 1945–1947.* (Iratok a magyar diplomácia történetéhez 1944–1956) Teleki László Alapítvány, Budapest

- GAZDA József
 é. n. [1993] *Hát én hogyan síratnám. (Csángók sodró időben)* Szent István Társulat, Budapest
- GAZDA László
 2005 *Codex. (Bibliotheca Moldaviensis)* Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda
- GECSÉNYI Lajos
 1988 Ein Bericht des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls über die Ungarn in der Moldau. Jassy, 1893. In: *Ungarn Jahrbuch. Band 16.* Verlag Ungarisches Institut, München, 157–191.
- GEGŐ Elek
 1838 *A' moldvai magyar telepekről.* Kiadva az Akadémia költségén, Buda [Reprint: Státus Kiadó, Csíkszereda, 1999.]
- GYÖRFFY István
 1916 A moldvai csángók. In: BÁTKY Zsigmond (szerk.): *Zsebatlasz naptárral és statisztikai adatokkal az 1917. évre.* Kiadja a Magyar Földrajzi Intézet, Budapest, 68–74.
- GYÖRGY Endre
 1900 A moldvai csángókról. Levél a Vasárnapi Újság szerkesztőjéhez. *Vasárnapi Újság.* (43) 706–708.
- HAJDÚ Demeter Dénes
 1992 *In Memoriam Domokos Pál Péter.* Erdély Művészetéért Alapítvány, Budapest
- HALÁSZ Péter
 2002 *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Európai Folklor Intézet, Budapest
- 2004 *Nem lehet nyugtunk...! (Esszék, gondolatok, útirajzok a moldvai magyarokról)* Magyar Napló, Budapest
- HARANGOZÓ Imre (szerk.)
 2001 „Ott, hul éltek vala a magyarok...” *Válogatás az észak-moldvai magyarság népi emlékezetének kincsestárából.* Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós
- HATOS Pál
 2002 Szempontok a csángó kutatás kulturális kontextusának értelmezéséhez. *Pro Minoritate.* (4) 5–16.
- HEGEDŰS Lóránt
 1902 A székelyek kivándorlása Romániába, 2. közlemény. *Budapesti Szemle.* (307) 31–72.
- ILYÉS Sándor (összeáll.)
 2006 *A moldvai csángók bibliográfiája.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- JÁKI Sándor Teodóz, P.
 2003 *Csángókról, igaz tudósítások.* Való Világ Alapítvány, Budapest
- JAKUBINYI György (összeáll.)
 1998 *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia.* Gyulafehérvár
- JERNEY János
 1851 *Keleti utazása a' Magyarok' őshelyeinek kinyomozása végett 1844–1845.* I. köt., Pest

- KOVÁCS András, B.
1997 *Szabályos kivétel. (A romániai magyar oktatásügy regénye)* Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár–Bukarest
- KOVÁCS Ferenc
1870 ...károly-fehérvári hittanár úti-naplója. In: VINCZE Gábor (szerk.): *Veszely, Imets és Kovács utazása Moldva-Oláhhonban, 1868.* Ny. Imreh Sándor az Ev. Ref. Főtanoda Gyorssajtóján, Maros-vásárhelyt (Reprint: Státus Kiadó, Csíkszereda, 2004.)
- KOVÁCS György
é. n. [1950] *A szabadság útján. (Moldvai csángók között).* A RNK Írószövetségének Irodalmi és Művészeti Kiadója, Bukarest
- LACZKÓ Mihály
1999 A Magyarországon megtelepedett csángók. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók változó időkből.* (A Magyarországi Magyarok Könyvtára, XXIII.) Teleki László Intézet, Budapest, 193–202.
- LÁSZLÓ Mihály
1877 A bukovinai és a moldvai csángók. *Földrajzi Közlemények* V. 153–168., 193–199.
1882 *Keleti testvéreink.* Franklin Társulat, Budapest
- LŐRINCZI Marinella
2005 „Oláhul Merinka, magyarul Margitka”. Antropo-onomasztikai tanulmány a pusztinai csángókról. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 271–292.
- LÜKKŐ Gábor
2002 *A moldvai csángók. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal.* Második kiadás. Táton Kiadó, Budapest
- MĂRTINAȘ, Dumitru
1995 *Originea ceangăilor din Moldova.* Editura Științifică și Enciclopedică, București
- MIKECS László
1941 *Csángók.* Bolyai Akadémia, Budapest
- PAL, Iosif Petru M.
1941 *Catolicii din Moldova sunt români neaoși.* In: *Almanahul revistei populare catolice „Viața”.* 56–60.
1942 *Originea catolicilor din Moldova și franciscanii, păstorii lor de veacuri.* Săbăoani–Roman
- PATER Zöld
2002 *Pater Zöld.* (Bibliotheca Moldaviensis) Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda
- PÁVAI István
1999 Etnonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikusok megnevezésére. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkből.* (A Magyarországi Magyarok Könyvtára, XXIII.) Teleki László Intézet, Budapest. 69–82.
- PETŐ Dénes
1864 Moldvai vándorlásaim. *Vasárnapi Újság* XI. (1) 3–4, 15–16, 26–28, 39–40.

POZSONY Ferenc

1994 *Szeret vize martján. Moldvai csángómagyar népköltészet*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár

1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 173–177.

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

2003 A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete. *Pro Minoritate*. (3) 142–165.

2004 Nyelv és kultúraváltás a moldvai csángó falvakban. In: KISS Jenő (szerk.): *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében*. Kiadja a Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest, 197–202.

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

ȘANDRU, Dumitru

2003 *Mișcări de populație în România (1940–1948)*. Editura Enciclopedică, București
SERES Attila

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

2008 Adalékok a moldvai csángók lélekszámának vizsgálatához az 1930-as és 1940-es évek fordulóján. *Székelgyűjtés* XII. (2) 93–113.

SICULUS [BESENYŐ/BAUMGARTNER Sándor]

1942 *A moldvai magyarok őstelepülése és mai helyzete*. Budapest–Pécs

SYLVESTER Lajos

2001 *Csupa csapás az élet. Az elsorvadt moldvai magyar oktatás és a csángó szét-
rajzások emlékkönyve*. (Kaláka Könyvek) Háromszék Lap- és Könyvkiadó, Sepsiszentgyörgy

SZABADOS Mihály

1989 A moldvai magyarok a román népszámlálások tükrében 1859–1977 között. Kiss Gy. Csaba (szerk.): *Magyarságkutatás. A Magyarságkutató Intézet Évkönyve 1989*. Budapest, 89–102.

SZEMES József

1942 *A Szent László Társulat Története 1861–1941*. Egyházmegyei Könyvnyomda, Veszprém

TAMPU Ferenc

2006 Román koncepciók a moldvai csángó-magyarokról. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 201–218.

TÁNCZOS Vilmos

1996 *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

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

2006 A moldvai csángók asszimilációja történeti perspektívában. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 27–46.

TATROSI János [VERES Endre]

1921 A moldvai csángómagyarok. *Katholikus Szemle* XXXV. (2) 69–76.

TUSNÁDI Imets Fülöp Jákó

1870 ...gymn. igazgató-tanár uti-naplója, 1868. In: *Veszely, Imets és Kovács utazása Moldva-Oláhhonban 1868*. Marosvásárhely (Reprint: Státus Kiadó, Csíkszereda, 2004.)

VARGA Andrea

2006 A moldvai magyar római katolikusok oktatásának kérdései és a helyi közigazgatás 1859–1920 között. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 71–76.

VARGA E. Árpád

2002 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája. V. köt.* Teleki László Alapítvány–Pro-Print Könyvkiadó, Budapest–Csíkszereda

VINCZE Gábor

1997 Változás a Román Munkáspárt magyarságpolitikájában: a kolozsvári magyar nyelvű felsőoktatás felmorzsolása (1950–1959) *Korunk* XVIII. (4) 70–82.

1999a Csángósors a második világháború után. In: POZSONY Ferenc (szerk.) *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. (A Magyarságkutatás könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 203–250.

1999b *Illúziók és csalódások. Fejezetek a romániai magyarság 2. világháború utáni történetéből*. Státus Könyvkiadó, Csíkszereda

2001 A bukovinai székelyek és kisebb moldvai csángó-magyar csoportok áttelepedése Magyarországra (1940–1944). *Pro Minoritate*. (3) 141–187.

VINCZE Gábor (válogatta, sajtó alá rendezte, a bevezetőt és a jegyzeteket írta)

2003 *Történelmi kényszerpályák – kisebbségi reálpolitikák. Dokumentumok a romániai magyar kisebbség történetének tanulmányozásához. II. 1944–1989*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

Agnieszka Barszczewska

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

Bevezetés

Tanulmányomban a moldvai csángók identitását befolyásoló politikai tényezőket vizsgálom.¹ Elemzésemben arra a kérdésre próbálok választ adni, hogy a moldvai csángók, a román és a vatikáni politikai tevékenységtől függetlenül, hogyan őrizték meg sajátos, a régió lakosságának többségétől eltérő kollektív identitásukat.

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

Mivel az identitás összetett társadalmi jelenség, szükségesnek véltem tanulmányom egyik részét a csángó társadalmon belüli tényezőknél szentelni (például az ortodoxokkal való viszonyuk egy falu esetében). A másik oldalról, mivel az identitás társadalmi jellegét széles perspektívában is fontos elemezni, a kérdés politikai kontextusa is rendkívül fontos ahhoz, hogy a kutatott problémát teljes spektrumában lehessen elemezni.

A moldvai csángó társadalom képe (1860–1916)

A moldvai csángók lélekszámáról

A moldvai csángók külön identitással rendelkező csoportként Moldova területén való folyamatos létezése igen meglepő jelenségnek mondható, különösen akkor, ha figyelembe vesszük e csoport lélekszámát a kutatott időszakban. Azon kívül, hogy a moldvai csángók a vizsgált periódus folyamán Moldova összlakosságának csak néhány százalékát képezték, az adatok a használt becslési kritériumtól függően más-más képet adnak a kutatott csoportról.

¹ Jelen tanulmány a doktori disszertációim részét képezi. A munkámat 2006 márciusa óta egy doktorandusi ösztöndíjjal a *Gerda Henkel Stiftung* támogatja. Disszertációmban a csángó identitás fejlődését a kárpáti ruszinok identitásának a kialakulásával hasonlítom össze. Az elemzés alapanyagát a düsseldorfi Gerda Henkel Alapítvány (Gerda Henkel Stiftung) anyagi támogatásának köszönhetően a Vatikáni Titkos Levéltárban (Archivio Segreto Vaticano), illetve a római Hitterjesztés Szent Kongregációja (Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli/ de Propaganda Fide) levéltárában gyűjtöttem. Emellett a már kiadott források, elsősorban Gecsényi Lajos (Gecsényi 1988), Vincze Gábor (Vincze 2004b) és Seres Attila (Seres 2003) munkái, illetve további gazdag, publikált irodalom is nagy segítséget nyújtottak kutatásomhoz.

Vallási kritérium

A kutatók a moldvai csángók számát általában a vallási kritérium alapján szokták megbecsülni. „Köztudott ugyanis, hogy a Moldvában élő katolikusok magyar származásúak, és a magyar származás és a katolikus fogalma majdnem teljesen azonos” (Szabados 1990: 91). Ez az elemzési irány valószínűleg már a 18. században a római katolikus papok által az egyházi összeírások készítésében használt kategóriákból származik. Erre a többi között a következő, a moldvai katolikusokról szóló idézet utal: „...az összes itteni lakosság magyar eredetű [...], bár ezek a csángóknak nevezett magyarok többsége nem beszéli az anyanyelvüket...”². 1858 és 1914 között a moldvai katolikusok száma a következőképpen változott:

Év	Forrás	Katolikusok száma
1858	Giuseppe Tomassi, OFMConv. ³	50135
1859	népszámlálási adat ⁴	52881
1874	<i>Prospectus Missionis Catholicae in Moldavia Existens</i> ⁵	58829
1875	[<i>Schematismus Dioecesis Jassiensis</i>] ⁶	58809
1879	Fidelis Dehm, OFMConv. ⁷	60000
1885	Nicola Giuseppe Camilli ⁸	62101
1896	Dominique Jaquet ⁹	70000
1899	Dominique Jaquet ¹⁰	74600
1900	Dominique Jaquet ¹¹	75000
1901	<i>Schematismus Dioecesis Jassiensis</i> ¹²	75356

² APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), ff. 173–202: Camilli, Nicola Giuseppe, *Relazione della Visita pastorale nei Distretti del Trotus e di Roman della Missione di Moldavia diretto a Sua Eminenza Reverendissima Il Signor Cardinale Giovanni Simeoni Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide da Mons. Nicola Giuseppe Camilli Vescovo titolare di Mosinopoli e Visitatore Apostolico della Moldavia, Szabófalva, 1883. 12. 15.; f. 199.*

³ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: *Relazione della Visita della Missione di Moldavia A Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi Prefetto della S. C. di Propaganda Data dal Visitatore Generale F. Giuseppe Tomassi MinConventuale Nell'Anno 1858.*

⁴ *Population de la Moldavie*. Bukarest, 1859. Idézi Szabados 1990: 94–95.

⁵ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 541–556: *Prospectus Totius Missionis Catholicae In Moldavia Existens Anno Domini 1874.*

⁶ Az adatokat Domokos Pál Péter közli (Domokos 2001: 108–111).

⁷ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 836–849: *Status S. Missionis in Moldavia A.D. 1879. Relatio de statu S. Missioni in Moldavia juxta quaestionarium S. Congerg. de Propag. Fide. Eidem exhibita mense Decembri, A.D. 1879.*

⁸ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 5208, ff. 286–289 (a Hitterjesztés Szent Kongregációja kérdőíve).

⁹ APF, N. S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, 17382, ff. 2–18: Jaquet, Dominique, *Informazione sul seminario di Jassy e l'Archid. di Bukarest, Jászvásár, 1896. 03. 06.*

¹⁰ APF, N. S., Vol. 165, R. 109/1899, 36637, ff. 314–327: Jaquet, Dominique, *Relazione dello stato della diocesi, Jászvásár, 1899. 12. 02.*

¹¹ APF, N. S. Vol. 190, R. 109/1900, 41602, ff. 453–466: Jaquet, Dominique, *Relazione della Diocesi, Róma, 1900. 11. 23.*

¹² APF, N. S., Vol. 234, R. 109/1902, 47926, ff. 454–471: Nerset, Mariano, *Cose della diocesi (załaczona broszura drukowana Schematismus Dioecesis Jassiensis Anno Domini 1901 compositus)*, Bukarest, 1902. 01. 03.

Év	Forrás	Katolikusok száma
1902	egyházi sematizmus alapján ¹³	64601
1911	Giuseppe Malinowski, OFMConv. ¹⁴	90000
1912	népszámlálási adat ¹⁵	97771
1914	Diomede Ulivi ¹⁶	85.000

1. táblázat: a katolikusok száma Moldvában (1858–1914)

Ahogy ezt a fenti adatok ábrázolják, csaknem hatvan év alatt a katolikusok számá 50 135-ről 85 000-re növekedett. Tánzos Vilmos szerint ez a jelenség nem a tömeges migrációk következménye volt, hanem inkább egy természetes, a tudomány fejlődésével összekapcsolható jelenségnek tekinthető (Tánzos 1999: 12). Tánzos megfigyelése mellett azonban, egy másik, a katolikusok száma növekedésében eredményező jelenségről sem szabad megfeledkezni, nevezetesen arról, hogy a római katolikus vallásra áttérők száma igen magas volt: „számuk [a katolikusoké] napról napra magasabb lesz, azért is, mert – az újszülötteket leszámítván – minden évben sok zsidó és valamennyi protestáns is hagyja magát keresztelni...”¹⁷

Nyelvi kritérium

Moldva nyelvi térképe legalább olyan tarkának mondható, mint az egykori Kelet-Galíciáé. A 19. század második felében a hittérítők által lejegyzett *usus linguae* a moldvai misszió különböző egyházkerületekben (olaszul *distretti*) a következőképpen festett:

Év	Jászvásári d.	Románvásári d.	Bákói d.	Tatrosi d.
1857	DE/PL/RO/IT/FR	RO/HU/DE/PL	HU/RO/DE/PL/RUS	HU/RO/DE
1874	RO/PL/DE/IT/FR/ILL	RO/HU/DE/PL	RO/HU/DE/PL	HU/RO
1879	DE/PL/RO/FR/IT	RO/HU/DE/PL	HU/RO/DE/PL/RUS	HU/RO/DE/PL/FR

2. táblázat: a moldvai katolikusok anyanyelve (1857–1879)¹⁸

¹³ Auner 1908: 79 idézi Tánzos 1999: 12.

¹⁴ APF, N. S., Vol. 576, R. 109/1916, 732, ff. 122–126: Malinowski, Giuseppe, *Memoriale in cui si espongono i motivi, che hanno messo S.Ecc.Illma. e Rma. Mons. Nicola Giuseppe Camilli, Arcivescovo-Vescovo di Jassi, a fare il 18 Giugno 1909 il „Regolamento per l'amministrazione temporale delle parrocchie”*, Róma, 1911. 04. 19.

¹⁵ Az adatokat Tánzos Vilmos közli (Tánzos 1999: 7–32, 12).

¹⁶ APF, N. S., Vol. 576, Rubr. 109/1916, 470, ff. 183–205: Ulivi, Diomede, *La Diocesi di Jassi in Romania*, New York, USA, 1914. 02. 10.

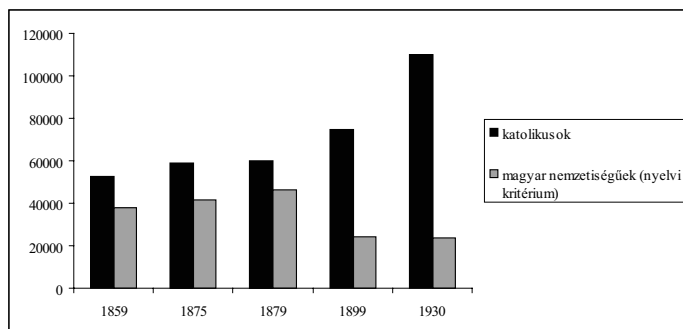
¹⁷ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 225–230: de Stefano, Antonio, Visitatore Apostolico della Missione di Moldavia, *Relazione della Missione di Moldavia*, Róma, 1852. 01. 18; f. 227v.

¹⁸ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), f. 619: *Prospectus Missionis Catholicae in Moldavia Existentis Anno 1857, eiusdem Missionis Praefectus atque Apostolicus Visitor Illustrissimus ac Reverendissimus D.D. Antonius de Stefano, Ord. Min. Convlum, Eqyes Incltyi Ord. S. Sepulchri Dei et Apostolicae Sedis Gratia Episcopus Bendensis*; APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 541–556: *Prospectus Totius Missionis Catholicae in Moldavia Existens Anno Domini 1874*; APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 836–849: *Status S. Missionis in Moldavia A.D. 1879. Relatio de statu S. Missioni in Moldavia juxta quaestionarium S. Congerg. de Propag. Fide. Eidem exhibita mense Decembri, A.D. 1879.*

Rövidítésmagyarázat: DE – német, FR – francia, HU – magyar, ILL – *lingua illirica* (valószínűleg délszláv nyelvjárások), IT – olasz, PL – lengyel, RO – román, RUS – *lingua ruthenica* (valószínűleg bukovinai és kárpátaljai keleti szláv dialektusok).

Három egyházkerületben a katolikus lakosság használta a magyar nyelvet. A kivétel a jászvásári egyházkerület volt, ahol – a legszélesebb nyelvi összetétel ellenére – a magyar nem szerepelt mint az ottani lakosság nyelve. Érdeemes megfigyelni, hogy a bákói és a tatrosi egyházkerületben a magyar nyelv a többség nyelvének számít, a románvásári egyházkerületben pedig a második a használt nyelvek közül (feltételezhetjük, hogy a hittérítők a különböző egyházkerületekben használt nyelveket az elterjedtségüknek megfelelő sorrendben említették). Ebben a helyzetben azt lehetne mondani, hogy tulajdonképpen e három egyházkerület katolikus összlakossága legalább kétnyelvű volt. Ezt a következtetést a 19. és 20. századi hittérítők beszámolóí is alátámasztják: „...e katolikus nép igen nagy része többé vagy kevésbé egy tiszta magyar nyelv változatát (a XV. századból) beszéli. Egyes falvakban a román nyelven kívül egy félig magyar, félig román beszéd is használatos. Van végül számos olyan falu is, ahol tulajdonképpen nem beszélnek a magyar nyelvet. A magyar nyelv fokozatosan eltűnik. Egyes atyák [...] véleménye szerint a magyar nyelv eltűnése rosszat tesz a hitnek, mivel magyar [itt] annyit jelent, hogy katolikus”¹⁹.

A fentiekből az tűnik ki, hogy a moldvai falusi lakosság túlnyomó része ismerte és használta a magyar nyelvet, legalábbis a vizsgált periódus elején. Az idézett beszámoló szerzője által leírt helyzetet statisztikai adatok is alátámasztják. Az általam gyűjtött adatok alapján a magyar nemzetiségűek száma (vagyis azoké, akiknek az anyanyelve a magyar volt) a moldvai katolikus lakosságán belül 1859 és 1930 között a következő volt:



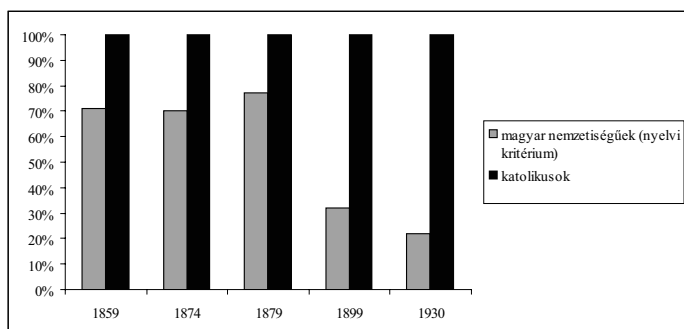
1. ábra: a magyar nemzetiségűek száma

Moldva katolikus lakosságán belül (1859–1930)²⁰

Ugyanazok az adatok a magyar ajkú moldvai katolikus lakosság és Moldva katolikus összlakossága arányváltozását is mutatják:

¹⁹ APF, N. S., Vol. 576, Rubr. 109/1916, 470, ff. 183–205; Ulivi, Diomede, *La Diocesi di Jassi in Romania*, New York, USA, 1914. 02. 10; f. 189.

²⁰ Az 1. táblázat alapján.

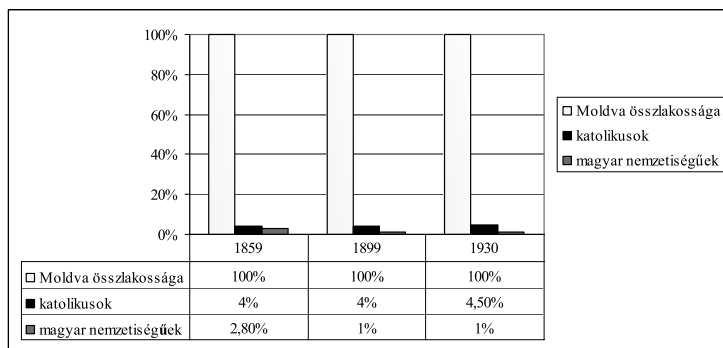


2. ábra: magyar nemzetiségűek aránya Moldva katolikus lakosságán belül (1859–1930)²¹

Amint látszik, bár a 19. század második felében Moldva katolikus lakosságának több mint háromnegyedét a magyar ajkú lakosság alkotta, a politikai és a társadalmi tényezők miatt a magyar anyanyelvűek százaléka húsz éven belül az eredeti értékének több mint a felével csökkent. A helyzetet kétségkívül két esemény befolyásolta: Románia királysággá válása 1881-ben és a jászvásári püspökség létrehozása 1884-ben. A román állami, valamint a román állami felügyelet alatt lévő egyházi közigazgatásnak a kiépítése azt eredményezte, hogy 1879 és 1899 között a magyar ajkú moldvai katolikusok száma jelentősen csökkent.

Katolikusok aránya Moldva összlakosságán belül (1859–1930)

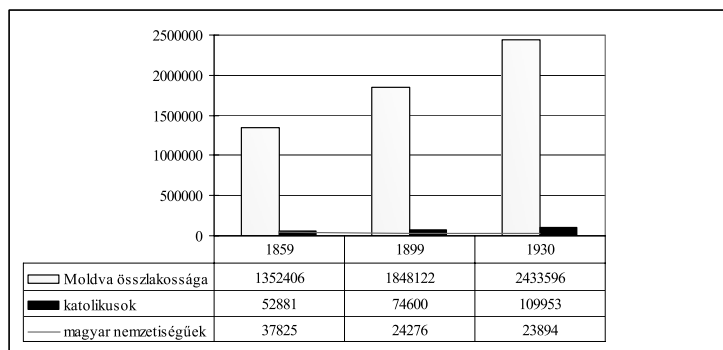
A vizsgált időszak folyamán a katolikusok és a magyar anyanyelvűek aránya Moldva összlakosságán belül a következőképpen festett:



3. ábra: a katolikusok és a magyar nemzetiségűek arányváltozása Moldva összlakosságán belül (1859–1930)²²

²¹ Az 1. táblázat alapján.

²² Az 1. táblázat alapján.



4. ábra: a katolikusok és a magyar nemzetiségűek számának változása Moldva összlakosságán belül (1859–1930)²³

Ahogy a fenti ábrák alapján is látható, a katolikusok száma a vizsgált periódusban növekedett. Ugyanakkor azoknak a száma, akik magyar anyanyelvűnek vagy magyar nemzetiségűnek vallották magukat az eredeti értékhez képest kb. negyven százalékkal csökkent. Ez azt jelenti, hogy a román fejedelemségek egyesülésétől kezdve a moldvai katolikusok által beszélt magyar nyelv fokozatosan kiküszöbölődött az állami nyelv státuszával rendelkező román által. Mégis, attól függetlenül, hogy melyik kritérium szerint számoljuk a moldvai csángókat, a fenti adatok fényében ez a csoport az összlakosságon belül az egész vizsgált periódus alatt egy csekély számú nyelvi és vallási kisebbséget képezett.

Társadalmi rétegződés

A történelmi, gazdasági és politikai körülmények miatt a moldvai csángó társadalmat a vizsgált periódusban gyakorlatilag csak a falusi lakosság képezte.

A moldvai csángóság mint hiányos szerkezetű társadalom

A 14. és 15. században a magyar lakosság a német telepesekkel együtt fontos szerepet játszott a moldvai városok fejlődésében (Benda 1988: 67). Jászvásáron a 15. és 16. században a kereskedelemmel foglalkozó lakosság legnagyobb részét a magyarok és a németek képezték. A helyzet hasonlóan nézett ki egyéb moldvai városokban is.

Mégis, a 17. század második felétől Moldvában a magyar anyanyelvű városi lakosság száma csökkenni kezdett.²⁴ A 15. és 18. század közötti időszakban a folytonos török és tatár

²³ Az 1. táblázat alapján.

²⁴ A városi magyar ajkú lakosság számát illető adatokat többi között Gazda László közli (Gazda 2005). Azon kívül a moldvai városok etnikai-nyelvi strukturájáról a 17. században való információt Gh. I. Năstase közli (Năstase 2003). A moldvai városok vallási-etnikai struktúra vizsgálásában Gabor Iosif moldvai katolikus települések szótára (Gabor 1996) is rendkívül nagy segítséget nyújt.

támadások, valamint a gyakori járványok jelentősen megtizedelték a moldvai magyar ajkú városi közösségeket. Ezért a 18. század végén a moldvai csángó társadalom főleg a falusi lakosságból állt (Vincze 2004a: 17).

A 19. század derekán a magyar anyanyelvű moldvai katolikusok zömét a Románvásár és Bákó környéki parasztság képezte (Negruți 1997: 86). Ez a helyzet nem változott a vizsgált periódus alatt sem. Egy 1878-ban írt beszámoló a következőképpen foglalja össze a moldvai magyar ajkú katolikus társadalom jellegzetességeit: „Augusztus 24-én Prezestbe,²⁵ a bákói egyházkerületben fekvő faluba és plébániára érkeztünk. [...] Az itteni katolikusok, ahogy az összes többi moldvai falusi plébániáké is parasztok. [...] Prezestben a katolikusok csak románul beszélnek, van viszont olyan falu e plébánia határain belül is, ahol még beszélnek magyarul. [...] Szeptember 11-én Dormánfalváról Tatrosba indultunk. [...] Az itteni katolikusok magyarul és románul egyaránt beszélnek, a közeli Ocna²⁶ városában pedig a német és a lengyel nyelv is használatos. [...] A foksáni plébánián kb. 1200 lélek él; van itt három jó állapotban lévő templom. A plébánia katolikus híveinek többsége magyarul és románul beszél, a városban viszont a német, a lengyel és a francia nyelvet is használják.”²⁷ Az idézett beszámoló alapján azt lehetne mondani, hogy a moldvai falusi plébániák lakossága sok esetben román nyelvűvé asszimilálódott csángók voltak, holott a városi katolikus közösségeket főleg a lengyel és a német anyanyelvű lakosság képezte. A helyzet hasonlóan fest egy másik, 1893-ból származó jelentésben, melynek szerzője, az akkori királyi-császári alkonzul Stefan Lippert von Granberg a csángókat parasztoknak, „falu-lakóknak” nevezte (Gecsényi 1988: 170), a városi lakosságról pedig a következőt írta: „...11 000 katolikus, főleg lengyel és német nemzetiségű a nagyobb városokban él” (Gecsényi 1988: 173). Ehhez hasonló szituációt vázol fel egy románvásári 1910-es jelentés, melynek szerzői szerint e körül a német és a lengyel katolikusok lakta város körül több mint tíz olyan falu volt, ahol kizárólag katolikus magyarok éltek.²⁸ Ugyanúgy 1914-ben is csak csekély számú magyar ajkú lakosságról vagy ennek abszolút hiányáról számoltak be: „A városok katolikus lakosságát lengyelek, németek (Ausztriából) és olaszok képezik; más nemzetiségek képviselői nagyon kevesen vannak”.²⁹

A fentieket figyelembe véve azt lehet mondani, hogy a moldvai csángó társadalomból a vizsgált időszak alatt hiányzott az értelmiségi réteg. Mivel a csángók falvakban élők parasztok voltak, kevés művelődés lehetőségük volt az oktatási intézményekben. Ráadásul mivel a csángók földje nemzedékről nemzedékre öröklődött, s tulajdonképpen az

²⁵ Úgy az idézetekben, mint a szöveg többi részeiben a moldvai helységneveket magyar változatát használom, kivéve azokat a helységneveket, amelyeknek nincsenek magyar megfelelői.

²⁶ Tulajdonképpen románul *Târgu-Ocna*; magyarul *Aknavásár*, németül pedig *Stadt Okna*.

²⁷ APF, Scrittura Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 768–755; Fidelis Dehm, Episcopus Colophoniensis, Visitator Apostolicus Moldaviae, *Relazione della Visitazione Apostolica in Moldavia l'anno 1878*, Bákó, 1878. 12. 1/13.; ff. 771–774.

²⁸ APF, N. S., Vol. 488, R. 109/1910, 1404, ff. 82–24; [Julius Pancratz és Stefan Poglut, Románvásár katolikus vallású lakói levele Gotti bíborshoz, a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusához]; f. 82.

²⁹ APF, N. S., Vol. 576, Rubr. 109/1916, 470, ff. 183–205; Ulivi, Diomede, *La Diocesi di Jassi in Romania*, New York, USA, 1914.02.10.; f. 189.

egész csángó társadalom földműveléssel foglalkozott, még a fiatalabb csángók sem látták igazán szükségesnek a továbbtanulást. Ezenfelül az értelmiségi réteg hiánya a moldvai csángó társadalomban annak a következménye is volt, hogy az összes Magyarországról érkező, a csángók magyarságának megmentését célzó kísérlet számos akadályba ütközött a román kormány, valamint a vele közreműködő olasz hittérítők részéről. E helyzetben az egyetlen esélyt a csángó értelmiség kiképzésére az 1886-ban megnyitott jászvásári papnevelde képezte. Ezt az olasz és a lengyel papok által vezetett intézményt részben a román állam finanszírozta, ami viszont azt eredményezte, hogy a papnövendékek képzése a román nemzeti eszme árnyékában zajlott.³⁰ Ezért az ily módon formált csángó értelmiség vékony rétegének a befolyása ahelyett, hogy a csángó társadalom sajátos identitását erősítette volna, inkább a korábban megindult román asszimilációs folyamatokkal összhangban hatott (Pozsony 2005: 175).

A nyelvi kérdés

A kutatott időszak folyamán az egyik főbb, a csángókat a románoktól elválasztó vonást a magyar nyelv képezte.

(A magyar nyelv helyzete az egyesült román államban a moldvai csángók esetében)

A vizsgált időszakban a Moldva katolikus lakossága által beszélt nyelv rendkívül összetett problémát képez. Az ebből az időszakból származó jelentésekben és beszámolókból a moldvai katolikus falusi lakosság elsősorban kétnyelvűnek minősül. Az egyik olasz hittérítő a helyzetről a következőképpen írt 1858-ban: „Beszéltem a kántorokkal, akik mind tudnak latinul, és akiknek az a véleményük, hogy magyarul sok ember tud, de a moldvait [románt] szinte mindenki ismeri, beleértve a magyar lakosságot is; a négy hónap folyamatos utazásaim során majdnem az összes, a Moldva területén lakó néppel megismerkedtem, s akkor is, ha nem értem őket, képes vagyok a hanglejtés és a szavak hangzása alapján felismerni, milyen nyelven beszélnek, és arról győződtem meg, hogy a moldvai az összes a fejedelemség határain belül élő nép által használt nyelv, amit bizony nem lehet állítani a magyar nyelvről. Így marad számomra biztos, hogy a megállapítást, hogy »az összes magyar moldvai nyelven beszél« »nem lehet úgy megfordítani, hogy azt mondhasuk, hogy »az összes moldvai magyarul beszél«”³¹.

Még hatvan évvel később is az volt a helyzet, hogy a moldvai katolikus falusi lakosság nyelve a román nyelv fokozatos terjedésétől függetlenül a magyar maradt: „A mindenki

³⁰ A papnevelde finanszírozását szabályozó szerződést a román kormány Dominique Jaquet jászvásári püspökkel kötötte 1899. január 16-án (lásd: Tocănel 1965: 773–783).

³¹ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845; *Relazione della Visita della Missione di Moldavia A Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi Prefetto della S. C. di Propaganda Data dal Visitatore Generale F. Giuseppe Tomassi MinConventuale Nell'Anno 1858; Sezione quarta: De Principali Officii di Missionarii; Articolo Primo: Dell'Officio della Predicazione*; f. 831v.

által használt nyelv a román, de különösen a falvakban nagyon gyakori egy nyelvjárás is, ami inkább magyar, mint román [...]”.³² Ugyanakkor a források gyakran hangsúlyozzák a moldvai csángók román nyelvi asszimilációját, pontosan rámutatván ennek a jelenségnek az okaira: „Körülbelül egy negyede [a lakosságnak] otthon, három plébánián pedig templomban is használja a magyar nyelvet, de így is az iskolában, a katonai szolgálatban és a társadalmi kapcsolatokban románosodnak”.³³

(A csángók nyelvtudását befolyásoló társadalmon belüli tényezők)

Számos forrás a moldvai katolikus falusi közösségek rendkívül konzervatív jellegét említi. Egy 1887-ből származó jelentésből például azt lehet megtudni, hogy „annak ellenére, hogy a legtöbb faluban azok a magyarok, akiket csángóknak neveznek, nem beszélnek az anyanyelvüket [...], ez a nép nagyon ragaszkodik hagyományaihoz”.³⁴ Nem kizárt tehát, hogy egy konzervatív társadalomként a csángók komoly ügynek tekintették a nyelvhasználat kérdését.

A források fényében úgy tűnik, hogy a csángó társadalomban a magyar nyelv fennmaradásáért igen sokat tettek a csángó nők. A 19. század második felében élő csángó anyák zöme analfabéta volt. Ez hozzájárult ahhoz, hogy szülőfalvaikból gyakorlatilag ki nem mozdulván, nem beszéltek más nyelven, mint magyarul, s így ezt a nyelvet továbbadták a gyermekeiknek. A helyzet nem sokat változott még akkor sem, amikor a román kormány 1866-ban bevezette az általános négyosztályos oktatás köteleességét. A magyar anyanyelvű anyák többsége nem volt hajlandó román tannyelvű iskolákba küldeni a gyerekeit, s azért a csángó gyerekek nagy része egyáltalán nem tanult intézményes keretek között. Ez azt eredményezte, hogy az analfabétizmus továbbterjedt, ugyanakkor a magyar nyelvet családi keretek között továbbra is használták. A 19. század hatvanas éveinek végén egy Gyulafehérvárról származó hittantanár, Kovács Ferenc a moldvai útja folyamán a következő párbeszédet jegyezte le:

„ – [...] nálunk olyanok esz vannak, kik egy szót szöm tudnak olá hul; az asszonyok nem igen tudnak.

– Hát gyermekeik tudnak-e olá hul?

– Nem igen tudnak; nálunk az emberek magik közt magyarul beszíelenek.

³² APF, N. S., Vol. 655, R. 109/1920, 1740, ff. 380–400 [nyomtatott brosúra]: Anno 1919, N. 12, LUGLIO, Prot. N. 1740/19. Sacra Congregazione de Propaganda Fide, ponente l'eminentissimo e reverendissimo signor cardinale Michele Lega: Relazione Circa la nomina del Vescovo di Jassy, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma; f. 382 (5. o.): a) Notizie statistiche.

³³ ASV, A. E. S., Austria–Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: Corrispondenza riguardante la provvista della diocesi di Jassy, rimessa poi alla S.C. di Prop. Fide. Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della medesima Diocesi, Róma, 1916. 05. 12.; f. 21v.

³⁴ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), ff. 173–202: Camilli, Nicola Giuseppe, Relazione della Visita pastorale nei Distretti del Trotus e di Roman della Missione di Moldavia diretto a Sua Eminenza Reverendissima Il Signor Cardinale Giovanni Simeoni Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide da Mons. Nicola Giuseppe Camilli Vescovo titolare di Mosinopoli e Visitatore Apostolico della Moldavia, Szabófalva, 1883. 1 2. 15.; f. 199.

- Van-e iskolájok a faluban?
- Van, hogyne volna.
- Gyermekeik járnak-e iskolába?
- Keveszen járnak, nálunk nem igen akarják az emberek, hogy a gyermekek olá hul tanuljanak; mi magyarok vagyunk”.³⁵

A nők különös szerepéről a magyar nyelv megélésében a moldvai csángó közösségekben Munkácsi Bernát is írt. Figyelembe véve, hogy a magyar nyelv mennyire használatos volt egy-egy faluban Munkácsi négy csoportot különböztetett meg, mely csoportok közt az elsőt „azok a falvak képezték, ahol a nők csak magyarul beszéltek, annak ellenére, hogy a férfiak ismerték a kereskedelemben hasznos román kifejezéseket; e falvak lakossága a kereskedelmen kívül ritkán érintkezett a románokkal [...]” (Munkácsi 1902: 434, idézi Beynon 1941: 75).

A román nyelv fokozatos terjedése a vizsgált periódus alatt a moldvai csángó falvakban részben tehát a csángó férfiaknak köszönhető. A férfiak a munka miatt a román nyelv elsajátítására kényszerültek, s elsősorban ők képezték a katolikus falusi közösségek két-nyelvű rétegét. Talán épp ebben kellene keresni a moldvai hittérítők közt elterjedt vélemény alapját, mely szerint az összes csángó a magyaron kívül románul is beszélt. Lehet, hogy az olasz papok figyelmen kívül hagyták a nőket és a gyerekeket, mert feltehetőleg a patriarchális társadalmi mintán alapuló elképzelésük szerint csak a családfők számítottak, akikre alapozva a hittérítők nem egészen jogos véleményüket megfogalmazták.

Az asszimilációt a leghatékonyabban a moldvai római katolikus papok befolyásolták. Az olasz és a lengyel papok az olaszra, valamint a szláv nyelvekre is hasonlító, a dallamos román nyelvet sajátították el sokkal könnyebben, mint az idegenül hangzó, értelmetlen szókinccsűnek tűnő magyart. Ennek következtében a hittérítők a Vatikánban a politikai okok mellett azért is a románt javasolták a moldvai misszió „hivatalos” nyelveként, mert a magyar nyelv túl nehéznek bizonyult a számukra. Arról sem szabad azonban megfeledkezni, hogy a papok tisztában voltak azzal, hogy híveik nagy része magyar ajkú volt: a hittérítők tudták, hogy a magyarul beszélő katolikusokkal való érintkezéseikben éppen ezt a nyelvet kellett volna használniuk. „Vitathatatlan az, hogy a forrófalvi plébánia zöme magyar, és hogy egy magyarul tudó pap ott abszolút szükséges.”³⁶ Mégis, a politikai előnyök, amelyeket a hívőkkel való érintkezésekben a román nyelv használata jelentett a katolikus papságnak, ahhoz vezetett, hogy az egyházi énekek és a szentbeszéd nyelve a magyar nyelvű falvakban a román lett. A műveletlen, különösen a vallási kérdésekben konzervatív falusi társadalom szemében a plébános a legfontosabb példakép volt. Emiatt a csángó lakosság, annak ellenére, hogy a fent említett helyzetet tulajdonképpen nem fogadta el, csupán a tisztelet miatt tanulta meg a román imaszövegeket, még akkor is, ha egy szót sem értett belőlük.

³⁵ *Részletek Kovács Ferenc gyulafehérvári hittanár úti-naplójából*, Moldva, 1868 (Vincze 2004b: 73).

³⁶ APF, N. S., Vol. 234, R. 109/1902, 47992, ff. 477–481: Jaquet, Dominique, Vesc. Jassy, *Risp. N. 47464 informando su riscorso dei cattolici del comune dei Faraoni per cambiamento di parroco*, Jászvásár, 1902. 01. 10/23.; f. 477v.

A helyzet tarthatatlanságára bizonyíték a rengeteg, főleg magyar nyelvű, a jászvásári püspökhöz, a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusához, némely esetben pedig közvetlenül a Vatikánba beküldött kérvény.³⁷ E kérvények fő témája a magyar vagy magyarul tudó papok hiánya, illetve az olasz hittérítők nem megfelelő munkája volt: „...többé nem tűrhetjük azokat a szenvedéseket, amelyeket az okozza, hogy Nazareno Cipolloni pap nem tud magyarul, de látjuk, hogy ez szinte senkit nem érdekel”.³⁸ A kérvények, nagy számuk ellenére, semmi pozitív változást nem hoztak a moldvai csángók számára. Feltételezhető, hogy a politikai körülmények miatt a Vatikán nem támogatta a moldvai csángók saját kultúrájuk megtartásáért tett erőfeszítéseit, ezért a moldvai csángókat bizonyos mértékben a nemzetközi politika áldozatainak tekinthetjük.

A vallási kérdés

(Különélés. A katolikusok és az ortodoxok közötti viszonyok a moldvai csángó falvakban)

A legélesebb határt a moldvai csángók és a románok között a vallás képezte. Amellett, hogy Moldvában tiszta katolikus falvak is voltak, az ottani katolikus falusi lakosságról a 19. és 20. században azt írták, hogy „az ortodoxok és a zsidók közt van szétszórva számos városban és nagyon sok faluban”.³⁹ A 19. század vége felé az akkori jászvásári püspök a következőt írta: „...a katolikusok néhány falut foglaltak le [azaz, e falvak egyetlen lakói voltak], de az egyházmegyém hívei legnagyobb része szétszórtan él az ortodox helységekben”.⁴⁰ Hasonló képet a helyzetről egy, az I. világháború idejéből származó forrásban találunk: „Moldvában egy kicsivel több, mint százezer katolikus él, de a falvaik szét vannak szórva az ortodox falvak között”.⁴¹

³⁷ A kérvények a Hitterjesztés Szent Kongregációja levéltárában találhatóak: APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), f. 900: [Gorzafalva lakói kérvénye a Kongregáció prefektusához a magyarul tudó plébános a plébániára való visszafogadásáért; a kérvény magyar nyelvű, hiányzik a dátum]; APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 169–171: [Gorzafalva lakói kérvénye a Kongregáció prefektusához a magyarul tudó plébános a plébániára való visszafogadásáért; a kérvény magyar nyelvű], Gorzafalva, 1864. 03. 29.; APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 172–174: [Gorzafalva lakói kérvénye IX. Pius pápához a magyarul tudó plébános a plébániára való visszafogadásáért; a kérvény magyar nyelvű], Gorzafalva, 1864. 03. 29.; APF, N. S., Vol. 234, R. 109/1902, 47464, ff. 472–476: *Cattolici del Com. Faraoni, Rumenia: Si lamentano dell'attuale parroco Rev. Cipolone Nadarone e domandano l'antico Rev. Bernardo Budolle*, Forrófalva, 1901. 12. 01/13. [román nyelvű]. Ezen kívül Vincze Gábor is közöl hasonló szövegeket (lásd: Vincze 2004b: 63–67; 170–177.)

³⁸ APF, N. S., Vol. 234, R. 109/1902, 47464, ff. 472–476: *Cattolici del Com. Faraoni, Rumenia: Si lamentano dell'attuale parroco Rev. Cipolone Nadarone e domandano l'antico Rev. Bernardo Budolle*, Forrófalva, 1901. 12. 01/13.; f. 475.

³⁹ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12, (1862–1880), ff. 831–835; da Sanfelice, Anacleto, Consultore, *Relazione sulla Missione Moldavia*, 1878; f. 832r–832v.

⁴⁰ APF, N. S., Vol. 355, R. 109/1906, 22579, ff. 466–473: Jaquet, Dominique, *relazione sull'organizzazione della diocesi di Jassy*, Jaszvásár, 1897. 03. 05; f. 467.

⁴¹ ASV, A. E. S., Austria–Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: *Corrispondenzariguardante la provvista della diocesi di Jassi, rimessa poi alla S.C. di Prop. Fide. Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della medesima Diocesi*, Róma, 1916. 05. 12.; f. 21r–21v.

Annak ellenére, hogy a katolikus lakosság az ortodoxokkal osztotta meg a lakóhelyét, a szemtanúk beszámolóí alapján megfigyelhető, hogy Moldva katolikus falusi közösségei legalább az I. világháborúig el voltak határolva az ortodoxokétól. Ez a jelenség a vizsgált időszak folyamán még a vallási szempontból vegyeseknek minősülő falvakban is megfigyelhető. Egy 1883-ban írt beszámoló szerint a helyzet a következőképpen festett: „... Szágna vegyes falu, de a 610 katolikus lakosa tulajdonképpen el van választva a szakadároktól [...] Aczélfalva vegyes falu, de az itt élő 828 katolikus szét van választva a szakadároktól [...] Aczélfalvának három filiális temploma van: 1. Petrești [...], 2. Bogicse [...], 3. Pohánka [...]. E három falu vegyes, mint Aczélfalva, de az ottani katolikusok mindig egy, a szakadároktól szétválasztott falurészben élnek. [...] Caracași [...]. Ez a falu vegyes, de az itt élő 121 katolikus a szakadároktól elválasztott helyet foglalja. [...] Szkéja – ez a falu is vegyes, de az itt lakó 474 katolikus a földnek egy részét sem osztja meg a szakadárokkal [...]. Magosfalván [...] a 190 katolikus a szakadároktól szétválasztott helyt foglalja. [...] Bergován vegyes falu, de az itt lakó 594 katolikus el van különítve a lakosság ortodox részétől [...]”⁴². Ez az állapot nem változott a 20. század első két évtizedében: Raymund Netzhammer, a későbbi romániai érsek⁴³ beszámolója szerint a moldvai katolikusok „zárt falvakban” (Netzhammer 1902: 8) éltek, vallási ügyekben pedig óvakodtak „a románokkal való érintkezésektől, még akkor is, ha sok pontban hasonlítanak rájuk az öltözetben és a hagyományok tekintetében” (Netzhammer 1902: 8). Egy 1914-ből való forrás a következőképpen tünteti fel a moldvai katolikusokat: „...csoportokban élnek; sok teljesen katolikus falu van, de a vegyes falvakban is (amelyeknek katolikus és szakadár lakossága is van) a katolikusok általában [a falu] egyik oldalán össze vannak gyűlve”.⁴⁴

(„...mi mind a magyar valláson vagyunk”)⁴⁵

A 19. és 20. századi Moldva katolikus és ortodox közösségei közötti „szeparatizmus” nemcsak a két valláshoz tartozó személyek területi elhatárolását jelentette. A társadalom szétválasztásának egyik világos jele a vegyes házasságok csaknem teljes hiánya a vizsgált időszak folyamán: „a katolikusok és a szakadárok közötti házasságok majdnem soha nem következnek be, s [a nép] mindent megtesz, hogy azt elkerülje”.⁴⁶ Egy másik, a 19. század végén írt beszámoló szerint a moldvai katolikusok vallásukhoz „...mindenek

⁴² APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13, (1881–1892), ff. 173–202: Camilli, Nicola Giuseppe, *Relazione della Visita pastorale nei Distretti del Trotus e di Roman della Missione di Moldavia diretto a Sua Eminenza Reverendissima Il Signor Cardinale Giovanni Simeoni Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide da Mons. Nicola Giuseppe Camilli, Vescovo titolare di Mosinopoli e Visitatore Apostolico della Moldavia*, Szabófalva, 1883. 12. 15.; ff. 191–197: *Distretto di Roman*.

⁴³ Raymund Netzhammer, OSB, Románia érseke 1905 és 1924 között.

⁴⁴ APF, N. S., Vol. 576, Rubr. 109/1916, 470, ff. 183–205: Ulivi, Diomede, *La Diocesi di Jassi in Romania*, New York, USA, 1914. 02. 10.; f. 188.

⁴⁵ Vincze 2004b: 72.

⁴⁶ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 225–230: de Stefano, Antonio, *Visitatore Apostolico della Missione di Moldavia*, *Relazione della Missione di Moldavia*, Róma, 1852. 01. 18.; 227v.

fölött ragaszkodnak, s az orthodoxokkal való összeházasodástól tartózkodnak”.⁴⁷ Ugyanolyannak, a vallási kritérium mellett a nemzetiségi kritériumot is használván látta a helyzetet az általam már idézett királyi-császári alkonzul, aki 1893-ban lejegyezte, hogy „a katolikus magyarok és az ortodox románok közötti házasságok teljesen ismeretlenek” (Gecsényi 1988: 173).

Adott esetekben a katolikus–ortodox „szeparatizmus” Moldova falvaiban egy nyílt, hol a magyar anyanyelvű katolikusok, hol az ortodox románok által kezdeményezett konfliktus formájában bukkant fel. A románokat a csángók a katolikus valláshoz és ennek a képviselőihez való ellenséges hozzáállással, illetve erkölcstelenséggel vádolták (a szöveget az eredeti helyesírással idézem): „...[az] oláhok magyar katolikus leányokat megbecsteleltették, gyermekeket csináltak, emberek oláhok katolikus asszonyokat megfertőzték, urukat elhagyassák [...]”⁴⁸. Ez az antagonizmus, különösen a katolikus egyház ellen irányuló ortodox támadások esetében nemcsak lokális, de országos szinten is megfigyelhető, amiről a következőképpen tanúskodik az akkori sajtó: „Egy görög keleti pap fanatikus agitációja egy katolikus pap ellen. Cânduia professzor pap, akinek szélsőséges nézeteit és vallási-egyházi törekvéseit már ismerjük, még a tavaly teljes utálatással lépett fel a katolikus egyház ellen a *Glasul Bucovinei* című napilap hasábjában, amikor felszólította a keleti papságot és a kormányt, hogy semmiképpen sem engedjék meg, hogy a pápa és a román kormány konkordátumot kössenek [...]. Egyfolytában azt kiabálta: »nem akarunk itt államot államban«, mivel az ő szűk elképzelése szerint a konkordátum megkötése által Románia négy millió katolikusára számára egy külön állam keletkezne. Nem akarja elfogadni azt a tényt, hogy az állam határain belül katolikusok élnek és nem képes arra, hogy a fanatizmus és a partikuláris sovinizmus fölé emelkedjen [...]. Nem tudja, vagy nem akarja megérteni, hogy a román államban élő más nemzetiségűek és más vallásúak, különösen a katolikusok, a román állampolgárok közül a legjobbak és a leghűségesebbek [...]”⁴⁹. Az idézett cikk szerzője jogosan hangsúlyozza a körülírt események főszereplője által kimutatott ellenszenvet az összes olyan elemekkel szemben, amelyek a vallási vagy a nemzetiségi szempontból eltérők voltak az „ortodox román” szintagmától. A hittérítők beszámolóiban is sok a megjegyzés a románok által használt csoportosítási rendszerről, ami a lakosságot az ortodox románokra és az úgynevezett „idegen elemekre” osztotta fel: „a román szakadárak a katolikusokat a német vagy a magyar valláshoz tartozóknak nevezik; ezek szerint a németek, a magyarok és a katolikusok az ő szemükben szinonimák. Ez elsősorban azt

⁴⁷ Bartok Géza levele Slauch Lőrinc szatmári püspöknek, a Szent László Társulat egyházi elnökének a romániai magyar oktatás támogatásának lehetőségeiről, Budapest, 1890. október 23. (Vincze 2004b: 123).

⁴⁸ APF, Scrittura Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 172–174: [Gorzafalva katolikus lakosai kérvénye a pápához Funták Kozma gorzafalvi plébános ügyében], Gorzafalva, 1864. 03. 29.; f. 173.

⁴⁹ ASV, Arch. Nunz. Romania (1922), Pos. 366: [Marmaggi, Francesco, Nunzio Ap. in Romania], *Viaggio di Mons. Nunzio in Bucovina e Moldavia*, Bukarest, 1923. 01. 31. Az idézett rész a Marmaggi nuncius romániai útjáról szóló jelentéshez csatolt *GŁOS LUDU, Tygodnik Demokratyczny, Organ Polskiej Rady Narodowej na Bukowinie* hetilapból, (Czernowitz, 188. sz., V évf., 1. o.).

jelenti, hogy azokat, akik a katolikus vallásra térnek »állam árulóinak« tekintik. Mennyi lélek tért vissza a skizma keblébe e ördögi előítélet okozta terror miatt!”⁵⁰

A látszólagos, jogilag meghatározott vallásszabadság tehát gyakorlatban nem létezett: a románok a katolikusokat „idegen elemekként” kezelték, mivel az igazi román csak egy ortodox állampolgár lehetett: „...a magyar egyház ezen a földön ép úgy egyjelentésű a katholikussal, mint nálunk a Tiszaháton a magyar pap és magyar vallás, a kálvinistával”.⁵¹ Erről a jelenségről Netzhammer érsek is értesített: „...sok románnak a »katolikus« fogalom [...] annyit jelent, hogy »német«, az összes románnak pedig a »katolikus« szó patriotizmus ellenes hangzású; [...] évszázadok óta, különösen a jászvásári egyházmegyében a románok mindegyik katolikus templomot »biserica nemțească«-nak, azaz német templomnak nevezik. Az új Nagy Románia Vallás Minisztériumában létezik egy »Idegen Vallások Osztálya«, mely vallások között, amelyeket hivatalosan idegeneknek hívnak, a római katolikus, az unitárius, a protestáns stb. vallás szerepel”.⁵² Az érsek a római katolikus egyház hívei állapotára a jászvásári egyházmegyében az említett minisztérium által vezetett politika kontextusában felhívja az olvasó figyelmét: „még a jászvásári egyházmegye katolikusai is, akik [...] mind román nyelven beszélnek, és akiket románoknak tekintenek, benne vannak az »Idegen Vallások« osztályban; azok szenvednek a sok korlátozás miatt, az ottani papságot pedig abszolút nem tekintik az ortodox papsággal egyrangúnak”.⁵³ Emiatt a románok által diszkriminált, hátrányos helyzetbe hozott katolikusok (nemcsak Moldvában) úgy érezhették, hogy az állam mint „második vagy harmadik osztályú állampolgárokat”⁵⁴ kezelte őket, ami azt eredményezhette, hogy a csángók a nyelvi asszimiláció ellenére magukat a románoktól különböző csoportként látták.

⁵⁰ ASV, A. E. S., Austria–Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: *Corrispondenza riguardante la provvista della diocesi di Jassi, rimessa poi alla S.C. di Prop. Fide. Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della medesima Diocesi*, Róma, 1916. 05. 12; f. 25v.

⁵¹ *Részletek Ballagi Aladár történész A magyarság Moldvában című útleírásából*, Budapest, 1888. január. (Vincze 2004b: 111.) A kiemelés az eredeti szövegből származik.

⁵² ASV, A. E. S., Romania (1922–1930), Pos. 19, 22, Fasc. 2, 739, f. 2: *L’Arcivescovo di Bucarest „riferisce sul conto in cui è tenuta la Chiesa Cattolica in Romania”*, 1922.

⁵³ ASV, A. E. S., Romania (1922–1930), Pos. 19, 22, Fasc. 2, ff. 11–17: *Promemoria dell’Arcivescovo di Bucarest sull’antico Regno di Romania: considerazioni generali, i Latini di Bucarest, i Ruteni, gli Armeni cattolici*, Bukarest, 1923. 11. 25.; f. 11v.

⁵⁴ ASV, Arch. Nunz. Romania (1922), Pos. 366: [Marmaggi, Francesco, Nunzio Ap. in Romania], *Viaggio di Mons. Nunzio in Bucovina e Moldavia*, Bukarest, 1923. 01. 31. Az idézett rész a Marmaggi nuncius romániai útjáról szóló jelentéshez van csatolva a *GŁOS LUDU, Tygodnik Demokratyczny, Organ Polskiej Rady Narodowej na Bukowinie* című hetilapból származik (Czernowitz, 188. sz., V évf., 1. o.).

A moldvai csángó identitásra ható „külső” tényezők (1861–1916)

Moldva magyar ajkú katolikus lakosságának románosítása az állami struktúrák által

Moldva és Havaselve egyesülése után a fiatal román állam kezdte bevezetni a központilag irányított országos nemzeti homogenizációs politikát, ami magában foglalta az állami iskolák hálózatának és a közigazgatás rendszerének a kiépítését.

Az állami oktatás keretében történő asszimiláció

A 19. század hatvanas éveiben az egyesült Romániában elkezdték a négyosztályos állami iskolák hálózatának a kiépítését. Az állami alapfokú oktatást az 1864. november 25-i törvény szabályozta. A törvény szerint az ingyenes oktatás kötelező volt tizenkét éves korig (Vincze 2004a: 20). Egy hasonló megjegyzés a román 1886-as alkotmány 23. cikkelyében található, amely az általános iskolák hálózata fokozatos kiépítésének a tervét tartalmazza (Scurtu–Alexandrescu–Bulei–Mamina 2002: 10). A törvény szerint az általános iskolákban való tanulás kötelező és ingyenes azoknak a román állampolgársággal rendelkező gyerekeknek, akik lakóhelyén van általános iskola, vagy ahol létesülni fog [...]” (Scurtu–Alexandrescu–Bulei–Mamina 2002: 10).

A 19. század első felében az állami négyosztályos általános iskolák hálózata elsősorban a román lakta Moldva részeire terjedt ki. A már többször említett Lippert osztrák–magyar alkonzul jelentése szerint a román kormány tudatosan és célszerűen kihagyta tervezeteiből azokat a falvakat és járásokat, amelyeknek a lakossága moldvai csángó volt. Lippert szerint a kormány úgy vélte, hogy a magyar ajkú lakosság oktatáshoz való hozzáféréseinek a korlátozása e népesség politikai identitásának kialakulását és fejlődését eredményesen megakadályozza, s ezért a csángó falvakban kevés általános iskola nyílt meg (Gecsényi 1988: 179).

Az eredeti tervektől függetlenül bizonyos számú állami általános iskolát a magyar ajkú katolikusok által lakott Moldva területein mégis létrehozta. Igen sok erre a kérdésre vonatkozó megjegyzés még a 19. század hatvanas éveiből származik. A csángó falvakban nyitott iskolákban az oktatás román nyelven folyt, annak ellenére, hogy a tanulók többsége nem tudott románul, mivel otthon csak magyarul beszéltek. Ráadásul az ezekben az iskolákban alkalmazott tanítók mind ortodox románok voltak (Gecsényi 1988: 179). Kovács Ferenc gyulafehérvári hittanár 1868-ból származó jelentése szerint Lujzikalagorban: „...oláh államtanító oktatja a tiszta magyar ajku kath. gyermekeket; oly tanító, ki egy szót sem ért magyarul, s a mellett még *schismatikus* [ortodox] is [...]”⁵⁵. A beszámoló szerzője jogosan hangsúlyozza a katolikus magyar ajkú gyerekekkel dolgozó tanítók vallásának

⁵⁵ *Részletek Kovács Ferenc gyulafehérvári hittanár úti-naplójából, Moldva, 1868 (Vincze 2004b: 76). A kiemelés az eredeti szövegből származik.*

a kérdését. Az a tény, hogy a tanítók ortodoxok voltak, gyorsíthatta a fiatal csángóknak az ortodox román lakossághoz való asszimilációját, mivel a tanítók a tanulókat gyakran az ortodox templomba is járaták. „Elég gyakori jelenség, hogy a vegyes településeken a tanítók a katolikus gyerekeket az ortodoxokkal együtt az ortodox templomba vezetik, s a hagyományaikban való részvételre kényszerítik [...]” (Gecsényi 1988: 180).

A helyzet a 19. század végéig változatlan maradt. Egy 1882-ből származó jelentés szerint „...egyetlen oláh tanító sem tud magyarul, aztán a *tannyelv* csakis *oláh* s csakis ennek szabad lenni”.⁵⁶ Az idézett jelentés szerzője kevés szóban az akkori román nemzetiségpolitikát így foglalja össze: „Az oláh tanítóknak különben nem is az a főcéljuk, hogy tanítsanak, hogy a hasznos és szükséges ismereteket terjesszék, hanem hogy megakadályozzák, ha netán még az a meglévő »három« szál magyar pap vagy a kántorok *magyarul* mernének tanítani”.⁵⁷ Természetesen ez alól a szabály alól is akadt pár kivétel. Egyes román tanítók azért, hogy tudjanak kommunikálni a magyar ajkú növendékeikkel, próbálták megtanulni a magyar nyelvet. Az ilyen tanítókat viszont a kormány a román nemzet egysége elleni ellenségeknek tartotta, s minél hamarabb igyekezett őket helyettesíteni „hűséges” román állampolgárokkal: „A *klézsei* oláh tanító, miután az oláh nyelvvvel semmire se ment, mert a fiúkban *néma* hallgatókra talált, kapta magát és megtanult magyarul, s így kezdett tanítani. A kormány azonban a mint neszét vette az úgynevezett „*merényletnek*” – szépen elmozdította, s olyat küldött helyébe, ki intencionálnak egészen megfelel. Ezt nevezik Moldva-Oláhországban *tanszabadságnak*”.⁵⁸

A román alapfokú oktatás nacionalista jellege még a 20. század elején sem szűnt meg. Egy 1908-ban írt jelentésben a szerzője, egy iskolai tanár a román nemzetiségpolitika sötét oldalára mutat rá. „A nyilvános iskolákban mindenütt ugyanez az iskolai élet, ugyan ilyenek a tanítók, legyenek azok az iskolák akár bulgár, akár török, akár szerb, görög, orosz, vagy magyar néprajzi területén Romániának. A román hivatalos tanterv kérelhetetlenül és kizárólag román nyelven érvényesítettet olyan tanítók útján, akik az illető növendékek anyanyelvét nem is ismerik (poroszországi rendszer, mely azon alapszik, hogy az anya sem érti a kisgyermek beszédét és megfordítva, de 2-3 esztendő alatt mégis megtanul a gyermek beszélni az anya nyelvén; ezt az eredményt a tanítótól 5 év alatt szintén megkövetelik)”.⁵⁹ Az idézett jelentésben különös hely jutott a talán másodrendű, mégis eléggé látványos, a román állami iskolákban használt asszimilációs eszközöknek. „A tantermek falai tele vannak aggatva igen kitűnő kivitelű színes történelmi képekkel. Ott láthatók a királyi pár, a trónörökös pár, Ștefan cel Mare, Mihai vitéz, mikor Báthory András levágott fejét szemléli stb.; ott van még két csoport kép, melyeken Traján és

⁵⁶ *Részletek László Mihály „Keleti testvéreink” című röpiratából*, Budapest, 1882 (Vincze 2004b: 104). A kiemelés az eredeti szövegből származik.

⁵⁷ *Részletek László Mihály „Keleti testvéreink” című röpiratából*, Budapest, 1882 (Vincze 2004b: 104). A kiemelés az eredeti szövegből származik.

⁵⁸ *Részletek László Mihály „Keleti testvéreink” című röpiratából*, Budapest, 1882 (Vincze 2004b: 104). A kiemelés az eredeti szövegből származik.

⁵⁹ *Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből*, 1908 (Vincze 2004b: 154).

Decebalon elkezdve I. Károly királyig minden román (?) uralkodó arcképe látható. [...] Románia, illetve Dákorománia igen szép nagy falitérképe, melyen nyugat felől a Tisza képezi, anélkül, hogy a térképen az Ungária szót fellehetne fedezni [...]”.⁶⁰

A román kormány által bevezetett oktatási rendszernek a következményei kétfélek voltak. Az első esetben a magyar ajkú szülők, akik ellene voltak a román nyelvű kötelező oktatásnak, büntetést fizettek, de gyermekeiket nem engedték az iskolába. „A mely csángó községek vagyonosabbak: ott a csángó családok megfizetik a pénzbüntetést, s *nem* adják oláh tanító kezére a fiukat, inkább *nem* is tanulnak sem olvasni, sem írni [...]”.⁶¹ Mégis, a csángó családok nagyobb részének a büntetés fizetésére nem volt pénze: a szegény csángó szülők gyerekei jártak tehát a román iskolákba, ami nagyon sok esetben rendkívül gyors asszimilációt eredményezett.

A román kormány által bevezetett oktatási rendszer tehát a nemzeti homogenizációs terv keretében eredményesnek bizonyult. A csángó társadalom azon része, amely a tanulási köteleességét nem teljesítette be, általában analfabéta maradt, mivel a román kormány zaklatásai jelentősen nehezítették az oktatási tevékenységét a Moldva területén maradt néhány magyar katolikus papnak és kántornak. Ennek következtében a csángó társadalom nagy része műveletlen, a politikai öntudatosságtól megfosztott csoport maradt, ily módon pedig nem veszélyeztette a román állam „egységét”. Azok a magyar ajkú gyerekek viszont, akik résztvettek a román állami általános oktatásban, négy év alatt jelentős fokig asszimilálódtak, ahogy azt a már említett 1908-as jelentés szerzője és egy román tanár közötti párbeszéd is bizonyítja:

„– A gyermekek mikor az iskolába feljönnek, tudnak-e már románul?

– Nem azok, uram, mint a deszka [...], de megtanulnak már az első osztályban!

– Az derék dolog, hogy egy év alatt el tudják sajátítani a román nyelvet, ezekkel a kis vad-magyarokkal.

– Nohát egy esztendő alatt csak kevés tanul jól meg románul, de addig járnak az első osztályba, amíg azok is megtanulnak.

– Meddig tart ez az idő, átlag?

– A harmadik évet már kevés tölti az első osztályban közülük. [...]”⁶²

Azt a nagy veszélyt, amit a magyar ajkú katolikus lakossággal szemben az ortodox tanítók testesítettek meg a Hitterjesztés Szent Kongregációja hittérítőinek a jelentései is dokumentálják. Egy 1914-ből származó beszámoló a *Veszélyek a katolikus falusi lakossággra* című részének első pontja az állami iskolákban alkalmazott tanítókról szól: „Az összes általános iskola állami; a tanítók közvetlenül a kormány által vannak kinevezve; azok [a tanítók] mind ortodoxok (csak egy katolikus tanítót ismerek). Azok a tanítók fa-

⁶⁰ *Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből*, 1908 (Vincze 2004b: 152).

⁶¹ *Részletek László Mihály „Keleti testvéreink” című röpiratából*, Budapest, 1882 (Vincze 2004b: 104). A kiemelés az eredeti szövegből származik.

⁶² *Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből*, 1908 (Vincze 2004b: 153).

natikus ortodox istentagadók.”⁶³ A hittérítők véleménye szerint a román alapfokú oktatás az akkori formájában megnehezítette vagy egészen lehetetlenné tette a katolikus hit tanítását: „...tevékenységünk egyre nehezebb lesz, a hit tanítása pedig mind a két nemű gyerekeknek, akik jogilag kötelesek az állami iskolák látogatására, lehetetlen; a tanítók, akik azokban az iskolákban mind ortodoxok, különösen ha nincs egy katolikus pap, aki ügyelne a hit oktatására, vallási propagandát csinálnak, s a gyerekeket az ortodox katekizmus tanulására, az ortodox templom látogatására [...] kényszerítik [...]”.⁶⁴ A román oktatási rendszer tehát a teljes nemzeti asszimiláció egyik eszközévé lett: a tanítók tevékenysége miatt a csángó gyerekek fokozatosan veszítették el e társadalom két legjellegzetesebb, az etnikai különlegességét meghatározó vonását, nevezetesen a magyar nyelvtudást és a katolikus vallást.

A hivatalokban történő asszimiláció

A moldvai csángók a román lakossághoz való nyelvi és kulturális jellegű asszimilációja a közigazgatás terén is bekövetkezett.

Az 1866-os román alkotmány 4. cikkelye az államot megyékre (*judet*), a megyéket járásokra (*plăși*), a járásokat pedig községekre (*comună*), azaz egy közös polgármester (*primar*) igazgatása alatt lévő falvakra illetve falucsoportokra osztotta (Scurtu–Alexandrescu–Bulei–Mamina 2002: 9). Minden polgármesternek volt egy jegyzője és egy, a helyi lakosság közül választott tanácsa, amelynek legalább kettő, legfeljebb pedig nyolc tagja lehetett (Gecsényi 1988: 177). A polgármesterek, a jegyzők és a községtanácsok általában kizárólag az ortodox román lakosság érdekeinek a képviselői voltak. A csángók lakta területeken ugyan a kormány a politikai korrektség látszata miatt egy minimális számban katolikus polgármestereket is alkalmazott, ez azonban semmit sem változtatott a csángók helyzetén, mivel a katolikus polgármesterek mellé a kormány ortodox román jegyzőket helyezett, akiknek tulajdonképpen elfoglaltsága az államhoz hűtleneknek tekintett katolikus polgármesterek ellenőrzése volt (Gecsényi 1988: 178). Ráadásul a katolikus polgármesterek mellett működő községtanácsok tagjainak a többsége ortodox volt, úgy mint például a 19. század végi Gorzafalva esetében, ahol a községtanács hat tagjából négy ortodox és csak két katolikus volt (Gecsényi 1988: 178). A magyar ajkú katolikusok alkalmazása a román közigazgatásban tehát ritka jelenség volt.

A magasabb közigazgatási állásokat elfoglaló személyek között hiába keresni a magyar nyelvű lakosság képviselőit. Egy 20. század elejéről származó jelentést idézve „közigazgatásnál szó sincs a magyar nyelvről. A jegyzők rendesen nem tudnak magyarul. Pedig a nép nagy része nem ért románul. Arról, hogy a prefektus (főszolgabíró), vagy épen az alprefektus tudjon magyarul, szó sincs”.⁶⁵

⁶³ APF, N. S., Vol. 576, Rubr. 109/1916, 470, ff. 183–205: Ulivi, Diomede, *La Diocesi di Jassi in Romania*, New York, USA, 1914. 02. 10; f. 190.

⁶⁴ APF, N. S., Vol. 576, Rubr. 109/1916, 732, ff. 122–126: Malinowski, Giuseppe, OFMConv., Vicario Generale di Jassi: *Memoriale in cui si espongono i motivi, che hanno messo S.Ecc.Illma. e Rma. Mons. Nicola Giuseppe Camilli, Arcivescovo-Vescovo di Jassi, a fare il 18 Giugno 1909 il "Regolamento per l'amministrazione temporale delle parrocchie"*, Róma, 1911. 04. 19.; ff. 123r–123v.

⁶⁵ *Részlet György Endrének a Rubinyi-cikkhez írt kiegészítéséből*, Budapest, 1900. (Vincze 2004b: 142).

A fent említett jelenséggel, azaz a közigazgatási állások kizárólag az ortodox román lakosság képviselőivel való betöltésével sok probléma járt együtt. Először is ily módon a román kormány a moldvai csángóságot megfosztotta a saját, a helyi lakosság problémáit ismerő képviselőitől. Valószínűleg ezáltal a kormány meg akarta gátolni a csángó társadalom politikai emáncipációját. Ezenfelül, a román nyelvet egyáltalán nem ismerő vagy rosszul beszélő, gyakran analfabéta csángók csak nehezen tudtak értekezni a hivatalnokokkal, s így csökkent az esélyük saját jogaik – melyek a román alkotmány 10. cikkelye szerint ugyanolyanok voltak, mint az ortodox románoké (Scurtu–Alexandrescu–Bulei–Mamina 2002: 9) – kikövetelésére és védelmezésére.

Egy különös, a román ajkú lakosság a hivatalokban való dominációjával kapcsolatos problémát a moldvai csángók magyar család- és utóneveinek a románosítása képezett. Ezt a folyamatot többi között a már többször idézett Lippert jelentése is érinti: az alkonzul arról értesít, hogy a román jegyzők a csángók magyar neveit mindig románra fordították vagy legalábbis a román helyesírási szabályok szerint írták (Gecsényi 1988: 178). A románosítás a magyar főnévi formájú, foglalkozást jelentő családneveket és a melléknévi vagy főnévi formájú, egykor ragadványnévként használt neveket is érintette (Gecsényi 1988: 178). Főként azoknak a személyeknek jelentett nagy változást a névváltoztatás, akik neveinek létezett pontos román fordítása. Így a magyar Asztalos családnévből Tămplar lett, Veres(s)-ből pedig Roșu.⁶⁶ Azokat a család- és utóneveket azonban, amelyeket nem lehetett románra lefordítani, fonetikusán román karakterekkel és a román helyesírási szabályok szerint írták. Példaként a magyar László név szolgálhat, amelyet a románok Laslău-nak írtak, vagy a magyar Nemes családnév, mely esetében a román forma Nemeșu volt.⁶⁷ Mégis, mindennek ellenére, ebben a kérdésben a román kormány nem járt teljes sikerrel mivel, a magyar ajkú katolikus moldvaiak a hivatalos ügyekben használták ugyan a rájuk kényszerített elrománosított család- és utóneveket, maguk közt csakis a korábban használt magyar neveken, valamint ragadványneveken hívták egymást.

Az egyház

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

A magyar nyelv ismeretére a moldvai katolikusok soraiban, s ezáltal ezen etnikai csoport etnikai identitására nagy befolyással a helybeli papság volt.

A 17. és 18. században a magyar nyelv elterjedtsége miatt „...a Hitterjesztés Szent Kongregációja dekrétumai és törvényei arról tanúskodnak, hogy a Moldvába küldött [hittérítők] olasz vagy magyar nemzetiségű voltak, arra az esetre, ha valamelyik faluban magyar nyelvet kellene használni” (Ferro 2003: 201). Idővel azonban a Moldvában tevé-

⁶⁶ Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből, 1908 (Vincze 2004b: 157).

⁶⁷ Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből, 1908 (Vincze 2004b: 157).

kenykedő magyar nemzetiségű hittérítők száma csökkent, növekedett viszont a helybeli lakosságból származó katolikus papok száma.

Év	1852	1878	1879	1919
Szám és nemzetiség	8 olasz, 8 lengyel, 7 magyar, 4 szláv, ⁶⁸ 3 német, 1 bosnyák, 1 máltai.	21 olasz, 6 lengyel, 3 német, 2 magyar, 1 szláv.	1 helybeli [csángó], 22 olasz, 6 lengyel, 2 magyar, 2 német, 1 szláv.	5 olasz, 7 helybeli [csángó], 1 erdélyi, 2 belga, 1 holland, 1 máltai.

3. táblázat: a Moldvában tevékenykedő katolikus hittérítők nemzetisége, 1852–1919⁶⁹

Ez az állapot a román kormány és a Hitterjesztés Szent Kongregációja hittérítői által vezetett politikának az eredménye volt.

(A magyar álláspont)

A kutatott időszak elejétől a moldvai katolikus lakosságot érintő magyar tevékenységeket a Szent László Társulat szervezte és támogatta. A Társulat, amely 1861-ben jött létre, a moldvai csángók helyzetének szemmel tartása volt a fő feladata, amely célból saját felügyelőit küldte a csángók lakta területekre. E látogatások egyikéről a Hitterjesztés Szent Kongregációja egyik hittérítője jelentett 1868-ban: „Három férfi érkezett: két pap és egy világi. A papok egyike pesti (magyarországi) kanonok és papnevelde főnöke [...]”.⁷⁰ Az idézett beszámoló szerzője által említett kanonok – nem pesti, ahogy azt a hittérítő hibásan véli, hanem kalocsai (Vincze 2004a: 24). Kubinszky Mihály a Szent László Társulatnak részletesen beszámolt a moldvai útja során tett megfigyeléseiről, többi között

⁶⁸ Valószínűleg a délszlávokról van szó.

⁶⁹ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 225–230: de Stefano, Antonio, Visitatore Apostolico della Missione di Moldavia, *Relazione della Missione di Moldavia*, Róma, 1852. 01. 18.; f. 227r; APF, Scritture Riferite nei Congressi, Vol. 12 (1862–1880), ff. 746–752: [Fidelis Dehm válasza a Hitterjesztés Szent Kongregációja kérdőívére], Bákó, 1878. 10. 31.; f. 749r; APF, Scritture Riferite nei Congressi, Vol. 12 (1862–1880), ff. 836–849: *Relatio de statu S. Missioni in Moldavia juxta quaestionarium S. Congreg. de Propag. Fide. Eidem exhibita mense Decembri, A. D. 1879*, Jászvásár, 1879. 12. 3/15.; f. 846; APF, N. S., Vol. 655, R. 109/1920, 1740, ff. 380–400: *Anno 1919, N. 12, Luglio, Prot. N. 1740/19. Sacra Congregazione de Propaganda Fide ponente l'eminetissimo e reverendissimo signor cardinale Michele Lega, Relazione Circa la nomina del Vescovo di Jassy*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Róma; f. 387v (16. o.).

⁷⁰ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 220, ff. 473–474 [Anton Joseph Plumy jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 08. 25.; f. 473r.

megemlítve, hogy Moldvába több magyar pap és szerzetes kellene,⁷¹ akik gondoskodnának az ottani magyar ajkú hívőkről. Ezt a javaslatot a Hitterjesztés Szent Kongregációja hittérítői is észrevették, azt megjegyezvén, hogy a magyar küldöttség „több magyar papot [Moldvába] küldeni, [...] magyar nyelvű misét népszerűsíteni, és ahova csak lehetséges magyar papokat telepíteni [...]”⁷² akart.

Kubinszky javaslatát, melyet Rómában is benyújtották a magyar püspöki kar képviselői, a pápa jóváhagyta: 1869-ben IX. Pius a jászvásári és a bukaresti egyházmegyét a Szent László Társulat által javasolt hittérítők alkalmazására kötelezte (Vincze 2004a: 25). A magyar papoknak a moldvai plébániákra való helyezésével a magyarok az ottani egyházmegyének a magyarországi érsek hatalma alá való helyezését igyekeztek elérni. A magyar papságnak ez a törekvése semmi újdonságot nem jelentett. „Még 1776-ban a Konventuális Minoriták erdélyi tartományfőnök (provinciális) azt írta a [Hitterjesztés Szent Kongregációja] alprefektusának, Martinotti Giuseppe atyának, hogy az olasz hittérítők Moldvában haszontalanok [...] voltak, mivel nem ismerték a magyar nyelvét. [...] Későbbi események arra mutatnak, hogy a provinciális tevékenységét a magyar világi és egyházi hatóságok ösztönözték. Úgy az említett, mint a későbbi kísérletek célja a misszió a Hitterjesztés Szent Kongregációja felügyelete alól való kivonása és az egyházmegyének a magyar egyház hatalma alá való rendelése, azután pedig az olasz hittérítőknek a magyar papokkal és szerzetesekkel való helyettesítése volt. A magyar nyelv tudásának hiánya csak egy a Kongregációt befolyásolható ürügynek tartott érv volt, mivel azt mondták, hogy a magyar nyelv nélkül a katolikusok veszítették a hitüket” (Tocănel 1960: 18). Emiatt nem lehet teljesen letagadni a Kongregáció hittérítőinek a Szent László Társulat ellen irányuló kritikáit, mely a Társulatot a magyar nemzeti szellemben folytatott propaganda gyakorlásával vádolta: „...elég okom van arra, hogy azt higgyem, hogy a Szent László Társulat [...] a magyar [Külügyi] Minisztérium befolyása alatt tevékenykedik. Az országot magyarizálván könnyebb lenne Havaselvét, Moldvát és Bulgáriát lefoglalni, s egyúttal [...] Nagy Lajos királyságát visszaállítani. Ugyanis ez a magyarok célja, amit senki sem tart titokban”.⁷³ Valóban a Szent László Társulat, noha tagadta a magyar nacionalizmus terjesztésének a vádját, 1874-ben anyagi segélyért fordult a magyar vallás- és közoktatás minisztériumhoz: „A Szent László Társulatnak nem célja politikai propagandát csinálni [...]: annyi azonban biztos, hogy csángó testvéreinknél a katolikus vallás és magyar nemzetiség annyira egybeforrott, hogy ott, hol a csángók a katolikus egyház kebléből iskolák és magyar papok hiánya miatt kilépnek és a schisma hívei lettek, ott őseik nyelvét többé már nem beszélik. [...] Bizalommal fordulok [...] Excellenciádhoz, mély tisztelettel kérvén, miszerint méltoztassék a Szent-László-Társulat ezen céljának elérésében támo-

⁷¹ Kubinszky Mihály kalocsai kanonok javaslatai a moldvai katolikus magyarok ügyében, Pest, 1868. október 21. (Vincze 2004b: 85–88).

⁷² APF, Scrittura Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 228, ff. 475–477 [Anton Joseph Plum jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 08. 31.; ff. 475–476.

⁷³ APF, Scrittura Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 228, ff. 475–477: [Anton Joseph Plum jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 08. 31.; f. 476.

gatni s részére a rendelkezési alaptól évenként *kétezer* forint segélyt kegyesen kieszközölni. A társulat ezen összegről évenként pontosan számolni fog s azt csupán és kizárólag a csángók vallási és iskolai szükségéire fogja fordítani”.⁷⁴ Végül azonban a magyar egyház közigazgatási terjeszkedése tervének maga a Szentszék vetett véget, amikor a Bukarestben létrehozott római katolikus érsekség hatalma alá helyezte az 1884-ben megalapított jászvásári püspökséget. Attól kezdve a moldvai magyar ajkú katolikus lakosság számára az anyanyelvvél való érintkezésnek a lehetősége még korlátozottabb lett, mivel a jászvásári püspökök⁷⁵ rossz szemmel nézték a magyar „csángómentő” politikát, melynek folytatása a román kormánnyal való nyílt konfliktus kitöréséhez vezethetett volna.

(Románia álláspontja)

A hittérítők által írt beszámolók alapján sejteni lehet, hogy a román kormány a Magyarországról érkező papokat a frissen létrehozott román állam nemzeti egységét veszélyeztető elemeknek tartotta. A románok félelme és ellenszenve a magyar papokkal szemben annyira erős volt, hogy a Magyarországról származó hittérítők kémkedés vádjával lettek megvádolva: „...minket, az olaszokat, szeretnek, a magyarokkal szemben, akiket utálnak [...] és a magyar kormány kémeinek tekintenek”,⁷⁶ írta a 19. század végén a Moldvában tevékenykedő olasz hittérítők egyike.

A kutatott időszak elején az említett konfliktus különösen élesnek tűnik a Szent László Társulat képviselői által a román vallás- és közoktatásügyi minisztériumban tett látogatása fényében „Vechely [Veszely] prelátus [...] meglátogatta a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium Igazgatóját [sic!] [...]”,⁷⁷ írta 1868-ban a havasalföldi misszió akkori bukaresti főnöke. A minisztériumban hamar rájöttek, hogy a magyar pap látogatása nem pusztán udvariasság volt, s azon kívül azt is felfedezték, hogy a Szent László Társulat által nyújtott információ a magyar kormánnyal folytatott, az anyagi segély megszerzését célzó tárgyalások egyik fő érve lett volna. Ez a felfedezés hatalmas izgalmat keltett a román kormányban. Ugyanazon beszámoló szavait követve „az igazgató dühöngött [...]; többi között azt mondta »nem tudtam, hogy kémekkel ismerkedtem meg; [...] azok az emberek magyarizálni akarják az országunkat, de mi ezt nem fogjuk megengedni; ezért szívesebben fogadunk olasz papokat, akik nem tudnak magyarul, s így muszáj nekik az állam nyelvét megtanulni«”.⁷⁸

⁷⁴ A Szent László Társulat elnökségének átirata Trefort Ágoston vallás- és közoktatásügyi miniszterhez, Budapest, 1874. október 10. (Vincze 2004b: 95). A kiemelés az eredeti szövegből származik.

⁷⁵ Nicola Giuseppe Camilli (1884–1894; 1904–1915), Dominique Jaquet (1895–1904).

⁷⁶ APF, N. S., Vol. 116, Rubr. 109/1897, 24582, ff. 50–55: [Domenico della Posta, aknavásári plébános levele a vatikáni államtitkárhoz; a moldvai egyházmegyéről értesít], Aknavásár, 1897. 07. 12.; f. 51.

⁷⁷ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 276, ff. 486–487 [Anton Joseph Pluym jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 10. 15.; ff. 486r–486v.

⁷⁸ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 276, ff. 486–487 [Anton Joseph Pluym jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 10. 15.; ff. 486r–486v.

A magyar hittérítőknek az ellenséges nacionalista propaganda képviselőiként való ábrázolása a későbbi években is változatlan maradt. „A magyar nemzetiségű hittérítőket mindig politikai ügynököknek tartották, akik a magyarság szellemét igyekeztek életben tartani a több, mint ötvenezer katolikus falusi lakosságunk között, mely lakosság, magyar gyökerei ellenére, pár száz év alatt a teljes polgári és politikai joggal rendelkező román állampolgárrá lett [...]”⁷⁹. A román kormány a leghalványabb kétséget sem hagyott a magyar hittérítőknek a Román Királyság területén való munkája folytatásának kapcsán. Döntésüket a román hatóságok a római katolikus moldvai egyházmegye vezetőségével való viszonyokban akarták megvalósítani: az egyik jászvásári püspököt idézve, „...úgy Károly király, mint a miniszterei [...] semmi kétséget nem hagytak: mivel képtelen vagyok a papságot a helybeli lakosságból kiképezni, hittérítőket kell idehívni, elsősorban Olaszországból, a magyar hittérítőket pedig véglegesen ki kell zárni innen”.⁸⁰ Kémkedéssel kizárólag a magyar nemzetiségű hittérítőket vádolták: egyik utolsó, a román fejedelemségek egyesülése és az I. világháború közötti időszakból származó, 1916-ból való vádirat szerint „...rögtön a háború kitörése után kezdődött egyfajta vadászat a katolikus papokra, amely különösen a helyi lakosság soraiból származókat érintette – lehet *azok magyar származása* miatt. Az olasz nemzetiségű papokat [szabadon] hagyták [...], hasonlóképpen a belga nemzetiségűeket is [...], az innen származókat azonban célba lettek véve mint kémkedéssel *vádlottak*”.⁸¹

A „veszélyes magyar elemeknek” az országból való kiűzése érdekében a román kormány magukat a hittérítőket szándékozta kihasználni. A 19. század nyolcvanas évei végén a magyarországi román követség titkára a következőket közölte az akkori jászvásári püspökkel: „Az Őnagysága Király Kormányának [...] azt kívánja, hogy Románia katolikus falvaiban latin eredetű papok dolgozzanak, amennyiben lehetséges, olaszok. Nagyságos Miniszter⁸² meg van győződve arról, hogy ez csak Excellenciádtól függ, és abban reménykedik, hogy e kívánság, amely Őnagysága Király kívánsága is, Excellenciád intelligens tevékenységének köszönhetően valóra fog válni”.⁸³ A magyar hittérítők Moldva területén való munkája kérdésének a fontosságáról a diplomáciai terén a 20. század elejéről származó források is tanúskodnak: a vatikáni államtitkárhoz írt levelekben az akkori bécsi

⁷⁹ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 6313, ff. 318–321: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezését célzó magyar kísérletekről], Jászvásár, 1887. 01. 15.; f. 321.

⁸⁰ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 6313, ff. 318–321: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezését célzó magyar kísérletekről], Jászvásár, 1887. 01. 15.; f. 321.

⁸¹ APF, N. S., Vol. 627, R. 109/1919, 239, ff. 382–383 [Ulderico Cipolloni, OFMConv. jelentést tesz a román hatóságok és a katolikus papság közötti viszonyokról], Jászvásár, 1916. 11. 28./12.11.; f. 382v. A kiemelések az eredeti szövegből származnak.

⁸² Dimitrie A. Sturdza, a miniszteri tanács elnöke (*Președinte al Consiliului de Miniștri*), 1901. 02. 14–1904. 12. 20.

⁸³ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 2600, ff. 324–327: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezését célzó magyar kísérletekről; a levélhez a magyarországi román követség titkárának az írása van csatolva], Jászvásár, 1887. 05. 12/24.; ff. 324v–325r.

nuncius, Gennaro Granito di Belmonte hangsúlyozta a román hatóságok ellenszenves viszonyulását a katolikus papsághoz, amely főként a magyar származásúak ellen irányult. „A román kormány nem akar magyar, német vagy francia befolyást, különösen a helyi papság képzésében; ezért egyre meglegedettebb lesz azzal, hogy az odaérkező hittérítők olaszok, mivel ők talán az egyetlenek, akik tevékenységükben nem propagálják saját nemzetiségüket, Olaszországnak pedig semmi érdeke nincs ezen a földön.”⁸⁴

Idővel a román kormány politikája, az olasz hittérítők különösebb ellenállása nélkül, ahhoz vezetett, hogy a Hitterjesztés Szent Kongregációja abbahagyta a magyar nemzetiségű papoknak a Román Királyság területén való alkalmazását. Ezt a tényt a többi között a jászvásári püspökök beszámolóí bizonyítják. 1887-ben az akkor jászvásári püspök, Camilli a következőt írta: „A kormány által gyakorolt hatalmas nyomás miatt [...] meg kellett ígérnem a királynak és a minisztereknek, hogy amíg ez tőlem függ, addig nem engedélyezem új magyar hittérítők Moldvába való érkezését”.⁸⁵ A helyzet a következő időkben is változatlan maradt – a 19. század végén és a 20. század elején működő jászvásári püspök, a svájci Dominique Jaquet a román kormány a magyar származású papok behívását tiltó politikáját nagyon röviden így foglalta össze: „...a román kormány megtiltja nekünk Magyarországról hittérítőket hívni”.⁸⁶

Úgy tűnik, hogy azokban az időkben a román kormány legerősebb fegyvere a pénz volt. Az akkor Jászvásáron és Halasfalván működő katolikus papneveldeket részben a román állam finanszírozta. Ennek a segélynek azonban megvolt a maga „ára” is: a pénzbeli támogatásért cserébe a kormány a román államhoz való hűséget elvárta a hittérítőktől. A források alapján azt lehet mondani, hogy az ortodox román állam a nemzeti propaganda eszközévé igyekezte tenni a katolikus egyházat: „Sturdza azt magyarázta, hogy a kormány azért juttatott egy bizonyos összeget a jászvásári és a halasfalvi papneveldeknek, hogy magának megnyerje a helyi lakosságból származó papságot, amelyik a román hazájához hűséges lévén nem folytatna külpolitikát, különösen a magyarokkal, s ezáltal nem csinálna problémát a román kormánynak. [...] Romániát, mondta Sturdza, nagyhatalmak veszik körül. Ha a katolikus papság magyarbarát politikát fog folytatni, a [osztrák–magyar] Monarchiának oka lesz, hogy belekeveredjen a [román] Királyság belügyeibe”.⁸⁷ A román kormány terve tehát az államhoz hűséges katolikus papság kiképzésére koncentrált. A kormány tervének egyik legfontosabb eleme a románok által rokonoknak tekintett, saját érdekeikből a magyar nyelv terjesztését nem támogató olasz papok lettek, akiknek vigyázniuk kellett a csángók fokozatos elrománosítására. A román kormány által elvárt eredmény a moldvai

⁸⁴ ASV, A. E. S., Austria–Ungheria (1904–1905), Pos. 943 bis, Fasc. 413, 7470. A. E., ff. 48–49: *Rapporto del Nunzio Apostolico in Vienna sulle condizioni religiose in Romania*, Bécs, 1904. 09. 17.; f. 48r.

⁸⁵ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 6313, ff. 318–321: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezését célzó magyar kísérletekről], Jászvásár, 1887. 01. 05; f. 321v.

⁸⁶ APF, N. S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, 17382, ff. 2–18: *Jaquet Mgr. Dom., Vesc., Rumenia: Informazione sul seminario di Jassy e l'Archid. di Bukarest*, Jászvásár, 1896.03.06.; f. 9v.

⁸⁷ APF, N. S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Francese di Halauceti*, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.; f. 415v.

magyar ajkú katolikus lakosság lojális román állampolgárokká való válása lett volna. E célból, ahogy sejtethetjük, a román kormány azzal zsarolta a hittérítőket, hogy ha továbbra is magyar nemzetiségű papokat fognak alkalmazni, a román állam le fogja állítani a katolikus oktatási intézmények finanszírozását, ennek következtében pedig lehetetlenné fogja tenni a katolikus egyház további tevékenységét a királyság területén. Emellett azt lehet mondani, hogy a román nacionalizmus nem csak a magyarok ellen irányult. Lényegében a románok az összes külföldit a román nemzet ellenségének tekintették, a román ortodox állam pedig elsősorban a katolikus papsághoz viszonyult ellenszenvesen. Ezt a helyzetet, illetve a román politika főbb vonásait találóan összegezük az egyik Moldvában tevékenykedő hittérítő szavai: „A külföldieket – elsősorban a papokat – gyanakvással fogadják, [mivel] kémeknek tartják őket [...]. A románok jelszava: »Románia a románoké!«”.⁸⁸

(A hittérítők és a Vatikán álláspontja)

A hittérítők, főleg olasz ferencesek és lengyelországi jezsuiták, mivel nagyon nehezen tanulták meg a magyar nyelvet, pár eseten kívül nem ellenkeztek a román kormány parancsaival. A források szerint a hittérítők döntő többsége a román nyelvet támogatta. Ennek két oka volt. Először is, mint a románnal közeli rokonságban álló olasz (a svájciak, franciák és belgák esetében – francia) nyelv használóinak, legrosszabb esetben pedig legalább latint ismerő egyéb nemzetiségű hittérítőknél sokkal könnyebb volt elsajátítani az ismerősen hangzó románt, mint az idegen szókinsű, más nyelvtani szabályok szerint működő magyar nyelvet. Ezen kívül a moldvai misszió eredeti célja a helybeli katolikusokra való ügyelésén kívül a katolikus egyháznak minél több „a skizma útján elveszett”, ortodox lélek megszerzése volt. Az utóbbi okból a hittérítők egészen jogosan azt hitték, hogy céljukat inkább az ortodox lakosság nyelvét használván tudják elérni.

A kutatott időszak elején, közvetlenül Moldva és Havasalföld egyesülése után, amikor a misszió határait még nagyobb számú magyar hittérítő tartózkodott, a magyar nyelv kérdése a helyi szerzetesek közt egy igazi problémát okozott: „...nagy nézeteltérés van a hittérítők közt – a nézeteltérés, amely mindig két táborra – magyarra és olaszra – osztotta őket. Az elsők azt mondják, hogy az ő nyelvüknek a misszió fő, vagy inkább egyetlen nyelvének kell lennie. Meggyőződésükben biztosak lévén, nemcsak magyarul magyarázzák az evangéliumot és tartják a szent misét, hanem híveiknek betiltják a román nyelv használatát is, az utóbbi azzal magyarázván, hogy az a román a szakadárak nyelve. Mások ellenkezőleg inkább a román nyelvet támogatják: ezt a nyelvet tanulják, ezen a nyelven prédikációt tartanak, és csak e nyelvben igazgatják a plébániákat”.⁸⁹

⁸⁸ APF, N. S., Vol. 325, R. 109/1905, 61635, ff. 123–128: [Joseph de l'Étanche, väleni-i plébános Camilli püspöknek jelentést tesz a politikai helyzetről Romániában és a romániai katolikusok helyzetéről], Väleni, 1904. 06. 24.; f. 125v.

⁸⁹ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; ff. 831–832.

Saját kényelmükért, a római katolikus egyház számára új lelkek való megszerzésének a lehetőségéért, valamint a katolikus egyház pozíciója viszonylag könnyű megerősítéséért a Hitterjesztés Szent Kongregációja hittérítői a román nyelv segítségével a katolikus hitet bizonyos fokig népszerűsítették az ortodox román ajkú lakosság közt. „E Misszió első nyelve román; véleményem semmit sem változik abban, hogy e nyelv a Misszióknak legfontosabb és legszükségesebb nyelve. A hittérítői hivatásunk nemcsak a Katolikusaink őrzése, hanem a Skizma útjáról ennek szerencsétlen áldozatainak a visszatértése is. [...] De hogy tudjuk [...] azt elérni, ha a szakadárak nyelvét nem tudjuk? [...] [Az ortodoxok] [...] kíváncsiságból ostromolják a templomainkat, hogy hallgassák a szertartásainkat, amelyeket az ő papjaik nem tartanak. Így, ha a mise magyarul van, ezek [az ortodoxok] elhagyják a templomot, mert semmit sem értenek belőle. Ha viszont románul van, szívesen maradnak hallgatni [...] Könnyű dolgunk lenne tehát az összes elveszett bárányt összegyűjteni és Atyánk Házába az összes [...] testvérünket visszavezetni, de azt nem tehetjük másként, csak a román nyelvet használásával [...]”⁹⁰

A hittérítők tudták, hogy a rájuk bízott katolikusok többsége magyar anyanyelvű volt; néhány kivételével mégis azt hitték, hogy a helyi magyar ajkú lakosság, a Moldva területén élő lengyelekhez, németekhez vagy franciákhoz hasonlóan tulajdonképpen mind kétnyelvű volt. Nem láttak tehát semmi kárt a román nyelv a mise alatt való használásában – feltételezték ugyan, hogy a katolikusok, akármilyen nemzetiségűek is legyenek, úgymegértik őket: „...nem habozom azt mondani, hogy e Misszió első nyelve román. A magyar, véleményünk szerint, ugyanabba a kategóriába esik mint a német, a lengyel és a francia. E nemzetek képviselői, akik a Királyság összlakosságának egy tarka részét képezik, nagyon jól ismerik a román nyelvet [...], mivel szükségük van rá a mindennapi életben [...]. Ha a németek, a lengyelek és a franciák, akik csak átmenetileg telepedtek ide, beszélnek a románt, annál inkább kellene, hogy e nyelvet ismerjék a magyarok, akiket anyanemzetükkel csak az eredetük és az elnevezésük köti össze, s akik azonban itt születtek és felnőttek, s akik (...) évszázadok óta itt élnek”⁹¹.

A Szent László Társulat a csángó kérdésre vonatkozó tevékenységét a hittérítők a magyar–román diplomáciai konfliktus egyik jelének vették. „A [Szent László Társulat képviselői által írt] beszámolót a magyar sajtó közölte. Íme ennek a rövidített tartalma: Romániában (általában az egész országról, azaz az egykori két fejedelemtől, Moldváról és Havaselvéről beszélnek) a szerencsétlen magyarok szembeállnak a nemzetiségük és a vallásuk elvesztésének a veszéllyel. Haladéktalanul magyar papokat kell odaküldeni [...]. Mayer úr (a világi küldött) azt javasolta, hogy a németek vagy a szlávok helyett magyar

⁹⁰ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; ff. 831–832.

⁹¹ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; ff. 831–832.

[...] konzulokat lehetne ideküldeni, *pro coronide* pedig a Társulat egyik tagja mint a legjobb, legegyszerűbb és legeredményesebb [megoldást] ajánlotta mind a két fejedelemség a Magyar Korona által való lefoglalását”.⁹² A hittérítők tudták, hogy értelmetlenség lett volna a román kormánynak nyíltan ellenkezni, ugyanis a diplomáciai konfliktussal fenyegető helyzetben bármilyen, a román politikával nem megegyező mozgás a részükről veszélybe hozhatta a katolikus egyház pozícióját Romániában: „...mondták nekem, hogy a Szent Egyház érdekében nem szabad bosszantanom a román kormányt újabb magyar papok alkalmazásával”.⁹³ Így, saját érdekeiért és Románia ortodox lakossága közt való befolyásaiért egyaránt izgulván, a hittérítők eleget tettek a román hatóságok akaratának. A magyarok száma csökkentését a moldvai hittérítők közt egyszerűbbé tette a már említett egyházmegyén belüli magyar–olasz konfliktus a magyar nyelv használatáért a hívőkkel való érintkezésekben. A román nyelv kiváltságos pozíciója mellett érvelő olasz papok a Rómába küldött beszámolóikban folytonosan, gyakran goromba módon kritizálták a Moldvában tevékenykedő magyar hittérítőket: „Funták atya egy megmagyarázhatatlan jelenség. Ez az erkölcstelen magaviseletű pap már 19 éve [...] gyalázza a Misszióinkat [...]. Viselkedésben és szóban szemtelen, tetteiben kéjes, amerre megy csak búzt hagy maga után [...]. Molnár Ferenc pap. Magyar. Vallemare [Valea Mare/Nagypatak] plébánosa. [...] Addig iszik, amíg el nem ájul; szokott káromkodni [...]”.⁹⁴ Azon kívül a magyar papokat gyenge román nyelvtudással is vádolták, még azokat is, akik folyékonyan beszéltek románul – az utóbbi esetben a magyar papokat azért kritizálták, hogy a nyelvismeretük ellenére nem a románt, hanem továbbá is a magyart használták.⁹⁵ Az ilyen beszámolók alapján a Hitterjesztés Szent Kongregációja vezetősége nem lehetett különösen jó véleménnyel a Moldva területén tevékenykedő magyar hittérítőkről. Ráadásul, mivel a Kongregáció főnökei a csángó társadalom tényleges szükségseit nem igen ismerték, nem is kérdőjelezték meg a moldvai püspökök azon határozatait, hogy e területre több magyar pap ne fogadtassék. Azok közé például a Camilli püspök által 1887-ben fogalmazott határozat is tartozik: „...a magyar papok, akik eddig dolgoztak Moldvában, kivétel nélkül mind sötét alakok voltak, még azok is, akik a legjobb ajánlásokkal ideérkeztek [...]. Petrás atya⁹⁶ halála óta [...] Moldvában csak egy magyar pap van, aki magától el akar innen menni, amiért

⁹² APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 266, ff. 484–485: [Anton Joseph Plym jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 10. 09.; ff. 484r–484v.

⁹³ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 6313, ff. 318–321: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezésére célzó magyar kísérletekről], Jászvásár, 1887. 01. 05; f. 321v.

⁹⁴ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; ff. 820–822.

⁹⁵ APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; f. 831r.

⁹⁶ Petrás Ince János (1813, Forrófalva–1886. IX. 6., Klézse) – katolikus pap; 1839 és 1886 között a moldvai magyar katolikusok lelkipásztora.

én szívből hálás vagyok Istennek. Igaz, azt lehet mondani, hogy igazságtalan vagyok abban, hogy az eddig Moldvában dolgozó magyar hittérítők rossz viselkedése alapján azokat ítélem, akiknek most kellene jönniük, akiket viszont én nem ismerek személyesen. [...] Közismert azonban, hogy a magyar papok vallási képzése általában nem javult, s az is, hogy a magyar Konventuális Minoriták tartománya [...] változatlan marad”.⁹⁷

Azt mondhatjuk tehát, hogy a hittérítők, a politikai befolyásaik elvesztésétől tartván, annak ellenére, hogy a magyar ajkú moldvai híveiknek az igényeit ismerték, inkább a román politikával összhangban cselekedtek. Ily módon a hittérítők tevékenysége, amely a katolikus hit a román nyelv segítségével a helyi ortodox román lakosság közt való népszerűsítésére irányult, jelentősen hozzájárult a csángóknak a román nemzetbe való nyelvi és kulturális beolvadásához.

Egyházi oktatás

A 19. század első felében Moldvában még sok olyan katolikus plébánia volt, ahol magyar nyelvű oktatás folyt. 1838-ban a csángóknak kedvező moldvai misszió főnöke, Raffaele Arduini a csángók lakta területeken általános iskolák hálózatát létesítette. Ezekben az iskolákban a hittanon kívül írást-olvasást és számtant tanítottak. A magyar nyelvű könyveket Arduini Erdélyből hozatta, a magyar és a román nyelvű ábécéket és katekizmusokat pedig Jászvásáron nyomtatták (Seres 2003: 325).

A helyzet a román fejedelemségek egyesülése után diametrálisan változott: a 19. század hatvanas éveitől kezdve a román hatóságok mindent megtettek azért, hogy a magyar mint tannyelv eltűnjön a katolikus oktatási intézményekből. A román kormány lépéseit az olasz hittérítők támogatták: még 1866-ban külön magyar és román nyelvű katekizmusokat egy kétnyelvű, egykötetes kiadvány helyettesítette, 1893-ban pedig már csak egy román nyelvű változat maradt használatban (Seres 2003: 326, Domokos 2001: 120).

Az 1859 és 1916 közötti időszakban Moldova területén a következő katolikus oktatási intézmények léteztek:

- 2 papi szeminárium (1886-tól az egyházmegyei papnevelde Jászvásáron, 1897-től pedig a ferencesek intézménye Halasfalván);
- 2 Notre Dame de Sion leányintézet (Jászvásár és Galac);
- 2 általános fiúiskola (Jászvásár és Galac);
- 2 általános leányiskola (Jászvásár és Galac);
- 1 kántoriskola (Halasfalva).

Ezeket az intézményeket a román kormány egy potenciális veszélyforrásnak tekintette. A románok attól tartottak – ugyanúgy, ahogy a magyar papok Moldvában való tevékenysége esetében is –, hogy az egyházi oktatási intézmények a „magyar propaganda

⁹⁷ APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 6313, ff. 318–321: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezését célzó magyar kísérletekről], Jászvásár, 1887. 01. 05; ff. 318r–318v.

fészkeivé” válnak. A román–magyar harc a magyar ajkú moldvai katolikus lakosság identitásáért tehát nemcsak a templomokban, hanem az iskolákban is zajlott.

(A magyar álláspont)

A misszió területén tartózkodó Szent László Társulat küldöttjeinek a szándéka az volt, hogy a moldvai magyar ajkú katolikus lakosságot megnyerjék a magyar nemzeti szellemnek. E célból a templomokban folytatott tevékenységek mellett a Társulat az oktatás keretében is népszerűsíteni akarta a magyar nyelvet és kultúrát. Az ilyen lépés szükségességét a következőképpen magyarázták: „...a csángó községek iskoláikra nem fordítanak oly gondot, milyent ezen fontos ügy méltán megkíván. A Szent László Társulat feladatai közé sorolta az iskolák építésének előmozdítását [...]”.⁹⁸

A Szent László Társulat, a moldvai magyar ajkú katolikus ifjúság magyarországi képzésének a lehetőségét egyelőre kizárván, egy lokális magyar nyelvű oktatási rendszer kifejlesztésére koncentrált. E célból az új, a magyar kormány és a magyar egyházi hatóságok által finanszírozott iskolák nyitásán kívül a Társulat a helybeli lakosságot a magyar nyelvű egyházi és világi kiadványokkal szándékozta ellátni.⁹⁹ A Társulat terveiből viszont csak egy részét sikerült megvalósítani – az egyetlen sikere a magyar nyelvű plébániáknak a magyar egyházi kiadványokkal való ellátása volt (Vincze 2004a: 26).

A 19. század végén a magyarok, akik tisztában voltak a moldvai egyházmegye rossz anyagi helyzetével, úgy döntöttek, hogy az egyházi intézményekben való magyar nyelvű oktatás kifejlesztését célzó tevékenységükben kihasználják az anyagiakkal való érvelést. A Hitterjesztés Szent Kongregációja hittérítőinek bizonyos pénzüsségeket szántak az oktatási tevékenységükre, amivel azt remélték elérni, hogy a hittérítők erkölcsi kötelességüknek tekintik a magyar ajkú hívek helyzetén való javítást. „Tisztelendő Jaquet a bécsi külügyminisztériumból évente 2000 frankot kapott. [...] Én magam tudom, hogy ezt az összeget az osztrák-magyar kormány a jászvásári papneveldének szánta, [pontosabban pedig] a magyar nyelvtanár fizetésére”,¹⁰⁰ írta az egyik hittérítő a 20. század elején. A magyar kormány segélye még akkor is érkezett, amikor kiderült, hogy a tantervben a magyar nyelv csak egy fakultatív tantárgyként szerepelt, az összes többi tantárgyat pedig románul tanították (Vincze 2004a: 26).

A magyar terveknek kedvezőbb helyzetre 1895-ben került sor, amikor Camilli püspök helyére a svájci Dominique Jaquet érkezett. Az új püspöknek szembe kellett néznie az egyházmegye pénzügyi problémáival. Az anyagi helyzet javításában való segítségért Jaquet a magyar kormányhoz fordult (Seres 2003: 330). A püspök kérésére Bánffy Dezső

⁹⁸ A Szent László Társulat alelnöke, dr. Balogh Sándor Liegerhoffer Nepomuk János pusztinai lelkésznek, Budapest 1875. június 21. (Vincze 2004b: 96).

⁹⁹ Kubinszky Mihály kalocsai kanonok javaslatai a moldvai katolikus magyarok ügyében, Pest, 1868. október 21. (Vincze 2004b: 87).

¹⁰⁰ APF, N. S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Francese di Halaucesti, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.; f. 415v.

magyar miniszterelnök anyagi támogatást ígért a jászvásári papneveldének, cserébe viszont elvárta, hogy a magyar nyelv mint az egyes órák tannyelve legyen bevezetve, s hogy a papneveldében magyar tanárokat is alkalmazzanak (Seres 2003: 330). A magyar miniszterelnök a jászvásári püspökkel való rövid közreműködésének az osztrák-magyar közös külügyminiszter, Agenor Gołuchowski döntése véget vetett: a külügyminiszter Bánffy tevékenységében veszélyt látott a már úgyszólván feszült magyar–román viszonyok alakulására nézve, s emiatt azt javasolta a miniszterelnöknek, hogy a jászvásári papneveldét ne finanszírozza többé (Seres 2003: 333, Pozsony 2005: 83–84).

(Románia álláspontja)

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

Már csak a román állammal szemben hűséges papság kiképzésére irányuló oktatási rendszer alapelvei, amelyek szerint működtek a moldvai papneveldek, azt jelzik, hogy e rendszer kifejezetten ellenszenvesen viszonyult a nem román nemzeti elemekhez. Még amikor az egész csak egy terv volt a jászvásári papnevelde számára egy szabályzatot fogalmaztak meg. A szabályzat szerint a papneveldebe csak a román állampolgársággal rendelkező katolikus vallású személyeket lehetett felvenni (2. cikkely), az összes, a tantervben szereplő tárgyakat pedig csak románul lehetett tanítani (11. cikkely).¹⁰¹ A tanított nyelvekbe a szabályzat a román, a latint, a franciát, és – fakultatív kurzusként – a németet (14. cikkely) sorozta, holott a magyar hiányzott a nyelvlistáról.¹⁰² Az akkori román igazság-, vallás- és közoktatásügyminiszter Nicolae Crezzulescu által aláírt tanterv diszkrimináló jellegű előírásai a tanárookra is vonatkoztak: a papneveldeben csak „románok vagy naturalizált románok” tudtak dolgozni, különös esetekben pedig külföldiek is, de csak azok, akiknek a román nyelvtudása elegendő volt ahhoz, hogy e nyelven tartsák az órájukat.¹⁰³ Pontosán ezt a rendszert vezették be a több mint húsz évvel később megnyitott jászvásári papi szemináriumba. „A szeminárium [...] olasz mintára lesz berendezve. [...] A növendékeknek az egész idő alatt [...] még szülőik látogatására sem szabad [...] *sohasem* hazamenni [...]. A növendékek az egész idő alatt tanulnak oláhul, franciául, görögül, latinul, és gondolom, de egész biztos nem vagyok benne, németül is, de [...] *magyarul egy szót sem*, ezt biztosan tudom. Már most elképzelhető-e az az eset, hogy 12, esetleg 14 éves

¹⁰¹ ASV, A. E. S, A. I. II Austria (1859–1865), Pos. 326, Fasc. 169, ff. 51–54: *Estratti di giornali nei quali si parla dell'erezione di un Seminario Cattolico a Jassy*; f. 52–54: *Extrait du 51 daté 10 Novembre 1864 de la Voix de la Roumanie*.

¹⁰² ASV, A. E. S, A. I. II Austria (1859–1865), Pos. 326, Fasc. 169, ff. 51–54: *Estratti di giornali nei quali si parla dell'erezione di un Seminario Cattolico a Jassy*; f. 52–54: *Extrait du 51 daté 10 Novembre 1864 de la Voix de la Roumanie*.

¹⁰³ ASV, A. E. S, A. I. II Austria (1859–1865), Pos. 326, Fasc. 169, ff. 51–54: *Estratti di giornali nei quali si parla dell'erezione di un Seminario Cattolico a Jassy*; f. 52–54: *Extrait du 51 daté 10 Novembre 1864 de la Voix de la Roumanie*.

gyermek – ha mindjárt magyar szülőktől származott is – tíz évnél tovább anyanyelvén egy szót sem beszélhetvén, – legfőnnebb titokban és suttogva –, 10 év múlva ha ismét kikerül, el ne feledje a magyar nyelvet, és képes legyen híveinek magyarul praedicalni, és egyéb functiót végezni – habár ezt tenni egyenesen is lenne megtiltva, – vagy egy ilyen lelkész annyira lelkesülne a magyar testvérek anyanyelve iránt, hogy azt újból megtanulja, mikor emiatt úgy az egyházi, mint a világi előljárók egyenes rosszallásával is találkozónék? [...] Moldva országban a magyarság ügye elveszett”.¹⁰⁴

A 19. és 20. század fordulóján a román kormány egy előírásgyűjteményt adott ki, amely az egyházi oktatási rendszert szabályozta. Itt is még egyszer meg lett ismételve, hogy a tanításnak kizárólag román nyelven volt szabad folynia. A magyar nyelv tanítása természetesen be volt tiltva, amiről az egyik hittérítő a következőképpen értesít: „A miniszterelnök a kormány és Tisztelendő Jaquet által aláírt szerződés pontjait olvasta fel nekem. Emlékezetből idézem [...]:

- a) a jászvásári és a halasfalvi papi szemináriumokban a tanítás román nyelven fog folyni; ugyanaz érvényes a kántoriskolára is,
- b) a filozófia és a teológia latinul lesz tanítva,
- c) a magyar nyelv tanítása be van tiltva mind a két papneveldeben és a kántoriskolában [...]”.¹⁰⁵

Moldva falvaiból és városaiból érkező magyar ajkú papnövendékek tehát a román kormány határozatának a következtében csak román, francia, olasz és német nyelven tudtak tanulni.

Azon kívül, a Moldva területén létező katolikus leányintézetekben, mivel a növendékei közt román ortodox családokból származó lányok is voltak, a román kormány azoknak a „katolikus propagandától” való védelmére az intézeteket egy ortodox pap vagy hittanár alkalmazására kötelezte: „A minisztérium elrendeli: A román ortodox vallású leányoknak csak egy ortodox pap vagy egyéb ortodox vallású, a Minisztérium által jogosult személy szabad hittan órát tartani.

Az Intézet Igazgatósága legalább egy ortodox pap alkalmazására köteles (ha az Intézet ezt nem tartja be, megteszi maga a Minisztérium), aki ügyelni fog arra, hogy az ortodox vallású tanítványok vallási kötelességüknek eleget tegyenek [...]”.¹⁰⁶

Az ortodox papság a katolikus intézményekbe való bevezetésének a célja elsősorban a katolikus papok tevékenységének az ellenőrzése volt. Egy hasonló elrendelés a már idézett jászvásári papi szeminárium szabályzatának egyik pontja volt: „[...] f) A kormány

¹⁰⁴ Balla Gyula Lajos *dormánfalvi plébános levele Csák Alajos Cirjék aradi minorita rendfőnököknek, Dormánfalva (Dărmănești), 1896. március 2.* (Seres 2003: 338). A kiemelések az eredeti szövegből származnak.

¹⁰⁵ APF, N. S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Fransescano di Halaucesti, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.; f. 415v.*

¹⁰⁶ APF, N. S., Vol. 290, R. 109/1904, 62452, ff. 463–466: *Malinowski P. Giuseppe, Ammre. Jassy, Moldavia: Circa ostilita del Ministro dei Culti verso gl'Istituti delle Suore de Sion, Jászvásár, 1904. 08. 10/23.; ff. 463r–463v.*

fenntartja magának a jogot a román nyelvű tanításra vonatkozó előírások betöltésének az ellenőrzésére¹⁰⁷ – gyakorlatban tehát a román kormány a tanítási folyamat ellenőrzésének az ürügyével bármikor bele tudott avatkozni az intézmény működésébe. Ahogy sejtethetjük, a fent idézett előírásnak valódi célja az ellenőrzés fokozása és a növendékek a magyar nyelvvel és kultúrával való érintkezéseinek a megelőzése volt. Az ily módon a „román nemzeti szellemben” (Demény 1997: 7 idézi Seres 2003: 332) kiképzett papnövendékek „olaszországi teológiai főiskolákra kerültek, ahonnan visszatérve Moldvában folytatták a csángók erőszakos asszimilálását” (Demény 1997: 7 idézi Seres 2003: 332).

A moldvai csángók a magyar kultúrától való teljes elszakítását megcélzó román politika nemcsak a katolikus oktatási intézményekben használt nyelvekre vonatkozott. A már említett 1864-es jászvásári papnevelde szabályzattervezetének a mintájára a 20. század elején megtiltották a nem Romániából származó fiatalokat a papi szemináriumokba felvenni. Az osztrák-magyar állampolgárok tehát nem tudtak többé a moldvai intézményekben tanulni, ami viszont a román kormány szerint még egy kiváló módszer volt arra, hogy a csángó növendékek ne érintkezzenek a magyar nemzeti eszmével. A román kormány azon elrendelést az idézett papnevelde szabályzata egy mondatban foglalta össze: „[...] d) A szemináriumokba csak román állampolgárok vehetők fel”.¹⁰⁸

Ezenfelül a román kormány megtiltotta a jászvásári egyházmegyének az osztrák-magyar kormánytól érkező pénzegély további fogadását: „[...] e) A püspök nem fogja elfogadni a külföldi kormányoktól (Osztrák–Magyar Monarchia) érkező pénzt”.¹⁰⁹ Az anyagi támogatás viszont a román kormány és az osztrák-magyar külügyminisztérium hivatalos betiltása ellenére, továbbra is érkezett. Ezt látván, a románok a megoldást újból az anyagi zaklatásban kezdték keresni. A román kormány ötlete az volt, hogy a román nemzetiségű Románia állampolgárainak (azaz, a kormány szerint, Románia ortodox vallású állampolgárainak) betiltsák a katolikus iskolák látogatását, s ily módon ezeket az intézményeket anyagi válságba sodorják. „November 11/24-én este, mielőtt Bukarestbe utaztam, beszéltem Tisztelendő [...] August Kuczkával. Azt mondta nekem, hogy a román kormány egy törvényt készül megfogalmazni, amely a katolikus iskoláknak megtiltana román gyerekeket – akár katolikusokat is – felvenni [...]. Ennek következtében a jászvásári és galaci (jászvásári egyházmegye) apácák [...] az iskoláik bezárására kényszerülnek, mert az ortodox tanítványok nélkül el nem bírják [az intézeteiket eltartani]”.¹¹⁰ A román kormány

¹⁰⁷ APF, N. S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Fransescano di Halaucesti, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.*; f. 416r.

¹⁰⁸ APF, N. S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Fransescano di Halaucesti, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.*; f. 416r.

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

¹¹⁰ APF, N. S., Vol. 290, R. 109/1904, 58595, ff. 331–334: *Malinowski P. Giuseppe, Ammre. Jassy, Moldavia: Sua intervista col Ministro Presidente della Romania. Notizie varie., Jászvásár, 1903. 11. 19./12. 02.*; f. 332v.

e radikális lépése érdekes módon nem a Moldvában való helyzetnek, hanem az akkori bukaresti érsek, Hornstein tevékenységének volt az eredménye. Hornstein érsek, mivel sokan voltak a magyar ajkú hívei, a román fővárosban egy magyar iskolát nyitott. A magyar iskola létesítésének egyik oka az volt, hogy a püspök szerint túl sok fiatal magyar, aki anyanyelvén akart tanulni, a magyar tannyelvű református iskolákat választotta, később pedig a református hitre tért.¹¹¹ A román kormányt a helyzet indoklása természetesen nem győzte meg, az érseket pedig, akit magyarbarát politikát folytató nemzeti ellenségének tekintettek, rövid idő alatt leváltatták.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a vizsgált időszakban a román hatóságok nemzetiségi politikájának egyik fő célja a moldvai magyar ajkú katolikus lakosságnak a román nemzetbe való teljes beolvadása volt. A kormány szerint a magyar nyelv vagy kultúra leghalványabb nyomának is el kellett tűnnie azért, hogy Romániában egy teljes etnikai, nyelvi, kulturális és nemzeti egység alakuljon ki. Ennek következtében Romániában az I. világháborúba való 1916-ban bekövetkezett belépéséig a moldvai katolikus lakosság többsége „elfelejtette az őseik nyelvét és elrománosodott”.¹¹² A román kormánynak azonban még ez sem volt elég: még akkor is, amikor a moldvai csángó népeességnek már alig egy negyede folytatta „a magyar nyelv használatát családban, három plébánián pedig a templomban is”¹¹³, a hatóságok a jászvásári püspöktől „e plébániák elrománosítását a papokra és a hívőkre gyakorolt nyomás által [...]”¹¹⁴ követelték.

(A hittérítők álláspontja)

A hittérítők tudták, hogy a híveik zöme magyar tannyelvű iskolákba szeretne volna küldeni a gyerekeit. Egyesek, mint a 19. század végén működő jászvásári püspök, Dominique Jaquet, megpróbálták a magyar ajkú lakosságnak anyanyelvű oktatást biztosítani. „Próbáltam megmagyarázni a vallás- és közoktatásügyi miniszternek, hogy [...] a magyar ajkú katolikusok nem akarják a román nyelvű oktatást”,¹¹⁵ írta Jaquet 1896-ban. Mégis a Vatikán politikai érdekei miatt a hittérítők általában a „kisebb rosszat” választották: azért, hogy a katolikus egyház pozíciója az ortodox Romániában ne gyengüljön, e kérdésben is

¹¹¹ APF, N. S., Vol. 290, R. 109/1904, 58595, ff. 331–334: *Malinowski P. Giuseppe, Ammre. Jassy, Moldavia: Sua intervista col Ministro Presidente della Romania. Notizie varie.*, Jászvásár, 1903. 11. 19./12. 02.; ff. 332v–333r.

¹¹² ASV, A. E. S., Austria–Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: *Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della Diocesi di Jassi*, Róma, 1916. 05. 12; f. 21v.

¹¹³ ASV, A. E. S., Austria–Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: *Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della Diocesi di Jassi*, Róma, 1916. 05. 12; f. 21v.

¹¹⁴ ASV, A. E. S., Austria–Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: *Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della Diocesi di Jassi*, Róma, 1916. 05. 12; f. 22r.

¹¹⁵ APF, N. S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, 17382, ff. 2–18: *Jaquet Mgr. Dom., Vesc., Rumenia: Informazione sul seminario di Jassy e l'Archid. di Bukarest*, Jászvásár, 1896. 03. 06.; f. 8v.

a román kormányra hallgattak, viselkedésüket a következőképpen indokolva: „A nagy [...] érdekünk az, hogy úgy tegyük, hogy a híveink románul beszéljenek (most egy magyar dialektust használnak)”.¹¹⁶

Az 1886-ban megnyitott jászvásári papnevelde működésének első évtizedében, annak ellenére, hogy a növendékek többsége a magyar ajkú moldvai fiatalok voltak (Gecsényi 1988: 184),¹¹⁷ egyáltalán nem volt magyar nyelvére (Seres 2003: 329). Ugyanakkor, attól függetlenül, hogy a papneveldeben a hivatalos tannyelv a román volt, az egyes vizsgákat a növendékek magyarul is le tudták tenni (Gecsényi 1988: 184). A helyzet tartós javítására való reményt csak a Jászvásárra 1895-ben érkezett új püspök, Dominique Jaquet hozta magával. Az új püspök a jászvásári egyházmegye rossz anyagi állapota miatt a segítségért a moldvai katolikus ifjúság képzésében érdekelt magyarokhoz fordult.¹¹⁸ Miután az akkori magyar miniszterelnök Bánffy Dezső megígérte, hogy a jászvásári kasszát támogatni fogja, Jaquet elhatározta, hogy az egyházmegyéhez tartozó oktatási intézményekben a magyar nyelvet fogja bevezetni. „Tisztelem a magyar nyelvet is, amelyiket híveim nagy része használja [...]. Azt szándékozom [...] elrendelni, hogy a két papneveldeben és a kántoriskolában a magyar és a lengyel szülők fiai az anyanyelvtudásukat tökéletesítsék, legalább a filozófia és a teológia órán [...]”,¹¹⁹ kijelentette Jaquet egy 1899-ben írt beszámolójában. A helyzet kicsit másképpen fest a jezsuita papi szeminárium rektorának, Feliks Wiercińskinek a jelentéseiben, melyek szerint a magyar nyelvet ebben az intézményben a korábbi években is tanították. „A növendékek túlnyomó része három évfolyamon tanulja a magyar nyelvet”,¹²⁰ írta Wierciński 1896-ban az esztergomi hercegprímásnak, Vaszary Kolosnak szóló levelében. Wierciński ugyanakkor megígérte, hogy a lokális papság ügyletlen fog a moldvai csángók anyanyelvtudására addig, amíg ez az ő módjában áll.

A feladat, amelyet Jaquet püspök célul tűzött ki magának, kiváló diplomáciai képességeket igényelt. Miután a püspök Moldvába érkezett a román vallás- és közoktatásügyi miniszter, Spiru Haret¹²¹ közölte vele, hogy az érvényben lévő, a román állam területén működő magániskolák szabályzata szerint az összes magániskolának, tehát a katolikus iskoláknak is egy minisztériumi jóváhagyással kellett rendelkeznie. Haret a püspököt arról is értesítette, hogy a jászvásári papnevelde e kötelességnek nem tett eleget. Jaquet tudta, hogy a miniszter szavainak egy rejtett jelentése is volt: a jóváhagyással a kormány megnyitotta magának az utat a papnevelde oktatási rendszerének teljes ellenőrzéséhez, beleértve a tanári kar személyi összetételét is (Tocănel 1965: 773–774). Hogy a román hatóságokat

¹¹⁶ APF, N. S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, 17382, ff. 2–18: *Jaquet Mgr. Dom., Vesc., Rumenia: Informazione sul seminario di Jassy e l'Archid. di Bukarest*, Jászvásár, 1896. 03. 06.; f. 9v.

¹¹⁷ Lippert szerint 1893-ban a 18 növendék közül 13 beszélt magyarul.

¹¹⁸ Lásd a *Magyar oktatás* alfejezet *A magyar álláspont* alcíme alatt.

¹¹⁹ APF, N. S. Vol. 165, R. 109/1899, 32384, ff. 204–213: *Jaquet Mgr. Domen., Vesc., Jassy, Moldavia: Relazione dello stato della diocesi; implora sussidio*, Jászvásár, 1899. 01. 15./27.; f. 209v.

¹²⁰ *Felix Wierciński, a jászvásári jezsuita szeminárium rektorának levele Vaszary Kolos esztergomi hercegprímáshoz*, Jászvásár, 1896. december 2. (Vincze 2004b: 135).

¹²¹ Spiru Haret, vallás- és közoktatásügyi miniszter (*Ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice*), 1897. 03. 31–1899. 03. 30.; 1901. 02. 14–1904. 12. 20.; 1907. 03. 12–1908. 12. 27.; 1908. 12. 27–1909. 03. 04.; 1909. 03. 04–1910. 12. 28.

ne provokálja, Jaquet, a Romániában zajló nemzeti konfliktusokhoz való saját neutrális álláspontját, illetve a „második hazájához” való hűségét hangsúlyozván, tárgyalni kezdett a kormánnyal. Ennek az eredménye a moldvai katolikus oktatási intézmények működését szabályozó szerződés aláírása lett, amire 1899. január 16-án került sor (Tocănel 1965: 773–774, Netzhammer 2003: 97). A szerződés szerint mind a két papi szemináriumban és a kántoriskolában történelmet, földrajzot, aritmetikát, természettudományt és egyéb tantárgyat román nyelven, a filozófiát és a teológiát azonban latinul kellett tanítani. A magyar nyelvet nem volt szabad egy kötelező tárgyként a tantervbe beleírni, egy fakultatív óráként pedig csak azoknak a növendékeknek volt tanítható, akik otthon magyarul beszéltek, s akik az iskola elvégzése után a moldvai magyar anyanyelvű falvakban készültek dolgozni (Tocănel 1965: 775, Netzhammer 2005: 547). Azon kívül, mivel a román Miniszteri Tanács e három moldvai katolikus iskolának évente 41 000 frank összeget ígért fizetni, Jaquet arra kötelezte magát, hogy a külföldről, azaz Magyarországról érkező segílyt többé nem fogja elfogadni.¹²² Így, mivel a Moldova területén működő katolikus egyház pozícióját (és vagyonát) nem akarta kockáztatni, a román kormány által rákényszerített szerződés aláírása által Jaquet hozzájárult a magyar nyelv marginalizálásához a moldvai katolikus iskolákban, s ezzel együtt a moldvai csángóknak a román nyelvű lakosságba való további beolvadásához.

A moldvai katolikus papság a magyar ajkú hívőkhöz való viszonya a későbbi években lényegében változatlan maradt. A politikai és az anyagi érdekek mellett a helyzetre az is hatott, hogy – ahogy ezt a már említett Hornstein bukaresti érsek sorsa is jól érzékelteti – a Moldova területén tartózkodó katolikus papság egy folytonos zaklatásnak esett áldozatul. Ennek következtében a hittérítők a román kormány bármilyen kívánságának a teljesítésére kényszerültek – az ellenkező esetben nemcsak saját munkájuk, hanem az egész moldvai katolikus egyházat is veszélybe hozhatták. Mégis, attól függetlenül, hogy a papság viselkedésének mi volt a valódi oka, a moldvai hittérítők tevékenysége tudatos, a csángóknak a román nemzetbe való teljes nyelvi és kulturális beolvadásához vezetett, s egyben kisegítette az akkori román kormányt belpolitikája egyik elsődleges célja elérésében is (Pozsony 2005: 82).

Következtetések

A források alapján a csángókat a kutatott időszakban egy csekély számú, általában iskolázatlan paraszttársadalomnak lehet tekinteni. Ilyen kontextusban természetesnek tűnik, hogy a román lakosság által dominált csoportként a moldvai csángók soha nem harcoltak autonómiáért, a saját értelmiségi réteg hiánya pedig csak könnyíthette a dolgát az őket a saját nemzetükbe beolvasztani akaró románoknak; gyakorlatban azonban a nyelvi asszimiláció ellenére a csángó társadalom egy része megőrizte e sajátos identitástudatát.

¹²² Lásd a *Magyar oktatás* alfejezet *A magyar álláspont* alcíme alatt.

Véleményem szerint a csángó társadalom nagy részben azért tudta megőrizni sajátos identitását, mert tulajdonképpen mindig egyfajta, a román nyelvű lakosságtól elválasztott, viszonylag zárt csoportokban élt, mely jelenség még egy falu határain belül is megfigyelhető.

A csángók és a román lakosság közötti határvonalat eredetileg kétségtelenül három tényező képezte, nevezetesen a vallás, a nyelv és a hagyományos, rendkívül konzervatív életmód. E három tényező egyike – a nyelv – a románok által folytatott asszimilációs politika áldozata lett. Ezért, mivel a csángók nyelvileg asszimilálódtak a román ajkú lakossághoz, azt hiszem, hogy identitásuk megőrzésében döntő szerepet a katolikus vallás s az ezzel kapcsolatos konzervatív életmód játszott.

A politikai tényezők megvizsgálása nyomán a következőket állíthatom: a megvizsgált anyag fényében úgy látszik, hogy a románok szemében a veszélyforrás nem csupán az volt, hogy a csángók magyarul beszéltek. Sokkal inkább foglalkoztatta őket a magyar nyelv használatának a következményei, azaz a magyarországi magyarok érdeklődése a csángók iránt. A magyarországi kezdeményezések leállítására a román kormány a politikai és anyagi jellegű zaklatás segítségével a Moldvában működő katolikus hittérítőket használta fel: a románok célja a magyar nemzeti eszme Moldvából való kiküszöbölése volt, valamint a csángók elrománosítása által egy etnikailag s nyelvileg egységes román nemzet létrehozása.

E helyzetben Vatikán, az ortodox Romániában való politikai befolyásaiért aggódván, annak ellenére, hogy a moldvai magyar ajkú hívők igényeit ismerte, egyfelől a román kormány feltételeit elfogadva, másfelől pedig a római katolikus hit román nyelvű népszerűsítési akciója által hozzájárult a csángó és a román lakosság nyelvi, valamint vallási összeolvadásához.

A magyar oldal szembe próbált állni a Vatikán által gyakorolt román nemzetiségpolitikával. Sajnos agresszív jellege, valamint az ideológiai kontextusa miatt a magyar tevékenység ahelyett, hogy segítette volna a csángókat az identitásukat megőrzésében, felgyorsította és erősítette az egyesült, a csángók asszimilálására irányuló román és vatikáni politikát.

Szakirodalom

AUNER Károly

1908 *A romániai magyar telepek történeti vázlatja*. Szent László Társulat, Temesvár

BENDA Kálmán

1988 Die Moldau-Ungarn (csángó) im 16–17. Jahrhundert. In: BERNATH, Mathias (hrsg.): *Südost-Forschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas begründet von Fritz Valjavec*. Vol. XLVII. R. Oldenbourg, München, 37–86.

BEYNON, Erdmann Doane

1941 The Eastern Outposts of the Magyars. *Geographical Review* 31. (1) 63–78.

DEMÉNY Lajos

1997 A csángó múlt a magyar és a román történetírásban – a politikai szándék és tudományosság válaszáján. In: HALÁSZ Péter (szerk.): *Csángó sorskérdések. Az újkígyósi tanácskozás előadásai 1994. október 28–30.* (Csángó Füzetek, 2.) Lakatos Demeter Egyesület, Budapest, 5–10.

DOMOKOS Pál Péter

2001 *A moldvai magyarság.* Hatodik kiadás. Fekete Sas Kiadó, Budapest

FERRO, Teresa

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

GABOR, Iosif

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

GAZDA László

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

GECSÉNYI Lajos

1988 Ein Bericht des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls über die Ungarn in der Moldau, Jassy, 1893. In: ADRIÁNYI, Gabriel – GLASSL, Horst – VÖLKL, Ekkehard (hrsg.): *Ungarn-Jahrbuch. Zeitschrift für die Kunde Ungarns und verwandte Gebiete.* Dr. Rudolf Trofenik, München, 157–187.

MUNKÁCSI Bernát

1902 A moldvai csángók eredete. *Ethnographia* XIII. (10) 433–440.

NĂSTASE, Gheorghe I.

2003 Ungurii din Moldova la 1646 după Codex Bandinus. In: *Năstase.* Hargita Kiadóhivatal–Editura Harghita, Csíkszereda–Miercurea Ciuc, 11–65.

NEGRUȚI, Ecaterina

1997 *Structura demografică a orașelor și târgurilor din Moldova 1800–1859.* Biblioteca Fundației Academice „A. D. Xenopol”, Iași

NETZHAMMER, Nicolaus

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

NETZHAMMER, Raymund

1902 *Über religiöse Verhältnisse in Rumänien. Skizzen aus der römisch-katholischen Mission,* Sonderabdruck aus der Katholischen Kirchenzeitung, Salzburg

2005 *Episcop în Romania într-o epocă a conflictelor naționale și religioase* I. Redactat de Nikolaus NETZHAMMER și Krista ZACH. Editura Academiei, București

POZSONY Ferenc

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

SCURTU, Ioan – ALEXANDRESCU, Ion – BULEI, Ion – MAMINA, Ion

2002 *Enciclopedia de istorie a României.* Editura Meronia, București

SERES Attila

2003 „A magyar nyelv annyi lélek üdvösségére eredménnyel tanítható”. Források a moldvai magyarság anyanyelvű egyházi oktatási lehetőségeinek tanulmányozásához a XIX. század végén. In: ÚJVÁRI Gábor (főszerk.): *Lymbus 2003. Magyarságtudományi Forrásközlemények*. Balassi Bálint Intézet–Magyar Országos Levéltár–Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság–Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, 321–349.

SZABADOS Mihály

1990 A moldvai magyarok a román népszámlálások tükrében 1859–1977 között. In: KISS Gy. Csaba (szerk.): *Magyarságkutatás. A Magyarságkutató Intézet évkönyve 1989*. Magyarságkutató Intézet, Budapest, 89–102.

TÁNCZOS Vilmos

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

TOCĂNEL, Pietro

1960 *Storia della Chiesa cattolica in Romania III. Il vicariato apostolico e le missioni dei Frati Minori Conventuali in Moldavia*. Parte Prima. Editioni Messaggero Di S. Antonio, Padova

1965 *Storia della Chiesa cattolica in Romania III. Il vicariato apostolico e le missioni dei Frati Minori Conventuali in Moldavia*. Parte Seconda. Editioni Messaggero Di S. Antonio, Padova

VINCZE Gábor

2004a Bevezető. In: Uő (szerk.): *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*. (A Magyarságkutatás könyvtára, XXVII.) Teleki László Alapítvány–Erdélyi Múzeum-Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 13–61.

2004b *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*. (A Magyarságkutatás könyvtára, XXVII.) Teleki László Alapítvány–Erdélyi Múzeum-Egyesület, Budapest–Kolozsvár

Levéltári források

Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli/ de Propaganda Fide (APF) (Hitterjesztés Szent Kongregációja Archivuma)

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

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

Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 12 (1862–1880), ff. 169–171, 172–174,
541–556, 746–752, 768–755, 831–835, 836–849.

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

N. S., Vol. 116, Rubr. 109/1897, ff. 50–55

N. S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, ff. 2–18

N. S., Vol. 165, R. 109/1899, ff. 204–213, 314–327

N. S., Vol. 190, R. 109/1900, ff. 453–466

N. S., Vol. 234, R. 109/1902, ff. 472–476

N. S., Vol. 260, R. 109/1903, ff. 415–417

N. S., Vol. 290, R. 109/1904, ff. 331–334, 463–466

N. S., Vol. 325, R. 109/1905, ff. 123–128

N. S., Vol. 355, R. 109/1906, ff. 466–473

N. S., Vol. 488, R. 109/1910, ff. 82–84

N. S., Vol. 576, R. 109/1916, ff. 122–126, 183–205

N. S., Vol. 627, R. 109/1919, ff. 382–383

N. S., Vol. 655, R. 109/1920, ff. 380–400

Archivio Segreto Vaticano (ASV) (Vatikáni Titkos Levéltár)

A. E. S, A. I. II Austria (1859–1865), Pos. 326, Fasc. 169, ff. 51–54.

A. E. S., Austria–Ungheria (1904–1905), Pos. 943 bis, Fasc. 413, ff. 48–49.

A. E. S., Austria–Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, ff. 19–26.

A. E. S., Romania (1922–1930), Pos. 19, 22, Fasc. 2, f. 2, 11–17

Arch. Nunz. Romania (1922), Pos. 366.

Marius Diaconescu

A moldvai katolikusok identitáskrízise a politika és a historiográfiai mítoszok között. Esettanulmány: a román eredet mítosza

Moldva katolikus lakossága több mint egy évszázada súlyos identitáskrízisben szenved. Sokan közülük nincsenek meggyőződve eredetükről vagy etnikai hovatartozásukról. Azok, akik meggyőződésük mellett kitartanak, nem merik azt nyilvánosan felvállalni. Bizonytalanságukat felerősíti az 1989 utáni hivatalos vagy félhivatalos diskurzus hevesességének mértéke is. Az egymással összecsapó két szélsőséges diskurzus csak az identitáskrízis elmélyülését és a moldvai katolikus közösségek belsejében kialakult táborok közötti ellentétek megerősödését idézi elő. A katolikus közösségek idillikus egysége már csak egy emlék, mely alig ismert, és amely inkább a 17–18. századi olasz misszionáriusok beszámolóiban található meg, mint a helybeli hagyományban.

A moldvai katolikusok magyar és szász eredetének hagyománya már a 18. század második felében is élt. 1781-ben Zöld Péter, a székely pap lejegyezte azokat a hagyományokat, amelyeket 1765 és 1768 közötti kalandozásai alkalmával hallott: „A magyarok maradványai pedig jelenleg kilenc plébániára felosztva és azon fejedelemség szétszórva, magokat csángómagyaroknak nevezték és nevezik mai nap is, nemkevésbé tartja magát közöttük őseik hagyománya szerint az is, hogy közöttük sok család szász eredetű... de senki közülük nem beszéli a szász nyelvet, hanem mindnyájan a moldvait, vagyis az oláht éppen úgy ismerik és beszélnek, mint a magyart, jóllehet ezt sokban eltérőleg ejtik ki, mint mi magunk” (Szócs 2002: 52).¹

Hat évtizeddel később Petrás Incze, egyike az első moldvai katolikus származású értelmiségieknek, Döbrentei Gábornak, a Magyar Akadémiai Társaság tagjának egy 38 kérdésből álló kérdőívére válaszolt. A hatodik kérdésre: „Miféle hagyomány lehet közöttük Moldovába mikor? Melly alkalommal telepedésök felől? Ki vezette őket oda?” a moldvai páter a következőket válaszolta: „Kétfélék a’ Moldovába telepő magyarok, csángók t. i. és a’ szomszéd Erdélyből bevándorlottak; az elsőbkek telepei teszik a népesebb helységeket... Már mi illeti az említett *csángók* nevezetét, költözésök idejét, arról minden fürkészetem mellett is nem csak semmi bizonyost, hanem még a bizonyoshoz hasonlót sem tudhatok; azt sem határozhatom meg, a régiségnek-e, hadaknak-e vagy tudatlanságnak tulajdonítsam e nagy és valóban sajnálható hézagot... Hozzávetőleg tehát bizonyosan meg nem határozhatni... Annyi igaz, hogy magokat nagyon régieknek tartják...” (Petrás 1842: 24–26).

¹ Ugyanazon műben találjuk Zöld Péter legutóbbi biográfiáját és a bibliográfiát.

A moldvai katolikusok identitástudat-alakulásának ezen két meghatározó pontjával szándékoztuk kezdeni fejtegetésünket, mivel egy olyan időszakban fogalmazódtak meg, amikor politikai szempontból még nem foglalkoztak ezzel a témával.²

Az utóbbi két évszázadban két újabb tényező kapcsolódott ehhez az oppozícióhoz, amelyeket döntő fontosságúaknak tartunk a moldvai katolikusok identitáskrisisének kialakulásában: a politika és a historiográfiai mítoszok, melyek között szoros az összefüggés. Mind a magyar, mind a román historiográfia alkotott hasonló mítoszokat, de nem mindenik volt meghatározó az identitáskrisis kialakulásában. Bárhogyan is határozzuk meg a mítoszokat (lásd Boia 2002: 53–55), nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy egyfajta hitet, ideált jelentenek azok számára, akik ezt elvégzik. Nem áll szándékunkban lerombolni ezeket a mítoszokat, de szükségesnek tartjuk kialakulásuknak vizsgálatát egy olyan ideológiai kontextus felől, amelyben ezek megfogalmazódtak és elfogadottakká váltak. A politikai ideológiák ugyanis mindig komoly veszélyt jelentettek a történetírás számára, és ez ma is így van. Minél vitatottabb politikailag egy téma, annál kozmetikáltabb lesz a historiográfiai alkotás. Ez a megjegyzés mind a román, mind a magyar historiográfiára egyaránt érvényes.

A moldvai katolikusok román eredetének mítosza

Az 1940-es években fogalmazódott meg a moldvai katolikusok román eredetének elmélete, amely nem Dumitru Mărtinaș munkájával (Mărtinaș 1985) kezdődött, melyet egyfelől túlértékeltek követői, másfelől pedig hevesen támadtak ellenfelei. Dumitru Mărtinaș az elmélet produktuma volt, amelyet átvett, és amelynek új arculatot adott, kiegészítve úgynevezett tudományos érvekkel. A csángók román eredetét először Constantin Lozincă említi meg, aki 1935-ben egy levelet küld Nicolae Iorgának, amelyben a Bákó környéki katolikusok román viseletéről, szokásairól és neveiről ír.³ A szerző valószínűleg pozitív benyomást akart kelteni a nagy történészben, aki a korabeli történetírás releváns alakja volt, és aki időnként írt a csángókról is, akiket magyar eredetűeknek tartott.⁴ A levél csak részben hatotta meg Iorgát, aki publikálta is azt, de egy előszót is írt hozzá, melyben megkérdőjelezi a tények igazságát: „ezeket a sorokat kaptuk, amelyekben sok csángó román eredete lepleződik le” [kiemelés tőlem – M. D.].⁵ Néhány hónappal később megjelent cikkében Constantin Lozincă bejelentette készüléfében levő dolgozatát a moldvai katolikusok román eredetéről.⁶ Szándéka nem valósult meg, a dolgozat nem jelent meg

² A moldvai katolikusok történeti tudatáról és identitásuk változásáról lásd még Pozsony 2002: 86–101, 129–139.

³ A levél megjelenési helye: *Revista Istorică* 1935. (10–12) 402–403.

⁴ Ugyanazon évben (1935) az *Oameni care au fost* II. című művében, a 192. oldalon Iorga megjegyzi, hogy „maguk a hegyekben élő magyar parasztok is »románoknak« nevezik önmagukat.” Román öntudat megállapítása, de a magyar eredeté is!

⁵ Lásd: *Revista Istorică* XXI, 1935. (10–12) 402.

⁶ Lásd: *Poporul românesc* V, 1936. (3) 52.

nyomtatásban, de érdemes megemlíteni, mert ismereteink szerint ez volt az első konkrét megfogalmazása a csángók román eredetének. Tudományos érvek nem támasztották alá, gondolatait valószínűleg saját belátása szerint szervezte a szerző. Lehetséges, hogy befolyásolta Iorga nézeteit is, mert 1939-ben a nagy történész egy vegyes eredetet ajánlott a moldvai katolikusok esetében: román és székely eredetet.⁷

A moldvai ferencesek vezetője, Iosif Petru M. Pal volt az első, aki úgynevezett tudományos érvekkel alapozta meg a román eredet elméletét. 1941-ben megjelentetett egy könyvet, melynek címe: „Originea catolicilor din Moldova și Franciscanii, păstorii lor de veacuri”. Ebben a művében inkább csak az eredet kérdését tárgyalja a kor hagyományos sémáját követve, valamint történelmi, etnikai, etnográfiai, földrajzi, etnológiai, nyelvészeti és logikai érvekkel szemléltetve a moldvai katolikusok román eredetét. A következő évben újra kiadja könyvét, kiegészítve ezt egy második résszel: „Franciscanii păstori de veacuri ai catolicilor din Moldova”⁸, amelyben a ferenceseket mintegy a románság bajnokaiként tünteti fel a moldvai katolikusok között. Azokban az években még két cikket publikált a „Viața” című évkönyvben, amely a ferencesek patronátusa alatt jelent meg.

Iosif Palt egy másik katolikus pap követett, Ioan Mărtinaș⁹, aki egy füzetet adott ki sokatmondó címmel: „Cine sunt catolicii moldoveni?” (1942). Tulajdonképpen Iosif Pal nézeteinek radikálisabb újrafogalmazásáról van szó. Mărtinaș, aki a Katolikus Egyház történészének vallotta magát,¹⁰ a moldvai katolikusok románságát hangoztatta, ugyanakkor keményen támadta a katolikusellenes viselkedésmódot (Mărtinaș, I. 1942: 35–36).

Ahhoz, hogy helyesen értelmezzük és hogy megértsük a román eredet elméletének kialakulását, először is két alapvető premisszát kell elemeznünk: az 1940-es évek politikai-ideológiai kontextusát, valamint a Moldvai Katolikus Egyháznak a modern román államba való integrálódásának körülményeit.

Az 1918-ban megalakult Nagy Románia igen nagymértékben megváltoztatta az ország etnikai és vallási struktúráját. Az etnikai kisebbségek a lakosságnak szinte 30%-át tették ki (Livezeanu 1998: 17–20). A békeszerződések, amelyek a kisebbségeknek nagymértékű szabadságot biztosítottak, természetesen a román kormányok kisebbségpolitikájának csak elméleti alapjait jelentették. Az itt megfogalmazott irányelvek, valamint a környék jelenlegi helyzete között meglehetősen nagy volt a különbség.

Egyes kisebbségek, főleg a népesebbek, nem fogadták el az új határokat, emiatt lázadottak, amit főleg az iskolákban és templomokban, vagyis az állam által kevésbé felügyelt intézményekben provokáltak, mivel a régi világ visszaállításában reménykedtek. Főleg az erdélyi magyarságról van itt szó, amely nem akart az új román államba integrálódni. Ezt támogatta a magyarországi revizionista propaganda, és annak határokon túli képví-

⁷ Lásd: *Neamul românesc* 1939 (február).

⁸ A könyvet Bákóban újra kiadták 1997-ben, de a reprint szabályait nem tartották be: a borító bal felső sarkába a román zászló került, míg a könyv közepén, a két rész között a szerző Petre Râmneanțu tanulmányairól írt kommentárjai jelennek meg.

⁹ Ioan Mărtinaș Dumitru Mărtinaș testvére volt.

¹⁰ A háború éve alatt a *Lumina Creștinului* című lapban közölt egy cikksorozat a moldvai katolicizmus történetéről.

selői. Magyarország területi veszteségei az első világháború után frusztrációt váltott ki a magyarokban, bárhol is éltek ők. Ez a frusztráltság radikalizálta mind a politikai, mind a kulturális diskurzust. A historiográfia terén Magyarországon például egy olyan iskola alakult, mely diskurzusát az elvesztett területek, de különösen az Erdély feletti történelmi jog bizonyítására irányította. A revizionista áramlatok folytán, amelyek az első világháború más vesztes nemzeteinél is felütötték fejüket, az ilyesféle revizionista diskurzusok politikai téren is egyre veszélyesebbek lettek.

Ezek az attitűdök táplálták a román nacionalizmust is. Annak félelmében, hogy erőszakkal próbálják majd megcsonkítani az egyesített területeket, a román nacionalizmus nem csekély területet nyert a román társadalom kellős közepén, különösen az 1930-as években. A lehetséges főellenség Magyarország volt. A sajtóban azonban már dúlt egyfajta propagandaháború. Az itt kifejtett nézetek, minél nagyobb közönséget célozva meg az illető újság vagy folyóirat, fokozatosan egy általános magyarellenes attitűdöt váltottak ki a románok körében. A magyarellenség csak egyik dimenziója volt a román nacionalizmusnak a zsidóellenesség mellett, e kettő lévén a románság fő ellensége. Ugyanakkor azt is meg kell említeni, hogy egy ilyen attitűdnek a kor mentalitásába való beférkőzését csak könnyítette annak az állam által kidolgozott programtervezetnek a hiánya, amely a kisebbségek asszimilálására irányult volna.

A kisebbséghez való többé-kevésbé konfliktusos viszonyulás erősített egyfajta román specifikum-tudatot, amely szélsőséges kifejezésformáiban egy ideál utópiáját rajzolta meg egy nemzetileg, etnikailag, kulturálisan és felekezetiileg homogén szervezet formájában (Boia 2002: 102–103). A két világháború közti nacionalizmus vezéralakjai – Nichifor Crainic és Nae Ionescu – számára az ortodoxia a román nacionalizmus egyik fő alkotóeleme volt (Boia 2002: 102–103, Livezeanu 1998: 22–23). A nemzeti-ortodox diskurzus a két világháború között vált népszerűvé, melynek irányelveit a sajtó, a könyvek, valamint az írni–olvasni tudók nagy száma terjesztette.

A román ortodox nacionalizmus a moldvai katolikus közösségeket is veszélyeztette a két világháború között. A papok különféle jelentései egyfajta realitást tükröznek a kishivatalnokok törvénytelenégeiről és főleg egy adott szellemiséget, amely vagy a hivatalnokokat, vagy főleg a katolikus értelmiség elit rétegét érintették, és amely különösen alkalmas arra, hogy az adott közösség barométere legyen.

A moldvai katolikusokat következetesen „unguri”-nak csúfolták. Ez a megnevezés nem a két világháború közötti időszak újítása, mert már a középkortól kezdve a katolikusokat „unguri”-nak nevezték, ami többségük eredetét is bizonyítja. De ez a megnevezés ekkor, a két világháború között nyerte el pejoratív értelmét. Példa erre, mikor 1933-ban a szabófalvi pap panaszkodott a püspöknek, hogy a helyi törvényszékeken a katolikusokat „hamis esküt tevő magyarok” támogatják.¹¹

¹¹ Lásd: AERC Iași, Dosar 1/1866. f. 109.: „În judecătoria de pe la noi, de multe ori catolicii noștri sunt tractați de unguri sprejuri...”

Az „ungur” név jelentésével kapcsolatban nagy jelentősége van Iacob Ferentz említésének 1943-ból. Kifejti, hogy 1942 februárjában, amint Gorzafalván volt prédikálni és temetni, megragadta az alkalmat, „hogy szertefoszlasson egyes előítéleteket és vádaskodásokat, amelyek igazságtalanul érték a moldvai katolikusokat. Ismert az a szemrehányás – főleg az utóbbi időben – hogy katolikusnak lenni annyit jelent, mint magyarnak, árulónak, idegennek lenni stb. Ezt nehezményezik a mi katolikusaink, és még hozzá nagyon is jogosan. A rokkantak, nyomorékok, halottak vagy kitüntettek, akik a bolsevizmus elleni harcból, a frontról hazatérnek, bizonyítják, hogy elítélésük igazságtalan, égbekiáltó” (Iacob 1943: 60). A mise alatt megpróbálta megnyugtatni őket, megmagyarázva nekik, hogy nem idegenek, és hogy az ők törvényeik se nem magyar, se nem német, hanem keresztény törvények. Később még visszatérünk erre az esetre, melynek következményeként a katolikus pap ellen pert indítottak, amelyet egy lakáskutatás előzött meg. Azzal vádolták, hogy csúfot üzött az ortodox egyházból. Visszatérve a pap diskurzusához, megfigyelhető a katolikusellenes magatartás, a magyar identitás pejoratív jellege. Igaz, hogy ez a dolog hangsúlyozottabb lett a bécsi döntés után, de a probléma maga jóval korábbi.

A román nacionalista ortodox diskurzus a környékbeli hivatalnokok szintjén volt érzékelhető, az értelmiség kisebb vagy nagyobb rétegének szintjén, amely napirenden volt a sajtó tudósításaival és a kor ideológiai vitáival. Nem mellőzhetjük azt a tényt sem, hogy némely hivatalnok nem a helyi közösségből származott, hanem az ország más területeiről, és ők egyáltalán nem voltak hozzászokva ahhoz, hogy együtt éljenek a katolikusokkal. Ebbe a kategóriába tartoztak általában a rendőrök és a tanítók. Különben a legtöbb zaklatás, visszaélés éppen az ők részéről érte a moldvai katolikusokat.

A rendőrfőnökök, a korabeli kinevezési rendszernek köszönhetően a szülőföldjük-ről érkeztek előre megformált nézetekkel és ítéletekkel a katolikusokat illetően. Például Bălțați rendőrfőnöke 1925 őszén elkobozta a *Lumina Creștinului* lapot, amelyet a katolikus tanító osztogatott az előfizetőknek, majd megtiltotta, hogy este és reggel harangozzanak „annak ürügyén, hogy vészjelzés lenne...”!¹²

A vallásgyakorlás gyakran problematikussá vált, főleg a civil vagy katonai hivatalnokok buzgósága miatt. Sokféle ürügyet találtak arra, hogy a gyerekeknek és fiataloknak megmutassák az ortodox egyház nemzeti jellegét. A katonai előképzések során, egy 1934–1935-ben érvénybe lépő törvény alapján a fiatal katolikusokat kötelező módon ortodox templomokba vitték, „kijelentvén nekik, hogy ez a nemzeti templom”.¹³

A legtöbb visszaélés az iskolával kapcsolatban történt. A tanítók, mint közhivatalnokok, akik közvetlen kapcsolatba kerültek a katolikus gyerekekkel és fiatalokkal, meghatározó szerepet kaptak az öntudat modellálásában, mely sokszor nem egyezett a katolikus pap nézetével. Egyes tanítók kötelezték a tanulókat, hogy ortodox szertartáson vegyenek részt, ortodox módra vessenek keresztet, valamint megtiltották a katolikus papoknak vagy kántoroknak, hogy megtartsák a vallásórákat. Váleni papja ilyesfajta visszaélések

¹² AERC Iași, Dosar 2/1855. f. 262.

¹³ AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 337.

miatt panaszkodott a diószéni tanítókról a püspöknek,¹⁴ majd 1934-ben arról szólott, hogy az iskolák igazgatói megakadályozzák a vallásórák megtartását.¹⁵ A vallásóra a konfliktusok állandó kiváltója volt és gyakran kedvező alkalom a katolikus vallás képviselőinek megtámadására.¹⁶

Releváns forrás Suceava papjának 1939. október 22-i jelentése, melyet a püspöknek címzett, s mely szerint: az ortodox-katolikus vegyes házasságból született gyerekeket a szülők kérésére sem akarta a jegyző római katolikus vallásúaknak bejegyezni; a tanítók megtiltották a gyermekeknek, hogy katolikus templomba járjanak, különösképpen ünnepekkor; ugyanazon tanítók kötelezték a tanulókat, hogy ortodox módra, három ujjal vessenek keresztet.¹⁷ Ugyancsak jelentős a nacionalista buzgóság megértése érdekében ugyanazon pap megjegyzése: „minden hivatalnok, jegyző, rendőrfőnök, tanító, kiknek nagy része nem is román származású, *de buzgó és behódoló*, teszi az eszét a vallásos jó ellenében” [kiemelés tőlem – M. D.].¹⁸

Néhány elszigetelt esetet mutattunk be, amelyeket napjainkig megőriztek a dokumentumok. Az általánosítás nem vonatkozhat minden egyes katolikus közösségre és minden egyes hivatalnokra, de a többségre mindenképpen igen. Azonban a katolikus papok siránkozásából kiderül, hogy valóban létezett egy általános katolikusellenes attitűd a két világháború között.

A helyzet 1938 után rosszabbodott, amikor a kisebbségekre vonatkozó törvényrend szigorúbb lett. Valószínű, hogy egyes hivatalnokokat éppen ez a kisebbségellenes törvényrend bátorított katolikusellenes viselkedésmódjukban. Ebben az új helyzetben a püspök betiltotta a magyar nyelvű énekelést és imádkozást.¹⁹

Észak-Erdélynek a bécsi döntés eredményeképpen történő átengedése és az Antonescu-féle diktatúra berendezkedése után a magyarellenes attitűd szinte országos méretet öltött. Az Erdélyből menekülők hulláma, valamint az ultranacionalista magyarok néhány faluban elkövetett atrocitásainak híre egy nemzeti szellemiséget, hangulatot váltott ki. Romániában maradt még egy pár százezer magyar Erdély többi részén, akik saját bőrükön tapasztalhatták az új határokon túli testvéreik tetteinek hatásait. De nemcsak ők szenvedtek, hanem a moldvai katolikusok is, akiket a magyar kisebbséggel egy sorba soroltak, és akiket románelleneseknek tartottak. Iosif Petru M. Pal már 1941-ben vádolta azokat az írókat, akik magyaroknak tartották a moldvai katolikusokat, „sőt, a román haza iránti ellenségeskedéssel gyanítottak és vádoltak minket” (Petru M. Pal 1941: 11). A történetész pap kijelentését több korabeli forrás igazolja.

1941-ben egy tanító a következőket mondta katolikus tanítványainak: „A háború végén a katolikusok vagy Magyarországra mennek, vagy áttérnek az ortodox hitre, vagy le fogják lőni őket” (Coșa 2001: 37). Lehetséges, hogy ez csak egy egyedi eset; túlzás, legalábbis az

¹⁴ AERC Iași, Dosar 1/1847. f. 383.

¹⁵ AERC Iași, Dosar 1/1847. f. 400.

¹⁶ AERC Iași, Dosar 1/1864. f. 127.

¹⁷ AERC Iași, Dosar 1/1866. f. 239.

¹⁸ AERC Iași, Dosar 1/1866. f. 239.

¹⁹ AERC Iași, Dosar 1/1848. f. 254.

iskola esetében, de egy olyan katolikusellenes attitűdöt jelez, amelyet az öntudatok modellálója, a tanító promová!

A helyi hatóságok nem állítottak ki állampolgári iratokat a moldvai katolikusoknak, mivel úgy tartották, hogy: „aki katolikus vallásúnak született és kereszteltetett, az nem tekinthető román etnikumúnak és román származásúnak” – utalván a Belügyminisztérium egyik rendeletére (Coșa 2001: 35).

A katolikusok közül egyes kisebb hivatalnokok félni kezdtek, hogy megfosztják funkciójuktól.²⁰ Iosif P. M. Pal, aki könyveiben a moldvai katolikusok állampolgári jogaiért harcol, arról panaszkodik, hogy: „köztük olyanok is vannak, akik megtagadják a közeleti, katonai, sőt oktatási jogaikat.” (Petru M. Pal 1941: 19). A katonaság és a rendőrség keretében működő szigorú törvények nem engedték meg az itt dolgozó kádereknek, hogy a katolikus valláshoz tartozzanak.²¹ Valószínűleg ezek a híresztelések győzték meg a halasfalvi katolikus polgármestert, hogy családjával együtt áttérjen az ortodox vallásra, miután nagyon is ellenségesen viszonyult a katolikus egyházhhoz és a paphoz is.²²

A legalapvetőbb állampolgári jogokat szándékosan mellőzték, olyannyira, hogy 1942-ben egy katolikus faluban megvonták az „unguri”-oknak bélyegzett lakosok szavazati jogát. Maga a prefektus is, a kormány területi képviselője, hasonlóképpen egy ilyen katolikusellenes magatartást gyakorolt. Bákó megye prefektusa a következőket írta Iosif Petru Palnak, a moldvai ferencesek vezetőjének: „*Ami nem ortodox, az nem lehet román, ezért Önök, katolikusok, nem románok*” [kiemelés tőlem – M. D.] (Coșa 2001: 37).

A határok megerősítésére néhány katonai alakulatot létesítettek, de csak az ortodox lakosságot sorozták be, mert a Nagyvezérkar parancsa világos volt: „KATOLIKUSOKAT NEM FOGADUNK!” A katonai vezetőség tájékoztatva volt arról, hogy „az első háborúban a katolikusok töltött káposztával várták a német-magyar csapatokat”, és hogy „ha ma valamiféle magyar beavatkozás történne, a KATOLIKUSOK lemészárolnák a Románokat!”²³

A hatóságok katolikusellenes magatartását az illető községek ortodox lakosai is átvették. A katonai szervek által gyakorolt felekezeti szegregáció egyes ortodoxokat arra ösztönözt, hogy káromolják és fenyegezzék a katolikus lakosságot: „Tavasszal átrakunk titeket a határon a fenébe, ezentúl leterítünk titeket, és 25-öt adunk nektek!! A zsidók után rátok kerül a sor; a keresztes Istenit a bangyinjainak!! Rosszabbul jártok majd, mint a zsidók!!”²⁴ A csügési pap arról panaszkodott (Csügés határhelység lévén), hogy kénytelen híveit védelmezni, akik a katolikus- és magyarellenés magatartások ártatlan áldozatai. Különböző esetekben, így például a malomban, a pékségben vagy akár az élelemosztásnál a katolikusok saját személyük elleni sértésekkel szembesültek: „Na nézd, a magyarok,

²⁰ AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 389.

²¹ AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 399.

²² AERC Iași, Dosar 1/1866. f. 291.

²³ AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 389.

²⁴ AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 389.

már nem férsz el tőlük sehhol!... Menjetek máshová!”²⁵ Vegyes közösségekben, amelyekben előzőleg nem léteztek nézeteltérések a lakosok között, konfliktusos helyzet alakult ki a hatóságok viselkedésmódjának köszönhetően. A modellt könnyű volt átvenni.

Ez lenne az uralkodó hangulat a moldvai katolikus falvakban a világháború első éveiben. Természetesen nem tarthatjuk kizáró jellegűnek, minden katolikus falura jellemzőnek, de számolnunk kell a jelenség általános elterjedtségével. A katolikusok szellemi vezetője a pap volt. Az egyház és a hívek közötti kapcsolat rendkívül szoros volt, és ma is az. A pap az egyetlen katolikus értelmiségi a közösségben, legyen az akár idegen misszionárius pap, vagy akár helybéli klérus. Kialakult egy „bennszülött” papi réteg a moldvai szemináriumok működésének köszönhetően.

Mindig a katolikus papok voltak azok, akik a híveik védelmére keltek. Már említettük Ferentz Iacob pátert, aki Gorzafalván 1942. február 1-jén megpróbált lelket önteni híveibe. A mise után házkutatást végeztek nála, majd törvényszéki pert indítottak ellene. A panaszt egy szegény asszony háta mögül tették meg, aki annyira megijedt, hogy a törvény előtt már nem vállalta a hamis vádakát: „*Mások írták, és engem kényszerítettek, hogy odategyem az ujjam, és most miattuk kell járjam az utakat, én, szegény asszony*” [kiemelés tőlem – M. D.] (Iacob 1943: 62). Közben a helyi sajtóban megjelent egy cikk, amelyben bejelentették, hogy a papot törvényre adták, mert „káromolta a Megváltót azt állítván, hogy az ortodox vallás alávalóbb, mint a katolikus” (*Bacăul*. 1942. ápr. 29. idézi Iacob 1943: 61)!!!

„Hogyne szólalnék meg, amikor fényes nappal híveimre lövöldöznek? »Gyertek, hé, löjjük le ezeket a magyarokat!« Csak azok tudják és értik meg a helyzetünket, akik itt élnek! Különösen amióta itt a határ!”²⁶ – érvelt a csügési pap, akinek valószínűleg ajánlották, hogy toleránsabb legyen a hatóságokkal szemben.

Nemcsak a papok védelmezték híveiket. Az utóbbiak sorozatos kérelmeire Robu érsék egy beadványt intézett Antonescu tábornagyhöz a moldvai katolikusok helyzetének orvoslása érdekében. A beadvány szerzője Iosif Petru M. Pal²⁷ volt, a moldvai ferencesek vezetője, ugyanaz a személy, aki a katolikusok román identitását több könyvében és cikkében hangoztatta. A beadvány a moldvai katolikusok állapotának, a helyi hatóságok magatartásának, valamint a két táborban uralkodó hangulatnak egyfajta szintézise: „egy idő óta viszont ellenséges hangulat alakult ki az itt élő békés emberek kárára. Minden adódó alkalommal szemükre vetik, hogy ungarok, magyarok, csángók, bangyinok, és ezt nemcsak magánszemélyek cselekszik, hanem egyes katolikus településekről származó hivatalnokok is. Egyesek idegenként, a haza ellenségeiként kezelik őket, megtagadják tőlük még a román nevekhez való jogukat is.” (Coşa 2001: 36)

A Kormány egy 1943-as hivatalos nyilatkozatban tudatta a püspökkel a moldvai katolikusok helyzete érdekében hozott intézkedéseket, és arra kérte őt, hogy a jövőben közvetlen módon jelezze, ha e rendeleteket nem tartják tiszteletben. A püspök ezt meg is tette

²⁵ AERC Iaşi, Dosar 1/1834. f. 400.

²⁶ AERC Iaşi, Dosar 1/1834. f. 400.

²⁷ AERC Iaşi, Dosar 1/1848. f. 229.

pár hónappal később, mivel a katolikusokat továbbra is megfosztották jogaiktól (Coșa 2001: 36–37). Nem kaphattak román állampolgári igazolványt, nem vásárolhattak földet, csak eladhatták azt.²⁸ Azt hihetnénk, hogy a rendeleteket végül is alkalmazták, mert az 1943-as év vége felé a katolikus papok jelentései, panaszkodásai már nem voltak annyira intenzívek.

Ebben az új helyzetben maguk a papok lettek azok, akiknek hazafiasságukat és román eredetüket kellett bizonyítaniuk. Iosif Petrișor csüggési lelkész patetikusan intézte egy katonai egység vezetőjéhez a következőket: „EZREDES ÚR, én nem értem, miért gyűlölnek minket. Mert hát én sem magyar, sem csángó nem vagyok, ezt az iratokkal is bizonyítani tudom, *román generációk leszármazottja vagyok...* lelkészi kinevezésem ebbe a határmenti községbe is *éppen a román ügy támogatása, hazánk érdekeinek szolgálata miatt történt...*” [kiemelés tőlem – M. D.].²⁹

Ahhoz, hogy híveiket megvédjék, a lelkészeknek ezek román voltát és a vádak hamiságát kellett bizonyítaniuk. Egyre gyakrabban utaltak a katolikusok által szerzett kitüntetések sokaságára, a halottak és sebesültek nagy számára a bolsevikok elleni harcban.³⁰ Ezzel viszont nem sok sikert értek el a helyi kishivatalnokoknál. Ahhoz, hogy a moldvai katolikusok állampolgári jogait támogassák, a történelemhez fordultak. Egy olyan történelemhez, amelynek bizonyítani kellett a moldvai katolikusok román eredetét, mert tulajdonképpen ez volt a fő probléma. Nem kaphattak román igazolványokat, mert magyaroknak tartották őket. Bár az utolsó népszámláláskor egész falvak vallották magukat román nemzetiségieknek! Ebben a katolikusellenes hangulatban a historiográfiai ambíciókkal rendelkező értelmiségi elit a moldvai katolikusok román eredetét próbálta bizonygatni. Nem érthetjük meg az illető szerzők konstrukcióit, ha nem integráljuk azokat a kor antikatólikus hangulatába, és nem vesszük figyelembe a papok védnöki szerepét.

Iosif P. Pal munkásságának célja világosan meghatározott könyvének bevezetőjében, és magában a műben. Tőle eltérően Ioan Mărtinaș nem alkot egy szisztematikus, ugyanakkor tudományos igényű érvelést, stílusa inkább retorikus. Az ő hatása a katolikusok román eredetének elméletére vonatkozóan csak utólagos, mely művével testvérére, Dumitru Mărtinașra igyekezett hatni.

A történeti mű, amelynek azonnali hatása volt, Iosif Petru Palé. Ő a román eredet elméletének megalkotója! Művének megjelenése után a katolikus papok hamar átvették történelmi érvelését, akik saját parókiájuk esetében hasznosították azt.³¹

A hatóságoknak viszont nem volt elegendő a Iosif Petru Pal könyvének első kiadásában (1941) kidolgozott történelmi érvelés. Talán azért nem nyerte el bizalmukat, mert a hatóságok elleni támadással gyanúsították. Következésképpen a Kormány új módszert vetett be az etnikai hovatartozás meghatározása céljából: a vérvizsgálatot. Dr. Petre

²⁸ AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 411. és 413.

²⁹ AERC Iași, Dosar 1/1834. f. 390.

³⁰ AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 389.

³¹ AERC Iași, Dosar 1/1834. f. 390. A pap utalásai a történelmi adatokra és Kogălniceanu álláspontjára arra engednek következtetni, hogy Iosif Petru Pal könyvéből vette át őket.

Râmneanțu,³² a kolozsvári egyetem Szebenbe költözött higiéniai intézetének munkatársa kapta azt a megbízatást, hogy vizsgálja meg a moldvai katolikusok antropológiai és biológiai struktúráját.³³ Ennek eredményeként született meg egy újabb román nyelvű tanulmány és egy német nyelvű brosúra a moldvai katolikusok román eredetéről, amelyet rasszista módszerekkel „bizonyítottak” (Râmneanțu 1943: 51–65).

A moldvai katolikusokat illetően Dr. Râmneanțu küldetésének voltak pozitív hatásai. Az ő eredményeinek szerepe volt abban, hogy az Antonescu-rezsim beavatkozott a helyi kishivatalnokok katolikusellenes magatartásába. Néhány évig – igaz, nem túl sokáig – a moldvai katolikusok nem jelentettek problémát a hatóságoknak. A dossziét lezárták mind a hatóságok, mind a történész katolikus papok. Mindegyik fél megtalálta azt, ami után kutatott: a katolikusok román eredetét a legújabb tudományos (rasszista!) módszerekkel bizonyították, és ez integrálta őket a román nemzetbe, az ortodoxokkal egyenlő jogokat biztosítva nekik. Természetesen előfordultak még zaklatások a hivatalnokok részéről, de már csak elenyésző mértékben.

A politikai és ideológiai kontextus csak katalizátora volt egy olyan folyamatnak, amely az olasz misszionáriusok és a magyarok közötti konfliktusok idejében kezdődött. Az olasz misszionáriusok hatására valóságos ellenszenv alakult ki a magyar klérussal szemben, amelynek tagjait eltávolították a moldvai parókiákról. Amikor a helyi klérus átvette az illető parókiákat, átvette a magyar papok és a román nyelv iránti magatartást is. A moldvai katolikusok romanizálása nemcsak a román államnak köszönhető, hanem főleg a katolikus klérusnak, először az olasznak, majd a helybelinek. A Jászvásári Szeminárium, amely működésének első ötven esztendejében helyi klérusokat képezett, a jászvásári püspök azon szerződésének köszönhetően jött létre, melynek értelmében román nyelven képezik ki a papságot, és megakadályozzák az erdélyi magyar papok bejövetelét. Ez az intézkedés a román oktatás Spiru Haret által kezdeményezett nagyfokú átszervezésének része volt. Mielőtt azonban bírálnánk ezeket az intézkedéseket, ne feledjük, hogy Európában, legalábbis Közép-Európában jellemzőek voltak az ilyen oktatás általi asszimilálások, egyfajta modern nemzeti megnyilvánulási kontextusban. Ez alól Magyarország sem volt kivétel.

A moldvai katolikusok román eredetének elmélete a háború éveinek krízishelyzetében fogalmazódott és alapozódott meg, ahogy láttuk, egy feszültségteljes kontextusban. A moldvai katolikusok helyzetének megítélésekor nem szabad elfelednünk, hogy általában Délkelet-Európában az etnikai kisebbségek tagjai „idegeneknek” voltak bélyegezve, annak ellenére, hogy családjaik már évezredek óta az illető térségben éltek (Jelavich 1983: 135–136, lásd Livezeanu 1998: 20). Másrészt pedig a nacionalizmus és a szélsőséges magatartás egész Európában, természetesen Magyarországon is napirenden volt a két világháború közötti időben és a háború alatt is.

³² Petru Râmneanțuról és kutatásairól lásd Bucur 2002: 36–37., 136–137., 143–146.

³³ Petru Râmneanțu hivatalos küldetéséről lásd Petru M. Pal 1942. 92–93.

A moldvai katolikusok problémáinak fokozódásában a budapesti megnyilvánulásoknak is nagy szerepük volt. Ioan Mărtinaș páter egy budapesti rádióban elhangzott hír következtében Magyarországnak a moldvai katolikusok által lakott területek iránti igénye ellen szólalt fel (Mărtinaș 1942: 67).

Példaértékű lehet azon munkák címeinek felsorolása, amelyek ebben az időben jelentek meg Magyarországon, főleg a kutatóknak nyilvánított magyar szerzők nonkonstruktivista magatartására vonatkozóan. Már ezek a címek is reflektálnak a szerzők Romániával szembeni előérzeteire, és egy kevésbé tudományos kutatás objektivitására. 1940-ben Baumgartner Sándor sokatmondó címmel adott ki egy könyvet: „Moldva, a magyarság nagy temetője.” Györfly István is több tanulmányt közöl a csángókról a „Magyar nép – magyar föld” című kötetében. Csángókról szóló monográfiát adott ki Mikecs László 1941-ben, majd 1943-ban egy újabb tanulmányt közölt egy olyan gyűjteményes kötetben, amelyet politikai érdekből adtak ki: „Magyarok és románok” (lásd Mikecs 1943: 441–507; ugyanazon évben németül is publikál: 1943: 247–280).

Siculus álnév alatt jelenik meg egy könyv 1942-ben, amely nagyon heves nyelvezetet használ Romániával szemben. A kötetet záró szónoki hangvétel adekvát módon szemlélteti az 1940-es évek Magyarországnak sajátos nyelvhasználatát, amelyet megrészegített néhány, az első világháborúban elvesztett terület visszaszerzése: „Magyarországnak az újjáépülő Európában középhatalmi szerepet szántak. Erre rá is szolgált ezeréves történelme, áldozatos Európavédelme, államalkotó képessége és kulturális előrehaladottsága következtében. A moldvai magyarok biztosan meghallják ennek az új Magyarországnak a szavát. Magyarország súlya és az Európát újjárendező baráti nagyhatalmak segítségével eléri azt, hogy a vadaknak is kijáró legelemibb emberi és nemzeti jogokat a moldvai magyaroknak is megadják” (Siculus 1942: 181).

A kiadásoknak (2–3 év alatt több cikket és könyvet adtak ki a csángókról a két világháború között, mint a média által közkedvelt témákról) és a média (sajtó és a rádió) erejének Magyarországon meghatározó szerepe volt a moldvai magyarok román eredetére vonatkozó elméletének promováálásában, éppen azon reakciók által, amelyeket kiváltott. Az elmúlt két évtizedben ismét újrakezdték ezt a párbajt, ami már állandósult, ez pedig csak erősíti a moldvai katolikusok identitáskrízisét.

Mondandómat Ioan Cavaler de Pușcariu szavaival zárnám, aki az osztrák-magyar Habsburg rezsim elismert erdélyi román katonai tekintélye volt: „A civilizált államok esetében a patriotizmus barométere nem a helyi lakosság eredete által meghatározott, hanem az oktatás által, a kötelességérzet által, amelyet azon ország iránt tanúsít, amelyben él, és főleg azon nyugalom által, amelyet a haza intézményei biztosítanak számára.”

Román eredetiből fordította Ilyés Sándor

Szakirodalom

BAUMGARTNER Sándor

1940 *Moldva, a magyarság nagy temetője*. Budapest

BOIA, Lucian

2002 *Istorie și mit în conștiința românească*. Editura Humanitas, București

BUCUR, Maria

2002 *Eugenics and Modernization in Interwar Romania*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh

COȘA, Anton

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

GYÖRFFY István

1942 A moldvai csángók. In: *Uó: Magyar nép – magyar föld*. Budapest, 441–449.

1942 A romániai magyarság sorsa. In: *Uó: Magyar nép – magyar föld*. Budapest, 450–465.

IACOB, Ferentz

1943 S-a făcut dreptate. *Lumina Creștinului* XXX. (2) 60–62.

JELAVICH, Barbara

1983 *A History of the Balkans. Volume 1. Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Cambridge University Press, Cambridge

LIVEZEANU, Irina

1998 *Cultură și naționalism în România Mare. 1918–1930*. Editura Humanitas, București

MĂRTINAȘ, Dumitru

1985 *Originea ceangăilor din Moldova*. Text revizuit și îngrijit de Ion Coja și V. M. Ungureanu, note și comentarii, bibliografie și indici de V. M. Ungureanu, postfață de Ion Coja. Editura Științifică și Enciclopedică, București

MĂRTINAȘ, Ioan

1942 *Cine sunt catolicii moldoveni?* Iași

MIKECS László

1941 *Csángók*. Bolyai Akadémia, Budapest

1943 A Kárpátokon túli magyarság. In: *Magyarok és románok*. I. Budapest, 441–507.

1943 Ursprung und Schicksal der Tschango-Ungarn. *Ungarische Jahrbucher* XXIII. 247–280.

NICOLAE Iorga

1935 *Oameni care au fost*. II. București

PETRÁS INCZE János

1842 Döbrentei Gábor kérdései 's Petrás Incze feleletei a moldovai magyarok felől. *Tudománytár* VII. 24–26.

PETRU M. PAL, Iosif

1941 Catolicii din Moldova sunt români neoași. *Almanahul „Viața”*, 56–60.

1941 *Originea catolicilor din Moldova*. Tipografia Serafica, Săbăoani–Roman

1942 Franciscanii minori conventuali și limba română. *Almanahul „Viața”*, 40–46.

- 1942 *Originea catolicilor din Moldova și Franciscanii păstorii lor de veacuri*. Tipografia Serafica. Săbăoani–Roman
- 1942 Glasul sângelui. *Originea*. 92–93.
- POZSONY Ferenc
- 2002 *Ceangăii din Moldova*. Asociația Etnografică Kriza János, Cluj
- RÂMNEANȚU, Petre
- 1943 Grupele de sânge la Ciangăii din Moldova. *Buletin eugenic și biopolitic* XIV. (1–2) 51–65.
- 1994 *Die Abstammung der Tschangos*. Sibiu
- SICULUS
- 1942 *A moldvai magyarok őstelepülése története és mai helyzete*. Pécs–Budapest
- SZŐCS János (szerk.)
- 2002 *Pater Zöld*. Kétnyelvű kiadás. Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda

Folyóiratok

- 1935 *Revista Istorică* XXI. (10–12)
- 1936 *Poporul românesc* V. (3)
- 1939 *Neamul românesc*. (február)

Levéltári források

AERC Iași = Arhiva Episcopiei Romano-Catolice Iași [Iași-i Római Katolikus Püspökség Levéltára]

- AERC Iași, Dosar 1/1866. f. 109.
- AERC Iași, Dosar 2/1855. f. 262.
- AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 337.
- AERC Iași, Dosar 1/1847. f. 383.
- AERC Iași, Dosar 1/1847. f. 400.
- AERC Iași, Dosar 1/1864. f. 127.
- AERC Iași, Dosar 1/1866. f. 239.
- AERC Iași, Dosar 1/1848. f. 254.
- AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 399.
- AERC Iași, Dosar 1/1866. f. 291.
- AERC Iași, Dosar 1/1834. f. 400.
- AERC Iași, Dosar 1/1848. f. 229.
- AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 411 és 413.
- AERC Iași, Dosar 2/1859. f. 389.
- AERC Iași, Dosar 1/1834. f. 390.

R. Chris Davis

A moldvai katolikusokkal kapcsolatos román biopolitikai és etnogenealógiai nézetek az 1940-es években*

Bevezetés

A jelen tanulmány egy olyan módszertani keretet vázol fel, amelynek segítségével újrafogalmazható a csángókérdés¹ a második világháború idején megnyilvánuló román biopolitika és népességpolitika kontextusában. Mondanivalómat a meglévő szakirodalomra² szeretném alapozni, megvizsgálva az illető diskurzusok és politikák közvetlen hatását az olyan kisebbségi közösségekre, amelyek az elrománosítás és a kitelepítés célpontjai voltak –, vagyis a jelenségek alulnézetből való vizsgálatát kísérelem meg. Ekként jobban felmérhetjük az uralkodó nacionalista diskurzusok és politika hatását a romániai etnikai és felekezeti enklávékra. A csángók esete több szempontból is fontos esettanulmányt nyújthat: nemcsak egy etnikai és nyelvi (magyar) kisebbségnek tekintették őket, hanem egy felekezeti (római katolikus) kisebbségnek is; nemcsak Magyarországra akarták kitelepíteni őket, hanem 1945-ben a Szovjetunióba is; ezenkívül pedig egy olyan aktív papi értelmiséggel rendelkezik, amelyet a Vatikán támogatott. Mindezek mellett szülőföldjük mindig is Moldva volt – vagyis évszázadok óta egy multietnikus Moldvában³ laknak, amelynek ma már igencsak kevesen vannak a tudatában, ugyanakkor nem volt semmilyen aktív szerepük a modern magyar nemzeti mozgalmakban.

A romániai levéltárakban folytatott kutatások, valamint a háború alatti sajtóanyag azt sugallja, hogy a biopolitikai diskurzus használata nem korlátozódott a kormányra és az

* A kutatásokat a következő támogatások segítségével végeztem: Magyarországon Fulbright Student Grant (2006–2007), Romániában American Council of Learned Societies (ACLS) Dissertation Research Grant (2007–2008). Meg szeretném köszönni Marius Turdanak és Eric Beckett Weavernek, hogy elolvasták a tanulmány előzetes vázlatait és megtiszteltek megjegyzéseikkel is. A tanulmányban megjelenő esetleges hibák természetesen csak engem terhelnek.

¹ Gazdaságossági és konvencionális okokból a *magyar csángó* terminust használom, elismerve, hogy nem egy semleges terminus, és hogy egyesek számára pejoratív értelemmel bír. Egy tartalmasabb, mindent magába foglaló terminus lehetne a *magyar és román nyelvű moldvai római katolikusok* megnevezés. Azonban mind a magyar csángó, mind a román ceangăi terminus használatos volt a romániai állami, akadémiai, sőt, felekezeti dokumentumokban a kutatott időszakban. Emellett pedig a tanulmány során használatos *katolikus* terminus a *római katolikus*ra utal.

² A két világháború közötti romániai biopolitikáról, fajról és fajnemelésről lásd: Turda 2007a, Turda 2007b, Bucur 2002. Az 1940-es évek első felében megnyilvánuló népességcsere-tervezetekről lásd: Solonari 2007, Achim 2001, Achim 2005, Bolovan, I.–Bolovan, S. 2000.

³ A késő középkori Moldva etnikai és nyelvi sokszínűségéről lásd: Baker 1996, Spinei 1986.

értelmiségi körökre, hanem közvetlen vagy közvetett hatással volt a romániai kisebbségi közösségekre, beférkőzve ezek politikai, sőt vallásos diskurzusába. Egy egyre fokozódó nacionalista környezetben a romániai nemzeti kisebbségeket nem tekintették kompatibilisnek a homogén nemzetállam létevel. Hát akkor mi is lenne a teendő velük? Románia szenvedélyes nemzetépítői számára a válasz egyértelmű volt: vagy kitoloncolni a fajilag „nem tiszta” kisebbségi csoportot, vagy beolvasztani a nemzeti étoszba, és végül is a nemzet testébe.

Számba véve az említett diskurzusokat és politikákat, amelyek Romániában a háború idején léteztek – és ezek hatását a kisebbségi közösségekre –, közelebb kerülünk a lokális események (mint pl. a moldvai csángókkal kapcsolatosak) holisztikusabb megértéséhez. Ekként újra vizsgáljuk az etnicitás és nemzeti identitás helyénvalóságát és instrumentalizálását, valamint a közösségi nemzeti öntudat reprezentálását.

A csángók és a többi kisebbségi közösség egy olyan jelenség részévé váltak, amelyet *nemzeti besorozási folyamat*nak hívo. Ennek a folyamatnak a célja az, hogy demonstrálja, miszerint az adott kisebbség történelmi tapasztalata és identitása megegyezik a befogadó nemzetével, hogy megfelelő helyet biztosítson a kisebbség számára a homogenizáló egységes nemzetállam keretében. Ez igen gyakran maga után vonja az „etnikus másság” történelmi dekonstrukcióját és az olyan aspektusok felemelését, amelyek beolvashatók a többségi etnikum metanarratívájába.⁴ Amikor ez a nemzeti felemelési folyamat és történelmi narratíva rekonstrukció a tudományos objektivitás leple alatt jelentkezik – mint például az 1940-es évek első felének fajbiológiája, -nyelvtudománya és -historizmus Romániában és Magyarországon – a nemzeti hovatartozásnak egy olyan látszólag megcáfolhatatlan episztemológiáját tudja produkálni, amely túlélheti még a bizonyítékot is, amelyen eredetileg alapult.

A történelmi kontextus

Nagy Románia megalakulása, melynek következtében a régi Román Királyság területe és népessége szinte megkétszereződött, magába foglalt számos etnikai és felekezeti kisebbséget, akik nem kívántak a román nemzetállam keretei között élni, de azt sem szerették volna, hogy elhagyják ingóságait és szülőföldjüket. A területiális újjászerveződés következtében Nagy Románia több kisebbségi közösségének társadalmi és politikai helyzete zavarossá vált. Másrészt pedig a román etnikumú többségnek meg kellett békélnie más etnikumok nagy számban való jelenlétével, akiknek nagy része a Romániához való csatlakozás előtt ugyancsak többséget alkottak saját nemzeti szülőföldjükön. És amint Románia területi határai közé kerültek, etnikai, felekezeti vagy nyelvi különbözőségük kirekesztette őket az új, ideológiailag meghatározott román nemzet testének koncepciójából és annak nemzeti lényegéből.

⁴ A jelenség szélesebb körű tárgyalásához lásd például: Wingfield 2006, King 2002.

Románia kereste a módját, hogy megerősítse új, kiterjedt területeit és hogy belefoglalja állampolgárait saját politikai és etnikai nemzetébe, nehogy e nagyszámú elégedetlen kisebbségi csoportok okozzák saját első világháborús nyereségeinek vesztét. Ebben az időben a kisebbségi problémákra az integráció és asszimiláció⁵ volt az elterjedtebb megoldás, mintsem a teljes „etnikai tisztogatás” (Achim 2001: 596). A két világháború közötti periódusban a fenti kihívásoknak való megfelelésképpen a román értelmiségi és tudományos csoportosulások újráfogalmazták az állam alapvető természetének és szervezésének a koncepcióját.⁶ Ezeknek a koncepcióknak volt egy mindent felülmúló célja: a nemzeti állam elrománosítása vagy etnikai homogenizálása. Ennek érdekében a demográfusok, szociológusok, biológusok és antropológusok munkája arra irányult, hogy identifikálják azokat az embereket – ezen túl pedig az általuk lakott területeket –, akik valódi románoknak tekinthetők, annak ellenére, hogy nyelvi, felekezeti vagy kulturális tulajdonságaik másképpen sugallnák. Következésképpen egyes kisebbségi közösségek etnikai és nemzeti identitását a domináns románsághoz kapcsolták. Ekként vetetett alá a csángóság is a román nemzetbe való *sorozás folyamatának*. Amint románságukat bizonyítani lehetett biológiai, antropológiai és nyelvészeti szempontból, máris újráfogalmazhatták történeti narratívájukat és biztosíthatták helyüket a román nemzet keretében.

Amikor pedig egy kisebbségi közösség antropológiai, szociológiai vagy történelmi románságát nem lehetett készen a nemzetbe emelni, egy másik megoldás került elő: a népességcsere. Ennek megfelelően az inkompatibilis idegenek kikerülhettek a nemzetből, míg az ország területén kívül élő románok bekerülhettek (vagy visszakerülhettek) a nemzet testébe. Ekként az etnikailag homogén állam két világháború közötti koncepciói és céljai olyan politikák által valósulhattak volna meg, amelyek bizonyos etnikai erővonalak mentén fizikailag átrajzolhatták volna magát a nemzetet.

Amiután Magyarország katonailag megszállta Jugoszlávia északi területeit 1941-ben néhány Magyarországgal szimpatizáló magyar értelmiségi és egyházi személyiség szerette volna a magyarul beszélő csángókat Bácskába és Baranyába telepíteni.⁷ Ezt előrelátva, Bárdossy László – akkoriban Magyarország romániai nagykövete, később, 1941 áprilisától 1942 márciusáig Magyarország miniszterelnöke – már 1940 nyarán megbízta a néprajzkutató Domokos Pál Pétert, hogy segítsen azon csángó családok azonosításában, akik főképpen magyarul beszélő falvakból származnak, és hajlandók a dél-magyarországi áttelepedésre.⁸ Domokos Pál Péter az 1930-as román népszámlálás és saját 1930-as

⁵ A két világháború közötti román „kulturális terjesztés projektről” és az asszimilációs politikáról lásd Livezeanu 1995.

⁶ Mindez egyebek között olyan fogalmaknak a születéséhez vezetett, mint Iuliu Moldovan *etnikus állama* vagy *biopolitikai állama* és Nichifor Crainic *etnokratikus állama*. Lásd a 2. lábjegyzetben felsorolt Turda, Bucur és Solonari munkáit.

⁷ A Budapest által kezdeményezett hazatelepítési tervekkel kapcsolatosan lásd: Davis 2007, Vincze 2001, Vicze 2002, Sajti 2003.

⁸ Magyar Országos Levéltár (MOL) K28 ME, 163/271, Bukovinai magyarok támogatási – Magyarországra történő áttelepítésének ügyei. 1941–1944: 7. Pál Bella jelentése, Bukarest, 1940. december 10. A Külföldi Magyarokat Hazatelepítő Kormánybiztosság a Bárdossy-kabinet ülése után alakult meg 1941 tavaszán, Bonczos Miklós vezetésével.

terepmunkája valamint kutatásai alapján több tanulmányt és térképet készített a magyar hazatelepítési terv részére, amelyet formálisan a Külföldi Magyarokat Hazatelepítő Kormánybiztosság vállalt fel.⁹ Magyar levéltári dokumentumok szerint Domokos Pál Péter nemcsak támogatta a csángók hazatelepítését, hanem közreműködött a tervezet elkészítésében és alkalmazásában is. Egyik, a Külügyminisztériumhoz intézett levelében, amelyet Bukarestben írt 1940 decemberében, a következőképpen ismerteti munkájának legújabb fejleményeit: „Egy listát állítottam össze azokkal a falvakkal, amelyek magyar szempontból érdekelhetnének minket... és folytatom egy következő feladatként azzal, hogy olyan embereket keresek, akikkel egy mozgalmat szervezünk, hogy bátorítsuk a magyar állampolgárság választását.”¹⁰ Ennek könnyítésére Domokos Pál Péter kérvényezte azt, hogy „segítőként” felfogadhasson két papot, akiknek nevét nem említi, és akik már akkor Moldvában munkálkodtak.¹¹ Feltételezhetően Domokos Pál Péter az újonnan hazatelepített bukovinai székely falvak papjaira gondolt, akiket utólag a moldvai plébániákra neveztek ki (lásd Davis 2007: 168–171). Később ezeket a papokat a román kormány azzal gyanúsította, hogy magyar propagandatevékenységet folytattak és „Magyarország szolgálatában” álltak. Egyiküket, mielőtt Magyarországra menekült volna, törvény elé is idézték az említett tevékenységek miatt.¹² Ezen kívül Domokos Pál Péter azt ajánlotta, hogy cserébe a moldvai római katolikusokért telepítsék Romániába a Bihar megyei görög katolikusokat, és jelezte, hogy megkéri Márton Áront, hogy érdeklődjön a pápai nunciussal ez ügyben.¹³

A csángó közösségnek a magyarokkal való történelmi, nyelvészeti, sőt faji kapcsolatainak promóválása által Domokos Pál Péter és mások a magyar nemzethez való tartozásukat célozták meg, hogy bizonyítsák a magyar szülőföldre való hazatelepítésük jogosságát.¹⁴ A romániai szülőföldjükről való deportálás valós veszélyével szembenézve a moldvai római katolikus vezető réteg magára vállalta saját *etnogenealógiája*¹⁵ visszavezetését és közösségük történelmi narratívájának rekonstruálását annak érdekében, hogy következőképpen

⁹ Uo. 9–16. Domokos Pál Péter jelentése. Bukarest, 1940. nov. 28.

¹⁰ Uo. 19–20. Domokos Pál Péter jelentése. Bukarest, 1940. dec. 8.

¹¹ Uo.

¹² Arhiva Națională București, Președinția Consiliului de Miniștri, Serviciul Special de Informații (a következőkben ANPCM/SSI), f. 63/1942: 26. A jelentés címe: „Propaganda iredentei ungare față de problema 'ceangăilor' din Moldova.” 1942. nov. 18.

¹³ MOL K28 ME, 163/271, Bukovinai magyarok támogatási: 19–20. Lásd még MOL K28 ME, 162/270, Moldvai Csángók ügyei: 34–35.

¹⁴ Lásd: Mikecs 1941, Mikecs 1943, Baumgartner 1940, Siculus 1942, Györffy 1942. Ennek az irodalomnak a nagy része eljutott Moldva katolikus vidékeire is, ahol felháborodást keltett a csángó papok és a román hatóságok egy részének körében, akik propagandaanyagként tekintettek. Ennek a hatásáról lásd: Davis 2007: 168–169, Diaconescu 2005: 16–17. Dicséret illeti Diaconescut, mivel a moldvai katolikus klérus perspektíváit és motivációit egy világosabb kontextusba helyezte, különösen ami az etnikai eredet kérdését illeti.

¹⁵ *Etnogenealógia* alatt azt a folyamatot értem, amely egy adott csoport származásának visszavezetését jelenti a feltételezett vagy meghatározó etnikai eredet pontjáiig, megpróbálva átfordítani egy kialakított etnikai identitást és visszaszerezni egy autentikusnak feltételezettet; ugyanakkor ez a visszavezetés arra is felhasználható, hogy hitelesítsen egy bizonytalannak tartott vagy igencsak támadott etnikai identitást. Mindkét esetben a folyamat egy etnikus csoportnak valamilyen releváns kategóriába (pl. nemzet) való tartozását vagy ellenkezőleg, nem tartozását hivatott hitelesíteni.

bizonyítsa a román nemzethez való tartozásukat. Ennek a törekvésnek különösen Iosif Petru Pal volt vezető egyénisége, a lujzikalagori és bákói ferences rend vezetője, egyik legbefolyásosabb tagja a moldvai római katolikus papságnak. Mindez egyszersmind egy jelzés volt az Antonescu-rendszer irányába, hogy a csángók nem ellenségesek a román nemzet iránt, és ezért nem kellene belefoglalni őket a hazatelepítési tervekbe, amelyek tekintetében a Bukarestben levő magyar küldöttséggel már Észak-Erdély átadása óta folynak az egyeztetések. Ugyanakkor egy üzenet volt a mellettük élő etnikus (ortodox román) többségnek és helyi hivatalnokainak, hogy habár az illető közösség teljes egészében római katolikus vallású és részben magyarul beszélő, sem *de jure* sem *de facto* nem magyar nemzetiségűek. A katolikus klérus megpróbálta kiküszöbölni a magyar államhoz való hasonlítgatás (etnikai, nyelvi, vallási) vádját. Ennek megfelelően megpróbálták megakadályozni az olyan alacsonyrendű zaklatásokat, mint az iskolákban előforduló verbális becsmérlések¹⁶, valamint a román etnikumhoz tartozást bizonyító nemzeti igazolványok helyi hatóságok általi visszatartását¹⁷, mely akciók azon látszat leple alatt folytak, mely szerint magyarul beszélő katolikusok semmiképpen sem lehetnek románok.

Nem a véletlen műve, hogy mind Magyarországon, mind Romániában a nemzeti identitással kapcsolatos legpereskedőbb hangvételű publikációk 1940 és 1944 között láttak napvilágot: így hát a csángó klérus általi etnogenealógiai visszavezetést és a történeti narratíva rekonstrukcióját nem Pal és társai történeti vagy tudományos revelációja ösztönözte, se nem egy ultranacionalista vagy fasiszta mozgalom – mint például a Vasgárda¹⁸ –

¹⁶ Ezzel kapcsolatosan lásd Diaconescu 2005: 9–20.

¹⁷ ANPCM/SSI, f. 63/1942: 1–2. A jelentés a *Centrul de Contrainformații* – az 1948-ban alapított DGSP (Securitate) elődjének – a bákói részlegéről származik.

¹⁸ Semmilyen konkrét bizonyíték nincs arra nézve, hogy a római katolikus elit kapcsolatban lett volna a Vasgárdával, talán egyetlen számottevő eset kivételével: az ACNSAS székhelyén található személyes dossziéjából kitétnék, hogy az említett Ioan Mărtinaș börtönbe került, mert lokális vezető szerepet (șef de sector) vállalt a legionárius mozgalomban. 1941. július 8-án internálták a Târgu Jiu-i börtönbe, de hamarosan szabadlábra helyezték Andrea Cassulo apostoli nuncius közbelépésének következtében. A Mărtinaș dossziéjában továbbá az is említésre kerül, hogy Mihai Robu püspök csalódott a papban, mert szegényt hozott az egyházra. Mindezek mellett Mărtinaș visszatért Jászvásárra, ahol tovább írt és publikált. Meg kell viszont jegyeznünk, hogy habár ezek a jelentések korábbi forrásokból merítenek, tulajdonképpen az 1960-as és 1970-es években íródtak, amikor Mărtinaș ismét börtönbe került, ez alkalommal kommunistaellenes tevékenységeikért. Lásd ACNSAS, Fond Personal, Ioan Mărtinaș, i142282/1–2. Akárhogyan is, a háború alatt a csángók eredetéről szóló legtöbb tanulmány és monográfia *azután* jelent meg, hogy Antonescu 1941 januárjában elfojtotta a legionárius mozgalmat. Az 1930-as évek szélesebb római katolikus lakosságát tekintve világosan látszik, hogy a közösség nem támogatta számottevő számban Codreanu programját és politikai pártját. Az 1937-es parlamenti választások alkalmával a „Mindent a szülőföldért” párt egészen gyászos képet mutatott az olyan megyékben, ahol a római katolikus lakosság volt többségben. Feldühödve a katolikus támogatás hiányán – különösképpen Ion Moța és Vasile Marin legionáriusok mártírsága miatt, akik „a Katolikus Egyházat védelmezve estek el” a spanyol polgárháborúban – Codreanu elrendelte a bákói és román legionárius szervezeteknek, hogy tiltsák el az összes katolikust a mozgalomhoz való csatlakozástól három évig (1938. január 14-én keltezett levél). Ezzel kapcsolatosan lásd: Codreanu 1981: 238. (Hálás vagyok Valentin Săndulescunak, hogy felhívta a figyelmemet erre a dokumentumra, és hogy megbeszélte velem azt.) Végezetül pedig el kell mondanunk, hogy semmilyen ilyesféle, a római katolikusok és a Vasgárda közötti kapcsolatot nem említenek a csángókról szóló titkosszolgálati jelentések, amelyeket egy közös dossziéba foglaltak össze az Antonescu-kormány keretében. Lásd ANPCM/SSI, f. 63/1942.

manifesztációja volt, hanem sokkal inkább a magyar hazatelepítési kezdeményezésekre született reakció, és csupán kisebb mértékben egy közösséget ért diszkrimináció a háború alatti Moldvában. A csángók etnogenealógiájának a moldvai katolikus elit általi újrabecslését elsősorban a korabeli historiográfia, különösen a katolikus folyóiratok és monográfiák terjesztették, de a tudományos szakirodalom is. Azonban ez nemcsak egy diszkurzív ellenkezés volt a csángók etnicitásának, nemzeti identitásának és történelmének bizonyos felfogásával szemben, hiszen a moldvai katolikusok tízezreinek a helye, megélhetése és állampolgári helyzete forgott kockán, valamint a római katolikus vallás fenntartása a keleti ortodox területeken.

„A nemzet testének gangrénája” – az etnikus többség perspektívája

Egy egész sor 1942 és 1943 közötti kormányhoz intézett – többségében névtelen – jelentés, amelyeket összegyűjtöttek az Antonescu-kormány keretében, segít belelátnunk a többség és az állam csángókkal kapcsolatos perspektíváiba. Kívülről tekintve azt lehet mondani, hogy a jelentések felmérték a moldvai katolikus népesség és annak eredetének és attitűdjeinek problémáját. Ennek a kontextusnak a megértése, amelyben ezek a jelentések íródtak, sokkal fontosabb annak a felbecslésénél, hogy ezek igazán képviselik-e az etnikai többség perspektíváit: kevésbé kellene érdekeljen minket e perspektívák valószínűsége, sokkal inkább azzal kellene számolnunk, hogy ezek a perspektívák voltak azok, amelyek le és fel mozogtak az utasítások létráján és információként szolgáltak nagyszabású politikai döntések esetében.¹⁹ Ugyancsak meg kell értenünk azt is, hogy a román elítelt és a politikai döntéshozók nagyon keveset tudtak erről a csoportról, amely csupán néhány történelmi beszámolóban került említésre, és amelyről az általános feltételezés az volt, hogy egy magyar csoport.²⁰ A román értelmiségiek és döntéshozók fejében a csángók egy vallási, etnikai és nyelvi anomáliát képviseltek a nemzet kellős közepén. Magyarok vagy románok-e a csángók? Évszázadokon keresztül az erre adott válasz (vagy *válaszok*) nem sokat számított, ha számított egyáltalán. De az 1930-as és 1940-es években, a modernizáció, nemzeti megújulás és nemzeti krízis időszakában, az erre a kérdésre adott válasznak messzemenő következményei lettek. Mi volt tehát a teendő? Hol volt a csángók helye a „román Romániában”? Ha pedig a csángók bizonyíthatóan magyarok lettek volna, még lehetséges lett volna az elrománosításuk? Az eredetüktől függetlenül is vajon megrendíthetetlen katolikus hitük nem jelent még annál is nagyobb veszélyt a román államra és társadalomra?

¹⁹ Amint Irina Livezeanu említette a két világháború közötti székelyek általi és székelyekre irányuló denacionalizálási folyamatokkal kapcsolatban „nem igazán arról van szó, hogy az elszékelyesítés megtörtént-e és mennyire történt meg, hanem arról, hogy a románok, akik nem voltak hajlandók arra, hogy egyszerűen elfogadják a székelyek jelenlétét Kelet-Erdélyben, észrevették, teoretizálták és „dekonstruálták” azt. A denacionalizálási elméletek, mint például azok, amelyeket G. Popa-Lisseanu tárgyal, álltak Nagy Románia oktatási politikájának alapjainál (lásd Livezeanu 1995: 139–140).

²⁰ Lásd például Rosetti 1905 és Năstase 1936.

A következőkben az Antonescu-kormány négy jelentésének elemzését végzem el. Az első a bákói *Centrul Contrainformații* [Hírelhárítási Központ] egyik ügynökének tollából származik. Az illető azt gondolta, hogy a közösségekben használatos magyar nyelv alapján a csángók feltételezhetően magyar eredetűek. De azt is megjegyezte, hogy ha a csángók valójában nem magyar eredetűek, akkor kényszeríteni kellene őket, hogy tegyenek le a magyar nyelv használatáról, amely – következésképpen – nem az anyanyelvük.²¹ A jelentés párhuzamot von a csángók és olyanoknak a nyelvi asszimilációja között, akiket elvesztett román etnikumúaknak tekintettek, erdélyi besszarábiai és Timok-völgyi esetekre hivatkozva, ahol az évszázados idegen uralom a helyi románok „denacionalizálásához” vezetett.²²

Egy következő jelentés a csángó klérus viselkedését kommentálja, úgy írván le őket, mint akiknek „abszolút szellemi uralma” van a lakosság felett, megakadályozva az utóbbiak asszimilációját a helyi román ortodox lakossághoz.²³ A jelentés egyfajta „katolikus nacionalizmust” ír le, melyet a klérus alakított ki a közösségben, és amely ellenséges érzelmeket szül a helybéli ortodoxokkal szemben: „ez különösen veszélyes és káros a román állam érdekeire nézve, mivel a katolikus klérus a hatalma alatt tartja a lakosságot, mint egy izolált közösséget, mely félig-meddig ellenséges a helybéli románokkal szemben”.²⁴ Egy harmadik jelentés a moldvai katolikusokat úgy írja le, mint akik a klerikális hegemonia miatt „egy nemzetet alkotnak a nemzeten belül”, mely a helyi (állami) adminisztráció hiányának köszönhető.²⁵ Habár a egyházi személyek részben azon munkálkodott, hogy „elmagyartalanítsa” a közösséget, legfontosabb célja az volt, hogy berekessze azt a „katolikus keretek közé... teljes mértékben ellenőrizve őket és benntartva őket az egyetemes katolikus világban”.²⁶

Visszatekintve, az nem releváns, hogy a csángók és egyházi vezetőik valós veszedelmet jelentettek-e vagy sem, mivel a többséghez tartozó egyes személyek – mindenképpen elég nagy számban ahhoz, hogy rájuk hivatkozhasanak ezekben a jelentésekben – úgy tekintettek a csángókra, mint akik a román társadalmat és nemzetet veszélyeztetik. A többség és az állam részére a lényeges kérdés az volt, hogy „igazi” eredetüktől eltekintve vagy azzal ellentétben el lehet-e románosítani a moldvai katolikusokat vagy sem. Azok számára, akik hittek abban, hogy el lehet őket románosítani, minél hamarabb meg kellett

²¹ ANPCM/SSI, uo.: 12–20. A névtelen jelentés címe: *Dare de seamă asupra minorității etnice din Moldova denumite Ciangăii* (1942. november 17.).

²² Uo. 13. Meg kell jegyeznünk, hogy a legtöbb ilyen jelentés elismeri a csángó közösség lojalitását a román állam iránt (példaként említvén az előző században letöltött katonai szolgálatot háború idején). Ez az elismerés is csak bizonyítja az etnikus többségnek a román nemzet koncepciójával kapcsolatos paradigma átalakulását, melyben egy olyan közösség, amely nagyon hosszasan fennmaradt a nemzeten belül, és még csak nem is mutatkozott ellenségesnek a többséggel szemben, nyílt kirekesztéssel, sőt deportálással fenyegettetik.

²³ Uo. 22. Névtelen: *Problema catolicilor din Moldova: Chestiunea originii etnice în precuparea populației respective* (1942. November 17.).

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. Névtelen jelentés, 27. *A Propaganda iredentei ungare față de problema „ceangăilor” din Moldova*. (1942. november 18) című háromoldalas jelentés második oldala.

²⁶ Uo. 25.

volna azt tenni, hogy „egyszer s mindenkorra kiszakítsák a nemzet testének azt a gang-rénáját, amit a moldvai katolikus lakosság jelent” [kiemelés tőlem – C. D.].²⁷ Habár a szomszédos ortodox lakosság egy része fenntartotta véleményét, miszerint a csángókat valóban el lehet románosítani úgy is, hogy megtartják katolikus hitüket, mások csupán abban hittek, hogy ez sosem történhet meg, ha először nem keresztelkednek át a román ortodox vallásra.²⁸

Mások fenntartották azt, hogy a legtöbb csángó mindenképpen magyar eredetű, és semmilyen más állítás „nem törölheti ezt ki fejükből” – így hát a román eredet állítása „képmutatásnak” és megalapozatlannak tekinthető.²⁹ Ennek megfelelően a csángókat soha sem lehet majd elrománosítani, és nem is kellene ezt tenni, hanem: „ellenkezőleg, mindenestől át kellene küldeni őket Magyarországra. Csupán ez által lehetne ezt a gang-rénát eltávolítani a nemzet testéről”.³⁰ Ebben a kontextusban a csángók helyzete tökéletesen példázza azt, amit Marius Turda „a nemzeti hovatartozás biologizálásának” nevez (Turda 2007a: 427, 437–439). A nemzet tehát egy élő, organikus testként jelenik meg, amely a betegség és a sorvadás gyanúját is magában hordozza, kórokozói pedig maguk a kisebbségek. Ugyanakkor a nemzeti kisebbségekkel kapcsolatos politikai előírások az orvosi előírásokhoz és kezelésekhez hasonlóak, amelyek szükségesek a nemzet egészségének és fennmaradásának biztosítása szempontjából. Ami itt nyilvánvalóvá válik, az az, hogy a biopolitikus diskurzus és a nemzet biológiai terminusokon keresztül való konceptualizálása nemcsak az értelmiségi és tudományos elit írásait itatta át, hanem a titkosszolgálati jelentéseket és a kormány utasításait is, valamint – amint a következőkben látni fogjuk – a katolikus papság leveleit, pamfletjeit és folyóiratait is.

Egy nemzeti-történelmi narratíva rekonstruálása

Több moldvai folyóirat terjesztette elő azt a tézist, hogy a környékbeli római katolikusok nyilvánvalóan román katolikusok. A legfontosabbak ezek közül a következők: *Almanahul Revistei Viața*, *Almanahul Revistei Populare Catolice* és a *Lumina Creștinului*. Ioan Mărtinaș és Iosif Petru Pal történész papok saját alternatív történelmi – a magyar eredettel szembeni román „etnogenealógiát” feltételező – narratívájuk elősegítése használták fel ezeket a fórumokat és arra, hogy egy olyan időszereű historiográfiai korpuszt alakítsanak ki, amely jól kiegészítené saját ideillő monográfiáikat. Az elsőik között jelent meg Iosif Petru Pal 1941-es tanulmánya: *Catolicii din Moldova sunt români neaoși* [A moldvai katolikusok igazi románok], amely egész sor bizonyítékot mutatott fel a moldvai katolikusok „valódi” románságával kapcsolatosan. A szerző különböző korok forrásait

²⁷ Uo.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo. A jelentés pontosan Iosif Petru Pal *Origina catolicilor din Moldova* című könyvére utal, amely egy teljesen román etnogenealógiát próbált bizonyítani (lásd a következő fejezeteket).

³⁰ Uo.

sorolta fel, kezdve a Milkovi Katolikus Püspökség 13. századi alapításával, folytatva az ide kapcsolódó pápai bullákkal, népszámlálási adatokkal, a Propaganda Fide tevékenységével, misszionáriusok jelentéseivel és kódexekkel, el egészen saját korának munkáiig, mint például Gheorghe Popa-Lisseanu az erdélyi románok elszékelyesítéséről szóló könyvéig. Popa-Lisseanu elmélete szerint a székelyek tulajdonképpen románok, akiket elmagyarosítottak az évszázadok során. I. P. Pal egy anomáliára figyelt fel Popa-Lisseanu székelyföldi román falvakkal kapcsolatos statisztikáiban, mely azt jelezte, hogy e falvak nagy része a 18. század közepén „eltűnt”. Ekkor kapcsolatba hozta ezeknek az erdélyi románoknak az eltűnését az ugyanakkori római katolikusok Moldvába történő beáramlásával – mégpedig saját egyházi és történelmi olvasmányai alapján –, amely az itt létező katolikus helységek megerősödéséhez vezetett. Pal arra a következtetésre jutott, hogy ezek a bevándorlók „tisztá” román nevű görög katolikus románok voltak, és elszékelyesített és katolizált románok, akiknek egy része látszólag magyar nevű és magyar anyanyelvű volt. Ezek az elszékelyesített római katolikusok voltak azok, akik bevezették a magyar nyelvet és a magyar etnonimeket a moldvai, egyébként „igazi” román közösségbe. A moldvaiak pedig azért nevezték az újonnan jötteket magyaroknak, mert azok hosszú időn keresztül székely uralom alatt éltek. Pal számára a moldvai katolikusok között megnyilvánuló magyar elemek csupán felületesek és nem valódiak, mivel igazából „ennek a lakosságnak az etnológiája, etnográfiaja és etnicitása igazi román”, és ennek megfelelően „minden moldvai [katolikus] egyedül román katolikus” (Pal 1941: 60).

1942 és 1943 között Ioan Mărtinaș egy cikksorozatot tett közzé a *Lumina Creștinului* folyóiratban, a *Din istoria Bisericii catolice în Moldova* [A moldvai Katolikus Egyház történetéből] cím alatt. Ezek az írások a katolicizmus moldvai megjelenésének a krónikáját vázolják fel, valamint kontinuitást állapítanak meg a helyi elrómaiásodott géta, dák és trák települések és a megkeresztelkedett gótok között.³¹ Mărtinaș azt gondolta, hogy ezek voltak a moldvai katolikusok premodern ősei. Ezt támasztotta alá egy bukaresti egyetemi professzor, M. Gârnițeanu is, akit ugyancsak foglalkoztatott a csángók eredete, akiket a dákokkal hozott kapcsolatba. Előzőleg a *Catolicii Ciangăi din Moldova sunt Daci* [A moldvai katolikus csángók dákok] című tanulmányát Gârnițeanu egy világi folyóiratában, a *Moldovában* közölte le. A szerző a csángó etnonim etimológiáját a dák *Kaukoensi* törzs nevére vezeti vissza, amely nevét egy vízszállító agyagedényről kapta, amelyet az illető törzs gyártott. Ennek az eredeti dák neve a *kaukos* volt, melyből lett a román *cenac* szó, és ebből alakult ki a maga során a *Kenagaci* vagy *Cenagăi* etnonim. Az ilyesfajta gondolatmenetektől a székelyek sem szabadultak. A szerző szerint nevük a latin *situla* szóból ered, amely a kútnál használatos vödörnek a neve, és amelyből alakult a román *ciutură*, majd később a *sicula*, és végül pedig a *săcui* etnonim. Lényegében Gârnițeanu egybeolvasztotta

³¹ Lásd a sorozat következő cikkeit: *Întăia sămânță evanghelică* (1942. március: 42–45), *Sub stăpânirea romană* (1942. április: 65–67), *Năvălirea Goților și creștinarea lor* (1942. június: 126–130), *Erezii și prigoane în Biserica Goților* (1942. július–augusztus: 163–167), *Biserica Goților în raport cu Românii* (1942. november–december: 280–283), *Creștinarea Daciei Traiane* (1943. február: 48–55) és *Sfântul Niceta din Remesiana* (1943. április: 108–110).

a székelyek és csángók történetét és etnogenealógiáját, akiről azt feltételezte, hogy az ókori szerzők által leírt vörös hajú dák törzsnek a leszármazottai.

A háború alatt a moldvai katolikusok román etnogenézisének tézisének alátámasztó több hasonló tanulmány került újrakiadásra a katolikus folyóiratok lapjain.³² Figyelemre méltó a szent és a profán ezen összekeveredése az 1940-es évek első felében: az akadémia és a kormány köreihez tartozó tekintélyes világi folyóiratok és elit csoportok vállalták fel ennek a Kárpátok keleti lejtőire települt kevéssé ismert vallási kisebbségnek az ügyét, ugyanakkor a vidéki, kevéssé ismert katolikus folyóiratok újraközölték, reklámozták és idézték a legtekintélyesebb román faj-antropológus és eugénikus munkáját (lásd a következőkben).

A szent és a profán dialektikája

Míg Mártaș elsősorban egy általános historiográfiai rekonstrukción munkálkodott – olyan történelmi szövegek összeillesztésén, amely a csángók román nemzethez való tartozását támasztotta alá –, addig Pal egy markánsan különböző megközelítésmódot indított útnak, amely kevésbé kronologikus és történelmi számvetésen, sokkal inkább tudományos módszereken alapult. Ebben pedig Petru Râmneanțu román biológust és eugénikust állította szolgálatába. Râmneanțu a csángók vércsoportokon alapuló végleges román faji identitásának megállapítását célozta meg. Úgy gondolta, hogy szerológiai kutatásokkal és a vércsoportok osztályozásával számos – Románia nagy részének (különösen Erdélynek) a multietnikus szerkezetével kapcsolatos – történelmi dilemmát meg tud oldani (Turda 2007a: 435). 1943-ban egy tanulmányt közölt *Grupele de Sânge la Ciangăii din Moldova* [A moldvai csángók vércsoportjai] címmel, majd 1944-ben egy teljes monográfiát: *Die Abstammung der Tschangos*. Mindkét művében – amelyek amúgy az egyedüli ilyen típusú írások a csángókkal kapcsolatosan – a szerző átültette az éppen kibontakozó eugénika és faj-antropologia tudományának erőteljesen specializált és autoriter nyelvezetét a csángó narratívába. Azt állította, hogy figyelembe véve a csángók történelmét és az 1941-es népszámlálás által tükrözött demográfiai fejlődésüket – amely során a csángók meghatározó többsége a „román” etnikumot jelölte be a sajátjaként – etnikai öntudatuknak az a tendenciája, hogy inkább románnak vallja magát, mintsem magyarnak. Tehát a csángók etnikai öntudata biológiai realitásuknak természetes megnyilvánulása és következménye lett volna.

Nyilvánvaló, hogy Pal és Râmneanțu között volt valamilyen szintű kapcsolat. Egyik levelében, melyet az utóbbi a Szebenbe költözött Higiéniai és Közegészségügyi Intézetből küldött az előbbi luzikalagori lakhelyére, megnyugtatta a papot, hogy a csángókra

³² Lásd például: Mareș 1943. Ioan Mártaș újraközölte ugyanazon címmel, de saját kommentárjaival és elemzésével együtt: *Lumina Creștinului*. (1944) január: 26–29. Lásd még Z. S. recenzióját: *Die Abstammung Der Tschangos, sau Originea Ciangăilor*; de Petru Râmneanțu. *Universal*. 1944. febr. 11. Újraközölve: *Lumina Creștinului*. (1944) 74–75.

vonatkozó szerológiai vizsgálatok (románságukat bizonyító) eredményei hamarosan publikálásra kerülnek, és hogy az intézetnél továbbra is folyamatosan foglalkozni fognak a román csángók kérdésével.³³ Tézisének tudományos beigazolásával Pal arra használta Râmneanțu bizonyítékait, hogy előrelépjén a román római katolikusok ügyében, pontosabban hogy bebizonyítsa, hogy ők jogosan tartoznak a román nemzethez – „bárhogyan is definiáljuk azt” – és moldvai szülőföldjükhöz. Akárhogyan is, de a pap és az eugénikus konceptuális keretei és végső következtetései révén kortársaknak bizonyultak, és világos, hogy mindkettejük munkáik kölcsönösen hatottak egymásra.

Pal kegyelemdöfése

1945 márciusára a vörös hadsereg elfoglalta Romániát és egy Szovjet Főparancsnokságot hozott létre Bukarestben. Mintha nem lett volna elégséges a csángók számára a nyugatról jövő négy évnyi nyomás, ekkortájt már a keletre, a Szovjetúnióba³⁴ való deportálás veszélyével is szembe kellett nézniük a következő feltételezések miatt: 1) mert magyarok és 2) mert állítólag menedéket adtak az ellenség vonalai mögé szorult németeknek.³⁵ Pálnak még egyszer meg kellett győznie, most már egy másik politikai hatalmat, hogy a csángók román etnikumúak és hogy Moldvában a helyük.

Kétségbeesésében Pal Andrea Cassulo bukaresti pápai nunciushoz fordult levelével, kérvén őt, hogy forduljon a román kormányhoz és a Vatikánhoz, hogy közbelépjenek a moldvai katolikusok érdekében: „Excellenciás Uram, nemcsak romantikus és hideg érveinkkel együtt kísérletezünk, hanem moldvai katolikus őseink hét évszázadon keresztül feláldozott meleg vérével is, akárcsak a mai katonáink vérével, akik az ortodox románok vér- és harctestvéreiként a mi szeretett román szülőföldünk szabadságáért és fejlődéséért

³³ ACNSAS/Ministerul Afacerilor Interne, DGP, *Dosar relativ la Ceangăii*. A levél keltezése 1942. november 3. teljes tartalma pedig a következő: „Tisztelendő Atyám – megkaptam Szentséged levelét. Természetes, hogy a román csángók kérdése számunkra is egy folyamatos foglalkozási téma lesz. Éppen ezért nagyon szépen kérjük Önt, hogy legyen türelemmel, amíg brosránk megjelenik, mely nem késhet 3–5 hétnél többet. A román csángók szerobiológiai struktúrája alátámasztja Szentségednek az állításait. Maradok a Szentséged szolgálja – Dr. Petru Râmneanțu.

³⁴ Az 1945-ös szovjet deportálással kapcsolatos bizonyítékok közvetlenül Pal leveleiből származnak, amelyeket Andrea Cassulo bukaresti apostolic nunciushoz és a bukaresti Román Belügyminisztériumhoz intézett. Ez ugyan további források és dokumentumok általi igazolást igényel, viszont Pal és mások ezek szerint meg voltak győződve arról, hogy ez a veszély valós és igencsak közeleg (lásd lentebb).

³⁵ Arhivele Naționale ale României, Direcția Județeană Bacău, Fond Parohiei Romano-Catolice, Luizi Călugăra 1/1940: 72–74. A Cassulohoz írott levél olasz nyelvű és a keltezése 1945. január 18. „Ma se i russi al egassero altre pretenzioni contro i nostri cattolici, come quella di aver prestato ospitalità a qualche soldato tedesco rimango dietro la sconfitta subita dai tedeschi in Moldavia, la raggoina sana esige che fosse punita solo la persona rispettiva, che avesse commesso un simile fatto, ma non tutta la nostra popolazione cattolica con transportazioni in massa nelle regioni orientali della Russia. Questa sa rebbe una delle acusazioni principali che essi mettono a carico dei nostri cattolici, benche io neppure un solo caso conosco di certo.” Ennek a levélnek a román változatát címezték és küldték el két nappal később a román belügyminiszternek (uo. 76), és még egy következő – az oroszországi deportálásokkal kapcsolatos levél küldött Pal ismét csak Cassulonak 1945. április 10-én (uo. 79).

ontották azt.”³⁶ Elkötelezettségében Pal ismét románoknak nevezi a moldvai katolikuskat – románok vérük, nemzetiségük és meggyőződésük szerint, akik csupán saját római katolikus (most már *román* katolikus) hitükben különböznek a többségtől. Cassulo nunciushoz intézett segélykérésében a szovjetek által elfoglalt Moldvából továbbítja a híreket, melyek szerint a szovjetek szándéka „hogy Oroszországba deportálják a mi katolikus lakosságunkat mivel állítólag ők magyarok”.³⁷ Továbbá jelzi a bákói román hatóságok és egyes román értelmiségiek segítségét, kik „védelmezték a mi román eredetünket és állampolgárságunkat, amely semmi esetre sem magyar”. Azonban ez nem volt elégséges a Bákóban állomásozó szovjetek számára, így az esetet Bukarestbe továbbították, hogy majd a Szovjet Főparancsnokság döntsön róla. Pal levele igencsak jelentőségteljes, ezért érdemes hosszabban idézni: „Mi román eredetűek vagyunk. Ezt az igazságot tagadták a magyar írók és néhány román író is... de biztos érvek nélkül. De az utóbbi években, a *Római Román Felsőiskola* kutatásainak köszönhetően, amely történeti dokumentumokat tartalmazó négy vaskos kötetet publikált – *A Diplomatarium Italicumot* –, valamint a vatikáni levéltárban folytatott saját kutatásom nyomán sok olyan dokumentum került napvilágra, amely bizonyítja a mi román eredetünket. Ezekre az új történeti dokumentumokra támaszkodva világítottam meg a kérdést könyvemben: *Originea Catholicilor din Moldova și Franciscanii păstorii lor de veacuri*. Ebben a könyvben világosan bebizonyítottam a román eredetünket. [...] Ez a könyvem a Jászvásári Egyetemen a történettudományi vita szintjére emeltetett... és a következtetés az volt, hogy tézisemet egyhangúan elfogadták. Ugyancsak erre a következtetésre jutottak a Bukaresti Egyetemen is, amit 1943-ban publikáltak is a *Preocupări Universitare* történettudományi folyóiratban. A Kolozsvári-Szebeni Egyetem, a *Comisiunea Istorică pentru Transilvania* szervén keresztül, Iuliu Moldovan professzor irányítása alatt ugyanezt az igazságot erősítette meg, jóváhagyva prof. dr. P. Râmneanțu faji eredményeit, akit azért küldtek az Antonescukormány részéről a moldvai katolikus falvakba, hogy ellenőrizze az én tézisemet.”

Mindez fényt derít számos kérdés megválaszolására, mint például arra, hogy miért kerültek fel a csángó falvak Râmneanțu moldvai szerológiai és antropológiai kutatása helyszíneinek listájára. Pal beszámolója szerint Râmneanțu Antonescu maga küldte ki annak érdekében, hogy hitelesítse Palnak a csángók eredetéről szóló állításait. Természetesen Râmneanțu missziója csupán egy része volt a Iuliu Moldovan és a szebeni Higiéniai és Közegészségügyi Intézet által koordinált szélesebb körű kutatási tervnek és a Romániaszerte kiküldött kutatócsoportok rendszerének.³⁸ Lehet, hogy Pal azért értelmezte így a

³⁶ Uo.

³⁷ Uo. Pal szerint ezt a hírt a bákói szovjet parancsnokság közölte a bákói és románvásári hatóságokkal, akik maguk aztán tudatták ezt Pallal.

³⁸ Arhivele Naționale ale României, Direcția Județeană Cluj, Fond Institutul de Igienă și Sănătate Publică Cluj 1920–1966, 1069/710, dosar 98: 274, 291, 403. 1942 szeptemberével kezdődően Râmneanțu végigutazott Tecuci, Bacău, és Neamț megyéken azzal a céllal, hogy szerológiai és antropológiai kutatásokat végezzen az ottani lakosságon, különösen az iskolás gyermekeken és a romániai katonaságra felkészítő szervezet, a *Premilitărie* soraiba tartozó ifjú legényeken. Ennek a témának a részletesebb tárgyalását lásd Turda 2007b: 370–373.

történeteket, hogy saját érvelését bizonyítsa. Mindamellett – véleményem szerint – hiba lenne leértékelni Pal fontosságát, vagy elvetni őt azzal az indokkal, hogy csupán egy pusztán eszköz volt egy szélesebb körű római katolikus vagy román nacionalista program szolgálatában. Pal levelei és publikációi a biopolitikai diskurzusnak a moldvai katolikus területekre való behatolását, felszívódását és annak használatát illusztrálják. Egy olyan diskurzusról van szó, amely eléggé ártatlanul bontakozott ki a társadalmi higiénia és demográfia terén, de utat talált a nacionalista ideológiák lexikonába is; később pedig instrumentalizálódott annak érdekében, hogy az etnikai homogenizálás céljait kihangsúlyozza és azoknak a kisebbségeknek a kizárását legitimizálja, akik fajilag „nem tiszta” minősítettek a nemzettel szemben. Meg kell viszont jegyeznünk, hogy habár egyes ilyesfajta gondolatok és diskurzusok valóban radikálisak voltak, még az adott időszakban is, ugyanakkor egyik oldalát képviselték a háború idején uralkodó romániai nacionalista kultúrának (Turda 2007a: 436). Szembetűnő, hogy Pal felismerte és megértette ennek a saját csángó narratívájához asszimilált diskurzusnak a velejáróit, és kihasználta azt a katolikus közösség román nemzetbe való *beékelődése* jogosságának a bizonyítására – ezáltal megelőzve a moldvai katolikus közösségnek a kitelepítésére irányuló próbálkozásait. Visszatekintve, jogosan tekinthetjük őt a bemutatott miliő legjelentősebb szereplőjének.³⁹

Következtetések

Mint ahogy említettem, az 1940-es évek elején a Iosif Petru Pal és Ioan Mărtinaș által képviselt román eredet előterjesztésének az oka és a sürgőssége a kitelepítési próbálkozások – először Magyarországra, majd később a Szovjetúnióba – iránti ellenállásban állt. Ismét a kontextusra kell figyelniünk, de nemcsak a két háború közötti és a háborúk alatti Romániára, valamint II. Károlynak és az Antonescu-rendszernek a kisebbségekre alkalmazott nyomására, hanem a magyar kormánynak és ügynökeinek a benyomulására saját újratelepítési törekvéseiknek érdekében, amelyek során azzal próbálkoztak, hogy meggyőzzék a magyarul beszélő csángókat, hogy elhagyják moldvai szülőföldjüket, és betelepítsék Bácskát és Baranyát (amely területet végül 1944-ben visszacsatoltak Jugoszláviához).

A kora 1940-es évek Romániájában a biopolitikai diskurzus és tudományos nyelvezet eszközként szolgáltak a csángók történelmi narratívájának a rekonstruálásában. A fajbiológia, -antropológia és -szerológia tudománya – akárcsak a nyelvészet és a filológia – a csángó–román etnogeneológia egyesített elméletének szolgálatába állított. Információkkal szolgált az Antonescu-rendszer csángókkal kapcsolatos politikájáról és jövőbeli diskurzusokat generált, amelyek ismét a felszínre kerültek a nemzeti kommu-

³⁹ Ennek a periódusnak a csángókkal kapcsolatos levéltári anyagában Iosif Petru Pal neve mindenütt jelen van. Levelei, publikációi, az általa tárgyalt kérdések és a tézisei szinte minden egyes csángókkal kapcsolatos állami jelentésben vagy dossziében terítékre kerülnek, az Antonescu kabinetől kezdve egészen a Külügyminisztériumig és a Belügyminisztériumig.

nizmus ideje alatt.⁴⁰ A tudományos eszközök és diskurzus használata továbbá az etnikai eredet igénylésének igazságosságát biztosította. A csángók román eredetének eme tudományos eszközök (szerológia és fajbiológia) általi visszaszerzése arra sarkallt egy hozzászólót, hogy a következőket nyilatkozza: „mégha néha a történész által felmutatott adatokat a szerológus semmisnek is nyilváníthatja (főképpen mikor a történelem részrehajlónak mutatkozik), a szerológia eredményeit semmilyen történelmi érv nem cáfolhatja meg – mivel a szerológia egy jellegzetesség mindig jelenlevő valóságosságát kutatja, amelyet sem az idő, sem a tények, azaz semmi nem tud átalakítani” (Mareş 1943: 104).

Megismétlem, hogy mindez a kisebbségi közösségekre irányuló hatalmas nyomás kontextusában történt, amelyet nemcsak Románia okozott, hanem Magyarország is, amely a maga saját harcát vívta annak érdekében, hogy a magyar etnikumúak részére egy homogén, egyesített államot hozzon létre. Újra vizsgálva ebben a kontextusban a csángók nehéz helyzetét, jobban megérthetjük azt, hogy egyes közösségek inkább hajlandók voltak arra, hogy alkudozásba bocsássák saját kollektív identitásukat és történelmi narratíváikat. Sokak számára ez egy egzisztenciális választás volt egyrészt a nemzeti kánonokon belüli etnikai-nemzeti és historiográfiai helyváltoztatás, másrészt pedig a szülőföldről való fizikai helyváltoztatás és a nemzet testéből való kiszakadás között.

Angol eredetiből fordította Ilyés Sándor

Szakirodalom

ACHIM, Viorel

2001 The Romanian Population Exchange Project Elaborated by Sabin Manuilă in October 1941 *Annali/Jahrbuch* 27. 593–617.

2005 Romanian–German Collaboration in Ethnopolitics: The Case of Sabin Manuilă. In: HAAR, Ingo – FAHLBUSCH, Michael (eds.): *German Scholars and Ethnic Cleansing 1919–1945*. Berghahn Books, New York, 139–154.

BAKER, Robin

1996 Magyars, Mongols, Romanians and Saxons. *Balkan Studies* 37. (1) 63–76.

BAUMGARTNER Alexander [BESENYŐ Sándor]

1940 *Moldva, a magyarság nagy temetője*. Budapest

BOLOVAN, Sorina – BOLOVAN, Ioan

2000 Inițiativa românești privind problema schimbului de populație în primii ani ai celui de al doilea război mondial (1931–1941). In: *România și relațiile internaționale în secolul XX*. Editura Clusium, Cluj, 90–116.

⁴⁰ Lásd Dumitru Mărtinaș, *Originea ceangăilor din Moldova* (București, 1985) és angol újrakiadását: *The Origins of the Csángós from Moldova* (Iași, 1999).

- BUCUR, Maria
2002 *Eugenics and Modernization in Interwar Romania*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh
- CODREANU, Corneliu Zelea
1981 *Circulari și manifeste 1927–1938*. Colecția Europa, München
- DAVIS, R. Chris
2007 Restocking the Ethnic Homeland: Ideological and Strategic Motives behind Hungary's 'Hazatelepítés' Schemes during WWII (and the Unintended Consequences). *Regio*. (10) 155–174.
- DIACONESCU, Marius
2005 A moldvai katolikusok identitáskézise a politika és a historiográfiai mítoszok között. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 9–20.
- GĂRNIȚEANU, M.
1944 Catolicii Ciangăi din Moldova sunt Daci. *Moldova*. január 26. [Újraözölve: *Lumina Creștinului XXX*. (2) 49–50.]
- GYÖRFFY István
1942 A moldvai csángók. In: *Magyar nép, magyar föld*. Budapest, 441–472.
- KING, Jeremy
2002 *Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848–1948*. Princeton University Press, Princeton
- LIVEZEANU, Irina
1995 *Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918–1930*. Cornell University Press, London
- MAREȘ, Crista
1943 Sunt Ciangăii români? *Preocupări Universitare*. (1) 104.
- MIKECS László
1941 *Csángók*. Bolyai Akadémia, Budapest
- 1943 A Kárpátokon túli magyarság. In: *Magyarok és románok*. Budapest, 441–449.
- NĂSTASE, Gh. I.
1936 *Ungurii din Moldova la 1646 după Codex Bandinus*. București
- PAL, Iosif Petru
1941 Catolicii din Moldova sunt români neaoși. *Almanahul Revistei Populare Catolice*. 56–60.
- POPA-LISSEANU, Gheorghe
1941 *Secuții și secuizarea românilor*. București
- RÂMNEANȚU, Petru
1943 Grupele de sânge la ceangăii din Moldova. *Buletin Eugenic și Biopolitic*. XIV. (1–2) 51–65.
- 1944 *Die Abstammung der Tschangos*. (Bibliotheca Rerum Transsilvaniae II.) Centrul de Studii și Cercetări Privitoare la Transilvania, Sibiu

ROSETTI, Radu

1905 Despre unguri și episcopiile catolice din Moldova. *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*. Seria II. Tom. XXVII. 247–322.

SAJTI Enikő

2003 *Hungarians in the Voivodina 1918–1948*. New York, 250–297.

SICULUS [BESENYŐ Sándor]

1942 *A moldvai magyarok őstelepülése története és mai helyzete*. (A pécsi m. kir. Erzsébet-Tudományegyetem Kisebbségi Intézetének kiadványai XIV.) Pécs–Budapest

SOLOMONARI, Vladimir

2007 An Important New Document on the Romanian Policy of Ethnic Cleansing during World War II. *Holocaust and Genocide Studies* 21. (2) 268–297.

SPINEI, Victor

1986 *Moldavia in the 11th–14th Centuries*. Editura Academiei Republicii Socialiste România, București

TURDA, Marius

2007a The Nation as Object: Race, Blood, and Biopolitics in Interwar Romania. *Slavic Review* 66. (3) 413–441.

2007b From Craniology to Serology: Racial Anthropology in Interwar Hungary and Romania. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 43. (4) 361–377.

VINCZE Gábor

2001 A bukovinai székelyek és kisebb moldvai Csángó-magyar csoportok áttelepedése Magyarországra (1940–1944). *Pro Minoritate*. (3) 141–187.

2002 An Overview of the Modern History of the Moldavian Csángó-Hungarians. In: DIÓSZEGI László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and Present of the Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation–Pro Minoritate Foundation, Budapest, 51–82.

WINGFIELD, Nancy

2006 Introduction. In: Uó (ed.): *Creating the Other: Ethnic Conflict in Nationalism in Habsburg Central Europe*. New York–Oxford

Meinolf Arens

Egy etnikus csoport a totalitárius népességpolitika feszültségmezejében. A moldvai magyarok/csángók a román–magyar–német kapcsolatok tükrében (1944)

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

A fentebb vázolt folyamatokra jó példa a moldvai csángók esete.

Exkurzus:¹ a csángómagyarok rövid története és historiográfiája

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

Csángónak nevezett csoportok élnek Moldván kívül is:

1. Gyimesi csángók: A Keleti-Kárpátok Gyimes völgyében a 17. századtól élő, római katolikus magyar népcsoport, jelenleg mintegy 14 000 fő. Ez a terület történetileg a Székelyföld és Erdély egy részét képezi.

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

2. Dévai csángók, Erdély közepén: Hunyad megyében, valamint Erdély közepén van néhány falu csángó lakossággal, akiket 1883 után telepítettek ki a román többségű moldvai területekről, a magyar nemzeti telepítési politikának megfelelően.
3. Barcasági (hétfalusi) csángók: Brassótól délkeletre lévő kis régióban a késő középkortól kezdve élő, református magyar népcsoport.
4. Csángók, akik 1944 után Magyarországra menekültek, emigráltak, áttelepültek, illetve akiket áttelepítettek.

A felsorolt négy csoport magyarnak tekinti magát.

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

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

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

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

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

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

A történelmi Moldova lakosságának összetétele multietnikus volt. A románok mellett, akik elsősorban a bojárok rétegét alkották, illetve állattenyésztésből, föld- és erdőműve-

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

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

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

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

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

Az 1920-as évektől kezdve Romániában, sok más európai országhoz hasonlóan, fel erősödtek a radikális, nacionalista mozgalmak. Ezek a moldvai és bukaresti római katolikus klérus körében is számos követőre találtak. Ekkortól a helyi klérus tagjai elsősorban

az helyi lakosságból, legfőképpen pedig az elrománosodott csángókból kerültek ki, akik különösen hűnek mutatkoztak a román nemzet iránt. A romániai értelmiségiek nagyszámú csoportjához hasonlóan sok moldvai katolikus pap csatlakozott a fasiszta, ortodox vallású Vasgárdához. A Vasgárda az újonnan alapított, magyar gyökerekkel rendelkező nemzeti (román) katolikus klérus számára vonzó volt, a szervezet – az akkori idők mércéjével mérve – modernnek tartott, domináns nemzeti-vallásos beállítottsága miatt. A szervezetben a nem ortodox vallású, periferiális román csoportok is helyet kaptak. Ebben az esetben az akkulturáción átesett értelmiségiek és hivatalnokok első generációjának ideológiai radikalizálódása széles körben elterjedt jelenségként tűnik fel mintaszerűen. Ebbe a kontextusba kell besorolni a moldvai csángók román eredetére vonatkozó elméletek konstruálását, amit a Romániában is létrejövő népeségtudományok és az 1920-as évek közepe táján, Dimitrie Gusti személye körül formálódó szociológiai iskola, valamint az 1940-es években néhány moldvai magyar gyökérrel rendelkező római katolikus pap, mint például Josif Petru Pal, végeztek el.

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

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

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

³ Született egy példamutató részlettanulmány a revíziós politika és propaganda különböző formáiról: Kovács-Bertrand 1999.

az 1930-as román népszámlálás szerint számuk kb. 109 000, tehát a moldvai összlakosság közel 5-6 százaléka.

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

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

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

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

Időközben – 1943-ban és 1944 elején a Nagykállói Kállay Miklós⁵ által vezetett nemzeti konzervatív magyar kormány megkísérelt kilépni a Német Birodalommal kötött szövetségből és különbékét kötni a nyugati hatalmakkal. A Kállay-kormány ezen fáradozásai, valamint a német hadgazdasági követelések megtagadása miatt 1944 márciusában a német csapatok harc nélkül megszállták Magyarországot, és kormányváltást erőszakoltak ki, amit a magyar politikai elit és társadalom inkább pozitívan ítelt meg.⁶ Az új, ideológiailag népi

⁴ Az ő tevékenységéhez lásd: Diaconescu 2005, Pozsony 2002: 104.

⁵ Kállay politikájához lásd: Matic 2002: 194–214, Kállay 1954: 66–406, Romsics 1995.

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

irányultságú kormány berlini követének, Sztójay Döme cselekvési területe meglehetősen nagy maradt. Német oldalról Magyarország megszállásától az ország anyagi és humán erőforrásainak effektív és gyors kizsákmányolását remélték, amely a totális háború folytatásához egyre inkább szükséges volt (Ungváry 2006: 11, Matić 2002: 221–229, 238–244).

Az eddig, az ideológiatörténeti felépítését és társadalompolitikai céljait illetően nem eléggé kutatott *Legióállam* uralma alatt (1940 szeptembere és 1941 februárja között) (Heinen 1986, Hausleitner 2001: 374–376, Boia 2003: 245–246), valamint a Ion Antonescu marsall által vezetett fasiszta katonai diktatúra első fázisa során (1941 februárja és 1943 tavasza között) érték el Romániában a tetőpontját a zsidók, ukránok, magyarok és a Szovjetunióban, a megszállt területeken az orosz lakosság ellen elkövetett erőszakos cselekmények: tömeggyilkosság, jogfosztás és rablás (Heinen 1998: 169–198, Hausleitner 2001: 374–425). Emellett a román állam, a Harmadik Birodalomhoz és Magyarországhoz hasonló módon, a román népcsoportok Dél-Ukrajnából és Szerbiából való „hazahozatalán” fáradozott.

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

Románia és Magyarország ezekben az években térség- és népességpolitikai konceptusok és projektek átvételével és továbbfejlesztésével *tényeket* igyekezett teremteni a Német Birodalomhoz hasonlóan (Heinen 1986, Heinen 1998: 168–198, Ungváry 2002–2003, Gerlach–Aly 2002, Ungváry 2006, Hausleitner 2001: 374–425).

1941 áprilisa és 1942 márciusa között Bárdossy László miniszterelnök (Matić 2002: 191–195, Romsics 1995), 1944 márciusa és augusztusa között Sztójay Döme nemzeti-szocialista miniszterelnök (Ungváry, Leichenraub, Matić 2002: 221–249, Gerlach–Aly 2002), valamint az 1944 októbere óta nyilaskeresztesek vezetése alatt álló a népnemzeti irányultságú magyar rezsim nagyon aktív volt ezen a területen. Ebben az időszakban történtek meg ezzel kapcsolatban a 20. századi magyar történelem legnagyobb bűntettei:

1. A magyar hadsereg által civilek tömeges agyonlövétései a keleti fronton, az úgynevezett „partizánok elleni akciókban”. 1941 és 1942 között és 1944-ben közel 300 000 embert öltek meg (Ungváry 2002–2003: 127–165).
2. 1941 áprilisában ismét Magyarországhoz csatolt bácskai területekről, közel 28 faluból szerb telepeseket (dobrovoljácokat) és szerb őslakosokat üldöztek el (Völkl 1991).⁷
3. 1944 márciusától a magyarországi zsidó lakosság teljes jogfosztása, kifosztása és legyilkolása. Nagyrészt az Adolf Eichmann által vezetett SS-különítménnyel szorosan együttműködő Sztójay-kormány felelős irányítása alatt gyilkoltak meg a 600 000 magyarországi zsidóból 437 000 személyt, nagy részüket Auschwitzban. A zsidó

⁷ Bácska és Szerémség egy részének Magyarországhoz való visszacsatolásának (1941 áprilisától 1944 októberéig) története még pontosabb vizsgálatra vár.

lakosság kifosztásában Magyarország lakosságának nagy része, függetlenül nemzetiségi hovatartozásától, részt vett.⁸

Ezek mellett számos, különböző magyar népcsoportok áttelepítésére vonatkozó intézkedés is történt. Vizsgálatunk számára mindenekelőtt a kb. 13 000 bukovinai székely 1941 tavaszán történt áttelepítése fontos⁹. A 18. század utolsó negyedében Bukovina hat településébe telepített magyarokat – román–magyar megegyezés alapján – átköltöztették a korábban szerbek által lakott bácskai falvakba. A bukovinai németeket hasonló módon telepítették ki. Az áttelepítés célja az volt, hogy a népességi számarányokat a magyarok javára változtassák meg ezen a területen.¹⁰

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

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

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

A következő két évben, tehát Kállay miniszterelnöksége alatt, 1942 márciusa és 1944 márciusa között magyar részről kevés esemény történt a moldvai csángókkal kapcsolatos néppolitikai projektek ügyében. Kállay és a nemzeti konzervatív kabinetje és a kis, nem német-szimpatizáns politikai és szellemi elitből álló tanácsadó testülete rendkívül nehezen, csak Horthy segítségével tartotta magát hivatalában a radikalizálódott magyar közvélemény, a sajtó és a népnemzeti és antiszemita pártok uralta parlament részéről érkező éles kritikákkal szemben. Kállaynak a Harmadik Birodalommal kötött szövetségből való kilépésre vonatkozó kései fáradozásai és konok különbéke-tárgyalásai, amelyeket a nyugati hatalmakkal folytatott, végül is leváltásához és Magyarország Wehrmacht általi, a

⁸ Zsidó munkaszolgálatosok a magyar hadseregben témához: Gerlach–Aly 2002, Ungváry, Leichenraub, Ungváry 2002–2003: 145–148. Az 1944-es Észak-Erdélyhez: Matic 2002: 249–263, Stark 1997: 71–79, Horváth 2008

⁹ Számos, népességpolitikai, valamint 1919–1920-ban leválasztott terület visszaszerzésére irányuló tervet 1944 őszéig már nem tudtak véghezvinni (Romsics 1995, Ungváry: 2006). A korszak irányadó magyar politikusaírók jó forrásanyagot kínálnak: Kállay 1954, Bethlen 1985 és Hennyey 1975.

¹⁰ A bukovinai németekkel összevetve lásd Mikecs 1943: 280 (térképpel), Hausleitner 2001: 366–374. A székelyekről lásd Vincze 2001–2004.

magyar közvélemény által inkább pozitívan, illetve egykedvűen fogadott megszállásához vezetett. A megszállás ellenére az új rezsim döntési szabadsága sok területen, főleg helyi szinteken megmaradt.

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

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

1943-ban a iași-i püspök, Mihai Robu valószínűleg személyesen próbálta meggyőzni Antonescut a moldvai katolikusok román nemzethez való tartozásáról.¹¹

Az ismert történelmi-kulturális érvelési minták alapján zajló viták mellett a biológiai determinizmus eszméje is megjelent ebben az ügyben. Maria Bucur (2002), aki a két világháború közötti időszakban rasszantropológiai vizsgálatokat végzett Romániában, elkerülte ugyan a rasszista mozgalmakkal való közvetlen együttműködést, legalábbis a moldvai csángók ügyében ebből indulhatunk ki. Râmneanțu (1944), és Bucur (2002: 36–37, 136–137, 143–146),¹² román rasszantropológiai tézisei szerint azonban a csángók nagy része a vérvizsgálataik, valamint a szintén őáltala megállapított „területi kapcsolatok, hagyomány- és sorsközösség” alapján „román vérből származnak” (Râmneanțu 1944: 55–58).¹³

Nem világos számunkra, hogy a magyar politikai elitből ki érvelt az áttelepítés mellett, illetve az ellen, és hogy ki foglalkozott egyáltalán ezzel a kérdéssel.¹⁴ Fontos lenne ebből a szempontból megvizsgálni az erdélyi magyarok álláspontját, valamint a különböző át-

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

¹² További tanulmányok és összefüggések: Diaconescu 2003.

¹³ Az említett munka „eredményeit” még ma is idézik, és felhasználják a nacionalista román szervezetek népnemzeti irányultságú pamfletein.

¹⁴ Újabbán lásd: Vincze 2002–2004.

telepítési variációk után kutatni. Kérdés, hogy a nyelvileg, illetve identitás alapján már teljesen elrománosodott moldvai csángókat is át akarták-e telepíteni Magyarországra.

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

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

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

A következőkben megkíséreljük az áttelepítésekkel kapcsolatos német tevékenységet megvilágítani. 1939-ben a *Népek Délkeleten* újság hasábjain jelent meg Hans Friedrich *A csángómagyarok* című írása (1939). Ebben a szerző erős kritikával foglal állást a moldvai csángókkal foglalkozó, legfrissebb magyar publikációkkal szemben. A csángók eredetét és múltbeli helyzetét illetően Hans Friedrich egyetért a magyar szerzőkkel, és megértést mutat a moldvai csángókkal kapcsolatos magyar ambíciók iránt, de Magyarország nemzetiségi politikáját élesen bírálja. A csángók helyzetét a szatmári svábokéhoz hasonlítja, akiknek a magyar etnikumba történő asszimilációja a németek nagy erőfeszítései ellenére már előrehaladott állapotban volt (Friedrich 1939: 324, 327). Mindkét csoportot az „ingadozó népcsoport” kategóriájához rendeli hozzá.¹⁵ Friedrich a következőt veti a magyarok szemére: „A magyarságból kiszakadt népcsoportokhoz való viszonyulás más, hasonló helyzetben lévő népességre vonatkozó véleményt is meghatározhatná” (Friedrich 1939: 324). Ez azonban nem vonatkozik erre a helyzetre, mivel a magyarok úgy vélték, hogy a saját kisebbségeik nem saját akaratukból kerültek a szomszédos országokba, ellentétben a magyarországi németekkel. Ezért a hasonló bánásmódról szó sem lehet. Friedrich hangsúlyozza, hogy a csángómagyarok Moldvában ugyanolyan helyzetben vannak, mint a magyarországi németek, ezért a magyarok követeléseinek legitimitása megkérdőjelezhető. Eddig német szerzők alig foglalkoztak a moldvai magyarokkal. A megemlített csángókérdéssel foglalkozó magyar írásokat önkényesen válogatták a széles közvélemény számára írt publicisztikából (Domokos 1939, Szvoboda 1939). Annál érdekesebb számkra megállapítani, hogy néhány e nem éppen jelentős írások közül sokszorosított példányban, a bécsi fordítóiroda fordításában áll rendelkezésünkre.¹⁶ Feltételezhetjük tehát, hogy Friedrich publikációja mögött befolyásos körök álltak, akik a magyar írások legalábbis átnézését és fordítását el tudták rendelni a bécsi fordítóirodának. Hogy az ún. „P. Iroda” milyen módon folyt bele a nemzetiszocialista népességpolitikába, azt Fahlbusch

¹⁵ Beck R. 1938-as vizsgálata irányadó e témában.

¹⁶ A Szolgálat feladatainak karakteréről lásd Fahlbusch 1999: 273–276.

részletesen leírja (Fahlbusch 1999: 626). A Bécsi Publikációs Iroda az olyan irodák sorába tartozott, amelyek a Német Nemzeti Kutatórészlegek közé tartoztak, s egy-egy hozzájuk sorolt régió népesség- és határkérdéseivel foglalkoztak. Bécsben, a Délkelet-európai Kutatórészleg székhelyén ismert tudósok vezetésével a Délkelet-Európa-kutatás keretében anyagot gyűjtöttek a régió országaiból. A „gyűjtés” magában foglalta az elfoglalt országok könyvtárállományának kirablását is (Fahlbusch 1999: 632). A szolgálati iroda vezetője Wilfried Krallert statisztikus és népességtudománnyal foglalkozó SS-főhadnagy volt. A *Publikációs Iroda, illetve Ügyosztály* információi a külügyi hivatalt, illetve a gazdasági osztályt szolgálta, de az NS életér-politikájának véghezviteléhez is segítséget nyújtott, beleértve az etnikai tisztogatásokat is.¹⁷ A *Publikációs Iroda, illetve Ügyosztály* fő feladata az volt, hogy a megfigyelt országok sajtójából fordítsanak. Ehhez jött még egy sor fénymásolt cikk, amelyek hosszabb tanulmányok fordításait tartalmazták. A sorozat 330 füzete, amelyekhez a fent említettek (Domokos 1939, Szvoboda 1939) is tartoznak, 2006-ig az osztrák Kelet–Délkelet-Európa Intézet birtokában voltak Bécsben.¹⁸ Fahlbusch szerint a cikkek és könyvek kiválasztása a fordítók joga volt, akik nem a *Publikációs Iroda, illetve Ügyosztályon*,¹⁹ hanem az egyes országokban maguk dolgoztak. Valószínűbbnek tűnik számunkra, hogy emellett közvetlen gyűjtőfeladatokat is elrendeltek bizonyos kérdéskörök kidolgozása érdekében. Jelen eset vélhetően ezt példázza. Friedrich tanulmánya az Otto Brunner által kiadott *Népek Délkeleten* című újságban jelent meg, ami nagyon közel állt a Publikációs Irodához, és ahol mindig olyan cikkek jelentek meg, amelyekhez a P. Irodának több-kevesebb köze volt (lásd: Fahlbusch 1999: 633, 387). A magyar fordításért Franz Basch és Anton Taffern volt felelős, a román fordításért a nagyszebeni Brukenthal-Múzeum igazgatója, Rudolf Spek. A Publikációs Iroda mellett mindenekelőtt „Dr. Ronnenberger szolgálati hely” fordult elő a legtöbbször, amit Franz Ronnenberger vezetése alatt állt – órála is nevezték el –, akit az NS-rezsim kutatással és sajtómunkálatokkal bízott meg.²⁰ Több funkciója is volt, többek között a SS-nél és az SD-nél töltött be fontos tisztséget, 1936 óta a külföldi és a külföldi német sajtó rendszeres megfigyelésével foglalkozott. Ronnenberger tapasztalata odáig hatott, hogy szolgálati helyét összevonták a bécsi P. Irodával, így ő annak helyettes vezetője lett. A sajtóhírek csak nyíltan látható része volt a tevékenységének. Meglehetősen rövid idő alatt sikerült munkatársainak egész Délkelet-Európát mindenekelőtt német származású informátorokkal behálózniuk. Az informátorok részben ügynökként is tevékenykedtek. A világháború miatt felértékelődtek a délkelet-európai országokból származó részletes információk. Új határokat húztak,

¹⁷ A feladatok rendkívül széles köre a részt vevő tudósok mai megítélését megnehezíti. Fahlbusch elhelyezése ebben a kérdésben vitatott. Publikációs használata közben néhány fontos recenzió (pl. Böhm 2000) elengedhetetlen, mivel éppen az értékelő részeknél félrevezető tárgyi hibákat ejt (amelyek az ilyen jellegű, áttekintő műnél aligha kerülhetők el).

¹⁸ Bécsen kívül még a Szövetségi Archívumban is található hivatali nyomtatványokból álló gyűjtemények, amelyek különböző publikációs irodák fordításait, mindenekelőtt bizalmas tanulmányokat tartalmaznak.

¹⁹ Mint például a Dahlemer Publikációs Irodánál. Ehhez lásd: Publikáció Iroda Dahlem 2003.

²⁰ Ronnenberg a nemzetiszocializmusban játszott szerepéhez lásd Heinelt 2002.

népcsoportokat telepítettek át, ezek számára gyakran a publikációs irodák munkái voltak mérvadóak.

1944 júniusában a magyar miniszterelnök, Sztójay meglátogatta Hitlert főhadiszállásán. Ez alkalommal a Moldvában élő magyarokkal kapcsolatos feljegyzéseket adott át.²¹

Sztójay kifejezte a kívánságát arra vonatkozóan, hogy ezeket az embereket teljesen vagy részben Magyarországra szeretné telepíteni. Alkalom nyílna ennek lebonyolítására abban az esetben, ha hadászati okokból Moldvát ki kellene üríteni. Egy hasonló kérést közvetített Ricsó-Uhlarik kormánybiztos a kelet-magyarországi német parancsnoki stábjára parancsnokának.²²

A feljegyzések szerint kb. 100 000 csángó található a front közvetlen közelében, ebből 32 000 Románvásár körzetében, valamint 47 000 Bákó körzetében. A csángók a tőlük nyugatra eső székelyföldi szomszédaikkal állandó kapcsolatban vannak, így a magyar közvélemény folyamatosan értesül a helyzetükről, és aggódik miattuk. Mivel a magyar kormány menekültcsoportok, közöttük számos román Magyarországon való átutazását segítette, a közvélemény azt várja, hogy gondoskodjanak a veszélyeztetett moldvai magyarokról is. A román kormánnyal való megegyezésre kevés kilátás van, mint ahogy azt Zellner vezérőrnagy is megállapította.²³ „A kérdés nehézsége abban rejlik, hogy a román kormány felfogása szerint a moldvai magyarok/csángók nagy részét románnak kell tekinteni. Ez olyan körülmény, ami a magyar és a román kormányzatok közötti megegyezést rendkívül megnehezíti, sőt talán lehetetlenné teszi.”²⁴ Ezt figyelmen kívül hagyva a magyar kormány ragaszkodott a német szolgálati irodák diplomáciai támogatásához. Románia már amúgy sem tudott volna több menekültet fogadni, Magyarországon viszont „fennáll a szükségessége annak, hogy a zsidóktól megszerzett birtokokra parasztokat kell telepíteni, amivel nemcsak az ország gazdasági, de katonai ereje is növekedne, mivel a moldvai magyarokat be lehetne sorozni a bolsevikok ellen harcoló magyar csapatokhoz”.²⁵

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

Közben a külügyi hivatal különböző részlegei és más szolgálati irodák megkíséreltek rövid idő alatt a lehető legtöbbet megtudni a moldvai csángókról.²⁶ A cél nyilvánvalóan az volt, hogy objektív információkat szerezzenek az „etnikai és vallási jegyeikről, lélekszámukról és a szubjektív nemzeti hozzáállásukról, valamint a velük kapcsolatos román bánásmódról”.²⁷

A német hadi vezetéshez július 12-én egy írás érkezett dr. Gredlertől, amelyben a lényegyet illetően egyetért a magyar adatokkal, és technikailag könnyen kivitelezhetőnek

²¹ 15., 16., 17. sz. források

²² 17. sz. forrás

²³ 17. sz. forrás

²⁴ 16. sz. forrás

²⁵ 16. sz. forrás

²⁶ 12., 13., 11. sz. források

²⁷ 13. sz. forrás

tartja az áttelepítést.²⁸ Az Inland II-es részleg azonban egy írást fogalmazott meg, amelyben a korábbi áttelepítési akciókat kritikus fénybe helyezte.

„Az 1941-es évben a magyar kormányzat a csángókat egy visszatelepítési akció keretében Bácskába költöztette. Bukovinából 4000 családot, tehát körülbelül 16 000 lelket telepítettek le három és fél hónap alatt 35 000 kataszteri holdra, földdel és házakkal, valamint a szükséges állatállománnyal. A betelepítés 28 egykori dobrovoljác településre történt, ahol a szerbeket földjüktől és lakásuktól megfosztva, állítólag meglehetősen kemény eszközökkel kergették el. A csángók nagy része 8 kat. hold termőföldet és egy lakóházat kapott. Mivel nagy részük rossz földműves, módszereik a bácskaiakétól eltérőek, jelentős visszaesés jelentkezett a földművelési teljesítményben a csángók által lakott falvakban.”²⁹ „A bácskai magyarság számaránya ezen akciókon keresztül körülbelül 6%-al növekedett meg, áll a híradásokban.”³⁰

Az információs helyzet jelentősen javult, ezzel párhuzamosan azonban nyilvánvalóvá váltak a lehetséges nehézségek technikai és diplomáciai oldalról egyaránt. A bukaresti német követség ezt a következőképp látta: „A Moldvában élő magyar népességtöredék magyar anyaországba való visszavezetésére vonatkozó kívánságot az itteni külügyi biztos is megemlítette nekem. Amennyiben kitudódik ez a javaslat, román oldalról bizonyára magyar ellenreakcióként fogják fel, Antonescu marsall a Führernek tett azon javaslatával szemben, miszerint a moldvai román lakosságot a Székelyföldön keresztül román területre kellene visszatelepíteni. A román kormányzat aligha barátzik meg a magyar tervvel: mindenekelőtt azzal a kifogással kell román részről számolni, hogy a kérdéses magyar lakosságrész esetében egy időközben teljesen elrománosított csoportról van szó. Itt kell megjegyezni, hogy a felelős, helyi német szervek Moldvának ezen részében nem állapítottak meg számban megközelítőleg sem akkora magyar népességet, amekkorát a magyar részről tett megállapítások említenek. A Bécsi Publikációs Iroda által kiadott, 1941-es népességszámlálás adatai szerint Bákó körzetében 2180 magyart említ, szemben 289 000 románnal, Roman körzetében pedig 969 magyart, 170 000 románnal szemben. A Krallert-féle nemzetiségi térkép alapján is hasonló a benyomásunk.”³¹

A Wilfried Krallert-féle P. Iroda által hozott információanyag megbízhatónak bizonyult. A titkosnak aposztrofált 1941-es népszámlálási adatok, amelyeket Krallert 1943-ban publikált (Krallert 1943),³² valamint az általa készített etnikai térkép (Krallert 1941)³³ kérdésessé tette a magyar számadatokat.

A diszkrpanciát az is magyarázza, hogy ezt a csoportot a magyarok és a románok is egyaránt a saját nemzetükhöz tartozónak vélik, a német néprajzosok által azonban „ingadozó népességnek” tekintik őket.³⁴ A német fél számára ebből az a nehézség származik,

²⁸ 3. sz. forrás

²⁹ 2. sz. forrás

³⁰ 2. sz. forrás

³¹ 1., 8. sz. források

³² Krallert nemzetiszocialista karrierjéhez lásd Fahlbusch 1999: 257–258.

³³ A Moldvára vonatkozó áttekintés: Kraller 1941: 12. Az anyag jellegéhez lásd Fahlbusch 1999: 637f.

³⁴ 1. sz. forrás (Beck 1938).

hogy nehéz mindkét fél számára kielégítő megoldást kínálni. Mindez tükröződik a külügyi hivatal javaslatában: „Ilyen körülmények között nagyon nehéz olyan megoldást találni, amely mindkét fél részére elfogadható lenne; egy ilyen kérdésfelvetés feltehetően tovább terhelné a magyar–román kapcsolatot, német közvetítés esetén a felelősség ránk hárulna. Ezért az Inland II-es csoport azt javasolja, hogy a magyar kormányzattal szemben azt az álláspontot kellene elfoglalni, miszerint jelen pillanatban kerülni kellene mindenféle népességmozgást Moldvában, mivel ez azt a látszatot keltené, hogy a moldvai frontot nem tartjuk stabilnak. Azonnali fontossággal bír viszont, hogy a moldvai parasztok körében nem szabad nyugtalanságot szítani, hogy a háború szempontjából fontos mezőgazdasági munkálataikat továbbra is elvégezhessék”.³⁵

Berlin ennek szellemében írt levelet küldött augusztus 3-án a budapesti német követ-ségnek.³⁶

A döntés-előkészítésben Wilfried Krallert nem csak a publikációival vett részt. Krallert személyesen utazott Berlinbe, és a csángókérdéssel kapcsolatos anyagot vitt magával. Ezekkel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy a magyar anyagokkal szemben ennek nincs sem kulturális, sem politikai kapcsolata a magyar állammal. „A csángókat az identitás-vesztésük jelenlegi állapotában aligha lehet magyar népességnek nevezni”.³⁷

Azonban nem csak a Krallert-féle anyag volt segítségére a külpolitikai döntéshozók-nak. 1944. augusztus 10-én a Külügyi Hivatal adott le egy kritikus hangvételű jelentést: „Szükségtelennek látszik, hogy a Birodalmi Kormányzat magára vegye azt a kellemet-lenséget, hogy a moldvai csángók áttelepítésére vonatkozó magyar kérést elutasítsa. Ha ez a kérés különböző okok miatt teljesíthetetlen, meg kellene próbálnunk az elutasítás kényelmetlen szerepét a románokra hárítani. Az Inland II. által javasolt ürügyeket és ki-fogásokat – melyek szerint a visszatelepítés nem időszerű, illetve hogy azt nem indokolja a jelenlegi háborús helyzet – sem értenék meg a magyar részről, főleg miután a románok a moldvai lakosságukat nemrég a Székelyföldön keresztül vissza tudták telepíteni. Vége-zetül ha a kelet-európai országoktól maximális háborús erőfeszítéseket várunk, legalább a kisebb problémáik és kívánságaik iránti érdeklődés látszatát kellene hogy fenntartsuk, mintha rájuk is gondolnánk, és nem csak magunkra.”³⁸ Így az 1930-as román népszám-lálás adatai alapján egészen direkt módon kérdőjelezi meg Krallert adatait: „ami szerint Moldvában közel 110 000 római katolikus él, ezekből az összeírás során közel 21 000 sze-mély vallotta magát magyarnak és majdnem 24 000 személy magyar anyanyelvűnek.”³⁹ A csángók magyar, illetve román etnikumhoz való tartozásához is csatolt megjegyzést a részleg: „A román küldöttség jelentésében megemlíti Antonescu marsall kívánságát, mi-szerint a moldvai *román* lakosságot szeretnék a Székelyföldön keresztül román területre

³⁵ 1. sz. forrás

³⁶ 20. sz. forrás, 4.

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

³⁸ 4. sz. forrás

³⁹ 4. sz. forrás

visszavezetni. Magyar állítás szerint ezt a kívánságot már teljesítették (lásd a budapesti küldöttség június 27-ei, 2380-as számú jelentését). Ha már a visszatelepítés megtörtént, felmerül a kérdés, hogy a kérdéses magyar néptöredéket, amely a román kormányzat szerint teljesen elrománosodott népeesség, miért nem csatolták a visszatelepítésre kerültekhez. A román kormányzat viselkedése arra enged következtetni, hogy nem tekintik románnak a csángókat. Ilyen körülmények között nem vitatható a magyar kormányzat érdeklődésének jogos volta, főleg egy olyan néptöredék iránt, amelyet román részről hátrányosan kezelnek és amelyet a front bizonyos változása után a bolsevikoknak kiszolgáltatnának.”⁴⁰ Ezért az Inland II-es részleg azt javasolja, hogy a bukaresti követséget utasítsák, hogy támogassa a csángók áttelepítését a román kormánytól.

A két szolgálati iroda konkurálása az íráskor hangvételében tükröződik. A IVb Politikai Részleg kritikus állásfoglalása nem maradt megválaszolatlanul. Az Inland II. pontról pontra igazolta állításait.⁴¹

Időközben a csángókra vonatkozó anyagok száma tovább nőtt. Most már a fordítószolgálat munkáját is szisztematikusan kiértékelték. Ismét kezünkbe került Hans Friedrich tanulmánya, a benne felhasznált fordításokkal együtt.⁴² Ezt az anyagot a Külügyi Hivatal számára egy négyoldalas jelentéssé formálták (Szvoboda 1939, Domokos 1939). A bevezetőben a szerző megállapítja, hogy a csángókérdésben csak magyar munkák jelentek meg, románok nem. Tény, hogy a román publikációk száma messze alulmarad a magyarokkal szemben, de a 40-es években már rendelkezésre álltak. Éppen ebben az időszakban jelentkezik először az új román elit a moldvai csángók köréből különböző publicisztikákban, még ha csak moldvai egyházi lapokban.⁴³ A fordítószolgálat feltehetően nem jutott hozzá ezekhez a publikációkhoz. A legtöbb német szakvéleményen érezhető a magyar, valamint a külföldi német propaganda és tudományos irodalom befolyása. Magyarországon a szerzők már a háború elejétől kezdve megkísérelték gondolataikat német nyelven is közölni. Németország és Magyarország tekintetében egyaránt nagy jelentőséget kell tulajdonítani egy magyar szerzőnek. A publicisztika területén egyre többször fordult elő Alexander Baumgartner, illetve Baumgartner Sándor neve. (Álnévként a Besenyő Sándort, illetve Siculus Versust is alkalmazta.) A iasi-i papi szeminárium egykori tanára a magyar kormány informátora és a német Abwehr (elhárítás)⁴⁴ ügynöke volt, de eközben vélhetően a német sajtót is figyelte (Romsics 1995: 276). A fordítóiroda B. S. szignóval ellátott tanulmánya valószínűleg tőle származik⁴⁵. Feltehetően ő a vezérkarnak átnyúj-

⁴⁰ Ehhez lásd ugyanott a 18-as forrást is.

⁴¹ 18. sz. forrás

⁴² Lásd fent, Friedrich 1939.

⁴³ Diaconescu számos bizonyítható passzust megnevez. A iasi-i püspökség folyóirata, a *Lumina Creștinului* cikksorozatát jelentetett meg a moldvai katolikusokról szóló felfogásokról.

⁴⁴ Az 1930-as népszámlálás adatainak pontos értelmezéséhez lásd: Baumgartner Sándor külügyi sajtóelőadó kimutatása (Baumgartner 1940), Romsics 1995: 276–290, Vincze 2001–2004 -es publikációjában is találunk tőle származó híradást. Ugyanitt: 82. oldal 8. sz. forrás, 85. oldal 9. sz. forrás

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

tott memorandum szellemi atyja is.⁴⁶ Ez utóbbi egy optimista vélekedéssel végződik: „A Bukovinában élő magyarság hazatelepítése, amely 1941-ben történt, felkeltette a moldvai „csángómagyarok” érdeklődését is. Az elmúlt két évben 75, Bákó megyei család érkezett különböző utakon Magyarországra, és telepedett le itt. Az otthonmaradt családtagjaik leveleiből kitűnik, hogy ők is szeretnének áttelepülni. A román kormányzat tudomást szerzett a moldvai „csángómagyarok” előkészületeiről, és – a kivándorlást megakadályozandó – oly módon korlátozta mozgásszabadságukat, hogy egymás között se érintkezhessenek. Az utóbbi hetekben Magyarországra szökött »csángók« híradásai szerint körülbelül 50 000 lélek önkéntes hazatértével lehet számolni, ha lehetőséget biztosítanak számukra.”⁴⁷ A Külügyi Hivatalnak leadott négyoldalas jelentésben azonban megállapították, hogy a csángók elrománosítása már messzemenően lezárult.⁴⁸

Így végül is nem teljesen világos, hogy a moldvai csángókat miként kell megítélni, és hogy a német szolgálati irodáknak támogatni, vagy akadályozniuk kellene a magyar törekvéseket. Az is vitatható, hogy a politikai döntéshozatal számára fontos volt-e az, hogy az érintett népcsoportról pontos kép szülessen. Ezt a kérdést nyitva kell hagyni, mivel a 09. 07-ei dátummal ellátott széljegyzet az egész akciót a következőképpen zárja le: „Az események által meghaladva.”⁴⁹

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

Következtetések

Hogyan viszonyultak maguk a csángók az áttelepítés gondolatához? A forrásokból csak halvány képet kapunk erről. Az eddig megismert vallomások szinte kizárólag a bukovinai telepesektől származnak.⁵⁰ Nyílt vitára nem került sor, a kollektív véleménynyilvánításra nem nyílt lehetőség, hiszen a csángó közösség eszméje is nagy részben a publicisztika és a kutatás terméke. Ebből a szemszögből vizsgálva Mikecs László magyar faluszociológus – aki az 1940-es években népi/népnemzeti agitátorként tevékenykedett Magyarországon és Moldvában – munkáját is kritikával kell szemlélnünk.

Egy Európában modern nemzettudat előtti identitással rendelkező csoport nemzet-hez való csatlakozása önmagában ellentmondásos. Egyedül azok a személyek tudtak eb-

⁴⁶ 19-es forrás. Itt a hatásai érthetlenné válnak.

⁴⁷ Ugyanitt 6–4.

⁴⁸ 5. sz. forrás, 3.

⁴⁹ 5. sz. forrás, 1.

⁵⁰ Forrás és irodalom: Vincze 2001–2004. A moldvaiakhoz lásd: Forrai 1994, Gazda 1993: 97–130.

ben az értelemben állást foglalni, akik tulajdonképpen már nem voltak csángók, hanem a magyar vagy a román nemzethez csatlakoztak. Az „ingadozó népcsoport” státusában található lakosság feltehetően a közmondásban szereplő „hontalan paraszthoz” hasonlóan viselkedett volna. Ezt a viselkedésmintát az ún. „határvidéki népességeknél” lehet gyakran megfigyelni. Jellemző stratégiája a felsőbbbség előtt a lehető legnagyobb mértékben oktalannak mutatkozás, az olyan kijelentések elkerülése, amit esetleg később megbánnának. Vincze megfogalmazásában (Vincze 2002): „Több mint 40 000 ember él ott a pokol tornácán, ahonnan bármikor szívesen eljönne ide, ha tehetné” – valószínűleg nem érthető tipikus kinyilatkoztatásnak, mivel ez valószínűleg a frontközeli állapotra értendő. A csángók ellentmondás nélkül küzdöttek a román hadseregben, függetlenül attól, hogy az melyik oldalon állt. Az extrém módon nacionalista katolikus egyház által támogatott, a román nemzetbe való előrehaladott asszimilálódásuk (mint ahogy ezt a német szolgálati irodák meg is állapították) alapján nem valószínű, hogy egy felszólítás az önkéntes áttelepülésre a csángók körében követőre talált volna. Mindenesetre az 1940-es években volt néhány falusi pap és néhány világi, politikai szereplő, akik megpróbálkoztak a korabeli magyar identitás-mintába integrálódni. Ezek a személyek az áttelepítéssel kapcsolatos próbálkozások támogatóiként jelennek meg név szerint a magyar és a román forrásokban.⁵¹

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

Az 1930-as évektől kezdve nő azoknak a száma, akik keresik a helyüket a román nemzetben, mindeközben azonban katolikusok szeretnének maradni. Ezzel kapcsolatban egyre gyakrabban merül fel az agresszív nacionalizmus jelensége,⁵² amely magában foglalja a saját gyökerek megtagadását is.⁵³

Szakirodalom

ARENS, Meinolf – BEIN, Daniel

2003 Katholische Ungarn in der Moldau. Eine Minderheit im historischen Kontext einer ethnisch und konfessionell gemischten Region. *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 54. (2) 213–269.

BAUMGARTNER, Alexander

1940 *Ungarisches Schicksal in der Moldau*. Budapest

BECK, R.

⁵¹ Lásd Vincze 2001–2004: 20, valamint néhány általa szerkesztett forrás, ugyanitt a 75. oldaltól.

⁵² A fent említett vonal képviselője Dumitru Mártaș 1985-ben megjelent, számos nyelven, több kiadást is megért publikációja.

⁵³ A jelen helyzettel örvendetesen sok irodalom foglalkozik, ami a csángó identitást illeti: Tánczos 1999: 119. Hogy ezek milyen mértékben egyeztethetők össze a kérdéses korrallal, tisztázatlan maradt.

- 1938 *Schwebendes 1938: Volkstum im Gesinnungswandel. Eine sozialpsychologische Untersuchung.* Stuttgart
- BENDA Kálmán
- 1988 Die Moldau Ungarn (Csángó) im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Südostforschungen* 47. München, 37–86.
- 1989 *Moldvai Csángó-Magyar Okmánytár (1467–1706).* II. Magyarságkutató Intézet, Budapest
- BETHLEN István, count
- 1985 *Hungarian Politics during World War Two.* (Studia Hungarica, 27.) Edited by BOLZA COUNTESS, Ilona. R. Trofenik, München
- BÖHM, Hans
- 2000 Magie eines Konstruktes. Anmerkungen zu M. Fahlbusch „Wissenschaft im Dienst der nationalsozialistischen Politik?“ *Geographische Zeitschrift* 88. (3–4) 177–199.
- BOIA, Lucian
- 2003 *Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft.* (Studia Transylvanica, 30.) Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien
- BUCUR, Maria
- 2002 *Eugenics and Modernization in Interwar Romania.* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh
- DIACONESCU, Marius Gheorghe
- 2005 A moldvai katolikusok identitáskrizise a politika és a historiográfiai mítoszok között. In: POZSONY Ferenc – KINDA István (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 9–20.
- DIÓSZEGI László (ed.)
- 2002 *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and present of the Hungarian Csángós in Moldavia.* Teleki László Foundation–Pro Minoritate Foundation, Budapest
- DOMOKOS Pál Péter
- 1939 *A moldvai magyarság.* Budapest
- FAHLBUSCH, Michael
- 1999 *Wissenschaft im Dienst der nationalsozialistischen Politik? Die „Volksdeutschen Forschungsgemeinschaften“ von 1931–1945.* Nomos Verlag, Baden-Baden
- FORRAI Ibolya (szerk.)
- 1994 *Csángók a XX. században. Élettörténetek. Néprajzi Közlemények XXXIII.* Néprajzi Múzeum, Budapest
- FRIEDRICH, Hans
- 1939 Die Csango-Madjaren. In: *Volkstum im Südosten.* Luser, Wien, 323–329.
- GAZDA József
- 1993 *Hát én hogyne siratnám. Csángók sodró időben.* Szent István Társulat, Budapest
- GERLACH, Christian – ALY, Götz
- 2002 *Das letzte Kapitel. Realpolitik, Ideologie und der Mord an den ungarischen Juden 1944–1945.* Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart–München

HAUSLEITNER, Mariana

2001 *Die Rumänisierung der Bukowina. Die Durchsetzung des nationalstaatlichen Anspruchs Großrumäniens 1918–1944.* (Südosteuropäische Arbeiten, 111.) R. Oldenbourg, München

HAUSLEITNER, Mariana (hrsg.)

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

HEINELT, Peer

2002 *Portrait eines Schreibtischtäters. Franz Ronneberger (1913–1999). Medien und Zeit, Kommunikation in Vergangenheit und Gegenwart* 17. (2–3) 92–111.

HEINEN, Armin

1986 *Die Legion „Erzengel Michael“ in Rumänien. Soziale Bewegung und politische Organisation. Ein Beitrag zum Problem des internationalen Faschismus.* (Südosteuropäische Arbeiten, 83.) R. Oldenbourg, München

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

HENNYEY Gusztáv

1975 *Ungarns Schicksal zwischen Ost und West. Lebenserinnerungen.* (Studia Hungarica, 10.) Mainz, München

HORVÁTH, Franz Sz.

2008 *Der Holocaust in Nordsiebenbürgen 1944.* In: *Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte* (megjelenés előtt)

2008 *Zwischen Anpassung und Ablehnung. Die politischen Strategien der Siebenbürger Ungarn zwischen 1918 und 1940.* (Studia Hungarica, 50.) Mainz, München

KÁLLAY, Miklós von

1954 *Hungarian Premier. A personal account of a nation's struggle in the second world war (Memoirs).* Oxford–London

KOVÁCS-BERTRAND Anikó

1997 *Der ungarische Revisionismus nach dem Ersten Weltkrieg. Der publizistische Kampf gegen den Friedenvertrag von Trianon 1918–1931.* (Südosteuropäische Arbeiten, 99.) R. Oldenbourg, München

KRALLERT, Wilfried

1939 *Geschichte und Methode der Bevölkerungszählungen im Südosten. 1. Rumänien.* In: *DArchLandesVolksforschung* 3. 489–508.

1941 *Die Bevölkerungszählung in Rumänien. Schriften der Publikationsstelle, Wien nur für den Dienstgebrauch.* Selbstverlag der Publikationsstelle, Wien

1941 *Volkstumskarte von Rumänien.* 44 Blätter im Maßstab 1:200.000

MĂRTINAȘ, Dumitru

1985 *Originea ceangăilor din Moldova.* Editura Științifică și Enciclopedică, București

MATIĆ, Igor-Philip

2002 Edmund Veessenmayer. Agent und Diplomat der nationalsozialistischen Expansionspolitik. (Südosteuropäische Arbeiten, 114.) R. Oldenbourg, München = *Südosteuropäische Arbeiten* 114.

MIKECS László

1942 Ursprung und Schicksal der Tschango-Ungarn. In: *Ungarische Jahrbücher* 23. 247–280.

PAL, M. Iosif Petru

1942 *Originea catolicilor din Moldova și Franciscanii păstorii lor de veacuri*. Săbăoani–Roman

POZSONY Ferenc

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

2002 Church Life in Moldavian Hungarian Communities. In: DIÓSZEGI László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and present of the Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation–Pro Minoritate Foundation, Budapest, 83–116.

RÂMNEANȚU, Petru

1944 *Die Abstammung der Tschangos*. Centrul de Studii și Cercetări Privitoare la Transilvani, Sibiu

ROMSICS Ignác

1995 *István Bethlen, a great conservative statesman of Hungary 1874–1946*. (East European Monographs, 424.) Columbia University Press, New York

STARK Tamás

1997 Hungarian Jewry at the time of the Holocaust and after the War. In: von PLASCHKA, Richard G.– HASELSTEINER, Horst – SUPPAN, Arnold – DRABEK, Anna M. (hrsg.): *Nationale Frage und Vertreibungsproblematik in der Tschechoslowakei und Ungarn 1938–1948. Aktuelle Forschungen*. (Zentraleuropa Studien, 3.) Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 71–79.

SZVOBODA Béla

1939 Magyarok Moldvában. *Egyedül vagyunk* 2. (6)

TÁNCZOS Vilmos

1999 *Aufgetan ist das Tor des Ostens. Volkskundliche Essays und Aufsätze*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

UNGVÁRY Krisztián

2002–2003 Die ungarische Besatzungstruppe in der Sowjetunion 1941–1942. In: *Ungarn Jahrbuch* 26. 127–165.

2006 *A magyar honvédség a második világháborúban*. Osiris Kiadó, Budapest

VINCZE Gábor

2001 A bukovinai székelyek és kisebb moldvai csángómagyar csoportok áttelepedése Magyarországra (1940–1944). *Pro Minoritate*. (3) 141–187.

- 2001 „Több mint negyvenezer ember él ottan a pokol tornácán, ahonnan bármelyik pillanatban szívesen eljönne, ha eljöhethetne.” (Moldvai csángómagyarok kiköltözése Magyarországra a II. világháború alatt – és áttelepedési kísérletek 1946–48-ban) (kézirat, Szeged)
- 2002 An overview of the modern history of the Moldavian csángó-hungarians. In: DIÓ-SZEGI László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and present of the Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation–Pro Minoritate Foundation, Budapest, 51–82.
- VÖLKL, Ekkehard
1991 *Der Westbanat 1941–1944. Die deutsche, die ungarische und andere Volksgruppen*. (Studia Hungarica, 38.) Mainz, München

Forrásjegyzék

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

Összefoglalás a Moldvában élő magyar népességről

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

A „csángó-magyarok” múltja

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

Aki meglátogatja a moldvai hegyeket és völgyeket, gyakran magyar falu-, hegy- és folyó- nevekkel találkozik. Ezt a tényt román kutatók is elismerik, így például Radu Rosetti a következőket írja a „Despre ungurii și episcopiiile catolice din Moldova” című munkájában (București 1905: 2–7): „A »csángók« ősi hazájának – Bákó környékének – helynevei szinte kizárólag magyarok, de sok magyar elnevezéssel találkozunk még a távolabbi, északi területeken, egészen a Piatráig. Bandini érsek, aki a csángókat 1646-ban látogatta meg, jelentése szerint ez utóbbi elnevezése eredetileg Karácsonykő volt.

Trotuş (magyarul Tatros) völgyében a csángók által sűrűn lakott terület hegyei még ma is magyar nevet viselnek, amelyeket a románok is így használnak, mivel nincs ro-

mán megfelelőjük. Így pl.: Tarhavas, Csüdemér, Áldomás, Pipó, Apahavas, Kerekbükk, Solyomtár, Magyaros, Magyaros Sorka, Nagy-Nemere, Kis-Nemere, Mikes, Kis-Sándor, Nagy-Sándor, Kecskés, Halas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A „csángó-magyarok” száma

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

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

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

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

Kisebbségi helyzetük / jogállásuk

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

Hazatelepítésük

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

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

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

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

Kézírás: Megjegyzés: Vezérkar T(...)

Források a csángók áttelepítési tervezetéhez (1944)

Első rész

1.

Írásmód lásd alul

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

Inl. II. csoport

Inl. II D 1670 I

Beterjesztés

Czángó-magyarok Moldvából

Magyarországra történő áttelepítésére vonatkozóan

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

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

A Bukaresti Követség a következőket nyilatkozta ez ügyben:

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

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

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

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

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

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

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

További utasításra várva.

Berlin, 1944. 08. 03

Aláírás: Reichel (*kézírás*)

(*Olvashatatlan széljegyzetek*)

A szöveg több variánsban létezik:

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

2.

gépelve

Feljegyzés

Csángómagyarok áttelepítésére vonatkozó kézíratos feljegyzés

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

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

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

Üdvözlettel

LR. Dr. Reichel

RR. Dr. Goeken

(kézírás) Dr. Gredler

Krummhübel, 1944. 07. 04.

(kézírásos megjegyzés): sürgős

Az Inland II-es D 1487-es csoport részére

olvashatatlan széljegyzetek

3.

gépelve

Inland II. D. 1487

Dr. Wilfried Gredler

Citissime

Krummhübel, 1944. 07. 12.

Kiegészítés a csángómagyarok áttelepítésével kapcsolatos feljegyzéshez

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

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

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

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

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

4.

gépelve

Az Inland II. D 1670 I –nek

Pol. IV. b

Ref.: GR Werkmeister

LR Leisewitz

Felirat az Inland II. D 1670 I-nek

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

1. Szükségtelennek látszik, hogy a Birodalmi Kormányzat magára vegye azt a kellemetlenséget hogy a moldvai csángók áttelepítésére vonatkozó magyar kérést elutasítsa. Ha ez a kérés különböző okok miatt teljesíthetetlen, meg kellene próbálnunk az elutasítás kényelmetlen szerepét a románokra hárítani. Az Inland II. által javasolt ürügyeket és kifogásokat – melyek szerint a visszatelepítés nem időszerű, illetve hogy azt nem indokolja a jelenlegi háborús helyzet – sem értenék meg a magyar részről, főleg miután a románok a moldvai lakosságukat nemrég a Székelyföldön keresztül vissza tudták telepíteni. Végezetül, ha a kelet-európai országoktól maximális háborús erőfeszítéseket várunk, legalább a kisebb problémáik és kívánságaik iránti érdeklődés látszatát kellene hogy fenntartsuk, mint ha rájuk is gondolnánk, és nem csak magunkra.

2. Az áttelepítendő moldvai csángók száma nem éri el a 100 000 főt, mint ahogy az az előterjesztésben áll, hanem – a július 25-én Dg. Pol. úrnak a magyar küldöttség részéről átadott – 366B/1944-es feljegyzés szerint legfeljebb 50 000 főt.

3. A bukaresti küldöttség által július 20-án 4452/44-es számmal átadott híradásból a vélelmezett román ellenvetés, miszerint a szóban forgó magyar népességrész időközben teljesen elrománosodott,

(oldalváltás 2-es lap)

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

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

4. A román küldöttség jelentésében megemlíti Antonescu marsall kívánságát, miszerint a moldvai román lakosságot szeretnék a Székelyföldön keresztül román területre visszavezetni. Magyar állítás szerint ezt a kívánságot már teljesítették (lásd a budapesti küldöttség június 27-i, 2380-as számú jelentését). Ha már a visszatelepítés megtörtént, felmerül a kérdés, hogy a kérdéses magyar néptörédeket, amely a román kormányzat szerint teljesen elrománosodott népesség, miért nem csatolták a visszatelepítésre kerültekhez. A román kormányzat viselkedése arra enged következtetni, hogy nem tekintik románnak a csángókat. Ilyen körülmények között nem vitatható a magyar kormányzat érdeklődésének jogos volta, főleg egy olyan néptörédék iránt, amelyet román részről hátrányosan kezelnek, és amelyet a front bizonyos változása után a bolsevikoknak kiszolgáltatnának.

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

Ezennel

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

Berlin, 1944. augusztus 10.

(Kézírásos aláírás) Werkmeister

(kapcsolatban áll a 18-as számú forrással)

5.

gépelve

Külügyi Hivatal

Inland II. D 1904

Beadva 1944. 08. 23-án

(Szöveg kisbetűkkel írva. Eredeti nehezen olvasható.)

Jelentés dr. Reichel számára

Csángómagyarok Moldva területén

Eredetük, nemzeti hovatartozásuk és gazdasági helyzetük

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

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

A csángók nagy részének eredete visszavezethető a magyar honfoglalás idejére. A magyarok vezetői annak idején őket hagyták hátra, utóvédül a Kárpátokon túl. Oklevéllel bizonyítható, hogy már II. András ideje alatt, 1234-ben Moldvában voltak. A vlach fejedelemség kialakulásakor fontos szerepet játszottak. A vlach vajdaság első évszázadában számos hivatali pozíciót magyarok töltöttek be. Oklevelekkel szintén bizonyítható, hogy a bojárok alatt is számosan képviseltették magukat. Ezenkívül a kismemességet, az ún. rezes intézményét kifejezetten a magyarok számára hozták létre. Rosetti román történész is elismeri, hogy a magyarság a román fejedelemségek kialakulása előtt vezető szerepet töltött be ezen a vidéken. Ugyanezt az álláspontot tette magáévá Gustav Weigand lipcsei professzor, aki alapos vizsgálatokat végzett ezen a területen. A korai magyar letelepedést bizonyítják a moldvai falvakban található régi magyar nevek, mint pl.: Gyula, Bors, Edömér.

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

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

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

A moldvai magyarokra vonatkozó statisztikai adatok valóban rendkívül ellentmondásosak. Amíg a magyarok 123 000–125 000 főről beszélnek, az 1930-as hivatalos romániai adatok szerint 20 964 magyar nemzetiségű, illetve 23 894 magyar anyanyelvű személyt említenek. Az 1941-es román adatok szerint már csak 9005 magyar él itt. Mivel a mold-

vai magyarság számának rohamos csökkenésére magyar források is utalnak, arra lehet következtetni, hogy az itteni magyarság nem rendelkezik erős népi stabilitással, aminek okaként a magyar anyaországgal való kapcsolatok hiányát, mindenekelőtt azonban a nehéz gazdasági helyzetet említhetjük, ha eltekintünk a főleg az új román állam, a 19. század második felétől induló és máig tartó, elrománosítási politikájától. A veszteség oka elsősorban a romániai városokba való elköltözés.

A moldvai csángómagyarság meglehetősen gyenge minőségű termőföldön él, kevés a nagybirtokos. A csángók ősfoglalkozása a szarvasmarha-tenyésztés volt, amiről lassan tértek át a földművelésre. A szarvasmarha-tenyésztésnek megfelelően nem falvakba települtek, hanem szétszórva, úgynevezett „szállásokra”. A lakóházak legalább 100–200 méter távolságra vannak egymástól, ezeket több hold nagyságú legelőterület és rét övezi, amit kerítéssel kerítenek be. Nem utolsósorban éppen a nagy távolságok miatt nehéz a gyerekeket iskolába küldeni, ezért sokan analfabéták. A gyerekeknek már kiskoruktól kezdve segíteniük kell a szüleiknek a gazdaságban, leginkább az állatok őrzésében, kereskedelmi vagy ipari szakmát is kevesen tanulnak közülük. Amire szükségük van, azt a rossz minőségű vagy kicsi földjeiken termelik meg.

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

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

Irodalom:

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

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

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

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

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

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

Budapest

(magyarul)

(Olvashatatlan széljegyzetek)

(kézírás) 1944. 09. 07.

(két olvashatatlan aláírás)

6.

kézírással

Inland II. D. 1571

Dg. Pol.

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

Alulírott / ezennel

Ust S. Pol. -on keresztül

Pol. IV. b

Az Inl. II. csoportnak

Berlin, 1944. július 25.

Kézírásos aláírás: Ertmannstorff

(olvashatatlan aláírás)

7.

gépelve

Magyar Királyi Küldöttség

Berlin

366/B. – 1944

1. melléklet

Feljegyzés

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

Berlin, 1944. július 24.

Inl. II. D. 1571

8.

gépelve

Külügyi Hivatal, iktatva: 1944. 07. 27.

Inl. II. D 1670

Bukaresti Német Követség

Tgp – Nr. 4452/44

S. Magyarország

Bukarest, 1944. július 20.

A Berlieni Külügyi Hivatal

1944. július 14-i rendeletre

Inl. II. D 15/1

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

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

Aláírás: Stelzer (kéziratos) megbízásából a Berlieni Külügyi Hivatal számára (kézirással) titkos olvashatatlan széljegyzetek

9.

gépelve

D/ko Rs.1.b.Li

Berlin, 1944. július 14-én

Gépelve: Inland II. D. 1571

(Pol. IV. 2997 alkalmával)

A Bukaresti Német Követségnek

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

Gez Reichel megbízásából

Wv egy hét múlva

Olvashatatlan aláírások:

(Dátum) 1944. 07. 22.

(Dátum) 1944. 07. 24.

Olvashatatlan széljegyzetek

10.

gépelve

Fordítószolgálat

Bécs, 1941. november 15.

Csak szolgálati használatra!

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

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

A bécsi fordítószolgálat szolgálati fordítása.

157-es szám (magyar)

(A cikk német fordítása mellékelve)

11.

gépelve

Az Inland II. D csoport (kézírással) 1487

Dr. Wilfried Gredler

Krummhübel, 1944. július 12.

Megjegyzés az Inland II. irodája számára

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

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

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

Ezennel átadva az Inland II. D iroda számára.

A mellékleteket azonnal készítsék elő dr. Reichel úr számára!

Krummhübel, 1944. július 12.

Aláírás: Gredel (*kézírással*)

12.

Gépelve

Inl. II D 1487

Krummhübel, 1944. július 10.

Kedves Dr. Reichel Úr!

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

Heil Hitler!

Tisztelettel

Dr. Gredel (*kézírás*)

Kézírás: Csakügy Inl. II. D

Kikért Pol. IV. 2997/44

(Datum) 07.12.

(Datum) 07.13.

olvashatatlan aláírások

13.

LR Dr. Reichel

e.o. Inl. II. D *kézírással* 1487

(Pol. IV. 2997 alapján)

Berlin, 1944. július 1.

Sürgős!

Kedves Gredler Úr!

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

Heil Hitler!

Berlin, 1944. július 1.

Nagyrabecsüléssel (*kézírással aláírás*) Reichel

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

14.

gépirással

Az Inland II. D 1670 I -hez

Megjegyzés

Dr. Krallert a következőket közölte telefonon a csángómagyarokkal kapcsolatban:

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

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

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

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

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

Ezennel LR Dr. Reichel rendelkezésére bocsátva.

Berlin, 1944. augusztus 14.

(az aláírás olvashatatlan)

15.

gépírással

Budapesti Német Követség

Budapest, 1944. június 27.

A Berliini Külügyi Hivatal számára

2380-as szám

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

2 melléklet (4 másolatban)

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

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

Kérem, hogy tájékoztassanak az ügy további menetével kapcsolatban.

Aláírás: Veessenmayer *(kézírás)*

Olvashatatlan széljegyzetek

16.

gépelve

Felirat a 2380-as számhoz

Feljegyzés

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

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

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

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

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

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

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

Budapest, 1944. június 21.

(kézirással) Pol. IV. 29974144*(egy másik gépirásos leíraton kézirással a Nr. Inl. II. D 1487 olvasható)*

17.

gépelve

Leirat a 2380-as számhoz.

Főhadiszállás, 1944. 06. 18-án

Német Parancsnokság, Kelet-magyarországi Hadműveleti Terület

I a Nr. 470/44 geh.

Téma: 75 000 magyar hazavezetése

A Magyarországi Német Wehrmacht meghatalmazott tábornokához

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

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

Zellner s.k.

Altábornagy

(kézirással) Pol. IV. 29974144*Egy másik géppel írt feliraton* Inl. II. D 1487-es számot olvashatjuk *kézirással.*)*gépelve**(dátum és cím nélkül)***A Pol. IV. b feljegyzéséhez**

- 1) A feljegyzés azon a feltételezésen alapszik, hogy a moldvai román lakosságot már evakuálták. Ez azonban, csak Moldva északi, az oroszok által megszállt részére és a közvetlen frontzónára vonatkozik. A frontzónától délre eső területek – ahol a csángók telepei is találhatóak – román lakosságát nem evakuálták, mint ahogy ez a front mögött közvetlenül végzett paraszti munkálatokról készült román sajtóhírekből is kiderül. Ezen tévedésen alapuló feltételezésekből származó következtetések ennek megfelelően elvethetők.
- 2) Amennyiben a magyar követség által átadott leírás 50 000 áttelepítendő csángóról beszél, von Sztójay miniszterelnök által átadott, viszont 100 000-ról (ebből 79 000 Roman és Bákó körzetekben), akkor ez újabb jele a csángók nemzetiségi hovatarozásában érezhető bizonytalanságnak.
- 3) Amennyiben a magyar kívánságokra a hadi célok érdekében tekintettel leszünk, akkor legalább annyira figyelniük kellene a román ellenvetésekre, amiket ők ebben az esetben tesznek.

- 4) Amennyiben a Pol. IV. ajánlásának megfelelően a magyar kívánságok teljesítését javasoljuk a román kormánynak, akkor az először elutasító álláspontra fog helyezkedni. Ebben az esetben két lehetőségünk van:
- a) vagy erős nyomást gyakorlunk a román kormányra
 - b) vagy közöljük a magyar kormánnyal, hogy a német közreműködés sikertelen volt

Az Inland II. csoport szerint egyik lehetőség sem jó.

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

(2. lap)

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

Német eredetiből fordította Varga Sándor

László Ferenc

Constantin Brăiloiu és a csángó népzene kutatása *

Constantin Brăiloiu (1893–1958) nevét, ha máshonnan nem, legalább a Bartók-életrajz-okból kell hogy ismerje minden művelt magyar zenész és néprajzos. Nem volt Bartóknak még egy olyan önzetlen, mindig segítőkész (és mindig okosan segítő!) külföldi barátja, mint ő, a Román Zeneszerzőtársaság (Societatea Compozitorilor Români) nagy tekintélynek örvendő főtitkára, a bukaresti Folklórarchívum megeremtője és vezetője, a született és szellem szerinti arisztokrata, aki Bartókot ismételtlen szállóvendégül látta, románra és franciára fordította írásait, hangversenyt és előadást szervezett neki Bukarestben, újra meg újra írt róla, védte, amikor támadták Romániában, aki követőjéből tudóstársává nőtt fel és világszínvonalon folytatta népzene tudományos művét. Bartók egyetlen külföldi pályatársáról sem nyilatkozott olyan feltétlen elismeréssel, mint róla, *Miért és hogyan gyűjtsünk népzene-t?* című tanulmányában (Bartók 1966).¹ Valószínű, hogy Brăiloiu Bartók ajánlására vált a Szabolcsi Bence–Tóth Aladár szerkesztette *Zenei lexikon* (1931) szerzőtársává. Amikor a Gunda Béla szerkesztette *Kodály-émlékkönyvet* (1943) vagy a *Studia memoriae Belae Bartók Sacra* című tanulmánykötetet (1956) adták ki, Brăiloiunak már Budapesten sem volt szüksége ajánlásra. Tudták róla, hogy a legnagyobbak közül való.

Levelezésük tanúsága szerint (Benkő 1974, László 1976, László 1985, László 1990, László 1993, László 1999²) Bartók valóságos hídebere volt Brăiloiunak Budapesten. Kodály például Bartók közvetítésével kereste meg és kapott tőle tudományos információt. A Bartók révén kialakult összeköttetések közül a Brăiloiu–Lajtha kapcsolat idővel önállósult, Bartók Amerikába távozta után is működött és a népzene kutatás nemzetközi fórumain való személyes együttműködésükben teljesedett ki. A két tudós párhuzamos életrajzainak ez utóbbi említett fejezete még jórészt feltárára vár. Az azonban már az eddig megismert dokumentumokból is kiderül, hogy Lajtha is hídeberré vált Brăiloiu

* A Magyar Zenetudományi és Zenekritikai Társaság IV., a 90 éves Papp Géza és a 80 éves Sárosi Bálint tiszteletére rendezett tudományos konferenciáján (Budapest, 2005. 10. 7–9.) tartott előadás 2008-ban átdolgozott szövege.

¹ Bartók írása talán létre sem jött volna Brăiloiu ösztönzése nélkül. Akár a fiatal román tudóstárs *Esquisses d'une méthode de folklore musical* (románul Bukarest, franciául Párizs: 1931) című módszertani munkájára adott válasznak is tekinthető. Bartók – írásaiban egyedülálló módon – mottó gyanánt Brăiloiu-idézetet ír szövege fölé. Utóbb kizárólag bõ Brăiloiu-idézetekkel példázza „hogy más országbeli gyűjtők milyen aprólékos gondnal dolgoznak”. Szerinte ő „nemcsak a románoknak legkiválóbb zenefolklor-kutatója, hanem európai viszonylatban is a legjobbak közé tartozik”. Bartók szerint Brăiloiunál egy népszokás leírása „a végletekig menő, a legalaposabb német tudós aprólékosságát is megszégyenítő részletességgel” történik (Az 1934-ben és 1935-ben több változatban is megjelent műre a *Bartók Béla Írásai* I. (1966) alapján hivatkozom).

² Utóbbi rövidítése alább: 36 Bartók-Briefe/sorszáma a hivatkozott levélnek.

számára: Bartók után neki köszönhetően is bővült és gazdagodott a román tudós magyar kapcsolatrendszere.

Kolozsvárt, az Eikon könyvkiadó jelentetett meg egy dokumentumközleményt, amelyben 36 idevágó irat – túlnyomórészt magyar feladóktól kapott levél – került a Brăiloiu-tanítvány Emilia Comișel professzorasszony tulajdonából a nyilvánosság elé (Comișel–László 2006³). A dokumentumok meglehetősen része a csángó népzene kutatásával kapcsolatos. Ezeket foglalom össze a következőkben. Eddig sem volt titok az idevágó irodalom ismerői előtt, hogy Brăiloiu támogatta mind Veress Sándor, mind Lükő Gábor, mind Balla Péter terepmunkáját. A most megjelent dokumentumokból sok jelentékeny újdonságot tudunk meg nevezettek gyűjtőútjairól és Brăiloiu velük kapcsolatos érdemeiről.

Tudománytörténeti közismeret, hogy elsőként Domokos Pál Péter (1901–1992) gyűjtött Moldvában csángó népzene, 1929 nyarán, saját kezdeményére és felelősségére. Az új kordokumentumok kimutatják, hogy ekkor már Veress Sándor (1907–1992) is útra készen állott. Kutatóútjának kezdeményezője apja, Veress Endre (1868–1953) volt. A jeles történész, akinek a magyar–román történelmi kapcsolatok kutatásának a tekintetében mérhetetlenek az érdemei, gyermek- és ifjúkorának meglehetősen részét töltötte Bukarestben, ahol apja, az 1848-as menekült, a mérnök és topográfus Veress Sándor (1828–1884) jelentékeny közhivatalokat töltött be. Veress Endre már húszéves korában, *Barangolás Romániában* című cikkeiben kimutatta a csángók iránti érdeklődését. 1929. június 18-án, Brăiloiunak írt levelében kijelentette: „gazdag kiadatlan csángó folklóranyagom van, mely helyszíni kiegészítésre vár – dalok és más szövegek.” Fiát, aki akkor 21 éves volt, mint a budapesti Zeneakadémia végzettjét, Kodály legjobb növendékét, zeneszerzőt és kitűnő zongoristát ajánlotta Brăiloiu figyelmébe. Levele főleg arról szól, hogy a tervezett, közös moldvai kiszállást egyelőre el kell halasztani (Comișel–László/1, 73–74). Brăiloiu július 2-án kelt válaszleveléből (Comișel–László/2, 75–77)⁴ kiderül, hogy bár amúgy is foglalt lesz egész nyáron, sajnálja a tervezett csángóföldi expedíció – számára érthetetlen okból történt – „feladását”. Nem mond le arról, hogy Veresséssel kutatóútra menjen a csángóvidékre. Barátnője, Ghika-Comănești hercegnő, akinek végtelen birtokai vannak Bákó megyében, már meg is ígérte neki, hogy majd segítségükre lesz. Elábrándozhat azon az utókor, hogy mennyire másképpen alakulhatott volna a csángóföldi gyűjtések története, ha ezen az első kiszálláson a fiatal Veress Sándor és a Román Akadémián nagy becsben álló édesapja mellett a Román Zeneszerzőegyesület főtitkára és a bukaresti Folklórchívum igazgatója, a tekintélyes és befolyásos Brăiloiu is részt vett volna. Szögezzük le: 1929-ben nem rajta múlt, hogy nem vett részt.

A terv a levelek tanúsága szerint 1930. május 16-án válik ismét levéltémává. Veress Endre írja állandó bukaresti fordítójának, Avram P. Todornak, hogy keressen ott neki egy olcsó albérleti szobát, ahol a nyáron fiával, Sanyival együtt ellehetnek. Kéri, hogy Todor beszéljen Brăiloiuval, érje el, hogy ő szerezzen nekik pénzt a moldvai kiszállásra

³ A cím rövidítése alább: Comișel–László/sorszám a hivatkozott levélnek.

⁴ Eredetije: Magyar Országos Levéltár, MOL. P. 1569 jelzet, Veress E. levelezés 216. sz. Ezúton is hálás köszönetet mondok Demény Lajos bukaresti történésznek, aki a levél fénymásolatát nekem megküldte.

a Ferdinánd Király Alapítványtól. Ha Brăiloiu nem akarna részt venni és nem szerezne pénzt, persze saját költségükre is elmennének Moldvába, még hozzá hármasan: Veressék és Todor. Brăiloiu mindenesetre küldjön fejléces papíron két hivatalos meghívólevelet, amelyekkel ő, illetve fia kézirateikkal, illetve fonográfhangereikkel és felvevőgéjükkel Lökösházán át szabadon be-, majd kiutazhassanak. Ha Brăiloiu velük tart, persze majd mindent felvehet magának az Archívum fonográfjával, ha nem, de támogatást szerez, akkor utóbb másolatot kap „a fiú” minden felvételéről. Azt is felajánlja, hogy fiának az *Ethnographiában* megjelenendő beszámolóját majd románra fordítja (Comișel–László/3, 77–82). Június 16-án a már Bukarestben tartózkodó Veress Endre magánál Brăiloiunál sürgeti, hogy küldje már el fiának a kért levelet és kérdi, hogy mikor hová jöjjön hozzá a megígért pénzért (Comișel–László/4, 83). Amiből kiderül, hogy Brăiloiu ugyan nem utazik velük Moldovába, de anyagi támogatást szerzett számukra. Június 20-án Veress Sándor ír Brăiloiunak: a határátlépéshez szükséges írást és Brăiloiu levelét megkapta. Fonográfot visz magával, de hengereket nem. Kéri, előlegezzen neki Brăiloiu 50–60 darabot. Szeptemberben megadja. Itt merül fel először Lajtha neve, mint olyané, aki Veress Sándort támogatja, továbbá a Bartóké is, akivel a fiatal kutató szintúgy közvetlen kapcsolatban áll (Comișel–László/5, 84–85).

Veress annyira illetudó, hogy utazása végeztével visszaszármaztatja Brăiloiunak a hivatalos megbízólevelet, amellyel Moldvában kerek egy hónapig gyűjtött (többnyire egyedül, mivel Todor eleve nem vett részt a kiszálláson, apja már az út kezdetén megbetegedett és haza kellett utaznia Budapestre, a tolmácsként felfogadott fiú pedig hamar megunt a munkát és elszelelt), így a dokumentum fennmaradhatott a Brăiloiu-hagyatékban. A rendőrség országos főparancsnoksága állította ki, címzettjei a Putna, Bákó, Román és Neamț megyei rendőrprefektusok. Tartalma: Dr. Veress Endre, az I. Ferdinánd Király Alapítvány történész munkatársa és fia, Veress Sándor budapesti tanár és zeneszerző a Román Zeneszerzőtársaság megbízásából néprajzi és népzenei kutatásokat végeznek; kérjük, adjanak meg nekik minden szükséges erkölcsi támogatást. A miniszter nevében ketten is aláírták (Comișel–László/6, 86–87). Ilyen „menlevelet” aligha tudott volna a rendőri főhatóságból más, mint Brăiloiu kimuzsikálni!

Munkája végeztével Veress Sándor már Bukarestben felvázolt egy jelentést támogatója számára (1930. augusztus 14.). 57 hengerre mintegy 120 magyar dalt vett föl a Szeret mentén – írja. De négy hengernyi román népdalt is fölvelt, kifejezetten Brăiloiu számára; ezek szövegeit – ő maga románul nem tudván – a jegyző írta le (Comișel–László/11, 94–95). 1930. október 13-i levelében Lajtha dicséri Veress „érdekes és jó gyűjteményét”, amelyet már elkezdtek lejegyezni (Comișel–László/12, 96–97). Két nappal később maga Veress számol be Brăiloiunak immár másodízben, pontosabban kiszállásának eseményeiről, eredményeiről. 134 dallamot gyűjtött – írja. Klézsén volt ugyan apró kellemetlensége a csendőrrel, de egyébként minden simán folyt le. A hengereket, amelyekkel tartozik, a lejegyzések másolataival együtt fogja Bukarestbe leküldeni (Comișel–László/13, 98–99). 1931. január 24-én Veress udvariasan meghívja Brăiloiut előadására, amelyet a Néprajzi Társaságban fog tartani moldvai gyűjtéséről. Kifejezi szándékát, hogy jövő nyáron is gyűjt Moldvában. Ennek érdekében már el is kezdett románul tanulni – írja az immár románul

(bizonyára apja segítségével) fogalmazott levélben (Comişel–László/15, 106). Mindent egybevetve elmondhatjuk: Brăiloiu eszményi támogatónak bizonyult, Veress pedig méltóképpen viszonzta segítőkészségét.

Merőben másképpen kezdődött és alakult Lükő Gábor (1909–2001) moldvai kutatásainak története. Amikor 1931-ben átlépte a magyar–román határt, esze ágában sem volt, hogy a moldvai csángókat is fölkeresse. Őt a románok érdekelték. Híre is ment, hogy beházasodik, román paraszttá kíván átvedleni. 1931-ben hónapokat töltött havasalföldi falvakon, hogy a parasztoktól tanulja meg nyelvüket és énekeiket. Akkoriban fénykorát élte a Dimitrie Gusti (1880–1955) egyetemi tanár nevével fémjelzett, világhírű bukaresti szociológiai iskola. Lükőt, aki időközben beiratkozott a bukaresti Egyetemre, bevették a szociológusok egy, 1931 decemberében, a besszarábiai Cornova faluban végzett helyszíni kutatásba. 1932 januárjában Lükő a Dâmbovița megyei Brebuban gyűjtött. Brăiloiu, aki szoros munkatársi kapcsolatban állott Gustival, felfigyelt Lükőre, bevezette a Román Zeneszerzőtársaság Folklorarchívumába s ezzel önnön munkatársi-tanítványi körébe, ahol meleg rokonszenvvel fogadták az egyéni gondolkodású magyar fiatalembert. Brăiloiu maga hívta fel Lükő figyelmét a moldvai csángókra, ő beszélt rá pártfogoltját arra, hogy utazzék oda gyűjteni. Dokumentumok hiányában csak feltételesen bár, de megkockáztatom az állítást: ebben az ösztökélésben szerepet játszhatott a tény, hogy Veress Sándor nem váltotta be ígéretét, 1931-ben nem folytatja egy évvel korábban megkezdett gyűjtőmunkáját, amelyet pedig Brăiloiu tudósként is és intézményvezetőként is fontosnak tartott. Igen jó fényt vet Lükőre, amit Lajtha ír róla Brăiloiunak 1932. március 31-én. Lükő „Írja nekem, hogy Moldvában szeretne gyűjteni. Küldött nekem néhány dallamot eddigi gyűjtéseiből, megtekintésre. Látom belőlük, hogy fontos adalékokat talált. Régi meggyőződése, hogy a magyar és a román paraszttzene több ponton találkozik [az eredetiben: „zusammentriff”; a szó „egybeesik”-ként, „egybevág”-ként is fordítható!], mint ahogyan Bartók találta. Lükő már szállított nekem néhány idevágó bizonyítékot, és én épp erre a problémára akarom figyelmét irányítani. Ő, aki egyaránt érdeklődik a román és a magyar folklór és néprajz iránt, feltétlenül hajlandó lesz ennek a munkának az elvégzésére, amelyre Önnek és nekem feltétlenül szükségünk van. Én remélem, hogy így mindkét nép-nél megtalálhatjuk a kúnok és a besenyők nyomait. Kérem Önt, kedves barátom, tegyen meg Lükőért mindent, amit csak tehet, rendes fickó ő, aki ezt megérdemli, és én hiszem, hogy Önnek nagy öröme fog telni munkájában” (Comişel–László/16, 110–111). Meggyőződése szerint ezekre a mondatokra nemcsak a Lükő-kutatás, hanem a Lajtha-kutatás művelői is fel fogják kapni a fejüket, és Bartók tudományos művének magyarázói is szembe kell, hogy nézzenek a ténnyel: 1932-ben Lajtha már „rég” elégedetlen volt azzal, amit Bartók a magyar és a román népzene összehasonlító vizsgálatában elért.

A dokumentumgyűjtemény következő Lajtha-levele 1933. május 18-án kelt és már a sajnálatos „Lükő-ügyről” szól, amely Brăiloiut is nyugtalanította. Az „ügyet” itt Lükő példamutatóan tömör, tárgyyszerű fogalmazásában foglalom össze: „az 1932. és 1933. években összesen hét hónapot töltöttem Moldvában. Útitervemet nem követhettem végig, mert mielőtt a Tatros-vidéki székely telepeket elérhettem volna, egy eltévedt és félreértésre alkalmat adó levelezőlap revíziós propagandista gyanújába kevert. Háromheti ered-

ménytelen nyomozás után a rendőrség a barátságtalan külpolitikai helyzetre hivatkozva kiutasított Romániából.” (Lükő 2002: 13) „Fonográfhengereim⁵ hazajövetelem alkalmával, kiutasításom és bukaresti magyar barátaim gondatlansága következtében sajnos elpusztultak” (Lükő 2002: 11). Levelében Lajtha tájékoztatja Brăiloiut: Lükő egészséges, testi épségében nem esett kár. Előre is köszöni, hogy a bukaresti barát kész Lükő hátrahagyott hengereit Budapestre eljuttatni és megígéri, hogy miután lejegyzik őket, Brăiloiu megkapja az őt megillető másolatokat. Beszámol róla: szemére vetette famulusának, hogy miért nem jelentkezett azonnal Brăiloiunál (Comişel–László/18, 112–114). Az utókor valóban értetlenül veszi tudomásul, hogy a szorongatott Lükő, akit a belügyiek Bukarestbe vittek, ott nem kereste Brăiloiu védelmét. Ahogyan letartóztatottként is kapcsolatba tudott lépni azokkal a magyar barátaival, akiknél a hengereket hagyta megőrzésre (és akiknél azok rövidesen tönkrementek!), moldvai kiküldetésének értelmi szerzőjét, megbízóját is elérhette volna, aki alighanem tudott volna rajta segíteni. Értesüléseink nem lévén, sejtéseinkre kell hagyakoznunk: Lükő alighanem pusztán „úriemberségből” nem keverte bele Brăiloiut a maga zavaros, az adott politikai helyzetben egyáltalán nem vesztélytelen ügyébe. Vagy rejtegetnivalója lett volna mentorával szemben? Mindez persze csak találgatás. Azt viszont biztosra vehetjük, hogy amennyiben riasztja Brăiloiut, ő, ha a kiutasítástól esetleg nem is tudta volna megmenteni, a hengereket szakszerűen tárolta volna és kijuttatta volna Budapestre.

A következő, 1933. november 7-én kelt Lajtha-levél már Balla Péterről szól, aki ekkor már útra kész, de akit Lajtha nem akar addig elengedni, amíg effelől nem egyeztetett Brăiloiuval. Lajtha meleg szavakkal nyugtázza Brăiloiu sürgönyét, „szeretetreméltó és lekötelező előzékenységet. Ön mindig a régi, és ismét nagyon lekötelezett” – írja neki, amiből a szövegösszefüggés alapján arra következtetünk, hogy Brăiloiu megígérte, Ballának is segítségére lesz (Comişel–László/19, 115–116). Balla megőrizte a megbízólevelet, amellyel a Kárpátoktól keletre gyűjtött.⁶ A tanügy-, vallás- és művészetügyi miniszter kabinetjének fejlődés papírjára írták. A miniszter nevében aláíró C. Petrescu ajánlja a besszarábiai és bukovinai klérusnak, tantestületnek és a minisztérium minden ottani alárendelt közigazgatási szervezetének, hogy támogassák küldetésében a 25 éves belényesi zenetanárt, akit a Román Zeneszerzőtársaság folklórgyűjtéssel bízott meg a nevezett tartományokban. (Különös, hogy a dokumentumnak van iktatószáma, de nincs dátuma.) Balla, mint egy útlevelet, láttamoztatta a meglátogatott városok belügyes szerveinél, így – legalábbis nagy vonalakban – le lehet a lapról olvasni útirányát: 1933. augusztus 6.: Cetatea Albă, augusztus 13. és 14.: Tighina, augusztus 19.: Soroca, augusztus 26.: Szucsáva. A láttamozások egyben párszavas utasítások voltak a helyi örsöknek: az utasember a területi hatóságok tudtával gyűjt, ne zavarják munkájában. Balla 1934-ben is visszatért Moldvába, ugyanaz-

⁵ Tartozunk az igazságnak egy pontosítással: Lükőnek „a felvételeimet tartalmazó fonográfhengerekről” kellett volna írnia, mivel azok természetesen a bukaresti Archívuméi voltak, akárcsak a fonográf, amellyel gyűjtött.

⁶ A dokumentum Katonáné Balla Vilma tulajdona, fénymásolatához Balla Zsuzsanna tanárnő közvetítésével jutottam hozzá. Ezúton is köszönöm mindkettőjük szívességét.

zal a (keltezetlen, érvényét nem vesztett!) irattal, és ott folytatta a gyűjtést, ahol egy évvel korábban abbahagyta: 1934. augusztus 27.: Szucsáva, augusztus 30.: Román, szeptember 4.: Bákó (Comișel–László/20, 117–120). Több forrásból is tudjuk: Moldvában felkereste Lükő közlőit is, akiknek a hangfelvételei, mint már említettem, Bukarestben tönkrementek volt, és újragyűjtötte Lükő számos leletét.

A botrány Balla második, Budapestre történt visszatérése után tör ki. A részletek homályosak. Lajtha 1935. január 19-én ír először ebben az ügyben Brăiloiunak. Leveléből és a következőből (1935. február 22.) kitűnik, hogy a tét ez alkalommal nagyobb, mint Lükő esetében volt, akit „csak” kiutasítottak Romániából, ami fölött Brăiloiu viszonylag könnyen tért napirendre. Lajtha válaszából kisejthető, hogy Brăiloiut magát is felelőségre vonták azért, amivel Ballát hazatérte után vádolták, sőt az is, hogy Ballát nemcsak megvádolták, hanem el is ítelték, „propaganda” kifejtése miatt. Lajtha felelősnek érzi magát pártfogoltja tetteiért. Magyarázza Brăiloiuak, hogy a vádnak nem lehet alapja, hiszen Balla román állampolgár, aki csak tanulmányi célokból tartózkodik Budapesten és Romániában kíván végleg letelepedni. Közli, hogy Balla teljesen értetlenül és elkeseredetten viszonyul az ügghöz. A terepen neki semmiféle hivatalos közeggel nem volt semminő nézeteltérése, minden csendőrorsön szabályosan lejelentkezett. Két lehetőség van, írja Lajtha: vagy Balla hazudik, vagy a feljelentője hazudott. Ha kiderül, hogy az előbbi eset áll fenn, ő „ejti” Ballát, de amíg ez nem bizonyosodik be, kéri Brăiloiut, hogy ő se hagyja cserben. Hiszen már épp tervezték Ballával, hogy 1936-ban ő, Lajtha is vele megy moldvai gyűjtőújtára! (Comișel–László/22, 123–125) Más forrásból is kikövetkeztethető, hogy Balla csak jóval Budapestre való visszatérése után, valószínűleg csak Lajtha Brăiloiutól kapott leveléből értesült elítéltetéséről. Bartók írta 1934 utolsó napján Brăiloiunak: „Nagy örömmel hallottam Ballától, mennyire előzékeny volt vele szemben és hogy utazását támogatta. Ez az ügy egy zenefolklórbizottság előtt is szóba került, amelyről Balla Önnek mindenesetre be fog számolni” (36 Bartók–Briefer/15, 423). Balla tehát Bartóknak sem szólt semminő inzultusról, vegzálásról, ami őt Moldvában érte volna. A következő, 1935. február 22-én kelt Lajtha-levélben is főleg a Balla-afferről van szó. Megtudjuk belőle, hogy Balla jelentkezett a budapesti román követségen, hogy bár a vádat megtudja, amely ellen védekezhessék, de nem tudott meg semmit; még vár a válaszra. Kész leutazni Bukarestbe, hogy tisztázza magát. Lajtha ismételen kéri Brăiloiut, ne vegye le Balláról oltalmazó kezét. Csak találgathatjuk, mit írhatott közben Brăiloiu Lajthának, amire ő így válaszolt: „Utóbbi levele ellenére sem akarom hinni, hogy 1935-ben Európában lehetséges valakit vádemelés, védelem és vizsgálat nélkül elítélni és sötét feljelentések alapján egy fontos tudományos pályát s vele együtt egy emberéletet tönkretenni” (Comișel–László/23, 128–129.) Lajtha nem túlzott, amikor egy emberélet tönkretevééről írt Brăiloiunak. Balla a Bukarestben meghozott ítélet fenyegetése miatt csak 1949 után szánhatta rá magát romániai hazautazásra, miután fölvette a magyar állampolgárságot és „vétke” elévült. Jellemző Ballára és ama korra, hogy ő saját gyermekeinek sem beszélt soha elítéltetéséről. Ezt lányától, Balla Zsuzsánna tanárnőtől tudom.

Ismeretes, hogy azzal a sötét feljelentéssel nem is csak egy tudományos pálya tört meg, hanem a csángó népzene kutatása is, egészen 1951-ig, amikor Jagamas János és a

kolozsvári folklórintézet munkatársai folytathatták Domokos Pál Péter, Veress Sándor, Lükő Gábor és Balla Péter úttörését. Ekkor azonban Constantin Brăiloiu már évek óta Genfben és Párizsban élt, ahonnan látogatóba sem jöhetett többé haza.

Tartozunk az igazságnak egy olyan tény felidézésével is, amelyről nincs ugyan szó a Comişel professzorasszony megőrizte dokumentumokban, de annyira idetartozik, hogy említése nélkül bántóan hiányos volna a címben jelzett téma mégoly rövid tárgyalása is. Brăiloiu és Domokos Pál Péter között nem jött létre együttműködési kapcsolat. Utóbbi 1934-ban kereste meg Brăiloiut egy olyan levélben, amelyet Bartók december 31-én az idézőjelbe tett (!) „unanständig”, azaz „illetlen, tisztességtelen” jelzővel illetett. Nem tudhatni, hogy a negatív minősítő szót Brăiloiu mondta ki Domokos leveléről, vagy netán a tőle hírt hozó Balla, vagy hogy esetleg maga Bartók foglalta-e össze ebben a szóban, amit a levélről Ballától megtudott. Bartók abból az alkalomból idézte fel a levelet, hogy Domokos személyesen megkérte, ajánlja őt Brăiloiunál. „Csak kellene tudnom, mi van azzal a levéllel; mert ha ő Önnel szemben sértő vagy arrogáns hangot használt volna, akkor én nem láthatnám el ajánló irattal” – írta Bartók Brăiloiunak 1934 utolsó napján (36 Bartók-Briefe/15, 423–424). Brăiloiu válasza ismeretlen, és arról sem tudunk, hogy annak függvényében Bartók megírta-e a kért ajánlólevelet. Domokos, aki 1932-ben fonográffal is megjárta volt Moldvát, sem 1935-ben, sem azután nem gyűjtött többé ott.

Összefoglalólag: Brăiloiu szerteágazó külföldi kapcsolatrendszerének igencsak jelentékeny része volt „a magyar hálózat”, Bartók és Lajtha mellett azok a fiatal kutatók is, akikkel a csángóföldi népzene gyűjtés ügye hozta össze. Utóbbiakat hathatósan támogatta: ajánlólevelekkel és fonográfhangerekkel látta el őket, anyagi támogatást is szerzett nekik, egyiküket ő maga vette rá, hogy ne csak a románok népzenejével foglalkozzék, hanem a csángókéval is. Volt olyan pillanat, amikor maga is kész lett volna részt venni a gyűjtésben. A védenecit ért – nyilvánvalóan politikai indítékú – közigazgatási, illetve jogi méltánytalanságok többé-kevésbé őt, a támogatót is érintették, de ezek a mozzanatok a legkevésbé sem befolyásolták azokat az együttműködési kötelekeket, amelyek a magyar népzene tudósokhoz fűzték és amelyek a harmincas években, sőt a negyvenesekben is csak tovább bővültek. E kapcsolatok ápolásával nemcsak a határok nélküli etnomuzikológia eszményét szolgálta, hanem önnön intézetét, a Román Zeneszerzőtársaság Folklórarchívumát is gyarapította. Persze kérdéses, hogy Veress Sándor vagy Balla Péter csángó gyűjtéseivel, amelyeket nevezettek másolatban leadtak a bukaresti Archívumnak, Brăiloiu után foglalkozott-e még román kutató.

Szakirodalom

BARTÓK Béla

1966 Miért és hogyan gyűjtsünk népzeneét? In: SZŐLLŐSY András (közreadja): *Bartók Béla Írásai I.* Zeneműkiadó, Budapest, 581–596.

BENKŐ András

1974 Bartók Béla levelei Constantin Brăiloiuhoz. In: LÁSZLÓ Ferenc (szerk.): *Bartók-dolgozatok.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 191–239.

COMIȘEL, Emilia – LÁSZLÓ Francisc

2006 *Constantin Brăiloiu, partizan al etnomuzicologiei fără frontiere. Documente privind legăturile de colaborare științifică ale savantului român cu confrății maghiari.* Eikon, Cluj-Napoca

LÁSZLÓ Ferenc

1976 Scrisorile lui Constantin Brăiloiu către Béla Bartók. In: Uő (red.): *Béla Bartók și muzica românească.* Editura Muzicală, București, 185–230.

1985 Documentele colaborării. Scrisorile lui Constantin Brăiloiu către Bartók Béla. In: Uő: *Bartók Béla. Studii, comunicări, eseuri.* Editura Kriterion, București, 160–208.

1990 Bartók Béla és Constantin Brăiloiu tudományos együttműködésének újabb dokumentuma. *Magyar Zene XXXI.* (4) 398–401.

1993 Un nou document al colaborării științifice dintre Béla Bartók și Constantin Brăiloiu. In: *Anuarul Arhivei de Folclor XII–XIV.* Editura Academiei Române, București, 327–331.

1999 36 Bartók-Briefe aus dem Nachlaß von Constantin Brăiloiu. In: *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae XL.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 391–457.

LÜKŐ Gábor

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

Halász Péter

A moldvai magyarok táji-etnikai tagolódásáról

Régóta tudjuk, már a moldvai magyarságról szóló korai híradásokban is feltűnik, hogy a Kárpátoktól keletre élő, elszórt településeiben a 15–18. században egészen a Dnyeszterig húzódnó, ma pedig elsősorban a Szeret és mellékvizeinek völgyeiben élő moldvai magyarság *nem tekinthető egységes néprajzi csoportnak*. Természetesen jogosan használhatjuk a *moldvai magyarság* kifejezést, mint földrajzi szempontok alapján meghatározott *táji csoport* elnevezését: *moldvai magyarok*.

Így tette ezt a nehéz életű Bandinus püspök is, mikor 1646-ban végigjárta Moldva katolikus településeit. A híveit számba vevő főpap magyarnak tekintette és nevezte őket minden további megkülönböztetés nélkül (Domokos 1987: 334). Hasonlóképpen írt róluk Zöld Péter is 1781-ben küldött jelentésében: „magokat csángó-magyaroknak neveztek és nevezik a mai nap is” (Domokos 1987: 92).

A moldvai magyarság etnikai tagolása a 19. század első felében kezd megjelenni a Moldvából érkező híradásokban. Petrás Incze János 1841-ben készült *Feleleteiben* esik szó először arról, hogy „kétfélék a’ Moldvában települő magyarok: Csángók t. i. és a’ szomszéd Erdélyből be vándorlottak, [...] s hogy ezek a csángók a bevándorlott székelyekkel barátságosan élnek ugyan, [...] de a csángó leány férjhez nem megy székely legényhez.” „Éppen illy, vagy még nehezebben veszen csángó legény is székely leányt feleségül...” (Domokos 1979: 1328).

Ám ezek a megfigyelések még csak általánosságokat tartalmaznak. Jerney János az, aki 1844 és 1845-ben gyűjtött anyaga alapján első ízben, településenként is megkülönbözteti a *csángómagyar* és a *székelymagyar* népességet (Jerney 1851: 152). Ugyanígy két csoportját különbözteti meg a moldvai magyaroknak a századfordulón Gustav Weigand (Weigand 1902: 131), aki elsősorban nem a származást, hanem a nyelvi sajátosságokat veszi alapul, és *sz*-elő beszédük megléte vagy hiánya alapján választja el a magyart a székelytől. Munkájában egyenesen *sz*-községekről (s-Gemeinden) beszél. Lükő Gábor is elsősorban *moldvai magyarokról* és *moldvai székelyekről* ír (Lükő 1936: 39), mivel ő az egész moldvai magyarságot csángónak tartja (1. térkép). Ezen belül – nem vitatva természetesen a székelyek magyar voltát – könyvének térképein, de szövegében is, *magyar* és *székely*, valamint *egyéb magyar* településekről ír, hangsúlyozva, hogy a „moldvai magyar telepek lakossága régebbi eredetű Moldvában, mint a székely-magyar”. Ezt a két néprajzi csoportot differenciálta tovább a nyelvföldrajzi szemlélet érvényesülése. Szabó T. Attila *északi és déli magyarokról* beszél (Szabó T. 1972: 126), és ezzel immár a moldvai magyarok három táji-etnikai csoportját különbözteti meg: *északi csángó*, *déli csángó* és *székely* (vagy székelyes) *csángó*. Ezt tekinthetjük a moldvai magyarok *hagyományos etnikai felosztásának*, amit egészen a legújabb időkig használtak és alkalmaztak mind a néprajz-

kutatók – pl. Gunda Béla (1988: 12–13), mind pedig a nyelvészek – pl. Benkő Loránd (1990: 3), hogy csak a legrangosabbakat említsem. Aki azonban huzamosabb időt töltött a moldvai magyarok között, és jelentős számú településen fordult meg, annak érzékelnie kell, hogy a moldvai magyarság térbeli és kulturális tagoltsága ennél jóval sokrétűbb. Már a *Néprajzi Atlasz* térképei jelezték a tagoltság differenciáltabb voltát – pedig ott csak 8 település adatai szerepelnek, a legtöbb témában pedig ezek sem mind –, a *Moldvai Csángó Nyelvjárás Atlasza* pedig – noha sajnálatos módon még nem készült semmilyen szintézis értékes térképlapjairól – nyelvjárási szempontból is sejteti a térbeli tagoltság árnyaltabb érvényesülését.

Jómagam akkor kezdtem először tűnődni a kérdésen, mikor a moldvai magyarok kendermunkáját feldolgozva azt kellett látnom, hogy a kendermunkához szükséges eszközök, valamint a szövőszék alkatrészek nevének földrajzi megoszlása korántsem tükrözi a moldvai magyarok hagyományos, háromfelé történő néprajzi tagolását (2., 3., 4. térkép). Sejtéseimet akkor a következőképpen fogalmaztam meg: „A kendermunkával kapcsolatos műveletek elvégzési módjainak, valamint néhány eszköz elnevezésének földrajzi megoszlása alapján arra a következtetésre jutottunk, hogy felül kell vizsgálnunk a moldvai magyarok táji-néprajzi csoportjaira vonatkozó eddigi nézeteinket [...]. A tanulmányban közölt négy térképet szemlélve egyértelműen kitűnik, hogy az Ojtoz–Tatros mentén lakó magyarok jelentősen különböznek a Szeret mentiektől. Ez teljesen egyértelmű, és egybevág az eddigi elmélettel. Újszerű azonban, hogy néhány esetben a Tatros mentiek az úgynevezett északi, Román környéki csángókkal mutattak hasonlóságot, és ez esetben a Bákó környéki, a Szeret és a Tázló között élők teljesen elkülönülnek” (Halász 1973: 89). A 2. térképet nagyobb anyagon igazolja a *Csángó Nyelvjárás Atlaszá*nak 433. számú térképe (Gálffy–Márton–Szabó T. 1991: 433), amely a *nagyoló tiló* elnevezéseinek földrajzi megoszlását mutatja a moldvai magyar nyelvterületen. Itt is látható, hogy a Tatros mentén és a Tázló felső folyása mentén teljesen egyértelműen *tilónak* nevezik ezt a szerszámot, míg a Szeret mentén Buteától Ploszkucénig, továbbá a Beszterce, a Terebes, valamint a Tázló alsó folyása mentén fekvő településeken *ráktató* a neve (5. térkép).

A *Moldvai Csángó Nyelvjárás Atlaszá*nak több mint 600 térképlapján bizonyára számos olyan nyelvjárási jelenséget találhatunk, amelynek földrajzi megoszlása fontos adalékokkal szolgálhat a Moldvában élő magyarok táji-etnikai tagolódásához. Ennek feldolgozása, elemzése nyilvánvalóan a nyelvészek dolga. Én inkább a társadalomnéprajz területén igyekeztem anyagot gyűjteni arról, hogy maguk a moldvai magyarok miként látják a helyzetet, mely településekkel érznek közösséget, és melyekkel gyakorolják is az együvé tartozás különböző megnyilvánulásait. Gyűjtésem olyan témakörökre terjedt ki, mint a *származásbeli* (mely faluból jöttek) sajátosságok, a *viselet* azonosságai vagy különbözőségeivel kapcsolatos tapasztalatok, a *beszéd*ben mutatkozó, elsősorban általuk számon tartott eltérések, a *másik faluban élőkről* alkotott vélemények (rokonszenv, ellenszenv), a *házasodási szokások*, a *falucsúfolók*, a *búcsújárás* és a *vásárokbá járás* különböző, a települések közti kapcsolatok erősségét, gyengeségét vagy éppen hiányát jelző jelenségei. A gyűjtött anyag sajnos meglehetősen hiányos és kevés az átfogó kép megrajzolásához, csupán néhány részletet tudok felvázolni.

A nemzetiség szerinti tagolódás

A moldvai települések lakossága a leghatározottabban és a leginkább egyértelműen *nemzetiség* és – ami gyakorlatilag ugyanazt jelenti – *vallás* szerint tagolódik. Ez annyira nyilvánvaló és túlnyomó részben még ma is élő elhatárolódás, amivel nem is kell hosszasan foglalkozni. Számtalan jelét, esetét, jelenségét ismerjük, itt most csak jelzésszerűen utalok néhányra.

A moldvai magyarok identitásának, magyarságtudatának sajátos a helyzete. Ezt egyrészt a nemesség, a középosztály, az értelmiség történelmi hiánya okozza, másrészt az a körülmény, hogy a Kárpát-medencén belüli magyarságból való kiszakadásuk idején az akkori, nem pedig a 19–20. században formálódott nemzettudatot vitték magukkal. (Erről bővebben Halász 1991: 213–215.) Ebből a szempontból tehát megkülönböztetett jelentősége van a nemzetiségi meghatározás kettősségének: részben ők határozzák meg önmagukat a környező románsággal szemben, részben pedig a románok vonnak választóvonalat maguk és a katolikus magyarok között. *Korábban nem es vegyültek* – mondja egy ember a Tázló menti, vegyes lakosságú Frumószából. *Most még táncolnak egy hejt a legények a románokkal, de régebben nem. A magyarok külön s a románok külön. Az egyik korcsmánál voltak ezek, s a másiknál azok. A magyaroké volt a Rádúj korcsmája a templom mellett, s a románoké idefenn, a Prészuj.*

Megvolt az elhatárolódás a kölcsönös csúfolódásban is. Nem falucsúfolók ezek, mert nem egy-egy konkrét település lakosságát, hanem általában a másik nemzetiséget illették, nem mindig szalonképes mondókákkal. Lészpeden például a magyarok azt mondják a románoknak:

*Moldovan, Bolokan,
Trage, fuge lagioian*

[Moldován, Bolokán, Fut az ökör után.]

A románok pedig (főként a gyermekek) azt kiabálták emezeknek:

*Ungur, bungur, ceape-n cur,
Din paharu, de la cur!*

[Ungur, bungur, te hagymás, Igyál a seggem poharából!]

Így csúfolkodtak, tréfálkoztak egymással, amiből azonban sohasem származott komoly harag, hiszen a bosszantás kölcsönös volt. Különben Moldvában a magyarok körében is működött az a mechanizmus, amely a másik etnikum valami ok miatt meg nem értett tulajdonságát, szokását vagy cselekedetét furcsállja, csúfolja, esetleg el is ítéli. A pusztinai Kaszap István, akit nem mindennapi intelligenciája érzékennyé tett a részletek iránt, elmondta, hogyan tekintettek a magukat többre tartó pusztinaiak a szomszédjaikra.

A grigoréniek oláok, de jó gazdaemberek. Jó marhákat tartottak, de a pusztinaiakat mégsem érték el. Nekik sok vót a főggyik. Mikor a tehent kicsapták a mezőre, a borjút nem vették el, mikor este hazahozták, mit kaptak fejtek, aztán éjjel a borjút elrekesztették, s reggel esént fejtek. Ez a pusztinaiaknak olyan különös volt, s elnevezték őket dodányoknak, ami azt jelenti, hogy olyan hátramaradottak.

De azért amikor komolyra fordult a szó, a moldvai csángómagyarok tudták, hol van a helyük a politikai szempontok által deformált nemzetiségi palettán. Ugyancsak egy frumószai ember mondta: *Minket úgy tartanak mindcsak örökké, hogy ahol mű meggyünk, nehezebbet lépünk a fődre. Mikor valahol többen vagyunk, akkor mi alább kell legyünk. Ha ketten, hárman beszélgetünk, nekünk nincs annyi igazunk, mint a románoknak. Ezek a falusiak úgy tartják, hogy mű rosszabbak vagyunk. Mi jövettek vagyunk. Bangyenek. Ami azt jelenti, hogy mindcsak a magyarokhoz tartoznánk, s nem volna annyi igazunk, mint nekik. Ha megharagudnak, még azt es mondják, hogy bozgor. Ezt azért mondják, hogy ők nem értik a magyar beszédet, s akkor azt mondják: bozgerálunk.*

A kölcsönös megkülönböztetés, a másság felismerésének és vállalásának kettős jelensége szempontjából fontos és érdekes, hogy azokon a csángó településeken, amelyek lakói – különösen a Romántól északra eső területeken – elvesztették egykori anyanyelvüket, s már csak románul beszélnek, azok sem tartják magukat románoknak, de a szomszédos román falvak lakói is *catolic*nak, *ungurnak* mondják őket. Tanulságos tapasztalatra tettem szert ezzel kapcsolatosan 1996-ban. Az egykor magyar, ma már csak katolikus Rotunda és a szomszédos, ortodox vallású, román Doljești között, a mezőn áll egy obeliszk, amely a helybéliek szerint Ștefan cel Mare (1458–1514) moldvai fejedelem és a rómaiak ütközetére (!) emlékeztet. Megkérdeztem a közelben kapáló román asszonyokat, mi lett az emlékmű táblájával, vajon ki verte le? A következőt válaszolták: a (katolikus vallású) rutundai vagy az adzsudéni kölykök, mert azok rosszabbak az ortodox gyerekeknél. „Mert, megbocsásson, ha maga is katolikus, mert egy Isten van, de ezek a katolikus gyermekek ugye, rosszabbak.”

A moldvai románok tehát világosan és egyértelműen megkülönböztetik magukat a csángómagyaroktól, de még a magyar származású katolikusoktól is. Ezt a gondolkodásmódot jól kifejezi a szabófalvi Erdős Szászka Péter vallomása: „Nálunk nem mondják nemzet. Ű azt mondja, hogy Ű katolikus. Tudják, mellik katolikus, nem román. Mellik ortodox, román. Ők tudják: magyar, de nem mondják ezt. Nem éppeg mondják. Mondják: én katolikus vagyok. Sz akkor tudózik a magyar. Sz a románok isz tudják ezt a dolgot. Itt van Zsudafala, Tamászfala, van Butea, mind katolikos, nem tudnak magyarul. De azokat a románok mind büntetik, azoknak nem mondják: románok! Azok nem tudnak magyarul gyelok, sz a románok mondják azoknak isz: unguri!” (Gazda 1993: 9)

A nemzetiségen belüli tagolódás

A moldvai magyar etnikumon belüli tagolódás sokszor árnyalatnyi, tudatbeli különbségeit nem mindig könnyű felismerni. Hiszen sokszor ők maguk is inkább csak érzik, sejtik az eltéréseket. A következőkben részint a magunk tapasztalatai, főként azonban a csángómagyarok vélekedése alapján megkíséreljük számba venni ezeknek az árnyalatoknak az összetevőit.

1. Általánosan számon tartott megkülönböztető tényező *a származás*, a lakosság megtelepedésével járó körülmények. A hagyományos besorolás szerint *székelyek*ként, *székelyes csángókként* nyilvántartott magyarok általában megkülönböztetik magukat a Szeret menti falvakban lakó *déli* csángóktól, bár nem annyira székelynek, mint inkább *magyarnak* tartják magukat. Érzékelik és érzékeltetik tehát azt a különbséget, hogy a Kárpát-medencéből való későbbi kitelepedésük következtében a magyarság markánsabb jegyeit hordozzák. A pusztinai Kaszap István, kinek ezzel kapcsolatos, szájhagyomány révén szerzett tudása pontosan megegyezik a tudomány településtörténeti ismereteivel, mikor így beszélt erről: *Kétfelünnen vagyunk beszármazva, s mük, kik innen származtunk, örököltük ezt a szót, hogy csángók. Mi magunkról fentarcsuk, hogy magyarok vagyunk, Lészped, Pusztina, Szerbek, Frumósza – ezek magyarok. Komanyesten vannak kományok [kunok], mi magyaroknak tarcsuk azokat es. Csügés magyar, Dormánfalva magyar. Mikor erre lépünk napkelet felé, csak Lészpedet húzzuk ide. A kalugariak nem találnak velünk, azok régebbtől itt vannak s rezesek. Mi a madéfalvi veszedelem után szálltunk ide. Mikor itt a Tázló mejjékéről beszélünk, ezek mind magyarok.*

De a helybeliek még ezen belül is érzékelnek származásbeli eltéréseket, aszerint hogy egy-egy falu lakossága a 18. század végén, Madéfalván történt székelymészárlást követően közvetlenül vagy másodlagos migrációval települt-e mai lakóhelyére. Például a Tázló völgyében lévő Pusztináról és Frumószáról tudjuk, hogy mindkettőt a madéfalvi veszedelem után elbujdosott székelyek alapították, a frumószaiak mégis érzékelnek valami eltérést, ami mögött talán az sejthető, hogy ők másodlagos migrációval kerültek mai helyükre: *A pusztinaiak is csángók, de nekik másként volt a jövetelük, mint nekünk. Mert mi úgy jöttünk, hogy egyik jött eccer, a másik máccor. Ők nem.*

A moldvai magyarok, különösen az idősebbek, határozottan számon tartják falujuk szájhagyományban élő történelmét, ami rendszerint összecseng az írott forrásokkal. Így az ismereteink szerint (Halász 1994: 4) másodlagos migrációval keletkezett Külsőrekecsinben beszélnek, hogy *a falu legrégebbi famíliája a Kantonok, azok Nagypatakról jöttek volt. Azok voltak a legelsők: Kanton Gergely és Kanton János. Az én mámókám is Kanton volt, de fiuk nem volt, s a név elveszett. Jöttek még ide emberek Klézséről, Faraoanból [Forrófalva], Bogdánfalvából. Román egy se jött.* Ugyanígy Szabófalván is elevenen él az emléke annak, hogy Traján, vagyis Újfalú, valamint Balusest lakossága belőlük rajzott ki.

Ugyancsak a történelmi származással függ össze a *rezesség* (răzeș), az egykori közjogi státust jelző, a magyar *részes* szóból származó, szabadparaszti állapotra történő utalás, amit Moldvában nagyon számon tartanak. Ha egy településről azt mondják, *rezes*, az azt

jelenti, hogy sok földjük van (vagy legalábbis volt), s általában módosabb gazdák lakják. Az, hogy egy település lakossága *rezes* vagy *nem rezes*, valamiféle összetartozást is jelent: „olyan módosak (vagy olyan szegények), mint mi” értelemben. A már többször emlegett, pusztinai Kaszáp István a következőképpen vette számba ebből a szempontból a környékbeli falvakat: *A kalugariak régebben vannak itt mint münk s rezesek. A pusztinaiak proletárok voltak 1864-ig, s akkor megfődesítették őket. Nemcsak őket, Kömpényt (Câmpeni) es, Perzsojt (Pârjol) es. Baszeszet nem, azok rezesek. Eszkorcén (Scorțeni) rezes, Grigorén (Grigoreni) rezes. Kicsi Szalonc (Târața) nem rezes, Frumósza sem rezes. Lészpediek sem rezesek, ők es abban a sorsban vannak, mint münk.*

2. A moldvai magyar települések meglehetősen elkülönülnek egymástól a *viselet* tekintetében. A székely népségű falvakra, különösen azokra, amelyek lakói a 18. században jöttek át a Kárpátokon, egészen századunk derekáig jellemző volt a *csepesz viselete*, szemben a nem székely, csángó falvakkal, ahol a hosszú, fehér, házilag szótt *kerpát* viselték. Ez a különbség szerepet kapott a falucsúfolókban is, például a lányikiak a Magyarfaluban élőket *kerpásoknak*, *nagykalapos csángóknak* csúfolták, míg azok emezeket *szekujoknak* meg *lótérgyeseknek*, mert – mint mondják – „a főkötő olyan volt, mint a ló térgye” (Halász 1981: 4). De volt a magyarfalusi csángók és a lányiki székelyek viseletében egyéb eltérés is. *A lányikiak inge másképpen ingvállas, a magyafalusiaké plátkás. A lányikiak ki voltak válvá mind. A valénieknek egy volt a miheinkkel. A hordzsestiek mindcsak mint mink* – mondta egy magyarfalusi ember. Hasonló, fejviselet szerinti megkülönböztetés megvolt a Tázló és a Beszterce menti székelyek, valamint a Szeret menti csángók között is.

A moldvai magyarok öltözetében megmutatkozó táji-történeti eltérésekre felfigyelt Nagy Jenő is, aki az 1950-es években kutatta a témát (Kós–Szentimrei–Nagy 1981: 362). „Bár a moldvai csángóságot öltözete a románság között bizonyos etnikai egységbe foglalja, mégis a csángóság öltözetében vidékenként és falvanként kisebb-nagyobb eltéréseket állapíthatunk meg. Legszembeötlőbb a különbség az újabb kori székely falvak, a Beszterce menti Lészped és a Tatros menti falvak (Onyest, Újfalú, Diószeg, Gorzafalva stb.) és a Szeret menti »csángó mezőség« lakóinak öltözete között. [...] A székely falvakban ugyanis még nyomát találjuk a 18. század végi és 19. század eleji székely öltözetnek (csepesz, rokolya, cedele, harisnya stb.)” A szerző azonban végül is nem tér ki ezekre a viseletben mutatkozó térségi, települési eltérésekre, ehelyett arra a megállapításra jut, hogy „a csángó falu öltözetében található egyezésnek és eltérésnek fokát abból a szempontból vizsgálhatjuk, hogy egy-egy falu mennyiben őrizte meg öltözetében a hagyományosan csángó sajátosságokat és hasonult a románság öltözetéhez”. A magunk részéről az időtényező kétségtelen jelentősége mellett fontosnak tartjuk a hagyományos viseletben megmutatkozó táji eltéréseket is.

Ez a témakör alaposabb vizsgálatot igényelne, színről színre, motívumról motívumra kellene a falvankénti eltéréseket elemezni, hiszen az érintett falvak lakói is inkább csak sejtik, ösztönösen érzik az eltéréseket, semhogy pontosan meg tudnák fogalmazni. A bogdánfalviak és a lujzikalagoriak viselete – mint mondják – egyforma, csak

ez utóbbiaknak *egy kicsit pirosabb*. A somoskaiak és a klézseiek viselete *egy volt* a külsőrekecsiniekével. A csíkiaké, a kákovaiaké és a nagypatakiaké némileg különbözött, csak *a hímben van valami eltérés. Kelgyeszt váltott ki. Más színű volt, más-ként volt megdolgozva. Mikor mentek a népek a búcsúba: Szabófalvába, Teszkánba, Gyiriestre... Kelgyeszt más módú vala.*

Nagyon tanulságos és szemléletes, hogy a Bákótól délre, a Beszterce és a Szeret összefolyásánál fekvő Trunkból miként látják a környező falvak viseletében mutatkozó eltéréseket. Az értékelésben benne van a sajátjuk megítélése is: a szegény halászfalu aszszonyai a magukénál különbnek tartották a többi falu viseletét: *A bogdánfalviak, mikor megmosták az ingeiket, bétették egy kicsi kékbe. Nem szerették, hogy tiszta fejér legyen, kicsit kéken illegetett. Azért a trunkiak fizteszeknek mondták a bogdánfalviakat. Még az a szokásuk es volt, hogy mikor varrták az inget, sok szárígot tettek belé. A dzszoszeniek nem úgy szabták az inget, mint mük. Tettek plátkát, s a mejjüknél es meg volt varrva ke-reken. Mászmódúan jött ki, megismerszett. A bogdánfalviak s a baleseszkuiaiak kihagy-ták a katrincából alul a pendejt, sz meg volt hímezve szépen. De mi ujan reszteszebbek vagyunk, mit még hímezzük!? Ők szépen kihímezték, a lujzikalagoriak, s a lézpediek is kihímezték az ing alját. A lujzikalagoriak szeretik erőst aszt a gyetót vereszet. Mikor vettünk ijen berkét, vettünk kalagori rozinkát, kalagori vereszet. Az a szép veresz, a szép ruzinka. Mi nem még mentünk utána, de ők addig mentek, míg kaptak. A lézpedieknek olyan szokásuk volt, hogy sok hurmuzt kötöttek. A patakiak erőst szépek voltak, s a katrincájuknak szép volt a feketeje, nem olyan szürkés, mint a miénk. Gyakor bordájuk volt, s kemény volt a katrinca, nem fojt le a szeggin. Azoknak hejhetett dolgaik voltak. Azoktól asztán malicilódtunk egy kicsit. Mikor szőni fogták azokat a szép katrincákat, mük es lesődtünk. A patakiak gyakorbordás katrincája olyan kemény volt, ha lettetted a földre, akkor lábon ült. A katrincák szegésére kéket tettek. Hasonló volt a kákovaiaké s a klézseieké es.*

A klézsei lányok felcsánták a gecájukat ide [a tarkójukra kétfelől]. Mikor megcsánták így a fülüik mögé, megsírítették így, s asztán úgy kötöte vissza a ruvát. Nálunk es, ha egy így sírítette, azt mondták, klézsejiesen kötöte a tulpánját. De a patakiak meg a kákovaiak egy helyre, hátra kötték a gecájukat, s a kendőjüket kihúzták, arról tudtuk, hogy pataki vagy kákovai. A klézsejiek besírítették.

A ketrestiek rokolyában jártak. Régebb jártak katrincába, de olyanokba, hogy csak egy morzsa feketéje volt, akárcsak a gajcsániaknak, a lábnyikiaknak vagy a dzszoszenieknek. Az ingeik ezeknek mind plátkások voltak.

A Szeret két oldalán lévő csángó falvak lakói tehát érzékelték némi eltérést egymás viseletében, ami a falucsúfolóikban is megmutatkozott. A klézseieknek a diószeniek azt mondták: *cibrések*, azok pedig emezeket *kosornyásoknak* nevezték. *Pedig nekem onnat szeretőm es volt* – mesélte Szárászon az 1906-ban, Diószenben született Benke Jánosné. *Kérdtem tőle, maguk hogy mondják nekünk? Aszondja: kosornyások. Tük meg, aszondja, minket cibréseknek montok? Hát – mondom –, azok es vattok. Há mé? – kérdi. – Met hosszú a zingetek! Nálunk nem olyan ingek voltak, hanem rokozások, olyan rendesek.*

Még az egyébként nagyon hasonló *tarisznya* szövésének mintájában is voltak eltérések. *Különösek voltak a frumószaiak, különyösek voltak a pusztinaiak, különyösek voltak a lézpediek. Megiszmerszett a zegész, nem tuttađ eszevegyíteni.*

3. Fontos megkülönböztető jegy a csángó falvak lakóinak *beszéde*. Nem a *Moldvai Csángó Nyelvjárás Atlaszában* megjelenő sajátosságoktól van szó – bár annak tanulságait is jó lenne már feldolgozni –, hanem amit ők maguk tartanak számon. A beszédben megmutatkozó eltéréseket sokszor maguk sem tudják pontosan megfogalmazni, csak érzik. Mint az a bogdánfalvi asszony, aki azt mondta: *a kalagoriak is csángók, de nem talál úgy a beszédünk*. Nem véletlenül nevezik a bogdánfalviakat a szomszédos falvakban sziszegő beszédjük miatt *szöszkéknek*. Vagy egy külsőrekecsini asszony azt mondja, pontosabban úgy érzi: *a somoskaiak és a klézseiek úgy beszélnek, mint műk, az újfalusiak csángósan. Akarmit nem éppen értjük, mikor mondják*. Vagy egy nagypataki asszony: „a kákovaiak s-vel, mik Nagypatakon sz-vel beszélünk. Nem talál a beszédünk. A klézseiek mindcsak s-vel. A rekecsiniek uljan félszékelleszen. A csíkiak esz. Essze vagyunk vegyülve” (Gazda 1993: 13–14).

Ezek a saját megfogalmazásukban megjelenő beszédbeli eltérések természetesen nem tudományos megfigyelések. Az ok és az okozat sem egyértelmű a magyarázatokban. Sokszor nem azért tartják másnak a szomszéd falusit, mert eltér a beszédjük, hanem mélyebben érzik a különbséget, a beszédbeli eltéréssel csak azt magyarázzák, amit másként nem tudnak megfogalmazni. Érzékelhetjük ezt a jelenséget egy szabófalvi asszony magyarázatában: *A kelgyesztieknek a beszélgyük isz mász módú. Jugániaknak isz mász. A jugániak feketébbek, kerekebbek, sze beszélnek még mászmógggyán*. Néha csak arról van szó, hogy egy-egy szót másként ejtenek, de ezeket számon is tartják. Egy frumószai szerint a *pusztinaiakkal tyár nem egy a beszédünk. Mi mongyuk padló, s ők mongyák padló. Mi mongyuk espítál, s ők: espítáj. Még ha olá Hul beszélnek, akkor is megismerszik, ki mejik faluból való*. A Puszтина melletti Ripán mondták, hogy *a szerbekiekkal, lézpediekkal azonos a beszédünk, de Bákótól lefelé másként beszélnek a magyarok, azok csángók*. Külsőrekecsini férfi: *Somoska, Klézse, Kákova, s műk egyformán beszélünk, a nagypatakiak kicsit másként. Ott azt mongyák a húsnak: pecenye. A dózsaiak beszéde egy a csíkiakéval. A ploszkucéniakat – mondja egy magyarfalusi ember – csak a szózattyikról lehetett megismerni, a viseletük egy volt a gajcsániakkal*.

Különösen nagy az eltérés a Román és a Bákó környéki csángók beszéde között, nem véletlen, hogy ha valahol összetalálkoznak, inkább románul beszélnek egymással. Érdeemes megfigyelni, hogy alkalmasint kölcsönösen egymást okolják „érthetetlenséggel”. Egy nagypataki illetőségű csángó így vélekedik a szabófalviakról: „Megércsük, de mellik nem találkozott velik, az nem ért belőle erősz. Magyarul beszélnek, há, csak eszeheberásszák. Én körucával jártam ott elé Szabófalvára. Ha nem hallgat jól oda, nem érti meg, mit mond a mászik” (Gazda 1980: 357). Kelgyestről pedig így látják a déli csángókat: „Bákónál, ott vagyon még több falu, azok mász fajták, azok mászképpen beszélnek, székeleszen. Azok nem találnak véllünk” (Gazda 1980: 357).

4. Van a falvak közti emberi-közösségi kapcsolatoknak, érzelmeknek és vélekedéseknek egy olyan területe, ami összetettsége és bonyolultsága miatt nehezen definiálható, indíté-
kai gyakorlatilag elemezhetetlenek. Leginkább talán a *rokonszenv–ellenszenv* fogalmak-
kal tudnánk érzékeltetni, vagy még inkább az *azonosság–mátság* érzelmi kategóriáival.
Beleértve az emberi és közösségi kapcsolatok mindazon árnyalatait, amik ezek közé a
– jelen esetben csak látszólag ellentétes – fogalmak közé esnek és eshetnek. Azt, hogy va-
lójában miről is van szó, minden fejtegetésnél jobban kifejezi az alábbi, trunkinak tartott,
s a diószéni születésű (1906) Benke Jánosnétól, Szárászon gyűjtött dal.

*A trunki leányok
Porondi virágok
És a trunki lányok
Porondi virágok*

*A dzsoszéni lányok
Buzori virágok,
S a dzsoszéni lányok
Buzori virágok.*

*A ketresti lányok
Őszirózsa szálak,
S a ketresti lányok
Őszirózsa szálak*

*A hordzsesti lányok
Nagyhegyi virágok
A hordzsesti lányok
Nagyhegyi virágok.*

*A lábnyiki lányok
Erdei virágok,
A lábnyiki lányok
Erdei virágok.*

*A gajcsáni lányok
Nagyhegyi virágok,
A gajcsáni lányok
Nagyhegyi virágok.*

*Nagypataki lányok
Pataki virágok,
Nagypataki lányok
Pataki virágok.*

*Somoskai lányok
Botosvirág-szálók,
Somoskai lányok
Botosvirág-szálók.*

A dalban szereplő virágok nyilvánvalóan árnyalatnyi eltéréseket hordoznak, de talán kifejezik a lélek mélységeiből fakadó vélekedés motivációit, amik a másfalusiak megítélésében érvényesülnek. Felidéződik ebben a dalban a *virágok vetélkedésének* motívuma, de benne van az is, hogy a virágok – különbözőségük ellenére – nem ellenségei, még csak nem is ellenfelei egymásnak. Éppen sokféleségük adja a virágos rét teljességét. Akadnak ezek között a jelzős utalások között homályos sejtések és markánsabb felismerések, alkalmi, esetenként talán ötletszerű jellemzések, továbbá a *falucsúfolók* immár kötött szöveggé kristályosodott kollektív véleményei.

A következőkben megkíséreljük ezeket számba venni, mégpedig tájegységenként, északról dél felé haladva a térképen.

4.1. A *Román környéki*, többségükben nyelvilag már elrománosodott csángó települések kulturális együvé tartozását jelzi, hogy az egyéb – vélt vagy valóságos – tulajdonságok között a nyelvvesztés csak ritkán szerepel.

Szabófalva lakói rendszerint hangsúlyozzák magukról, hogy itt mindenki katolikus, csak a tanítók oláhok. A *szabófaliak kerucája fatengelesz vult, sze monták nekünk: fatengeleszek*. A szomszédos csángó falvakat jól megkülönböztetik maguktól: *a kelgyesztiak tyáborok, azoknak szok fölgyük van sze cufolkodnak rajtunk. Eszes emberek a kelgyesztiak, seppet mász módúak. A tamászfalviak olául beszélnek, sze verekedőszek. Máj úgy van: ezek a lütűsziek mind verekedőszek. Lütűszieknek (=lejtőn lakóknak) nevezik a szabófalviak a Szeret árterén lévő falvak (Domafalva, Dzsidafalva, Tamásfalva) lakóit.*

A kelgyeszti csángók is határozottan megkülönböztetik, többre tartják magukat a környezetüknél. Mászmódú emberek a kelgyesztiak. Mikor viszeletet hordoztak, a kelgyeszti vált ki. Nem diciérem, mint a cigány a loát, de szebb volt. Ha megdzsültek valahol, mindenféléből válnak vala ki a kelgyesztiak. A szabófalviak italoszabbak, nem úgy veszik a dolgot. A korhániaiak elvegyültek az oláokval. A tamászfaliak szem tudnak magyarul, de azok kevés emberek, ambíciózok. A gyiriesztiak dolgozok, de isznak. A jugániak jó emberek, mincak magyarok. A buteaiak isz jók, ambíciózok. Teckániak isz jók.

A magyar nyelvet már csaknem száz esztendeje elhagyó *buteai* csángókat szomszédai *curugoloknak* (csóréségűiek) mondják, de nekik is megvan a – nem is mindig hízelgő – véleményük a szomszédos katolikus falvak lakóiról. Ők is *fatengelyeseknek* (*osieri de lemn*) nevezik a szabófalviakat. A *buteaiak* Rikitén csángó lakóit *ceparinak* (hagymás) mondják, a *dzsidafalviakat* *fürge*, hirtelen embereknek tartják, s *adjudeni iutként* (*fürge dzsidafalvi*) említik őket. Ugyancsak *Buteán* úgy tartják, hogy a *jugániak* magyarok (*mogior*), a *burjánfalviak* *szegények* – *flenderosnak* (rongyosak) nevezik őket; az *acélfalviak* *erdeiek* (*pădurari*), mert sok erdő volt ott; a *mikloséniak* (akik zömmel ortodoxok)

cigani flanderoszok (rongyos cigányok); a tamásfalviak kevélyek és szegények (*fuduli, sārac*); a trajániak magyarok (*unguri*).

A Rotundán lakókat a buteaiak azzal csúfolják: *La Rotunda, la Rotunda, Mamaliga*.

A burjánfalvi és a tamásfalvi lányok, ha kimentek fürödni a Szeretre, nem éppen kímélték egymást. A burjánfalviak azt kiabálták:

*Fetele din Tămășeni
Sînt iernate cu strujeni.
Și-nnorate cu tărîțe,
Lecurg ochii cu la mîțe.*

[Tamásfalvi lányok
Kukoricaszáron telelnek,
Korpán komorodnak,
Csipásszeműek, mint a macska.]

A tamásfalvi leányok pedig azt kiabálták emezeknek:

*Fetele din Buruienęști,
Poartă cocuri boierești,
Cocul lui ca la fundu porcului.*

[Burjánfalvi lányok
Bojári kontyot viselnek,
Olyat, mint a disznó fenéke.]

A leírtak alapján kirajzolódik a Román környéki csángók tagolódásának néhány jellegzetessége. Nevezetesen az, hogy a magukat sokra tartó kelgyestiek kiválóságát a szomszédok is számon tartják; a szabófalviak magukat szegénynek, kevés földdel rendelkezőnek ismerik, s így vélekednek róluk mások is. A szabófalviak és a tőlük északra eső Jugán, Kickófalva, Gyéres lakói egységes csoportként tartják számon a Szeret mentén, „lejtőjén” élő *lútúszieket*, ők egyben a legnagyobb zöldségtermelők is. Számon tartják ugyanakkor, hogy Szabófalva és Kelgyest csángói még többé-kevésbé beszélnek magyarul, de azt is, hogy a legtöbb Román környéki katolikus faluban 3-4 emberöltővel ezelőtt veszett ki a magyar nyelv.

4.2. A *Bákó környéki* csángó települések népének gondolkodásában is érvényesülnek az azonosság és a másság különböző fokozatai és árnyalatai.

Ők maguk és a környékbeliek is úgy tudják, hogy Trunk és Balcseszku (korábban Újfalva) Bogdánfalvából keletkezett, de ez is csak az utóbbi száz esztendőben állt össze önálló községgé, több kisebb településből. Ez a három falu húzódott leginkább egymáshoz, ami azonban nem akadályozta őket abban, hogy csúfolkodjanak egymással. A Szeret

mentére telepedett, halászatból élő trunkiakat Balcsesz Kuban és Bogdánfalván *csukák*-nak mondják, *me ott ültek a víz mellett*. De a diószéniek már *cibrések*nek nevezik őket, amiben volt egy kis lebecsülés, ők pedig *pozdorjások*nak mondják emezeket, mert bocsorban és csepűkapcákban jártak. A ketrestieket is lenézik kissé, *cigányok*nak mondják őket, valóban sok a cigány a faluban. A bogdánfalviakat és a balcseszkuikat a tunkiak *bullánoknak*, *bullányoknak* vagy *freszenáknak* mondják, ami utalás egyik falurésziük nevére. A *bogdánfalviakat* mondják még *fitések*nek is, mert az ingük színezésében volt egy kicsi kék. Trunkban maradvák: a nagypatakiakat a beszédjük után *apityáknak*, *apityáéknak* csúfolták, mert nem tátinak, hanem apikának mondják az édesapát. Ugyancsak a beszédjük miatt nevezik a luzikalugariakat *pityik*nek. A trunkiak a külsőrekecsinieket, a csíkiakat hasonlóaknak vélik, ez utóbbiaknál számon tartják a legények sajátos kalapdíszét, s arról *szőrös csíkiak*nak mondják őket. Ez azonban rangot ad számukra, a legények „keménységét”, rátermettségét jelzik vele: *egy ilyen csíki legény aztán, ha leszeret, avval bé lehet menni, hogy őrizd a kendert!*

A bogdánfalviak tudják magukról, hogy *szöszké*nek mondják őket, egykori sziszegő beszédjük máig érzékelhető maradványáért. Ők pedig a következőképpen nevezik a környező falvak csángómagyarságát: a forrófalviak *forfotiek* (talán a román forfoti = nyüzsög, rajzik szóból); a nagypatakiak *pitánok*, a trunkiak *csukák*, a largucaiak *bokrosziak* (mert az erdő között ülnek), a klézseiek *szilvásak*. A bogdánfalviak egyébként leginkább Nagypatak, Forrófalva, Trunk, Balcseszku csángó népével éreztek azonosságát, *ezekkel tartunk. Ezek a falusiak találnak az öltözetben es, egymódú hímet csánnak. Egymódú a katrincájuk es. Ezek mind csángók. A kalugariak es csángók, de nem talál úgy a beszédünk.*

Ezeknek a falvaknak a csángósága a *klézseieket székelyeknek* mondja, s a településtörténetből tudjuk, hogy Klézsére a 18. század végén valóban települtek székelyek. A klézseiek is *csángózzák* Forrófalvát, Nagypatakot és Külsőrekecsint.

Külsőrekecsinben velük egymódúaknak tekintik Berengyest, Csík, Somoska népét. A rekecsiniek *borzok*, a csíkiak *lajtorjások*, a somoskaiak *székelek*. Érdekes, hogy Külsőrekecsinben éppen a csíkiak beszédjét tekintik székelyesnek, s az újfalusiakét (Dózsa) csángósának. *A csíkiak – mondják Külsőrekecsinben – mintha kevélek lennének, fennebb akarnának beszélni.*

A Szeret bal oldalától kelet felé haladva, találunk még néhány magyar települést. Ezek földrajzilag nemcsak a Szeret jobb oldalán sorjázó magyar falvaktól, de Bákó alatt, a Szeret bal partján lévőktől is meglehetősen elszigetelődtek, bár – mint majd látni fogjuk – korántsem teljesen. Itt is megfigyelhető, hogy a táji, történeti és az etnikai tagolódást nem befolyásolja különösebben az a körülmény, hogy a települések lakossága elvesztette-e egykori anyanyelvét. Magyarfalu lakossága magát csángónak tekinti, ennek tartják őket a környékbeli katolikusok, régebben *nagykalapos csángóknak* csúfolták őket. A magyarfalusiak a lányikiakat – többségük a madéfalvi veszedelemkor menekült a Székelyföldről – *szekujoknak* nevezik (Halász 1981: 4). *Jó emberek – tartják róluk –, csekéknek mondtuk őket, de nem tudom mi az. Fehér harisnyában jártak, s akkor egy ojan nagy szíjú, egy nagy csatt, ezért csatosoknak is monták őket. Csúfokodtunk velük,*

mert a magyarfalusiaknak kicsike csattyuk volt. Csángóknak tekintik még a magyarul már egy ideje nem tudó hordzsestieket és a valénieket, *mert egy volt a viseletünk,* továbbá a Szeret partján lakó, magyarul beszélő diószénieket is. A ploszkucénieket is csángóknak tartották a magyarfalusiak, *de azok igazi csángók, mert mégúgy sem értettük a beszédüket.* Szőrösnyelvűeknek mondják őket, mert szöszögösen beszélnek. Azok ugyanis Szabófalváról telepedtek mai lakóhelyükre, még a 19. század végén.

A lányikiak elfogadják *szekuj* voltukat, s ők *csángóknak* mondják a gajcsániakat, ploszkucéniakat, hordzsestieket, valényiakat. Idős emberek emlékeznek rá, amikor a valódi csángók még hordozták a kerpát és a katrincát. A gajcsániak hordozták a csángós inget, a lányikiak pedig a magyarost. *A valódiak* – mondják a lányikiak – *dolgosak, jószívűek, de hamisabbak, mint miük. A hordzsestiek még hamisabbak.*

4.3. A Tázló és a Beszterce mentén élő katolikusok (Frumósza, Kukujec, Pusztina, Kicsiszalonc, Szerbek Lészped), magukat *magyaroknak* tekintik, s megkülönböztetik a Szeret mentén, a Szeret-terin élő csángóktól. A pusztinai Kaszáp István megfogalmazása szerint: *Mi magunkról fentarcsuk, hogy magyarok vagyunk, s a másiakról úgy örököltük, hogy azok csángók. A kalugariak s a többiek odabé nem találnak velünk, jába magyarok, miük azt mondjuk nekik csángó.* Persze azért a Tázló- és a Beszterce mentiek is „csúfolták” egymást, vagy legalábbis „mondtak” egymásról valamit. Így *Himiusról* számon tartják, hogy lakói nagyrészt *jövevények*, más falvából, a közelmúltban költöztek oda. *A lészpediekről* elmondják, hogy 1948-ban *kétfelé húztak*, amivel arra utalnak, hogy a falu egy része akkor ellenezte a magyar nyelvű oktatás bevezetését. *A frumószaikat* a környékbeli magyarok *síggombásoknak* mondják, mert *az erdőn dolgoztak, s ojan kicsi kerek kalapokat hordoztak. Akkoracska kalapjuk volt, mint egy gomba.* A szerbekiekről pedig azt beszélnek, hogy az asszonyok régebben festették a szájukat, sőt a körmüket is, ezért *festetteknek* mondták őket. *A szerbekiek a nagyút mellett laknak, aztán az asszonyok, ahogy hajtották a tehenet reggel a legelőre... a tehen így ingott, a szórt fűtta rétta a szél, de a budzájuk ki volt festve, még a körmeik es.* Szerbek lakói ugyan tagadják a dolgot, valószínűleg csak néhány asszony „vetemedett” ilyesmire, de híre ment, s rajtuk ragadt.

5. A falvak közti kapcsolatok erőssége, szorossága esetenként jól mérhető azon, hogy milyen mértékben (mekkora létszámmal), és egyáltalában *látogatják-e egymás templombúcsúit.* Befolyásolja ezt természetesen a földrajzi távolságok és a domborzati viszonyok is, bár – mint látni fogjuk – esetenként nagyobb hegyek vagy folyók sem jelentenek számottevő akadályt, ha egyébként egymással való szoros azonosságtudattal rendelkező faluközösségekről van szó.

Érdeemes felfigyelni arra a jelenségre, hogy az egymástól igen nagy földrajzi távolságokra lévő csángó falvak lakói 40–50 km-re is elmennek egymás búcsúira. A Jászvásártól északra lévő Fântânele Vechi, Iazu Porcului búcsújába – ahol az 1950-es évek elején még beszéltek magyarul – eljönnek Belceştin, Săvenin kívül a legalább 40 km-re lévő Kotnár, sőt a még messzebbre lévő Mirceştin és Halasfalva katolikus csángói is. A Román környéki

nagy csángó falvak lakói kölcsönösen fölkeresik egymás templombúcsúit, régebben gyalogosan, zászlók alatt, újabban inkább autóbusszal, vasúton vagy gépkocsin.

A madéfalvi veszedelem után Moldvába menekült székelyek főként a Tázló és a Beszterce völgyében élnek, s természetesen szoros, történelmi alapokon nyugvó azonosságtudat köti össze őket. Ezért, mikor még gyalogosan járták egymás templombúcsúit, Szent István és Szent Anna napján a két folyóvölgyet elválasztó, erdővel borított Bălăceanului hegyen kellett átkelniük. Ugyanígy látogatták a lészpediek a 450–500 méter magas Chicera Mare és Dealu Bălăceanului hegyen át Pusztina és Frumósza búcsúját s viszont. Összejártak Kukujec, Kicsiszalonc, Szerbek székelyei is.

A Bákó alatti csángók hasonlóképpen látogatták és látogatják egymás búcsúit, s ebben a Szeret vize sem jelent akadályt. Fölfedezhetünk újabban egy-egy árnyalatnyi különbséget a különböző falvak búcsúlátogatásai között. Mégpedig abban a tekintetben, hogy az egymás búcsúit felkereső fiatalok ott maradnak-e éjszakára a diszkóban, vagy este hazamennek falujukba. Például a ketrestieket a trunkiak egy kicsit lenézték, *cigányoknak* is mondják őket, mert sok ott a cigány. *Búcsúba azért el szoktunk menni* – mondta egy 23 esztendő s trunki lány –, *de Ketrestben nem maradunk a diszkóba, mindig hazajöttünk. Mikor van a búcsú, Bogdánfalván, Dzsoszénban ott maradunk este diszkózni. Dzsoszénba egyébként is sokan járnak át a diszkóba, a fiatalok. Patakra [Nagypatak] nem járunk diszkóba, csak ha búcsú van, mert ott nem maradunk.*

A búcsúlátogatás esetében gyakran visszatérő téma, hogy elsősorban azoknak a falvaknak a népe látogatja egymás templombúcsúit, ahol rokonok élnek. Az összefüggés azonban meg is fordítható: ott erőteljes a komásodás és a más természetű rokoni fokozatok létrejötte, ahová gyakran jártak és járnak búcsúba. A táji-etnikai tagolódás szempontjából pedig ez a kétféle kapcsolat nyilvánvalóan, mint egymás hatását erősítő tényező érvényesül.

6. A néprajzkutatás jól ismeri azt a módszert, amely az etnikai tagolódás, a népcsoport-identitás konkrét meghatározása érdekében a *házasodási szokásokat* elemzi. Nevezetesen azt, hogy az etnikai csoportot alkotó települések lakossága honnan és milyen gyakorisággal házasodik, azon belül hová mennek, és honnan jönnek a menyasszonyok, esetleg a vők. Ezzel a módszerrel, ha nem is tekinthető kizárólagosan perdöntőnek, több esetben sikerült lokalizálni egy-egy népcsoport határát. A régóta vezetett anyakönyvek még az esetleges időbeli változásokat is felismerhetővé teszik, a viszonylag nagyszámú adattal pedig lehetővé válik a különböző statisztikai módszerek alkalmazása. A moldvai csángómagyarok kutatása során azonban a papok és a hivatalnokok ellenséges – vagy csak sunyi – magatartása miatt az egyházi – vagy az elöljárósági – anyakönyvekhez gyakorlatilag nem lehet hozzáférni. Ezért – legalábbis egyelőre – le kell mondanunk az anyakönyvek statisztikai feldolgozásának lehetőségéről, s csak a helybéli beszélgetőtársak nem mindig megbízható általánosításaira vagyunk utalva. Így különösen nehéz megragadni a szokás időbeli változásait.

Az eddigi megfigyelésekből annyi leszűrhető, hogy régebben inkább jellemző volt a falvakra az endogámia, ami nyilvánvalóan a különböző települések fiatalsága közti hagyó-

mányos találkozási alkalmak szűkösségére vezethető vissza. Különösen a kisebb nyelv-szigetek vagy elszigetelt települések esetében jellemző az egymás közti házasság. Ezzel szemben a Szeret völgyében szorosan sorakozó magyar települések között már csak a templombúcsúk, az örletések és a földbérletek révén is nagyobb volt a falvak közti ismerkedési lehetőség. Kellő számú adat hiányában azonban nemigen lehet még becsülni sem az endogámia mértékét és annak időbeli alakulását.

A házassági szokásokkal, nevezetesen a menyasszony (*nyírásza*) máshová adásával, máshonnan hozásával kapcsolatosan néhány jól körülhatárolható térségben megfigyelt jelenségre szeretnék rámutatni.

A *Román környéki*, a hagyományos felosztás szerint *északinak* nevezett csángó települések viszonylag összefüggő tömböt alkotnak, s az egymással való házasodások tekintetében jó lehetősége van az exogámiának. Ezek a csángók az asszimilációnak már azon a fokán vannak, hogy a nyelvvesztés nem befolyásolja a házasodási szokásokat. Ez nem is csoda, hiszen a 20. század végére már csak Kelgyest és Szabófalva egy része őrizte meg magyar anyanyelvét, ha ők csak maguk között házasodnának, az erős beltenyésződéssel járna. Nyilvánvaló, hogy a falvak közti házasodási szokások még jóval a nyelvvesztés előtt alakultak ki, továbbá hogy a moldvai magyarok körében a sajátos történelmi szituáció miatt a közösséghez való tartozást elsősorban a vallás, nem pedig a beszélt nyelv, határozza meg (Halász 1991). Így azután *Acélfalva*, *Birófalva*, *Burjánfalva*, *Butea*, *Dumafalva*, *Dzsidafalva*, *Farkasfalva*, *Halasfalva*, *Jugán*, *Kelgyest*, *Kickófalva*, *Korhán*, *Mircsest*, *Nisziporest*, *Rotunda*, *Szabófalva*, *Szkeja*, *Tamásfalva*, *Traján (Újfalva)* lakói rendszeres házassági kapcsolatban voltak és vannak egymással, amint mondják: *fő, hogy katólik legyen*. Arról, hogy a szétszórt, részben vagy egészen katolikus, északi csángó falvak (*Borgován*, *Dávid*, *Fântânele Noi*, *Focuri*, *Iazu Porcului*, *Kotnár*, *Sipote*, *Talpa* stb.) milyen házasodási kapcsolatban vannak egymással, sajnos nincsenek adataink. Érdekes köztes helyzete van a múlt század végén Szabófalvából kitelepedett, Romántól délkeletre eső Balusestnek. Ők egyaránt hoztak feleségnek valót az északra fekvő Szabófalváról és a tőlük délre eső Kalugarénból.

Egyébként a Román környéki csángó települések hagyományosan egymás között házasodtak, ortodox románokkal, de a Bákó környéki csángókkal és székelyekkel sem volt érdemi kapcsolatuk. Újabban azonban nemcsak románokkal kötnek egyre gyakrabban házasságot, de a déli csángó falvakból valókkal is. Buteában számon tartják, hogy három lány Klészére ment férjhez; Burjánfalván Lujzi Kalagarból és Forrófalváról vannak asszonyok; Dzsidafalván él egy Dózsából (Újfalva) való asszony. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy az északi és déli csángó falvak között erősödik a kapcsolat, csupán azt jelzi, hogy a korábban zárt települések olyannyira nyitottakká váltak, hogy a munkára, tanulásra városba özőnlő tömegek között csángó fiatalok talán könnyebben találjanak egymásra. Sajátos példa erre az a házasság, amit két, Budapesten tanuló csángó diák: egy lészpedi fiú és egy kelgyesti leány kötött nemrégiben.

A *Tázló és a Beszterce menti*, 18. században keletkezett székely falvakban élők hagyományosan egymás között házasodtak. *Frumósza*, *Himius*, *Kicsiszalonc*, *Kukujec*, *Lészped*, *Pusztina*, *Ripa*, *Szerbek* lakói nemcsak a földrajzi közelség miatt, de főként a közös ide-

származás tudatában házasodtak egymással. Hiszen a lézpediek számára Pusztinánál könnyebben megközelíthető Mardzsinén vagy Terebes, el is járnak oda búcsúba, de velük csak elvétve került sor házasságkötésre. Az is igaz, hogy Frumószából vagy Pusztinából a félreeső, kicsi, „elmaradott” falvakba, mint Kukujec vagy Ripa, csak a *legistenvertébbek*, a legnyomorultabbak házasodtak.

Ugyanakkor a földrajzi távolság is közrejátszott a házassági kapcsolatok alakulásában, hiszen az ugyancsak a madéfalvi vérengzés menekültjei által alapított Csíkfalva vagy a Szereten túli Lábnyik székelyei e tekintetben szóba sem jöttek a Tázló mentiek számára. De mert ez a nyolc székely falu, a maga 4,8 ezres lakosával (1930) kevésnek bizonyult a teljes endogámia elkerüléséhez, s mivel voltak elérhető távolságban, piacozás és búcsújárás révén ismert csángó falvakhoz, több-kevesebb gyakorisággal, azokkal is kötöttek házasságot. Például Pusztinában 1995-ben számon tartottak egy Turlujánból és egy Mardzsinénból jött asszonyt, s egy-egy Balceszskuból, Klézséből idénősült férfit. Pusztinából pedig – a hét székely falu körzetéből – kiházasodtak Klézsére, Mardzsinénba. Házasodtak természetesen Aknavásárra, Bákóba, Dormánfalvára, Kománfalvára, Moinestre, Onyestre is, de nem mint közösségbe, hanem mint iparosított, munkalehetőséget kínáló városba. *Ezzel a komonistasággal erőst kiszertült volt a nép. Egyre többen mennek olához* – summázta a változásokat egy pusztinai ember.

A Bákótól délre fekvő magyar falvak a házassági kapcsolatok tekintetében jól felismerhetően két részre különülnek, aszerint hogy a Szeret jobb vagy bal oldalán fekszenek. A jobb oldaliakra – *Bogdánfalva, Kalugarpataka, Balceszsku (Újfalv), Trunk, Nagypatak, Forrófalva, Klézse, Somoska, Csík, Kákova, Külsőrekecsin, Berengyest, Dózsa (Újfalv)*, s idesorolható még a bal parton lévő *Diószén* – jellemző, hogy elsősorban többségükben népes falvaikon belül házasodtak, vagy ha nem, akkor főként a többi – itt felsorolt – csángó faluból, illetve faluba. Természetesen a földrajzi távolság is befolyásolta az exogám házasságkötések gyakoriságát, például a külsőrekecsiniek sokkal gyakrabban hoztak *nyirászat* (menyasszonyt) Klézséből, Somoskából; illetve mentek férjhez Csíkba, Berengyestbe, Klézsére, mint távolabb eső csángó falvakba.

Házassági kapcsolatok tekintetében külön csoportot alkotnak a Szeret bal partján lévő csángó települések: *Ploszkucén, Gajcsána-Magyarfalv, Lábnyik, Valén, Hordzsest, Ketris*, valamint a köztes helyzetben lévő, a Szeret mindkét oldalára, oldaláról házasodó *Diószén*.

Ugyancsak szoros házasodási kapcsolatban vannak egymással a Tatros alsó folyása mentén lévő magyar lakosságú települések: *Tatros, Diószeg, Szőlőhegy, Szitás, Újfalv, Bohána, Onyest, Gorzafalva, Szárazpatak, Borzest, Prála, Vizantea*, s részben ide lehet még számítani *Szászkút* és *Kápot*a magyarjait.

E két utóbbi csoport házassági kapcsolataiban további sajátosságokat tapasztalhatunk.

A Tázló és a Tatros összefolyásánál, Onyest környékén jól megfigyelhető: az egymással házassági kapcsolatban lévő települések között eltérés van a tekintetben is, hogy *odahozák-e a nyirászat*, vagy *onnan viszik*. Teljesen egyértelmű, hogy egy-egy településnek rangot jelent, ha *oda* mennek férjhez a lányok. Ennek megfelelően számos olyan kapcsolat ismeretes két település között, hogy az egyikből szívesen és rendszeresen mennek

férjhez a másikba, fordítva viszont nem vagy csak elvétve. A 6. térképen az onyestiek házassági szokása látható: honnan hoznak nyirászat az onyesti legények, illetve hova mennek férjhez az onyesti lányok. A térképről kiderül, hogy az Onyestre házasság egyrészt a földrajzi közelséggel függ össze, de nem csak azzal, mint ahogy *nyirászat*nak sem csak a közel eső településekre mennek az onyesti lányok. Nyilván van valami egyéb szempont, a települések között megmutatózó rangsor, amely korrigálja a földrajzi távolsággal mérhető értékrendet. Erre utal az a megfigyelés, hogy két település között gyakran teljesen egyoldalú a házassági kapcsolat. Például az onyestiek gyakran hoztak lányt Diószegről, de oda nemigen mentek férjhez az onyesti lányok. Vagy Szárazpatak esete, ahonnan az onyesti legények szinte sohasem hoztak lányt, ám Onyestról többen is oda mentek férjhez – de csak a *legalávalóbbak*.

Más természetű összefüggések láthatók a 7. térképen. A Szereten túli magyar települések meglehetősen távol vannak egymástól, és a Tázló mentiekkel ellentétben még hagyományos értelemben sem tartoznak egységes etnikai csoporthoz: Lábnyik és Ketris lakossága – a Lükő-féle térkép szerint (1. térkép) – *székely*, Diószén, Hordzseszt és Valén *magyar*, Ploszkucén „*igazi*” *északi-csángó* (a múlt század végén rajzott ki Szabófalvából), Gajcsána pedig Lükő szerint *székely*, lakóinak egy része azonban valószínűleg már korábban megtelepült (Halász 1981: 3–4). Lábnyik tehát, a viszonylag messzebbre eső és jórészt már románul beszélő Ketrestet leszámítva, egyedüli székely falu a Bákótól délkeletre eső, Szeret bal parti magyar települések között. Mondják is az idősebb lánykikak, hogy *régen nem hoztak a faluba nyirászat, nem is vittek más faluba. Itt éltünk ebben a gödörben, itt születtünk, itt es házassodtunk. Csak most, a verekedés után kezdtek volt más faluból leányt hozni: Gajcsánából, Valénból, Hordzsestről, mincsak ijén katolikusokat*. Tehát a földrajzi elzártság és az ebből való kitörési szándék feloldja a korábban meglévő kulturális határokat. A Szeret bal partján élő magyarok házassági szokásainak alakulását és változását szemlélve a 7. térképen, azt a folyamatot figyelhetjük meg, amikor az etnikulturális erővonalakat megváltoztatják, vagy legalábbis befolyásolják, módosítják a földrajzi hatások. Így azután ezen a hagyományos értelemben véve északi, déli és székelyes csángó népekből álló, hét vagy talán több települést magában foglaló, mintegy 600–700 négyzetkilométernyi területen az eltérő eredet ellenére létrejött az itt élő katolikus magyarok között az a közösségi kapcsolat, amely lehetővé teszi a házasságok létrejöttét.

7. A moldvai magyar települések közti, különböző jelenségekre (viselet, beszéd, rokonszenv, falucsúfolók, búcsúba járás, házassági kapcsolatok) alapozott *kapcsolatrendszer* tehát jóval árnyaltabb táji, etnikai tagolódást sejtet, mint a hagyományos hármas felosztás. A továbbiakban az etnikai tagolódás néhány olyan jelenségét mutatom be, ami módszertani szempontból is tanulságos lehet a kérdés további kutatása szempontjából.

Megvizsgáltam, hogy ők maguk, például a külsőrekecsiniek, hogyan érzékelik a hagyományosan besorolt, Lükő Gábor szerinti – jórészt Jerney közlésére alapozott – *székely-magyar* településekkel való viszonyukat. A 8. térképen a *magyarnak* tekintett Külsőrekecsin és tizenegyet, Szeret menti település látható. Külön jelöltem a Lükő-féle térképen „*magyar*”-nak és külön a „*székely*”-nek feltüntetett településeket, s ezeket folyamatos, illetve

szaggatott vonal köti össze Külsőrekecsinnel, aszerint hogy a falubeliek velük hasonlóan vagy eltérőnek tartják-e az illető település lakosságát. Ha egy kis nagyvonalúsággal százalékot számolunk a 14 település egymáshoz való viszonyából, akkor azt látjuk, hogy a külsőrekecsiniek véleménye éppen az esetek 50%-ában egyezik a *prekonceptióval*, vagyis a *magyar* településeket hasonlóan, a *székelyt* pedig eltérőnek ítélik. A viszonyok másik fele úgy alakul, hogy hét esetből ötnél a *magyarnak* tekinthető településektől megkülönböztetik magukat, két *székely* településsel viszont hasonlóságot érznek. Ez utóbbi 50% esetében, amikor a rekecsiniek vonzódása nem a papírforma szerint alakul, érvényre jut bizonyos földrajzi szempont; a távolabb eső *magyar* településekhez kevésbé vonzódnak. Ezzel szemben két közelebb eső *székely* települést etnikailag is közel érznek magukhoz, hármát azonban – bár viszonylag közel vannak – nem.

A „*székely*” és a „*magyar*” települések elkülönülése más viszonylatban Klézse esetében is megmutatkozik. Ők is megkülönböztetik magukat a közeli *székely* településektől, mint Csíkfalva, Berengyest (Halász 1986: 14), noha tudjuk, hogy Klézse magyar népességének egy része *székely*. Ezt fejezi ki a Petrás Incze János által gyűjtött klézsei népdal is (Domokos 1979: 1410):

*Eme székely legénynek
Sziszd ki szemét szegénynek,
E klézsei legénynek
Szisz pogácsát szegénynek.*

Más esetben a földrajzi távolság, illetve közelség éppenséggel fordított jelleggel befolyásolja a települések kapcsolatát. A Román környéki, a Szeret és a Moldva folyók között élő, úgynevezett északi csángó települések közül minden szempontból kiválik Kelgyest. Nemcsak beszédjük áll valamivel közelebb a Bákó alatti csángó településekhez, de módosabbak is, ezért aztán magukat valamennyi környékbeli csángó település fölé emelik. Ha számba vesszük a körülöttük lévő csángó falukat, mindegyikről van egy-két rossz szavuk. Akármelyik faluról esik szó, *mindenféléből válnak vala ki a kelgyesztiek*. Érdekes, hogy a kelgyestieknek ezt a kiválóságát általában a többi falu is elismeri. Legalábbis akikkel beszéltem, így nyilatkoztak. Különösen a szomszédos szabófalviak azok, akiknek valóságos kisebbségi érzetük van, az őket mindenben meghaladó kelgyestiekkel szemben.

Nagyon érdekes, hogy a minden tekintetben kitűnő Kelgyest lakossága mely környékbeli településekkel tartja magát hasonlóan. A 9. térképen azt látjuk, hogy elsősorban azokkal, amelyek földrajzilag távolabb esnek tőle. Ugyanakkor a négy legközelebb eső településsel kapcsolatban elsősorban a különbségeket hangsúlyozzák. Lehetnek azonban itt más összefüggések is. Tudjuk, hogy Szabófalva és Lökösfalva gyakorlatilag összeépült, Újfalva (Traján) pedig Szabófalvából települt ki a század elején. Ha eltekintünk a Moldva túlsó partján lévő Korhántól, akkor a 9. térkép arról is szólhat, hogy a kelgyestiek eltérőbbnek érzik magukat a szabófalviaktól és az azzal kapcsolatos falvak lakosságától, s hasonlóbbnak tartják a többi csángó települést. Tulajdonképpen ugyanezt vagy legalábbis

hasonló viszonyt tükröz a 10. térkép is: a szabófalviak *másnak*, konkrétan és egységesen *verekedőszeknek* tartják az általuk *lútúsziknek* nevezett falvak népét, köztük azokat, akiket a kelgyestiek az előző térkép szerint magukhoz közel állóknak éreztek. Ez a *lútúszik* kifejezés arra utal, hogy a 10. térképen ●-val jelzett három település a Szeret árterébe vezető *lútún* van, szemben a Szeret és a Moldva közti platón épült Szabófalvával.

A 11. térképen a pusztinaiak szemszögéből látjuk az etnikai kapcsolatok jellegét. Pusztina székely népe egyértelműen hasonlóságot érez a Tázló és a Beszterce mentén élő, ugyancsak a madéfalvi veszedelem után idetelepült székely lakosságú településekkel, ugyanakkor határozottan megkülönbözteti magát a Szeret jobb partján sorakozó, úgynevezett *mezőségi* falvak népétől – a *mezeiektől* –, függetlenül attól, hogy azok a Lükő térképe szerint „*magyar*”-ok vagy „*székely*”-ek.

Máskülönben a pusztinaiak, akárcsak a frumószaik vagy a lézpediek, nem székelynek, hanem magyarnak tartják magukat, akik eltérnek a Bákó alatt, a Mezőséken élő csángóktól, mert azok – szerintük – *szöszösen* beszélnek. Elképzelhető természetesen, hogy a pusztinaiak a nagyobb távolság miatt tekintik a Szeret-völgyieket egységesen tőlük különbözőknek. De az sem lehetetlen, hogy a tudomány által még fel nem tárt, csak általuk érzékelhető eltérés van az Erdélyből a 18. század végén a Tázló és a Beszterce völgyébe került székelyek között.

8. Csupán néhány szempontot kívántam felvetni a moldvai magyarság táji-kulturális tagolódásával kapcsolatosan. Mint említettem, az erre vonatkozó kutatásoknak még csak az elején vagyok. Ha most mégis megkísérlem, hogy az eddig tárgyalt különböző társadalmi összefüggéseket egyetlen térképen ábrázoljam, azt elsősorban azért teszem, hogy vázlatosan kirajzolódhassanak azoknak a táji csoportoknak a körvonalai, amelyeket további vizsgálódások során érdemes lesz figyelembe venni.

A 12. térkép szerint teljesen egyértelmű, hogy a *Román környéki, északi csángóknak nevezett csoport* minden szempontból elkülönül a délebbre esőktől. Azonban, mint láttuk, ez a térség sem tekinthető etnokulturális és identitásbeli szempontok alapján egységessnek.

Bákótól északnyugatra kirajzolódik *egy csoport*, amelynek fő települései a madéfalvi veszedelemkor idemenekült Frumósza, Pusztina, Lézped és a jórészt ezekből keletkezett további falvak a Tázló és a Beszterce völgyében.

Markánsan elkülönül a *Bákótól délre, a Szeret jobb partján húzódó települések* láncolata, s noha tudjuk, hogy történelmileg, nyelvjárási és viseletbeli tényezők alapján sem tekinthető egységessnek, mindenesetre erőteljesebb kapcsolatot tartanak egymással, mint akár a Szeret bal partján lévő, eredetüket tekintve hasonló módon összetett települések lakosságával, akár a tőlük nyugatra, a románul Culmea Pietricicának nevezett (Kövecses tetőnek fordítható) hegyen túl, a Tázló völgyében húzódó falvakkal. A térképről az is látható, hogy a *Bákótól délre eső*, hagyományosan *déli csángóknak nevezett tömböt határozottan kettéválasztja* a Szeret, s a két partján lévő települések között minden kulturális hasonlóság ellenére nincsen számottevő társadalmi kapcsolat. Végezetül jól kivehetően *elkülönül a Tatros és a Tázló összefolyásánál lévő magyar települések csoportja*.

A bemutatott szempontok és a vázlatos térképek nem szabad, hogy elfedjék a moldvai csángómagyarok legfontosabb ismervét, amelynek alapján elsősorban vallási és nyelvi szempontból megkülönböztetik magukat a környezetükben élő románságtól. Belső tagolódásukat pedig rendkívül differenciált településtörténetük miatt is valószínűleg erőteljesebben befolyásolják a táji tényezők, mint azt korábban számon tartotta a tudomány.

Tanulmányomban több mint félszáz moldvai csángó településen gyűjtött ismeretanyag alapján próbáltam kiegészíteni a moldvai magyarok táji-etnikai tagolódására vonatkozó ismereteinket. Ez azonban csak kis hányada az egykori Etelköz katolikus, tehát magyar vagy magyar származású településeinek. A kutatópontok bővítésével és a módszer mélyítésével nyilvánvalóan még tovább differenciálható az itt kibontakozó, meglehetősen vázlatos kép.

Megkockáztatom továbbá azt a föltevést is, hogy a moldvai magyarság sajátos helyzetében, a magyarság évszázadok során történő fokozatos letelepedése miatt, az idő is igen jelentős tényező az itteni népesség belső szerkezetének alakításában. Az *idő*, ami ma is dolgozik és alakítja a csángómagyarok etnikai tagolódását.

Szakirodalom

BENKŐ Loránd

1990 A csángók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből. *Magyar Nyelv* LXXXV. (3) 271–287, (4) 386–405.

DOMOKOS Pál Péter

1979 „...édes Hazámnak akartam szolgálni...” Szent István Társulat, Budapest

1987 *A moldvai magyarság*. Ötödik, átdolgozott kiadás. Magvető Kiadó, Budapest

GÁLFFY Mózes – MÁRTON Gyula – SZABÓ T. Attila (szerk.)

1991 *A moldvai csángó nyelvjárás atlasza*. I–II. (Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 193.) Budapest

GAZDA József

1980 *Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1993 *Hát én hogyan siratnám. Csángók sodró időben*. Szent István Társulat, Budapest

GUNDA Béla

1988 A moldvai magyarok eredete. *Magyar Nyelv* LXXXIV. (1) 12–24.

HALÁSZ Péter

1973 A moldvai magyarok kendermunkája. In: DIÓSZEGI Vilmos (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom VII*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 55–91.

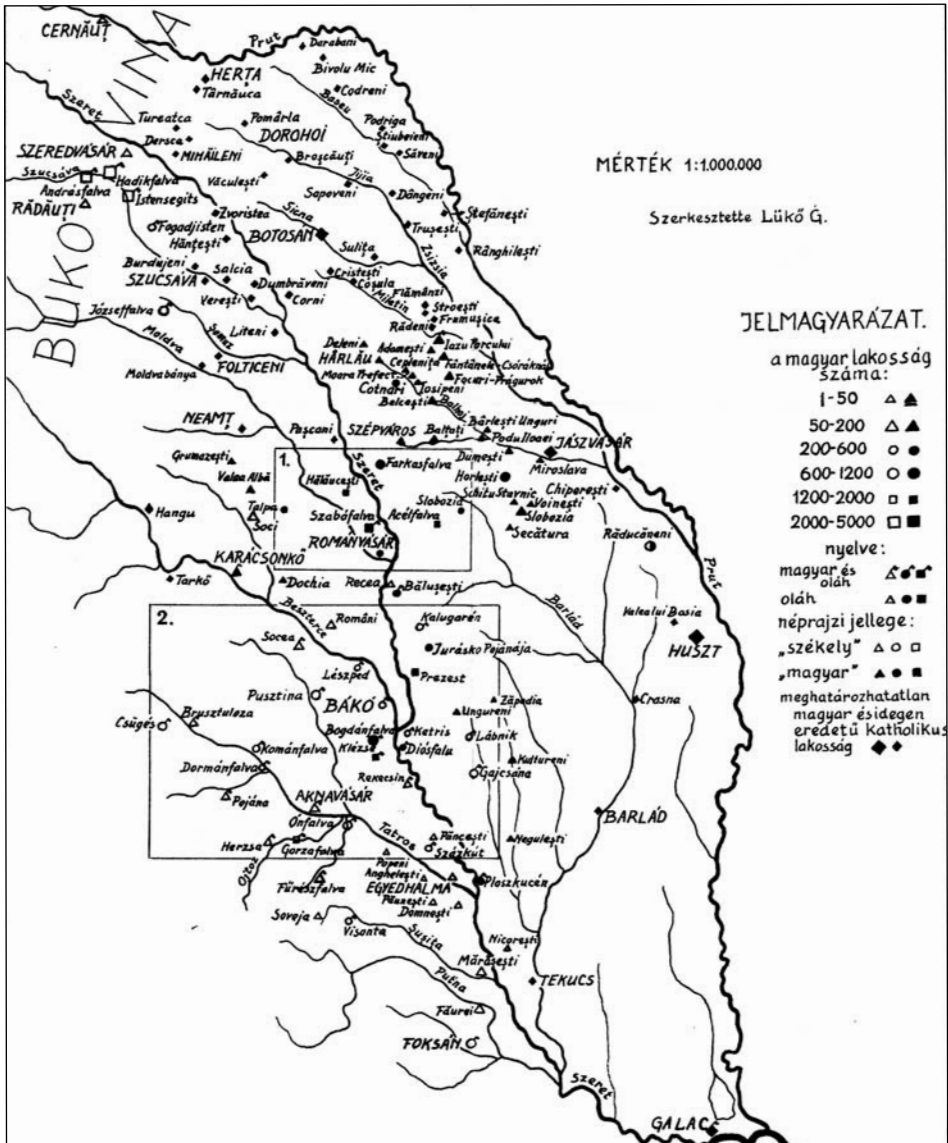
1981 *Magyarfalv helynevei*. (Magyar Névtani Dolgozatok, 19.) Kiadja az ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névkutató Munkaközössége, Budapest

1986 *Klészse (Kleja) helynevei*. (Magyar Névtani Dolgozatok, 58.) Kiadja az ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névkutató Munkaközössége, Budapest

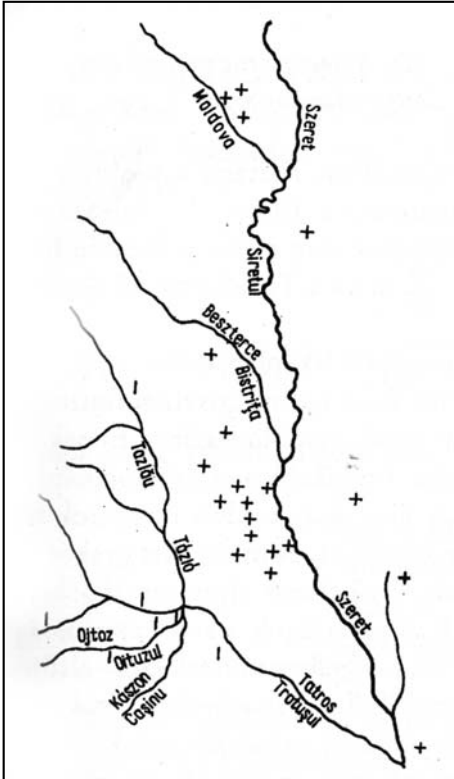
1991 A moldvai csángók magyarságtudatáról. In: UJVÁRY Zoltán – EPERJESSY Ernő – KRUPA András (szerk.): *Nemzetiség – Identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi*

- Nemzetiségkutató Konferencia előadásai, Békéscsaba 1990. okt. 5–7.* Ethnica Kiadó, Békéscsaba–Debrecen, 213–215.
- 1994 *Külsőrekecsin helynevei.* (Magyar Névtani Dolgozatok, 139.) Kiadja az ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névkutató Munkaközössége, Budapest
- JERNEY János
- 1851 *Keleti utazása a' Magyarok' őshelyeinek kinyomozása végett 1844–1845.* I–II. Pest
- KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – NAGY Jenő
- 1981 *Moldvai csángó népművészet.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- LÜKKŐ Gábor
- 1936 *A moldvai csángók. I. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal.* (Néprajzi Füzetek, 3.) Budapest
- SZABÓ T. Attila
- 1972 Kik és hol élnek a csángók? In: Uó: *Nyelv és múlt. Válogatott tanulmányok, cikkek.* III. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 122–131.
- WEIGAND, Gustav
- 1902 Fremde Elemente in der Moldau. In: *Neuter Jahresbericht des Instituts für Rumänische Sprache zu Leipzig.* 138–236.

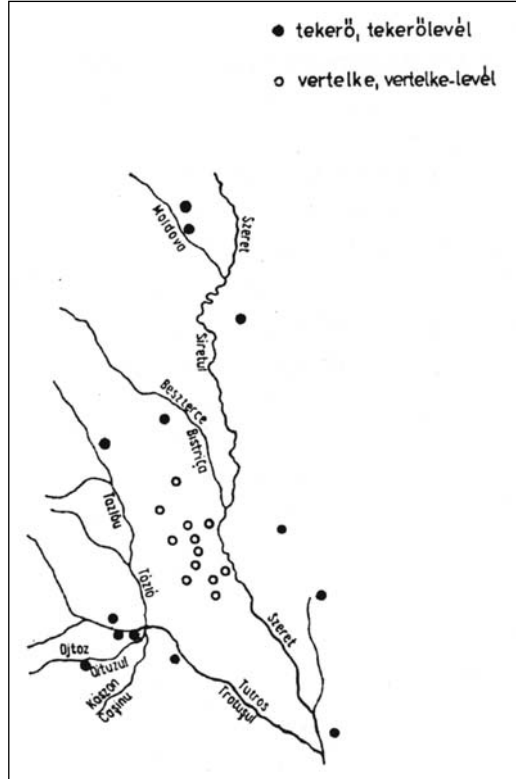
Térképek



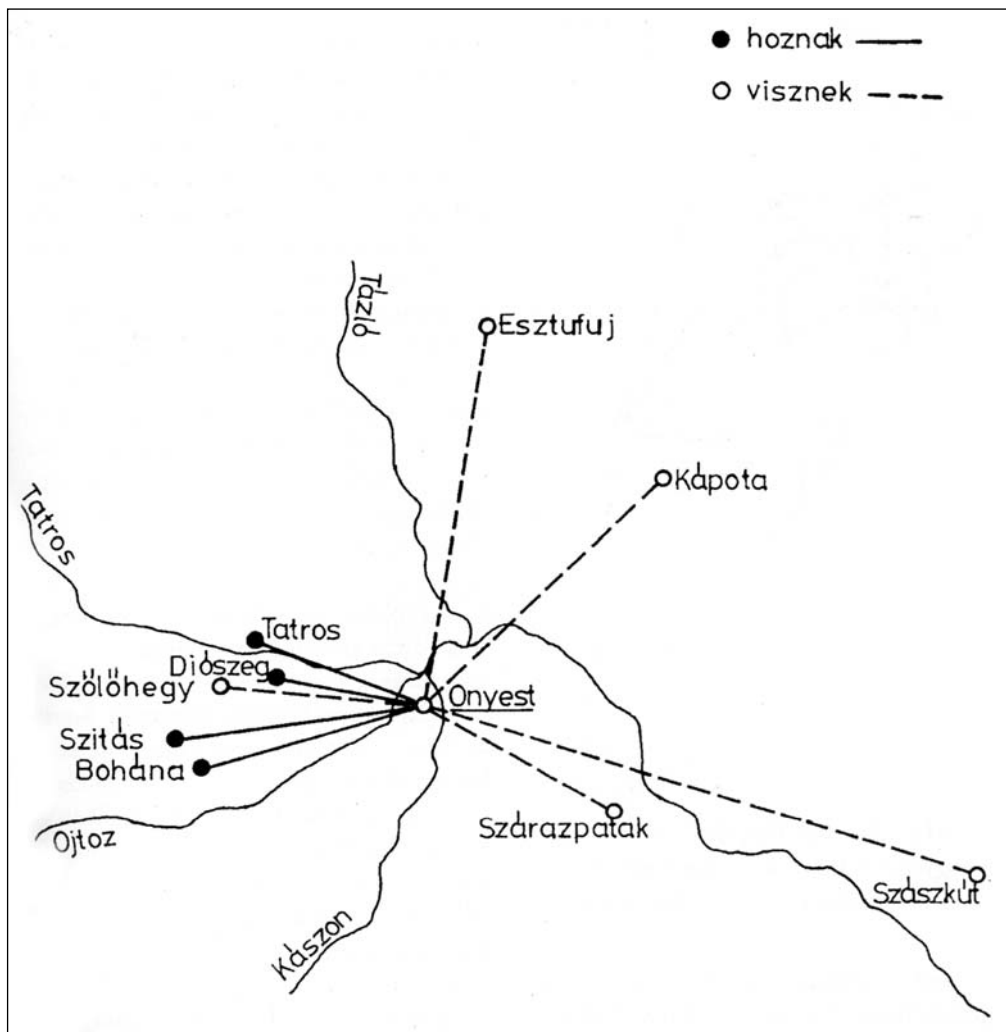
1. térkép: A moldvai csángók néprajzi térképe (Lükő 1936)



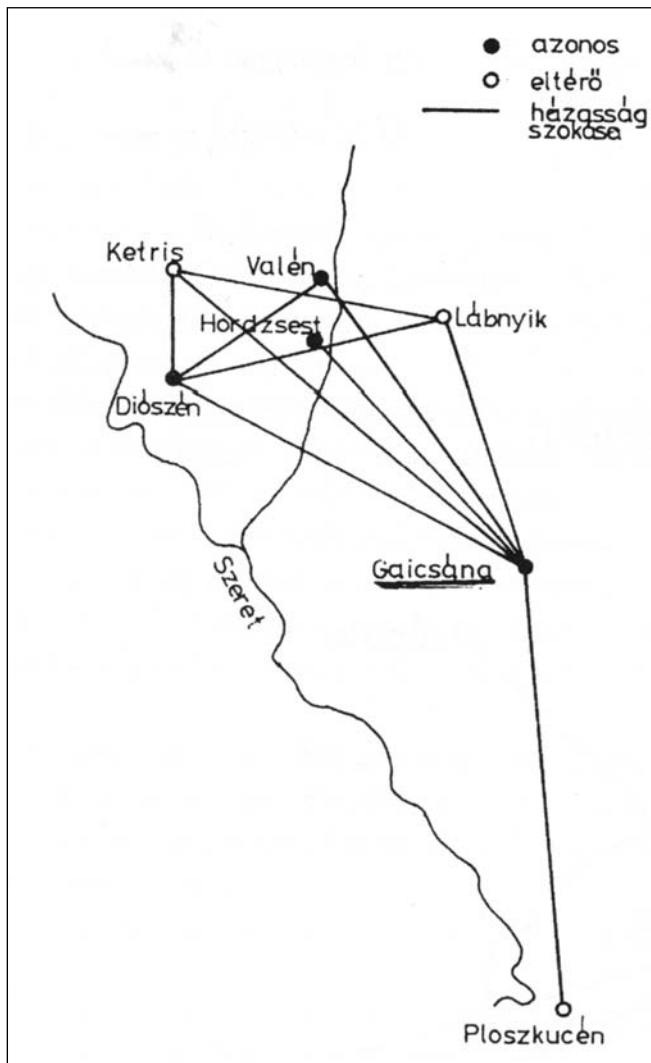
2. térkép:
A kendentörő eszköz nevének
elterjedése (+ ráktató, – tiló)



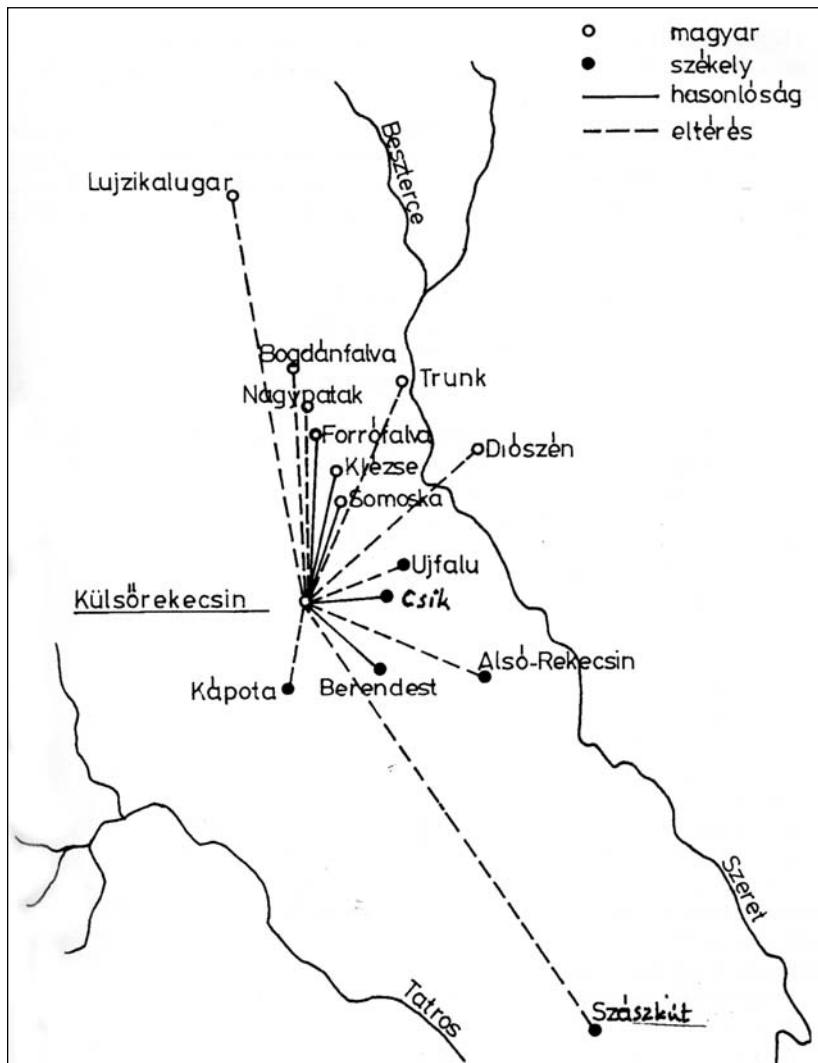
3. térkép:
A fonal feltekerésére szolgáló
eszköznek a neve



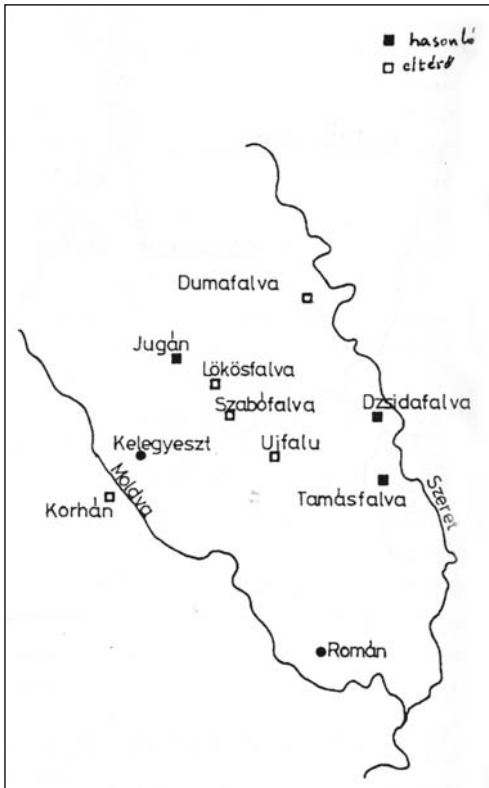
6. térkép: Honnan hoznak és hova visznek Onyestról, illetve Onyestre nyírászát



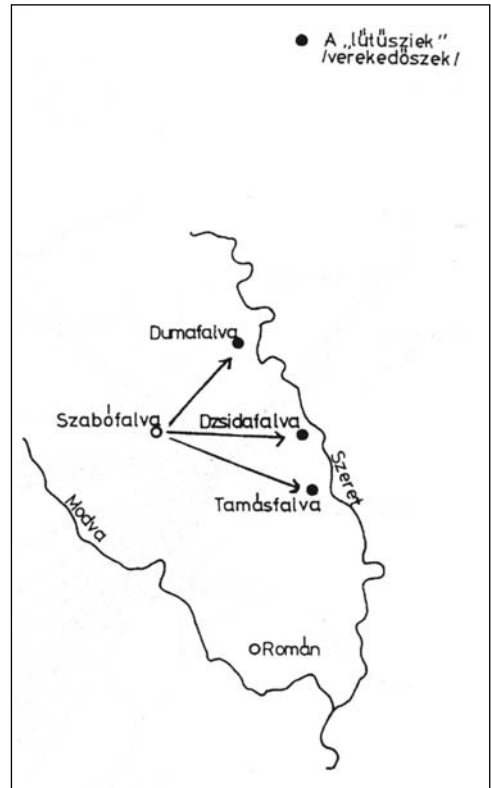
7. térkép:
Gajcsána-Magyarfalu és a környező magyar falvak
közti azonosság és különbözőség tudata, valamint
házassági kapcsolataik



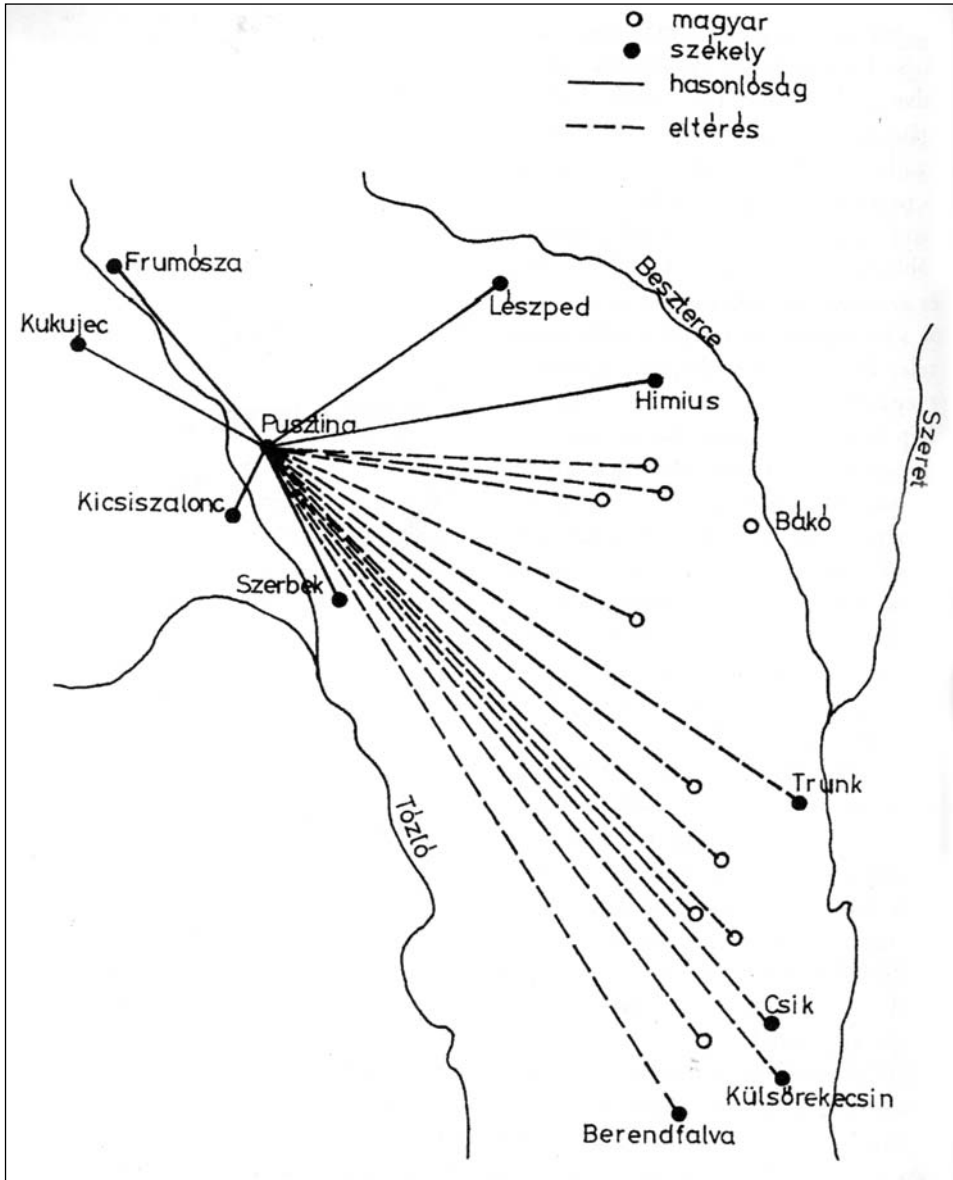
8. térkép:
A külsőrekecsiniek által hagyományosan székely és magyar településekkel vállalt azonosság és különbözőség



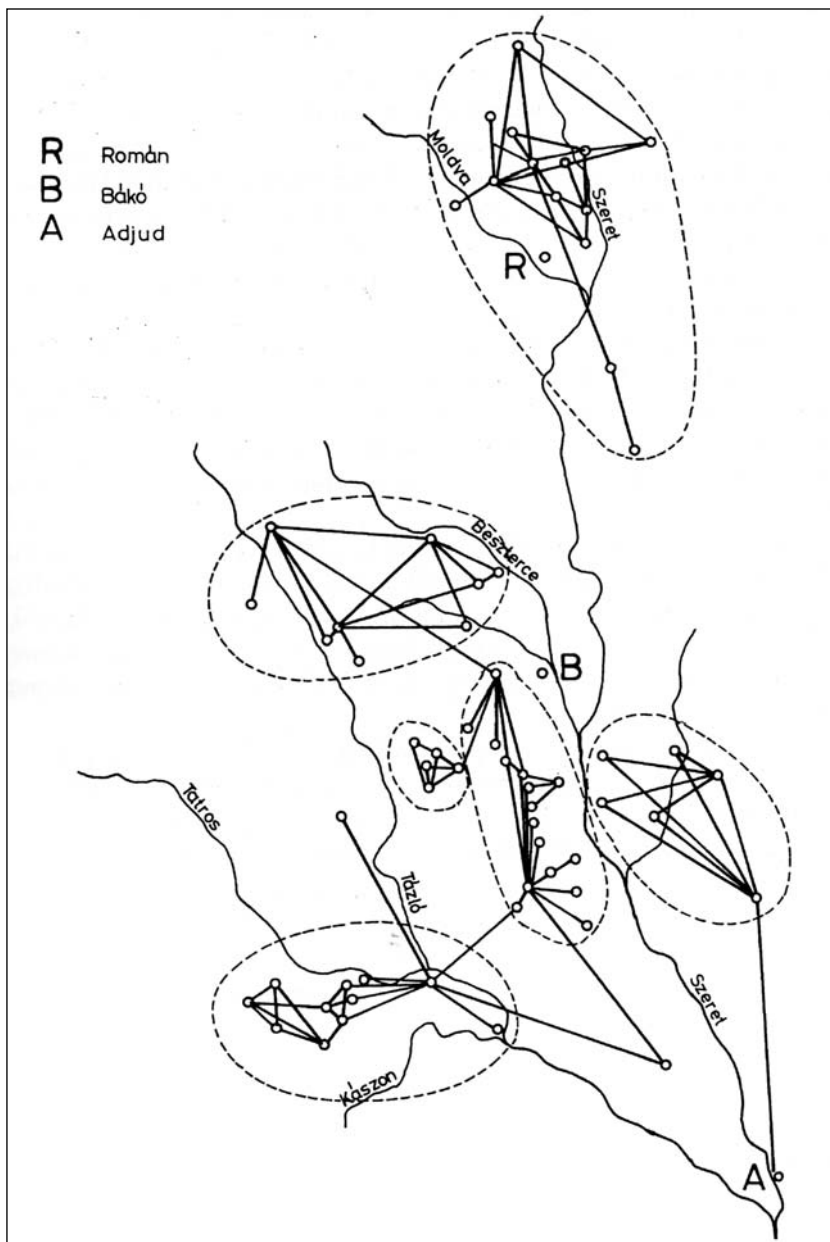
9. térkép:
Kelgyest és a környező csángó
falvak kapcsolata



10. térkép:
Szabófalva és a lütüszii
falvak kapcsolata



11. térkép:
Pusztina és a hagyományosan székely, valamint magyar falvak közti hasonlóság és különbség tudata



12. térkép:
A moldvai magyarság táji-etnikai tagolódásának körvonalai

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 endogamiájukat, magukat *katolikusoknak*, 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). Ezt többen csak kinyilatkoztatás formájában teszik. Pl. Mărtinaș post mortem könyvének kiadói, 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, tűzheleyei, vasháromlábai, puliszka-főző üstjei, kályhapárkányai, háromlábú kerek asztalkái, szövőszékei, lakásbelsői, padralóval takart padjai, ruhatartó rúdai, kelengyés 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 (Gavriluța 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 kíváncsivá 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 Gavriluța 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 (egyor 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, valamit 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 koordonálja 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 Gábot 1933-ban kitoloncolták az országból (Lükő 2002: 13). 1970–1990 között több magyar kutatót meghurcolt a Securitate. Számolhattak azzal, hogy a rendőrség elkobozhatja munkaeszközeiket,

viszonyított régiesebb, egyes jegyekben középkorias kultúrája is felcsigázza 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 katolikusok*ként 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
Frumoșza	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 létrejöttékor 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 hazaszeretben egyesítsünk, hogy így mind egy náció legyünk, és egyetlen hazát, a szép Romániát védjük.” Kogălniceanu beszéde Moldva 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!) katolikust talált (Tánczos 1998: 181).

Miután már az 1859-esekhez képest már az 1930-as adatok a magyarság 2/3-os aránycsökkenését 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 helybelieket,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 felekezetiéhez 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 adatom (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 bútorarabokig 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 tárgytörténeti-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 konzervatívizmust, 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 tudományosságának 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 (Ciobotaru 2005: 416), hol azt, hogy ez az egytized sem magyar, hanem magyarul tudó, elmagyaró-

¹⁹ Erre később részletesebben kitérünk.

²⁰ Szolnoky megállapítja, hogy a tiló a nomád kultúra hozadéka, előképe az eredetileg bőrtörésre használt, ütőszerkezettel ellátott lóállkapocs. A lófog mitájára, a magyar tilók egyik formáján a törőrészt 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, összehasonlításhoz 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 vallásfelekezethez, 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: Táncoz 1998.

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

²⁵ Talán egyetlen pozitív példa a háztípusoké: a szerző Crăinicanura hivatkozva közli, hogy a 19. század végén a jobbágyság monoceluláris házban laktak, a rázesek pedig két- vagy háromosztatában (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 gatyta 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 tanúsodnak.” (Ciubotaru 1998: 166). Iosif Petru Pal érvelése a viselet román jellegére nézve, nevezetesen az, hogy míg a románoknál mindenféle 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 évezredek 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 mindannyiuknak még ma is ágyékkötőben és maszokban 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 fémvasárnapi 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 figyelmetlenségből (vagy rosszhiszeműségből?) 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 forráshivatkozásaiából (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 vallomásával „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, Törcsvár vidékén, Hétfaluban és a Barcaságon (Ghiurișan 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, folklórujukban 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: „Háromszékmegyében legszebb tojásírás van még a Feketeügy baloldalán, a berecki hegycsoport vidékén, Bereck, Lemhény, Osdola, Gelence, Zabola, Páva, Kovászna, Papolc, Zágón, Bárkány, Nagypatak és Bodzafordulón. A Feketeügy jobboldali vidékén Polyán (most Kézdikóvár), 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, Ghiurișa 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 tojásírástémájában kifogásolja, a patkó- és kézmotívumok társítását. Szerinte ugyanis a patkónak a vitézséggel kell összefüggenie, 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 vitapartnereink állításai realitásának mértékét.

Településtípusok

A román szakirodalom szerint a morfológiai falutípusok nem köthetők sem nemzetiséghez, 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 menténi, a hegyek kapui és a folyók torkolata melletti – kedvező elhelyezkedéséből arra következtet, hogy birtokosaik, ha nem előbb, legkésőbbben 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 térképépzése, 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 ezekben 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 *tóké*hez (nemzetséghez) tartozó családok nagyjából a község egyazon utcájában találhatók (Kós 1976: 173). „Fentebbieknek, mint »rezes« falvaknak kiváltságaik voltak, amely kiváltságokkal székely módra éltek (pl. közbirtoklás, nyilas osztás) mindaddig, míg a fanarióta időkben a bojárbirtokok ezeket is be nem kebeleztek.” (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 kirajzás (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 újabbkori zárt falvak, az *újfaluk* vagy *szilistyé*k 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 *bordéj*ját, a lapályos mezőn az utca mentén szabályosan sorakozó telkeken, utcasorban 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 Zód, János, Ádám, Kompót Feri, András Júzi (Józsi), Szentes, Bálint, Simon Péter, Simon István, Gál, Bartos, Kerekes, Júzi, Sánta Júzi, Komán Péter, Farkas, és Fazekas utcája.

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

20. századi, államilag Bogdánfalváról telepített újfalu Nicolae Bălcescu (Kós 1976: 170), valamint a Pustina 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 székelgyföldi párhuzamok „formai, lényegi és tartalmi egyezése” alapján azt állítja, hogy a csángóföldi nemzeti települések közvetlen (genetikus) erdélyi, s azon belül székelgyföldi 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 Botoșani és Neamți megyében (Ciubotaru 1998: 21).

A nemzeti települések románok körében való elterjedtsége valóban igazolható: Henri H. Stahltól 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 jobbágysorba 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 jobbágyakkal, időleges kedvezményeket adtak.⁴⁴ Bár ezek sohasem voltak részesfalvak, birtokjogilag azokhoz hasonlítottak, azaz a szloboziák lakóit *moșneniek*nek, vagyis ősi birtokkal rendelkezőknek tekintették (Stahl 1965: 338). Ilyen szabadalmas csángó falu volt többek közt Magyarfalu, melyet 1817-ben Sturdza telepített (Repertoriul comunelor catolice din Moldova),⁴⁵ aztán a Slobozia Nănești 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 idegenajkúak. 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 (Rosetti 1907: 320).

⁴⁵ A Nagy földrajzi szótár állítása szerint a falu 18–19. századi moldvai áttelepülés, talán ezzel magyarázható, hogy az ő eredetadatuk koráábra: 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 szűkölködtek 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 vámosfalu Bahána, a határórfalu Gorzafalva, Szőlőhegy, a Moldova őrzésébe bekapcsolódó Újfalva, a bortermelő Forrófalva, és a vásároshelyek, amilyen Ónfalva, Szászkút, Románvásár, Szabófalva, Teckány, Szkéja, Csüvés 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 nemzetiségiek 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 valachiciale*eken. 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 okleveles 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 elemező 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 Diószézen.

őrző szerepe. „A falukerítésre Felső-Őrségtől Moldváig az egész magyar nyelvterületről maradtak fönnt 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 Alpesebben, 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).

Háztípusok

A moldvai magyarok jellegzetes, töltéssel körülvett, egymásból nyíló hidegpitvaros⁵⁸, kétsejtű háztípusa eredetével elsőként Lükő foglalkozott Ezt lényeges vonásaiban megfigyzőnek találta a „székely ház” alaptípusával, de míg ott a pitvart csak bedeszakázzák és *eresznek*, nevezik, Moldvában be is falazzák és *szinne* 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 szín 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 háromosztatúvá 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 mellett, elhatárolt részére, míg a lakóházakat a telek belsejében középütt 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 ereszhosszabbítása 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 kétosztatú hideg pitvaros és a belőle továbbfejlődött háromosztatú, pitvaros, kamarás szobás házat Vuia is autochton sajátosságak 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 háromosztatú házat (A.3. típus) viszont Froleč „kárpati–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, középen 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 rezések 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 székelyekéül 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 eresz felé. Mind a kemenceforma, mind a tagolt párkányos kadalló,

⁵⁹ „Moldvában színnek nevezik a rövid ereszt, belépőt, ez lakóhelyé 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 eresz nélküli házat románosanak tartják.

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

⁶¹ A balkáni formák újjak (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 mennyezetesekél 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 óvbe tűzhető derékszögű lepelszoknya és két, azt derékhoz rögzítő szalagszerű óv. A vállfoltos ing Moldván, Olténián és Havasalföldön kívül (Bănăţeanu–Stoica 1988: 76, Stoica–Petrescu–Bocşe 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 kontinuusan megőrzöttnek 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 szálak gyapjából 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 Töröcsvár-vidéki románoknál és gyimesi csángóknál fordul elő (Formagiu 1974: 76, Kós 1964: 171). Általános az észak-moldvai ukránoknál

⁶² A kemence 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 szőve, az eurázsiai hegylánctól északra lakó népek körében, akárcsak nálunk, a kiegészíti a tényleges ruhát, az ővvel le-szorított 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 (Formagiu 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 ősfarmát, 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. Lükötől 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 (Lükő 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 fogarásföldi 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 nyomon 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 daraból 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 hajlrendezés 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 *csepezzel* 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).⁶⁸A 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, bárhogy 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 szakadati 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 „éltesebb” nők facsarták „oly kecsesen, turbánszerűleg, hátul lecsüngő véggel a zacskószerű 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 mellesbundát 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, és pedig 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 újjú 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 stilizált tojás-hímekkel, 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 eredzetése 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 inghímezéstechnikákat (lásd Gazdáné Olosz 2001) sem más román, sem más magyar csoportoktól nem ismerjük, miközben a ruhahímeket 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 textilhímeket 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 (zeka), mellynek 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 (meglétükkel 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 zsákutcás csoportos településeiket, jellegzetes lakáskultúrájukat, lepelszoknyás-vállfoltos nőiinges, illetve gatyás-hosszúinges férfi viseletüket, jelképes funkciójú tárgyaikat, jelképesen felhasznált anyagaikat.

A moldvai katolikusok tárgykultúrájuk elemeinek egyrészt erdélyi hazájukból hozták magukkal, másrészt az új hazában ismerték meg (Kós 1976:109). Otthonról származnak eke- és szánformáik, fogazott sarlóik, kézicsépjek, tárolócsűrjeik, méhész- és halászeszközeik, rúdguzsalyaik, fazakaseszközeik, technológiai ismereteik, – beleértve a munkaszakaszok moldvaitól eltérő megnevezéseit – a viseletük egyes fejedői, a kalapok 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 kilerrel, 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 lepelszoknya 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 lepelszoknya, mint kezdetlegesebb viselet elem 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 lepelszoknyás 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 –, Gyoszényra, Szőlőhegyre nézve Jerney (1851), a Román környéki katolikusokra nézve Ciocan (1924: 18). Utóbbi ezt írja: „Noha annyira jól vannak kezelve Romániában, mégis, nem átallják 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 telepedtek meg.* (Gazda é. n: 10). A diószegiek, 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 határvédőül. 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 oknások, szalinások voltak, s fiakkal vitték be a söt Galaci (Gazda 2005: 214). A frumószaiak szerint *Magyarföldről bėjött három ember, tőlük kerekedett ez a falu* (uo: 151). A kisszalonciak,⁷³ lészpediek 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 Pénzes Mihály. (uo: 247). Az ősök származáshelye mellett a betelepítés indítékát is megnevezik: a madéfalvi veszedelemkor idemenekült *bezsenárok* a lábniakiak (Uo: 135), háromszéki székely eredetűek 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 múltból számol be a néphagyomány: a szitásiak juh- és marhatolvajokként jöttek át, nem kapcsolódtak be a határórségbe (uo: 236).⁷⁴ Az esztufujiak a nádasban 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 (Hegyeli 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: *romai* katolikus vallás megkülönböztető jelzőjéhez, melyet a román nyelven *romanonak* mondanak), az etnikai identitás állampolgári identitással való felülíratása 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, romának« vallják.” (Iorga 1972: 229–230).

Magyar nyelvükhöz 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 egymástól 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 központositott 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. Herló 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 nevét 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 férfing vörös hímzésű gallérjáról, a „külső hímzeteokről” (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 nagypatakiak ingének eltérő hímzése, a lézpediek 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 egyszermind 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 jelenségként való továbbéltetése.

Végősoron megállapíthatjuk, hogy a kultúra és identitás két külön, más törvények szerint, de egymástól mégsem függetlenül fejlődő jelenségcsoport. A kultúra egyes elemei nemcsak egy, hanem több népet is jellemezhetnek egy időben, következésképpen, kultúrája alapján csak nagy körültekintéssel 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 léssen, 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 Itézet, 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: *cantionale 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 székelv 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 Évkönyve* 14. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 166–194.

GAZDA Klára – HAÁZ Sándor

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

GAZDA József

é. n. *Hát én hogyné 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 tí 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* LXXXV. 64–84.

GERGELY András, A.

é.n. Kisebbségek és az integrációs csatlakozás. Tematikus közelítések Magyarországon Európai integrációs csatlakozásának háttérértelmezéséhez. (mek1.mek.ro/porta/szint/tarsad/politika/relations/kisebb/kisebb.htm-437)

GHIURÎȚAN, Cristina

1976 Colecția 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 Folklor 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 isszkušstvo 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 szervezete nyomai Rákosdon. In: *Uő: Népelet 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

LÜKKŐ Gábor

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

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

MAIER, Radu Octavian

1994 Cercetarea așezării și arhitecturii țărănești în Luizi-Călugăra, jud. Bacău. *Revista de Etnografie și 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

MĂRTINAȘ, Dumitru

1985 *Originea ceanțăilor din Moldova*. Text revizuit și îngrijit de Ion Coja și V. M. Ungureanu. Editură Științifică și Enciclopedică, București

MESTERHÁZY Károly

1980 *Nemzetségi szervezet 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“.) Iași

NICULESCU, Corina

1970 *Istoria costumului de curte în Țările Române. Secolele XIV–XVIII*. Editura Științifică, București

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, *Csíkuszék*. 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 și franciscanii păstoriilor 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 *Néprajzcsoportok kutatási módszerei. Sárospatak, 1977. nov. 15–16.* (Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 7.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest

PÁVAI István

1999 Etnonimek 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 Folklor Intézet, Budapest

RACOVÎȚA, Ortensia

1895 *Dicționarul geografic al județului Bacău,* București

РАМАНЮК Міхасё

1981 *Белорускае народнае адзенне.* Беларуеў, Мінск

ROSENBERGA, Velta

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

ROSETTI, Radu

1907 Pământul, săteni și stăpâni 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 stratégiái 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 Szóttések, 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

SZÓCS János

2002 Zöld Péter élete és munkássága. In: *Pater Zöld* Kétnyelvű kiadás. Editie 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 időkben*. (A Magyarságkutatás 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 popularii Moldovei. *Arhivele Basarabiei* VI. 11–35.

TURAI Tünde

1999 Történeti tudat vizsgálata Klézsén. In: POZSONY Ferenc (szerk.) *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. (A Magyarságkutatás 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 lakóház kutatás 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

Tánczos Vilmos

A moldvai csángók lélekszámának és magyar nyelvismeretének történeti alakulása¹

Románia keleti országrészében, Moldvában – azaz Bacău, Botoșani, Iași, Neamț, Vaslui és Vrancea megyékben – a hivatalos román népszámlálások szerint közel negyedmillió katolikus él. Ezen a területen az 1992-es népszámlálás 240 038, a 2002-es pedig 232 045 katolikus lakost mutatott ki.²

A magyar és nemzetközi szakirodalom egyöntetűen egyetért abban, hogy ez a katolikus lakosság – a csekély számúnak mondható román, német, lengyel, olasz és cigány eredetű beolvadt népelemektől eltekintve – magyar származású. Ezt a tényt a jelentős román kutatók is elismerik.³ Sőt ezen túlmenően az is valószínűnek látszik, hogy Moldva görögkeleti (ortodox) román lakosságának bizonyos része valaha ugyancsak magyar etnikumú volt, de kifejezetten erre vonatkozó tudományos kutatásokról alig beszélhetünk.⁴ Megfelelő kutatási eredmények hiányában ma csak sejthetjük, hogy a moldvai magyar katolikusok asszimilációja a 16–18. században nemcsak nyelvi, hanem vallási természetű is volt: bizonyos falvakban nemcsak nyelvüket, hanem – bojári, fejedelmi nyomásra, illetve a paphiány következtében – vallásukat is elveszítették. Moldva egyes településnevei,⁵ az

¹ A tanulmány alapjául szolgáló, 1992–1996 között végzett terepkutatást a Teleki László Alapítvány támogatta. A terepkutatás nyomán a témakörben több tanulmányom jelent meg magyar, angol, német és román nyelven, melyek egymás átdolgozott, tovább bővített változatai. Az itt közölt szöveg az előzőekhez képest is jelentősen bővített változat. A szóban forgó közlemények a következők: Tánczos 1997, 1998, 1999a, 2001a, 2002a, 2002b, 2002c, 2006. (Itt jegyzem meg, hogy a súlyos nyomdai hibák miatt – a számtáblázatok összesítő, kövően szedett számsorai balra eltolódva, hibásan jelentek meg – az 1999a közlemény adatai csak nagy figyelem mellett használhatók.)

² Mindkét adat Gyimesbükk és Suceava megye (Bukovina) katolikusai nélkül. Gyimesbükkön 1992-ben 3 095, 2002-ben 3 099 katolikust regisztráltak. Suceava megyében 1992-ben 9 542, 2002-ben pedig 8 564 katolikus élt. A számbeli fogyás részben a természetes szaporulat csökkenésének, másfelől a nagymérvű külföldi munkavállalásnak tulajdonítható. Egyházi adatok szerint 2002-ben a 8 moldvai megyében – Gyimesbükk nélkül – 250 284 katolikus élt (Almanah 2003: 275).

³ Ilyen értelemben nyilatkoznak a következő munkák: Lahovari et alii 1898–1902, Rosetti 1905, Auner 1908, Năstase 1934/1935. A nemzetközi szakirodalomból kiemelem Robin Baker tanulmányát. A jól tájékozott szerző felsorakoztatja a vitatott kérdésekkel kapcsolatos legfontosabb nyelvészeti, néprajzi és történettudományi érveket, majd arra az álláspontra helyezkedik, hogy a moldvai csángók első csoportjait a középkorban a magyar királyok telepítették Moldvába (Baker 1997). A csángók magyar eredetét csak a román nemzetállami ideológia jegyében fogant áltudományos munkák tagadják (pl. Mărtinaș 1985).

⁴ Legfeljebb néhány olyan szakmunkát említhetünk, melyek olyan történelmi tényeket tárnak fel, vagy olyan földrajzi név- és családnévanyagra vonatkozó nyelvi adatokat tartalmaznak, amelyek alapján egy ilyen jellegű tudományos hipotézis megfogalmazható. Például: Racoviță 1895, Lahovari et alii 1898–1902, Căndea 1917, Lükő 1936, Makkai 1936, Lecca 1937, Năstase 1934–1935, Mikecs 1941 és 1943, Iordan 1963 és 1983, Hajdu 1980, Benkő 1990 stb.

⁵ Például az Ungureni, Secueni, Slobozia, Bejenari stb. típusú nevek.

országgrész földrajzi névanyaga, a családnévanyag, valamint az említett történeti tudósítások kétségkívül ilyen jellegű folyamatokra engednek következtetni. A fordított irányú asszimiláció, azaz a román anyanyelvű görögkeleti lakosság beolvadása a római katolikus magyar népességbe, sokkal kisebb arányú lehetett, a katolikus falvakban fellelhető román eredetű családnevek mégis arra figyelmeztetnek, hogy ilyen irányú folyamat is létezett.

A továbbiakban – a fenti pontosítások figyelembe vétele mellett – a moldvai csángósághoz tartozóknak tekintjük azokat a katolikusokat, akiket családi gyökereik ehhez az országgrészhez kapcsolnak, függetlenül attól, hogy megőrizték-e ősiek anyanyelvét, vagy sem. Együtt tárgyaljuk a középkorban Moldvába telepített magyarság valamint a jóval később idemenekült székelység demográfiai folyamatainak alakulását, és mindkét népességre a „moldvai csángó” terminust alkalmazzuk, noha tudatában vagyunk az egységesítő terminus problematikus voltának.⁶

I.

A 16–18. századból származó források (pl. egyházi összeírások, utazók feljegyzései stb.) alapján a moldvai katolikusok számának történeti alakulását csak megközelítő pontossággal lehet megbecsülni. A 19. század első felétől, de főleg a század közepétől már megközelítően pontos adatokkal rendelkezünk, hiszen az egyházi sematizmusok, a fejedelmek által elrendelt felmérések, majd az első hivatalos népszámlálások (1859, 1899) és az első tudományos közlések alapján képet kaphatunk a főbb demográfiai folyamatokról. A 20. század modern módszereket alkalmazó népszámlálásai közül voltaképpen csak az 1930-as, az 1941-es és az 1992-es felmérésekre lehet alapozni, ugyanis csak ezek tettek közzé falusoros felekezeti adatokat. A „szocialista” korszak népszámlálásai (1956, 1966, 1977) az eredményeket csak nagyobb adminisztratív egységek szintjén tették közzé, vagy ha közöltek is falusoros adatokat (1966), a vallási hovatartozásra nem kérdeztek rá, úgyhogy a moldvai csángóságot illetően nem alkalmasak következtetések megfogalmazására.

A fenti hiányos források alapján – mindenekelőtt az 1992-es népszámlálási adatok fényében – mégis következtetni lehet a moldvai katolikusok főbb demográfiai folyamataira (pl. népszaporulat nagysága, a népesség kirajzása más közigazgatási egységek felé, a többségi görögkeleti lakossághoz viszonyított arányszám alakulása stb.), de ezt a munkát

⁶ A moldvai magyar etnikum sem történeti, sem nyelvi-néprajzi szempontból nem egységes. Ezért a kutatók többsége az egységesítő *csángó* kifejezés használatát elhibázottnak tartja, elkülönítve a középkorban telepített régebbi moldvai magyarságot a 17–19. században (legfőképpen a 18. század végén) kisebb-nagyobb hullámokban érkező székely menekülőktől. Egyesek *moldvai magyarságról* és *moldvai székelységről* beszélnek (Lükő 1936, Mikecs 1941), mások a nyilvánvaló különbözőségeket a *csángó-magyarok* és a *székely-magyarok* terminusok által vélik megragadhatónak (Benkő 1990). A *csángó* név kiterjesztett használata ma mégis általánosnak mondható nemcsak a köznapi szóhasználatban, hanem a történészek, nyelvészek és néprajzkutatók körében is. A Moldvában zajló asszimilációs és akkulturációs folyamatok egyre inkább egybemossák a hagyományos népi kultúrában, nyelvben, történeti tudatban stb. rejlő kulturális különbségeket, úgyhogy a székely eredetű népesség, amely korábban egyáltalán nem tartotta magát csángónak, újabban mintha magára nézve ugyancsak elfogadni látszana a *csángó* megnevezést. Ez a szó ma mindkét csoport számára a se ide, se oda nem tartozót, illetőleg a románságtól és a magyarságtól egyaránt eltávolodottat jelenti, s ugyanakkor magában hordozza az elfajzottság, keveredettséget, tökéletlenség pejoratív jelentéstartalmát is.

a kutatás még nem végezte el.⁷ Így ma meg kell elégednünk a teljes Moldvára vonatkozó globális történeti adatok felvázolásával, a kisebb területi egységeket illetően ugyanis alig rendelkezünk egybevethető (azaz ugyanarra a területi vagy adminisztratív egységre vonatkozó) történeti adatokkal, illetve felhasználható kutatási eredményekkel.

Időpont	Katolikusok száma	Az adatok forrása
16. sz. eleje	kb. 25–30 000; magyar etnikumú kb. 20–25 000 (becsült adat)	Mikecs 1941: 245–246.
1591	kb. 15 000	Mikecs 1941: 246. (egyházi összeírás: B. Brutti)
1646	5 577	Mikecs 1941: 245 és Benda 1989: 31. (egyházi összeírás: M. Bandinus)
1696	2 799	Benda 1989: 31. (egyházi összeírás: ismeretlen) ⁸
1744	5 500	Auner 1908: 48. (Jeziarski R. bákói püspök)
1807	21 307	Auner 1908: 65. (Hammer konzul)
1851	45 752	Domokos 1987: 116–119. (egyházi sematizmus)
1859	52 811	Hivatalos népszámlálási adat (Idézi: Szabados 1989: 92.)
1875	58 809	Domokos 1987: 116–119.
1899	88 803	Hivatalos népszámlálási adat (Idézi Szabados 1989: 92.)
1902	64 601	Auner 1908: 79. ⁹ (egyházi sematizmus alapján)

⁷ Szabados Mihály a Magyarorsággutató Intézet 1989-es évkönyvében publikált szakszerű tanulmánya (Szabados 1989) még az 1992-es népszámlálási felmérés előtt készült. A román népszámlálási eredményekre alapozó szerző 1930 után semmiféle adattal nem rendelkezik, így még a moldvai katolikusok abszolút számának alakulását illetően is csak becslésekre szorítkozhat.

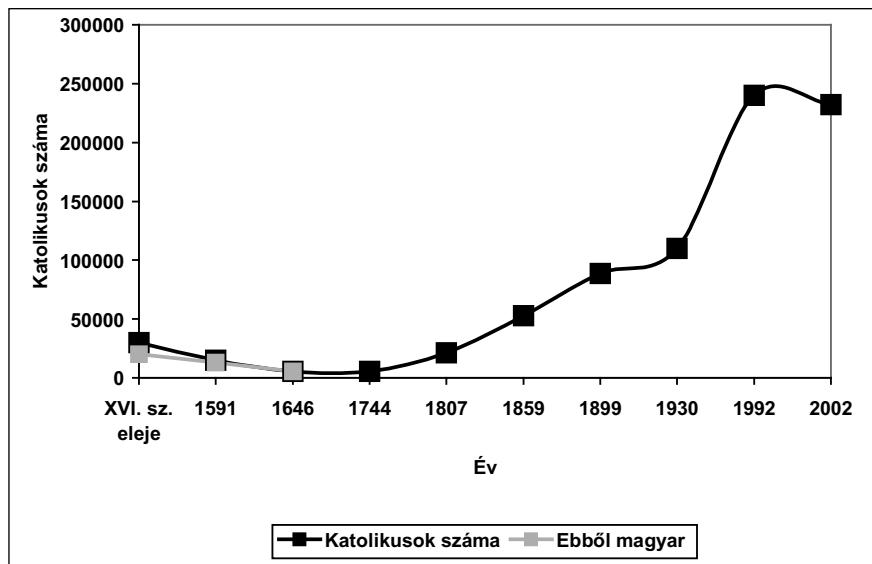
⁸ A 17. századból és a 19. század első feléből származó egyházi összeírások – a viszonylag pontosnak tekinthető Bandinus-féltől leszámítva – mind erősen hiányosak, a moldvai magyarok száma az általuk közöltnél valószínűleg mindig magasabb volt. Adataikat elsőként Domokos Pál Péter foglalta össze (Domokos 1938).

⁹ Auner könyvének végén (78–83) a katolikusok számát a jászvásári egyházmegye 1902. évre kibocsátott sematizmusa alapján összegzi, de csak azokat a falvakat sorolja fel, amelyekről könyvében szó volt, vagy ahol a katolikusok száma meghaladja a 100 főt. Emiatt az általa közölt végösszeg (64 601 fő) jóval kisebb a moldvai katolikusok akkori tényleges számánál. Ily módon számított adatát a későbbi irodalom (pl. Mikecs) is átveszi. Hitelesnek az 1899-es népszámlálás által közölt 88 803 fős adatot kell elfogadnunk, figyelembe véve, hogy a népszámlálási felmérésben olyan ideiglenesen Moldvában tartózkodó katolikusok is szerepelnek, akik munkavállalás céljából (erdőkitermelés, vasútépítés, sóbányák stb.) érkeztek az Osztrák–Magyar Monarchiából. A népszámlálás ugyancsak a katolikusok közé számítja az Erdélyből jött román görög katolikusokat (ezek folyamatosan tértek át a görögkeleti vallásra) és a mintegy 2 000 olasz erdőmunkást (Györffy 1942: 459).

Időpont	Katolikusok száma	Az adatok forrása
1930	109 953	Hivatalos népszámlálási adat. ¹⁰
1992	240 038	Hivatalos népszámlálási adat. ¹¹
2002	232 045	Hivatalos népszámlálási adat. ¹²

1. táblázat: A moldvai katolikusok számának történeti alakulása.

Grafikusan ábrázolva:



A fenti demográfiai adatsort a moldvai magyarság történelmének eseményei magyarázzák. Ezúttal azonban el kell tekintenünk a csángó eredetkérdés, történelem, a belső nyelvi, néprajzi, történeti tagolódás felvázolásától – ezekkel a témákkal a magyar szakirodalom

¹⁰ Bukovina és – természetesen – Besszarábia nélkül. A moldvai katolikusok 1930-as népszámlálási adatait falvanként bontásban közli Domokos Pál Péter a népszámlálási eredményeket közlétező román hivatalos kiadvány (*Recensământul general al populației României din 29 Decembrie 1930, Vol. II. Neam, limbă maternă, religie*. București, 1938) alapján (Domokos 1987: 521–535).

¹¹ A moldvai megyékben a mai közigazgatási határok között 1992-ben összesen 243 133 katolikus élt (Bacău: 125 805, Neamț: 62 374, Iași: 39 627, Vaslui: 6 924, Vrancea: 5 075, Galați: 2 463 és Botoșani: 865 fő). Ez a szám azonban magában foglalja az egykori Csík megyétől az 1960-as évek elején Bacăuhoz csatolt Gyimesbükk adatait is. A községben 1992-ben összeírt 3 095 katolikus (illetőleg 2 933 magyar nemzetiségű) lakost nem számíthatjuk a moldvai csángók közé. Az összesített szám továbbá nem tartalmazza Suceava megye 9 542 fős katolikus lakosságát, mivel a megye területe csaknem teljes egészében a hajdani Bukovinához tartozik, amelynek adatai az 1930-as közlés Moldvára vonatkozó összesítésében sem szerepelnek. Suceava megye katolikusainak több mint fele (1992-ben 4 882 fő) lengyel, német és ukrán etnikumú, tehát nincs köze a csángósághoz.

¹² Hasonlóképpen Gyimesbükk és Suceava megye nélkül.

már egyébként is behatóan foglalkozott –,¹³ és csak a demográfiai adatokat közvetlenül befolyásoló történelmi tényekre utalunk vázlatosan.

1. A moldvai magyarság a mohácsi vész (1526) idejéig az erős, központosított Magyar Királyság védelmét élvezte, hiszen ez az etnikum ekkor egy birodalmi politika egyik fontos tényezője volt. Történelmi forrásokkal igazolható, hogy a 15–16. század fordulóján az etnikailag sokszínű Moldva lakosságának legszámosabb nem-román népe a mintegy 20–25 000 főnyi magyarság volt (Domokos 1938, Mikecs 1941, Benda 1989), bár a vajdaság lakosainak össz-számát megbecsülni csaknem lehetetlen. A Sánta Péter (Petre Şchiopul) vajda által 1591-ben készítettett kimutatás szerint Moldvának ekkor mindössze 47 167 lakosa lett volna, de alig hihető, hogy ez a szám Moldva egész területére vonatkozna (Mikecs 1941: 246). A román történészek félmillióra teszik mindkét vajdaság lélekszámát a középkor végén, de ennek a becslésnek nincs semmi alapja, a valós számot valószínűleg valahol a két adat között kell keresnünk (Elekes 1940: 371, Mikecs uo.). A magyarság demográfiai súlya mindenképpen nagy volt, amit a magyar etnikum társadalmi, gazdasági és politikai betöltött szerepe még inkább kihangsúlyozott. A kutatás egyetért abban, hogy Moldvában a városi élet, a kereskedelem a magyarok és a németek tevékenysége nyomán bontakozott ki a 14–15. században. (Sokatmondó például, hogy a román „oraş” szó a magyar „város” átvétele.)

2. A polgári fejlődés azonban a kedvezőtlen politikai-katonai viszonyok miatt már a 16. század végén elakadt, s a 17. századi tatár–kozák hadjáratok következtében végleg felszámolódott. A mezővárosok jobbára magyar etnikumú iparos- és kereskedőnépessége a többségi románsághoz asszimilálódott (Mikecs 1941: 168–178, Benda 1989: 35–37), és a 17–18. század fordulójára a katolikus magyarság száma alig párezer főnyire olvadt. A háborús dúlások, járványos betegségek és a fentebb már említett nyelvi-vallási asszimiláció miatt bizonyos vidékekről teljesen eltűnt a magyar etnikum, a falvak „lánca” több helyen megszakadt, és a településterület összezsugorodott. A középkori eredetű, nem székely származású moldvai magyarság utódai ma csupán két nyelvszigeten, a Románvásártól északra fekvő falvakban (ún. *északi csángók*) és néhány Bákótól délre eső faluban (ún. *déli csángók*) maradtak meg.

3. A moldvai katolikusok száma a 18. század közepétől, az erősödő székely kivándorlás folytán kezdett ismét jelentős mértékben gyarapodni. Székelyek különösen a madéfalvi veszedelem (1764) idején a keleti székelység köréből – a katolikus Csíkból és Gyergyóból, valamint Háromszékről – menekültek Moldvába igen nagy számban. Az ún. *székelyes csángó* falvak többsége ekkor keletkezett. A moldvai csángóságnak ez a része kevésbé asszimilálódott, mint a középkori eredetű magyar lakosság, így ma az anyanyelvüket megőrző moldvai katolikusoknak mintegy 80%-a ehhez a székely réteghez tartozik.

4. Az utolsó két évszázadban tapasztalható nagyarányú gyarapodás nem újabb bevándorlásoknak, hanem a rendkívül magas természetes szaporulatnak tulajdonítható. A

¹³ A csángók mai lélekszámáról szóló egyik nemrég megjelent tanulmányomban röviden magam is vázoltam a kutatás jelenlegi állását, utalva a téma alapvető szakirodalmára is (Tánczos 1997).

19–20. századra megszűntek a korábbi századokra jellemző járványos betegségek, javult az egészségügyi ellátás, csökkent a gyermekhalandóság, miközben a moldvai katolikusok megőrizték az archaikus vallásos mentalitásban gyökerező korábbi demográfiai magatartásukat, és ez európai viszonylatban példátlan népességnövekedést eredményezett.

A Moldvában élő katolikusok száma 1930–1992 között 109 953 főről 240 038 főre emelkedett, s ez a 118 százalékos gyarapodás messze túlszárnyalja az országgrész (Moldva) – ugyancsak egyedülállóan magas – 67 százalékos növekedését is. Ugyanakkor számításba kell vennünk azt is, hogy túlnépesedett Moldva a „szocialista iparosítás” éveiben Románia legjelentősebb népességkibocsátó vidéke volt, s ekkor a románsággal együtt a moldvai csángók egyrésze is az erdélyi városokba, valamint a déli országgrész iparvidékeire költözött. Az Erdélybe költözöttek számát mintegy 50 000-re, a Havasalföldre és Dobrudzsába távozottakét pedig mintegy 15 ezerre becsüljük.¹⁴ A népszámlálás időpontjában (1992. január) külföldön – főleg Izraelben, Magyarországon, Oroszországban – tartózkodó csángó vendégmunkások nem elhanyagolható számáról nincsen adatunk. Mindezt figyelembe véve, megállapíthatjuk, hogy az 1930 utáni demográfiai növekedés voltaképpen nem 118%-os, hanem 180%-os volt, tehát a csángó eredetűek lélekszáma Románia egész területén az elmúlt hat-hét évtized alatt csaknem megháromszorozódott.

II.

A moldvai csángókra vonatkozó irodalomban elég sok adatot találunk arra nézve, hogy ez az alaprétegében középkori eredetű magyar népcsoport több évszázados történelme során folyamatos elrománosodásnak, illetve elrománosításnak volt kitéve. Az asszimilációs folyamatok eredményeként ma már a moldvai katolikusok többsége egyáltalán nem ismeri ősei anyanyelvét és magát romának tartja.

A beolvadás tényére vonatkozó adatok azonban rendkívül szórványosak, és így a 20. századot megelőző idők asszimilációs folyamatairól, megfelelő források hiányában, voltaképpen nagyon keveset mondhatunk. Mint láttuk, a középkortól a 18. századig terjedő időszakot illetően még a katolikusok abszolút számának alakulását illetően is közvetett becslésekre vagyunk utalva, a már ekkor beindult asszimilációs folyamatokról pedig csupán néhány jelzés értékű tudósítással, szórványos adattal rendelkezünk. (Mindenek-

¹⁴ Az 1992-es népszámlálás Erdélyben 79 337 román nemzetiségű római katolikust mutatott ki. Többségük Dél-Erdély iparvidékein – Temes (14 436), Brassó (9 835), Hunyad (9 119), Krassó-Szörény (6 269), Arad (5 742), Szeben (2 000) megyékben – és a Székelyföldön – Hargita (3 357), Kovászna (2 829), Maros (2 091) megyékben – városokban él. Mivel az utóbbi évtizedekben ezek a területek voltak az Erdélybe áramló moldvai románság célpontjai, joggal feltételezhetjük, hogy a magukat romának valló közel 80 000 erdélyi katolikus nagyobbik része csángó származású, a többiek pedig az asszimilálódott erdélyi magyarok, németek, szlovákok stb. köréből kerülnek ki. A moldvai csángók erdélyi jelenlétéről egyházi híradások is tudósítanak. A Kárpátoktól délre a Plojest környéki kőolajvidék, Konstanca tengeri kikötő és mindenekelőtt maga Bukarest főváros voltak a csángó kirajzás célpontjai.

előtt az egyházi jelentésekben, követi jelentésekben, utazók beszámolóiban felbukkanó híradásokra kell gondolnunk.)

A 19. század második feléből származó román felmérések adatait nemcsak a katolikusok abszolút számát illetően, hanem az anyanyelvűség vonatkozásában is hiteleseknek fogadhatjuk el.¹⁵ Gondot nem annyira az adatok megbízhatósága, mint inkább a felmérések hiányossága okoz.

A jászvásári püspökség sematizmusai csupán a katolikusok össz-számáról adnak felvilágosítást (1. táblázat), ezért az 1859. évi népszámlálás anyanyelvi adatai rendkívül értékesek. Ez a felmérés Moldva 52 881 katolikusából 37 825 főt (71,6%) magyar anyanyelvűnek mutatott ki, a fennmaradó 15 058 fő (28,4%) katolikus tehát már ekkor román anyanyelvű volt. A népszámlálási eredményeket megyék szerinti bontásban is közzétették,¹⁶ így ez a felmérés további, részletekig menő kutatások kiindulópontjául szolgálhat. A mai viszonyok ismeretében meghökkentő, hogy 1859-ben Bákó megye katolikus lakosságának 86,6%-a (25 896 katolikusból 22 426 fő) és Roman megye katolikus lakosságának 94,6%-a (15 588 katolikusból 14 736 fő) még magyarnak vallotta magát. A 19. század második harmadában, sőt valószínűleg még a századforduló táján is, a moldvai csángómagyarok központi, „klasszikus” településterületén – azaz a Románvásár környéki északi csángó, a Bákótól délre fekvő déli csángó valamint az összes székelyes csángó falvakban – a mai Székelyföldéhez hasonló nyelvi állapotok léteztek. A beolvadás tehát a peremterületeken, a szórványhelyzetbe került katolikusok között indult meg: ekkor a Bákó és Román megyéeken kívül a moldvai katolikusoknak csak mintegy egyötöde élt (52 811 főből 11 397 fő), de közülük már csak 663 fő (5,8%) vallotta magát magyarnak.

A következő, 1899. évi moldvai népszámlálás sajnos nem tett közzé anyanyelvi adatokat. A népszámlálás hiányosságait azonban valamelyest pótolja az 1898–1902 között öt kötetben megjelent *Marele Dicționar Geografic al României* (Románia Nagy Földrajzi Szótára) című igényes szerkesztésű tudományos munka (Lahovari et alii 1898–1902. I–V.), amely helységek szerinti bontásban tesz közzé hivatalos forrásokból származó adatokat. A katolikusok által (is) lakott jelentősebb települések esetében számszerűen utal a népesség etnikai hovatartozására, illetve anyanyelvére. Ennek a fontos forrásmunkának azonban a magyar csángókutatók – noha tudtak róla – nem tulajdonítottak kellő figyelmet.¹⁷ A benne közölt demográfiai adatok alapján arra következtethetünk, hogy a magukat

¹⁵ A magyar kutatók közül többen is rámutattak ezek érdemeire. Lásd például: Szabados 1989, Halász 1992.

¹⁶ Population de la Moldavie 1859. Bucuresti, é. n.

¹⁷ A magyar kutatók figyelmét főleg a demográfiai adatok keltették fel (Domokos 1938 és 1987, Szabados 1989), egyéb tekintetben – például a közölt moldvai helynévanyag vonatkozásában – nem történt feldolgozás. Domokos Pál Péter a moldvai magyarság történetei számadatait összegző tanulmányában 1938-ban a szótár alapján 71 olyan moldvai települést sorol fel, ahol magyarok (is) élnek, közölve az összlakosság számát, illetve a nemzetiségi megoszlás adatait (Domokos 1938), a szótár csángó falvakra vonatkozó szócikkeit közül *A moldvai magyarságban* (Domokos 1987: 119–124).

magyaroknak valló katolikusok arányszáma a 19. század második felében Bákó és Román megyékben is visszaesett.¹⁸

A moldvai csángóság nyelvi asszimilációja tehát voltaképpen a 19. század második felében vált tömegmértetűvé, de ez a folyamat ekkor még valószínűleg csak a településeken belül szórványhelyzetben lévő katolikusokat és az ortodox román falvak közé ékelődött falvak népét, mindenekelőtt az északi csángó tömb peremterületeit érintette. A fenti két forrás alapján kimutatható, hogy a szórványban élő, a beolvadás veszélyének leginkább kitett magyar katolikus lakosság jelentős hányada a Románvásár, illetve kisebb mértékben a Bákó környéki csángó tömb hagyományos településterületéről a túlnépesedés következtében költözött el a 19. század második felében.¹⁹ A kirajzás nyomán keletkezett csángó szórványok néhány nagyobb, de elszigetelt helyzetű faluval együtt még ebben a században beolvadtak. Az északi nyelvsziget központjában (Szabófalvában és közvetlen környékén), de főként a Bákó környéki déli csángóság körében, valamint a Tatros és Tázló menti nagyobb székelésű csángó falvakban a századfordulón még nem indult be a nyelvi asszimiláció, a magyar nyelvű lakosság itt még ekkor nem is tudott jóformán románul.

Megfelelő adatok hiányában a 20. században végbement asszimilációs folyamatokat csaknem lehetetlen számszerű pontossággal megragadni. A századforduló utáni hivatalos román felmérések ugyanis a moldvai magyarság vonatkozásában már csak a felekezeti hovatartozást illetően ismerhetők el hiteleseknek,²⁰ és így teljesen alkalmatlanok arra, hogy a tényleges képet alkothassunk a moldvai katolikusok magyar nyelvismeretéről,

¹⁸ Szabados Mihály számításai szerint Bakó és Roman megye ama 31 községében, ahol a Nagy Földrajzi Szótár magyar etnikumúakat jelez, a magyarok arányszáma a 19. század utolsó négy évtizedében 89,6%-ról 71,1%-ra csökkent, tehát „harmincöt év alatt a magyar nemzetiségűek egyharmada románná vált”. (Szabados 1989: 94–95). Szabados az 1859-es nemzetiségi adatokat a két megye teljes katolikus lakosságára vonatkoztatja (89,6%), s mivel 1898-ból ilyen adattal nem rendelkezik, csak a Marele Dicționar Geograficban említett 31 falu katolikus lakosságán belül számolva jut a 71,1%-os arányszámhoz. A teljes megyeterületeket tekintve azonban még nagyobb mérvű asszimilációra lehetne következtetni: a szótár Roman megye 23 123 fő katolikus lakosából magyarként említ 8728 főt (az 1859-es 94,6% helyett 37,7%), Bákó megye 35 489 fő katolikusából pedig 15 538 főt (86,6% helyett 43,7%). A beolvadás azonban a valóságban korántsem volt ilyen mértékű: a forrásmunka ugyanis nem tesz említést több teljesen magyar lakosságú faluról, s a szórványmagyarsággal rendelkező nem említett falvak lakosságát is jelentékeny. A szótár ezen hiányosságait Domokos Pál Péter sorolja fel, aki a *Hitel*-ben megjelent tanulmányában 71 olyan moldvai települést említ, ahol magyarok is élnek (Domokos 1938: 304–308). A Lükő Gábor által közölt több száz falunévet felsorakoztató lista (Lükő 1936), illetve térképmelléklet nem pontos, sok olyan helyen nem tüntet fel magyarokat, ahol még ma is élnek, illetve magyar lakosságot jelez ott is, ahol ennek léte fölöttébb kérdéses. Noha hivatalos forrásból származó adatokról van szó, a Nagy Földrajzi Szótár felméréseinek körülményei ismeretlenek: nem tudjuk, hogy egy-egy csángó falu katolikus lakosságán belül milyen ismérvek alapján minősítették a lakosság egy részét magyarnak, más részét románnak. Az asszimiláció mértékének becslése során továbbá figyelembe kell vennünk azt is, hogy a katolikusok 1899-es népszámlálás szerinti össz-száma magában foglalja az Erdélyből 1859 óta érkezett nem magyar etnikumúakat is (román görög katolikusok, olasz erdőmunkások stb.).

¹⁹ Erre vonatkozóan lásd Szabados Mihály számításait (Szabados 1989: 91–93).

²⁰ Vannak, akik az 1992-es népszámlálás esetében még a felekezeti hovatartozásra vonatkozó adatok hitelességét is megkérdőjelezzik, hiszen a felmérés idején a moldvai katolikus egyház képviselői több helyen is arról tudósítottak, hogy a népszámlálási biztosok a katolikus híveket ortodoxoknak tüntetik fel. Ha történt is ilyen eset, ez az összképet alig módosította, hiszen az egyház közzétett belső statisztikái (lásd a jászvásári püspökség *Almanahul „Presa Buna”* címmel évenként megjelentetett évkönyveit) és a népszámlálási felmérés között alig van számottevő eltérés.

etnikai-nemzeti identitásáról, vagyis az asszimilációs folyamatok előrehaladottságáról. Az 1930-as és 1992-es népszámlálások célzatos torzításaira önnön belső ellentmondásaik,²¹ valamint a tapasztalati tények világítanak rá. Elég itt az elmúlt évtizedekben megjelent néprajzi, nyelvészeti, történeti szakkiadványokban felhalmozott adatokra hivatkozni,²² melyek egyértelműen bizonyítják, hogy Moldvában ott is él ma magyar etnikumú lakosság, ahol ezt a román népszámlálások egyáltalán nem mutatják ki.

A huszadik századi hivatalos román népszámlálások szerint ugyanis moldvai katolikusok mind anyanyelvüket, mind nemzetiségüket tekintve 1992-re teljes mértékben románná váltak.

- 1 = A felmérés éve
 2 = Összlakosság
 3 = Katolikusok száma
 4 = Katolikusok aránya az összlakosságon belül
 5 = Magyarok száma
 6 = Magyarok aránya az összlakosságon belül
 7 = Magyarok aránya a katolikusokon belül
 8 = Az adatok forrása

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1859	1 325 406	52 881	4,0%	37 825	2,9%	71,6%	Szabados 1989: 91.
1899	1 848 122	88 803	4,8%	24 276 ²³	1,3%	27,3%	Uo. 94.
1930	2 433 596	109 953	4,5%	23 894 ²⁴	1,0%	21,7%	Népszáml. adat

²¹ Az előbb említett demográfiai tanulmány (Szabados 1989) kimutatja, hogy az 1930-as népszámlálás főleg ott jelez magyar anyanyelvű, illetve eredetű („origine etnică”) lakosságot, ahol a katolikusok szórványban, többé-kevésbé már elrománosodva élnek, ott ellenben, ahol többen él a moldvai magyarság, a felmérés egyáltalán nem akar tudni róluk. Az 1992-es népszámlálás olyan településeken is jelez kis létszámú magyarságot, ahol az 1930-as népszámlálás szerint egyáltalán nem éltek magyarok, ami ugyancsak képtelenség.

²² A második világháború után a következő moldvai csángó tárgyú fontosabb néprajzi kötetek jelentek meg (szerzői alfabetikus rendben): Benedek H. 1998, Bosnyák 1980, Csoma 2000, Domokos–Rajeczky 1956, 1961, 1991, Faragó 1958, Faragó–Jagamas 1954, Gazda 1993, Halász (szerk.) 1993, Halász 2002, 2005, 2007, Harangozó 1998, Harangozó–Kővári 2005, Hegedűs 1952, Iancu 2002, Kallós 1970, 1973, 1996, Kinda István–Pozsony Ferenc (szerk.) 2005, Kóka 2006, Kós–Szentimrei–Nagy 1981, Péterbencze (szerk.) 1993, Pávai 2005, Pozsony 1995, Pozsony Ferenc (szerk.) 1997, Seres–Szabó é. n., Szegő 1988, Szenik 1996, Tánzos 1995, 1999c, 2001b, Veress 1989, Viga Gyula (szerk.) 1994, Virt 2001.

A történeti és nyelvészeti munkák, riportkötetek, szépirodalmi művek felsorolásától eltekintünk. A téma iránt érdeklődő további bibliográfiai adatokat találhat a Kriza János Néprajzi Társaság által összeállított és kiadott csángó bibliográfiában: Ilyés–Pozsony–Tánzos (szerk.) 2006.

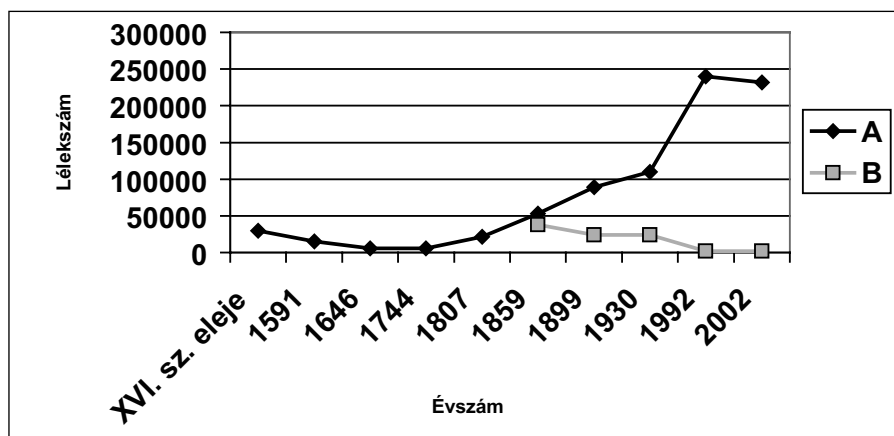
²³ A *Marele Dicționar Geografic al României* ennyi katolikusot minősít magyar anyanyelvűnek Bákó megye 19 és Román megye 12 községében (Szabados 1989: 94). Ezen felül magyar anyanyelvűek éltek még néhány további faluban is (pl. az Aknavásár körüli katolikus falvakban), amelyek magyar lakosságáról a szótár nem tesz említést. Ezeket a – gyakran színmagyar – településeket helyszíni tapasztalatai alapján helyesen jelöli meg Domokos Pál Péter (Domokos 1938: 304–308). E falvak többségében még ma is él a magyar nyelv. (Lásd a jelen tanulmány 3. táblázatát.) A magyar anyanyelvűek száma tehát a századfordulón jóval nagyobb a szótár által közöltnél.

²⁴ Anyanyelvi adat. Nemzetiség szerint ugyanekkor magyarnak minősítettek 20 964 lakost.

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1956 ²⁵	3 838 873			18 817 ²⁶	0,5%		Szabados 1989: 98.
1966	3 144 295			9 516 ²⁷	0,3%		Uo. 100.
1977				3 813 ²⁸			Uo. 100.
1992 ²⁹	4 079 046	240 038	5,9%	1 826 ³⁰	0,04%	0,7%	Népszáml. adat
2002		232 045		2 015			Népszáml. adat

2. táblázat: A moldvai magyarok számának és arányának alakulása a hivatalos román népszámlálások szerint.

Illetve grafikusan:



²⁵ Az 1956-os népszámlálás az akkori közigazgatási beosztás szerint tartományok (regiune) szintjén közöl adatokat. Eszerint Moldova területe nagyobb, mint 1930-ban, illetve 1966-ban, de ez csak a lakosság abszolút számát illetően eredményez némileg nagyobb számot, a moldvai csángók abszolút számát, illetve arányát illetően alig van jelentősége.

²⁶ Anyanyelvi adat. Nemzetiség szerint: 12 952 fő.

²⁷ Anyanyelvi adat. Nemzetiség szerint: 7 167 fő.

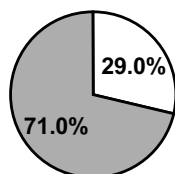
²⁸ Nemzetiség szerint.

²⁹ Suceava megye és Gyimesbükk nélkül.

³⁰ Csak Moldova katolikusait számítva ide, az ugyancsak csekély számú református és ortodox (görögkeleti) magyarok nélkül.

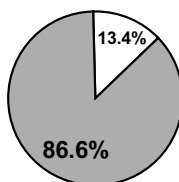
A magyarok számának és arányának katolikus lakosságon belüli alakulását a következő kördiagramokkal így szemléltethetjük:

1859 (Moldva)



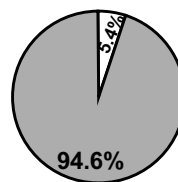
Magyarok

1859 (Bákó megye)



Magyarok

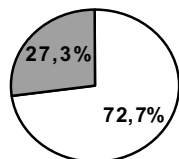
1859 (Roman megye)



Magyarok

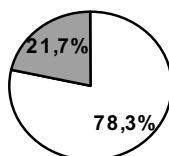
Összesen: 52 881 (100%)	Összesen: 25 896 (100%)	Összesen: 15 588 (5,4%)
Ebből magyar: 37 825 (72%)	Ebből magyar: 22 426 (86,6%)	Ebből magyar: 14 736 (94,6%)
<i>Forrás: Hivatalos népszámlálási adatok (Szabados 1989)</i>		

1899 (Moldva)



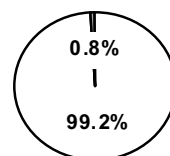
Magyarok

1930 (Moldva)



Magyarok

1992 (Moldva)



Magyarok

Összesen: 88 803 (100%)	Összesen: 109 953 (100%)	Összesen: 240 038 (100%)
Ebből magyar: 24 276 (27,3%)	Ebből magyar: 23 894 (21,7%)	Ebből magyar: 1 826 (0,8%)
<i>Forrás:</i> <i>Marele Dicționar Geografic I-II.</i> <i>București, 1898–1902</i>	<i>Forrás: S. Manuilă 1938</i>	<i>Forrás:</i> <i>Rec. populației. București, 1995</i>

A számsorokból világosan kiderül, hogy a moldvai katolikusok száma 1859–1992 között csaknem ötszörösére (52 881 főről 239 938 főre) nőtt, és az összlakosságon belüli arányuk is javukra módosult: míg a 19. század derekán Moldva népességének 4%-át alkották,

ma az országrészen belüli arányuk mintegy 6%. Ez a gyarapodás különösen akkor megdöbbentő, ha tekintetbe vesszük a Moldvára jellemző magas népszaporulatot és a csángók körében tapasztalható – előbb már említett, az utóbbi évtizedekben mintegy 65 000 főt kitevő – elvándorlást is.

Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a magyar eredetű katolikus csángók a vizsgált időszakban – legalábbis a népszámlálások adatai szerint – teljesen elveszítették anyanyelvüket és magyarságtudatukat. A 19. század közepén még 71,6%-uk (az akkori 52 881 katolikusból 37 825 fő) magyarnak vallotta magát, ma ellenben csupán 0,7%-uk (239 938 főből 1 826 lélek) tartja magát magyarnak. Sőt, ha az 1 826 moldvai katolikus megoszlását is tekintetbe vesszük, azt látjuk, hogy népszámlálás a városokban mutatott ki 1 301 magyar katolikust, a falvakban magukat magyarnak valló katolikusok száma pedig alig 526 fő. Tehát: a népszámlálás szerint *a moldvai csángó falvakban a magyarok száma a 20. század végére mintegy félezerre olvadt.*

A fenti számsorok alapján tehát nem alkothatunk fogalmat a negyedmillió moldvai csángóság nyelv-ethnikai identitástudatáról. A hivatalos adatok szerint az asszimilációs folyamatok – ezek megléte ugyanezen adatokból is egyértelműen kimutatható – végleg lezárultak, a moldvai magyarok aránya az országrész összslakosságán belül (0,04%) teljesen jelentéktelenné vált.

Ezúttal nem lehet célunk annak vizsgálata, hogy a 20. századi román hivatalos felmérések *mi módon* jutottak a fenti adatokhoz. Csupán annyit jegyzünk meg, hogy a moldvai magyarság lélekszámának alakulását tükröző csökkenő számoszlopok részben tényleges asszimilációs folyamatokat tükröznek, de kétségtelen tény az is, hogy e számoszlopok létrejöttében a népszámlálások mesterségesen kialakított körülményei is szerepet játszottak, azaz a felmérések során „rásegítettek” a létező asszimilációs folyamatokra.³¹

³¹ A sajtóban több helyszíni riport is megjelent, amelyek fényében az 1992-es felmérés korrektsége erősen megkérdőjelezhető. A kolozsvári *Felebarátban* (1992/1–2. szám), a bukaresti *Romániai Magyar Szóban* (1992. ápr. 11–12. melléklet) és a *Kapuban* (1992. 5. sz. 53–55.) Vetési László számol be a lészpedi népszámlálásról. A népszámlálás idején Moldvában tartózkodó Csoma Gergely–Bogdánfalvy János szerzőpáros konkrét esetekkel példázza a moldvai katolikus papság felsőbb utasításra folytatott magyarelles propagandaját és a népszámlálási biztosok szabálysértéseit (1993: 165–167). Az *RMSZ* 1993. ápr. 23-i száma a Moldvai Csángómagyarok Szövetségének elítélő nyilatkozatát közli. A csángó lakosságot megfélemlítő akciókról Kallós Zoltán folklórkutató a Magyar Televízió *Panorama* című adásában számolt be 1992. január 24-én. Több lap is közölte Percă Margareta szabófalvi népszámlálási biztos tiltakozó nyilatkozatát, amelyben többek között a moldvai katolikus egyház szerepére világít rá: „1992. január 1-jével kezdődően a Jászvásári Római Katolikus Püspöki Hivatal megbízottja és a község plébánosa naponta állhatatosan és következetesen arra szólította fel a község lakosságát, hogy okvetlenül román nemzetiségűnek vallja magát az összeíráskor. Azzal érveltek, hogy a *római katolikus* megnevezés a *román* névből ered. A lakosság körében elindított agitálás 1992. január 6-án jutott a csúcspontra, amikor is a pap megfenyegette a híveket, mondván: amennyiben nem vallják magukat román nemzetiségűnek, az a helyzet fog előállni, mint 1940-ben, amikor felmerült a moldvai magyarság kitelepítésének kérdése. Tiltakozva e durva beavatkozás ellen, ami egy olyan intézmény részéről jött, mely nagy hatással van a falu lakosságára, és amelynek nyilvánvaló célja: meghamisítani a népszámlálás eredményét – én 1992. január 7-én reggel az összeírómappát leadtam a községi polgármesteri hivatalhoz” (*RMSZ*. 1992. jan. 22., 3. old.).

A tömegkommunikációs eszközök, a katolikus papság és a helyi értelmiség által folytatott propaganda és megfélemlítés döntő mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a bizonytalan identitású csángóság mindenütt

A népszámlálási eredményekkel 1992-re sikerült igazolni a hivatalos román politikai álláspontot, miszerint magyar kérdés Moldvában ma már nem létezik. A moldvai magyar etnikum létéről a román állam hivatalosan nem vesz tudomást, és mivel a csángóságot teljes egészében románnak tekinti, az álláspont következményeként a legalapvetőbb kisebbségi jogokat sem biztosítja számukra, kikényszerítve a népcsoport románsághoz való teljes nyelvi és tudati asszimilálódását.

A tényleges helyzet ismeretében ezek után megalapozottnak véljük a kérdést: *hányan ismerik még őseik anyanyelvét a moldvai csángók közül?*

Hiteles hivatalos adatok híján alább arra teszek kísérletet, hogy a néprajzi terepmunkám során szerzett helyszíni tapasztalatok alapján megbecsüljem a magyarul értő, illetve beszélő moldvai csángók számának alakulását az 1930-as román népszámlálást követő időszakban.³²

III.

Moldvában 1980 óta végzek – elsősorban vallási néprajzi jellegű – kutatásokat a katolikus csángók körében. Emellett 1992–1996 között mintegy 110 moldvai településen végeztem a csángó identitástudatra vonatkozó vizsgálatokat. Az alább közölt adatok (lásd: 3. táblázat) a kilencvenes évek első felének nyelvi viszonyait tükrözik.

Terepmunkám során igyekeztem felkeresni minden olyan falut, melyben az 1992-es népszámlálás felekezeti adatai, a néprajzi szakirodalom, valamint a helyszíni moldvai közlések alapján még magyarul beszélő lakosságot feltételeztem. Végül is 83 ilyen települést találtam. Elképzelhetőnek tartom, hogy ezeken kívül akad még egy-két olyan kisebb moldvai település, melyek eddig elkerülték a kutatók figyelmét, de amelyekben az idősebbek még beszélnek/érteneke magyarul.³³ Még ha vannak is ilyen falvak, az ezekben élő magyarok

románnak vallotta magát. A katolikus papságnak ekkor sikerült a csángók körében általánosan elterjeszteni azt a nézetet, hogy *római katolikus* vallás (románul: *romano catolic*) tulajdonképpen *román katolikus* (románul: *român catolic*) jelent. Arra is vannak adatok, hogy a népszámlálási biztosokat arra utasították, hogy a népszámlálási íveket a helyszínen csak ceruzával töltsék ki, illetve hogy senkit ne írjanak be magyarnak. A moldvai magyar etnikum számsorokból való teljes eltűnését tehát a létező asszimilációs folyamatok mellett egy mesterségesen kialakított lélektani helyzet, valamint a népszámlálási felmérés során elkövetett manipulációk eredményezték. Varga E. Árpád, miután ismerteti az 1992-es népszámlálási felmérés moldvai rendellenességeit, erre a következtetésre jut: „Bizonyosra vehető, hogy az egyházi és hatósági nyomás következtében a csángó magyar falvakban szinte kivétel nélkül mindenkit román anyanyelvűnek és nemzetiségűnek írtak be” (Varga 1998: 225). (Amint ezt fentebb jeleztük, a népszámlálás a csángó falvakban végül is mindössze 525 fő katolikus magyart mutatott ki.)

³² A becslések gerincét alkotó adatsort már közöltem (Tánczos 1997), a jelen tanulmány célja az adatok értelmezése és történeti távlatba vetítése.

³³ Nincs adatunk például a Iași megyei Fântânele[-Noi] (1992-ben 249 katolikus és 1 800 ortodox lakos) és Jázu Porkuluj (ma: Iazu Vechi, 272 ort. és 56 kat. lakos) falukról, melyeket Domokos Pál Péter „színmagyaroknak” mond (Domokos 1987: 255). Utóbbi faluban a kolozsvári nyelvészek az ötvenes években még találtak magyarul beszélőket (Szabó T. 1981: 518). Az 1930-as népszámlálás az akkori Putna (ma: Vrancea) megyei Podul Șchiopului nevű hegyi faluban 185 római katolikus és 266 (!) magyar anyanyelvűt mutatott ki.

össz-száma semmiképpen nem haladhatja meg a pár száz főt, tehát az összképet nem módosíthatják.

A 3. táblázat számoszlopainak értelmezéséhez fontosnak tartok előrebocsátani néhány módszertani jellegű megjegyzést:

1. Munkám során azt tapasztaltam, hogy a nyelvvesztés folyamatának előrehaladottsága falvanként változó, ami a generációk anyanyelvi kompetenciájának eltérő voltában érhető tetten. A teljes elrománosodás előtt álló falvakban már csak a legidősebbek beszélnek magyarul, más falvakban a magyar nyelvtudás még a középkorúak körében is általános, és csak a legfiatalabb korosztály nem ért magyarul. A nyelv fennmaradásának ott van a legnagyobb esélye, ahol a gyermekeket is magyarul tanítják. A generációs nyelvhatár a falvak többségében természetesen nem állapítható meg szigorú pontossággal, hiszen a magyar nyelvi kompetencia családonként is változik, mégis e tekintetben nyilvánvalóak a falvak egymás közötti eltérései. (Ezeknek a különbségeknek maguk a moldvai csángók is tudatában vannak, beszélgetőpartnereim véleménye arról, hogy melyik falvakban tudnak jobban vagy kevésbé jól magyarul, általában egybeesett az általam kialakított képpel.) A magyar nyelvtudásban mutatkozó regionális és generációs különbségek mellett egészen a legutóbbi időig a nemek közötti eltérések is jelentékenyek voltak: a falu zárt terét ritkán elhagyó asszonyok jobban őrizték a nyelvet, mint a nagyobb társadalmi mobilitással rendelkező férfiak.

A magyar nyelvismeretre vonatkozó becsléseim a generációs nyelvhatár körülbelüli megállapításán alapulnak. Ott, ahol a kisgyerekeket a román mellett még magyarul is tanítják, 100%-osnak tekintetem a magyar nyelvismeretet. (Olyan falut, ahol a gyerekeket kizárólag magyarul tanítanák, már nem találtam.) Azokban a falvakban, ahol csak nemrég, az elmúlt évtizedekben indult be a nyelvi asszimiláció, a magyarul egyáltalán nem értő gyerekek vagy fiatalok becsült lélekszámát vontam le a katolikusok számából. Azokban a falvakban, ahol a katolikusokon belül csak 10–20 százaléknyi (vagy még ennél is kevesebb) magyarul beszélőt jelzek, már csak a legidősebb korosztály (vagy csak ennek egy része) beszél még magyarul. A magyarul beszélők százalékos arányának megállapításakor figyelembe vettem a lakosság életkor szerinti számbeli megoszlását tükröző 1992-es népszámlálási adatokat.

2. A nyelvvesztés fokozatairól, a falvak és generációk nyelvtudásában mutatkozó különbségekről, a Moldvát járó utazók és kutatók századok óta folyamatosan tudósítanak. Nyilvánvaló azonban, hogy a modernitás és globalizáció körülményei között a nyelvi-etnikai asszimiláció „hagyományos” folyamatai is megváltoznak. A hagyományos falu kulturális egysége felbomlóban van – elég itt a városra történő ingázásra, a várossal való mindennapi kapcsolat-tartásra, az iskoláztatásra, a vallásos élet szerveződésére, a tömegkommunikációs eszközök elterjedtségére és a többi akkulturációs tényezőre gondolnunk –, azaz a moldvai csángóságot ma olyan kulturális hatások érik, melyek a nyelvi asszimilálódási folyamatokban mutatkozó korábbi különbségek kiegyenlítődése felé hatnak. A hagyományos világból átöröklődött fokozati különbségek (települések, a generációk és a nemek között) kezdik elveszíteni korábbi jelentőségüket, paraszti kultúrához köthető viszonylag zárt életterek megszűnte, úgy tűnik, a nyelvi asszimilációs folyamatok felgyorsulását, „globalizálódását” is eredményezi.

A modernitás körülményei között végbemenő nyelvi asszimiláció jelenségét jól példázza a városra költöző csángó családok helyzete: ezekben a családokban a gyermekek

már egyáltalán nem tanulnak meg magyarul, függetlenül attól, hogy szüleik melyik faluból származnak. A táblázat ezért nem tartalmazza a moldvai (nagy)városokba (Bákó, Románvásár, Jászvásár stb.) betelepült csángó lakosság adatait, akik közül – születési helyüktől függően – bizonyára sokan tudnak még magyarul. A moldvai városok újonnan létesült lakótelepei és iparnegyedei azonban a csángóság gyors, mondhatni azonnali asszimilációjának színterei, úgyhogy ezekben „magyar lakossággal” számolva csak a fenti számadat megalapozatlan „lebegtetéséhez” juthatnánk. (Ellenben feltüntettük a moldvai városoknak azokat a csatolt részeit, peremközségeit, ahol a csángók hagyományos, valamikor faluként létező településszerkezetükben élnek, például Onyest, Aknavásár, Szlanikfürdő esetében.)

A modernizációs tényezők hatására bekövetkező kultúraváltás (akkulturáció) és kulturális egyneműsödés (globalizáció) következtében az asszimilációs folyamatok is felgyorsulnak: egyre több olyan asszimilációs jelenséggel találkozunk Moldva-szerte, melyek nem függenek egy-egy közösség vagy csoport nyelvi, kulturális hagyományaitól. Emiatt az asszimilációs folyamatok a hagyományos szemlélettel és módszerekkel – értsd: a települések, vallási közösségek, korosztályok és nemek identitásában, nyelvismeretében mutatkozó különbségek megragadása által – egyre nehezebben írhatók le. A terepmunka és a feldolgozás során mégis ezt a hagyományos identitásszerkezetet figyelembe vevő módszerrel dolgoztam, mert úgy véltem, hogy az említett különbségek – erősen hagyományörző közösségekről lévén szó – még ma is léteznek a moldvai csángók körében. Nem volt mellékes az sem, hogy úgy véltem: a falvak és generációk nyelvismeretében mutatkozó eltérések megragadása által számszerűsíthető eredményekhez juthatok.

3. A hagyományos világban az egyén nyelvi kompetenciáinak kialakításában döntő szerepe volt a helyi közösségi nyelvhasználatba való spontán belenevelődésnek. Ma az egyéni nyelvtudás kialakítása egyre inkább *választás kérdése* is: a szülők tudatosan igyekeznek megfelelni a tágabb társadalmi környezet majdani elvárásainak, és románul beszélnek a gyermekekhez; később a felnövő gyerekek is magukévá teszik ezt az álláspontot, hiszen az iskola, az egyház, a tömegkommunikációs eszközök meggyőzik őket arról, hogy a nagyobb társadalmi presztízzsel rendelkező államnyelvet kell elsajátítaniuk. Általánosnak mondható jelenség, hogy a családban románul tanított gyerekek csak mintegy „véletlenül”, az utcán tanulják meg a helyi magyar tájnyelvet, vagyis a magyar nyelvi kompetencia kialakításában továbbra is a spontán közösségi nyelvhasználat a vezető szerep. Mivel a magyar nyelv jelentősége a társadalmi kommunikációban csökken, a nyelv átörökítésében is egyre súlyosabb zavarok mutatkoznak.

Ilyen körülmények között a tényleges magyar nyelvismeret nagyon nehezen mérhető – a beszélők stigmatizáltak érzik a magyar tájnyelvet, tökéletlennek vélt nyelvismeretük miatt szégyellnek magyarul megszólalni, a nagyobb presztízzsel rendelkező államnyelv használata kívánatosabb identifikációt jelent számukra, ezért szívesebben szólnak meg románul stb. –, ezért a nyelvismeret megállapításakor igyekeztem a spontán nyelvhasználat külső megfigyelésére alapozni, és ha kételyek merültek fel bennem, adataimat többször is ellenőriztem. A fontosabb csángó falvakban többször is megfordultam, így bőven volt alkalmam tényleges beszédhelyzeteket is megfigyelni.

- 1 = A település neve³⁴
 2 = Összlakosság (1992)³⁵
 3 = Katolikusok száma (1992)³⁶
 4 = Magyar nyelvet ismerők száma³⁷
 5 = Magyar nyelvet ismerők aránya (a katolikusokon belül)³⁸
 6 = Katolikusok száma 1930-ban³⁹

1.	2.	3.	4.	5.	6.
I. Északi csángók:					
Szabófalva (Săbăoani)	9 879	9 806	3 000	30%	4 374
Kelgyest (Pildești)	3 779	3 760	3 100	82%	1 506
Újfalu (Traian)	1 045	972	300	31%	339
Jugán (Iugani)	2 061	2 034	50	3%	701
Balusest (Bălușesti)	2 262	1 268	600	47%	567
Bargován (Bârgăoani)	1 357	1 055	30	3%	984
Ploszkucény (Ploscuțeni)	2 557	2 199	1 100+30	50% ⁴⁰	1 220
Összesen:		21 094	8 180		9 691
II. Déli sz-elő csángók:					
Szeketura (Pădureni)	355	345	20	6%	244 ⁴¹
Bogdánfalva (Valea Seacă)	3 125	2 837	2 400+30	85%	2257 ⁴²
Újfalu (Nicolae Bălcescu)	3 698	3 385	2 200	65%	961 ⁴³
Trunk (Galbeni)	1 309	1 299	900	70%	565

³⁴ Azokat a településeket tartalmazza, amelyeken ma még beszélnek magyarul. A falvak névváltozatainak megállapításánál – ahol lehetett – a *Magyar helységnév-azonosító szótár*ra (Lelkes György szerk., Budapest, 1992.) alapoztam, de azonosításuk megkönnyítése végett megadom a mai román nevüket is.

Azoknak a falurészeknek az adatait, melyeket a népszámlálások (s esetenként a magyar csángó irodalom is) nem eléggé megindokoltan önálló falvaknak tekintenek, külön nem szerepeltetem, hanem besorolom annak a falunak az adataihoz, amelynek részét képezik. (Pl. Bogdánfalva, Lujzikalagor, Lábnik stb. részei esetében). Fordított esetben viszont – ha a népszámlálások önálló településeket összevonnak – ezek adatait igyekszem külön közölni. (Pl. Forrófalva és Nagypatak, Aknavásár vagy Szlanikfürdő csatolt falvai stb.)

³⁵ Népszámlálási adat.

³⁶ Népszámlálási adat.

³⁷ Helyszínen megbecsült adat. Azokban a falvakban, ahol csak nemrég, az elmúlt évtizedekben indult be a nyelvi asszimiláció, a magyarul egyáltalán nem értő gyerekek, fiatalok becsült lélekszámát vontam le a katolikusok számából. Ott, ahol a kisgyerekeket a román mellett még magyarul is tanítják, 100%-osnak tekintetem a magyar nyelvismeretet. Egyes falvak esetében a + jellel hozzáadott szám a magyarul beszélő ortodoxokat jelöli.

³⁸ A nyelvet ismerők becsült száma alapján számított adat. Együttal jelzi a nyelvi asszimiláció előrehaladottságát az illető faluban.

³⁹ Népszámlálási adat.

⁴⁰ A magyarul beszélő ortodox lakosság nélkül. (Hasonló esetekben a továbbiakban ugyanígy.)

⁴¹ Secătura néven.

⁴² Az 1930-as népszámlálás külön tünteti fel Bogdánfalva, Albeni, Buchila, Dămuc, Valea de Sus, Florești, Frăsinoia és Rujinca nevű részeit. 1992-ben már csak Buchila szerepel külön.

⁴³ Ferdinand néven.

1.	2.	3.	4.	5.	6.
Gyoszeny (Gioseni)	3 243	2 288	2 000+400 ⁴⁴	87%	833
Nagypatak (Valea Mare)	? ⁴⁵	2 825 ⁴⁶	2 000	70%	1 773 ⁴⁷
Összesen:		12 979	9 520		6633

III. Székelyes csángók

A. A Szeret mentén

Kalugarén (Călugăreni)	833	791	250	31%	409
Lészped (Lespezi)	2 108	1 917	1 917+191	100%	1058
Rácsila (Gârlenii de Sus)	1 581	1 398	1 398+183	100%	235 ⁴⁸
Lilijecs (Lilieci)	1 627	608	200	33%	91
Gerlény (Gârleni)	1 605	252	200	79%	82
Bergyila (Berdilă)	697	57	40	70%	68 ⁴⁹
Terebes (Trebiș)	778	666	10	1% ⁵⁰	330
Lujzikalagor (Luizi-Călugăra)	5 227	5 198	4 700	90%	284 ⁵¹
Forrófalva (Faraoani)	? ⁵²	3 472 ⁵³	2 600	75%	1757
Klézse (Cleja)	4 331	4 235	3 800	90%	2249 ⁵⁴
Somoska (Șomușca)	1 666	1 659	1 650	100%	898
Pokolpatak (Valea Mică)	705	676	600	88%	283 ⁵⁵
Újfalva/Dózsa					
(Gheorghe Doja)	1 057	674	550	81%	261 ⁵⁶
Csík (Ciucani)	493	492	400	81%	179
Külsőrekecsin					
(Fundu Răcăciuni)	1 913	1 903	1 903	100%	842
Kápota (Capăta)	304	94	40	42%	129

⁴⁴ Magyarul beszélő cigányok. Vallásuk ortodox és pünkösdistá.

⁴⁵ Az 1992-es népszámlálás Forrófalva (Fărăoani) és Nagypatak (Valea Mare) adatait csak együtt adja meg (összesen 5 400 katolikus, 51 ortodox).

⁴⁶ Egyházi adat (Almanahul 1995: 135).

⁴⁷ Ideszámítva Costita, Valea-Drăga, Valea de Jos (Mare) és Valea de Sus falurészek lakosságát.

⁴⁸ Rácsila voltaképpen (pl. egyházilag) Lészped része, kirajzása.

⁴⁹ Bergyila a Racova községközpontoz tartozó Gura Văii falu egyik része. Népszámlálási adatait önállóan sem 1930-ban, sem 1992-ben nem tüntették fel, de bizonyos, hogy a Gura Văii-n kimutatott katolikusok zöme mind Bergyilában él.

⁵⁰ Már csak azok tudnak magyarul, akik a környék katolikus falvaiból beházasodtak a faluba.

⁵¹ Corhana és Osebiți falurészekkel együtt, melyek önállóan szerepelnek a népszámlálásokban.

⁵² Lásd fennebb Nagypatak jegyzeteit.

⁵³ Egyházi adat (Almanahul 1995: 121). Az 1992-es népszámlálás Forrófalva (Fărăoani) és Nagypatak (Valea Mare) adatait csak együtt adja meg (összesen 5400 katolikus, 51 ortodox).

⁵⁴ A külön faluként feltüntetett Alexandrina falurészszel együtt.

⁵⁵ Valea Rea néven.

⁵⁶ Gh. Buzdugan néven.

1.	2.	3.	4.	5.	6.
Berendfalva (Berindești)	1 137 ⁵⁷	371	200	53%	114
Rekecsin (Răcăciuni)	2 781	387	100	25%	244
Magyarfalva (Arini)	1 337	1 325	1 325	100%	843 ⁵⁸
Lábnik (Vladnic)	941	904	904	100%	615 ⁵⁹
Szászkút (Sascut-Sat)	2 178	615	400	65%	399 ⁶⁰
Tamás (Tămași)	1 190	94	10	10%	80
Ketris (Chetriș)	750	505	100	20%	341
Furnikár (Furnicari)	518	104	10	10%	69
Összesen:		28 397	23 307		14424

B. A Tábló mentén:

Frumósza (Frumoasa)	3 550	2 116	1 900+200 ⁶¹	90%	903
Pusztina (Pustiana)	2 070	2 055	2 055	100%	1 153
Ripa Jepi (Bogdănești)	71	45	30	66%	56 ⁶²
Szoloncka (Tărăța)	979	380	80	20%	278 ⁶³
Kukujéc (Cucuieti)	1 363	110	30	27%	109
Szerbek (Florești)	613	540	300	55%	370 ⁶⁴
Esztrugár (Strugari)	1 211	216	40	18%	296 ⁶⁵
Máriafalva/Lárga (Lărguța)	299	296	250	85%	144
Gajdár (Coman)	931	927	850	91%	411 ⁶⁶
Esztofuj (Stufu)	394	364	250	70%	289
Váliri (Livezi)	905	215	100	46%	138 ⁶⁷
Balanyásza (Bălăneasa)	912	138	20	14%	171
Jenekest (Enăchești)	810	97	20	20%	79
Turluján (Turluianu)	1 145	160	10	6%	61
Gyidráska (Verșești)	1 029	215	20	10%	143

⁵⁷ A zömében katolikus lakosságú Berindești adatait a csaknem teljesen ortodox Gășteni falunál találjuk, a megadott számok tehát erre a két falura összesítve vonatkoznak.

⁵⁸ Unguri néven.

⁵⁹ A népszámlálásban (és olykor a magyar szakirodalomban is) külön szereplő Podu Rosu (Podoros) falurész Lábnik része.

⁶⁰ A katolikus falurész 1930-ban Fântânele néven.

⁶¹ Magyarul is beszél mintegy 200 fő ortodox cigány és román.

⁶² Râpa-Epei néven.

⁶³ Gura Solonți néven.

⁶⁴ Sârbi néven.

⁶⁵ A katolikusok Strugari falu Neszujest/Năsuiești nevű falurészében, valamint Cetățuia és Răchitișu falvakban élnek.

⁶⁶ 1930-ban külön szerepel Găidar és Coman, előbbi 369, utóbbi 42 lakossal.

⁶⁷ Váliri falu az újonnan épült Livezi része. 1930-ban Valea Rea néven.

1.	2.	3.	4.	5.	6.
Berzunc (Berzuntî)	2 711	774	100	13%	371 ⁶⁸
Berzujok (Bârzuleşti)	212	122	20	16%	36
Kövesalja (Petricica)	480	126	20	16%	235
Ardeván (Ardeoani)	1 578	48	5	10%	44
Összesen:		8 944	6 100		5 287

C. A Tatros mentén:

Palánka (Palanca)	849	122	20	16%	69
Csügés (Ciugheş)	2 178 ⁶⁹	1 396	1 200+800 ⁷⁰	85%	771
Bruszturósa (Brusturoasa)	3 608	746	100	14%	426 ⁷¹
Kománfalva (Comăneşti)	25 020	1 577	200	12%	549 ⁷²
Mojnest (Moineşti)	25 560	1 365	50	3%	462 ⁷³
Dormánfalva (Dărmăneşti)	13 883	1 623	550 ⁷⁴	34%	745
Doftána (Doftena)	2 920	190	0	0%	463 ⁷⁵
Szálka (Seaca)	455	374	200	53%	
Válé Kimpuluj (Valea Câmpului)	1 096 ⁷⁶	224	20	9%	
Bogáta (Bogata)	816	326	30	9%	
Aknavásár (Târgu Ocna)	13 939	1 220	0	0%	2539 ⁷⁷
Degettes (Păcurele)	860 ⁷⁸	235	170	70%	170
Szalanctorka (Gura Slănic)		110	20 ⁷⁹	18%	

⁶⁸ Butucari, Dragomir, Martin-Berzuntî és Moreni falvakban összesen. A magyarul tudók főleg a Butukár nevű falurészben.

⁶⁹ Az önállóan feltüntetett Cădăreşti kis falurésszel együtt. Csügés voltaképpen két településből – Románcsügésből és Magyarcsügésből – áll, de a népszámlálás nem követte ezt a felosztást. Cădăreşti Magyarcsügés része.

⁷⁰ Magyarcsügés és Románcsügés együtt.

⁷¹ A népszámlálások külön feltüntetik a falurészeket. A közölt adatok a teljes községre vonatkoznak. Magyarul tudók főleg a Cuchiniş és Buruieniş falurészekben élnek.

⁷² Az adatokat mindkét népszámlálás esetében összesítve adtuk meg. Még magyarul beszélő katolikusok hagyományos településszerkezetben főleg a Vermeşti peremközségben élnek.

⁷³ Moineşti, Lunca Moineşti és Lucăceşti összesített katolikus lakossága.

⁷⁴ Katolikusok főleg Magyardormán/Brătuleşti részben.

⁷⁵ Az összesített szám tartalmazza az 1930-ban külön fel nem tüntetett Doftena, Bogata, Valea Câmpului és Seaca katolikus lakosságát.

⁷⁶ Valea Câmpului ma Ştefan Vodă falu egyik része. Az 1992-es népszámlálási adatok az egész falura vonatkoznak.

⁷⁷ Az 1930-as népszámlálás Târgul Ocna (Aknavásár) városban 2 539, s a ma már pontosan meg nem határozható Slănic nevű településen pedig 998 katolikust mutat ki. Mindkét településhez több falu is tartozik, s az összesített számok mai falvankénti lebontását nem lehet elvégezni. Annyi azonban bizonyos, hogy a népszámlálás által összesen kimutatott 3 537 katolikus Aknavásáron (Târgul Ocna), Szalanctorkán (Gura Slănic), Degettesen (Păcura), Szlanikfürdőn (Slănic Băi), Szalancon (Cireşoaia) és Cserdákon (Cerdac) élt.

⁷⁸ A katolikus lakosságú Degettes (Păcura) az ortodox Poieni falu része, ami Aknavásár peremközsége. A közölt népszámlálási adatok Poieni-ra vonatkoznak, de a 235 katolikus Degettesen él.

⁷⁹ A falu ma Aknavásár peremközsége. A lakosság össz-számát adat hiányában nem lehet megbecsülni.

1.	2.	3.	4.	5.	6.
Szlankifürdő					
(Slănic Moldova)	1 929	494	30	6%	998 ⁸⁰
Cserdák (Cerdac)	1 571	559	250+50	42%	
Szalánc (Cireșoaia)	1 811	1 783	1 110	62%	
Tatros (Târgu Trotuș)	1 946	1 241	600	50%	1796 ⁸¹
Diószeg (Tuta)	1 949	1 935	1 700	88%	
Szőlőhegy (Pârgărești)	1 202	1 039	800	77%	1133 ⁸²
Újfalu (Satu Nou)	1 699	1 687	1 687	100%	
Szitás (Nicorești)	902	901	901	100%	
Bahána (Bahna)	594	528	410+40	77%	
Gorzafalva (Grozesti)	6 938	4 018	2 400+100	60%	1873 ⁸³
Fűrészfalva (Fereastră-Oituz)	1 036	427	300	70%	259
Onyest (Onești)	57 333	5 884	1 500 ⁸⁴	25%	1236
Szárazpatak (Valea Seacă)	798 ⁸⁵	394	100	25%	231
Gutinás (Gutinaș)	592	123	20	16%	148
Prálea (Pralea)	803	660	100	15%	248
Vizánta					
(Vizantea Mănăstirească) ⁸⁶	1 658	1 018	700	70%	488
Összesen:		32 129	15 158		14434
Összesen:		103543	62 265		50 469

3. táblázat: A magyar nyelv helyzete a moldvai csángó falvakban.

A számsorokat értelmezve, az alábbi alapvető következtetésekre juthatunk:

1. A moldvai katolikusoknak – akiknek legnagyobb részét megalapozott érvek alapján tekintjük magyar származásúnak – ma már csak 43%-a (240 038 főből 103 543) él olyan településen, ahol még egyáltalán beszélnek magyarul. Sőt ez utóbbi települések mintegy százezer fős katolikus lakosságának jelentős része is nyelvileg teljesen elrománosodott, úgyhogy *a Moldvában élő magyarul is beszélő csángók számát ma mintegy 62 000 főben állapíthatjuk meg. Ez a moldvai katolikusoknak csak mintegy egynegyedét (25,8%-át) jelenti.* Ez a szám mégis jelzi

⁸⁰ 1930-ban: Slănic Băi. Lásd még Aknavásár jegyzetét.

⁸¹ Az 1930-as népszámlálás Tatrosnál (Târgu Trotuș) tünteti fel Diószeg (Tuta) és Vișoara lakosságát. Utóbbiban nem élnek katolikusok. Tatros és Diószeg katolikusainak össz-száma 1796.

⁸² Az 1930-as népszámlálás a csángók által lakott Sitás (Nicorești), Újfalu (Satu Nou), Szőlőhegy (Pârgărești) és Bahána (Bahna) adatait az ortodox lakosságú Bogdanești falunál összesítve tünteti fel.

⁸³ A népszámlálásokban jelzett Călcăi falu Gorzafalva része.

⁸⁴ A városnak van hagyományos magyar falurésze. A becsült abszolút szám csak erre, a százalékarány pedig a teljes városra vonatkozik. A tömbháznegyedekben élő nyelvállapotáról nincs adat.

⁸⁵ Váliszáka ma Ștefan cel Mare falu része. A közölt számok erre a falura vonatkoznak.

⁸⁶ A falu ma Vrancea megyéhez tartozik.

azt, hogy a moldvai csángóság egésze még nem veszítette el teljes mértékben anyanyelvét, mint ahogyan ez a legutóbbi román népszámlálásból (1992) kitűnik. (Mint láttuk, a népszámlálás nagyjából ugyanezekben a falvakban csak 526 fő magyar katolikust mutatott ki.)

2. A táblázatban felsorolt településeken (azaz ott, ahol ma még valamelyest tudnak magyarul) 1930-ban 50 469 katolikus lakos élt. Ha a magyarul tudók számának, arányának 20. századi alakulását akarjuk megbecsülni, ebből a számból kell kiindulnunk.

Egyfelől teljesen bizonyos, hogy a táblázatban szereplő települések katolikus lakosságának bizonyos része már 1930-ban sem tudott magyarul, hiszen a nyelvvesztés folyamata egyes falvakban már ekkor beindult. A déli csángó falvak közül ide sorolható Szeketura, az északiak közül pedig Jugán, Balusest, Bargován, sőt maga Szabófalva is. A székelyes falvak közül már ekkor erőteljesen románosodott összesen mintegy 40 kisebb falu a Szeret, a Tatros és a Tázló terében. A korabeli híradások fényében az tűnik hihetetlennek, hogy bizonyos településeken ma még mindig találunk magyarul beszélőket. Ha tehát az 1930-ban magyarul beszélők számához akarunk jutni, a népszámlálási összesítés 50 469 fős adatát legalább 5–6 000 fővel csökkentenünk kell.

Másfelől viszont feltehető, hogy hat-hét évtizeddel ezelőtt néhány, azóta teljesen elrománosodott (tehát a táblázatban ma már nem szereplő), faluban az idősebb generáció egyrésze még tudott magyarul. Az északi falvak közül biztosan ilyen volt Gyerejest (Gherăești), Dokia (Dochia), a Bákó környékiek közül pedig Szeráta (Sărata), Horgyest (Horgești), Valény (Văleni) és talán még néhány kisebb falu.⁸⁷ Az ezekben 1930-ban még magyarul beszélő öregek száma azonban legföljebb ezer és kétezer fő között lehetett, tehát a magyarul tudók számát még ennyivel kell megnövelnünk. Következésképpen számításaink szerint *az 1930-ban Moldvában magyarul beszélő csángók száma 45 000 fő körül lehetett, ami az országrész akkori katolikus népességének mintegy 40%-át jelentette.*⁸⁸

3. A magyar nyelvet ismerők, beszélők abszolút száma 1930–1992 között 45 000 fő-ről 62 000 főre emelkedett, s ez a 17 000 fős növekmény 37%-os gyarapodást jelent. Ha most a teljes moldvai katolikus lakosság 118%-os gyarapodását a magyarul beszélőkre is vonatkoztatjuk, fogalmat alkothatunk a nyelvi asszimiláció arányairól: eszerint az 1930-ra becsült 45 000 magyarul beszélőnek 1992-re újabb 53 000 fővel kellett volna gyarapodnia. Másként fogalmazva: nyelvi asszimiláció hiányában a magyarul beszélő moldvai csángók lélekszáma mára valóban megközelíthette volna a mitikus kerek számot, a 100 000 főt. A közel 40 000 fős asszimilációs veszteség miatt azonban a magyarul beszélők katolikus lakosságon belüli aránya – a mérsékelt gyarapodás ellenére – az 1930-as 41%-ról 26%-ra esett vissza. *A moldvai csángók demográfiai magatartása eszerint a rendkívül magas népszaporulat mellett a gyors és nagyarányú nyelvi asszimilációval is jellemezhető.*

⁸⁷ Domokos Pál Péter a harmincas évek elején Horgești-en még magyarul beszélő öregekkel találkozott, s a „fél Valént” is magyarul beszélőnek nevezi (Domokos 1987: 233).

⁸⁸ Ez a szám 10 000 fővel marad alatta Domokos Pál Péter 1931-es becslésének, aki akkor a moldvai magyarság lélekszámát – még az 1930-as népszámlálási adatok ismeretének hiányában – 55 000 főben állapította meg. Mikecs László ezt a becslést később „kicsit optimistának” nevezte (Mikecs 1941: 249).

4. A nyelvi asszimiláció mértéke, intenzitása tekintetében a csángó települések között különbségek mutatkoznak. Emiatt 1930 óta jelentősen módosult a magyar nyelvet ismerők számának és arányának falvankénti megoszlása: bizonyos falvak teljesen vagy csaknem teljesen beolvadtak, másokban ellenben jelentős mértékben nőtt a magyarul (is) beszélők száma.

A szórványhelyzetben lévő csángók esetében, a vegyes lakosságú, esetleg román környezetben fekvő kisebb lélekszámú falvakban – összesen több mint 50 településen – a magyarul beszélők számának csökkenése, vagy szinten maradása következett be. (A magyar tudók növekményének hiánya – pl. Újfalu/Traian, Balusest, Ploszkucény, Szerbek, Onyest esetében – a nagy természetes szaporulat körülményei közepette ugyancsak erős asszimilálódásra utal.)

A magyar nyelvet ismerők abszolút számának 1930–1992 közötti egyértelmű és jelentős növekedése összesen csak mintegy 25–30 településen, a moldvai csángók legnagyobb, legismertebb falvaiban figyelhető meg. Elsősorban az etnikailag homogén, nagyobb lakosságszámmal rendelkező falvakban történt gyarapodás, amelyekben csak az utóbbi egy-két évtizedben vált nyilvánvalóvá az őket is fenyegető nyelvi asszimiláció. (Általában azokról a településekről van szó, ahol a 3. táblázat szerint ma 80% felett van a magyar nyelvet ismerők száma.) Sok faluban a ma magyarul tudók száma eléri az 1930-ban kimutatott katolikusok számának kétszeresét, sőt olykor meg is haladja azt. Az északi csángó falvak közül növekedés csak Kelgyest esetében tapasztalható, a többi településeken nemcsak a magyarul beszélők aránya, hanem abszolút száma is erősen visszaesett, ez a magyar nyelvsziget tehát a teljes eltűnés küszöbén áll. Csak valamelyest kedvezőbb a helyzet a déli csángók esetében, ahol az erősen asszimilálódó Újfalu (Nicolae Bălcescu) és Nagypatak, valamint a déli csángósághoz csak fenntartásokkal sorolható Gyoszény mutat jelentősebb növekedést. A gyarapodás legnagyobb része voltaképpen az etnikailag jobbra homogén székelyes falvaknak tulajdonítható, ahol néhány kedvező tényező (pl. a magyar irodalmi nyelvhez közelebbi nyelvváltozat, a falvak Székelyföldre való közelebbi fekvése és a kapcsolatok intenzívebb jellege, a betelepülés újabbeletűsége és a magyar etnikai származástudat élőbb mivolta, a román népesség hiánya, az ötvenes évek magyar iskoláinak emléke stb.) késleltette a nyelvi asszimilációt. Az ide sorolható húsz falu: Lészped, Lujzikalagor, Forrófalva, Klézse, Somoska, Pokolpatak, Csík, Külsőrekecsin, Magyarfalva, Lábnik, Frumósza, Pusztina, Larguca, Gajdár, Csügés, Diószeg, Szőlőhegy, Szitás, Újfalu (Satu Nou), Bahána.

A magyar nyelvet ismerők számának alakulására vonatkozó „pozitív egyenleg” kétségkívül rendkívül meglepő lenne, ha nem hangsúlyoznánk, hogy a magas természetes szaporulatnak tulajdonítható növekedés a ma már mindenhol erőteljesen ható nyelvi asszimiláció közepette, legtöbbször annak ellenére jött létre. A számsorok ezért még ott is növekedést mutatnak, ahol a fiatalok ma már nem, vagy alig értenek magyarul. (Újfalu/N. Bălcescu, Trunk, Lilijecs, Gerlény, Tatros, Gorzafalva, Fűrészfalva, Vizánta stb.) Azonban ezek a számok ma már nem mindig magyar anyanyelvűséget jelentenek, mégcsak nem is mindennapi és gyakori magyar nyelvhasználatra utalnak, hanem olykor csak a magyar nyelv *valamelyes* ismeretéről tanúskodnak. Sok település esetében a nyelvi asszimiláció előrehaladott állapotában lévő, jobbra románul beszélő fiatalokról van szó, akik bizonyos élethelyzetekben második nyelvként képesek egy magyar tájnyelvet használni, de nem

bizonyos, hogy ezt a nyelvet utódaikra át is fogják örökíteni. Eszerint tehát a magyar nyelvet ismerők számának 1930–1992 közötti mintegy 17 000 főre becsült, a népszaporulat mértékéhez képest csekély növekménye rendkívül „törékeny”, nem vetíti előre a további növekedés távlatait. Hatvan-hetven évvel korábban ugyanis egy-egy magyar tájnyelvi változat a beszélők „első” nyelvváltozata, anyanyelve volt, kifejezte a hagyományos falu életvilágának egészét. Azóta a modernizáció és a nagyobb társadalmi mobilitás körülményei közepette ez a tájnyelv veszített korábbi jelentőségéből, a fiatalok esetében – legjobb esetben – „második” nyelvvé degradálódott, melyen nyilvános térben szégyellnek megszólalni. Tehát az 1930-ra, illetve 1992-re vonatkoztatott „magyar nyelvismeret” összevetésekor tudatában kell lennünk annak, hogy nem azonos minőségeket hasonlítunk össze.

A közölt számsorokból az is kitűnik, hogy a középkori eredetű moldvai magyar etnikum, azaz az ún. *északi csángók* és az ún. *déli csángók* etnikai csoportja a nyelvi asszimiláció utolsó stádiumába jutott, ezeket az igen archaikus magyar dialektusokat már csak mintegy 8 ezer (északi csángó), illetve 9 ezer (déli csángó) személy beszéli, míg a moldvai székely nyelvjárásnak mintegy 45 ezer beszélője van.

Összes lélekszám: 240 038 (100%)

A. Nem ismeri a magyar nyelvet (egynyelvű): 177 773 (74,1%)

B. Ismeri a magyar nyelvet (kétnyelvű): 62 265 (26,0%)

1. Északi csángó: 8 180 (3,4%)

2. Déli csángó: 9 520 (4%)

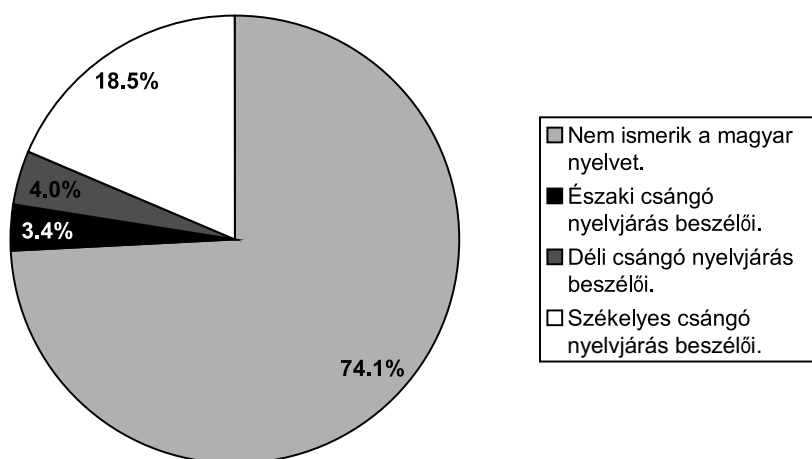
3. Székelyes csángó: 44 565 (18,5%)

a. A Szeret mentén: 23 307

b. A Tázló mentén: 6 100

c. A Tatros mentén: 15 158

Kördiagrammal szemléltetve:



IV.

E fentebb közölt demográfiai számadatok megerősítik azt a nyelvészek, néprajzkutatók, politológusok, közírók által jelzett tényt, hogy a moldvai csángók körében ma is erőteljes asszimilációs folyamatok zajlanak, és rávilágítanak ennek arányaira. A számok nyelve nem alkalmas viszont arra, hogy általa megérthessük a nyelvismeret és az etnikai-nemzeti identitástudat viszonyát: Vajon miért lehetséges az, hogy Moldvában a magyar identitás feladása megelőzi a nyelvi asszimilációt? (Gondoljunk arra, hogy Európában sok olyan etnikai csoport létezik, amelyik a nyelvvesztés után is megőrzi sajátos csoport-identitását.) Vajon mi magyarázza az egyes csángó falvak esetében tapasztalható rendkívül gyors, már egy-két generáció alatt bekövetkező teljes nyelvvesztést?

A moldvai csángók által lakott települések térképe.⁸⁹

⁸⁹ A térképen feltüntettem azokat a moldvai településeket, amelyeknek az 1992-es népszámlálás szerint legalább 100 fő (vagy ezt a számot erősen megközelítő) katolikus lakosa volt. Továbbá felveszem azokat a kis településeket is, amelyeknek katolikus lakossága nem éri el ugyan a 100 főt, de a településen belül abszolút többséget alkot.

A térkép célja az aktuális demográfiai viszonyok szemléletes ábrázolása, ezért a csángó kérdés történeti irodalmában előforduló, de ma katolikus lakossággal nem rendelkező településeket nem szerepeltetek. Így a felvett települések száma alig haladja meg a másfélszázat. (A történeti irodalomban említett településekről csaknem lehetetlen térképet készíteni. Lükő Gábor például, 1936-ban megjelent könyvében 488 olyan települést sorol fel a Kárpátoktól keletre, amelyeknek a történelem folyamán lehetett valaha magyar lakossága. E települések jelentős része ma már nem azonosítható, nagy részük elpusztult vagy lakossága kicserélődött. A történeti források alapján sok esetben nem lehet a magyarság arányára következtetni a településeken belül. Megesik például, hogy bizonyos szerzők csángó településnek minősítenek zömmel románok által lakott falvakat is.)

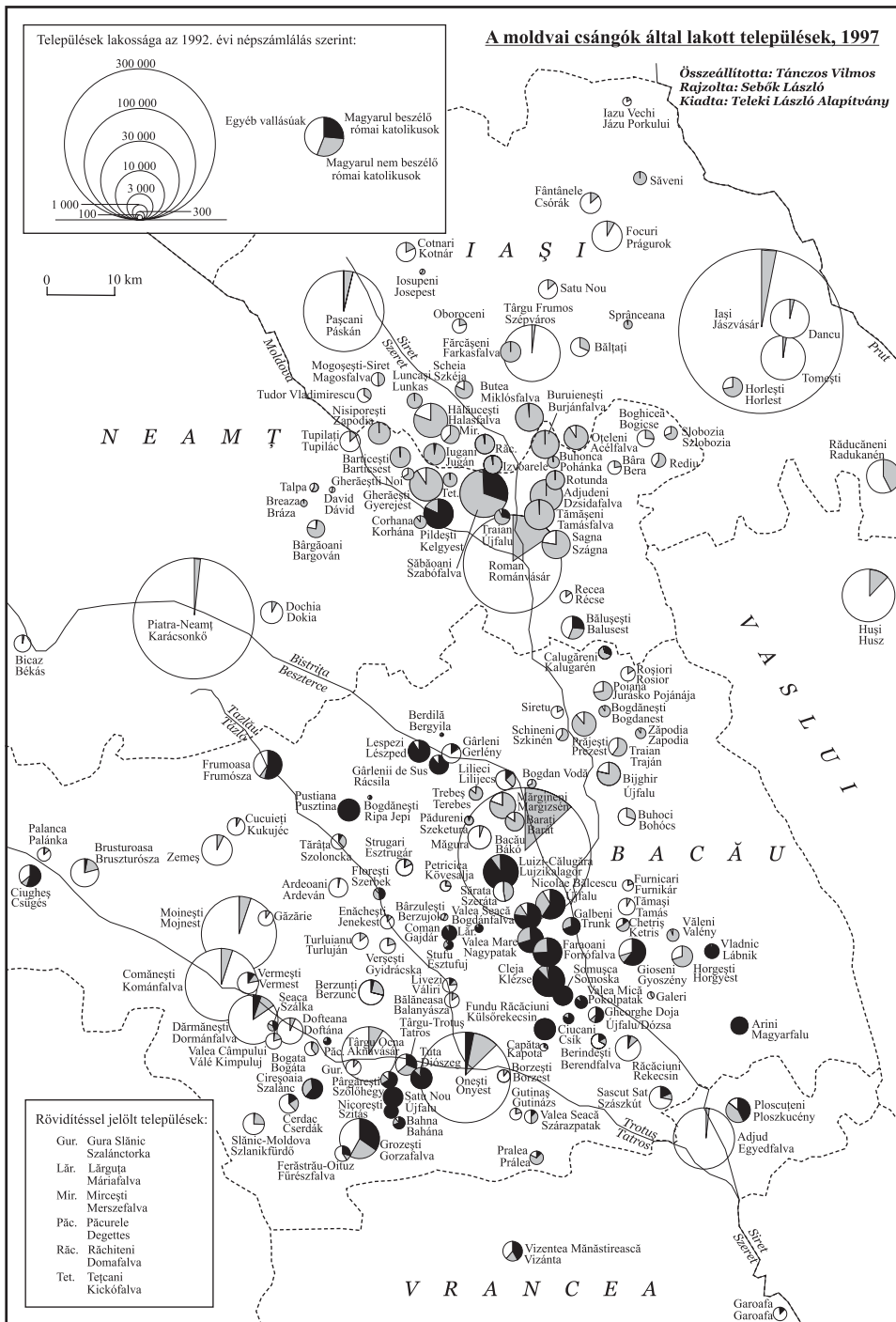
Azokat a településeket, ahol terepmunkám során még magyarul beszélő lakosságot találtam – bármilyen kevesen voltak is – feltüntettem a térképen. (Pl. Jugán, Bargován, Szeketura, Ardeván stb.)

A városok peremközségeit igyekszem a nagyobb közigazgatási egységekről leválasztani, mert gyakran önálló csángó falvakat csatoltak moldvai városokhoz. (Pl. Degettes, Szalánc, Cserdák, Szalánctorka, Onyest stb.) Ahol a peremközségekre vonatkozóan nem rendelkeztem megfelelő népszámlálási adatokkal, az egyházi adatokat is figyelembe vettem.

A magyarul beszélő ortodoxokat – számuk egyes településeken eléri a 100–200 főt is – nem tüntettem fel, mivel a térkép célja a moldvai katolikusok (csángók) demográfiai viszonyainak szemléltetése. (A magyarul tudó ortodox románok számát egy megjelent tanulmányomban [Tánczos 1997] településenként már megbecsültem.)

A helységnevek írásakor lehetőleg követtem a Lelkes György által szerkesztett *Magyar helységnev-azonosító szótárt* (Budapest, 1992), de néhol ehhez képest változtatásokra kényszerültem. A szótárban rossz azonosított román vagy magyar névváltozatokat kijavítottam (Váliri=Livezi, Pokolpatak=Valea Mică, Szoloncka=Tărăța, Vizánta=Vizantea Mănăstirească), de ahol ezt indokoltan láttam, néhány esetben más-hol is módosítottam, és a szótár által megadott főváltozatot egy csak másodikként vagy harmadikként feltüntetett névváltozattal helyettesítettem. Erre főleg akkor kerítettem sort, ha a szótárban szereplő román eredetű névváltozat helyett a moldvai magyar lakosság egy magyaros alakot (is) használ. (Pl. Szlaniktorka helyett Szalánctorka, Pakura helyett Degettes, Zsoszény helyett Gyoszény stb.) Már elrománosodott települések esetében olykor a történeti magyar nevet adtam a romános névváltozat helyett (pl. Nyeressty helyett Merszefalva). A szótárból hiányzó adatokat a csángó irodalom alapján (főleg Lükő 1936) pótoltam. Olykor csak román nevet adtam, mert az illető településnek nincs magyar neve. (Pl. Gázárie, Mägura stb.)

Ahol még élő magyar nyelvvel találkoztam, feltüntettem azt is, hogy az illető település melyik csángó csoporthoz tartozik. (É = északi csángó; D = déli csángó; S = székelyes csángó) E tekintetben a Szabó T. Attila által irányított kolozsvári nyelvészcsoporthoz eredményeit teljesen helytállóknak találtam (lásd Szabó T. 1981).



Végezetül néhány olyan adalékkal szeretnék szolgálni az egészen sajátos, a Kárpát-medencében élő magyar néprajzi csoportokétól elütő moldvai csángó identitás kérdéséhez,⁹⁰ amelyek révén közelebb juthatunk a jelen tanulmány számsoraiból kitűnő asszimilációs folyamatok megértéséhez.

A moldvai csángó identitást máig döntően határozza meg az tény, hogy ez az egyetlen olyan etnikai csoport, amely a 19. század első felében kimaradt azokból a nagy történelmi folyamatokból, amelyek a modern polgári magyar nemzetet megteremtették (nyelvújítás, a reformkor politikai és kulturális mozgalmai, az 1848-as szabadságharc), és így voltaképpen nem is vált a polgári magyar nemzet részévé. A magyarsággal való nyilvánvaló nyelvi, kulturális, genetikai stb. azonosság ellenére a polgári nemzetekre jellemzőnek tartott legfontosabb egységesítő tényezőkkel a moldvai csángóság nem rendelkezik.

Szembeötlő például, hogy a magyar nyelvnek a moldvai csángók mindenekelőtt pragmatikus, kommunikatív célokat szolgáló funkciót tulajdonítanak, azaz a nyelvre nem úgy tekintenek mint közösségformáló szimbolikus tényezőre. Egy olyan archaikus viszonyulási módról van itt szó, amely a polgári nemzettudatok kialakulása előtt lehetett érvényben Európában. Mivel ideológiamentesen viszonyulnak a nyelvhasználathoz, a nyelvcserre jelenségét sem valamiféle tragikus veszteségként, hanem a modernizáció szükségszerű velejárójaként fogják fel. (Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a kollektív nyelvcserre ne vezetne az önazonosságukat érintő zavarokhoz, súlyos lelki sérülésekhez.)

A nyelv szimbolikus, közösségformáló funkcióinak kialakulását az is nehezíti, hogy a Moldvában beszélt tájnyelvi változatokat a csángóság nem tekinti a Kárpát-medencében beszélt magyar nyelvvel azonosnak. A román kölcsönszók sokasága és a román ideológiai befolyásolás miatt a helyi szinten beszélt csángó tájnyelvi változatokhoz a román köznyelvet is legalább ugyanannyira közelállónak érzik, mint az erdélyi vagy magyarországi magyarok nyelvét. Egyáltalán nincsenek tudatában annak, hogy a különböző magyar dialektusok egyazon nemzeti nyelv változatai, arra pedig végképpen nem gondolnak, hogy a csángók nyelve is ezen változatok közé sorolandó.

A moldvai csángók közösségi identitástudatának alakulásában tehát a nyelv nem játszik akkora szerepet, mint a Kárpát-medencén belül élő magyarság esetében. A csángó csoport identitás és a nyelvi identitás között nincs szoros kapcsolat. A csángók önmagukhoz legközelebb állónak a többi csángó falvak katolikus lakosságát érzik, függetlenül attól, hogy ezek megőrizték-e eredeti nyelvüket vagy sem. A nyelvhez való szimbolikus viszonyulási mód helyét mindenekelőtt a közös vallás, továbbá a közös életmódbeli körülmények veszik át.

A csángóság körében a polgári nemzettudatra jellemző egyéb szimbolikus viszonyulási módok sem alakultak ki. Egyáltalán nincsenek tudatában például a folklór és a népi kultúra nemzeti értékének, nem tudják, hogy a hagyományos kultúrára lehet úgy tekinteni,

⁹⁰ Az utóbbi években kisebb-nagyobb tanulmányok, cikkek sora jelent meg a csángó identitástudat kérdéskörében. A teljes felsorolás igénye nélkül kiemelném a következőket mint olyanokat, amelyek új szempontok felvetésével gazdagították a csángó kutatásokat: Barna 1993, Diószegi–Pozsony 1996, Fodor 1995, Gazda 1994, Lukács 1995, Magyar 1994, Murádin 1994, Pávai 1994 és 1996, Pozsony 1996, Sándor 1996.

mint a nemzeti egységet biztosító kulturális szimbólumra. Hasonló a helyzet a Magyarországon és Erdélyben élő magyarsággal való közös eredet és történelem vonatkozásában is: a moldvai csángóság múlt-tudatát egyre kevésbé határozzák meg azok a távoli múlttól szóló néphagyományok melyek egészen a 20. századig őrizték a magyarsággal való történelmi kapcsolatok emlékét. A moldvai magyarság történelme csak a 16. századig kapcsolódott szorosan össze a Kárpát-medencében élő magyarságéval, s e távoli múlt folklorisztikus emlékei ma már nem számítanak komolyan veendő identifikációs tényezőnek Moldvában. Még a székelyes csángók körében is elhomályosulóban van az erdélyi származás emléke, és egyre csökken a még ma is létező székelyföldi kapcsolatok jelentősége (pl. csíksomlyói búcsújárás, gazdasági kapcsolatok, rokonság stb.).

Közismert, hogy a modern polgári nemzettudat kialakításához szükséges szimbolikus viszonyulási módokat az értelmiség teremtette meg mindenütt Európában. Moldvában azonban nem alakulhatott ki olyan egyházi vagy világi magyar értelmiség, amely ezt az asszimilációtól veszélyeztetett népcsoportot a magyar polgári nemzetfejlődésbe integrálhatta volna, és amely felvállalhatta volna a magyar „magaskultúra” értékeinek közvetítését a moldvai csángóság felé. Megfelelő intézményi hálózat hiányában, a magyar köznyelv és a magyar írás-olvasás ismeretéről egyáltalán nem beszélhetünk Moldvában, holott mindenekelőtt épp ez a nyelvi feltétel volna szükséges egy magyar jellegű csoport identitás kialakulásához.

Az 1859-ben létrejött, majd az 1877-es orosz–török háború nyomán függetlenül fiatal román állam azt igyekezett elérni, hogy Moldva katolikus népességét előbb nyelvileg asszimilálja, majd az értelmiség tevékenységének köszönhetően román nemzeti identitást alakítson ki a csángóság körében. A csángó szakirodalom a 19. század közepe óta folyamatosan tudósít arról, hogy milyen eszközökkel akadályozzák meg a moldvai magyar értelmiség és intézményi hálózat kialakulását előrevetítő törekvéseket. A román illetékesek (politikai adminisztráció, egyházi és világi vezető értelmiség, újabban a tömegkommunikációs eszközök) ehelyett mindig nagy gondot fordítottak arra, hogy a csángó területekre román nacionalista szellemben nevelt papok, tanítók, hivatalnokok kerüljenek, akik a nemzettudatot alakító legfontosabb kérdésekben a hivatalos ideológia álláspontját (pl. a csángók elmagyarosított románok, a *római* katolikusok voltaképpen *román* katolikusok, a csángó „madárnyelvet” szégyellni kell stb.) közvetítsék a tömegek fele.

A román katolikus egyházi értelmiség kialakulása az 1884-ben felállított jászvásári püspökség papneveldejének, később nyomdáinak, kántorképzőinek tulajdonítható. Ilyen módon sikerült elérni, hogy a katolikus vallás, mely több évszázadon át a moldvai magyar etnikum románságtól való elkülönülésének, a magyar nyelvűség fennmaradásának legfontosabb tényezője volt, a 19. század végétől a románosítás eszközévé lett. A modern állami iskolahálózat kialakulása óta Moldvában kizárólag az állam nyelvén működnek iskolák. Számos híradás tanúskodik arról, hogy ezek tanítói tiltották, büntették a tanulók magyar nyelvhasználatát, arra ösztönözve a szülőket, hogy gyermekeikkel családi körben is románul beszéljenek. (Ma a nyelvhasználatba való ilyen durva beavatkozásokra egyre kevésbé van szükség, hiszen alig van már falu, ahol az iskolás korúak egymás közti kommunikációja még magyarul zajlik.) A kommunista diktatúra első éveiben, 1948–1953

között, a Magyar Népi Szövetség mintegy 40-50 faluban tartott fenn ugyan magyar iskolákat is, de ezeknek különböző okok folytán – többnyire csak osztatlan, gyengén felszerelt I–IV. osztályos iskolák voltak, tanerőik jelentős részét büntetéképpen helyezték Moldvába, kommunista jellegük miatt a vallásos lakosság ellenszenvvel tekintett rájuk, a helyi román értelmiség a lakosságot folyamatosan bujtogatta ellenük, a legtöbb faluban tiszavirág életűeknek bizonyultak stb. – nem volt különösebb jelentőségük a nemzeti identitás alakításában.

A moldvai csángóság történelme, főként a 19–20. századi „különutas” fejlődés, magyarázza a csángóság körében zajló asszimilációs folyamatok sajátosságait. Mivel a nyelvhasználat és a közösségi identitástudat között nincs szoros kapcsolat, külön kell kezelnünk a két fajta asszimilációt kifejező számsorokat:

1. A magyar nyelvismeretet illetően a fent közölt, falusorosan is lebontott (tehát tételesenként is ellenőrizhető), helyszíni vizsgálatokra alapozott 62 000 fős végösszeget tartom reálisnak. Noha nem hivatalos adatról, hanem helyszíni felmérés eredményeként készült becslésről van szó, az így kapott számadat nyilvánosságra hozatala azért fontos, mert miközben a román hivatalos szemlélet a népszámlálások által „igazoltnak” vélt „nulla változat” mellett foglal állást, a magyar szakemberek egyáltalán nem rendelkeznek felhasználható adatokkal. A politikai diskurzusokban és a publicisztikai közleményekben megjelenő számok – egytől egyig globális becslések – teljesen légből kapottak. (A megszólaló politikai pártállástól, vagyis a csángó kérdés „megoldására” vonatkozó személyes elképzeléseitől függően a négyezer és négyszázezer fő között mozognak.)

2. A moldvai csángók nemzeti identitását illetően számszerűsíthető becslésekbe nem bocsátkozhatunk. Az a bizonytalan, konfúz és ellentmondásos tudati állapot, amiben ma a moldvai csángóság él, nem fejezhető ki a számok nyelvén, a jelenség tényleges megragadása talán egyedi esetelemzések révén volna lehetséges. Mindez természetesen azt is jelenti, hogy a 20. századi hivatalos népszámlálások nemzetiségi adatai, melyek 1992-re ugyancsak a „nulla változathoz” jutottak, voltaképpen semmit sem mondanak erről az állapotról.

Szakirodalom

ALMANAHUL...

1995 *Almanahul Presa Bună 1995*. Editura Presa Bună, Iași

AUNER Károly

1908 *A romániai magyar telepek történeti vázlatja*. Szent László Társulat, Temesvár

BARNA Gábor

1993 Moldvai magyarok a csíksomlyói búcsún. In: HALÁSZ Péter (szerk.): *„Megfog vala apóm, szokcor kezemtül...” Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére*. Lakatos Demeter Egyesület, Budapest, 45–61.

- BENDA Kálmán (szerk., bev., jegyz.)
1989 *Moldvai csángó-magyar okmánytár*. I–II. Magyarországtudató Intézet, Budapest
- BENEDEK H. Erika
1998 *Út az életbe. Világképelemzés csángó és székely közösségek születéshez fűződő hagyományai alapján*. Stúdium Könyvkiadó, Kolozsvár
- BENKŐ Loránd
1990 *A csángók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből*. (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 188.) Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest
- BOSNYÁK Sándor
1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. (Folklor Archívum 12.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest
- CĂNDEA, Romulus
1917 *Catolicismul în Moldova în secolul al XVII-lea*. Sibiu
- CSOMA Gergely
2000 *Varázslások és gyógyítások a moldvai csángómagyaroknál*. Kráter Műhely Egyesület, Pomáz
- DIÓSZEGI László – POZSONY Ferenc
1996 A moldvai csángók identitásának összetevőiről. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *Magyarságkutatás 1995–96*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 105–112.
- DOMOKOS Pál Péter
1931 *A moldvai magyarság*. Csíksomlyó
1938 A moldvai magyarság történeti számadatai. *Hitel*. 295–308.
1987 *A moldvai magyarság*. Ötödik, átdolgozott kiadás. Magvető Kiadó, Budapest
- DOMOKOS Pál Péter – RAJECZKY Benjamin
1956, 1961, 1991 *Csángó népzene*. I–III. Zeneműkiadó Vállalat, Budapest
- Dr. KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – Dr. Nagy Jenő
1981 *Moldvai csángó népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- ELEKES Lajos
1940 A román fejlődés alapvetése. *Századok* LXXIV. 278–313, 361–404.
- FARAGÓ József
1958 *Moldvai csángó népmesék és anekdoták*. I–III. (kézirat)
- FARAGÓ József – JAGAMAS János
1954 *Moldvai csángó népdalok és népballadák*. Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest
- FODOR Katalin
1995 A csángók identitásproblémájának nyelvi és nyelven kívüli okairól. In: KASSAI Ilona (szerk.): *Kétnyelvűség és magyar nyelvhasználat*. MTA Nyelvtudományi Intézetének Élőnyelvi Osztálya, Budapest, 121–127.
- GAZDA József
1993 *Hát én hogyné siratnám. Csángók sodró időben*. Szent István Társulat, Budapest
1994 A nyelv és a magyarságtudat szintjei a moldvai csángóknál. *Néprajzi Látóhatár* III. (1–2) 269–282.

HAJDU Mihály

1980 *Az 1646–47. évi Bandinus féle összeírás névstatistikái.* (Magyar Személynévi Adattárak, 30.) ELTE, Budapest

HALÁSZ Péter

1992 A moldvai magyarok Románia Nagy Földrajzi Szótárában (1898). *Honismeret* XX. (4) 56–59.

2002 *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Európai Folklór Intézet, Budapest

2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei.* General Press Kiadó, Budapest

2007 *A moldvai magyarok hagyományos állattartása.* General Press Kiadó, Budapest

HALÁSZ Péter (szerk.)

1993 *„Megfog vala apóm szokcor kezemtől...” Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére.* Lakatos Demeter Egyesület, Budapest

HARANGOZÓ Imre

1998 *„Krisztusz háze arangyos...” Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából.* Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós

HARANGOZÓ Imre – KŐVÁRI Réka

2005 *Etelközi fohászok. Válogatás a moldvai magyarság vallásos népköltészetének kincstárából.* Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós

HEGEDŰS Lajos

1952 *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések. Népnyelvi szövegek moldvai telepektől.* Közoktatásügyi Kiadóvállalat, Budapest

IANCU Laura

2002 *Johófiú Jankó. Magyarfalusi csángó népmesék és más beszédek.* Szerkesztette és a bevezetőt írta BENEDEK Katalin. Somogyhegyi Kf, Velence

ILYÉS Sándor – POZSONY Ferenc – TÁNCZOS Vilmos (szerk.)

2006 *A moldvai csángók bibliográfiája.* Összeállította: Ilyés Sándor. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

IORDAN, Iorgu

1963 *Toponimia românească.* București

1983 *Dicționar al numelor de familie românești.* București

KALLÓS Zoltán

1970 *Új guzsalyam mellett. Egy klézsei asszony énekei.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1973 *Balladák könyve.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1996 *Ez az utazólevelem. Balladák új könyve.* Akadémiai Kiadó, Budapest

KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.)

2005 *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

KÓKA Rozália

2006 *„Bétejesítem Isten akaratját...” A lézpedi szent leány látomásai.* L'Harmattan–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest

- LAHOVARI, George Ioan – BRĂȚIANU, C. I. – TOCILESCU, Grigore G.
1898–1902 *Marele Dicționar Geografic al României*. I–V. București
- LECCA, O[ctav] G[eorge]
1937 *Dicționar istoric, arheologic și geografic al României*. București
- LUKÁCS László
1995 Problems in the ethnic identity of the Moldovan Hungarians. *Studia Fennica Ethnologica*. (3) 156–160.
- LÜKÓ Gábor
1936 *A moldvai csángók. I. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal*. (Néprajzi Füzetek 3.) Budapest
- MAGYAR Zoltán
1994 Vallás és etnikum kapcsolata egy moldvai csángó faluban. *Néprajzi Látóhatár* III. (1–2) 75–88.
- MAKKAI László
1936 *A milkói (kun) püspökség és népei*. Debrecen
- MANUILĂ, Sabin
1938 *Recensământul general al populației României din 29. decembrie 1930*. II. București
- MĂRTINAȘ, Dumitru
1985 *Originea ceangăilor din Moldova*. Editura Științifică și Enciclopedică, București
- MIKECS László
1941 *Csángók*. Bolyai Akadémia, Budapest
- 1943 A Kárpátokon túli magyarság. In: DEÉR József – GÁLDI László (szerk.): *Magyarok és románok. I. A Magyar Történettudományi Intézet Évkönyve 1944*. Budapest, 441–507.
- MURÁDIN László
1994 A kétnyelvűség egy sajátos megnyilvánulása a moldvai csángómagyarok nyelvi tudatában. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* XXXVII. (1–2) 159–162.
- NĂSTASE, Gh. I.
1934/1935 Ungurii din Moldova la 1646 după „Codex Bandinus”. *Arhivele Basarabiei* VI. 397–414, VII. 74–88.
- PÁVAI István
1994 A moldvai magyarok megnevezései. *Regio* VI. (4) 149–164.
- 1996 Vallási és etnikai identitás konfliktusai a moldvai magyaroknál. *Néprajzi Értesítő* LXXVIII. 7–27.
- 2005 *Zene, vallás, identitás a moldvai magyar népéletben. Tanulmányok, interjúk*. Hagyományok Háza, Budapest
- PÉTERBENCZE Anikó (szerk.)
1993 „Moldovának szíp táiaind születem...” *Magyarországi csángó fesztivál és konferencia*. Csángó Fesztivál és Kisebbségi Alapítvány, Jászberény

POZSONY Ferenc

1995 *Szeret vize martján. Moldvai csángómagyar népköltészet*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az internetikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 173–179.

POZSONY Ferenc (szerk.)

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

RACOVITȚĂ, Ortensia

1895 *Dicționar geografic al jud. Bacău*. București

ROSETTI, Radu

1905 *Despre ungerii și episcopii catolice din Moldova*. București

SÁNDOR Klára

1996 A nyelvcsere és a vallás összefüggése a csángóknál. *Korunk* 3. f. VII. (11) 60–75.

SERES András – SZABÓ Csaba

é. n. *Csángómagyar daloskönyv. Moldva 1972–1988*. Héttorony Könyvkiadó, Budapest

SZABADOS Mihály

1989 A moldvai magyarok a román népszámlálások tükrében. In: KISS Gy. Csaba (szerk.): *Magyarságkutatás. A Magyarságkutató Intézet Évkönyve*. Budapest, 89–102.

SZABÓ T. Attila

1959 A moldvai csángó nyelvjárás kutatása. In: KÁLMÁN Béla (szerk.): *Magyar Nyelvjárások V*. Tankönyvkiadó, Budapest, 3–38.

SZEGŐ Júlia

1988 *Ismeretlen moldvai nótafák*. Európa Könyvkiadó, Budapest

SZENIK Ilona

1996 *Erdélyi és moldvai magyar siratók, siratóparódiák és halottas énekek*. Kriterion Kiadó, Bukarest–Kolozsvár

TÁNCZOS Vilmos

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

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

1998 *Hungarians in Moldavia*. Teleki László Foundation. Institute for Central European Studies. Budapest, April 1998. No. 8.

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

1999b Über die Bevölkerungszahl der Moldauer Tschangos. In: *Uő: Aufgetan ist das Tor des Ostens. Volkskundliche Essays und Aufsätze*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó, 228–275.

1999c *Csapdosó angyal*. Moldvai archaikus imádságok és életterük. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

- 2001a Hungarians in Moldavia. In: GEREBEN Ferenc (ed.): *Hungarian Minorities and Central Europe. Regionalism, National and Religious Identity*. Pázmány Péter Catholic University, Piliscsaba, 266–289.
- 2001b *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér*. Püski Kiadó, Budapest
- 2002a About the Demography of the Moldavian Csángós. In: DIÓSZEGI László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and Present of the Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation–Pro Minoritate Foundation, Budapest, 117–147.
- 2002b Hungarians in Moldavia. *Hungarian Heritage*. Volume 3. European Folklore Institute, Budapest, 11–27.
- 2002c Ceangăii din Moldova. *Altera VIII*. (17–18) 48–80.
- 2006 A moldvai csángók asszimilációja történeti perspektívában (szempontok, források, kutatási feladatok). In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók. Veszélyeztetett örökség – veszélyeztetett kisebbségek*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 26–46.
- VARGA E. Árpád
- 1998 Hiteles vagy harci statisztika? Az 1992. januári romániai népszámlálás kérdőjelei. In: *Uő: Fejezetek a jelenkori Erdély népesedéstörténetéből*. Püski Kiadó, Budapest, 220–239.
- VERESS Sándor
- 1989 *Moldvai gyűjtés*. (Magyar Népköltési Gyűjtemény, XVI.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest
- VIGA Gyula (szerk.)
- 1994 *Tanulmányok és közlemények a moldvai magyarokról. Néprajzi Látóhatár III*. (1–2)
- VIRT István
- 2001 „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet”. *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

Pozsony Ferenc

Társadalmi élet a moldvai csángó falvakban

A magyar néprajzosok és nyelvészek az elmúlt másfélszáz évben rendre feltárták a nyelvben 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.¹

*

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).

¹ „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 szegregmentáció 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 mikrokörnyezete 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 mikrokörnyezete, 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 betelepettek már bojárok 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 önigazgatását 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, törökbúzáát és ételmet 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 falvaikban 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 hektárnyi 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 családjaikat, 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 szétszörták, 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 társadalm szerkezete 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 helységeken 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 helységeiben. A régióban működő ortodox egyházhoz hasonlóan a legtöbben 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. Gyülekezetének tagjai fölött szinte elérhetetlen magasan áll, mindenkinek beleszólhat intim életébe, de senkinek sem áll jogába tevékenységében valamilyen emberi mulasztást találni és azt felemlegetni. 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. koprédikálás, 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 pénzüsszeget kell fizetniük egy-egy keresztelés, 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, kereszteltek, eskettek, temettek stb.), amire legtöbbször nem is volt felhatalmazásuk. A moldvai magyar falvakban az évszázadok során valóságos deák dinasztikiák alakultak ki. A legtöbben 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 elnézte, 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.²

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 társadalmoszerkezetében két-három évtized alatt olyan gyökeres változások következtek be, melyek alaposan megterhelték az abban részvevőket. 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>Munka nélküli</i>	<i>Hivatalnok</i>	<i>Ház-tartás-beli</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 szórtaabb képet 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-

² 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. Feleségeik 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 összlakossága 931 fő volt, s annak több mint 10%-a a magyarországi Szeged város környéki gazdaságokban, intenzív, fóliasátras 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 helységből 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.³

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 lepelszoknyát (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 helységekben is működtek kézművesek (pl. szücsök, 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-

³ Klézse lakossága 1992-ben 4.331 személyből állt (lásd Tánzos 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. Esküvő 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 szorosa 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 hétköznapok 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 megritkították a 20. század nagy politikai, gazdasági és társadalmi eseményei. Gyermekeküket 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:

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

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 polgárisultabb családjaiban csak az utóbbi évtizedekben tudatosodott, hogy a továbbtanulás a társadalmi felemelkedés egyik legbiztosabb és leggyorsabb módozata. A magyarul beszélő csángókat a mindenkori hatalom által kinevezett adminisztráció dőlyfösen lenézte és lekezelte, tudatosan sehol 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 döbbenet tapasztalhatták, hogy Moldva szívében a csángó kisgyermek csak akadozva, nehezen beszélik a románt, 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 helységekben 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 helybeli multságok előkészítése és lebonyolítása volt. Például a szabófalvi fiúk húshagyókedden madárijesztőkre emlékeztető *matahaláknak* öltöztek be, majd a parókia előtt köszöntötték a falu plébánosát, aki csizmákkal és ruhafélékkel ajándékozta meg őket, s a szabadtéren megszervezett táncmultság 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 búcsús szentmise utáni délután a falu központjában szabadtéri táncmultságot 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 táncmultságok 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 (*nyirásza*) 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 jövendőbelijével.

*

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, nemzeti (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, Klézsenek és Budának nevezett) falurészre tagolódott. Buda az Egyedhalmát Bákóval összekötő főút szomszéd-ságában, 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 *szomszéd-sági* viszonyokat. Az egymás mellett élő családok nemcsak a nagyobb családi ünnepek (pl. keresztelő, esküvő, temetés stb.) alatt segítették egymást,

hanem a hétköznapi 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 korszakban, 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 kapcsolatrendszerét 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 fiatalot, mint egy jobban szituált, de nagyobb kulturális távolságra álló erdélyi magyart Tánzos (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 templombúcsúik 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 húzóódó falvak (pl. Lujzikalagor, Nagypatak, Bogdánfalva, Forrófalva, Klézse, Somoska, Csík, Rekecsin stb.), habár azok sem történeti, sem nyelvjárási szempontból nem tekinthetők egységeseknek. 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 Szászkuétról pedig 1–1 asszony származik.

*

A moldvai falvak erkölcsi értékrendje és vilásképe szoros kapcsolatban áll egymással. Nemcsak ünnepeiket, hanem hétköznapjaikat 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 vilásképet szilárddá, statikussá szervezi az isteni bizonyosság, s a földi dolgoknak csak ebben a földön túli vonatkozásában van valódi értékük. Az élet itt még nem veszítette el keresztény metafizikai távlatait” (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, magzatelhajtást⁴, lopást, hitetlenül való éleést 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 ránehezedő pszichikai nyomás révén legtöbbször visszaszolgáltatta az el tulajdonított 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-

⁴ 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 megszégyenítő 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 *önbírászkodás* 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 bűnt 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 betekinthettek 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 megszégyenítésére, 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 megszégyenítő 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 nehozzá 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 megszöktetését, 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 megszagatott ingében rákötötték egy szamar által vontatott, csipkéből készült boronára, s úgy szállították haza szüleihez, 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 veszítette 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 szüleihez 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 teherbe 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 helységekben 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 koprédikálják 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 normasértő 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 felendült munkamigráció keretében már családos 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 megszólítják, az szégyenérzet nélkül, emelt fővel hagyja el települését, és tüntetően egy más helységben ortodox férfival 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 felemésszik.

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 maradhattak 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 bizonytalanak tűnő 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 hétköznapijait 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 embe-
rét, 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 születéshez 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 magyarsok 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.): *Népismerteti Dolgozatok 1978.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 195–207.

KINDA István

2003a „Hagyjátok el, me meghejjetlek 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 deszakralizációja a moldvai csángó falvakban. *Székelyföld 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-SZÁNTHÓ Vilma

1980 A rokonságterminológia városiasodásának folyamata. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismerteti 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 csólyospálosi 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 Folklor 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 Magyarságkutatás 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 nyelvváltás 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.

A moldvai csángó magyarok rokonsági terminológiája

Bevezetés

Amióta kezdetét vette a moldvai csángó magyarok néprajzi és nyelvészeti megismerése, a jelenségek rögzítői közöltek rokonsági terminusokat.¹ Dacára a szaporodó adatoknak,² módszeres rokonsági terminológiai leírás és elemzés mégis csak egyetlen jelent meg, az is viszonylag későn, 1980-ban.

Az úttörő munkát Kósa-Szántó Vilma végezte el, aki Külsőrekecsinből³ tette közzé a rokonsági terminológiát egy olyan tanulmány keretében, amely a városiasodásnak a terminológiára gyakorolt hatását törekedett bemutatni (Kósa-Szántó 1980). A moldvai mellett sepsiszentgyörgyi és csíkmenasági adatokat felhasználva fontos észrevételeket tett a terminológia változásával, annak generációk és helyszínek szerinti módosulásával kapcsolatban. Az adatok gyűjtésében és közreadásában azt a mintát követte, amelyet Bodrogi Tibor mutatott be a magyar rokonsági terminológiát általánosságban tárgyaló tanulmányában. Bodrogi Tibor tanulmánya a magyar kutatás egésze számára útmutatóként szolgált, mint a későbbi magyarországi közlésekből látható,⁴ olyan útmutatóként, amely egyben az általános etnológiai rokonságkutatás követelményeit érvényesítette, s ezáltal az összehasonlító vizsgálódást megkönnyíti, mint Kósa-Szántó Vilma elemzése is igazolta. Bodrogi eszmefuttatásának szerepe lehetett talán abban is, hogy Kósa-Szántó Vilma megfelelést keresett az általa közölt külsőrekecsini terminológia és egy egykor létezőként vélelmezett nagycsalád rendszer között – bár elemzési szempontjainak kialakításában Lőrinczi Réka és Kós Károly útmutatására hivatkozik Kósa-Szántó (1980: 154, 158). Ennek a tanulmánynak ismeretében, de azt az adatgyűjtés során tudatosan nem felhasználva fogtam a moldvai csángó magyarok rokonsági terminológiájának felvételébe Pozsony Ferenc egyetemi tanár ösztönzésére Klézsén, 2001 nyarán, amikor a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének diákjai ugyanott gyűjtési

¹ Csak példaként: Szarvas 1874, Rokonföldi 1875.

² A leggazdagabb nyelvi anyagot Yrjö Wichmann tette közzé 1907-es gyűjtéséből, ám nem adta meg az egyes terminusok gyűjtésének helyét, csak a régiót (Wichmann 1936). Emellett az adatok gazdagsága tekintetében kiemelkedő volt Balogh Ödön közlése Csügésről, aki sajnos az etnológiai kutatási megfontolásokra nem volt tekintettel (Balogh 1942a, Balogh 1942b), s a későbbiekben is kizárólag nyelvészeti szempontok vezették az adatok újragondolását (Balogh 1963).

³ A tanulmányban előforduló helynevek mai, hivatalos elnevezését a tanulmányt követően közlöm.

⁴ Bodrogi 1961. Kósa Szántó Vilma a tanulmány angol kiadását használta Bodrogi Tibor egyéb munkái mellett (Kósa-Szántó 1980: 158). Bodrogi tanulmányának a magyar rokonsági rendszer feltárásában betöltött inspiratív szerepét hangsúlyozta Szabó László (1993: 53) is, aki több kiváló rokonsági terminológiai közleményt publikált a magyar nyelvterület különböző pontjairól Bodrogi mintáját kiegészítve a műrokonsági viszonylatok terminológiájával (Szabó 1986: 61).

gyakorlatot folytattak. A Klézsén kutató hallgatók a Csángó Házban laktak, és egymással nem érintkeztünk, eltekintve egy, a gyakorlat lezárást jelentő megbeszéléstől és mulatságtól. Tőlük eltérően egy családnál laktam tíz napig Klézse Buda nevű részén. A család középkorú anyából, apából és négy gyermekből állt, akiknek életkora 10 és 21 év közé esett. A feleség szülei ugyan-csak Klézsén éltek, de a falu egy másik részében. A férj édesanyja ugyanabban a házban lakott, de hozzá külön bejáraton át lehetett bejutni és nem étkezett együtt a családdal. Ugyanazon a telken volt a férj egyik bátyjának is különálló háza. A mellette lévő telken lakott a másik bátyja családjával. Azaz olyan családban volt alkalmam megfigyelni a rokoni viselkedést és a rokonszólítások rendjét, amely széles társadalmi kapcsolatokkal rendelkezett a községben, és ez a tény megkönnyítette rokonsági terminológiák felvételét másokkal is. Ezenfelül alkalmam nyílt egy lakodalomba is elmenni, ami ugyancsak jó lehetőség volt a rokoni megnevezések, megszólítások megismerésére. Az utcán járva-keelve tapasztalhattam, hogy a klézseiek a szó szoros értelmében kétnyelvűek, nem csupán tudnak magyarul és románul, hanem a nyelveket olykor egy mondaton belül is váltogatják. Hasonló benyomásokat szereztem Somoskán is, ahol 2003-ban volt alkalmam egy hetet tölteni egy középkorú férfi családjával, akinek élt édesanyja, és volt egy igen éles eszű, kisiskolás fia. Rajtuk kívül egy 81 éves férfitől és családjától, egy 62 éves férfitől valamint egy 46 éves férfitől gyűjtöttem rokonsági terminológiát ott. Anyagom zöme tehát erről a két, egymás mellett és egymás közelségében lévő településről származik, amelyet kiegészített rokonsági terminológia felvétele egy 51 éves asszonytól Pusztinán és két idős asszonytól Szabófalván 2001-ben (73 és 80 évesek). Az utóbbi nehéz feladat volt, mert magyarul feltett kérdéseimnek nem mindegyikét értették meg. Időnként szükség volt az engem elkísérő Pozsony Ferenc segítségére, aki románul tolmácsolt. A válaszok megértését pedig megnehezítette számomra, hogy a hangképzéssel is gondjaik voltak már. A nyelvváltozást jelezte, hogy egyikük serdülőkorú leányunokája, aki gyümölcselel kedveskedett nekünk, már egy szót sem tudott magyarul. Pusztinai és szabófalvi adataim tehát csak arra alkalmasak, hogy valamelyest kiegészítsék a vizsgálódás fő területéről kirajzolódó képet.

Nem lévén nyelvész, a terminusokat fonetikusán jegyeztem le és diakritikus jelek nélkül közlöm. Az adatok származási helyét a települések kezdőbetűjével adom meg. Tehát Klézse (K), Somoska (S), Pusztina (P) és Szabófalva (Sz). Az egyes településekről származó adatok külön sorban találhatóak a könnyebb áttekinthetőség kedvéért.

A rokonsági terminológia bemutatása a gyűjtött adatok alapján

Átfogó terminusok

Rokonság: *nyámság* („Ki volt a nyámságból” = nem rokon már)

Rokonok: *nyámok*. Valamennyi településen ezt a kifejezést használták. Szabófalván is „eljöttek a nyámok”.

Nyám: apám és anyám testvérei, azok házastársai, az említettek gyermekei és unokái.

Pusztinán és Szabófalván a *nemzet* szót is használják rokonság értelemben: „nemzed se volt jó” (P), „ollan a nemzetje” (Sz).

Egyenesági vérrokonok

	<i>Hivatkozás</i>	<i>Megszólítás</i>
+3 férfi	dédiapó (K)	keedezés, románul tegezés (K)
+3 nő	dédimámó, öregmámó, „Vironyi [Veron] mámó”, mámóka, mamu (K)	keedezés, románul tegezés (K)
+2 férfi	apó, apóm, nagypapa (K) apóm (P) nagytát, nattát (Sz)	apó, nagypapa, keedezés, románul tegezés (K) apó + keedezés (P)
+2 nő	mámo, (K, S, Sz), mámóka, mamica, mámi, mamica, nagymámó, bunyika „én vagyok a bunyikájuk”(K) anyóm (P) nagymám (Sz)	a megnevező terminusok megszólítók is mámika, +keedezés, románul tegezés (K) anyó (P)
+1 férfi	apám, újabban táti (K) legújabban tátika (K, S) édesapám (P) tát, táta (Sz)	apám, táti+keedezés, románul tegezés (K) tátikám+tegezés (S) táte (P)
+1 nő	mámi, mámika, mámóka, mámika, mómóka (K), édesanyám (P) máma (Sz)	a megnevező terminusok megszólítók is +keedezés, románul tegezés (K) máme (P)
o általában	tesvér, testvér (K, S, P)	
o fiú, idősebb	bátyám (K,) bátyám János, bácsim János (P) ösém, ⁵ bagyi, bádé (Sz)	keedezés, újabban tegezés (K) keedezés (P)

⁵ Bizonytalan adat. A 73 éves Véta néninek, akivel elsősorban beszélgettem, kilenc testvére volt, de ő volt a legidősebb. Nem tudott más kifejezést idősebb fivérre. A másik, 80 éves beszélgetőpartner, Mári adta meg a *bagyi*, *bádé* szavakat, amelyeken töprengtek. Az *ösém* szó bátyámként használatáról azonban van jóval régebbi adat is Szabófalváról: „Vagyon egy öccsöm, üdösebb...” (Rubinyi 1901: 171).

o fiú, fiatalabb	ecsém (K, P), öcsém (S) ösém (Sz)	tegezés (K, S, P)
o leány, idősebb	néném (K, P), néném Tinka (P) lélé (Sz)	keedezés, újabban tegezés (K, P)
o leány, fiatalabb	húgom (K, S, P, Sz), húgom Tinka (P)	tegezés (K, S, P, Sz)
-1 fiú	fiam (K, S, P, Sz) Dzseni fiam, nagyobb „legkisebb fiam, közepes, kisebb fiam” (P) gyermek (K)	tegezés (K, S, P, Sz) tegezés (P)
-1 leány	ljányom (K, Sz) leányom (K, S, P)	tegezés (K, Sz) tegezés (K, S, P)
-2	onoka, onokám (K, S, P, Sz)	tegezés (K, S, P, Sz)
-2 fiú	nyepot (K, S), nyiput (Sz), nepocel (P)	tegezés (K, S, P, Sz)
-2 leány	nyepota (K, S), nepota (Sz), nepocika (P)	tegezés (K, S, P, Sz)

Oldalági vérrokonok

	<i>Hivatkozás</i>	<i>Megszólítás</i>
+ 2 férfi	bácsim (P)	keedezés (P)
+2 nő	néném (P)	keedezés (P)
+1 férfi	bácsi, bácsi János, (ha több, a korkülönbség érzékeltetésére régebben nagy bácsi, kicsi bácsi), mosul (K) bátyám, bácsim János (P) muszuj (Sz)	régebben keedezés, ma tegezés (K) keedezés (P)

+1 nő	néni, nénike, matus (K), nagynéném, „nagynéném Erzsi” (P) matasze (Sz)	régebben keedezés, újabban tegezés (K) keedezés (P) tánti (Sz)
o a szülők testvéreinek gyermekei		
a/ fiú	vérje, vérjem, újabban unokatestvér ⁶ (K, P), vérem, „Apám, anyám után van 80-90 vérem” (S) viresz, víre „testvérem fia és az én fiam vireszek” (Sz)	tegezés (K, S) régebben idősebb keedezése, fiatalabb tegezése ma mindkettő tegezése (P) fiam+ tegezés (Sz)
b/ leány	vé ^r sár, ⁷ vé ^r sárom, veresorám (K) verisora (S) unokatestvér (P) víriszára (Sz)	tegezés (K) tegezés (S) régebben idősebb keedezése, fiatalabb tegezése ma mindkettő tegezése (P) ljányom (Sz)
o a nagyszülők váltak testvérek	harmadtestvér ⁸ („Harmadán vagyok”) (K)	
-1 testvér gyereke	onoka, ⁹ onokám (K, S, P, Sz)	nevén, tegezés (K, S, P, Sz)
a/ fiú	nyiput (Sz)	
b/ leány	nepota (Sz)	

⁶ Lakodalomban hallottam Klézsén. Rákérdezésemre hozzáfűzte a menyasszony egyik bátyja, hogy újabban használják csak, amióta kijárnak Magyarországra dolgozni, azóta terjedt el.

⁷ A korábbi lejegyzésekben többnyire *vésár* szerepel (Szarvas 1874: 3, Rokonföldi 1875: 142), emellett előfordul *vesár* (Munkácsy 1881: 204) és *véser* (Márton 1972: 583). Hallani véltem egy enyhe r-t a szó közepén, ezért így kellett lejegyeznem.

⁸ Ez egyben a rokonság határa oldalágon, vagyis a másodfokú unokatestvér. A harmadfokú unokatestvéreket már nem számították bele a rokoni körbe. Ettől, persze, még megemlékezhetek róluk. Így, például, az *onokám gyereke* utalást használták a testvér unokájára Klézsén.

⁹ Amikor a *vére* és *vérisóra* megnevezésekre rákérdeztem Pusztinán, azt a választ kaptam, hogy a testvér fiát, illetve leányát jelentik. Tekintettel a rákérdezés szükségességére, és a két szó világosan más jelentésére a többi faluban, az adat kétes értékű.

-1 unokatestvér

gyereke	onoka, nyepot (K, S), nyiput (Sz)	tegezés (K, S, Sz)
---------	--------------------------------------	--------------------

Affinális rokonság, oldalági vérrokonok házastársai

	<i>Hivatkozás</i>	<i>Megszólítás</i>
+1 férfi felesége	ángyó (K, S, Sz) ángyi (P) ángya (Sz)	ángyó, ángyi+ keedezés (K, S, P, Sz) keed ángyi, Margit ángyi (P)
+1 nő férje	bácsi, bácsi János ¹⁰ (K, S) sógorbácsi (P)	bácsi János, +keedezés (K, S) keedezés (P)
o nőtestvér férje	lér (kiveszőben, K, Sz), sógor (K, S, P) szúgor (Sz)	régebben idősebb keedezése, fiatalabb tegezése ma mindkettő tegezése (K, S, P, Sz)
o fivér felesége	sógorasszony (K, S, P) „ecsém felesége, bátyám felesége” (P) kumnáta (Sz)	ha idősebb keed, ha fiatalabb te (K, S, P) ha idősebb keed, ha fiatalabb te, „jöl ide” (Sz)
-1 férfi	vejem (K, S, P, Sz)	név + tegezés (K, S, P, Sz)
-1 nő	menyem (K, S, P, Sz), népecske ¹¹ (K)	név + tegezés (K, S, P, Sz), „hej, de Kriszti” (K)
-1 unokaöccs felesége	onokám asszonya (K) „nyiputom nípe”) (Sz)	tegezés (K)
-1 unokahúg férje	onokám embere (K) lérecske (Sz)	tegezés (K) tegezés (Sz)

¹⁰ A bácsi+név hivatkozás kijár távolabbi, idősebb férfiismerősöknek is. Így két beszélgetőpartnerem a 81 éves szomszédot is „bácsi Mártonként” emlegette, pedig nem számítottak rokonoknak.

¹¹ A népecske szót menyecske értelemben használják Klézsén, de csak kevesen ismerik.

Affinális rokonság, saját házassági rokonok

Általános megnevezések

+1 a vőlegény szülei	apa anya	öremapa (K), örömapa (S) öremanya (K), örömanya (S)
a menyasszony szülei	apa anya	búsapa (K, S) búsanya (K, S)
o vőlegény	nyirel (K, S, P), nyiril (Sz)	
menyasszony	nyírásza (K, S, P,Sz)	

Házassági rokonok, a férj beszél

	<i>Hivatkozás</i>	<i>Megszólítás</i>
+ 1 férfi	táti, após (K) ipam (Sz)	táti+keedezés (K)
+ 1 nő	mámi, mámika, anyós (K) napam (Sz)	mámo, keedezés (K)
o házustársak	asszony, („beszéltem az asszonnyal”), fejeznép (ritka) (K) asszony (P) níp (Sz)	„hej, asszony!” (K), tegezés (K, P)
o feleség fivére	lér (régebbi), sógor ¹² (K, S, P)	ha idősebb keed, ha fiatalabb te (K, S, P)

¹² A sógor és sógorasszony elnevezést újabban alkalmazzák a házasfelek testvéreinek házustársaira is, akikre korábban nem terjesztették ki a rokonszólítást, egyetlen kivétellel, a feleség fivérének feleségére használták a *nászciska* hivatkozást és megszólítást Klézsén.

o feleség	sógorasszony	tegezés+név (K, S, P)
nőtestvére	(kortól függetlenül) (K, S, P)	

Házassági rokonok, a feleség beszél

	<i>Hivatkozás</i>	<i>Megszólítás</i>
+1 férfi	táti (K) apósom (P) ipam (Sz)	táti, régebben apám+keedezés (K) apóka+ keedezés (P)
+1 nő	anyósom (K, P) napam (Sz)	anyóka, keedezés (P)
o	ember (K, S, P, Sz) („beszéltem az emberrel”) (K) „az ember az enyém, az ördög az enyém, a bábu az enyém (P)	keedezés régebben, („jőjjön ide, ember!”) (K) újabbán tegezés (K, S, P, Sz) „Péter menj csak, hozz vizet” (P)
o férj bátyja	apám Márton, apám Gyurka (K) sógor (K, P), „sógorom János” (P)	apa+keedezés (K) keedezés (K, P)
o férj öccse	sógor (K, S, P) sógor Márton (S) sógorom István (P)	ha idősebb keedezés, ha fiatalabb tegezés (K, S, P)
o férj nővére	anyám Kati, anya, anyám Mária, anyám Luca (K) sógorasszony (P)	anya (K) ha idősebb keedezés, ha fiatalabb tegezés (K, S, P)
o férj húga	sógorasszony (K, S, P)	név + tegezés (K, S, P)

A házasfelek szüleinek kapcsolata

	<i>Hivatkozás</i>	<i>Megszólítás</i>
férfi	nász (K) kruszkule (Sz)	„nász Jancsi ide!”, a nászok egymással tegeződnek, nász a nyoszolyóval keedezés (K)

nő	nyoszolyó ¹³ kruszka (Sz)	nással és nyoszolyóval egyaránt keedezés (K)
----	---	--

Keresztszülők, keresztkomák

	<i>Hivatkozás</i>	<i>Megszólítás</i>
+1 férfi	nagykeresztapa, keresztapa (a saját keresztapákon kívül az idősebb fivér keresztapáira is vonatkozott) ¹⁴ (K, S, P, Sz)	keedezés („keednek az édesapja olvasott magyarul”) (K)
+1 nő	keresztanya (K, S, P, Sz)	keedezés (K, S)
o férfi	koma (K, S, P, Sz)	komám, ¹⁵ keedezés (K, S, P)
o nő	komaasszony (K, S, P, Sz)	komámasszony, keedezés (P is)
o keresztapa a/ fia	kereszt (K, S, P)	
b/ leánya	keresztke (K, S, P)	
-1 fiú	keresztfiam (K, S, P)	tegezés (K, S, P)
-1 leány	keresztlányom (K, S, P)	tegezés (K, S, P)
-1 fiam komája komecska (K)		tegezés (K)

¹³ A hivatkozást használták a testvér anyósának megnevezésére is Klézsén.

¹⁴ Mindenkinek számos keresztapja és keresztanyja volt, a bonyolult rendszer kifejtésére itt nincs mód, csak a terminológia miatt közlöm a fenti adatokat. Klézsén a keresztvíz alá a nagykeresztapa, a leányt a nagykeresztanya tartotta. A keresztapa megnevezés olyan erősen tartja magát, hogy még a klézsei lakodalomban, ahol mindenki románul beszélt, a menyasszony ott is keresztapámnak nevezte és szólította meg a férfit, aki végigkísérte a csókos pohárral. Ez a szokás abból állt, hogy a menyasszony minden vendégnek nyújtott egy pohár pálinkát, adott egy pusztit, csekély pénzajándékot gyűjtött ezzel (tízezer lejt, 2001-et írunk), amit kis kendővel viszonzott. A szokás régi leírására lásd: Domokos 1987: 504.

¹⁵ A *komám* megszólítást alkalmazzák sógorra, barátra is, olykor tegeződéssel Klézsén és Somoskán.

Elemzés

A bemutatott anyag elemzése során négy témakörrel foglalkozom – szükségképpen eltérő mélységben és terjedelemben. Ezek a következők:

1. A strukturális jellemzők megállapítása és viszonyítása más térségek magyar rokonsági terminológiájához.
2. Annak vizsgálata, hogy a terminológia milyen családrendszert, rokonsági intézményrendszert tükröz.
3. Azoknak a magyar terminusoknak az áttekintése, amelyek regionális, archaikus sajtóságnak mutatkoznak.
4. A terminológia román elemeinek áttekintése abból a szempontból, hogy mennyire új a megjelenésük a rendszerben.

1. Abból indulok ki, hogy a bemutatott adatok, mind általánosságban, mind azon belül szűkebben a klézsei adatok, arra vallanak, hogy a moldvai csángó magyarok rokonsági terminológiája manapság, azaz az utóbbi évtizedekben, az egymást követő generációkban változóban van. Ez a megállapítás, természetesen, közhely, hiszen mindenkor változott. Ennek bizonyítékeként elegendő csak a magyar rokonsági terminológiában előforduló szavak történetét áttekintenünk *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótárának* három kötetében (Budapest, 1967–1976), s részletesen dokumentálva láthatjuk azokban a kísérletekben, amelyek a rokonsági elnevezések rendszerének változásait igyekeztek nyomon követni a nyelvészetben kidolgozott korszakolás szerint (J. Lőrinczi 1980, Szabó 1980: 19–68).¹⁶ Ám kétségtelen, hogy az a váltás, amelyet a néprajzi tanulmányok a falusi terminológia városira változásának eseményeként ragadnak meg (Bodrogi 1961: 136–143, Szabó 1980: 19),¹⁷ a nagy jelentőségű, a struktúrát is érintő változások sorába illik, és nem mellékesen, jobban dokumentálható, mint a korábbi változások. Éppen a jobb dokumentáció miatt tudjuk, hogy időbeli lefolyása sem egységes a nyelvterület egészén, bár annak nagy részén széleskörűen hatottak köznyelvi minták a hivatali, iskolai szóhasználatától a modern tömegkommunikációig terjedő hatások sokaságán keresztül.¹⁸ A moldvai magyarul beszélők e hatások tekintetében kétségkívül különös helyet foglalnak el történeti helyzetük miatt, hiszen az említett hatások román állami keretben érték-érik őket. Ez a körülmény nem zárta ki az érintkezést a magyar nyelvterülettel, bár ennek intenzitása időszakonként eltérő volt, 1990 után viszont egyértelműen megerősödött, főként a Magyarországon végzett vendégmunka és a tömegkommunikáció révén, a magyar nyelvű oktatás újfent megindulása mellett.¹⁹

¹⁶ A nyelvészeti korszakolás érvényességét megkérdőjelezi Bodrogi 1984: 141.

¹⁷ Ebbe a sorba illeszkedik Kósa-Szántó is (Kósa-Szántó 1980). A városi helyett a köznyelvi jelzót részesíti előnyben Szépe György (Szépe 1972: 182).

¹⁸ Ezekre a tényezőkre felhívja a figyelmet Szabó 1980: 59.

¹⁹ A moldvai csángó magyarok történetének kiváló összefoglalását Pozsony Ferenc nyújtja (Pozsony 2005: 7–110, 191–212).

A terminológiai változások a moldvai csángó magyarok szóhasználatában is a rokoni viszonylatoknak olyan változásait tükrözik, amelyek a generációs különbségek, a korhoz és társadalmi állapothoz kötött tekintély jelentőségének csökkenésével kapcsolatosak. Mondhatni, a társadalom modernizálódásáról beszélhetünk, egy korábban erőteljesebben státusok szerinti tagolódástól eltérő alakulásról. Mindezen változások dacára megállapítható az, hogy a terminológiai rendszer régebbi rétegének fő jegyei megegyeznek a nyelvújítást megelőző időszak, azaz a 18–19. század fordulójánál korábban kirajzolódó magyar rokonsági terminológia fő jellemzőivel.²⁰

Ezek a jellemzők a következők.

A nemek és korok közötti, minden rokonsági rendszerben valamilyen formában megjelenő klasszifikálást a rendszer úgy tartalmazza, hogy a korelv dominál. A nemek közötti megkülönböztetés a hivatkozó terminusokban világosan érvényesül ugyan az ego és a fölötte lévő generációk vonatkozásában, ám hiányzik az ego után következő generációk viszonylatában a saját gyermekek kivételével. Az egot követő generáció gyermekei oldalán ugyanis az egyeneságon második lemenő generációban alkalmazott *onoka* megnevezést kapják. Nem jelent meg viszont a városi terminológiának az a sajátossága, amely unokaöcsöt és unokahúgot vezetne be a rendszerbe, jóllehet az unokatestvér már feltűnt, de nemek szerint még nem tagoltan.

A korelv elsődlegessége, az idősebbek iránti nagy tisztelet fejeződik ki az egonál idősebbek *keedezéssel* megszólítása révén is – szembeállítva a *tegezés* közvetlenségével. Ennek az elvnek az érvényességét különösen alátámasztja a testvérek megszólításának módja, amely az egonál idősebbekre a szülői, nagyszülői generációk megszólítási mintáját kínálta, a fiatalabb testvérekre pedig az egot követő generációkra alkalmazhatót, éppúgy mint a magyarországi falusi rokonsági terminológiai rendszerben. Ennek csaknem tükröképe a házastársak testvéreinek megszólítása, azzal a megszorítással, hogy kapott adataim szerint a férj a feleség nőtestvéreit kortól függetlenül tegezi.

Ebben az összefüggésben fontos hangsúlyozni, hogy a testvér-terminológiának a magyarra jellemző *dravida* típusa²¹ él a moldvai csángó magyarok körében is, azaz a testvérek nem és kor szerinti megkülönböztetése külön hivatkozó terminusokkal, míg a környező indoeurópai népek terminológiájában csak a nemet jelöli ki külön szó és annak nyelvtani neme,²² a kort körülírással adják meg, ami megkönnyíthette a viselkedési minták egységesítését, a tegeződés alkalmazását minden testvérek közötti kapcsolatban, amint azt a korelvet egyébként erőteljesen érvényesítő német terminológiában találtam Dunaszekcsőn az 1960-as évek közepén, eltérően az idősebb/fiatalabb testvér különbségtételt a megszólításban is kifejező magyar terminológiától (Sárkány 1992).

²⁰ Ezt a megállapítást elsősorban arra az áttekintésre alapozom, amely J. Lőrinczi Réka készített a nyelvészek által „újmagyar” kornak nevezett időszakban, azaz 1772 után a rokonsági terminológiába bekerült szavakról (J. Lőrinczi 1980: 215–222).

²¹ George Peter Murdocknak a testvérek terminológiájával kialakított rendszerezése szerint, ahogyan ezt először J. Lőrinczi Réka állapította meg (J. Lőrinczi 1980: 35).

²² Ezért is nevezi „The European or Brother-Sister Type”-nak Murdock (Murdock 1968: 367).

Manapság a moldvai csángó magyaroknál a *tegezés* a +2 generáció kivételével minden szinten terjedőben van a vérrokonok körében, de nem vált még gyakorlattá a házassági rokonok körében +1 szinten sem, csak a saját generációban alkalmazzák. Megjegyzendő, hogy amikor beszélgetőpartnereim kitértek a megszólítások román lehetőségére, minden esetben a *tegezést* adták meg. A szemlélet átformálásában, a közvetlenebb érintkezési formák kialakításában tehát párhuzamosan érvényesülnek magyar köznyelvi minták és román nyelvhasználati szokások.

Vannak azonban a moldvai csángó magyarok terminológiájának egyéb térségek magyar terminológiájától eltérő vonásai is.

Ilyen, mindenekelőtt, hogy az egyenesági vérrokonok terminusai nem mind jelennek meg jelzővel ellátott változatokban az oldalági vérrokonoknál. Azaz testvéreim terminusai nem szélesednek ki az oldalágakon, ahogyan egyébként a magyarban megtörténik bátyám-nagybátyám, néném-nagynéném, öcsém-unokaöcsém, húgom-unokahúgom formájában, ahogyan ezt Szépe György érzékletesen ábrázolta (Szépe 1972: 190). Valójában még tovább szélesíthető a kör, hiszen lehetnek unokabátyjaim és unokanénéim is. Bodrogi Tibor felvetette, hogy ez a rendszer gyökereiben az obi-ugor rokonsági rendszerig vezethető talán vissza, annak olyképpen módosult változata volna, hogy az apaági terminológiát kiterjesztették oldalágon az elsőfokú rokonokra a nemzetségi szervezet felbomlásának időszakában (Bodrogi 1977: 29–30). Ennek a feltehetően igen archaikus, de mindmáig élő jellemvonásnak csak nyomai lelhetők meg a moldvai csángó magyarok rokonsági elnevezéseiben. A +2 szinten megtalálható volt Pusztinán, és ott volt markánsabb +1 szinten is, Klézsén a +1 szinten a férfiakra voltak az idősebb fivérrel azonos terminusok, de a nővér esetében magyarázatra szorul, hogy hogyan lesz a *nénémből néni*. J. Lőrinczi Réka felveti azt a lehetőséget, hogy korkülönbséget fejeznek ki így, és újabb keletű fejleménynek tartja a *nénit* (J. Lőrinczi 1980: 76). Nekem viszont kimondottan régies vonásként emlékeztek meg Klézsén arról, hogy különbséget tettek nagy bácsi és kicsi bácsi között, amennyiben az apánál illetve az anyánál idősebbek vagy fiatalabbak voltak fivérek.

Másik jellemző, hogy a magyar szavak mellett a tárgyalt oldalági viszonylatok körében feltűnnek román szavak, az unokatestvérek szintjén már a román terminusok az uralkodók, csak újabban jelent meg az unokatestvér, és az unokatestvérek gyermekeinél is ismertek voltak a román megfelelők, a *nyepot*, *nyepota* különféle kiejtés-változatokban, amelyek így kifejezésre juttatták a nemek közötti megkülönböztetést az *onokák* között, miközben továbbra is azt a szemléletet tükrözték, hogy a tőlem másodfokú távolságra található vérrokonok együtt klasszifikálhatók.²³

Ez a változatosság és változékonyság annál is meglehetősen, mert láthatólag szívósan továbbélnek a magyar terminusok az oldalági vérrokonok házastársainak megnevezésére. Nem jelenti ez, persze, hogy ne cserélődnének, hiszen kiveszőben a *lér*, amelyet felvált

²³ Geană Gheorghită ezt a vonást római hatással magyarázza. Archie C. Busht követi (Latin kinship extensions. *Ethnology* [1971] X. 409-432), aki szerint a rómaiaknál jogilag a feleség a férj leánya, ám ha a férj neki és gyermekeinek egyaránt apja, akkor saját gyermekei azonos helyzetűek fivéreivel és nővéreivel, ezért azonosak a terminusok (Geană 1978: 83). Az a bökkenő, hogy sok más nyelvben, így a magyarban is van ilyen klasszifikálás, jóllehet semmi közük a latinhoz.

a sógor, ez a német eredetű, de a 16. századtól regisztrálható, Mollay Károly által belső nyelvfejlődésűnek talált, és általában „városiasnak” ítélt szó (Mollay 1982: 502) és bekerül a terminológiába a vele képzett szócsalád. Tartósnak bizonyulnak a saját házassági rokonok megnevezései is, bár a menyasszony és vőlegény állapotra széles körben román szavak terjedtek el, és bekerültek román szavak az affinális rokonsági elnevezések közé Szabófalván.

Ezek a módosulások magyarázatra szorulnak, de egyelőre nincsenek olyan források, amelyek ehhez segítséget adnak. Kósa-Szántó Vilma felveti annak lehetőségét, hogy a változások, elsősorban a román megnevezések megjelenése a magyarok mellett, korjelzést tettek lehetővé, az idősebb – fiatalabb megkülönböztetést célozták (Kósa-Szántó 1980: 155). Emellett szólna a nagy bácsi – kicsi bácsi szembeállítás, amelyről már szóltam, és ami jól beleillik a korelv által dominált rendszerbe, ám épp a román szavak esetében nem kaptam hasonló korjelzésre vonatkozó utalást.

Az nyilvánvaló, hogy az oldalági rokonság elnevezéseinek változása bizonyos távoldást fejez ki. Így a saját generáció szintjén a testvérek és unokatestvérek eltérő elnevezése egyértelműen határokat von – román szavak segítségével. Kérdés azonban, hogy ez a távoldás társadalomszervezeti változást jelent-e vagy mással magyarázható.

2. Ezen a ponton szembe kell néznünk azzal a feltevessel, amely Kósa-Szántó Vilma írását végigkíséri, és amelyre a Bevezetőben utaltam. A feltevés, röviden, úgy foglalható össze, hogy kezdetben volt a nagycsalád, amely törzscsaláddá majd kiscsaláddá egyszerűsödött, és ezt fejezi ki a rokonsági terminológia „falusiból” „városi” típusúvá válása, egyszerűsödése. A bonyolult, sokelemű rendszer – összehasonlító vizsgálata szerint – a külsőrekecsini, tehát feltehetően akár, hogy mögötte egykori nagycsaládban élés húzódik meg, ám Kósa-Szántó vizsgálatának időpontjában (1970-es évek) a falubeliek nem tudtak arról, hogy valaha is nagycsaládban éltek volna, amint arról a szerző korrekt módon tájékoztat (Kósa-Szántó 1980: 147–149, 157). Milyen családszervezetnek felel tehát meg a moldvai csángó magyarok rokonsági terminológiája, és vajon annak változásait tükrözik-e a módosulások?

Először le kell szögeznünk azt az észrevételt, hogy az emberiségnél általában nem igazolható az a tétel, hogy minden társadalom nagycsaládi formában élt. Az elemi család (kiscsalád, nukleáris család) univerzális jelenség (Murdock 1949: 2),²⁴ zsákmányoló csoportoknál is kimutatható. Még ha valaki felvetette is, hogy Európában általános lett volna, az is olyan korai időszakra tételezi fel csupán, amely megbízható adatokkal el nem érhető: mindenképpen a kereszténység elterjedését megelőző időszakra (Goody 1983: 263, 278).

Ugyanakkor Berknertől tudjuk, hogy Európán belül elkülöníthetők voltak több generációban együtt élő, és a generációk egyikében több kiscsaládot magukba foglaló nagycsaládos, valamint kiscsaládos, vagy generációnként legfeljebb egy-egy családot magukba foglaló törzscsaládos régiók az adatokkal elérhető elmúlt századokban is, ám ezeket sem

²⁴ Ugyanott megjegyzi azonban, hogy 197 vizsgált társadalomból csak 47 esetben volt kizárólagos a nukleáris család.

könnyű kimutatni a forrásokból. Felhívja a figyelmet arra, hogy a földbirtokos parasztság esetén a jogrend közvetlenül hat a családformára, mégpedig az öröklés jogrendje: az osztatlan öröklés törzscsaládra, a fiúk vagy minden gyermek között megosztott örökség kis- vagy nagycsaládra vezet. A nem földbirtokos családok esetén pedig a megélhetés egyéb forrásai valamint a migráció lehetőségei hatnak a családformára (Berkner 1972).

Ami a magyar nyelvterületet illeti, a néprajzi kutatásokban kezdetben nagyobb figyelmet kapott a nagycsalád, mint elterjedtsége indokolta volna. Történeti források viszont nem támasztották alá általános előfordulását a 18–19. század fordulójának időszakában, viszont éppen terjedését mutatják a túlnépesedésre adott egyik lehetséges stratégiai válaszként (Faragó 1977: 140).²⁵ Sajnos, a hivatkozott vizsgálatok nem terjedtek ki Erdélyre és Moldvára. A román falusi társadalomra vonatkozóan pedig azt a sommás megállapítást találtam, hogy törzscsaládi együttélés volt a jellemző, amely kiscsaládivá vált, bár Geană, aki ezt írja, időpontokkal nem szolgál rövid áttekintésében (Geană 1978: 81).

A moldvai csángó magyarok családi összetételére vonatkozóan Pozsony Ferenc összegezte az adatokat. Eszerint kiscsaládok és törzscsaládok a jellemzők. Az ifjú házások a férj szüleihez költöznek ugyan átmenetileg, de mihelyst tehetik, új házat építenek maguknak. Szoros kapcsolatban maradnak azonban szüleik családjával, együtt művelik meg a földet (Pozsony 2005: 179). Kérdés azonban, hogy mióta állnak fenn ezek a viszonyok, amelyeket saját gyűjtésemmel is alátámaszthatok, hozzátevé, hogy Klézsén legalábbis, a legkisebb fiú az, aki az előregedett szülővel marad többnyire. Ugyanakkor megismertem olyan változatokat is, amelyek rendhagyónak mondhatók. Például leány vitte a férjét szülei családjába átmenetinek szánt időre. A férj, történetesen, román volt. Ezeknek a viszonyoknak korábbi időszakra visszavetítése helyett lássuk a rokonsági terminológiát.

Bodrogi Tibor, Olderogge nyomán, azt állítja, hogy a nagycsalád gazdasági-társadalmi szervezetét olyan terminológia tükrözi, amelyben az egyenesági rokonságot szigorúan különválasztják az oldalágtól, az oldalági rokonokat viszont együtt klasszifikálják, továbbá különválasztják az idősebbeket és fiatalabbakat oly módon, hogy az idősebbeket speciális rokonsági terminusokkal jelzik (Bodrogi 1961: 143). Ha Bodroginak igaza volna, akkor a modern magyar városi terminológia nagycsaládi szervezetet tükrözne, hiszen a vérrokonok körében megfelel a megadott kritériumoknak. Ám a városi lakásokban többnyire nem nagycsaládok élnek, és ezt Bodrogi sem tételezte fel. Ha viszont tekintettel kellene lennünk az oldalági vérrokonok házastársaira is, akkor az általa közölt martosi terminológia sem felelne meg, hiszen ebben a körben nem jelzik az idősebbeket külön, a fiatalabaktól elkülönítő terminusok a férj testvéreinek házastársait kivéve. Következésképp a kritériumok nem jók.

Megítélésem szerint az egyedüli mutató, amely egyértelműen nagycsaládra, és pedig patrilokális nagycsaládra vall, az nem más, mint az affinális rokoni elnevezések körében a feleség által a férj fivéreire használt olyan megnevezés, amely a férj megnevezésének

²⁵Nem egynemű adatokra támaszkodva már Szabó László is sikerrel körülhatárolta a kiscsaládos és nagycsaládos területeket Magyarországon a 18–19. században (Szabó 1968).

valamilyen változata. Ilyen a martosi terminológiában a férj *uram*, a férj bátyja *örebbeik uram*, a férj öccse *kisebbik uram* megnevezése és megszólítása (Bodrogi 1961: 141).

Ennek nem találjuk párhuzamát a moldvai csángó magyaroknál. Klézsei adataim szerint a férjnél idősebb testvérek olyan megnevezéseket és megszólításokat kaptak a feleségtől egykor, mint a férj szülei. Ez egybevág Kósa-Szántó Vilma külsőrekecsini közlésével, aki még azt is megadja, hogy a férj nővérenek férje is apám, valamint a férj bátyjának felesége is anya+keresztnev megszólítást kap (Kósa-Szántó 1980: 153–154). Vagyis olyan rokonokat illetnek ugyanazzal a megtisztelő megnevezéssel és megszólítással, akiknek igen kevés esélyük van arra, hogy egyetlen többgenerációs családban éljenek együtt, hiszen a feleségek csak kivételes esetben hozzák férjüket abba a családba, ahol fivéreik is otthon lennének családjikkal. Ez amellet szól, hogy az apám, anyám jellegű megnevezést és megszólítást inkább a kivételes tiszteletadás jeleként és ne az egyetlen háztartásban együttélés következményeként fogjuk fel. A tiszteletadás pedig, amint már fentebb írtam, hangsúlyozottan kijár az idősebbeknek.

Amellet érvelek tehát, hogy a terminológia régebbi elemei sem szólnak a nagycsalád megléte mellett. Nem zárják ki azonban az egymás közelében élés, a sűrű érintkezés lehetőségét egy kor szerint hierarchikusan tagolt társadalomban. A házastárs testvéreire használt terminológia egyszerűsödése, a korjelzés elmaradása a sógor, sógorasszony szavakkal együtt, ugyanabba az irányba mutat, mint amelyet már az 1. pontban jeleztem a rendszer általános modernizálódására vonatkozóan, bár a megszólításokban ugyanez a változás vontatottan megy végbe.

Ahogy nagycsalád nem volt, nem mutat a rendszer olyan jelet sem, hogy intézményesült rokon csoportok lettek volna a moldvai csángó magyaroknál. A rokonokra használt kifejezések közül a *nemzet* szón azonban érdemes elgondolkodni. Nem olyan értelemben, hogy esetleg *nemzetségekre* utalna, mint amilyeneket székely településekről leírtak (Kós 1972: 238–252, Fél 1958), ilyen előzményre beszélgetőpartnereim nem céloztak, hanem arra, hogy esetleg rang, megbecsülés különbségét fejezhette ki, amelyet egy-egy család megörökölt vagy kivívott, mert korántsem volt a szó használata általános, ahogyan tapasztaltam. Ezt az eshetőséget azonban további kutatás tisztázhatja csupán.

Ha nem változott a családrendszer és nem bomlottak fel intézményesült rokon csoportok, akkor a társadalom szerveződésének más tényezőire kell gondolnunk, amelyek az oldalági vérrokonok elnevezéseit eltávolították a magyar testvér-terminológia adta kiindulóponttól.

3. A közölt terminológia kevés olyan magyar szót tartalmaz, amely ne volna széles körben ismert és használatos a magyar nyelvterület egészén.

Legfeltűnőbb a *lér* és származéka, a *léreckske*, amely a középkori latin *levir*ből kerülhetett a magyar nyelvbe, és Szabófalva mellett Klézsen is felidéztek, Kósa-Szántó Vilma pedig Külsőrekecsinből igazolta még megragadhatóságát. A szó származtatása vita tárgyává vált, amelyről alaposan tájékoztat Pozsony Ferenc (Pozsony 2005: 21–22). Ritka előfordulása (Moldvában és Szlavóniában, a mai Horvátországban) azonban nem nyújt elég támpontot annak megállapításához, hogy valaha a magyar nyelvterület egészén elterjedt

lett volna. J. Lőrinczi Réka elgondolása pedig, hogy a levirátus szokásával lenne összefüggésbe hozható, teljesen megalapozatlan, hiszen nőtestvér férje helyébe aligha léphet ego (J. Lőrinczi 1980: 88–94). A lért a rokonok széles körét átfogó sógor szorítja ki, azaz az egyszerűsítő, egalizáló terminus.

Megemlíthető továbbá a *nép* és *népecske*, amelyet „újmagyar kori” moldvai fejleménynek vél J. Lőrinczi Réka (J. Lőrinczi 1980: 218), ma azonban kiveszőben van.

Más helyről nem találkoztam még a *harmadtestvér* terminussal. A *harmadunoka* változatot, a rokonsági távolságot fokozatokban kifejező terminusokat J. Lőrinczi Réka a 16–18. századi időszakra teszi (J. Lőrinczi 1980: 213). Egyetlen adatközlőm említette csupán, ami arra vall, hogy kiszorul a használatból.

A kivesző magyar terminusok mellett van azonban újonnan beépülő szó is, mint erre már utaltam, az *unokatestvér*.

4. A rendszerbe sok román szó került be. Ha eltekintünk a gyermeknyelv szülőkre vonatkozó egyszerű szavaitól (*tátá*, *mámi*, *mámó* stb.), amelyek esetében nem annyira a szó, mint inkább kiejtésének módja mutatja a román jelleget, a következő szavakra érdemes figyelniük, megadva közlésük általam ismert első dátumát valamelyik moldvai csángó településről: *nyám* (1901), *bunyika* (1901), *bagyi* (1877), *lélé* (1972), *lélike* (1972), *mosul/muszuj* (1874), *matus/matásze* (1902), *nyepot*, *nyepota* (1874), *vérem/vérje/viresz* (1874), *vésár* (1874), *verisora/viriszára* (1874), *nyirel* (1874), *nyirásza* (1874), *kruszkule* (1936), *kruszka* (1936), *kumnáta* (1972).²⁶ Tekintettel arra, hogy az 1936-os évszám mögött Wichmann 1907-es gyűjtése húzódik meg, elmondható, hogy a román rokonsági terminusok zöme az I. Világháborút megelőzően már feljegyzésre került moldvai csángó magyaroktól. Kivétel három szó, a *lélé*, *lélike*, *kumnáta*, amelyeket csak Szabófalván hallottam, s amelyeket ott leltek meg a *Csángó Nyelvjárások Atlaszának* gyűjtése során 1949 és 1962 között.

A felsoroltak mellett magyar alapszóból román szóképzés eredményeként keletkezettek a *nászecska* és *komecska* formák, amelyeket más közlésekben nem találtam meg.

Megjegyzendő továbbá, hogy a bátyám, bácsi, néném, néni szavak használata oly módon, hogy a keresztnévet megelőzik, (például *bácsi Márton*), egyértelműen ellentétes a magyar szórenddel, és a román szórenddel egyezik meg.

Mindebből arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a magyar rokonsági terminológiában a román szavak olyan erőteljes megjelenése, amely az oldalági vérrokonok megnevezésében a magyar falusi terminológiától elveiben is eltérő változatra vezetett, feltehetőleg még a 19. században bekövetkezett, s azóta igazán lényeges változás nem történt a rendszerben. Ez nem azt jelenti, hogy ne csökkent volna azok száma és aránya a moldvai csángó magyar településeken, akik magyar rokonsági terminológiát használnak, de maga

²⁶ A források: Szarvas 1874, Rubinyi 1901, Wichmann 1936, a mű adatai 1907-ből valók. Márton 1972, ami valójában 1949 és 1962 közötti adatgyűjtést takar. Márton–Péntek –Vöő 1977.

a rendszer nem vált „románabbá”, sőt, mint láthattuk, képes újabb magyar szavakat befogadni, mint az unokatestvér.

Ezen a ponton érdemes visszatérni az elemzés 1. pontjának végén feltett kérdésre, hogy tudniillik milyen társadalomszervezeti változások idézhették elő az oldalági rokonság kifejezésének a magyar falusi terminológiájától eltérő módját.

Mint láttuk, nem változott a család szerkezete, nem voltak rokonsági intézmények, amelyek kihaltak volna, viszont igen sok román szó került a terminológiába, amelyek a magyar struktúrához képest fogalmilag eltávolítják az oldalágat a testvérek körétől. Nem tudjuk pontosan, hogy ez mikor következett be, csak azt, hogy lényegileg a rendszer módosulása már mintegy száz évvel ezelőtt befejeződött. Ebből arra következtethetünk, hogy hosszabb együttélés eredménye volt ez, amelynek során feltehetőleg megváltozott a moldvai csángó magyar települések népességének mérete, ezáltal kiszélesedett a társadalmi mező, és megnőtt a románokkal való érintkezés gyakorisága, nem utolsósorban annak következtében, hogy a két folyamat egymást erősítve mehetett végbe. Abban a tekintetben azonban, hogy a folyamat kezdetének időszakára nézve állást foglaljunk, óvatosságra intenek a tények. Vonzó megoldásnak látszik az említett folyamatokat arra az időszakra elképzelni, amikor a népesség növekedése és a magyar nyelvvesztés egyaránt felgyorsult, azaz 1859-től napjainkig.²⁷ Ha ezt tesszük, hogyan magyarázzuk meg, hogy miért csak az időszak első részében, nagyjából 1900-ig következtek be nagy változások, és utána miért állt le a román szavak további beépülése a rendszerbe? Hogyan lehetséges, hogy ebben az időszakban váltották fel magyar városias terminusok a házassági rokonok körében az archaikusabbakat, miközben nem változtatták meg a rendszer „falusias” jellegét? Ezekre a kérdésekre aligha tudunk válaszolni mindaddig, amíg a magyar és a román együttélés részleteit nem ismerjük jobban a megelőző időszakban is, hogy tisztázhassuk a kulturális fixáció tényleges időhatárait.

Van olyan szóbokor, amelyeknél érthetőbb a magyar terminológia fennmaradása. Ilyenek a keresztszülőkre, keresztkomákra alkalmazott megnevezések, amelyek tovább élnek még azoknak a körében is, akik a magyar nyelvhasználatról egyébként már lemondtak, egymás között románul beszélnek, amint a klézsei lakodalomban tapasztalhattam. Feltehetőleg a római katolikus vallás és a görögkeleti vallás szembeállítására a magyarázat, aminek identitásképző szerepéről meggyőződhettem. Ez nem jelenti, hogy ne történe meg szokások átvétele, ne következne be kereszttapi funkciók hasonulása. Így a lakodalomban a menyasszonyt kísérő keresztapa a csángó magyar és a román esetben egyaránt kiemelkedő, mondhatni a beavatást irányító szerepet játszik (vö. Geană 1982: 81).

²⁷ Ezt a megállapítást azokra az adatokra alapozom, amelyeket 1859-től kezdve ismertet Pozsony Ferenc (2005: 141–157).

További tennivalók

Vannak jelenségek, amelyekkel nem foglalkoztam. Ilyen a mostohaszülőkkel kapcsolatos terminológia, amelyet nem gyűjtöttem össze. Ilyen továbbá a rokonság kiterjedtségének megállapítása. Adataim a felmenők +3 generációáig terjedtek, ami nem azt jelenti, hogy okvetlenül ott a határ, ám beszélgetőtársaim ismeretei ott értek véget. Az északi csángó területről Rubinyi 1901-ben közölt terminusokat – *elő és ős* – (Rubinyi 1901: 170–171), amelyek ezen túlmutathatnak, bár jelentésüket nem világította meg kellőképpen.

Trunchi Péter viszont egy rövid, és korántsem teljes rokonsági terminológiai közlésben egy személyről állítja, hogy megoldást ajánlott a +4 generációig tekintésre a *didi apóka* és *didi má móka* elé még egy *di*-t ragasztva (Trunchi 2004a: 15).

Trunchi Péter anyaggyűjtés helyszínét ugyan nem adta meg, ám lakó- és munkahelye Külsőrekecsin, ami valószínűsíti, hogy adatai is jórészt onnan származnak. Így rövid és korántsem kimerítő adatközlése mégis nagy értékkel bírhat, hiszen a helyszín az, ahonnan Kósa-Szántó Vilma közreadta az első módszeres leírást. Adatai arra vallanak, hogy bizonyos rokonsági viszonylatokban, főként a legközelebbi családtagokra vonatkozóan, több megnevezés változat él, mint Kósa-Szántó Vilma közlésében. Ugyanez elmondható a klézsei közeli rokonok megnevezéseiről is. Ez amellet szól, hogy érdemes hosszabb terepmunkával a változatokat nagyobb számban összegyűjteni, bizonyára akadnak még minden olyan településen is, ahol elmélyültebb munka folyt. Ott meg még inkább, ahol nem. Higgyünk Trunchi Péternek, hogy „akár szomszéd falvakban is teljesen különböznek a rokonsági elnevezések” (Trunchi 2004b: 15). Az itt bemutatott anyag is nyilvánvalóvá teszi, hogy jelentős eltérés van az északi csángó és a déli csángó terület rokonsági terminológiájában, ha másért nem, már a román terminusok beépülésének aránya miatt is. Ennek elemzésére itt nincs mód, mert hiányos a szabófalvi gyűjtésem, s nyelvészeti felkészültséget is igényelne a feladat teljesítése.

Ami a terepmunkát illeti, sürgető tennivaló a módosulások nyomon követése, amelyek egy ilyen lassan átalakuló jelenség együttesben is bekövetkeznek.

Az elemzés során több kérdést nyitva hagytam a terminológia áttekintését követően. Megválaszolásuk csak a történeti források újraelemzése és célzott terepmunka után képzelhető el, ha egyáltalán lehetséges.

Mentségemre szolgáljon, hogy gyűjtött anyagom bemutatásával és a hozzá fűzött töprengéssel nem lezárni, hanem ösztönözni kívántam a moldvai csángó magyar rokonsági terminológia feltárását.

Helynevek

Klézse – Cleja

Külsőrekecsin – Fundu Răcăciuni

Pusztina – Pustiana

Somoska – Șomușca

Szabófalva – Săbăoani

Szakirodalom

BALOGH Edmund

1963 Cîteva aspecte ale influenței lexicale românești în graiul ceangăilor din Ciugheș. *Studii și Cercetări Lingvistice* XIV. 377–390.

BALOGH Ödön

1942a Néprajzi jegyzetek a csügési magyarokról. *Erdélyi Múzeum* XLVII. (1) 29–46.

1942b Csügési szójegyzék. *Erdélyi Múzeum* XLVII. (4) 428–446.

BERKNER, Lutz K.

1972 Rural Family Organization in Europe: a Problem in Comparative History. *Peasant Studies Newsletter* 1. (4) 145–156.

BODROGI Tibor

1961 A magyar rokonsági terminológia vizsgálatának néhány kérdése. In: GUNDA Béla (szerk.): *Műveltség és Hagyomány III*. Tankönyvkiadó, Budapest, 129–147.

1984 J. Lőrinczi Réka: A magyar rokonsági elnevezések rendszerének változásai. *Ethnographia* XCV. (1) 140–141.

DOMOKOS Pál Péter

1987 *A moldvai magyarság*. Ötödik, átdolgozott kiadás. Magvető Kiadó. Budapest

FARAGÓ Tamás

1977 *Háztartásszerkezet és falusi társadalomfejlődés Magyarországon 1787–1828*. (Történeti Statisztikai Tanulmányok, 3.) Budapest

FÉL Edit

1958 Adatok a bukovinai székelyek rokonsági intézményeiről. *Néprajzi Közlemények* III. (4) 3–16.

GEANĂ, Gheorghită

1978 Some Aspects of the Romanian Kinship. *Annuaire Roumain d'Anthropologie* 15. 81–84.

1982 Forms and Functions of the Romanian Spiritual Kinship. *Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique* 26. 79–84

GOODY, Jack

1983 *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge University Press, Cambridge

KÓS Károly

1972 *Népélet és néphagyomány*. Kriterion, Bukarest

KÓSA-SZÁNTÓ Vilma

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

LŐRINCZI Réka, J.

1980 *A magyar rokonsági elnevezések rendszerének változásai*. Kriterion, Bukarest

MÁRTON Gyula

1972 *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai*. Kriterion, Bukarest

MÁRTON Gyula – PÉNTEK János – VÖÖ István

1977 *A magyar nyelvjárások román kölcsönszavai*. Kriterion, Bukarest

MOLLAY Károly

1982 *Német–magyar nyelvi érintkezések a XVI. század végéig*. Akadémiai Kiadó, Budapest

MUNKÁCSI Bernát

1881 A moldvai csángók nyelvjárása. *Magyar Nyelvőr* X. (4) 149–158, (5) 199–205.

MURDOCK, George Peter

1968 Patterns of Sibling Terminology. In: BARRY, Herbert III. – SCHLEGEL, Alice (eds.): *Cross-Cultural Samples and Codes*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 365–388.

1949 *Social Structure*. London, Collier-Macmillan Ltd.

POZSONY Ferenc

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

ROKONFÖLDI

1875 Tájézők. Moldvaiak. *Magyar Nyelvőr* IV. (3) 142–143.

RUBINYI Mózes

1901 Adalékok a moldvai csángók nyelvjárásához. V. Szókincs. *Magyar Nyelvőr* XXX. (4) 170–182.

SÁRKÁNY Mihály

1992 Rokon perspektívák. Egy vegyes lakosságú falu német és magyar rokonsági terminológiája. In: MOHAY Tamás (szerk.): *Közéltések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*. Etnica, Debrecen, 245–254.

SZABÓ László

1968 *Munkaszervezet és termelékenység a magyar parasztságnál a XIX-XX. században*. A Damjanich János Múzeum Közleményei, Szolnok

1980 *A magyar rokonsági rendszer*. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajz Tanszéke, Debrecen

1986 *A népi társadalom változásai az Alsó-Garammente falvaiban*. (Folklór és Etnográfia, 25.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen

1993 *Társadalomnéprajz*. Ethnica, Debrecen

SZARVAS Gábor

1874 A moldvai csángó nyelvről. *Magyar Nyelvőr* III. (1) 1–6.

SZÉPE György

1972 A magyar rokonsági elnevezések néhány kérdése. In: TELEGDI Zsolt – SZÉPE György (szerk.): *Általános nyelvészeti tanulmányok VII. Nyelv és Társadalom*. Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 181–199.

TRUNCHI Péter

2004a Rokonsági viszonyok elnevezése a csángóknál. I. *Csángó Tükör* II. (7) 15.

2004b Rokonsági viszonyok elnevezése a csángóknál. II. *Csángó Tükör* II. (8) 15.

WICHMANN, Yrjö

1936 *Wörterbuch des Ungarischen Moldauer Nordcsángó- und des Hétfaluer Csángódialektes nebst grammatikalischen Aufzeichnungen und Texten aus dem Nordcsángódialekt*. Herausgegeben von Bálint CSÚRY und Artturi KANNISTO. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki

„Lefelé jártak?” Kapcsolattartó beszédaktusok Lészpeden¹. A moldvai csángók „beszédnéprajzához”

Immár több mint negyed százada annak, hogy Gumperz és Hymes korszakalkotó műve, *Sociolinguistics: the Ethnography of Communication* (1972) megjelent. Noha a magyar kutatás szinte azonnal regisztrálta és egyes részleteit magyarul is hozzáférhetővé tette (1975, 1979), nem mondható, hogy a „beszéd etnográfija” a magyar nyelvészettudományt, vagy méginkább a néprajzot (esetleg az azóta szárba szökkenett antropológiát) túlságosan is áthatotta volna.² A magyar szociolingvisztikáról általában írva Péntek János joggal állapította meg tizenhét évvel ezelőtt, hogy „sem a magyar néprajzi kutatások, sem a nyelvjárásiak nem vették eddig figyelembe a beszélési szokásokat, hacsak olyan periférikus kérdéseket nem említünk, mint a köszönési, megszólítási formák tanulmányozása” (Péntek 1988a: 104), s hogy épp ezért „egyelőre minél több leírásra, szakszerű leírásra van szükség” (Péntek 1988b: 62).

Talán az egyedüli „beszédetnográfiai” téma, amit mind a nyelvészeti, mind a néprajzi irodalom érintőleg – távolról sem kimerítően – tárgyalt, épp a Péntek által is említett köszön(t)ési, megszólítási vagy egymáshoz szólási és üdvözlési formák, illetve az azokkal együtt járó ritualizált magatartásminták. A témát nyelvészeti szempontból tárgyaló írások közül a legkimerítőbbek Ladó (1959) és Kiss (1993) tanulmányai; ezek azonban nem szociolingvisztikai szempontból íródtak, és elsődleges céljuk egy adott falu (Kiss), illetve az egész magyar nyelvterület (Ladó) összes ismert köszönésformáinak, társadalmi helyzet, foglalkozás, nemek, életkor és más egyéb szempontok szerinti, az időbeli változásokat is figyelembe vevő számbavétele. Ami viszont a kommunikációelméleti-szemiotikai

¹ A kutatásra 2003. április 18–27., illetve ugyanezen év július 10–20. között került sor a Pozsony Ferenc által vezetett *Jelenkutatás a moldvai csángó falvakban* csángó projekt keretében. E helyütt szeretném kifejezni Pozsony Ferencnek köszönetemet és hálámat, amiért e kutatásba bekapcsolódhattam; ügyszeretete, helyismerete és az „útimarsallságig” menő baráti segítsége nélkül terepmunkámból sokkal kevesebbet profitálhattam volna.

A cikk megírása során nyújtott segítségéért és hasznos tanácsaiért ugyanakkor Berta Péternek, Keszeg Vilmosnak és Szalai Andreának tartozom hálával. Az általuk nyújtott segítség (is) messze meghaladta a szokásosat. Keszeg Vilmos nemcsak bibliográfiai adatokat, hanem saját, a témára vonatkozó megfigyeléseit, jegyzeteit és történeteit is megosztotta velem, valamint a téma elméleti keretekbe való helyezésére is hasznos ötleteket adott. Berta Péter és Szalai Andrea a szociolingvisztikai irodalomban való tájékozódásban és az elméleti keretekben való eligazodásban nyújtott nélkülözhetetlen segítséget; tanulmányom első változatára tett fontos megjegyzéseiket és kommentárjaikat beépítettem a szövegbe. Fogadják mindannyian hálás köszönetemet!

² A beszédetnográfia és a szociolingvisztika magyar irodalmához lásd Péntek 1988a és 1988b, Pap–Szépe 1975, Kiss 1996, Szalai 1999, a magyar nyelven hozzáférhető nemzetközi irodalomhoz lásd Wardhaugh 1995, Hymes 1975 és 1979, és – érintőleg – Crystal 1998.

írásokat illeti (Hidasi 1975, Papp 1980), azok sokkal inkább a téma elméleti megközelítésére, mintsem a beszédaktus kontextusára, a beszédhelyzetre és a beszédesemények vagy beszédaktusok változatosságára koncentrálnak.³

A téma a magyar társadalomnéprajzi szakirodalomban sem ismeretlen, mégsem mondható, hogy túl sok figyelmet fordított volna rá a kutatás. Egyetlen, alább tárgyalandó ritka tanulmányon kívül mindössze két összefoglaló mű az, ami eligazítást nyújt a kérdésben számunkra. A *Néprajzi Lexikon* az „üdvözlés” címszó alatt tárgyalja (Jávor Kata és Morvay Judit tollából) a szóban forgó kérdést. Idézem: „udvariassági kifejezés vagy gesztus, amely két ember találkozásakor jelzi a készséget a kapcsolat felvételére, ill. folytatására. Zárt közösségben (falu) általában kötelező, a közösséghez való tartozás is kifejezi. Ezen kívül utalhat a vagyonra, korra, nemre, tehát tudatosítja a két fél státushelyzetét, jelezheti továbbá a felekezeti hovatartozást is. [...] Az üdvözlés alkotóeleme lehet a) valamilyen hagyományos köszönési formula, b) gesztus, c) *az egymást üdvözlők éppen folytatott cselekvésére utaló szöveg* [kiemelés tőlem – V. G.]. Ezek közül legalább egyet használtak üdvözlésképpen, de az a) és b), esetleg mindhárom együttes használata is előfordult. Az üdvözlés módozataiban táji különbségek is voltak...” Majd következik az egyes pontok taglalása: a minket itt most leginkább foglalkoztató c)-ről a következőket tudjuk meg: „*Noha aktuális tevékenységre utal, vidékenként változó hagyományos formái is alakultak ki, amelyek gyakran meglehetősen sztereotipizálódtak. Erre vall az a tény, hogy a tájékozódó jellegű kérdésre sok vidéken nem is szokás felelni* [kiemelés tőlem, V. G.]. Pl. a Mátraalján elterjedt üdvözlési formula: »Hogy akarod (Mari)?« – e kérdésre itt csak fiatalabb felel idősebbnek. Egyéb kérdező formulák: »Mire végzi?«, »Jó munka van benne?«, »Csúszik-e?« (ha pl. kapálnak), »Hová mégy?«, »Hova megy, Mari néném?«. Ritkább a kijelentő forma, pl. »Kinn álltok« (ha pl. kapuban állnak azok, akiket köszöntenek). Közeli ismerősöknek, rokonnak, családtagnak személyes érdeklődést kifejező kérdéssel is köszönhettek. Pl. »Hogy vagytok, Mari?«, »Hé, hogy van anyád?«, »Elé van-e, Erzsú?«. E formulák ritkán társulnak az a)-val vagy b)-vel, általában önmagukban fordulnak elő, némely vidéken annyira általánosan, hogy az a) és b) csak a rangban vagy korban nem egyenrangúak köszönési formája.” (Jávor–Morvay 1982: 437)

A másik összefoglaló mű a *Magyar Néprajz* nyolcadik, társadalomnéprajzi kérdésekkel foglalkozó kötete, amelyben Jávor Kata „A magyar paraszti erkölcs és magatartás” című fejezet „A társadalmi kapcsolatok fenntartásának verbális síkja”, és „A tiszteletadási formák a verbális kommunikációban. Köszönés” című részeiben tárgyalja a témát. Kiindulópontja, hogy „a beszéd funkciója a hagyományos paraszti kultúrában sok tekintetben más volt, mint ma. Elsősorban nem az önkifejezés eszköze volt, hanem a kapcsolatok barátságos szinten tartásáé, mégpedig lehetőleg minél kevesebb információ kiszolgáltatásával.” (Jávor 2000: 680) A „köszönés” aktusáról, lezajlásáról szólva általánosságban leszögezi, hogy (legalábbis „régén”) mindig a fiatalabb köszön(t) előre az idősnek, illetve

³ A fenti kutatástörténeti áttekintésben csak a magyar anyagot vettem tekintetbe. A magyarországi cigány üdvözlésekhez lásd. pl. Bódi 1995.

a nő a férfinak; ez napjainkban átalakulóban van. Általános törvény az is, hogy a „menő ember üdvözlí az állót, éppúgy, mint a házhoz menő az otthoniakat. A járókelők köszöntik 'az ablak alatt ülőket'. Aki egyedül megy, az üdvözlí a csoportban állókat.” Férfiak és nők egymás közötti köszöntéséről szólva megtudjuk továbbá, hogy „a férfikkal ellentétben, egyes vidékeken az asszonyok csak *találkozás*kor köszöntek egymásnak, *elválás*kor nem. Egy régebbi köszönési mód volt, hogy szabadban találkozáskor, amíg egymás közelében nem értek, addig csak nézték egymást, és csak akkor köszöntek, mikor éppen 'elléptek' egymás mellett. Ilyenkor előre is köszöntek, és el is köszöntek egyszersmind”. (Jávör 2000: 681) Ami a köszönés elmaradását, illetve nem-fogadását illeti, az egyértelműen *negatív* üzenetnek, a közösségi normák durva megsértésének, a harag, a személyes rossz viszony, illetve a társadalmi elítélés (pl. megesett lány esetében) kimutatásának számított (Jávör 2000: 683).

A „köszönés” *rész*eiről szólva Jávör a fentebb idézett, *Néprajzi Lexikon*beli szócikk a), b) és c) pontjai alatt említett szöveg- és gesztusformákat tárgyalja. Ami a c) pontot illeti, „az üdvözlés verbális részének a szigorúan vett köszöntésen kívül tartozéka volt egy *formula* is, ami a helyzetre utaló valamely barátságos megjegyzés volt. Úgy tartották, hogy 'maga az üdvözlés nem juttatja kifejezésre a kellő tiszteletadást, nyájasságot, barátságosságot, valami jelentéktelen kérdést kell hozzá fűzni: »Jó napot Pista bátyám. Nízöget?«” E formula régiségére idéz a *Tudományos Gyűjtemény*ből, 1819-ből, Szeder Fábíán tollából egy általában a palócokra vonatkozó leírást, amely *expressis verbis* megfogalmazza a szóban forgó normát: „Midőn valakivel mentekben öszvetalálkoznak, többnyire így szokták köszönteni: Isten áldja me kédet, de ez még *nem elég*, hanem megkérdezik, hová megyen, mit dolgozik? És *tisztességesnek* tartják mindenikkel elegendőképpen beszélleni”. (Jávör 2000: 681)

Az anyag bemutatását és tárgyalását az alábbi általános tanulsággal zárja Jávör: „ennek a köszöntéstoldaléknak egyébként a barátságosság manifeszt funkciója mellett az *információszerzés* volt a rejtett funkciója. Hogy ezzel ki mennyire élt, az már az egyéntől függött. Ez a 'rituális frázis' adott legnagyobb teret az egyén találékonyságának, egyéniségének. A köszöntött fél érdeke gyakran inkább az volt, hogy elkerülje a tudakozódást [...] A köszönés tehát korántsem volt ártalmatlan illemtani kérdés, hanem nagyon is sok mindent befolyásoló kommunikációs fegyver. Ez a kiélezett szerepe falun ma már múltóban van, hiszen egyre többen nem is ismerik egymást, s a fiatalabb generációk számára már némileg eltérő funkciója van a köszönésnek”. (Jávör 2000: 682–683)

További érdekes adalékkal szolgál a témához Paládi-Kovács Attila, aki ugyanezen mű *kisnemesek*ről szóló összefoglalójában Lajos Árpád nyomán számol be a „szólítgatás” szokásáról: „Több vidék falusi társadalmában figyelhető meg a köszönést helyettesítő *szólítgatás*. *Jó napot!* vagy *Adjon Isten!* helyett rövid kérdéssel és válasszal üdvözlötték egymást, s jelezték, hogy észlelték a másik helyi lakost (pl. *Kiálltak-e? Elmennek-e? Beszélgetnek?*) Ez az érintkezési forma a barkóknál csak falubeliek, ismerősök között volt természetes. A Szárazvölgy *kisnemes*ei nem szívesen vették, ha őket a parasztok szólongatták, s kényszeredetten válaszolgattak, ugyanis a szólítgatást az illem csak az azonos társadalmi állásúak között engedte meg. Nemes és nemesi utód nem is szokott parasztot

megszólítani, megvárta, míg neki köszön a másik. Ezek a rendies illemszabályok az 1950-1960-as évekig fennmaradtak.” (Paládi-Kovács 2000: 165)

Ezek az összefoglalások számos fontos kérdést felvetnek, illetve tárgyalnak. Minde- nek előtt nyilvánvalóvá teszik, hogy az *üdvözlés formái a saját (városi) kultúránkból ismert köszönetesen túlmenően más formákat is ölthetnek („szólítás”), illetve, hogy ezek az üdvözlési formák a verbális kultúra részeként szoros rokonságban állnak bizonyos, a folklórból ismert jelenségekkel: hagyomány szabta keretek között, sztereotipizált formában léteznek, szóbeliségben, változatokban élnek és generációról generációra, bele- nevelkedés útján adódnak tovább.* Az idézett írások egyben rávilágítanak a hiányosságokra is: a téma a magyar néprajzi irodalomban jószerivel csak az említés vagy a jelenség szintjén ismert, az összefoglalást készítő Jávor Katának elszórt adatokból, kicédulázott információmorzsákból kellett dolgoznia, nincs (vagy alig van) a kérdést teljes részletességel, egyetlen helyről vagy egyetlen esemény tükrében, pláne „funkcióban” tárgyaló leírás. A leírásokból ugyanakkor világos, hogy ezeknek a beszédaktusoknak a kultúra egyéb jelenségeihez hasonlóan időbeli-térbeli, táji-történeti változatai vannak, amelyek gyakorlatilag ismeretlenek; végezetül fehér holló az olyan leírás, amely a beszédaktusok kontextusát (is) bemutatja.

Üdítő kivételként mindössze egyetlen tanulmányra hivatkozhatunk: a csíkszeredai KAM munkatársai „a falusi környezetben használatos üdvözlésformák rendszeréből egyetlen köszönéstípus [...] mégpedig a *földművelő munkák [...] során használt köszönés*” változását vizsgálták, illetve a hozzá kapcsolódó nyelvi, gesztusbeli sztereotípiák átalakulási folyamatait (Oláh Csíki–Oláh 1987:109).⁴ A tanulságokra a tanulmány végén még vissza fogok térni. Most csak annyit szögeznek le előzetesen, hogy ha az „etnográfát” Goodenough nyomán úgy fogjuk fel, mint a kultúra olyan leírását, amely meghatározza, „mi az, amit az adott társadalomhoz nem tartozó személynek – az idegennek – tudnia kell ahhoz, hogy megfelelően játsszon el bármilyen szerepet a társadalom által 'színre vitt' bármiféle jelenetben” (Goodenough 1957: 167, idézi Frake 1979: 267), akkor azt mondhatjuk, hogy – legalábbis a szakirodalomból ítélve – a magyar néprajz és antropológia még meglehetősen távol áll egy ilyesféle „etnográfától”: a falu színpadán, az üdvözlések során „színre vitt” jelenetekben idegenként aligha tudnánk hihetően eljátszani a bennfentes falubeli szerepét.⁵

E tanulmány létrejöttét a fent vázolt körülmények (is) indokolják. Mint azt írásom címével, és az idézett szövegekbeli kiemelésekkel jeleztem, e helyütt arra a jelenségre kívánok összpontosítani, amit Paládi-Kovács Attila a borsodi barkók szóhasználatával élve „szólitgatásnak” nevezett, s amit Jávor Kata az üdvözlés formáiról szólva a c) pontban foglalt össze: azokat a kapcsolattartó beszédformulákat fogom vizsgálni, amelyek a

⁴ Tanulmányom nyomdába adása után hívta fel Iancu Laura, illetve Benedek Katalin a figyelmemet Bilibók Jenő *A köszönés Pusztián*, illetve Trunchi Péter *Köszönésformák* című írásaira, amelyek a *Moldvai Magyarságban* illetve a *Csángó Tükörben* jelentek meg. Mindkettejüknek ez úton mondok köszönetet. Az említett írások, noha nem tudományos igénnyel készültek, jelzik a kérdés iránt a helyszínen újabban megnyilvánuló érdeklődést, és további adatokkal egészítik ki megállapításaimat.

⁵ Arra a kérdésre, hogy ez egyáltalán lehetséges-e, s ha nem, miért nem, ugyancsak a dolgozat végén fogok visszatérni.

moldvai csángók között az egymással való találkozás során a köszönéshez járulnak, illetve amelyek azokat helyettesítik. Először egyetlen beszédesemény számos beszédaktusát fogom bemutatni, lehetőség szerint az interakciós kontextus vázolásával, majd a végén a konkrét példákon túlmenően megkísérlem a – moldvai csángók által „szólásnak” nevezett – jelenséget általánosabb, társadalmi és nyelvi keretekbe helyezni.

„A közeg, amelyben az esemény lejátszódik: falusi vasárnap délután. Ilyenkor minden másképp történik, mint hétköznapiokon vagy kiemelt fontosságú ünnepeken. Az utcák nem néptelenednek el egy pillanatra sem, de nem is zsúfoltak. Ugyanez áll a falu nyilvános tereire. Ilyenkor mindenki megy valahova, vagy jön valahonnan, egyedül, családosan, a szomszédokkal vagy a kortárscsoport tagjaival. Szomszédolás, fiatal házásoknak a szülők meglátogatása, cukrászdai vagy kocsmai beszélgetés, filmvetítés a kultúrotthonban – ezek a fő tevékenységformák. Mindenki ráérősen jár az utcán, szinte mindenki várja, hogy találkozhasson és szót válthasson valakivel. A beszélgetéseknek sincs meg azonban a hétköznapiokban megszokott gyakorlatias jellege. »Hogy vagy?«, »Mit csinálsz?«, »Merre mész?« – ehhez hasonló kérdések és magától értetődő válaszok hangzanak el lépten-nyomon. Ezeket felül legfeljebb megtörtént dolgokat elevenítenek fel. A találkozás, a beszélgetés, az egész utcai kommunikatív viselkedés egyaránt „pazarló” jellegű, csak igen ritkán rendelődnek alá konkrét, praktikus célkitűzéseknek (információcsere, a következő napok közös programjának megbeszélése stb.). Inkább csak azt a célt szolgálja – és ez nagyon fontosnak látszik – hogy a falu nyilvános terében való megjelenéssel, a látszólag tartalmatlan szóváltással, a találkozások eljátszásával megfogalmazódjon a faluközösség rendjének, szerepeinek, kommunikációs magatartásnyelvezeteinek létezése.” (Bíró 1997: 120–121)

A székelyföldi falu, Korond „hétköznapi humorvilágának” tárgyalását bevezető fenti leírás az alábbiakban tárgyalandó szituációval sokban megegyező helyzetet idéz fel megkapó bensőséggel. 2003 húsvét hétfőjén Lészpeden, a 11 órás misére menet, házigazdával, Puskás Anna nénivel végigmenve a falun figyeltem fel arra, hogy elhaladva a házak kapui előtt csoportokban álló, beszélgető, készülődő emberek mellett, vagy szembetalálkozva velük, esetleg utolérve valakit, szinte mindenkihez volt egy-két szava. Jóformán rájuk sem nézve, választ sem várva, inkább állító, mintsem kérdő hangsúllyal odaszólt neki(k): „kiültél”, „tanácsolnak”, más szituációban: „elindultak kendtek is”, vagy csak egyszerűen: „Ti is”. Mint az azonnal érezhető volt, és a beszédaktus lezajlása mutatta is, a kérdés valójában nem igényel(t) választ. Már eleve benne van/volt, hogy ’tudom, mit csinálsz’ illetve ’engedd meg, hogy kitaláljam, mit csinálsz’ – amiben gyakran a válasz is benne foglaltatott: ’amit mondasz, hiszen úgyis látod’, esetleg: ’ugyanazt, amit te, hiszen úgyis tudod’. A kontextus függvényében, tehát ahogy elmentünk valaki(k) előtt, utolértünk valaki(ke)t, vagy velünk szembe jött(ek) valaki(k), az odaszólás más és más formát öltött: például velünk szembejövő(k) esetében a „megjártatok” vagy „lefelé/felfelé jártatok”⁶ kérdés (vagy megállapítás) hangzott el, azaz ’a miséről jöttök’, ’máshol voltatok’,

⁶ Lefelé = a falu északi végéből nézve: a templom felé.

időnként pedig – mint később kiderült, nem annyira közeli ismerősök, „idegenek” esetében – a kérdéshez „dicsértessék” is járult.

Ekkor, ez alatt az út alatt figyeltem fel a jelenségre. A templomból kijövet aztán, hirtelen ötlettől vezéreltetve, az általunk megtett út alatt az összes általa mondott „üdvözlési formát” felírtam, részben a kontextussal együtt. Az itt felsorolt, idézett „kapcsolattartó formák” tehát mind *funkcióban* gyűjtött és szó szerint feljegyzett anyag, amelyek – egy kis, rácsilai⁷ kitérőt nem számítva – egyetlen út, a templomtól Anna néni házáig tartó, kb. fél órás falubeli út során hangzottak el.⁸

Az adatgyűjtés körülményei természetesen behatárolták lehetőségeimet. Egyrészt *menet közben* került rá sor, anélkül, hogy adatközlőm (legalábbis az elején) tisztában lett volna azzal, mit csinálók.⁹ Így útját tőlem függetlenül, lassítás vagy leállítás nélkül folytatta, anélkül, hogy megvárta volna, amíg az elhangzottakat lejegyzem, és arra vonatkozóan kérdéseket teszek fel neki. A szólásformák rövid leírása után néhány méter múlva ugyan utolértem őt, de ez alatt esetleg már egy másik beszédaktus is elhangzott. Ilyen esetekben Jakab Albert Zsolt, kolozsvári kollégám segített ki, aki az esetleges lemaradásom alatt elhangzottakat megjegyezte és lediktálta a számomra¹⁰. A templomba való menet alatt Anna nénivel való társalgásom tehát főként az elhangzottak megbeszélésére, gyors értelmező kérdések feltételére és válaszai lejegyzésére korlátozódott.

Jegyzeteim mindezek, azaz a teljességre való törekvés ellenére is hiányosak, mutatják egy kezdődő gyűjtés összes nehézségét és esetlegességét. Ekkor ugyanis még sok mindenre nem figyeltem: csak tudat alatt rögzítettem magamban a gesztusokat, nem figyeltem a távolságra a beszélők között, vagy a hanghordozásra: arra, hogy kérdő vagy állító volt-e inkább a hangsúly; a „há”, „igen” típusú válaszokat csak ritkán rögzítettem, s főleg: a helyi társadalmat nem ismerve nem tudtam feljegyezni az egymáshoz szólók közötti rokoni-baráti-ismeretségi szálakat. Ezzel együtt is – úgy gondolom – feljegyzéseim jól mutatják az ilyenkor szokásos szólások formáját, lezajlását és gyakoriságát, vagyis a beszédaktusok kontextusát. A következőkben tehát a beszédaktusokat az elhangzás sorrendjében fogom felidézni, mintegy képzeletbeli „magnófelvételét” adva ily módon az elhangzottaknak.

A templomtól először Rácsila felé indultunk, Jánó Annát, Kallós Zoltán híres adatközlőjét meglátogatni.¹¹ Menet közben először egy, a kapu melletti kispadon üldögélő asszonyhoz szólt oda: „Kiültél”. Választ sem várva (és kapva) folytattuk utunkat. Kisvártatva egy másik, kapuban álló csoport előtt haladtunk el: ekkor a „Tanácsolnak” kérdés,

⁷ Rácsila: Lészped egyik falurésze, valaha önálló falu.

⁸ Tanulmányomat épp ezért tekintem a szokványos néprajzi leírásokon túlmenő „beszédetnográfiai” hozzájárulásnak. Lásd Szalai 1999: 273: „a beszélés etnográfusai által előtérbe helyezett elméleti megfontolások általában a »szituált« diskurzusra koncentrálnak”.

⁹ Később természetesen megértette, s maga is élvezettel vett részt a „színre vitt jelenetben”; időnkénti kérdéseimre pedig fontos és érdekes magyarázatokat adott. Mindazonáltal más irányú gyűjtéseim miatt e téma részletes megbeszélése sajnálatos módon elmaradt velem.

¹⁰ A gyűjtés, illetve az egész terepmunka alatt nyújtott segítségéért ez úton mondok köszönetet neki.

¹¹ Jánó Anna kevéssel ott jártunk után, 2003-ban elhunyt.

vagy inkább megjegyzés hangzott el.¹² Jánó Anna házához érve a „Hum vattok-e”? – azaz „otthon vagytok-e?” formulával „rikojtottunk”¹³ be a kertkapun. Nem mintha nem tudtuk volna, hogy otthon vannak, hisz a súlyosan beteg, Parkinson-kóros Jánó Annáról tudni lehetett, hogy már nemigen távozik el otthonról – de a házba való belépés előtt a be-köszönésnek, a megérkezés jelzésének, azaz a kertbe-házba való belépéshez való engedélykérésnek is megvannak a maga szokásos formái. Rövid ott-tartózkodás és beszélgetés után hazaindultunk. Az utcán aztán meg-megálltam fényképezni is. Egy alkalommal épp a néhány lépéssel előttem haladó Anna néni akartam levenni, amint utolérőben volt egy csoport asszonyt, amikor is egy szembejövő asszony nevetve rájuk szólt: „Ne lépjenek nagyokat, mert nem jönnek jól ki” [= „csúful jönnek ki” – magyarázta Anna néni], azaz „úgy szép, ha kicsiket lépnek!” Jegyezzük meg rögtön, hogy ebben az odaszólásban már több van, mint egyszerű kapcsolattartás: jóllehet tréfás formában, de a közösség viselkedésformáinak, magatartásmintáinak, értéknormáinak betartására irányuló felszólítás: kb. annyi, hogy „vigyázzatok, mert fényképeznek benneteket; szépen járjatok, ahogy illik!”. A kérdésre visszatérek még.

Ezután egy, a kapu előtt álldogáló csoport következett, akiknek odaszólt Anna néni: „Összegyűltek”; majd egy csoport szembejövő fiatal, akiket „Mit csináltok?” formával üdvözölt. A „szólás” szokatlan, modern formájának ebben az esetben az volt az oka, hogy Anna néni szerint „ma már ők csak ezt mondják”, azaz a hozzá adott magyarázatban rögtön tetten érhető volt a „szólás” formáinak generációk szerinti, időben változó formája. Majd egy „Beszélgettek” következett, utána pedig egy „Lefelé jártak”. Amikor a 406. házszám előtt haladtunk el, egy csoport fiatal lányhoz a „Sétáltok” formulával szólt oda. Ennek magyarázatára azt hozta fel, hogy csak a fiatalok *sétálnak*, az öregek ugyanis mindig *mennek valahova*, mert dolguk van. Tehát a munkához nem kapcsolódó, „célaltan” menés, a séta a fiatalokhoz asszociálódik – s ez a fiatalok megszólításában azonnal tükröződött.

Majd egy szembejövő férfi, Anna néni egy *nyámja*, azaz rokona az „Isten áldja (meg)” formával köszönt rá. Anna néni erre adott válasza „Isten megáldja” volt. Később, az ilyen,

¹² Tekintettel arra, hogy ezek a szólások legalább annyira kijelentés, mint kérdés formájában hangzottak el, jobbnak láttam eltekinteni az írásjelek, a kérdőjel, a pont vagy a felkiáltójel használatától. Az olvasó mindazonáltal tudni fogja, hogy a hangsúly kérdő vagy kijelentő formájának függvényében akár egyik, akár másik írásjel is állhatna az idézetek mögött.

¹³ A kerítéskapun túlra, a kertbe-házba csak az otthonlévők engedélyével illik belépni. Ezt kéri, illetve a megérkezést jelzik a Pusztinán „rikojtásnak” nevezett bekiáltással. Mint önálló beszédesemény, ez is megérdemelné a részletesebb vizsgálatot. Az olyan megjegyzések, mint „Hogy rikojtsam? Könnyű a rikojtás, ha tudom a nevüket. De ha nem?” Kalagorban pl. mindenki „keresztfiam” vagy „keresztanyó” (Nyisztor Tinka, a továbbiakban NyT, lásd később) mutatják, hogy ennek is megvannak a maga, falunként különböző szabályai és normái. E beszédeseményeket NyT a következőképp kategorizálta: „Első a rikojtás, második a köszönés. De a szólás más szituáció”.

A rikojtást mint önálló beszédeseményt szülőfaluja, Külsőrekecsin köszönési formáiról szólva megemlíti Trunchi Péter is: „Ha valaki vendégségbe megy, a kaputól kiált, amíg a gazda kijön a házból. Nem szokás és egyben nem tanácsos a házat megközelíteni két okból. Ha a gazda nem válaszol, egyértelmű, hogy éppen nem kíván velünk társalogni, a második ok pedig az esetlegesen szabadon engedett veszélyes kutya, amely nem kímél rokont és idegent, jó vagy rossz szándékú embert” (Trunchi 2005: 15).

kissé formálisabb szólások magyarázatára általában azt hozta fel, hogy távolabbi ismeretség esetében szokásosak. Ez után megálltunk egy utcai fagyaltosnál.¹⁴ „Esznek ugye” – szólott hozzánk ekkor egy öregasszony, látván, hogy mindannyian nyaljuk az „engyecátát”, azaz a fagyaltot.

A fagyalt elfogyasztása után tovább mentünk. „Süttetődnek” [azaz „napoznak”] folytatta Anna néni a szólások sorát, néhány, padon ülő emberhez szólva. Ezt egy „Elvót?” követte, utalva a templomra, ahonnan jöttünk mi is. Majd „Merre indultak, mentek?” szólított meg bennünket utána egy öregasszony. Kevéssel utána szembetalálkoztunk Anna néni egyik unokájával, aki egy csoport fiatal közepén – faluba nem illő, városi módon – napszemüveget viselt. „Szőkjenek ki a külsők, s a belsők maradjanak meg”¹⁵ – szólott hozzá Anna néni, ami újfent több volt a szokásos „szólásnál”, s inkább valamiféle értékítélet kifejezésének, a faluban szokásos magatartási norma betartatására irányuló felszólításnak is tekinthető. Ez után értünk el az egyik falubeli boltba. „Vigyázkodtok” – szólott oda Anna néni a bolt bejárata előtt álló eladóhoz. A „vigyázkodás” ige, mint megtudtam, Lészpeden és Pusztinán is mindig ebben a kontextusban használatos: amikor valaki a kerítéskapu mögül, vagy a boltból: tehát *bentről* néz kifele, s onnan figyelni a falubeli járőreket, az utcai történéseket.

Röviddel ezután egy szembejövő „Dicsértessék”-kel szólított meg bennünket. „Mindörökké. Megyen kend is” [mármint a templomba] – válaszolta Anna néni. Nem ismerték egymást annyira, ezért kezdték a dicsértesséssel – magyarázta kérdésekre. Még szinte be sem fejezte a magyarázatot, már megszólított bennünket egy öregember: „Lefelé jártak”. Majd ismét egy szembejövő következett: „Jönnek hazafele, ugye”. „Igen, mentek ti is” [azaz ellenkező irányba, a templom felé] – hangzott a válasz.

Ekkor már a házhoz vezető utca sarkán álltunk. „S vásárol, ugye” – szólott Anna néni a házához legközelebb eső boltban vásárló keresztanyjához. Majd az utcán végigmenve még odaszólt egy, a csirkéit az utcán, a kertkapu előtt etető nőszomszédjához, mondván: „Etetsz”. Ekkor értünk Anna néni háza elé. „Menjünk bé, mert már elnyúlt a nyakunk”, azaz „éhesek vagyunk”, zárta le ekkor Anna néni a faluban megtett utunkat.

A házban aztán megebédeltünk, majd kis idő múlva újfent a faluba indultunk. Menet közben Anna néni automatikusan újra kezdte a „szólítgatást”. „Nem fáztok, ugye” – mondta vagy kérdezte a háza mellett, a padon ülőktől. Majd egy, a padon egymagában üldögélő asszony következett, akit a következőképp szólított meg: „Egyedül? Megyünk esent” [= ismét], aznap ugyanis kis időn belül már másodszor mentünk el előtte. Ez után következett egy „Beszélgettek, ugye”, majd egy „Kiültek, ugye”. Majd ekkor került sor az egyik legmeglepőbb megszólításra, illetve hozzáfűzött magyarázatra: „Te csúf” – szólott oda

¹⁴ A fagyaltot nemcsak a fiatalok kedvelik; ha megengedhetik maguknak, templomból jövet, vasárnap, az öregek is szívesen élnek vele.

¹⁵ Berta Péter és Szalai Andrea hívta fel a figyelmemet arra, hogy ez a szólás formájában igen hasonlít a – főképp a cigányság köréből ismert – átokformulákra. Hasonló véleményt fogalmazott meg Pócs Éva is, aki szerint az idézett szólás struktúrájában teljesen megegyezik az ezen a területen szokásos ráolvasás szövegekkel. Mégsem hiszem, hogy itt ilyesmi(k)ről lenne szó; a kontextus alapján inkább tartom valamiféle tréfás szemrehányásnak.

szembejövő *fiúunokájához*, akinek *fülbevalója* volt.¹⁶ Amikor meglepődve rákérdeztem a „csúf” minősítésre, Anna néni szenvtelenül a következő kommentárt fűzte hozzá magyarázatként: „ha az apja nem mondott mást, én mit mondjak?”.

„Jövögetnek?” – szólított meg bennünket hamarosan egy szembejövő. „Igen, megyünk felfele mi is” – válaszolta Anna néni. Nem sokkal ezután megláttam egy kapu előtt beszélgető, néhány fős csoportot, amelynek egyik nőtagja babakocsiban csecsemőt ringatott. Azon morfondíroztam, vajon hogyan fog Anna néni erre a helyzetre reagálni, mit is fog szólni neki(k)? A talány pár másodperc múlva, ahogy elhaladtunk előttük, megoldódott: „Toszogálják kentek is” – szólt hozzájuk Anna néni, nagy derütségünkre. Majd elérkeztünk a kövesút mellett álló régi házához, amelynek bejárata előtt egy csoport ember állt: „Gyűlést csináltak?” – kérdezte tőlük Anna néni. „Eljöttünk a szomszédba” – hangzott a válasz.

A gyűjtés itt abba maradt. Bementünk az egyik házba, ahol estéig maradtunk. Hazafelé menet, a sötétben már nem igen találkoztunk senkivel, illetve – elemlámpa híján – nem volt módom sem az elhangzottakat feljegyezni. A további gyűjtés, illetve az anyag megbeszélése más egyéb elfoglaltságunk miatt megszakadt, s sajnálatos módon többé nem is került rá sor. A funkcióban felgyűjtött anyag azonban – úgy vélem – hiányosságai ellenére is sokatmondó. Kísérleljünk most meg néhány következtetést levonni az elhangzottakból!

A templomból való hazatérés (ami felfogható *beszédhelyzetként*, de sokkal inkább *beszédeseményként* is – lásd Hymes 1979: 243–245) során 21 beszédaktus zajlott le, majd egy további kb. 10 perces séta alatt újabb 8. Ha a templomba menet elhangzottakat is hiánytalanul feljegyeztem volna, illetve a végső hazatérésre is az előzőkhöz hasonló körülmények között, nappal került volna sor, minden bizonnyal nagyjából azonos mennyiségű beszédaktust írhattam volna fel az oda-, illetve visszautak során. Erre látszik utalni legalábbis az a tény, hogy a két egymást követő út alatt a beszédaktusok időbeli aránya nagyjából azonos volt: a hozzávetőleg 30 illetve 10 perces falubeli sétára valamivel kevesebb, mint percenként egy beszédaktus esik! Az egyik esemény lezajlásától a másikig, a másik fél észlelésétől az aktusra való felkészülésen keresztül az aktus lezajlásáig tartó idő tehát rendkívül kicsi, ami valamiféle állandó „készenlétet” kíván meg: a falubeli nyilvános térben megjelenve folyamatosan észlelni kell mindent és mindenkit, és annak megfelelő verbális formában, hagyomány szabta keretek között, improvizálva hangot is kell adni.

¹⁶ Meglehet, ez a megjegyzés sem annyira pejoratív, mint amennyire első látásra/hallásra tűnik. Mikos Éva hívta fel a figyelmemet arra, hogy erdélyi rokonságában gyakran használták tréfás, ingerkedő kontextusban a „csúf” szót. Bíró Zoltán a korondi nyelvi humorról írva (1997) is említ ilyen eseteket: például amikor egyik adatközlője elmeséli, hogy gyermekkorában egy rokona rendszeresen „kurvapecérnek” szólította őt – aminek okát soha nem tudta megfejtetni. Tény viszont, hogy rettenetesen bántotta, annyira, hogy felnőttkorában is felindultsággal mesélte Bíró Zoltánnak az esetet. Az ilyesféle kifejezések, szólások, megjegyzések további témái lehetnének egy beszédetnográfiai vizsgálatnak.

Más. Tanulmányomnak ugyan nem témája, mégsem tudom legalább egy lábjegyzetbeli megjegyzés nélkül hagyni, hogy a néprajzi irodalomban túl gyakran „archaikusként” leírt és lefényképezett moldvai csángók között a modern városi divat számos eleme ismert és elterjedt ma már, így a *fülbevaló fiúk általi* viselése is.

Ez a rendkívül magas szám ugyanakkor minden bizonnyal a „sátoros ünnep” következménye (is): ilyenkor, a húsvéti misékre menet, illetve azokról jövet szinte a teljes falu mozgásban van, illetve a kertkapuk előtt „tanácsol”. Ezen alkalmak során, amikor a falu nyilvános terében való megjelenés gyakorlatilag kötelező,¹⁷ az emberek – lészpedi szóhasználatával élve: a „világ” – elkerülhetetlenül a mindennapinál gyakoribb érintkezésbe kerül(nek) egymással. Így mintegy sűrített, ideális mintáját kapjuk az ilyenkor szokásos viselkedésformáknak, a különféle „szólásoknak”. Nyilvánvaló, hogy egyszerű vasárnap, vagy pláne hétköznap a kapcsolat nem ennyire élénk, a mozgás nem ilyen nagy, de ettől a kapcsolattartást, illetve annak ritualizált formáit irányító látens szabályok csak világosabbá válnak.

A verbális megnyilvánulásokat, azaz beszédaktusokat elemezve több dolog is feltűnik. Először is világosan látszik, hogy a „szólás” túlnyomó többségben a másik fél (aki mellett elhaladunk, aki szembe jön velünk, akit utolérünk stb.) által *éppen végzett cselekvésre* utal, azt szögezi le vagy rögzíti: „esznek”, „tanácsolnak”, „kiültél, ugye”, „etetsz”, „s vásárol, ugye”, „süttetődnek”, „toszogálják kentek is” stb. Ez nyilvánvalóan nem tudakozódás, nem közvetett vagy közvetlen információszerzés – sokkal inkább a más módon: látás, hallás, térérzékelés stb. révén észlelt információ *rögzítése*. Jelzése, regisztrálása annak, hogy ’látlak, tudom ki vagy és mit csinálsz’, illetve annak, hogy: ’én is ugyanezt teszem’. Erre mutatnak az olyan, a végletekig leegyszerűsödött formulák, mint a „Te is”, amiben kimondatlanul benne van, hogy ’én ezt meg ezt csinálom, és érzékelem, hogy te is ugyanezt teszed’. Azaz, e formulák által az egymást és a közös életformát kölcsönösen jól ismerő emberek nyilvánítják ki, erősítik meg mindennapi kapcsolataikat. Ezért nem kíván a „kérdés” – az esetek túlnyomó többségében – választ sem (legfeljebb egy „há”-t), s ezért van az, hogy a „kérdés” legalább annyira kijelentő módban, mint kérdés formájában hangzik el. Ennek fényében válik érthetővé az is, hogy a feljegyzett beszédaktusok között alig egy-kettő van, ahol valami érdemi információ közlésére került sor, illetve ahol valódi kérdésfeltevés, és azt követő információcsere hangzott el. Ilyen a „Merre indultak, mentek?”, amit ugyanakkor *nem* követett válasz, illetve – ha akarom – a „Gyűlést csináltak?”, amire az „Eljöttünk a szomszédba” felelet következett – bár valójában még ez utóbbi is felfogható inkább egy megerősítő „igen”-ként, hisz új, érdemi információ közlésére itt sem került sor.

A közös életvilág újrateremtésén túlmenően e beszédaktusokban azonban időnként benne van valamiféle – néha nem túl rejtett – értékítélet, helyeslés vagy helytelenítés is. Legkirívóbb példája ennek a fülbevalót viselő fiúunoka feddése („Te csúf!”) volt; de ide tartozik a napszemüveget viselő gyermek megszólása („Szökjenek ki a külsők, s a belsők

¹⁷ Házigazdánk, Puskás Anna néni kevéssel nagyszombat esti érkezésünk után már a 22 órás misére invitált bennünket; majd vasárnap és hétfőn is magától értetődő természetességgel vettünk részt a miséken, amelyeken a helyi pap állítása szerint 3000 ember volt jelen! Az újonnan épített, hatalmas templomban számításaim szerint közel 600 ülőhely van, befogadóképessége több mint ezer fő, az áldozás, *három* pappal, teljes 10 percig tartott (! órával mértem). Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy az ünnepi mise során a „teljes” falu megjelenik az ünnep nyilvános terében.

maradjanak meg”), vagy az éppen fényképezett asszonyok intése is: „Ne lépjenek nagyokat, mert nem jönnek jól ki”! Azaz mindaz, ami a falu zárt társadalmában történik, a falu egészének figyelő szeme, helyeslése vagy elutasítása mellett zajlik. A beszédaktus tehát mégsem pusztán valamiféle „ártatlan” regisztrálása mindannak, ami történik; legalább annyira emlékezteti is a beszédesemény résztvevőit, hogy *amit tesznek, a falu szeme lát-tára teszik*, s hogy a falu normáitól eltérni nem szabad – hacsak ki nem akarják tenni magukat annak, hogy a falu a nyelvére veszi őket. A *közvetlen* értékítéletet kifejező szólások száma azonban még így is elenyészően alacsony a feljegyzett beszédaktusok között.

Végezetül feltűnő az is, hogy a „valódi” köszönések, a „Dicsértessék!” vagy „Isten áldja (meg)” típusú üdvözlő formák aránya rendkívül alacsony a „szólásokéhoz” képest¹⁸. Mindössze e két, fent említett forma hangzott el, az is egyszer-egyszer, tehát a 21 beszédaktushoz képest százalékos arányuk az összes 1/10-ét teszi ki. Ez mindenképpen a szólás – köszönéshez viszonyított – fontosságára utal: arra, amit a témához végzett utángyűjtés során Nyisztor Tinka úgy fogalmazott meg, hogy „köszönni mindenkinek kell, de szólni, az kitüntetés [...] Fontosabb szerepet tulajdonítok az illetőnek [...] És akkor az [akinek szólsz] automatikusan közeli rokon vagy ismerős”.

Evvel el is érkeztünk tanulmányunk következő részéhez. Mivel – mint volt róla szó – a témát nem volt módom a helyszínen lezárni, két ideiglenesen Budapesten tartózkodó, moldvai csángó származású néprajzost, a pusztinai Nyisztor Tinkát (a továbbiakban NyT) és a magyarfalusi Iancu Laurát (IL) kértem meg, hogy segítsenek anyagomat kiegészíteni és értékelni.¹⁹ Az itt következőket a velük folytatott beszélgetésnek, az ő szívességüknek köszönhetem.

Mindenekelőtt a cselekvés megnevezése mindkettejük szerint „szólás, köszönés helyett” (IL), csakhogy a kifejezés sokkal inkább igei formában él, mint főnévként: „szólni valakinek”, „szólni neki”; „elmentek és köszöntek” illetve „elmentek és szóltak”²⁰. Az anya a gyermekét így tanította: „köszönjél, nehogy elmenj mellette és ne szólj!”. Ez a tény, tehát az, hogy „a köszönés elvárt” (mint ez a példa is mutatja, főnévi formában inkább a „köszönés” szót használják, és „köszönés” illetve „szólás” szorosan összetartozik a tudatukban), a beszélgetések során számtalan formában megfogalmazódott: „Ha elmegyek valaki mellett, és nem szólok: »olyan kevély, hogy nem is szól az embernek az úton«, ezt mondják rólam”. (IL) „Szólsz-e az embereknek, amikor elmész mellettük?” – kérdezik a gyermektől. „Láttam a lányodat és nagyon szépen szólt” – mondják később a szülőjének.

¹⁸ Külsőrekecsinben Trunchi Péter szerint „Minden köszönési módot helyettesíthet az *Isten ágya meg*, melyre válasz: *megágya Isten*. Ez nincs napszakhoz kötve, és bármikor használhatjuk” (Trunchi 2005: 15).

¹⁹ Nyisztor Tinka jelenleg PhD dolgozatát írja, Iancu Laura másodéves levelező hallgató a Szegedi Tudományegyetem Néprajz szakán. Nyisztor Tinkával a beszélgetésre 2005. február 28-án, Iancu Laurával pedig 2005. március 3-án került sor, mindkétszer az MTA Néprajzi Kutatóintézetében.

²⁰ Trunchi Péter Külsőrekecsinről szólva ugyanezt mondja: „Jellemző a településre, hogy köszönés helyett gyakran szólítgatás van. Magát a köszönést is csak köszönetet mondani értelemben használják, az emberek pedig sólnak egymásnak, nem köszönnék” (Trunchi 2005: 15).

„Tegnap találkoztam Annának a fiával [mindenki tudja, hogy 5 éve a városban él, ezért ritkán fordul elő a faluban] és olyan szépen szolt”. (IL)

Azt, aki nem szolt, tehát illetlenül viselkedik, rendreutasítják vagy kibeszélik: „Ha nem is az anyukámnak mondják el [...] de, ha valaki kapál, annak, akivel kapál, elmondja: »olyan kevély X, hogy nem is szolt«”, és „Az biztos, hogy téma lesz. Inkább törődnek veled, minthogy szó nélkül hagynák” (IL). Ezt alátámasztandó mesélte el IL, hogy a falujában volt egy öregember, akitől gyermekkorában nagyon félt, mert „szigorú” volt. Egyszer – félelmében – elsietett mellette, anélkül, hogy szolt volna neki. Az öreg azonnal rendre utasította: „minek nem szólsz, gyermek”, „minek nem nyitod ki a szájad”. Tehát a kicsikkel szemben azon nyomban, a helyszínen élnek a rendreutasítás eszközével; a nagyobbakra már nem szólnak rá így, közvetlenül, csak kibeszélik, mint a fenti „kapálós” példa mutatja. Vagy esetleg otthon, a férj fog odaszólni a feleségének: „tanítsd meg a gyermekedet szólni” (IL).²¹

Ez utóbbi példa felveti a „szólás” mint beszéd vagy folklórműfaj, illetve mint viselkedés- vagy magatartásforma *tanulásának* a kérdését. „Egy valamire tanítanak: szólni kell a faluban”, fogalmazta meg ezzel kapcsolatban általánosságban a szabályt IL. A tanítás, mint fentebb is láttuk, magára a szólás szabályára vagy kötelezettségére vonatkozik, a szólás konkrét formáit azonban – miként a kultúra egyéb területein, különösképpen a folklórműfajok esetében szokás – már belenevelkedés révén sajátítják el. Érdekes történetet mesélt el ezzel kapcsolatban NyT, akinek húga Sepsiszentgyörgyre ment férjhez. Amikor unokaöccsei ellátogattak hozzá Pusztinára, így tanította őket: „Ide figyeljétek, ez falu. Itt mindenkinek köszönni kell. Úgy köszönjétek: »Dicsértessék Jézuskának szent neve«”!²² Csakhogy azok kis idő múlva panaszkodva jöttek hozzá: „Tinka, itten meg se várják, hogy köszönjünk, rögtön megkérdik: »kié vagy«, »ki az anyód« [nagyanyád]” – ami jól mutatja a szólás funkcionálását, s egyben egyik lehetséges értelmét is: az információszerzést, illetve az illető személy elhelyezését a falu társadalmán belül²³. Nem véletlen, hogy a kérdésre adott választ, unokaöccsei illemlre tanítását NyT az alábbi felvilágosítással zárta le: „Ha azt akarjátok, hogy *faqyit vegyenek nektek* (értsd: hogy kényeztetni való rokonok fogadjanak el benneteket, VG), így kell mondjátok: »A Dani-Péter-Magdóé«”!

A szólás elmaradása a fentiek értelmében udvariatlan, goromba cselekedet: „Nem szólni valakinek, az totál harag” (NyT). Más esetekben viszont közösségi elítélést vagy legalábbis zavart tükröz. Igen érdekes e tekintetben az ugyancsak általa elmondott történet: az 1970-es években hosszabb ideig élt Sepsiszentgyörgyön, ahol bizonyos „városi” szokásokat is felvett, mint például a mezei munkák alatt, a nyári melegben rövidnadrág viselése – ami akkor

²¹ Trunchi Péter szerint: „Aki valahová belép, látogatóba megy vagy üzletbe toppan be, nemtől függetlenül köszönéssel tartozik az ott tartózkodóknak. Ha valaki nem tartja be ezt a követelményt, jogosan neveletlennek, műveletlennek tartják. Moldvai szójárás szerint, aki nem köszön, annak hiányzik az otthoni hét éve.” (Trunchi 2005: 14)

²² Ez gyermekek számára használatos formula; a felnőtt változata „Jézusnak szent neve” lenne.

²³ Szemben az általam korábban bemutatott szituációkkal, ebben az esetben valódi információszerzésről van szó – s épp e tényre utal a köszönés/szólás során létrejövő szerepcseré: az, hogy a falubeliek meg se várva a fiatalok illő köszönését, megfordítják a viszonyt, és előre kérdeznak. A kérdésre még visszatérek.

otthon, Pusztinán még illetlenségnek számított. Valamikor 1974–75 táján egyszer együtt kapáltak édesanyjával a földjükön. Akkoriban még mindenki tudta, kinek hol volt a földje, s a „földszomszédok”, ahogy illik, találkozáskor üdvözölték is egymást, „szóltak egymásnak”. Ez alkalommal azonban a mellettük elhaladó férfiak egyszerűen lesütötték a szemüket és úgy mentek el mellettük, mintha észre sem vették volna őket, egy szó, egy hang sem hagyta el az ajkukat! „Anyám minden egyes elhaladót észrevett és szóvá tette: »ez se köszönt, az se szólt«. Mert erkölcstelen volt. Szégyellték az én szégyenemet”. Csakhogy ez inkább zavar, mint rosszállás jele volt: „úgy csináltak, mintha nem is láttak volna meg, mondván, »ezt ők nem is látták«. Pedig kellő távolságban voltunk, úgyhogy illett volna köszönniük. A nők azért szóltak, vagy köszöntek. A férfiak viszont nem”. Ebből tudja, ebből sejti – így utólag –, hogy zavarban voltak, s zavaruknak a szólás elhagyásával adtak kifejezést.

Ami mármost a szólás kontextusát illeti, nyilvánvaló – és ezt mind NyT mind IL hangsúlyozta is –, hogy az egész beszédeseménynek előfeltétele az egy faluba való tartozás, egymás kölcsönös és bensőséges ismerete, az előzetes tudás, az, hogy „mindenki mindenkit ismer”, kinézetre, viselkedésre, szokásaira nézve, a legkisebb részletekig menően. „Tudom, ki, hol lakik, ki kinek a rokona, hány éves, hogy hívják. Tudom, hogy otthonról jön, és látom, értem, hogy *ahhoz képest* valamerre megy, *a térben el tudom helyezni*. Ha távolodik az otthonától, azt kérdem: »merre indult«, »jövőget«, »hoa menen«” (IL) [kiemelés tőlem – V. G.]²⁴. „A csoporton belül nagyon jól kell ismerni az embereket, hogy ezeket a formulákat jól tudd használni. Például megyünk a templomba, és mindenki egy irányba megy, ismerjük egymást. Akkor mondom: »jöttök-e«, »mennek-e«?” (NyT). „Aki köszön, szól, tudja [ki a másik, ismeri a szituációt, V. G.], egy szót odadob az embernek, *tudom, hogy csak hazafele tarthat*” [kiemelés tőlem, V. G.]. Egy ilyen példa: „ha én ki a mezőre megyek, és ők onnan visszafelé jönnek. Tudom, mert látom a vállukon a kapát, az üres tarisznyát. Ilyenkor azt mondom: »hazafelé«. Lehet, hogy ez nem igaz, de valószínű. Vagy azt mondom: »mára ennyi volt«. Ha a szomszédommal találkozom: »megjárta, néni Mari«, »merre járt«, »hoa járt«” (IL).

Éppen e miatt az előzetes tudás miatt nem működik – mert nem működhet! – a szólás szokása idegenekkel kapcsolatban. És itt kell visszautalnunk a Frake idézettel kapcsolatban feltett kérdésre, hogy vajon el tudja-e játszani a falu színpadán, az üdvözlések során „színre vitt” jelenetekben egy idegen a bennfentes falubeli szerepét? „Ha tudom, hol lakik, kérdezhetem: »merre jártál«. De ha idegen vagyok, hiába akarok közvetlenebb kapcsolatot, felsülök. [Ilyenkor a megszólított] nézi a földet, nem tudja, mihez kezdjen!” (NyT)²⁵

²⁴ Külsőrekecsinben „a fényes nappal, úton való találkozáskor változnak a köszönési módok attól függően, hogy a személyek éppen hova tartanak. Ha olyan személyt szólítunk meg, aki a lakásától távozik, a köszönési forma *elindult-e?* erre a válasz *elindulék*. Ellenkező esetben a *megjárta-e?* kérdésre a válasz *megjárom*.” (Trunchi 2005: 15)

²⁵ Trunchi Péter szerint a köszönés/szólás „értelmét a helybeli szokásrendszer ismerete nélkül nem minden esetben érthetünk [érthetjük] meg... meglepődhetünk, ha köszönésünk érthetlenségére nem kapunk választ. Pl.: ha betévedünk valamelyik csángó település vegyes üzletébe és az elárusító hölgynek kezét csókolomot köszönünk, annak ellenére, hogy mi rettentően udvariasak vagyunk, nem biztos, hogy a hölgy magabiztosan és szemünkbe tekintve fog válaszolni, ti. számára ez a köszönési mód ismeretlen lehet, és hirtelen kétségbe eshet” (Trunchi 2005: 14.).

„Ha idegen van a faluban, valaki számára mindig idegen lesz”, velük kapcsolatban pedig egészen más az udvariassági illemlékek: ők [illetve nekik] „jó napot”, „jó reggelt” stb. köszönnek. „Ha nem így szól, köszön, azonnal leállítják [és megkérdik]: »maga kicsoda, kicsodának a gyermeke«, »ugyan biza, ki is vagy te?« – mert azt hiszik, hogy régi ismerős, csak a hosszú távollét alatt felismerhetetlenül megváltozott a kinézete” (IL). „Ha idegen létemre úgy viselkednék, mint aki a faluba tartozik, és úgy szólnék, megszólnának: »maga valamit tud, maga miért tud valamit?«” (IL). Tehát az egész beszédhelyzet előfeltétele, hogy „mindenképp tudnom-ismernem kell az illetőt, és a helyét a faluban” (IL) – illetve öneki is engem!

Ezért van az, hogy amikor saját falujukon kívülre, idegen faluba kerülnek, maguk is „Jó napot”-tal köszönnek. IL például, saját elmondása szerint Lábnikban, egy Magyarfalutól nem túl távoli faluban, kizárólag evvel a köszönésmóddal élt, amikor látogatóba ment oda. Ezért jött zavarba a pusztinai NyT is, amikor egyszer Rekecsinbe, tehát egy számára idegen faluba tartva, a hegyen egy szembejövő asszony odaszólt neki: „megjárt-e”? – mert nem tudta, hogy ilyen helyzetben, ismeretlenként-ismeretlenül, mit kell mondania! Így aztán hazatérve Pusztinába első dolga volt, hogy megkérdezze otthon, mi lett volna a helyes válasz. [Az, hogy „megjártam” – tudta meg, vagyis a kérdésfeltevésben kódolva van a válasz, még az ilyen szituációban is.] És ezért van az – bár ez már egy további kérdést: a státusz kérdését is felveti – hogy még a falubeli „idegennel” vagy „kívülállóval”, a pappal és a tanítóval való viszonyban sem működik a szóolás. IL elmondta, hogy bár házukból a helybéli pap kertjére rálát, s így naponta többször is találkozik vele, sohasem „szól” neki, még románul sem; neki a „hivatalos” köszönés, a „Dicsértessék” dukál, vagy a „Jó napot adjon az Isten”, amire a válasz mindig „adjon az Isten”. (Ez a köszönés csak annyiban variálódik, hogy vasárnap inkább az „Isten áldja meg” formula a szokásos.)

Ami mármost a köszönés, szóolás formáit illeti, általában²⁶ „arra a cselekedetre kérdezzünk rá, amit éppen végeznek: ha kaszálnak – »kaszálnak«, ha kapálnak – »kapálnak« stb. Vagy: »még győznek-e«, »még nyugodjanak meg«. És ilyenkor mindig ’tükörválasz’ van: »győzünk«, »megnyugszunk« – vagyis avval az igével válaszolnak, amivel kérdezték őket. „Csak úgy visszamondják az igét”, „még nem fáradtunk el” (IL)²⁷. A szóolás „mindig arra a cselekvésre irányul, amit az ismerősöm csinál. Például: elmegyek valaki mellett, aki vizet merít. »Vizet merít«, mondom. Nem akarok semmit tudni, de annál jobban ismerem, hogy egy köszönéssel elintézzem”. Vagy: „a háztetőn férfiak dolgoznak. Elmegyek a ház előtt. »Fedik?« A válasz: »fedjük«. Elmehetnék mellettük, mert messze vannak [kiemelés tőlem – V. G.], és nem vennék sértésnek, ha nem szólok hozzájuk”. (NyT).

²⁶ Mint láttuk, ellenpéldák is vannak – ezért az általánosságban mozgó megfogalmazás.

²⁷ Trunchi Péter ugyanerről számol be, Külsőrekencsinből: „Ezek a köszönési formák a falubelieknél egészen természetesen, ahogy az is, hogy a megszólítandó alany cselekvésére kérdezzünk rá. Talán ez a leggyakoribb, és azt fejezi ki, hogy észleltük a másik falubelit és a cselekvést, amit végez” (Trunchi 2005: 15) [kiemelés tőlem – V. G.]. Vagy: „Ha történetesen mezei úton haladunk és munkásokat látunk, akiknek köszönni szeretnénk, akkor falusi szokás szerint a cselekvésükre kell rákérdeznünk, pl. *kapálják-e meg?*; *kaszálják-e le?*; *arassák-e le?*; *szedik-e le?* (a szőlőt); *verik-e le?* (szilvát, diót, stb. a fáról); *nyugosznak-e meg?* (pihennek-e) stb. Minderre azt a választ kapják, hogy igen.” (Trunchi 2005:16)

Ez utóbbi mondat egyben átvezet bennünket a beszédaktus szereplői közötti távolság kérdéséhez. Nyilvánvaló: egy bizonyos távolságon túl a köszönés, szólás lehetetlen, vagy legalábbis értelmetlen lenne. „A köszönés csak úgy megy, ha meghallja az illető. A »dicsértesség«-et csúfság lenne ordibálni”. De minden a helyszíntől függ, mert „ha a mezőn megyek és nem is látom, de tudom [hogy ki van ott], ott lehet kiabálni” (NyT). Vagy: „a mezőn, ott nagy a táv. Eleve tudom, hogy ki az, aki ott van, ott lehet. Akkor nagy távról is odaszólok, hogy «mit csinálnak». De ha messze vannak, [esetleg] nem szólok. Aztán előfordul(hat), hogy a templomban, vecsernyén odaszól nekem: »ejnye-bejnye« [...] de hát nem ismertem fel, vagy nem tudtam, hogy az a föld az övé!” (NyT) Ugyanezt IL a következőképp fogalmazta meg: „ha lejtőn megyek és látom a kertben, hátul [az illetőt], de nehéz felismerni a személyt – nem szólok”. Mert: „a kiabálásig nem megy el a dolog”. Végző soron tehát nagyobb távolság esetén az, hogy szólnak-e egymáshoz vagy nem, a kontextus, illetve a beszédaktusban résztvevők személyközi kapcsolatainak a függvénye: a relatív „től-ig” határokon belül mindenki maga dönti el, hogy szól-e a másikhoz vagy nem – viselve természetesen a következményeit annak, hogy a másik fél esetleg úgy ítéli meg: mégis illetett volna köszönnie.

Közelebbi távolság esetén, utcán vagy szabadban a beszédhelyzet szempontjából háromféle alapszituáció van: a) amikor valaki elmegy valaki(k) mellett; b) amikor valaki szembetalálkozik valakivel vagy valakikkel; c) amikor valaki utolér valaki(ke)t. További lehetséges d) szituáció az, amikor valaki megérkezik valahova (egy házba, templomba, boltba, orvosi rendelőbe), ahol mások már tartózkodnak, tehát amikor a szabadból egy zárt térbe kerül be²⁸. A távolság, illetve a szólás szabályai minden esetben mások és mások. A) esetben mindig „az köszön, aki elmegy mellette” (NyT), vagy „az szól, aki elmegy a másik előtt” (IL) – tehát a Jávora Kata által említett általános törvény, hogy mindig a mozgásban lévő köszön a statikus helyzetben lévő, álló-ülő-mozdulatlan egyénnek, itt is életben van.

Bonyolultabb ennél a b) eset, amikor mindkét fél mozgásban van, amikor szembetalálkoznak egymással. Itt, akárcsak a magunk „városi” kultúrájában, nyilvánvalóan további tényezők (kor, nem, társadalmi státus) is belejátszanak abba, hogy ki köszön kinek. A norma általában az, hogy „a fiatalabb szólítja meg az öregebbet” illetve „mindig a kisebb kell szólítsa a nagyobbat, az idősebbet” (NyT), más megfogalmazásban: „fiatal köszön előre az idősnak, illetve az alsórendű a felsőbbrendűnek. Ha ugyanaz a kategória, sokszor úgy van, hogy egyszerre szólnak” (IL). De ezen az általános szabályon belül számos variáció, sőt kivétel is lehet: „Előfordul fordítva is: az öregebb nem várja meg, hogy azt mondjam neki, »dicsértesség« – és ilyenkor valóban illik, hogy elmondjam, mit csinállok, merre megyek. Mert tényleg tudni akarja!” (NyT). Ilyet, hogy az idősebb előre köszön a fiatalabbnak, magam is láttam: ilyen volt az az eset, amikor Puskás Anna néni „Mit csináltok?”-kal üdvözölte a szembejövő fiatalokat. A lehetséges változatokat tovább véve, szembetalálkozó

²⁸ Itt, mint ahogy az egész tanulmányban, valójában a *találkozáskori* vagy *érkezéskori* szituációt elemzem, mivel akkor kerül sor „szólásra”. A *búcsúzáskori* üdvözlésformák már inkább a „valódi” köszönés kategóriájába tartoznak – de épp azt váltja ki a szólás.

nők és férfiak között nem elvárt az sem – saját, városi kultúránktól eltérően –, hogy a férfi köszönjön előre a nőnek. Sokkal inkább életkora és a köztük lévő viszony fogja megszabni, hogy ki szólítja meg a másikat elsőként. Az ilyen, és hasonló szituációk eredményezhetik azt, hogy az elvek elmagyarázása előtt IL először eltűnődött: „természetes, hogy van köszönés, de hogy melyik ponton és ki részéről, nem tudom”.

Külön kérdés a szembejövők közti távolság, az a határ vagy – nevezzük így – beszéd-küszöb, amelyen túl már nem illik hallgatni. Magam élesen emlékszem egy esetre, amikor Lészpeden két szembetalálkozó nő szinte az utolsó pillanatig várt egymásra a szólással, s csak az utolsó pillanatban, amikor már szinte elhaladtak egymás mellett, mintegy félig visszafordulva szóltak egymáshoz. NyT és IL egybehangzóan így kommentálta az esetet, amikor – külön-külön – elmeséltem nekik: „mindketten kíváncsiak voltak, hogy a másik köszön-e neki” (IL), illetve „egyik se tudta, mit akar kezdeni a másikkal” (NyT). A távolságot ugyanis az határozza meg, hogy mi a célom a szembejövővel: „ha le akarom állítani, minimum három méterről megszólítom, hogy legyen idő. Minél rövidebbre akarom zárni a tárgyalást, annál később szólok” (NyT). És: „[Az ember] teljesen közel se várja be a szemközt jövőt. Körülbelül két méterre vár. Mert különben negatív jelzés: azon volt, hogy ne köszönjön, aztán mégis kinyitotta a száját”.

Ilyen esetben egyébként – akárcsak az általunk ismert „városi” esetekben – sokat számít a szemkontaktus, s az, hogy ki akarja kikényszeríteni a másiktól az előre köszönést, mintegy tudatosítva benne alárendelt pozícióját. Az egymásra nézés azonban, mint ahogy bármiféle egyéb testi gesztus (mosolygás, fejbiccentés stb.) is, egyáltalán nem kötelező. Igen gyakori, hogy az egymással szembe közeledők hosszú ideig lesütik a szemüket, s csak egy pillanatra, amikor már közel vannak egymáshoz, és szólni készülnek, emelik fel a tekintetüket: „Talán ilyenkor nem is nézek rá”, „A szemkontaktus vagy a felismerés nem fontos”, „Lesütöm a fejem”, „Tudat alatt úgyis tudom, hogy köszönni fog. Lehet, hogy egy kavicsba rúgok bele, vagy énekelek, de köszönésnek fogja venni” – magyarázta IL. Ez a szabály azonban a *közeli rokonokra vagy ismerősökre* nem érvényes: „rokonra, keresztapára rátekintek, nevén nevezem”, de az idegent nem. Ha tudom, hogy ki a szembejövő, akkor „megtekintem és úgy szólok neki”, tehát, „ha felismerjük egymást, akkor szólunk” (IL). Velük, a közeli rokonokkal, ismerősökkel kapcsolatban merül fel lehetséges fejleményként a *leállás* kérdése is. Ez azonban nem túl gyakori: [Az ember] „akkor áll le, ha valami összeköti őket”, ha „rokon, koma, szomszéd”, vagy ha valami „aktuális ügy miatt viszony van köztük”, azaz „Ha valami miatt meg akar állni” (IL). Különben csak szólnak egymáshoz, majd elhaladva egymás mellett, leállás nélkül folytatják útjukat.

Az előzőekben tárgyalt b) helyzetre nagyon hasonlít a következő c) szituáció, amikor valaki utolér valakit: „Ha beérek valakit, akkor szinte, ahogy utolérem és elhagyom, épp [amikor] mellette járok, akkor szólok neki” (IL). Ilyen esetben tehát a norma mindig az, hogy aki beéri a másikat, az szólítja meg az előtte haladót. „Ha én gyorsabb vagyok, és valakit utolérek, és tudom, hogy hazafelé megy, [akkor én szólok neki]: „megjárta”, „merre járt”, „jövöget”. Magyarfaluban egyébként „a nevet mindig hozzá mondják” a szóláshoz, azaz a beszédaktus csak úgy teljes, vagy illedelmes, ha a keresztnév, vagy a megszólítás is követi: „jövöget, Bácsi Isti”, „megjárta, keresztanya” stb. Az egymás melletti elhaladást

megelőzően viszont szemkontaktusról természetesen nem lehet szó, az a tény pedig, hogy utolértünk valakit, azaz sietünk, eleve valószínűtlenné teszi a leállás, illetve a hosszabb beszélgetés lehetőségét.

Végezetül az utolsó d) szituáció az, amikor valaki megérkezik valahova, valamiféle nyilvános helyre, templomba, boltba, orvosi rendelőbe stb., ahol más(ok) már tartózkodik/nak. Ilyenkor, a kontextus függvényében többféle variáció is elképzelhető. A templomba érve például, a helyükre ülve általában oda szokás szólani a padszomszédnak: „itt van-e”? (NyT), de nyilvánvalóan nem lehet üdvözölni az egész templomi gyülekezetet. Egy orvosi rendelőben, tehát szűkebb helyen, ahol ráadásul jobban illetve kevésbé ismert személyek: rokonok, ismerősök, sőt idegenek is jelen lehetnek, a kérdés már másképp merül fel. Elképzelhető, hogy ilyenkor a belépő formálisan köszön a „Jó napot”, „Dicsértessék” vagy más egyéb elfogadott köszönésformákkal, és nem szól senkihez. Viszont az is elképzelhető, hogy odaszól valakinek, akit ismer, akivel közvetlenebb kapcsolatban áll, mert például szomszédok, a földjeik egymás mellett vannak, mert egy korosztályba tartoznak stb. Ez azonban feleslegessé, illetve elhagyhatóvá teszi a köszönést. „Ha már szólok valakinek, kiváltottam a köszönést vele”. „A rendelőben például végignézek, látom őket, egyszerre sokan vannak. Lehet, hogy [a köszönést] kiváltom: »itt vannak-e«! Vagy: »mit csinálunk«. Ebbe mindnyájan beleértődnek” (NyT).

Felmerül a kérdés, igényel-e egyáltalán a szólás választ? A kérdés már csak azért is jogos, mert – mint volt róla szó – a szólás legalább annyira kijelentés, mint kérdés, a hangsúly alapján legalábbis nehezen eldönthető, hogy a kettő közül melyikkel van dolgunk. Emlékeim szerint Lészpeden távolról sem követett minden szólást választ²⁹, ám kérdésemre IL habozás nélkül kijelentette, hogy Magyarfaluban mindig „válasz van nálunk”! Még akkor is, ha valaki elmegy valaki előtt és le sem áll, legalább egy „igen”-t vagy egy „há”-t mondanak, „az nem marad(hat) el”. A norma tehát mindenképpen az, hogy válaszolni kell,³⁰ s további megfigyelések feladata lesz eldönteni, hogy a normának a gyakorlat megfelel-e, vagy – mint az oly gyakran történik bármiféle társadalomban – az elmélet és a gyakorlat eltér egymástól.

Amikor viszont válasz van, mint fentebb láttuk, az általában „tükörválasz”. Ha az ige „beszélgetnek” vagy „tanácsolnak” volt, a válaszban megismétlik ugyanazt: „Beszélgetnek, keresztanyó?” „Há igen, beszélgetünk”. Még az olyan kérdéseknél is, mint a „Merre indul-tál?”, ahol az ige megismétlése nem lehetséges, mert értelmetlen lenne, a legtöbb esetben valamiféle kitérő, semleges választ fogunk kapni: „Ne, itt le”³¹, „Ne eljártam”, „Ne, csak ide jártam a szomszédba”. Mert ahogy „a szólás diszkrét, nincs célja, csak illem”, és „nem

²⁹ Mint már utaltam rá, visszatekintve megfigyeléseim és feljegyzéseim távolról sem kielégítőek, ezért utólag inkább adok hitelt IL illetve NyT véleményének, mint saját emlékeimnek.

³⁰ Hasonló értelemben ír Bilibók (2005: 19) is: „Az üdvözléshez hozzátartozik a mindenkori érdeklődés: Merre járt(ok)?; Hova járt(ok)?; Merre megyen (mennek)? (Merre mejen (mennek)?); Mit csinál(nak)?; Jön-e (Jönnék-e)? Megtért(él)-e?; Megjárta(đ)-e? (Ezeket a közelebbi rokoni vagy baráti kapcsolatban lévők használják. Előfordulása utal az érintett személyek bizalmasabb kapcsolatára. A válasz általában a kérdésnek megfelelő rövidebb vagy hosszabb felelet, amely a kapcsolatuk milyensége szerint alakul.)”

³¹ „Ne” = körülbelül „lásd hát”. „Ne, itt le” = „Lásd, hát itt lent jártam”.

akarom valójában megtudni, hol volt” (IL) [kiemelés tőlem – V. G.], úgy általában a válasz is diszkrét, annak sincs célja, az is csak illem – s ez a tény az, ami a szólást egyszerű kommunikációból ritualizált viselkedésformává változtatja, ennek köszönhetően válik a beszédaktus folklór jellegű szokássá.

Persze még itt is vannak kivételek. Az előbb láttuk, hogy noha a norma az, hogy a fiatalabb szólítja meg az öregebbet, előfordulhat fordítva is: „az öregebb nem várja meg, hogy azt mondjam neki, »dicsértessék« – és *ilyenkor valóban illik, hogy elmondjam, mit csinálok, merre megyek. Mert tényleg tudni akarja*” (NyT).³² De még ilyenkor is megtehetem, hogy azt válaszolom: „megyek a dologomba” – és ekkor ő tudni fogja, hogy „nincs kedvem tereferélni”, azaz a dolog nem rá tartozik (NyT).

Ami végül köszönés és szólás egymáshoz való viszonyát illeti, mint láttuk, elvben a kettő együtt jár, de a gyakorlatban inkább egymás *helyett* áll, és különböző típusú kapcsolatot fejez ki. Ahogy IL lényeglátóan összefoglalta: szólásra „hétköznapi, cselekedet alkalmából, helyszíntől függetlenül”, köszönésre viszont akkor kerül sor, „amikor nem tudok mire rákérdezni.” A szólás, mint láttuk, szorosabb rokonságot, jobb ismeretséget, mélyebb barátságot, egyszóval közelebbi kapcsolatot feltételez, mint a köszönés. Ha semmit nem tudok arról a falusíróról, akinek szólnom kell, még mindig köszönhetem a „jövőget”, „menetet” típusú megszólítással, de városi vagy falubeli „idegennek” egyértelműen a „valódi” köszönés jár: „jó napot” (adjon az Isten).

A fentiekben a („valódi”) köszönést kiváltó szólásokat, azaz a ritualizált és sztereotipizált beszédaktusokat tárgyaltam egy moldvai csángó falu, Lészped egy meghatározott beszédhelyzetének illetve beszédeseményének, az egymással való napi találkozásoknak a tükrében. Helyezzük most, befejezőképpen, a fentieket általánosabb keretekbe!

A terepmunkán alapuló modern antropológia és nyelvészet³³ alapító atyja, Bronislaw Malinowski 1923-ban elsőként hívta fel a figyelmet arra, amit ő a nyelv „fatikus” funkciójának nevezett: arra, hogy a nyelv nem csak, sőt sokszor egyáltalán nem a gondolatok átadásának eszköze, hanem legalább annyira a társadalmi kapcsolatok kiépítésének és fenntartásának a célját szolgálja. Idézem: „A fatikus kapcsolat [...] olyan beszédforma, amelyben a kapcsolat kötelékeit a szavak pusztá cseréje teremti meg [...] A fatikus kapcsolatszavak társadalmi funkciót töltenek be, és ez a legfontosabb céljuk [...] Minden megnyilatkozás olyan aktus, amely azt a közvetlen célt szolgálja, hogy ilyen vagy olyan társas érülettel kapcsolja a beszélőt a hallgatóhoz [...] A nyelv ebben a funkcióban ismét nem a gondolkodás eszközeként, hanem cselekvésmódként jelenik meg előttünk [...] A fatikus érintkezés célja, hogy személyes kapcsolatot teremtsen az emberek között, akiket

³² Ebben az esetben a már említett szerepcseré ténye utal arra, hogy a szólás célja valódi információszerzés. A kérdésre még visszatérek.

³³ Bár Malinowski nyelvészeti jelentősége a magyar társadalomtudományok művelői között kevésbé ismert, külön könyv született a „londoni nyelvészeti iskoláról”, amelynek kialakulásában (R. Firth mellett) Malinowski kulcsszerepet játszott. Lásd Langendoen, D. T.: *The London School of Linguistics*. 1968.

a társas igény pusztá vágya hozott össze, és nem szolgálja semmiféle gondolat közlését...” (Malinowski 1923: 315–316).

Malinowski felismerését később a modern nyelvészet egyik meghatározó egyénisége, Roman Jakobson fejlesztette tovább (1960; magyarul 1972), aki a nyelv 6 funkcióját (emotív, referenciális, poétikai, fatikus, metanyelvi, konatív) elkülönítve egymástól így írt: „Vannak üzenetek, amelyeknek elsődleges céljuk, hogy létrehozzák, meghosszabbítsák vagy megszakítsák a kommunikációt, ellenőrizzék, hogy a csatorna működik-e (*Halló, hall engem?*), felébresszék a beszélők figyelmét vagy meggyőződjenek folyamatos figyelmükről (*Figyel?* Vagy Shakespeare-nél: *Lend me your ears!*) Szó szerint: „Kölcsönözzétek nekem füleiteket!” És a csatorna túlsó végén: *Üüm!*”). Ez a *kontaktusra* irányulás, vagy Malinowski műszavával élve *fatikus funkció* kifejezésre juthat szertartásossá vált formulák bőséges változatai, egész dialógusok által, amelyeknek egyetlen céljuk a kommunikáció meghosszabbítása [...] Az a törekvés, hogy elindítsák és fenntartsák a kommunikációt, az egymással csivitelő madarakra jellemző. Így a nyelv fatikus funkciója az egyetlen, amelyben nyelvük az emberekével közös vonást mutat. Ez ugyanakkor az első verbális funkció is, amelyet elsajátítanak a gyerekek. Ők készek a kommunikációra, mielőtt képesek volnának informatív közlemények adására vagy vételére” (Jakobson 1972: 238).

Jakobson nyomán aztán sokan és sokféleképpen próbálták a nyelv funkcióinak elméletét továbbfejleszteni.³⁴ A nyomukban Hymes a beszédetnográfiaiban a beszéd hét funkciója között említi a „kontaktusra irányuló” funkciót (Hymes 1975: 118–119), hangsúlyozva, hogy „általában egy adott beszédeseményben még akkor is egynél több funkció van jelen, ha csak egyetlen résztvevőt veszünk figyelembe. Jakobson ezt a problémát úgy oldja meg, hogy szerinte mindig egyszerre van jelen minden funkció, s egy adott beszédeseményt egy sajátos funkcióhierarchia jellemez [...] Nagy hiba lenne, ha úgy elemeznénk egy tényleges helyzetet, mintha abban minden alkotóelem egyetlen funkciót határozna meg...” (Hymes 1975: 124–125). Majd a fatikus közösségről szólva leszögezi: „Mindenesetre ha a fatikus közösség beszédfunkciónak számít a csoport viselkedésében, akkor empirikusan azonosítani kell, és meg kell adni olyan jellemzőit, mint a résztvevők és a helyzetek. Ha egyetlen lenne is a fatikus közösség, esetei és jelentősége csoportról csoportra más lehetne, s néprajzilag nem lehet egyetlen alkotóelemnek megfeleltetni.” (Hymes 1975: 127)

Jelen keretek között sem helye, sem értelme nincs annak, hogy a fatikus kommunikáció irodalmával, akárcsak a felsorolás szintjén is tovább foglalkozunk. Elég legyen itt annyi, hogy mára a szociolingvisztikában majdhogynem közhelynek számít az olyan megállapítás, mint hogy a fatikus, azaz kapcsolattartó megnyilatkozásokat „nem állítástartalmuk, hanem inkább érzelmi értékük miatt használjuk, azt jelzik, hogy valaki szívesen beszél valaki mással, és hogy megnyit vagy nyitva tart egy kommunikációs csatornát. A fatikus megnyilatkozások valójában semmit sem közölnek, arra valók inkább, hogy lehetővé tegyék a közlést, ha valakinek bármilyen következményekkel járó mondanivalója

³⁴ Magyarul lásd pl. Robinson 1977.

volna.” (Wardhaugh 1995: 257) Sőt, ezt a gondolatmenetet tovább vive „a kommunikáció jó része arra szolgál, hogy fennmaradjon egy adott társadalom, vagyis a kommunikáció egyik funkciója a társadalom fenntartása. A nyelvet a valóság fenntartására használják [...] (az etnográfia és etnometodológia) célja az, hogy megvizsgálja: hogyan működnek együtt az emberek, hogy fenntartsák a valóságot, és miképp használják a nyelvet e cél elérésének egyik eszközeként” (Wardhaugh 1995: 214). Ismét más megfogalmazásban: „a beszélés-etnográfiai kutatások [...] úgy tekintik a diskurzust, mint a tudás és a társas cselekvés kulturális mintáit továbbvivő és (újra)termelő fő »helyek« egyikét” (Duranti 1988, idézi Szalai 1999: 273).

Egy másik, rokon tudományág, a kommunikációelmélet képviselője, Griffin, hasonló szellemben ír (Griffin 2001). A kommunikációs elméletek között hét hagyományt vagy iskolát nevez meg, amelyből *egy* a szociokulturális hagyomány; ez a kommunikációra úgy tekint, mint a társadalmi valóság létrehozójára és megtestesítőjére. „A szociokulturális tradíció azon a feltételezésen alapul, hogy az emberek a kultúrát beszéd közben termelik újra és újra. Legtöbbször úgy gondoljuk, hogy a szavak a valóságot tükrözik. A szociokulturális felfogás szerint azonban ez gyakran fordítva történik. A valóságról alkotott képünket erősen befolyásolja a nyelv, amit gyerekkorunk óta használunk (Griffin 2001: 41). Majd ez után leszögezi: „A kortárs szociokulturális kutatók azt állítják, hogy »a valóság létrehozása, fenntartása, helyreállítása és átalakítása a kommunikációs folyamaton keresztül valósul meg«. Más szóval, az egymással beszélgető emberek közösen szerkesztik a saját társadalmi világukat.” (Griffin 2001: 43)

Mindezek után nyilván nem meglepetés, ha a lézpedi, sőt ezen túlmenően általában a szólás/szólításként leírt jelenség magyarázatát ezek között a keretek között keressük. Funkciója az elmondottak alapján mindenekelőtt elsősorban a fatikus érintkezés: egy közös mindennapi valóság megteremtése és fenntartása, a társas emberi kapcsolatok ápolása, a jó szándék és a tisztelet kifejezése. Erre utal minden adat: a beszédesemények ritualizált és sztereotipizált volta, a kérdő- és a kijelentőmód keveredése, a „kérdésre” adott, valódi információt nem tartalmazó „tükörválaszok” döntő többsége, vagy maga az a tény, hogy rövid időn, néhány percen belüli, ismételt találkozás esetén is újfent „szólni” kell, „mert csak az a törvény, az a logika, ha két ember elmegy egymás mellett, szólni kell egymásnak” (IL), hiszen olyan, hogy „se nem szólok, se nem köszönök, nincs” – ha viszont „szóltam, már megtettem a becsületet” (NyT).

Ilyen értelemben a fatikus kommunikáció túlmutat önmagán és az adott társadalom mindenkori emberi kapcsolatait tükrözi. Ezért mondhatta a kiélezett kisebbségi helyzetben, Pusztinán élő, és a moldvai csángók magyar identitásáért küzdő értelmiségi Nyisztor Tinka a marosvásárhelyi eseményekről szólva, hogy „a köszönésekből leszűr(het)tem, milyen állapotban van a falu velem szemben. Ha bizakodó, mindenki szívesen és előre köszönt nekem”, míg a zavargások után „mindenki lesütötte a fejét és elnézett. Ilyenkor leredukálódik minden a klasszikus köszönésformára: »Dicsértessék!«. *Úgyhogy a köszönési forma tulajdonképp egy kapcsolatteremtési forma, attól függően, hogy hogyan hangzik el. Mindig többet ki tud olvasni az ember egy ilyen szólásból, de a köszönésből is, mint ami történik az utcán.*”

A fatikus kommunikáció azonban polivalens jelenség, amelyet időnként valóban információcsere is kísér. Ilyen esetekben, mint láttuk, e tényre legtöbbször *szerepcsere* figyelmet: a valódi információra éhes kérdező megfordítja a szokásos viszonyt és a megszólítást meg sem várva, előre kérdez – az interakcionális diskurzus tranzakcionálissá válik. Ilyenkor többféle variáció is lehetséges. A moldvai csángóknál – már idéztük – „ilyenkor valóban illik, hogy elmondjam, mit csinálok, merre megyek. Mert tényleg tudni akarja!” (NyT) Nagy Ilona elmondásából azonban tudom, hogy másutt még az ilyen szituációkból is ki lehetett térni! A mátyusföldi Nagyfödemesen például, úgy 50 évvel ezelőtt, a sztereotip „hol voltál” kérdésre sztereotip kitérő-válasz volt szokásban: „seggbe sót vágni, fingot mázsálni”!³⁵ Bármilyen hihetetlennek is tűnik, ez a durvának tűnő felelet nem volt sértő, még ha igaz is, hogy inkább idősebbek válaszoltak így a fiatalabbaknak, értésére adva, hogy semmi köze hozzá. Ami a fontos ebből a számunkra, az az, hogy az üdvözlésként feltett sztereotip kérdés, a „hol voltál”, itt is ismert volt, s hogy az előle való kitérés arra utal: fatikus kapcsolattartó szerepe volt.

Ezek után már csak egyetlen kérdés megválaszolása maradt hátra: a fatikus kommunikáció vajon kizárólag a moldvai csángók vagy általában a hagyományos keretek között élő vagy élt magyar parasztság sajátja-e? E tanulmánynak nem lehet célja akárcsak a szomszédos népek szólásainak beszédetnográfiai tárgyalása sem. Felületes tájékozódás is elég azonban ahhoz, hogy lássuk, hasonló szokással szinte mindenütt találkozunk. Berta Péter szívességéből tudom, hogy a nyárádkarácsonyfalvi cigány férfiak körében gyakori a „Fölkeltél?” „Még egyszer” [értsd: 'Megadta az Isten, hogy még egyszer felkelhessek'] vagy nők körében – legnagyobb dologidőben is – a „Mit csináltok?” „Ülünk” típusú sztereotip megszólítás vagy üdvözlés. Az alábbi román és lengyel adatokat Keszeg Vilmosnak köszönhetem: Henri Stahl, a román falukutatás módszertanában és kérdőívében „Az emberi viselkedés szabályai” fejezetben teszi fel a kérdést: „Ugyanazzal a formulával köszönnek-e, vagy beszélgetés tölti be az üdvözlés szerepét.” (Stahl 1937: 177) Thomas és Znaniecki a lengyel parasztokról írva szól a társas érintkezés ritualizálásáról, s ehhez kapcsolódóan a társadalmilag rögzített beszédmódokról (pl. „szép időnk van”) (Thomas–Znaniecki 2000: 257–258). E példákból egyenesen következik, hogy a jelenség a román és a lengyel kommunikációs gyakorlatban is ismert. Közismert az angolok „how do you do?” („Hogy van?”) üdvözlési formája, amire az illedelmes válasz – emlékszem, gyermekkoromban mennyire elképesztett! – a kérdés visszakérdése: „how do you do?” A franciáknak is megvan a maguk hasonló megszólító formulája: „Ça va?” („Minden rendben van?” „Jól mennek a dolgok?”) Amire az obligát válasz ugyancsak a visszakérdés: „Ça va?” A szmolenszki kormányzóság parasztjai közötti, különböző szituációkbeli jókívánásokat/köszöntésformákat és viszontválaszokat elemezve egy század eleji szerző (Croon 1905) – negyed évszázaddal Marcel Mauss előtt! – egyenesen arról értekezik, hogy ezek

³⁵ Az utóbbi 30 évben ezt a válasz-formulát Nagy Ilona már nem hallotta.

az ajándék és viszontajándék funkcióját töltik be, azaz kapcsolatépítő szerepük van!³⁶ A példákat minden bizonnyal szaporítani lehetne.

A rendelkezésünkre álló kereteket azonban kimerítettük. Nem marad más hátra számunkra, mint a tanulmányt Keszeg Vilmos egy, a fatikus üdvözlések lényegét megvilágító anekdotájával zárni: „Az én gyermekkori világomban is ugyanez volt a gyakorlat. A családukba néhány éve bekerült egy román vicc. Néha ennek a poénjával élcelődünk egymással. Iuon bácsi a ház előtti padon üldögél. Arra megy egy falubelije. – Üldögél és gondolkodik? – kérdi Iuon bácsitól. – Nem, csak üldögelek – válaszol Iuon bácsi.”³⁷

Szakirodalom

BILIBÓK Jenő

2005 A köszönés Pusztinán. *Moldvai Magyarság* 15. (4) 19–20.

BÍRÓ Zoltán

1997 *Hétköznapi humorvilág*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja-Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

BÍRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János

1987 *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

BÓDI Zsuzsa

1995 Üdvözlési formák két oláh cigány közösségben. *Rom Som*. (1) 32–41.

CROON, Robert

1905 Grussformeln russischer Bauern im Gouvernement Smolensk. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XV. 166–171.

CRYSTAL, David

1998 *A nyelv enciklopédiája*. Osiris Könyvkiadó, Budapest

DURANTI, Alessandro

1988 Ethnography of Speaking. Toward a Linguistics of the Praxis. In: NEWMAYER, F. J. (ed.): *Linguistics. The Cambridge Survey. Vol.4. Language: the Socio-Cultural Context*. Cambridge University Press, Cambridge

1990 A beszéd szociokulturális dimenziói. 139–168. In: SIKLAKI István (szerk.): *A szóbeli befolyásolás alapjai. I*. Tankönyvkiadó, Budapest

1997 *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge

³⁶ „Wie in alter Zeit Gastfreunde unter freundlichen Reden Gabe und Gegengabe tauschten, so erscheint später an Stelle der Wertgabe die Wortgabe, Rede und Gegenrede, Gruss und Dank. Häufig fällt dabei der Dank reicher aus als die Gabe” (Croon 1905: 166). Erre a cikkre Pócs Éva hívta fel a figyelmemet, amelyért ez úton is köszönetet mondok.

³⁷ E-mail levél V. G.-hez, 2004. október.

FRAKE, C. O.

1979 Hogyan kell szubanuniul italt kérni? In: PLÉH Csaba (szerk.): *Beszédartus – kommunikáció – interakció. (Szöveggyűjtemény.)* Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 267–274.

GOODENOUGH, War

1957 Cultural Anthropology and Linguistics. In: GARVIN, P.L. (ed.): *Report of the Seventh Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Georgetown Univ. Press, Washington D.C.

GRIFFIN, Em (szerk.)

2001 *Bevezetés a kommunikációelméletbe*. Harmat Kiadó, Budapest

GUMPERTZ, John J. – HYMES, Dell

1972 *Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*. Holt, Rinehart and Winston, New York

HIDASAI Judit, R.

1975 A köszönés szemiotikájához. In: VOIGT Vilmos – SZÉPE György – SZERDAHELYI István (szerk.): *Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 181–186.

HYMES, Dell

1973 A nyelv a társadalomban. In: SZÉPE György (szerk.): *A nyelvtudomány ma*. Gondolat, Budapest, 485–505.

1975 A beszélés néprajza. In: PAP Mária – SZÉPE György (szerk.): *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Gondolat, Budapest, 94–146.

1979 A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In: PLÉH Csaba (szerk.): *Beszédartus – kommunikáció – interakció. (Szöveggyűjtemény.)* Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 213–263.

JAKOBSON, Roman

1972 Nyelvészet és poétika. In: *Uó: Hang, jel, vers*. Gondolat, Budapest, 229–276.

JÁVOR Kata

2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz, 8. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 601–692.

JÁVOR Kata – MORVAY Judit

1982 Üdvözlés címszó. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Néprajzi Lexikon*. V. Akadémiai Kiadó, Budapest, 439.

KISS Jenő

1993 Köszönés- és megszólításformák a rábaközi Mihályiban. *Magyar Nyelvőr* LXVII. 208–228.

1996 *Társadalom és nyelvhasználat. Szociolingvisztikai alapfogalmak*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest

LADÓ János

1958–1959 Köszönés és megszólítás napjainkban I–II. *Magyar Nyelvőr* LXXXII. 422–430, LXXXIII. 23–36.

MALINOWSKI, Bronislaw

1923/1953 *The Problem of Meaning in Primitive Languages*. In: OGDEN, C. K. – Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. With Supplementary Essays by B. Malinowski and F. G. Crookshank*. Routledge and Kegan Paul, London

OLÁH CSIKI Irén – OLÁH Sándor

1987 *Kapcsolattartó formák változása Homoródalmáson*. In: BÍRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 109–119.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2000 *Kisnemesi társadalom és kultúra*. In: Uő (főszerk.): *Magyar Néprajz*. 8. *Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 138–172.

PAP Mária – SZÉPE György (szerk.)

1975 *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Gondolat, Budapest

PAPP György

1980 *A köszönés szemiotikai megközelítése*. 89–105.

PÉNTEK János

1988a *Teremtő nyelv*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1988b *Egy új határtudomány: a beszélés néprajza*. *Tett* XLVIII. (4) 59–63.

ROBINSON, W. P.

1977 *A nyelv funkciói*. In: HORÁNYI Özséb (szerk.): *Kommunikáció. I–II. Válogatott tanulmányok. A kommunikatív jelenség*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 215–229.

STAHL, Henri H.

1937 *Monografia uniui sat*. Fundația Culturală Regală „Principele Carol”, București

SZALAI Andrea

1999 *Szociolingvisztikai szempontok a magyarországi cigánykutatásban*. *Educatio* 8. (2) 269–285.

THOMAS, William I. – ZNANIECKI, Florian

2002 *A lengyel paraszt Európában és Amerikában*. Új Mandátum, Budapest

TRUNCHI Péter

2005 *Köszönési formák. Csángó Tükör* III. (12–13) 14–16.

WARDHAUGH, Ronald

1995 *Szociolingvisztika*. Osiris–Századvég Könyvkiadó, Budapest

Kinda István

Archaikus büntető szokások a moldvai csángóknál

Kutatásunk során a moldvai csángó falvak 18–21. századi rendtartását és annak elemeit vizsgáljuk. Meglátásunk szerint a társadalom életét szabályozó erkölcsi és jogi jellegű normák, valamint az azokat kontrolláló tényezők társadalomtörténeti produktumok: a különböző korok történelmi tapasztalatainak, világszemléletének és jogi gyakorlatának egymásra rétegződő eredménye. A moldvai csángók erkölcsi szabályai és az azokat ellenőrző társadalmi-jogi mechanizmusok történelmi rétegei a népcsoport társadalomtörténetéből nagy vonalakban az alábbi, fordulatként értelmezett aspektusok mentén vázolhatóak fel: a.) a középkori magyar tervszerű telepítések és a spontán kirajzások csoportjai középkori normáinak, ellenőrző és büntető mechanizmusainak átörökítése; b.) a székely eredetű csángó falutársadalmak középkori/újkori székely szokásjogban gyökerező rendtartó erejű szerveződésének megléte; c.) a középkor végén eltűnő tagolt moldvai társadalom, a csángók csonka társadalomszervezetének (Vincze 2004: 17) hátránya: a kultúra zárványszerű megmaradásának kedvező értelmiségi és polgári réteg teljes hiánya; d.) az ortodox makrotársadalomban a kisebbségi római katolikus vallás által szentesített biblikus hit izoláló, megtartó és rendtartó ereje; e.) a római katolikus egyház mindennapi életben való permanens jelenléte általi hitbeli és világszemléleti determináltság. Bár e társadalomtörténeti szintek azt mutatják, hogy ez a Kárpátokon túli magyar népcsoport sajátos utat járt be a történelem folyamán, norma- és kontrollrendszere – amint azt a következőkben kifejtjük – általánosabb aspektusaiban betagozható egy összeurópai (szokás) jogi struktúrába.

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

Társadalmi szabályok és kontroll

A moldvai csángó kultúra és társadalom leírásának és értelmezésének rendkívüli bonyolultsága a kultúra átmeneti jellegéből adódik. N. Luhmann társadalomkategóriáiban a tradicionális (tagolt) és a poszttradicionális (funkcionalista) társadalmak a rétegződött vagy funkcionális munkamegosztás, valamint a társadalmi rétegződés, illetve a betöltött

funkció szerinti egyéni pozícionálás alapján ismerhetők fel.¹ E kategóriák alapján – melyeket magunk is elfogadunk – a jelenlegi moldvai csángó falvak a két társadalomtípus közötti átmeneti állapotban vannak (Kotics 2001a: 28).

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

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

A 20. század elejéig fennálló normatív társadalmi intézmény, a vének vagy a falu tanácsa demokratikus törvényhozónak bizonyult: nem váltak külön az irányítók és az irányítottak. A részesekből vagy szabadparasztokból álló homogén csángó falvakban nem léteztek az eltérő érdekek szerint szerveződő különböző társadalmi kategóriák. Amit a falu vagy a vének tanácsa érdekeiknek megfelelően döntött, az mindenki számára hasznosnak bizonyult.⁴

¹ Luhmann kategóriáit alkalmazza Heller 1994: 181.

² Jól szemlélteti a szerző a pozitív irányba történő elhajlást is mint devianciát: azt az iparost, aki a céhben a szokásosnál jobb minőségű terméket készített, vagy a többieknél gyorsabban, ésszerűbben dolgozott, éppúgy megbüntették, mint a hanyag mestert. Kutatásaink során magunk is felfigyeltünk hasonló jelenségre: a csángóknál idős asszonynak nem illik ápoltnak lenni, nem illik tetszeni akarni. A szabályszegőt a 21. század küszöbén határozottan kiutasították a társadalomból. Bővebben lásd (Kinda 2005: 40–44).

³ „A román falu életére pontosan elszigeteltsége jellemző, mintha saját magába fordulva múltna ki, anélkül, hogy írásos emléket hagyna maga után. Az egyetlen, hamisítatlan paraszti dokumentum, az maga a parasztság. [...] Nincsen írott szokásjogunk, nincsenek városi privilégiumaink, céhek szervezeti szabályzatai stb., amelyeket az állami levéltárak évszázadok óta szakszerűen őriznek” (Stahl 1992: 71–72).

⁴ Vrácsai példán: Stahl 1992: 48–49.

Mint azt a csángó norma- és ellenőrző struktúra történeti rétegzettségének vázlatában jeleztük, az egyének cselekedeteit koruk és környezetük értékrendszere, ideáljai motiválják (vö. Gurevics 1974: 8). A múltba vesző ősi struktúrára épülő közösségi normarendszer a régi szokások részleges betartása mellett változhat, és mindig az adott kor kultúrájának arculatát, világnézetét tükrözi. A szabályok alakulása mentén az azokat ellenőrző mechanizmusok is dinamikusak, tehát a közösségi büntető jogszokás is az adott kulturális kontextus terméke. A kisebb faluközösségek belső ellenőrzöttsége fokozottabb, hiszen mindenki mindenkit ismer, és a közösség számon tartja az egyének életrendjét. A megbélyegzés, a megvetés, az esetleges kiközösítés pedig olyan büntetés, amit minden erővel igyekeznek elhárítani.⁵ Erkölcsi botlás, vétség ennek ellenére gyakori a legtöbbször biblikus hiten nyugvó, istenfélőként bemutatott csángó közösségekben.

A hagyományos csángó falu életében az erkölcsi normák elsajátítása mellett legalább hasonló jelentőségű volt a szabályok betartásának ellenőrzése. Az erkölcsi-magatartási normák érvényességét és működését a tradíció és a kollektivitás támasztotta alá. A társadalom azáltal, hogy az erkölcsi normák betartását mindenki ellenőriztette, biztosította saját zavartalan fiziológiai működését. Ez az ellenőrzés az erkölcs megjelenési formáinak egészét átfogta: a nevelés, a munkavégzés, a játék-szórakozás, a szexuális élet, a vallási élet, a párválasztás területeit, valamint kiterjedt a társadalmi és a magánélet valamennyi szintjére (Veres 1984: 36).

Az ellenőrzés bűnmegelőző tevékenységként tehát a társadalmi szabályok betartásának egyének és intézmények általi folyamatos monitorizálását jelenti. Korábbi tanulmányunkban az ellenőrző intézményeket formális (felülről szervezett, az államhatalom által legalizált) és informális (belülről kitermelt, a közösségek által legitimizált) kontrollformák alapján különítettük el (Kinda 2005: 21–56). Kontrollhatást azon intézményeknek, testületeknek tulajdonítottunk, amelyeknek az adott faluközösségen belül valamilyen normarendszerhez igazított erkölcsi mércéjük, illetve konformitást kikényszerítő erejük van. A formális kontroll tényezői közt a vallás–egyház–pap többszörösen rétegzett, a hívők világi életét is felügyelő intézményt, a világi hatalom felügyeleti szerveit: rendőrség, tanács (polgármesteri hivatal), bíróság, valamint a fiatalabb generáció szocializációját biztosító iskola intézményét találjuk. Az informális ellenőrző mechanizmusok körvonalazhatatlanságuk és szervezetlenségük ellenére általában nagyobb hatékonysággal látják el feladatukat. A falu szája, annak vulgáris, ármánykodó és pletykálgató formái, az azok nyomán módosuló közvélemény,⁶ a világi és egyházi hatalom egykori és mai informátorai (*besúgó*k), a falu tagjai által közösségi kontrollként működtetett állandó *monitoring*, valamint az archaikus közösségekre jellemző transzcendenstől való óvakodás (átok, fekete mise) együttesen szoros ellenőrző hálóként szövik át a falusi közösségeket.

⁵ Székely példán lásd: Imreh 1973: 259)

⁶ A falu szája az értékek kiválasztásával és terjesztésével magasabb rendű funkciót is betölt. Ha nem volna a falu szája – figyelmeztet a szociológus Dimitrie Gusti – a társadalmi élet sok alapvető tényezője – mint az erkölcsiség, illendőség, kölcsönös segítség fölszámolódna (Gusti 1976: 193).

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

A szabályrendszer normaként való tételezésekor ontológiai adottságánál fogva magában hordozza a normaszegés lehetőségét, ugyanígy az egyénekből szervezett társadalom önmagában tartalmazza bomlásának, dezintegrációjának eleve lehetőségét. A kontroll és a büntető szervek az ilyen tendenciákat hivatottak egyensúlyban tartani, megfékezni. Társadalomkutatók és erkölcsfilozófusok egyetértenek abban, hogy egy-egy társadalomban a vétségek látványos elszaporodása erkölcsileg a normák tudatának megváltozására vezethető vissza, s ilyenkor az erkölcsi viszonyok azért nem töltik be szerepüket, mert azok átlagos társadalmi körülményekre kidolgozott sajátos társadalmi mechanizmusok (Egyed 1981: 13).⁷ Moldvában a tradicionális–poszttradicionális közötti átmeneti társadalmi tudat okozta válság magyarázza napjaink megszorodott vétségeit, s mivel a dinamikusabb erkölcsi viszonyok megváltozása nem jár együtt a lassan alakuló társadalmi intézmények megváltozásával, a kettő közötti átfedés rései a normaszegés területeként kínálkoznak. Heller Ágnes mellett érvel, hogy ez a társadalomban gyakran érzékelhető „erkölcsi hanyatlás” korszaka – amelyet Durkheim anómiaként (Durkheim 1997) definiált – tulajdonképpen illúzió: a társadalmi szerkezet ugyanis reakcióként folyamatosan kitermel más, aktualizált morális struktúrákat, azaz automatikusan ellensúlyozza az egyensúly megbillenését (Heller 1996: 39).

Láthattuk, hogy ahogyan a lokális közösségek kitermelték saját szabályrendszerüket, úgy gondoskodtak annak betartását ellenőrző kollektív erő létrehozásáról is. A szokásjogon alapuló régi szervezet jogkörét azonban a 19. században megerősödő román világi hatalom intézményei részben átvették, illetve felülírták: „1910-ben a törvényhozó, látva, hogy a védtelenné váló falusi közösségek többé nem képesek szembeszállni az új időekkel, polgári hivatali szervezetet erőszakolt rájuk” (Stahl 1992: 47). A 19. század derekán megalakuló és intézményeit gyorsan kiépítő központosított román államhatalommal szemben lassan meggyengült, a 20. századra gyakorlatilag megszűnt a moldvai faluközösségek autonómiája, amely korábban sem volt a katonarendű székely falvakéhoz mérhető (Tánczos 2000a: 203). Az archaikus közösségek felbomlását az utóbbi két évszázadban időről időre új tényezők – kiépülő hatalmi intézmények, világháborúk, kollektivizálás, erőltetett városi iparosítás – siettették. A munka- és földcentrikus társadalom erkölcsi normáihoz és

⁷ A szerző az erkölcsi élet válságait természetük alapján társadalmi eredetű eseményekhez (háború), természeti csapásokhoz (földrengés, árvíz), biológiai katasztrófához (járvány), gazdasági-ökológiai katasztrófához (aszályt követő éhínség) kapcsolódó válságok kategóriákba rendszerezte, amelyekbe általában társadalmi okok is bejátszanak (az egészségügy állapota, a tartalékok hiánya stb.).

azok érvényéhez legtovább a falu gazdarétege ragaszkodik, a földnélküliek, napszámosok vagy a városon dolgozók vetik el leghamarabb azokat (vö. Veres 1984: 40).

A modernizációs hullámok – az 1950-es években kibontakozó iparosodás, a szerveződő kollektív gazdaság, majd az 1990-es évek nyugati társadalmak kultúráját közel hozó változásai – okozta mély tudati és identitásválság, a csángó mikrotársadalmakat teljes vertikumában átfogó szkizofrénia állapotában a szociális kontroll premodern–modern elemeinek, gyakorlatainak, intézményeinek egymást felülíró komplexitása ellenére nem tudja hiánytalanul betölteni funkcióját. Moldvában az utóbbi években a világnézeti, társadalmi és a látványos gazdasági változások mellett a közösségi erkölcs és a társadalmi mechanizmusok terén, sőt még a hivatalos egyházi erkölcsi kódex tartalmában is jelentős elmozdulások tapasztalhatók. A változó kollektív szabályok és erkölcsök mellett hangsúlyos a kontrollintézmények átstrukturálódása is (Kotics 2001a: 43). Kutatók szerint az ellenőrző intézmények centralizációja során a faluközösség fokozatosan megszűnik önálló, egységes szervként fellépni, helyét autokrata módon a vallási életben betöltött szerepét túldimenzionálva a katolikus pap veszi át (Kotics 2001a: 43, Kinda 2006: 147–155).

Az államhatalom által létrehozott kontrollintézmények alatt a faluközösségek saját felügyelete gyengülő hangsúllyal továbbra is fennmaradt. A hivatalos szervek így ezt a közösségi ellenőrzést egészítik ki, illetve formalizálttá és hatékonyabbá teszik a mikrotársadalmak normáinak felülvizsgálatát. A szűkebb értelemben vett faluközösség felbomlásával az informális közösségi kontroll meggyengül és a közvélemény egysége is megoszlik, ennek következményeként a szabályrendszer betartásában és a normaszegők büntetésében a hivatalos ellenőrző szervek egyre hangsúlyosabb szerephez jutnak. A világról kialakult hagyományos tudás kiszélesedésével, az új életminták megismerésével maguknak a kollektivitáson alapuló hagyományos mikrostruktúráknak a léte kérdőjeleződik meg, ennek okán beindul az általuk fenntartott informális intézmények sorvadása. A kis közösségek felbomlása újabb (társadalmi és jogi értelemben vett szélesebb) elvárás- és normarendszereknek való egyéni megfelelés lehetőségének kedvez, a hagyományosabb csoportok által legitimnek tartott normák rendszerét a kilépők magukra nézve nem fogadják el mint legitim kontrollt. Az új életmodellek szerint élők kikerülnek a korábbi hagyományos ellenőrzés alól, a szűk értelemben vett közösségből, és annak tagjaival el-lentétben kizárólag az állampolgári szabályokat, a legális kontrollt és az állampolgárra szabott szankciókat fogadják el.

A 20. századi csángó társadalmakat többnyire a szokás és a törvény együttes jelenléte jellemezte (Tánczos 2000b: 208), s a tradicionális gyakorlat fokozatos háttérbe kerülése mellett ugyancsak ez a szinkronitás tekinthető a 21. század eleji csángó társadalom működési alapjának.

A normaszegő

A társadalom negatív struktúráját vizsgálva Foucault arra a következtetésre jutott, hogy minden társadalomban bizonyos számban előfordulnak egyének, akik nem engedelmessé válnak a normák és a kényszerek rendszerének, még hozzá egész egyszerűen azért, mert a kényszerstruktúrák attól azok, amik, hogy az emberek hajlamosak kibújni alóluk. Nyilvánvalóan az a kényszer, amit mindenki elfogad, nem kényszer többé (Foucault 1999: 252–255).⁸ Kik azok a személyek, akik esetében a viselkedési mintáktól negatív irányba való elhajlásról, nonkonformizmusról, devianciáról beszélünk? Az erkölcsfilozófia *értelmező lelkiismeretről* (Heller 1996: 68) beszél az olyan személy esetében, aki a társadalmi normáknak egyéni interpretációt ad, a közösségi erkölcsöt újraértelmezi, és ennek az átstrukturált értékrendnek megfelelően alakítja életét. A megszokottól eltérő életstratégiát választó egyén deviánsnak, eretneknek vagy bolondnak minősül azokban a társadalmakban, ahol a viselkedési/viszonyulásbeli normákat szentnek tekintik, értelmezésüket, ellenőrzésüket a papok vagy az egyház kisajátítják – akárcsak a csángó falvak társadalmának esetében, vagy az értelmezésüket illető kollektív vélemény a világi hatalomba ágyazódik. A normák személyesség alakítása és az immáron deviáns szabályrendszer beépítése önmagában provokatív a külső tekintélyt megtestesítő közösség felé. Az erkölcstelenség pszichózisának jeleit⁹ mutató egyén ebben a szellemben fogant intézkedései, eljárásai, egész viselkedése már egy deviáns ember képét nyújtják, következőképpen kiutasítják, nevetségessé teszik, és a kollektív erő rendelkezésére álló minden eszközzel büntetik (vö. Heller 1996: 68–69). Más források szerint a természetellenes viselkedésű (deviáns) egyének nem mindig a tetten ért vétkezők közül kerülnek ki, hanem olyan emberek sorából, akik a szociális élet peremére sodródtak, meggyanúsítottak, megcsúfoltak, a társadalomból kirekesztettek (Imreh–Pataki 1992: 314).

Foucault a társadalom perifériájára szorult egyének definiálásánál négy kategóriát vett a megfelelés mércéjeként, s mivel ezek a legmeghatározóbb társadalmi szerepek, a belőlük történő kizárás a társadalomból való eltávolítás kritériumait jelentik: 1.) a munka és gazdasági termelés rendszere (akik nem vesznek részt abban felmentés vagy alkalmatlanság miatt, marginalizálódnak); 2.) marginalizáció a család viszonylatában (egyedülálló, cölibátusban élők); 3.) a társadalmi diskurzus rendszerének kirekesztettjei; 4.) a játék rendszeréből való kizárás. Az archaikus és a jelenlegi társadalmakban az örület mindig ez a négyszeres kizárás sújtja: munka, család, diskurzus, játék (Foucault 1999: 253–257). Összefüggésükben vizsgálva két interpretációs alternatívánk van tehát a deviancia megjelenésével kapcsolatosan: a.) azért beszél egy közösség deviáns egyénről, mert az tetteivel, viszonyulásával a normarendszer, az értékrend ellen vétett; b.)

⁸ A szociálpszichológus Hankiss Ágnes szerint van olyan norma is – a hazugság tilalma –, amelyet, ha nem akarunk embertársainkkal és önnön értékrendszerünkkel minduntalan összeütközésbe kerülni, szükségképpen meg kell szegnünk (Hankiss 1978: 14).

⁹ Egon Friedell terminológiája (lásd Friedell 1994: 173–175).

azért válik az egyén – kvázi – deviánssá, mivel a közösség bizonyos mértékben megszakította vele a kapcsolatot, s nem rendelkezik megfelelő ellenőrzési felülettel annak élete fölött. Ebben az esetben a közösség az, amely megkonstruálja a normaszegőt: a kinézett egyén kényszerítve van, hogy a lehető legteljesebben megélje perifériakusságát. Másként fogalmazva két deviancia-konstituáló tényezőről beszélhetünk: az egyént vagy *tetteinek* fényében, vagy *társadalmi helyzetének* függvényében stigmatizálják és zárják ki a közösségi interakciókból.

A gyorsan fejlődő-átalakuló átmeneti társadalmakban a normák eróziója bizonytalan-ságban, valamiféle diffúz tudatállapotban tartja az embereket, mert nem tudhatják pontosan, hogy végtére is érvényesek-e (még) vagy sem bizonyos normák, megszegésükkel vagy figyelmen kívül hagyásukkal vétkéssé válik-e az ember vagy sem. Ezek az átalakuló közösségek az új, társadalmilag még nem egészen elfogadott és szankcionált normák, valamint a halványuló szabályrendszer kettős függőségrendszerébe kerülnek: cselekedeteiktől függetlenül bizonyos fokig mindig normaszegőnek érzik magukat, s így valamiféle elmosódó körvonalú büntudatérzés állandósul bennük (Hankiss 2004: 283). A fejlődés különböző fokain álló társadalmak büntudat- és bűnösségreceptióját Riesmann vázolta fel. Amennyiben osztályozását elfogadjuk, úgy a hagyományos társadalmak, az újkori európai társadalmak és a modern ipari társadalmak bűnnel és bűnösséggel szembeni attitűdjeit olyan séma szerint írhatjuk le, amelyben a hagyományirányított emberi magatartás és a szégyenérzetet keltő normasértés a belülről vezérelt magatartással társul, büntudatot előidéző normaszegésen keresztül a fejlett társadalmak kívülről irányított magatartása irányába mozdul el (Riesmann 1950, idézi Hankiss 2004: 275). E klaszifikáció alapján a moldvai csángó közösségek átmeneti jellegét a három fejlődési fázis együttes jelenléte jelzi.

Végezetül még egy különleges kategóriáról kell szólnunk. A normaszegések egy furcsa csoportját képezik azok a vétkek, amelyek a kodifikált szabályok szerint büntetést, a társadalmi gyakorlatban azonban – vagy legalábbis a közösség egy részének morális értékrendjében – egyfajta elismerést váltanak ki. Mérlegelésük és minősítésük több tényező függvénye, társadalmi elfogadottságuk tehát igencsak relatív. Egy település morális életét feltáró tanulmányának szexuális erkölcsökkel foglalkozó fejezetében Veres László utal arra, hogy a szigorú tiltások és büntetések ellenére a falu lánycsoportjának tagjai a szüzességét veszített társukat nemhogy nem közösisítették ki, hanem titokban még fel is néztek rá, amiért bátor volt (Veres 1984: 42). Moldvai csángó falvak példáján Kotics József jelzi, hogy – a székely falvakhoz hasonlóan – a más faluból, a kommunizmus idején pedig a kollektív gazdaságból való lopás erénynek minősült (Kotics 2001a: 34). Bár nem részesültek szigorú büntetésben, kutatásaink szerint az első példát követő csángó lányok hosszabb távon mégiscsak megbélyegezettek, a termelőgazdaság meglopását elkövetők és hangoztatók tolvajlásra hajlamos, ambivalens megítélésű, megbízhatatlan személyként sorolódnak be egy-egy csángó falu erkölcsi értékrendje szerinti alsóbb kategóriákba.

Büntetések

Dolgozatunk fentebbi fejezetében a normák és a társadalmi kontroll tárgyalásánál jeleztük, hogy azok speciálisan egy adott társadalmon belül érvényesek – azon társadalmon belül, amely elvileg elfogadja és számon kéri azokat. A büntetőjog és a büntetések társadalmi gyakorlatait, azok kialakulását elemző kutatók egyetértenek abban, hogy – a normákkal ellentétben – a büntetések európai, nemzetközi jellegűek (Vajna 1906, Tárkány Szücs 1981, Dülmen 1990, Foucault 1990).¹⁰ Ez azt jelenti, hogy a magyar történelemben a büntetőjog fejlődése az európaival párhuzamos szinkronfejlődés, annak ellenére, hogy a Kárpát-medence a nyugati társadalmi-történelmi viszonyok peremvidékére szorult: a büntetőjog eszmetörténetét tehát nem lehet a kontinensen országosan elkülöníteni, sem megérteni szélesebb kitekintés nélkül (Szabó 2004: 72–73). Emellett az egyetemes jelleg mellett bizonyít a moldvai csángók falvaiban érvényesített valamennyi büntetési forma is.

Egyértelmű számunkra, hogy a régi korok büntetési nyilvánosak voltak. A társadalom ezáltal felmutatta az elítélendő cselekvéseket, és egyben tudatosította tagjaiban a testi-lelki fájdalommal járó megtorlás bárkire kiterjeszhető lehetőségét. Nem nehéz egyetértünk a főleg németalföldi példán dolgozó, de számos közép-kelet-európai adatot is felhasználó Richard van Dülmenel, aki szerint a nyilvános büntetések a kultúra lényegi összetevői. Fogalomhasználatában a *rettenet színháza* a késő középkortól a felvilágosodás korán át a 19. század elejéig tartó, hagyományos büntető rendszereken alapuló nyugat-európai társadalmi gyakorlatot, a nyilvános kivégzéseket fedi. „Ezt a bonyolult és számunkra idegen világot csak akkor érthetjük meg, ha sikerül megszabadulnunk attól a felvilágosodás óta belénk rögzült elképzeléstől, miszerint a régi törvénykezést a kegyetlenség jellemezte. Kétségtelen, hogy az volt, de a szabadságvesztés ismeretlen, a rendőri felügyelet pedig kivitelezhetetlen volt” – figyelmeztet a szerző (Dülmen 1990: 9–10). A kora újkor társadalmában a hatalom által szervezett nyilvános büntetések jól meghatározott rituális szerepet töltek be: a normaszegő büntetése által megtörtént a társadalmi rend restaurációja, a szabályok megszegését megtorolták és elrettentő példával szolgáltak. A nép a nyilvános kivégzéseket megtisztító, áldozati aktusokként élte meg, amelyeken keresztül áthatott a propagandisztikus szándékú hatalmi erődemonstráció is (Dülmen 1990: 11). A 19. században a büntetések enyhülése tapasztalható, de például a keréketörési rituálé még a 19. század jó részében is érvényben maradt (Durkheimet idézi Szabó 2004: 125). A halálbüntetés visszavonása a büntető rendszer átalakítása miatt következett be, és nem a szankciók enyhítése miatt történt, hisz annak végrehajtása még a jelenlevők körében sem volt visszariasztó hatású – mutat rá Szabó András (Szabó 2004: 91).¹¹

¹⁰ A büntetőjogtörténet-kutatás egyetlen speciális magyar büntetésmódot jelez: az eklézsiakövetést (lásd Vajna 1906: 145).

¹¹ A rituális jellegre és a rettenet megélésének széles társadalmi igényére utal Dülmen a következő sorokban: „Amikor a 18. században a kivégzéseket kezdték egyre inkább a naplopók szórakoztatásának és az egyszerű nép mulattatásának tekinteni, még mindig akadtak olyanok, akik úgy vélték, hogy a részvétel sokuknak a büntett által megsértett világrend visszaállításának aktusát és egy megtért bűnös vallási feláldozásának »ünnepét« jelenti.” (Dülmen 1990: 12).

Úgy véljük, hogy az adott kultúra jellege büntetéseiben igen markánsan kiütözik, s mivel azok megfontolt, a hagyomány által kodifikált és legitimizált cselekvéseként az emberi-jogi attitűdök szankcionáló minőségében születtek, lényegükön keresztül a kultúra legmélyebb, archaikus rétegei tárulnak fel.

A normaszegés megállapítása és lehetőség szerinti szankcionálása sorrendben az informális, majd a formális intézmények részvételével történt: első fokon rendszerint az informális ellenőrzés tényfeltárása mutatta ki a bűnösséget, a normaszegés minősége és mértéke pedig döntési alapként szolgált a bűnösnek a formális, szankcionáló feladatkört is betöltő legális intézmény kezére játszásában. Amennyiben a normaszegő a kollektív erkölcsi értékrendet a lehető legdurvábban megsértette, a közösséget rendkívüli módon megbotránkoz-tatta, úgy a közösség maga folyamodott a büntetés végrehajtásához és a társadalmi rend helyreállításához. Az archaikus közösségekben fennálló büntetőjog a modern törvénykezéssel ellentétben nem a bűnös megjavítására és társadalmi reintegrációjára, hanem a társadalmi jogrend visszaállítására törekedett (Dülmen 1990: 10).

A moldvai csángó büntetőgyakorlatban el kell különítenünk a becsületbeli és a testi büntetéseket. Az erkölcsi megítélés csak morális értékítéletet, rosszallást jelent, de ehhez teljesen nem fűz szankciót. Az erkölcsi alapú büntetőjogi értékítélet azonban jól megszabott szankciót fűz a jogi minősítéshez.¹² Az újkori és modern kori szankciók legalapvetőbb sajátosságát, a pillanatnyi büntetést felváltó, hosszas szemlélhetőségen keresztül konkretizálódó huzamos szankciót Beccaria, a francia forradalom korának büntetőjogásza dolgozta ki (Szabó 2004: 91). Moldvában ezzel az igen elterjedt aspektussal főleg a közösség és a katolikus egyház büntetéseiben találkozunk, a huzamosság jelentősége itt az erkölcsi megsemmisüléssel járó teljes körű nyilvánossággal való szembesítés elérése (például a megesett leány hét vagy kilenc vasárnapon keresztül vezeklésül az oltár előtt fekete keresztet tartott a nagymise alatt).

Abból az alapállásból kiindulva, hogy a büntetés intenzitása annál nagyobb, minél fejletlenebb az adott társadalom és minél abszolútabb a központi hatalom (Durkheimet idézi Szabó 2004: 125), az alábbiakban szemügyre vesszük a moldvai csángó társadalomban alkalmazott büntetéseket, a büntető struktúra egységében való láttatása céljával. A közösségi akaratot kinyilvánító büntetések közt különbséget teszünk a közösség által kitermelt és gyakorolt, valamint a közösség helyeslő hozzájárulásával végzett egyházi-papi szintről megfogalmazott szankciók között. A legújabb, az állami hivatalos szervek büntetéseit már a nyilvánosság kizárásával működnék.

Egyéni, közösségi büntetések

Ezek a szankciók valójában egy-egy normaszegés büntetési eljárásának elemeire bontott, letisztázott formái, alkalmazásuk során tehát ezek halmozását, szinkronitását, az egyes esetek súlyosságának függvényében adaptált ötvözött változatait figyelhetjük meg.

¹² Bibó István, továbbgondolja Szabó 2004: 113.

a.) *Pletyka*. A pletyka normatív jellegét tanulmányozva állapítja meg Keszeg Vilmos, hogy „olyan közösségi funkciókat egészít ki, amelyek nélkülözhetetlenné teszik. Informál, kontrollál, szabályoz, szankcionál” (Keszeg 2001: 143). Ugyanakkor ez a legerősebb informális, szabályozatlan közösségi cselekvés, amely a társadalmi kontroll minden formájának alapjául, kiindulópontjául szolgál, sőt esetenként annak kiteljesítéseként és levezetéseként működik. A pletyka olyan értelemben tekinthető a társadalmi kontroll eszközének, amennyiben társadalmi kényszerként nyilvánul meg a törvénytörtő viselkedés elkövetőjével szemben, rábírva azt a társadalom által normatívnak tekintett erkölcsi szabályok és értékek elismerésére (vö. Kotics 2001a: 27–48). Abban az esetben, ha közvetlen konfrontációra nincs lehetőség, a pletyka a kibeszélt személy tekintélyének csorbításával, megszégyenítésével, megalázásával közvetíti a közösségi szankciót (Kómiás 2001: 220). A feslett életvitelű személyek kigúnyolása szintén a pletyka diskurzusának részeként működött. A „*beszéli a falu*” kifejezés tehát valójában az információ nyilvánosságba juttatásával már önmagában is egyfajta erkölcsi büntetést fed.

b.) *Nyilvános megszégyenítés*. Főleg kisebb értékű lopások esetén alkalmazott eljárás, amely során a tolvaj a közösség előtt beismerte tettét, és szégyent, valamint megbánást tanúsított, és ígéretet tett, hogy többet nem lop. Példastatuálás szándékával a közösség dönthetett úgy is, hogy a lopott holmit a tolvaj nyakába kötötte és végighajtotta a falun, miközben annak kiabálnia kellett, hogy „*Aki úgy tesz, mint én, úgy jár, mint én!*”¹³ Ennek a büntetési módszernek az alkalmazása néhol napjainkban is előfordul, éppen a feldolgozhatatlan szégyennel járó elrettentő hatása miatt.¹⁴

Nyilvános megszégyenítésre számíthatott még a 20. században is az a leány, aki nem szűzen ment férjhez, és az csak a nászéjszakán derült ki. Újdonsült férje ilyenkor az alapos verés után a közösség figyelő tekintete mellett hazakergette szüleihez, és kérhette a hozomány kiegészítését is (lásd Kotics 2001a: 33).

c.) *Önbíráskodás*. Ez a büntetésforma a legitim vagy legális büntető fórum megkezdését jelzi, azt a gyakorlatot, amely során a bűnös szankcionálását maga a megkárosított végzi. Az önbíráskodás bosszú jellegénél fogva gyakran súlyosabb büntetést jelent, mint amire a közösségi vagy a hivatásos törvénykezési fórum ítélné a bűnöst. Általában a bűn és a büntetés között eltelt időszak rövidebb, mint formális bíráskodás igénybevétele esetén. Bár az önbíráskodást mint büntető jogszokást nem tartották becsületes dolognak, az egész magyar nyelvterületen rendszeresen éltek vele. Leggyakoribb formái a földelszántás, az elbitangolt jószág verése, a haragos megverése, a kimuzsikálás és kitáncoltatás voltak (lásd még Veres 1984: 54). Moldvából számos példa bizonyítja a harag szülte önbíráskodás gyakorlatát. Szabófalvi adat szerint a 20. század derekán a lét alapját jelentő földet az öreg gazda eladta anélkül, hogy házas fiait megkérdezte volna. Amint

¹³ Peti Lehel a *kirikótást* a lopás kezelésének hatékony aktusaként írta le dolgozatában (Peti 2007: 286–288).

¹⁴ A háromszéki Zágóban 2007 őszén a szárazság miatt megszorodott sorozatos mezőlopások miatt szigorú intézkedéseket vezettek be. „A mezei szarkákat is kézre kerítik, elkobozzák a szekereiket, amivel a szénát lopják, s szégyenszemre kiállítják a falu központjában azzal a felirattal: Így jár, aki lop!” Zágóban lecsaptak a juhnyájakra. (*Háromszék*. 2007. szept. 5.)

azok megtudták, megölték az apjukat (Imreh–Szeszka 1978: 20). Ugyancsak ez a forrás hoz példát a legitim jogkörrel való visszaélésre, a faluközösség által nem egyértelműen helyeselt önbíráskodásra is. „1900 előtt – mondják az öregek – egy ember tavasszal nem akart a határkert javítására kimenni. Az akkori bíró addig járt lóháton, míg kivitte az engedelmességet megtagadót a határkert javításához, és amikor a lakos a neki jutó részen dolgozott, a bíró – azért, mert nem akart a maga jószántából a közmunkára menni – lóháton rárontott és legázolta a lóval a szegény embert, aki ott halt meg helyben a ló patái alatt” (Imreh–Szeszka 1978: 202). Érdekes a szerzők adata a csángó öltözetdarab, a főkéntként használt *kerparuha* szabófalvi eltűnésének körülményeire vonatkozóan is: „A kendővel bekötött fejviselet és a kerpa használata még a török uralom idejéből való, ami megmaradt az 1918-as háborúig, amikor bíró volt Rob János, aki kötelezte a mi asszonyainkat, hogy hagyják el ezt az elmaradott viseletet, és aki nem akarta, amikor találkozott a bíróval, ez a fejkötő kendőt letépte a fejéről, és így féltükben az asszonyok elhagyták ezt az elmaradott viseletet” (Imreh–Szeszka 1978: 206).

d.) *Gyalázás*. Az önbíráskodás triviális formája, amely során a büntető fél szóban és tett által emberségében sérti meg a haragját kiváltó személyt. A káromkodó-gyalázkodó szankciók állandó eleme az emberi ürülék, fenék, nemszerv emlegetése, illetve provokatív mutogatása.

e.) *Népítélet*. Elsodró, elemi erejű kollektív büntetés. A közösség együttes erővel lép fel a kárát okozó, különleges súlyú vétket elkövető megbüntetése érdekében. Különböző eljárásokat vetettek be a büntetés során: verés, megkötözés, halálra ütlegetés, megégetés, keresztre feszítés, száműzés. A népítéletek gyakran a szankcionált személy halálát okozták.¹⁵

f.) *Kiközösítés*. Társadalmi elkülönítést, a közösségi kapcsolatok megszakítását jelenti. Ezt alkalmazták például a vallásukat elhagyó személyekre vagy a kollektivizálás kezdetén az azt támogató és a pártba önként beálló családokkal szemben is. Kiközösítést eredményezhetett a pap általi kiátkozása is a bűnösnek, akivel a közösség megszakította a kapcsolatot. Ez a büntetés a marginalizált személy társadalmi halálát jelentette, és leggyakrabban a falu elhagyására készítette.

g.) *Átok, imádság*. A szakralitás és a fekete mágia erőit büntetésre sarkalló indulattal telített imaformula. A csángók úgy tartják, hogy az átok hatékonyabb szankcionáló erő a világi igazságszolgáltatásnál. Átok vagy imádság végzésekor specialista – román pap, szerzetes – segítségét is igénybe veszik. A rituális átok rontó hatásait, jeleit a bűnösön egész életen keresztül keresik.

h.) *Ráböjtölés, fekete böjt*. A babhúzással és a kártyavetéssel szemben – amelyek a bűnös kilétének felfedezésére irányulnak – a ráböjtölés mágikus technikaként a bűnös transzcendens általi szankcionálására irányul. Az igazság kiderítéséért és a vétő példás megbüntetéséért fekete böjtbe kezdő család tagjai meghatározott napon (általában pénteken) szigorú böjtöt tartanak, ilyenkor az állatállományt sem látják el. A ráböjtölés egyik nyomatékos aspektusa a rituális meztelenség: a példák szerint a böjtöt fogadó fehérsze-

¹⁵ A népítéleteket az *Egy archaikus büntetés – a népítélet* fejezetben kiemelten fogjuk taglalni.

mély meztelenre vetkőzve naphosszat imádkozik (lásd Peti 2007: 292–293). A transzcendens büntetések, mint például a rábőjtölés és az imádság között maguk a csángók ritkán tesznek különbséget, a többféle mágikus praktika közül mindig az adott célnak megfelelőt – gyakran egyszerre többet is – alkalmazzák.¹⁶

Az egyházi szféra büntetései

a.) *Kiprédikálás.* Az egyház- vagy faluközösségben tapasztalt normaszegések templomban történő nyilvánossá tételének pap által végzett büntető célzatú aktusa. A kiprédikálás a közösségi pletyka, a megszólás pap által működtetett megfelelője. Mint ahogyan az emberek egész életükben óvakodnak attól, hogy a falu szájára kerüljenek, úgy a kiprédikálástól való félelem még erősebb. Az oltárról kibeszélni vagy megszidni valakit egyenértékű a normális magatartású társadalommal való szembeállítással, megbélyegzéssel, amely az illető társadalmi meghasonlását idézi elő.

b.) *Pellengér, nyilvános vezeklés.* Nyilvánossága által megszügyenítő erejű egyházi büntetés, a társadalmi kontroll hatásos eszköze. Leginkább a szexuális erkölcs előírásainak megszegőit sújtották ezzel a szankcióval. Meghatározott számú alkalommal a nyilvános vezeklésre ítélt személy a mise ideje alatt az oltár előtt állva az előírt megszügyenítő kellékekkel (fekete gyertya, töviskoszorú, fekete palást) kellett elviselje a közösség rosszálló tekintetét. *„Kelltt három vasárnapot hallgasson uljan lány egy öl csihány, duduj, uljan szúrós csipkék egymásba. Kelltt a templomba tartsa. A mise alatt, ott be a templomba. S tartsa feteke lepedőt, feteke keresztet, hogy szenvedje ki bűnit, hogy ne csánjon...”*¹⁷

c.) *Eltiltások.* A moldvai csángók nagyfokú vallásosságára építő papi büntetés, amely során a szakrális szférával való kapcsolattartástól, a lélek higiéniájának biztosításától tiltja el a bűnöst. Az áldoztatás megtagadását Krisztustól történő eltávolításként éli meg a szankcionált egyén. Kutatásaink adatai alapján ez a büntetőeljárás a pap akaratával való szembeszegülés esetén fordul elő. *Nem hagyta, hogy menjen a tinérét (fiatalság) hajdonfejt, aszongya, a templomba nem lehet bėjönni hajdonfejt. Ha élémjen áldozni hajdonfejt, nem adja bé szentséget. Azt mondja, menj, köss ruhát s aztán jőjj ide!*

d.) *Papi átok.* Az egyházzal, valamint a pappal szembeszegülő egyén büntetése. „...a klézsei pap kiátkozott egy leányt azért, mert feljelentette a papot, hogy a segélycsomagból származó kávéért pénzért eladja. S hogy ez hogy történt, az is nagyon érdekes, csak a görögkeleti egyháznál hallottam ilyesmit, hogy kiátkoznak valakit nyilvánosan a templomban. A pap gyertyát gyújtott és kiátkozta, s a gyertyát eltaposta az oltáron” (Kallós 1993: 101). Papi átok sújtotta Szabófalván azt az illetőt, aki leányt rabolt. Törvénytelen tettéért a pap fekete ruhába öltözve a gyülekezet előtt nyilvánosan átkot szórt a leányrablóra (Imreh–Szeszka 1978: 205).

¹⁶ Erről bővebben: Peti 2007: 291–294.

¹⁷ A megsejt leány moldvai büntetőírásairól hosszabb tanulmányt közölt Ilyés Sándor (Ilyés 2005).

e.) *Fekete mise.* Mágikus erőket invokáló büntetés, egyházi specialisták – pap, szerzetes – végzik. A fekete mise mibenléte, a rítus leírása eléggé eltérő az adatközlők, a csángó falvak és a kutatások függvényében.

Saját gyűjtéseink alapján a fekete misét a pap a szószéken végzi, egyes adatok alapján mezítláb, egyedül vagy a falu asszisztálásával, fekete borítójú idegen nyelvű könyvből olvas fel, miközben kezében fekete gyertyát tart. A rítusszöveg elmondása után a gyertyát darabokra töri és a földhöz üti, így kiáltva: *Az Atya vele seperje ki a házát!* A fekete mise *csóréláb való* (mezítlábas) megtartása a bűnös rituális elveszejtését jelenti. *S azt mondta a pap, hagyjátok el, me meghejtek én tiktököt.* [Mit csinál?] *Meghejetei, mond egy misét. S nekifogott a pap s mondott egy misét, s egy-két hétre elvágta a trén* [vonat] *háromba azt a kölyköt...* A fekete mise lényege valójában két látványos esemény során teljeseedik ki. Az első a mezítlábas mise rituális szövegeinek elmondása, amely a meggyőződéses vallásosságot a világvége katartikus félelmével egyesítve a hívők kollektív halál-félelmét idézi elő. Klézsné 1991-ben a pap által tartott fekete mise alatt *a nép meg volt ijedve, az öregek bőgtek, mer ők tudták, ők még érték azkot feteke miséket.* A második, a miséhez konkrét értelmet társító történet valamelyik fél szerencsétlenségének eseménye, illetve annak a közös narratív repertóriumba való kerülése.

Klézsei adatok szerint például *„azoknak is mondtak feteke misét, amelyik például előbb született, amint kellett”* (Ilyés 2005: 81).

Halász Péter leírása szerint a fekete misét általában olyankor veszik igénybe, amikor valakinek a halottja nem a falu temetőjében nyugszik. Ilyenkor a gyászoló család a pap segítségével „visszahozza” a halottat szülőfalujába. „Csináltatnak egy ravatalt a templomban, s a pap a ravatal előtt – »melyről hiszik, hogy valóságosan is ott van a halott« – elmondja a megfelelő imádságokat” (Halász 1991: 551). A fekete mise ez utóbbi két funkciójával nem találkoztunk a csángó falvakban végzett kutatásaink során.

f.) *Istenítélet.* A papi átkot és a fekete misét a moldvai csángó falvakban az istenítélet formáiként tartják számon. A büntetőrítusok során a papok vagy a szerzetesek a rítus specialistáiként, ember és Isten közötti közvetítőként szerepelnek. Az igazság kiderítése, a társadalmi rend helyreállítása *Isten segítségével* történik. Az istenítélet a normasértéssel vádolt és a megkárosított vagy vádló közti, a pap vagy a lokális egyházi vezetés elé vitt nyilvános vitájának legelfogadottabb igazságszolgáltató eljárása. Az eredménytől függően a közösség számára nyilvánvalóvá válik, hogy kinek volt igaza: az isteni büntetés a hamis fél fejére száll. Ezt az elemi büntetést a csángók az igazság rettenetes kinyilvánításaként élik meg. Az istenítélet súlya alatt a romlás lehet fizikai (maga a vétkes személy betegszik meg halálosan és pusztul el), lehet a gazdaságát sújtó jellegű, de társadalmi vonatkozású, a vétkes családját érintő istenítélet is előfordulhat: a norma ellen vétő elveszítheti családtagját is az igazságos ítélet során. Abban az esetben, ha valaki rossz szándékkal kért fekete misét, annak mágikus büntetőereje visszahat rá: *Ide hoztak vót valami gunyákot, ...egy mesin, gunyákkal. S a pap osztogatta, adta, zembereknek. S ment a falu. Ej, egy aszanta, osztott amit osztott, többit odaadta nyámjinak, aszangya, s elvette ő. Pap megharagudt s kiimádt. Nem sok üdeje, itt. Kiimádt, pap feteke misét csánt s a gyortyákot meggyújtotta, mikor kifogyott a mise, eltörte gyortyát, s odaütte fűdhöz s aszonta: az Atya vele seperje ki e küszöböt! Ej,*

telik-múlik az üdő, eltótt egy esztendő, s akkor eljött egy nagy víz, elvitte az asszont házastól. [...] Ej, telik-múlik az üdő, páter elment ki Magyarországra, [...] ej, mikor jött haza, egy mesinba beüttltek s ő is meghalt a mesinba. A bűn egyértelmű megállapítását – az asszony bűnösségének elfogadását – megzavarta egy nem sokkal későbbi fejlemény: a pap Magyarországról visszatérve autóbalesetben meghalt. A tragikus eseményt a falu jelzéseként értelmezte a pap bűnösségére vonatkozóan, és a közvélekedés szerint ki kellett volna egyeznie a két félnek a rettenetes, igazságos megoldáshoz való folyamodás helyett.

A fekete mise és az istenítélet mint rituális igazságszolgáltatási eljárások a középkor vallásos-mágikus világvképének modern korig megmaradt elemei. A középkori ember hiszékenysége közismert – fejtegeti a középkori ember világvképét kutatva Gurevics: az archaikus ember meg van győződve arról, hogy az isten minden tettet azonnal jutalmaz, vagy megtorol. Ebben a világban tehát nem a csoda szorul magyarázatra, hanem a csoda hiánya (Gurevics 1974: 156–157, Gurevics 1987: 188). Ezt a mély meggyőződést aztán az egyház és a papok évszázadokon keresztül felhasználták a nép ellenőrzésére és féken tartására. A 20. század derekán „ha valamelyik asszony megkísérelte, hogy letegye magzatját és a pap megtudta, azt a templomban elátkozta, hogy gyilkolt és nem fog a mennyországba menni, hanem a pokolba. A nép írástudatlan, mindent elhitt, amit a papok mondtak” – emlékszik vissza egy csángó önéletíró (Laczkó 1994: 113).

g.) Adaptált, modern kori büntetések. Azokat a pap által kitalált, alkalmazott büntetéseket soroljuk ide, amelyeket a különböző helyzetekhez alakítva rónak ki. Ilyen átalakított szankciónak tartjuk a nyilvános vezeklés pénzzel, adományokkal, papi ruha vásárlásával való megváltását (lásd Ilyés 2005: 77–79), az egyházi munkára ítélet, lealacsonyító helyzetek nyilvános elviselését. Klézsei adat szerint régen a magzatgyilkos anyát a pap a közösségi nyilvánosság mellett a következő módon büntette meg: „*Ó, bérekesztette még a pajtába es, a disznyópajtába bérekesztette, tékából, azt mondta, onnan egyék, kinek nem volt böcsülete*” (Ilyés 2005: 78). Trunkban például 2004-ben a pap büntetesként a gyülekezetet a földre kényszerítette: *Feküdjete hasra, orrotokkal a földre.* [Miért tegyetekek úgy?] *Zajongtunk. Igen, de nemcsak a fiatalokat, az öregeket is, mind. Mindenki, orrával le [a földre]. [S lefeküdtek?] Le kellett. Egy ha nem térdel le, ahogy kell, megállítja a misét. [...]* *Letérdepeltet héjra, dióhéjra.*

Világi hatalmi büntetések

A világi hatalmi büntetések közé soroljuk a román államhatalom megszilárdulása után kidolgozott és gyakorolt büntetőeljárásokat, amelyeket azokban az esetekben hajtottak végre, ha a közösség a hatóság kezére adta a bűnöst. Ha a faluközösség vagy annak képviselői úgy döntöttek, hogy megtartják az ítélezés jogát, a normaszegőre a saját kultúrában meghatározott archaikusabb, általában a hatóságinnál keményebb szankciót róttak.

a.) Pénzbírság. Tolvajtság, csendháborítás, verekedés esetén alkalmazott hatósági büntetés. A rendőrség által kirótt pénzbírság a megkárosítottak szerint nem garantálja a normaszegő megtérését és megjavulását. Ellenkezőleg, akár bosszúra sarkallhatja a vétkeket, újabb normaszegések alaposabban kitervelt, körültekintőbb elkövetésére.

Az idősebbek ma még a transzcendens erők bevonásával végzett bíráskodás igazságában és hatékonyságában hisznek.

b.) *Börtön*. Súlyosabb normaszegések esetén a világi hatóságok a bűnöst szabadságvesztésre ítélik. A csángó falvakban elvétve találunk börtönbüntetésre példát. Azt a klézsei férfit, aki valamikor meggyilkolta a feleségét, a közösség nem a börtönnel tarkított múltja, hanem az erkölcsi és egyházi vétség (mivel a tízparancsolatot szegte meg), a gyilkosság tettének elkövetése miatt zárja ki.

Egy archaikus büntetés – a népítélet

A faluközösségben munkálkodó ember életében a fel-felbukkanó normaszegések ellenére a rend, a megállapodottság, a szabályozottság volt a jellemző. A rend ellenségeivel szembeni erőt a *communitas* jelentette. A szigorú közvélemény – amelynek figyelmét semmi sem kerülhette el – büntetése a pénzbürságnál is súlyosabb volt, kivetettséget jelenthetett. A régi írásokban és a falutörvényekben is szerepel ez a pár félelmetes szó: ha nem cselekszi az előírtat, „a falu bosszújára marad” (Imreh 1973: 88). A népítélet, a falu bosszúja váratlansága miatt azt a ritkán szabályozható elemi közösségi büntetést jelentette, amely végzetes kimenetelű is lehetett a bűn fokának és a kiváltott társadalmi felháborodásnak a függvényében. Erejét és legitimitását a közösségiség kiforrásának pillanatában nyerte el, ősi jellege tehát a *communitas* kialakulási fázisában gyökerezik. A népítéletek különböző formái a 18–19. század folyamán a magyar nyelvterület falutársadalmában a leghatásosabb elrettentő erejű büntetések közé tartoztak.¹⁸

A népítélet eszmeileg azonos a büntetőjogászok által kidolgozott ideális büntetés definíciójával. A büntetésnek ebben az értelemben zseniálisnak és hatékornak kell lennie, s minél gyorsabb és minél közelebb esik az elkövetett bűnhöz, annál igazságosabb és hasznosabb. Az emberi lélekben a bűn és büntetés eszméjének összekapcsolása annál erősebb, minél közelebbi az időbeli távolság a büntetés és a gaztett között (Szabó 2004: 95–96).

A népítéletek sajátos vonása, hogy nem válik ki egy vagy több nevesíthető egyén, hanem a megtorlás anonim. A több ember együttes fellépése miatt mindannyian a névtelenség homályába vesznek, a büntetést végrehajtó személyeket a falu nem adja ki, s mivel a rend helyreállítása a cél, senki sem érzi azt igazságtalan vagy kegyetlen akciónak (Szócsné Gazda 2001: 8).

Kutatásaink és dokumentálódásunk eredményeként számos erdélyi és moldvai népítéletről szerezhettünk információt. A büntetések egyetemes jellege mellett bizonyítanak a népítélet végrehajtásának azonos mozzanatúit. E szankciók legalapvetőbb közös vonása, hogy a normaszegés által gerjesztett feszültséget a sértett társadalom hirtelen akarattal a kollektív megtorlás által vezeti le. Az alábbiakban néhány ilyen népítéletet mutatunk be.

¹⁸ Imreh István (Imreh 1973: 191–205) és Tárkány Szücs Ernő (Tárkány Szücs 1981: 792–806) az egész közösséget felbolygató népítéletekről, autonóm közösségi fellépésekről beszélnek.

a.) Időben a legkorábbi általunk ismert népítéletet Erdélyből a Szőcsné Gazda Enikő néprajzkutató által közölt anyag jelenti. Vagyason 1792-ben egy részeges asszonyt gyűjtogatásai miatt a falu férfijai feltartóztathatatlan dühükben az általa felgyújtott ház lángjai közé vetettek. Ez az eset azért is különös – mutat rá a szerző –, mert a büntetők kiléte kiderült, és a gyilkosság miatt a törvény büntetést kényszerített rájuk. A kutató által megtalált levéltári dokumentum éppen az a könyörgés, amellyel a falu lakói királyi kegyelemért folyamodnak falustársaik védelmében. „A véghetetlen károk és romlások mián újólág az haragra felgerjedvén, mintegy eszeken kívül visszatérnek újólág az hadnagy quartélyára s erőszakon a már arestumba tett asszonyt, akár mint tiltotta légyen is akarattjukot az hadnagy, magukkal elvitték és az elégett épületek tűzébe bévették úgyannyira, hogy az említett asszony elégett” (Szőcsné Gazda 2001: 8–9).

b.) Vráncsából hasonlóan erőskezü büntetőgyakorlatot jelez Henri H. Stahl. Itt – bár a 20. század elején a megerősödő világi hatalom intézményei már egy ideje elnyomták a régi közösségi törvénykezést – az ősök szokása, az erős közigazgatási egység eleven emléke jól kimutatható a híres „nereji ítélet” során. Az első világháború idején, 1916-ban, amikor a román csapatok visszavonultak Moldvába, és a németek még nem hatoltak be Vráncsába, dezertőr katonabandák kifosztották Nerej falut. „A községi előljáróság és a csendőrség elmenekült. A sorsára hagyott falu pedig lelke mélyén érezte, amint felébred és feltámad a múlt hagyománya. [...] most, hogy megszólaltak a vészharangok: a faluközösség visszaszerezte a háború előtti hatáskörét. Újra ő az előljáróság, újra ő a csendőrség, fegyveres őrskéket szervezett, amelyek elfogják és átadják »az öregek« igazságszolgáltatásának a gonosztevőket. A halálraítélteket »az ország« szokásainak megfelelően a falu színe előtt nyilvánosan végezték ki” (Stahl 1992: 49–50).

A példán láthatjuk, hogy az ősi törvényeket még magában hordozó elzárt hegyi falu közössége a krízishelyzetben csődöt mondó hatósági kontroll miatt azonnal visszatért a korábbi ellenőrző gyakorlathoz. Az akkor már állami törvények tiltotta kivégzések végrehajtását szintén a krízishelyzet indokolta és tette szükségessé.

c.) A Moldvában híressé vált szabófalvi lincselést, amely lényegét tekintve semmiben sem különbözik az erdélyi és a vráncsai példáktól, az Imreh–Szeszka szerzőpáros ismereti először. 1949-ben rablógyilkosság történt, amely során megölték a falubeli kocsmáros. A tetteseket a hatóság elfogta, és a helyszínre kísérte, hogy mutassák meg, hogyan történt az eset. Az összesereglett döbbszent falubeliek akkor ismerték fel, hogy a gyalázatos tett elkövetői közt szabófalvi is van, s a falut ért szégyen elviselhetetlensége miatt a helyszínen agyonverték a gyilkost (Imreh–Szeszka 1978: 202).

Az archaikus büntetés a hirtelen indulatból fakadó azonnalisága miatt az önbíráskodással mosható egybe. Népítélet jellegű büntetésről mégis olyan megtorló akció esetén beszélünk, amikor a büntetés végrehajtását a faluközösség vagy annak több képviselője végzi. Az önbíráskodás többnyire egyéni büntetéseket fed.¹⁹ A szabófalvi adatokból

¹⁹ Kotics József az egyéni akciót önbíráskodásnak, a közösségi büntetést kollektív önbíráskodásnak nevezi (Kotics 2001a: 34). Fogalomhasználatunkban az igen kifejező erejű *népítélet* a kollektív önbíráskodást fedi.

egyértelműen kiderül a közös büntető akciók népítélet volta, valamint az, hogy az ilyen jellegű kollektív fellépések mindannyiszor előfordulhattak, amikor különlegesen súlyos normaszegés történt. „...amikor úgy számították, hogy a gonosztevő bűnös, a faluból egybegyűlt 25 ember és megölték a gonosztevőt, s ezt a büntetést igaznak és jogosnak vélték, és mert egyesültek voltak, semmi sem történt velük. A büntetés érvényben maradt” (Imreh–Szeszka 1978: 202). A kipellengérezett tolvajok némelyikét „az emberek meg is öltek, mint S. A.-t, a mérlegsúlyokkal” (Imreh–Szeszka 1978: 201).

A kollektív büntetésforma Moldvában a szocializmus idején sem merült feledésbe. A kollektivitás ereje az államhatalom igazságtalan helyi képviselőivel szemben is hatékony fellépést, ugyanakkor immunitást, anonimitást biztosított. „Annak letörték a kertjeit, bétörték a zablakait, mikor eljött ez a dekretul nou (új dekrétum). Nem ennek, annak! (Salamon Péternek, a primárnak) Békenték szarval! Bétörték a zablakait, s meggyújtották, hogy égjen el. Még szerencse, hogy nem gyúlt meg, mert elégett vala a zegész” (Gazda 1993: 196).

d.) Trunkban 2001-ben népítélet során mintegy hat órán át köpdöstek, ütöttek, gúnyoltak egy többszöri tolvajlásán kapott 70 éves öregasszonyt. Az éppen elemelt háromméteres deszkához kötözve, Krisztus megfeszítését imitálva, a gyalázások közepette (*húgatták*) hatalmas lármával végigvezették az utcán. A népítélet során a falu katolikus papja hallgatólagos beleegyezésével támogatta annak végrehajtását. Az esetet követően az idős asszony két évig eltűnt Trunkból, és a szomszédos településeken hányódott.²⁰

Az ítélet kollektív büntetési aktusként való végrehajtása a nyilvános térben, a tettenérés helyszínén zajlott. A lopott tárgyhoz való kötözés amellet, hogy tudatosítani szándékozott a vétkes számára bűnösségét, és szimbolikus tartalommal telítve konkrétan is felmutatta a szankció okát a társadalom előtt, a legnagyobb emberi kinszenvedés, Krisztus keresztre feszítésének imitációjával jelezte a bűn keresztény súlyát és a felgyülemllett közösségi harag intenzitását.²¹

A közös igényből fakadó büntetés többletjelentést is közvetít: amellet, hogy személyre szabott, a faluban garázdálkodó tolvajoknak is szól. Ilyen esetben a szankció erkölcsi kommunikációként funkcionál a szélesebb társadalom felé. Sajátos előadás, amely a jelenések széles tartományát közvetíti az aktuson résztvevők/befogadók felé (Garland 1997: 128). Az esetből fakadó narratívák révén pedig biztosítja a példamutatás mikrotársadalmi szintű elterjedését. Speciális reprezentációja elrettentő példaként szolgál, a deviancia elfojtásával egyidőben normalitást termel. A legitimnek tartott offenzív fellépés során a közösség újraalkotja saját nyilvános önképét, és lépéseket tesz az idealizált valóság megteremtésére. „A büntetési gyakorlat közvetítette reprezentációk nem pusztán a bűnözőknek

²⁰ Az esetet bővebben leírva és értelmezve közöltük (Kinda 2005: 21–56).

²¹ Keresztre feszítés alatt nem a rómaiaknál szokásos halálos büntetés, hanem olyan megszégyenítő testi büntetés értendő, mint pl. a kikötés a katonaságnál. Lopásesemény keresztre feszítéssel való büntetésére magyar nyelvterületről a 16. század végéről van adat. „Bártfán 1596. febr. 16-án Jakab, egy sárpataki illetőségű özvegy fia, alig 17 éves, több lopás miatt, melyeket részint a helységbeli bíró házában, részint pedig az oskolában követett el, keresztre feszítettet (*cruci affixus est*)” (Vajna 1906: 141).

szóló figyelmeztetések: pozitív szimbólumok, melyek hozzájárulnak a szubjektivitás, a hatalmi formák és a társadalmi viszonyok kialakításához” (Garland 1997: 145).

A fenti példából jól látható, hogy a 19. századra visszanyúló közösségi emlékezetben fennmaradt népitéletektől a sor napjainkig terjed. A székely és csángó faluközösségek életét szabályozó normák nem mindig álltak összhangban a világi és az egyházi rendszabályokkal. A Székelyföldön jóval korábban megindult polgárosodás és mentalitásváltás miatt a későbbiekben itt-ott előforduló, az egykori archaikus büntető rendszerre utaló elemek, törekvések kirívóbbak, anakronisztikusként hatnak. Így azt az 1991-es csikmindszenti egyházhatározatot, amelyben az egyház hajlott korú tanácsosai az egyházfenntartó járuléklék befizetésének elmulasztását drasztikus, középkori jellegű szankcióval kívánják megtorolni – „nem katolikusok temetése a temető szélében vagy az akasztottak között lesz, attól eltérően, hogy hozzátartozói katolikusok voltak, mellettük helye nincs” –, Táncczos Vilmos a letúnt középkori–újkori rendtartás egyik utolsóként felbukkanó nyomaként értelmezi. Miközben a templomkapura függesztett dokumentum a közösség érdekét védi, konzervál, védelmez egy olyan örök érvényűnek hitt állapotot, amely régóta letúnt, sőt azt is feledni látszik, hogy az azt kitermelő közösség már nem is létezik – írja a szerző (Táncczos 1994: 100).

A csángóföldi faluszéki ítélkezés és az ősi életrendben gyakorolt falusi büntetőeljárások formái az ismert európai általánosba kapcsolódnak. A falura szegényt hozó, közösségellenes embert, a gyilkost meglincselő kollektív népi büntetés arra is utal, hogy itt hosszabb élettartammal rögzítődött sok olyan szokás, amely hajdan a székelyeknél sújtotta kegyetlen büntetéssel azokat, akik a közösséggel szembefordultak. A 20. században a halványuló hagyományos csángó rendtartás jele, hogy aki nem követte a közösség határozatát, az állami döntéshez folyamodhatott, s az illetékes törvényszék által kiszabott – sokszor enyhébb – büntetést köteles volt végrehajtani (Imreh–Szeszka 1978: 197–201).

Meztelenséggel és ürülékkel való gyalázás

A rituális meztelenségnek világszerte erős jelképiséget tulajdonítanak. A test természetes állapota csak azokban a kultúrákban nyert szimbolikus jelentőséget, amelyekben a ruhaviselet társadalmi normává emelkedett. Míg tradicionálisabb közösségekben a meztelenség hatékony gonoszelhárító, -eltávolító funkciójú, a modern kor embere számára a tiltakozás, a társadalomkritika megnyilvánulása a legutóbbi időig, pl. a hippimozgalom keretében (Hoppál 2000: 157–158). A magyar nyelvterületen, pl. a moldvai csángó falvakban a rituális meztelenség napjainkban a feudalizmust idéző tradicionális közösségekben betöltött mágikus funkcióval – „akkor az asszan nekifogott, kióttá a haját, levetkezett, a házba lepcsegett, imádkozni fogott” (Peti 2007: 293) –, és a tiltakozás, ítélet újkori–modern kori formájában, gúnyolódásként egyaránt előfordul.

a.) *Verbális szint.* A meztelenséget felhasználó vagy az azzal valamiféle kapcsolatban lévő büntetésformák közül enyhébb a szóban sújtó, káromkodó-gyalázkodó szankció, a

becsmérlés.²² Az egyéni haragot hordozó gyalázkodás éppen a trágár szavak használata miatt sértő. Formailag és tartalmilag a szidalmazással, az átokkal, a káromlással, káromkodással mutat rokonságot, célja valakinek vagy valaminek indulatos, goromba szavakkal való becsmérlése, gyalázása (Albert 2007: 44). A becsmérlés támadó, trágár jellege miatt a szankcionáló minősége háttérbe szorult, és az egyházi és világi hatóságok által szigorúan büntetett megnyilvánulásként tartották számon a korábbi századokban.²³

Korábbi századok peres iratai tanúsítják, hogy ez az ítélkező, lealacsonyító verbális megnyilvánulás széles körben elterjedt módja volt a nézeteltérések, a nemtetszés kinyilvánításának. A gyalázás, becsmérlés célja a szankcionált fél emberségétől való megfosztása, s hangos nyilvánossága által a magyar nyelvterületen érvényben lévő, megszegyenítő *kikiabálás* büntetéssel mutat rokonságot.²⁴

A Székelyföldön fennmaradt jegyzőkönyvek annak bizonyítékai, hogy a megalázott fél nem nyugodott bele helyzetébe, és jogorvoslatért a hivatalos szervekhez fordult. Ezek a periratok dokumentálják, hogy a büntetesként, provokációként alkalmazott verbális gyalázást a társadalomban tabunak számító intim emberi testrészek (fenék, nemi szervek), illetve gyakran az emberi ürülék emlegetésével nyomatékosították.

Sajnálatos módon a csángó falvak esetében nincsenek korábbi évszázadok hivatalos világi törvénykezését, pereskedését bizonyító írásos dokumentumok, a fennmaradt egyházi okiratok pedig ilyen, vulgaritásban konkretizálódó világi konfliktusokat nem rögzítettek.

Az alábbi néhány kiragadott példa a 17. század végi Kovászna jegyzőkönyveiből származik.²⁵ Megjegyezzük ezek kapcsán, hogy e szankcionáló eljárás valamikori széles elterjedtségére utalhat, hogy igen gyakran asszonyok élnek a verbális büntető lehetőséggel.

Az 1691. március 21-i peres ügyet Tekintetes Nemzetes Thuri Ferenc, Orbai Székely Szék alkirálybírája, valamint ugyanannak a széknek esküdt ülnökei előtt a törvényszék helyén, Kovásznán vették fel. Eszerint „*Baratosi István deák uram, mint A[ctor]*,

²² A káromkodások gyűjtőfogalmát Eperjessy Ernő a funkciójuk és tartalmuk szerint csoportosította, elkülönítve az átok, szitok, szidalom, szidás, becsmérlés, káromkodás, istenkáromlás, nyelvi környezetszennyeződés, ocsmány beszéd, csúnya beszéd, pajzán szövegek, mágius népszokások, ráolvasások, termékenységarzsló szövegek, bajelhárító és rituális káromkodások, ártó szellemeket, kísérteteket, démonokat elűző obszcén szitkok formáit. Kitérőként célunk vizsgálatában az értelmezése szerinti *becsmérlés* fogalma nyújt segítséget, ami valamely személyt sértő, megalázó, gyalázó tartalmú és szándékú obszcén szöveg, tárgya az anya, apa, nővér vagy maga a sértést viselő személy triviális szöveggörnyezetben való emlegetése (Eperjessy 1999: 411–412).

²³ MNL, *káromkodás* címszó. A káromkodások, szitkok figyelmen kívül hagyásával a magyar népi vallásosság ismerete hiányos maradna – érvel ezek kutatása mellett Eperjessy Ernő. Lásd (Eperjessy 1999: 399). Bennünket jelen esetben nem az Isten és a szenteket szidó káromkodások, hanem az embert becsmérlő trágár szókimondások és az ehhez kapcsolódó gesztusok vizsgálata érdekel.

²⁴ A kikiabálást büntetlenül az év bizonyos napján végezhetette a falu közvéleményét megtestesítő csoport, tárgya az eltelt év deviáns eseményeinek nyilvánossá tétele általi szankcionálás volt. Ezt a büntető szokást a Mezőségen *kiabálás* a *hegybe* megnevezéssel alkalmazták Szent György napján (Zsigmond 2004: 73–80). Vráncsában ugyanezt a szokást *kikiabálás*ként nevezik meg (Gusti 1976: 193). A felvidéki Rozsnyón a meghatározatlan időben – éppen ezért a hivatalos büntetéssel járó – szervezett kikiabálás szokását macskazeneként ismerték. Ennek a bosszúból táplálkozó büntetésnek az európai etnológiában a *Charivari* megnevezése terjedt el (lásd Kotics 2001b: 49–60).

²⁵ Orbaiszéki törvénykezési jegyzőkönyvek. A források ártírt változatainak és magyarázatainak rendelkezésünkre bocsátásáért Fehér János művészettörténésznek tartozunk köszönettel.

proclamáltatta per Jakobom Jancso Mircse Jánost, baratosit, mint I[nctus]t. De die et anno, locoque protestatur, ugan Orbai székbén, Baratoson diffamált saluum sit lélek bestye lélek kurva fiának, rossz embernek, saluum sit, szarik a nemes emberségembe, diversis locis ugyanazon szitkokkal diffamált.” A lap szélén feltüntetett „P[rohibita] e[odem] d[ie].” azaz „*Tagadva ugyanazon a napon.*” jelzi, hogy az alperes tagadja, el-lentmond a becsületében sértett felperes által jelentetteknek, ezzel tulajdonképpen kezdetét veszi a per.

Ugyanígy járt el az 1691-es jegyzőkönyv szerint a megsértett „*Porsolt György deák uram*”, akire a fenti Jakobom Jancso Mircse János „*Orbai székbén, Baratoson, az Andrad István kapuja tájatt rám támadott, diffamált, saluum sit, hogy szarik az nemes emberségembe. Ergo az rám támadásért potentián, a szitokért homagiomon kívánom convincálatni.*”

A család offenzív magatartására vall, hogy az ugyanott 1691. május 9-én felvett jegyzőkönyvi bizonyíték szerint Mircse János felesége is kivette részét a szóbeli gyalázásból; itt épp egy féltékenységből induló támadásáért idézik törvény elé „*Jacobum Jantso Marti Istvánnét, Juditot.*” „*Orbai székbén, Pavan, magam jószágomon lévén, sine justa causa az Incta házamra be szidott maga jószágáról, ilyen szókkal saluum sit, menj be, köpe, az törvént megkövetem, megötted immár az seggemet, s edd meg immár a szaromot is, tőlem ne féls [!] azt az urad baszott farkát, tugsad [!] be estve az ösztövért valagadba, s vonasd ki reggel.*” [...] Természetesen ezt a vádat is még aznap letagadta a beidézett fél.

Ugyanebben a hónapban ürülékkel való gyalázással illették a székely szék tagjainak határozatát is: „*az Actor ő kegyelme ilyen szót is mondott: hogy az mint az marhák felől delibéráltak becsületes szék tagjai, saluum sit, enyém az szar, s tiéd az ökör, cum venia sit dictum, szarik abban a delibératumban, az kit akkor ítélték.*”

1692 júliusában a kovásznai Tiszteletes Bálint pap idézi törvény elé „*Casparu[m] Marti Mihalez Miklósnét, Suskát, mint Inctát. Saluum sit cum salvo honore sit dictum, olyant mondott nekem, szarik az szájamban.*”

b.) A *gesztusok nyelve*. A társadalomfejlődés egy korábbi fázisában lévő – a feudális viszonyokkal gyakran összehasonlított (Pozsony 2005: 171–190) – moldvai társadalomban a kommunikáció a legkifejezőbbben a gesztusok nyelvén valósul meg.²⁶ Az alábbiakban hozott példákat vizsgálva úgy látjuk, hogy a trágár szitkokon túl valóban a gesztusok rendelkeznek a legelemibb kifejező erővel a nemtetszés véleményének kinyilvánítása, az elutasító magatartás kifejezése során.

A 19. századi feudalizmus korabeli Erdélyből a gesztusok sokatmondó nyelvét két példával illusztráljuk. „*Fodor Sigmondnének Komjattzezi Mihájné a maga mezitelen seggit meg mutaván azt mondotta ütegetvén tenyerével tsak annyit félek mint a segemtől így boszantota*”²⁷

²⁶ „A feudalizmus a gesztusok világa, nem pedig az írott szóé.” (Le Goff, idézi Gurevics 1974: 35).

²⁷ 1803, Aranyosrákos. EMSzT, csak címszó. Az adatot Szócsné Gazda Enikőnek köszönjük.

A háromszéki Szörcse egyik jegyzőkönyvében a csúfolódó fél is a meztelenség provokatív mutogatását, a meztelen emberi fenékkal való gyalázást alkalmazza. Közöljük a jegyzőkönyv teljes szövegét: „*Mü a kik ide alább Neveinket leirattuk adjuk ezen igaz hitünk szerént vallott bizonyság Levelünket arrol: Hogy mindnyájan Szomszédságába lakván, véghetetlen és el Szenvedhetetlen fertelmes tselekedetei között Rupa Farkas Kováts Mester embernek el szenvedvén, a' többek között el ment a' Titt. Donát Elek Ur kapujában (sit venia) szükségétételre, a' meztelen fenekit a' Kapun bé tartotta ezt rikoltozván, nékem minden ember tsak ennyi, így veszem számba, és tsak ennyit félek, s midőn kértettük volna, hogy azt az bestelenséget miért tselekszi, azt felelte: Hogy neki mind parantsolatból, mind pedig szükséges képpen oda kell járnai szükség tételre, mert alább valo helyet nem talál. Melynek így létéről a' mi igaz hitünk szerént tulajdon nevünk alá iratásával és kereszt vonásunkal meg erősítve bizonyságot tészünk Szörtsén Május 28-kán 1825. Prov. Bokdány Mihályne x / Imreh Josefne x / Pataki Istvánné x.*”²⁸

Számos európai párhuzam bizonyíték arra, hogy a büntetés kiszabásakor az ítéletet hozó szerv a normaszegés aljasságát szemléltetve pl. paráználkodás, házasságtörés esetében a szalmakoszorú mellett arra kötelezte a bűnöst, hogy trágyás taligát húzzon végig az utcán, vagy meghatározott időt töltsön el a disznóólba zárva (Dülmen 1990: 68, Ilyés 2005: 78–80). A pellengerre állított elítéltnak ugyanakkor az egybegyűltek nem csak szidalmakat, de „mocskot és ürüléket is vágta a fejéhez” (Dülmen 1990: 67). Az excrementum a népi kultúrában az értéktelenséget, az abszolút szemetet, a meggyalázó becsületfosztást jelenti (vö. Chevalier–Gheerbrant 1994, *excrementul*). Kevésbé civilizált társadalmakban az ürüléket a feldühödött személy az ellenfelének arcára kenheti, ez jelenti ugyanis a sértés és a harag legerősebb kinyilvánítását, hagyományos megtorlását.²⁹

Ha időben és térben kicsit közeledünk a moldvai csángó társadalomhoz, látni fogjuk, hogy – ismerve jelentését – ugyanezt az elementáris szimbólumot alkalmazzák a legkülönbözőbb megalázásokra. Az alábbi szöveget a világháborús meghurcoltatások emlékeinek felidézése során jegyezte le Gazda József egy csángó faluban: „... leraktak a vágonból, s bevettek egy – úgy mondtuk – egy bojárházhoz. Akkor melliknek jó szíve vót, vetett bé kenyeret. Másik emberganyét vetett oda. Náluk a zorosoknál ott van a vecseu a zutcán, met ugye ott megállnak s oda. Itt es nálunk Klézsébe, mikor menek le, s látok, hogy az út mellett van egy ullian, azt mondom, hogy közel vagyok a zorosokhoz. Ha Jásba menek, ott még közelebb vagyok. Használják ott ezt a szokást... Osztán egy vetett nekem egy ulliant, mint a korn [kifli – K. I.]. De emberkorn vót! Érted-e?! Rágni fogtam, verekedtünk ritta, míg fel tudtam venni. Hárman rágtunk belőle. Mikor én rágni fogtam, éreztem, hogy emberganyé.” (Gazda 1993: 111)

Interjúkötetében ugyanő közli a más kontextusban korábban már idézett büntető esemény leírását is, amely során az emberi ürüléket alantas szimbólumként alkalmazta a falu indulatos lakossága: „Annak letörték a kertjeit, bétörték a zablakait, mikor eljött

²⁸ Sepsiszentgyörgyi Állami Levéltár, F. 65/1, Fasc. VI. 44. Az adatot Szőcsné Gazda Enikőnek köszönjük.

²⁹ A példa a közép-afrikai *lele* kultúrából származik (Douglas 2003: 34).

ez a dekretul nou (új dekrétum). Nem ennek, annak! (Salamon Péternek, a primárnak) Békenték szarval! Bétörték a zablakait, s meggyújtották, hogy égjen el. Még szerencse, hogy nem gyúlt meg, mert elégett vala a zegész.” (Gazda 1993: 196) Ebben a nyilvános megalázó büntetésben részesült Klézse egyik papja is az 1990-es évek elején, amikor egyértelmű jelképpel tudatosították benne a közösség álláspontját: *A papot nem szerették. Elvadozták. Amit csántak nem volt szép. [...] Megkenték szarral a papnak az ajtóját, mennyen el innét. Megkenték, asszonyok, osztá elmentek. Vót a páter, osztán megharaguttak s hajtották el...*

Erdélyi és vráncsai adataink szerint a megcsúfolás egyik hasonló módja a kerítés, kapu kátránnyal való leöntése, bekenése. A kátránnak mint fekete, szennyes anyagnak a használata ebben a kontextusban az ürülék büntetésben való alkalmazásával mutat rokonságot, annak szelídebb változataként értelmezzük.

A szociológus Dimitrie Gusti jegyzi le, hogy egy vráncsai faluban a 20. század derekán visszajáró kísértet szedte az áldozatait, állatok hulltak el, majd emberek haltak meg. A falubeliek, amint rájöttek, hogy melyik halott jár vissza, „megtettük mi azt, amit kell; amit tudunk. Lám, mert még most is a kerítésen vannak a jelek: olyan kátránnyal és fokhagymával rajzolt keresztet. De hiába!” Visszaemlékeztek, hogy még életében fegyelemre intették a különleges „rossz fehérnépet”, aki „zöld szemekkel járkált ebben a fehér világban”, mi több, a pap is figyelmeztette a kevélyen járó, orrát fennhordó fiatal asszonyt a templomban, hogy „lassabban a testtel”, de nem használt. „De ő, a gonosz fehérnép azt hiszi, abbahagyta? Esze ágában sem volt. Pedig mit meg nem csináltunk véle. Egy éjjel még a kerítését is bemázoltuk kátránnyal. Nevetségessé tettük.” (Gusti 1976: 184–185)

Az előző, népítéletekről szóló fejezetben mutattuk be annak a trunki asszonynak az esetét, akit a sorozatos lopásai miatt a falu évekre elűzött otthonából. Ennek a csángó példának is voltak gyalázó, megszegényítő eseményei, amelyek fokozatosan előkészítették az idős asszony tragédiáját. Emlékezzünk vissza, hogy a tolvaj állandó megfigyelését és tetten érését özvegy szomszédasszonya tűzte célul. A lopással gyanúsított haragjában megígérte az önkéntes megfigyelőnek, hogy csúffá teszi. Lopási akciója sikerén felbuzdulva, az egyház deszkájával a vállán elkövette a Moldvában különösen durvának számító hajlékgyalázást: *Leganyélt egy éjen a kapujába... mámá. Az övébe, oda. S mikor [reggel] kijött az asszony, akkor belétiport beléje.* Gesztusával bebizonyította önmagának és az őt ellenőrző özvegynek, hogy túljár a konformitást rákényszerítő közösség eszén. A vérg sértett fél számára most már becsületbeli dolog volt a templom épületanyagát orozó szomszédasszonya leleplezése. A tolvaj lefülelésének körülményei is összefüggnek a meggyalázással: a tolvaj éjjeli háromkor deszkával vállán a siker élményétől és a bosszútól fűtve ismét lekuporodott ellenfele kapujába a gyalázás megismétlésére. Vesztére, mert ez alkalommal „a falu szeme” rajtakapta, s a rikoltozásra előkerült vejével legyűrték és a deszkára kötözték a tolvajt. *Eccer megcsinálta, nem fogták meg. Kettedikszer megcsánta, megfogták.*

Tolvaj és megkárosított közti hasonlóan gyalázó interakciót jegyezték 2007-ben Kézdivásárhelyen. Az itt elkövetett gyalázás nem véletlenszerűen fordul elő, ugyanis éppen a moldvai csángó kultúrával kapcsolatos, s a moldvai csángó és a székely kultúrák

tudati eltávolodásának jele, hogy az idegen környezetben félremagyarázták annak jelentését. A 17 éves, ojtói otthonából mintegy fél éve megszökött csángó fiú női ruhába öltözve fosztogatott a felsőháromszéki városban. Az ott eltöltött idő alatt hét betörést és lopást, és körülbelül ugyanennyi lopáskísérletet hajtott végre. A rendőrség közbelépését kérő 95 éves többször kifosztott öreg ajtaja előtt a harmadik betörést követően az érkező rendőrök a korábbi moldvai példákban ismert hajlékgyalázás nyomaira bukkantak: „A nyomozók nem csak a hűlt helyét találták a betörőnek, »ajándékképpen« a küszöb előtt egyéb is gözölgött.” (Valentina, a szoknyás betörő. *Székely Hírmondó*. 2007. febr. 27.) Az újságíró, nem ismerve e szankciót hordozó szimbolikus attitűd mély kulturális gyökerekkel rendelkező valós jelentését, egyébbel magyarázta a tolvaj jelzését. „úgy látszik, a gyomra nem bírta a feszültséget” – vélekedett a szerző, nem sejtve, hogy a fiziológiai szükséglet a tolvaj szimbolikus felülkerekedésének kifejezője volt a többszöri sikeres lopás után nyomába eredő gazda és a rendőrség felett.

Összegzés

Tanulmányunkban a moldvai csángó falvakban alkalmazott büntetések rendszerét próbáltuk bemutatni. Nyugat-európai, székely és csángó példák párhuzamba állításán keresztül az újkori és modern kori büntető szokások egységes, összeurópai jellegét hangsúlyoztuk. A legjellemzőbb csángóföldi büntetések ismertetésével a normaszegések megtorlásának, a rend helyreállításának archaikus formáit, mélyebb kultúrtörténeti rétegekben való gyökerezését emeltük ki. Az itt bemutatott kultúrszelet a választott témából adódóan természetesen sarkított ismertetése a csángó társadalomnak, annak kiemelt társadalmi gyakorlatát, a szankció és a bosszú szociális és szokásjogi kereteit körvonalazta. Dolgozatunk ebből fakadó egyoldalúságát Imreh István székelyföldi törvénykezési jegyzőkönyveket elemző dolgozatának idevágó soraival magyarázzuk: „A falujegyzőkönyvek – és ezt is meg kell mondanunk – nem tartanak hízelgő tükröt őseink elé, sőt vitáik közben, gyengeségeiket eláruló pillanataikban is elének varázsolják esendő és gyarló ember módra élő elődeinket. Gondoljunk azonban arra, hogy ha mi ma a törvényszékek jegyzőkönyveiből akarnók megismerni napjaink emberét, szükségszerűen sötétebb lenne a valóságosnál a róla alkotott képünk. Ami a faluközösség történetében talán mindennek ellenére önértetet adó, valóságos önértéktudatot növelő, az az, hogy itt vigyázattal éltek: ne válják ember embernek farkasává, s volt szándék és képesség arra, hogy emberség és értelem diktálta szép rendbe fogják egybe a természettel, uraikkal oly nehéz küzdelemben élőket. Így volt ez természetes módon mindenütt az országban. Különösképpen Moldova rázes falvaiban, a havasalföldi moşneni községekben, a szász komunitásokban...” (Imreh 1973: 90). A csángó közösségek külső reprezentációját, pozitív minősítését, az egységes kultúra képének kifejező történeti felmutatását a település lakóinak nagy hányadát kitevő gazdák határozták meg, akik a deviáns egyénekkal szemben túlnyomó többségben voltak (vö. Veres 1984: 54), s egyben ők képviselték az ítélkező közvéleményt is. A hagyományos csángó közösségek 20. századi felbomlásával létrejött erősen tagolt társadalomban felszámoló-

dott az egységes közvélemény, az egységes normarendszer halványulásával alaptalanná vált a társadalom következetes ellenőrzése, s ezzel nagyrészt megszűntek a társadalmi rend rehabilitálását biztosító kollektív büntetések is. A 20. század végi–21. század eleji időszakot a hagyományos és modern világszemléleteket keverő szerkezet nélküli kulturális átmenet jellemzi (Tánczos 2000b: 208), amelyben a valamikori archaikus szokásjogi rendszer anakronisztikusságát jelzik a (népi) igazságszolgáltatásban fel-felbukkanó büntetőelemek, melyek mögül jobbára kivesztek a hagyományos kulturális tudatformák.

Szakirodalom

ALBERT Ernő

2007 Káromkodás. Csíki és háromszéki adatok. In: SZŐCSNÉ GAZDA Enikő – S. LACKOVITS Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 7. Székely Nemzeti Múzeum–Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Sepsiszentgyörgy–Veszprém, 43–60.

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain

1994 *Dictionar de simboluri*. II. Editura Artemis, București

DOUGLAS, Mary

2003 *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Osiris, Budapest

DURKHEIM, Émile

1997 A társadalmi tények magyarázatával kapcsolatos szabályok. In: BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem–McGraw-Hill, Budapest, 326–352.

DÜLMEN, Richard van

1990 *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban*. Századvég Kiadó–Hajnal István Kör, Budapest

EGYED Péter

1981 „A communitas egy test.” A kettős parancs modellje. *Korunk* XL. (1) 13–20.

EPERJESSY Ernő

1999 Szitkok, átkok, káromlások. Adatok a káromlások néprajzához. *Ethnographia* 110. (2) 399–414.

EMSZT

1978 *csak*. In: SZABÓ T. Attila (szerk.): *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. II. kötet (Cs–Elsz). Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

FOUCAULT, Michel

1990 *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, Budapest

1999 Órület és társadalom. In: Uő: *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk 2000, Debrecen, 252–270.

FRIEDEL, Egon

1994 *Az újkori kultúra története*. III. Holnap Kiadó, Budapest

GARLAND, David

1997 A büntetés és jelentései. In: ZENTAI Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 127–147.

GAZDA József

1993 *Hát én hogyné siratnám. Csángók sodró időben*. Szent István Társulat, Budapest

GUREVICS, A. J.

1974 *A középkori ember világképe*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest

1987 *A középkori népi kultúra*. Gondolat, Budapest

GUSTI, Dimitrie

1976 *A szociológiai monográfia*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

HALÁSZ Péter

1991 Egyházi jövedelmek a Román környéki csángó falvakban. In: Uő (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 545–556.

HANKISS Ágnes

1978 *A bizalom anatómiája*. Magvető Kiadó, Budapest

HANKISS Elemér

2004 A büntudatról. In: Uő.: *Társadalmi csapdák és diagnózisok*. Osiris Kiadó, Budapest, 271–300.

HELLER Ágnes

1994 *Általános etika*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest

1996 *A szegény hatalma*. Orisis Kiadó, *Két tanulmány*. Budapest

HOPPÁL Mihály

2000 meztelenség. In: HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György: *Jelképtár*. Helikon Kiadó, h. n. 157–158.

ILYÉS Sándor

2005 A megesett leány büntetőritusai a moldvai csángóknál. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 57–91.

IMREH István

1973 *A rendtartó székely falu. Faluközösségi határozatok a feudalizmus utolsó évszázadából*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1983 *A törvényhozó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

IMREH István – PATAKI József

1992 *Kászonszéki krónika 1650–1750*. Európa Könyvkiadó–Kriterion Könyvkiadó, Budapest–Bukarest

IMREH István – SZESZKA ERDŐS Péter

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

KALLÓS Zoltán

1993 Gyűjtési élményeim Moldvában. In: PÉTERBENCZE Anikó (szerk.): *„Moldovának szíp táiaind születem...” Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia*. Jászberény, 95–109.

KESZEG Vilmos

2001 Az írás és a beszéd konfliktusa. Egy írástudó asszony „pere”. *Néprajzi Látóhatár* X. (1–4) 135–149.

KINDA István

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

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

KOTICS József

2001a Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: *Uő: Mások tekintetében*. Miskolci Egyetem, Miskolc, 27–48.

2001b A Charivari szokása Rozsnyó kézműves közösségében a 19. században. In: *Uő: Mások tekintetében*. Miskolci Egyetem, Miskolc, 49–60.

KŐMÍVES Noémi

2001 Mindennapjaink szövegei: a pletyka. *Néprajzi Látóhatár* X. (1–4) 205–225.

LACZKÓ István

1994 Emlékek egy moldvai csángómagyar életéből. (Önéletírás) In: FORRAI Ibolya (szerk.): *Csángók a XX. században. Élettörténetek*. (Néprajzi Közlemények XXXIII.) Néprajzi Múzeum, Budapest, 87–207.

MIKLÓS Zoltán

2005 Öröklési jogszokások a moldvai csángóknál. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 101–131.

MNL – Magyar Néprajzi Lexikon

1980 *káromkodás*. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon*. III. kötet. (K–Né). Akadémiai Kiadó, Budapest

PETI Lehel

2007 Offenzív mágikus rítusok a moldvai csángó falvakban. In: SZŐCSNÉ Gazda Enikő – S. LACKOVITS Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7*. Székely Nemzeti Múzeum–Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Sepsiszentgyörgy–Veszprém, 285–309.

POZSONY Ferenc

2005 A moldvai csángó magyar falvak társadalomszerkezete. In: *Uő: A moldvai csángó magyarok*. Európai Folklór Intézet, Budapest, 171–190.

STAHL, Henri H.

1992 *A régi román falu és öröksége*. Encyclopaedia Transylvanica, Budapest

SZABÓ András

2004 Recepció és kreativitás a büntetőjogban. In: SAJÓ András (szerk.): *Befogadás és eredetiség a jogtudományban. Adalékok a magyarországi jog természetrajzához*. Áron Kiadó, Budapest, 72–136.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2001 Egy vargyasi népitélet 1792-ből. *Erdővidéki Lapok* 3. (5) 8–9.

TÁNCZOS Vilmos

1994 „Temetése a temető szélében vagy az akasztottak között lesz.” *Korunk* V. (6) 99–101.

2000a „Deákok” moldvai magyar falvakban. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 175–205.

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

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Gondolat, Budapest

VAJNA Károly

1906 *Hazai régi büntetések*. I–II. Nyomatott Lórintz János „Univers” Könyvnyomdájában, Budapest

VERES László

1984 *Erkölcsei normatívák és tevékenységi típusok*. Kossuth Lajos Tudományegyetem, Debrecen

VINCZE Gábor

2004 Bevezető. In: Uő (szerk.): *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*. Teleki László Alapítvány–Erdélyi Múzeum Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 13–61.

ZSIGMOND Győző

2004 Szent György-napi szokások és erkölcsi normák. In: Uő (szerk.): *Szent György és napja a magyar néphagyományban*. Medium Kiadó, Sepsiszentgyörgy, 73–82.

Peti Lehel

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

Bevezetés

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

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

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

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

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

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

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

A központi értékek átalakulása: attitűdváltozások a hagyományos vallásosság és az életvezetés terén

Párhuzamos különidejűségek

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

A fogalom néprajztudományi értelmezését Hermann Bausinger nyújtja, aki Ernst Bloch nyomdokain haladva a jelenség definiálását is elvégezte. Bausinger szerint Ernst Bloch különidejűségen lényegében egyidejűséget ért, vagyis eltérő, különböző történeti erőtényezők által meghatározott elemek egyidejűségét: „felfogások és életmódok, az eszmék és ideológiák különidejűségéről van szó, melyek egyidejűleg, a mában léteznek” (Bausinger 1989: 25). H. Bausinger az 1980-as évek elején a néprajztudományban újszerűnek számító Utz Jeggle, Carola Lipp és Wolfgang Kaschuba falukutató munkáira hivatkozva állítja: „A faluközösségek vizsgálata során ezek a kutatók arra a megállapításra jutottak, hogy azokban olyan normák, elképzelések uralkodnak és olyan értékeket közvetítenek, melyek teljességükben nem magyarázhatók a közösségek jelen szociális meghatározottságából, s melyek sokkal inkább a falusi élet régebbi konstellációiból, struktúráiból

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

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

erednek” (Bausinger 1989: 32). Lényegében arról van szó, hogy bizonyos jelenségek, bizonyos térségek a fejlődésbeli fáziseltolódásokból adódóan nem azonos korszak ismérveit hordozzák, tehát egy időben egymás mellett élhetnek különböző korszakok termékei (lásd Liszka 2001: 395).

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

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

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

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

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

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

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

hasonló élményekről, mivel már kívül esnek a transzcendencia e szuggesztív vallási élményeket ihlető mágikus varázsán. A látomások érzékeléséről egyre inkább azt állítják, hogy azok régebben történtek, ám a jelenben egyre kevésbé „látnak”: *Voltak még ezelőtt, hol es mondták, láttak... [látomást] nem emlékszem riva, de láttak. Ezelőtt láttak. De moszt nem erősztt izélnek. Moszt nem látnak.*⁸

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

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

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

Kotics József a moldvai csángó falvakban jelentkező modernizációs folyamatok egyik legfontosabb következményét a normák pluralitásában és a társadalmi kontroll korábbi szerepének megváltozásában látta. Megállapította, hogy „napjainkban egy igen szigorú valláserkölcson alapuló életvitel keveredik egy polgárosultabb értékrenddel” (Kotics 1997: 47). A szerző továbbá azt állítja, hogy „az értékrend megváltozása, a szakrálisan megalapozott értékelsőségek elvetése vagy megkérdőjelezése a fiatal, elsősorban a városba költözött vagy ott dolgozó generáció sajátja” (Kotics 1997: 47). A szerző továbbá kiemeli, hogy „a társadalmi kontroll szerepe a magántulajdon felszámolása, az ingázás, a városiasodás révén lényegesen csökkent, működése szűkebb rokonsági, ismeretségi

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

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

¹⁰ Fordítás tőlem – P. L.

¹¹ Fordítás tőlem – P. L.

körökben érvényes, az egyén felszabadult a közösségi kontroll alól, a közösség élete ma már egyre kisebb mértékben folyik a falu szeme előtt” (Kotics 1997: 49).¹² A társadalmi kontroll személytelenedése ugyanakkor a morális és etikai megalapozottságú vallásos világgép pluralizálódását, koherenciájának megbomlását is jelzi tehát.

A közvetlenül a romániai rendszerváltás utáni éveket jellemző tendenciák az utóbbi évek munkamigrációs hullámai nyomán felerősödőben vannak: a modernizáció mint társadalomalakító tényező nemcsak az életforma külső jegyeiben nyilvánul meg, de a vallási megalapozottságú értékrend fellazulásában, a világiasabb életmódvezérlő értékek megjelenésében is tetten érhető, elsősorban a fiatalabb generációk körében. A munkamigráció hatására ezek az új értékorientációs modellek bejáratott kulturális mintákká válnak.

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

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

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

– *Elcsúfultak, s akkor, bé oda, né!*

– *Servet vót kötve, ilyen servet a cüvekre, darabnál, jegy téve.*

– *Vennék kacagságra, s mit dógasztál avval!*

– *Ilyen servet né [mutatja a falon]. Fel vót kötve a cüvekre, s belé volt verve a kukuricánál, hogy hol van a barazda.*¹³

A transznacionális életformák jelentősége a kultúra átalakulásában

A moldvai csángó falvakban zajló modernizációs folyamatok értelmezéséhez új megközelítési lehetőséget jelent a transznacionalizmus elmélete (lásd Appadurai 2001, Niedermüller 2002, 2005). A *transznacionális életformák*¹⁴ szerveződését magyarázó

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

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

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

elméletek a modernitás körülményei közepette a kultúrák territoriális értelmezése, a *metodológiai nacionalizmus*¹⁵ és a *szinguláris identitás*¹⁶ elmélete ellenében születtek (vö. Niedermüller 2005: 53–58). Ezek a kutatások ugyanakkor a kultúra statikusságát hangsúlyozták, amelyet állandóság, változatlanság jellemez. Amellett érveltek, hogy a kultúrák etnikusan meghatározott, helyhez kötött entitások, amelyek közötti különbségek feloldhatatlannak tűnnek. Ezzel az elméleti és ideológiai hagyománnyal szakító transznacionalizmus-elméletekre döntő hatással volt a globalizációs körülmények között újszerű migrációs gyakorlatok, a nemzetközi munkavállalás mentén szerveződő életvezetések megváltozásának a felismerése.¹⁷ A helyek közötti állandó mozgás, az egyidejűleg több helyhez tartozás *transzlokális* közösségeket hoz létre (vö. Appadurai 2001: 19–20), amely a kulturális környezetnek nem a felváltását (mint amely a korábbi migrációs gyakorlatokat jellemezte), hanem annak váltogatását jelenti, azaz a helyek közötti állandó mozgásban valósul meg. Niedermüller Péter szerint „az emberek mobilitásához hasonló – vagy talán még annál is nagyobb – jelentőséggel bír a kulturális jelentések, képek, elvárások, imaginációk mobilitása és globalizálódása. Ezek nyomán transznacionális szimbolikus univerzumok, globális méretekben közösen birtokolt ízlések, aspirációk, meghatározott kulturális érzések transznacionális, azaz *deterritorializált közösségei*¹⁸ és identitásmodelljei jönnek létre” (Niedermüller 2005: 58).

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

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

Niedermüller Péter ezeknek a folyamatoknak a működését a klézsei piac tárgyi felhozatalán, a tárgyakhoz fűződő szimbolikus jelentéseken, valamint egy trunki férfinak a

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

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

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

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

¹⁹ A transznacionalizmus irodalmához lásd még: Welsch 1999.

józsefvárosi piacon szerzett élményein keresztül példázza. A klézsei piacon felsorakoztatott hongkongi CD-lejátszók, „indiai szőnyegek”, kínai Adidas és Puma cipők ugyanolyan kulturális jelentéseket hordoznak a kívánatosság tekintetében a klézsei fiatalok számára, mint a nyugati országokban élő társaiknak. A szerző értelmezése szerint a klézsei piacot tehát a globális kultúrának ugyanazok a mintái irányítják és tartják életben, mint a nagyvárosi piacokat: „a klézsei kirakodóvásárok azt példázzák, hogy egy, látszólag a »világ végén«²⁰ lévő helyi társadalomban hogyan, milyen tárgyiasult formákban vannak jelen, illetve miképpen hatolnak be a mindennapi életbe transznacionális jelentések és globális imaginációk” (Niedermüller 2005: 61).²¹ A szerző másik példája azt jelzi,²² hogy az egyéni élettörténetbe, a személyes identitásba, a szociokulturális környezet individuális értelmezésébe, illetve az egyes emberek társadalmi státusába is beépülnek, abban szerepet játszanak a transznacionális tapasztalatok (lásd Niedermüller 2005: 61).

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

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

A gyakori identitáscserék, amelyekhez a nyelvi és kulturális asszimiláció előrehaladottsága kedvező strukturális feltételeket teremt (vö. Kotics 1997: 48) lehetséges életstratégiákká, a társadalmi mobilitás eszközeivé váltak. Az ezekben a közösségekben uralkodó kulturális hangsúlyok értelmében az ilyen jellegű identitáscseréket nem devianciaként fogják fel, mivel a hasonló adaptációs stratégiák kulturálisan támogatottak. Az alkalmazkodásnak ezek a formái a moldvai csángó falvakban kulturális modellekké váltak. Bár ezek a magatartások belső döntések eredményei, amelyek nincsenek az intézményes

²⁰ Az idézőjel is tőle – P. L.

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

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

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

ellenőrzés hatása alatt, éppen a közösségi elvárások motiválják az egyént arra, hogy a társadalmi hierarchiában való emelkedés, valamint a megélhetés kényszere alatt hasonló adaptációs stratégiákat működtessen. Peter L. Berger és Thomas Luckmann szerint a társadalmi mobilitás keretei közötti transzformációknál „előre gyártott interpretációs mintákkal találkozunk, amelyek bemutatják az érintetteknek, hogy mi történt az egyén totális átalakulása *nélkül*²⁴” (Berger–Luckmann 1998: 223). A szerzők szerint továbbá „a nagy mobilitással rendelkező társadalomban már előkészített sematikus interpretációk, amelyeket az egyén már akkor internalizál, amikor ő maga még nem is mobil, biztosítják az életrajzi folyamatosságot és elsimítják a keletkező ellentmondásokat” (Berger–Luckmann 1998: 224).

A templom látogatásának funkciói is változnak a munkamigrációból hazatérő, a közösség lokális terében csak időlegesen tartózkodó személyek számára: a vallásos élmény megélésének szerepe mellett találkozási alkalmat jelent a falubeliekkel. A munkamigráció egyik következményeként nevezhetjük meg azt a jelenséget, hogy a társadalmi érintkezések egyik szervezőelvévé az egyházi ünnepek váltak, a külföldi kilépési gyakorlatokban résztvevők hazatérésüket a nagyobb ünnepek idejéhez igazítják. Bár az ünnepek megélésének szakrális fontosságát esetükben sem vonhatom kétségbe, ezek a tendenciák a mindennapok vallásos fontosságának csökkenéséhez vezetnek, és a hagyományos vallásosság megélési formáinak átalakulásához járulnak hozzá. Egy szakirodalmi sztereotípiával élve azt állíthatjuk, hogy „az állandó imában való élés” középkori vallási fontosságával szemben az ünnep szociális eseménnyé válása értékelődik fel.

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

A fentebb ismertetett magyarányú, a külföldi munkamigrációval szoros kapcsolatban álló modernizációs, mentalitásbeli változások következtében az egyház sokat veszített a társadalomra gyakorolt feudális ellenőrzés erősségéből. Erre enged következtetni a fal-

²⁴ A kiemelés is tőlük – P. L.

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

vakban fellépő szektás csoportosulások tagjaihoz való viszonyulásmódja is. A vallási konverziót végrehajtó személyekkel szemben csupán szimbolikus büntetést alkalmaz, amelynek nincs komoly jelentősége az illető társadalmi térben. A kényszerítés formái között a név szerinti kiprédikálásról, valamint a többszöri személyes rábeszéléstről vannak adataim, amely egy katolikus vallásról adventistává lett pokolpataki családdal történt.

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

Az egyházas vallásosság átalakulása – szekularizációs elméletek²⁸

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

Szekularizációs tendenciákról beszélnünk a moldvai csángók esetében igencsak kérdéses, már csak a fogalom igen sokrétű, tisztázatlan jelentése miatt is. Ezért Alan Aldridge³⁰ nyomán a szekularizációt egy olyan interpretációs paradigmaként használom, amelynek segítségével magyarázni lehet azt a folyamatot, amelyet a moldvai csángó közösségek ese-

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

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

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

²⁹ A szekularizációs tézisek összefoglalására tesz kísérletet például Robert W. Hefner (Hefner 1998: 147–154), Vesa Raikila (Raikila 1995), Pippa Norris és Ronald Inglehart (Norris–Inglehart 2005).

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

tében én a vallás korábbi időszakokhoz képest csökkent szerepének nevezek. Teszem azt anélkül, hogy a szekularizációs jelenségeknek a nyugati modern társadalmakban megfigyelt minden összetevőjét a csángó közösségekre vonatkoztatom. Amikor tehát a moldvai csángó falvakban jelentkező szekularizációs tendenciákról beszélek, ez alatt a *csángó közösségekre jellemző tradicionális vallási formák átalakulását, visszaszorulását értem*, nem pedig a „vallás elhalásának” E. B. Tylor, James G. Frazer, Karl Marx és Sigmund Freud által képviselt koncepcióját.

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

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

³¹ A kiemelés is tőle – P. L.

³² Fordítás tőlem – P. L.

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

³⁴ A romániai rendszerváltozás utáni időszakot értem ez alatt.

³⁵ Fordítás tőlem – P. L.

az élet más területeit, mint például az üzleti, politikai szférát, a szabadidő eltöltésének módját, valamint az oktatás territóriumát (vö. McGuire 1992: 251).

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

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

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

Szektásodási tendenciák az átalakuló csángó társadalomban

A Moldvában működő katolikus egyház más vallási szervezetekkel szemben intoleráns, kizárólagos legitimációra törekszik. A társadalomra gyakorolt ilyen irányú hatásával is magyarázható, hogy a csángók a más felekezetre való áttérést rendkívül súlyos bűnnek

³⁶ A középkorra jellemző „totális keresztény világkép” és az erre épülő normarendszer – lényegében az életvitel egészének, a társadalom egységének – eróziója több évszázados folyamatra tekint vissza, ám széttöredezése az utóbbi 150–200 év akkulturációs hatásainak az eredménye. R. W. Southern a metafizikai koherenciájú szakrális világkép megbomlásának idejét a 14. századra teszi: „A középkor egyik legnagyobb vívmánya annak a gondolatnak a részletes kidolgozása, hogy az egyetemes emberi társadalom szerves része az Isten által elrendelt világegyetemnek, az időben és az örökkévalóságban, a természetben és a természetfölöttiségben, a gyakorlati politikában és a szellemiség világában. Szinte minden fontos dolog, amit a középkorban írtak, mindaddig, amíg a rendszer a 14. században töredezni nem kezdett, bizonyos fokig e kozmikus háttér tudatában íródott” (Southern 1987: 22).

tartják. A hit elhagyása felfogásukban halálos vétéknek számít. Egy trunki asszony például, akinek a fia a Jehova tanúi szekta tagjává vált, intenzív imádkozással, búcsúba járással próbálkozott, amelyek eredményeképpen azt remélte, hogy fia visszatér a katolikus hitre:

A fiam elment a hitről, arról. Miféle az a hit, hogy csitilje [olvassa] a bibliéket? Csitili. De meddig törődtem, sz meddig ízéltem, sz addigra imádkasztam, sz kijártam most Seucába,³⁷ feljutottam oda. Sz hogy nem bír moszt visszajönni ide? Hogy én azt megkereszteltem, megvirulódatt [felnőtt], megházaszadatt, sz van három gyermeke! Sz hogy tudott el...? Nyáran ment arra a hitre. [Milyen hitre ment?] Johoiszt [jehovista]. Cel mai periculos! [A legveszélyesebb!] Hogy tudott az elmenni? Elment hamarabb az asszanya, elhúzta őtöt [áttérítette].³⁸

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

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

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

Érdekes, hogy a rendkívüli arányban külföldi munkamigrációt folytató, nagy mértékben kiépülő, fejlődő Lészpeden meglehetősen ambivalensen viszonyulnak a település adventista közösségéhez: [Szektasok, pocaitok vannak a faluban?] *Vannak, sokféle van most. Adventisztok, tőlünk odaálltak. [Az bűn?] Nem tudom, mindenki maradjon abban, amiben született. [S Marika néni, hogy gondolja, ez bűn?] Nem tudom, volt itt egy pap, azt*

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

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

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

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

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

mondta, mindenki a hite szerint. [A pap nem haragudott, hogy átmentek más vallásra?] *Ő intette jóra, s ha nem akartak, akkor, ugye, mindenki csinálja, ahogy tud.*⁴²

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

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

A gerlényieknek az adventisták iránti toleránsabb magatartása a település felekezeti összetételével magyarázható. Míg Lészped homogén katolikus település (86,03 százaléka római katolikus, 13,8 százaléka ortodox felekezetű), ahol a katolikus egyház nagy társadalmi befolyásnak örvend, addig a szomszédos Gerlényben a katolikusok kisebbségben

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

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

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

vannak (18,6 százalék római katolikus, 79,13 százalék görögkeleti).⁴⁵ A gerlényi gyülekezet nagyobb mérete folytán is vonzó lehetett a lészpedi adventisták számára, amely az új, veszélyeztetett világgép fenntarthatósága miatt fontos tényező.⁴⁶

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

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

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

A szektásodási tendenciák erősödése minden bizonnyal kapcsolatban áll a csángók nemzetközi munkavállalási gyakorlatával. Trunkban egy fiatal asszony arról számolt be, hogy fiútestvére azután lett jehovistává, miután utánament három éve Oroszországban dolgozó feleségének. Hazatérésük után már sem a szűkebb családi kapcsolatokba nem tudtak visszailleszkedni, sem pedig a tágabb, szomszédsági és lokális viszonyokba, ezért rövid időn belül a kis szektás közösségű, a szülőfalujukhoz közeli Bálcescuba költöztek. *Tesztvérem járt, ruszakhoz dolgozni. S ő ott dolgozott. Csinált a házban mindent. De nem tudozik ki. [...]* [Volt kinn dolgozni a testvére, vagy hol tanulta a hitet, ezt?] *Az asszonya elmenet három esztendővel hámarább, aztán lelte ki, hogy ő arra a hitre elment, az asszonya.* [De ő hol látta ezt a hitet, vagy hol tanulta?] *Jöttek a házukhoz, s probabil [talán] megszerettik, su ştiu [nem tudom]. Volt egy szomszédja, el volt menve sük időtől. Az a prieten de familie [családi barát]. A család szégyelli szektássá vált tagjait, mivel lokális szinten nemcsak a családtagot, de az egész családot súlyos stigmatizálás*

⁴⁵ A 2002-es hivatalos népszámlálási adatok alapján.

⁴⁶ McGuire ezt a tényezőt a *plauzibilitási struktúra* fogalmával írja le (1991). A fogalmat Csata et alii. is használja egy mezőségi település szektásodási jelenségeinek értelmezéséhez. Szerintük „a plauzibilitási struktúra az adott világgépet megerősítő, azt kvázi újratermelő interakciók rendszere. Ennek segítségével képes az egyén az őt körülvevő valóságot az adott világgép fogalmai által, vagyis a bázisközösség nyelvén értelmezni” (Csata et alii. 2001: 46).

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

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

éri emiatt. A családból való kirekesztésük az „eltévelyedett” családtagokra a „visszatérés” érdekében gyakorolt súlyos szociális nyomásként is értelmezhető, amelyre más falvakból is ismerünk példákat. Az anya például azt is megtiltotta, hogy halála esetén temetésén részt vegyenek. [S az emberek nem szídták, így a falubeliek?] *Váló! Szídták. Nekünk esz szérik, mert tesztvére, sz többet nem jőnek münköt esz szegítszenek.*

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

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

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

– *Szérik na.*

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

Egy Pokolpatakról származó család azután hagyta el a katolikus vallást, miután a család egyik külföldön dolgozó tagja adventista vallású német lányt vett feleségül.

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

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

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

⁴⁹ Az anyja mondja.

⁵⁰ A férje mondja.

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

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

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

A szektatagokkal szembeni gyakran előforduló elutasító vélekedés tehát legtöbbször vallási előítéletekből származik. Egy igen súlyos stigmatizáció, amely gyakran kíséri a vallási konverziót, a *képrombolással* szembeni vallásos irtózatból fakad. A vallási konverzió a falu számára leglátványosabb jele, amikor a szektás családok a hagyományos csángó lakásbelső vallásos vonatkozású tárgyait (a falakat díszítő szentképeket, Mária-szobrokat) összetörik és kidobják. A megbotránkozás erőssége abból fakad, hogy ezek tárgyak a hagyományos kultúrában szocializálódott személyek számára nem csupán a szentség egyszerű tárgyi reprezentációi, hanem igen sokszor szentelményi, illetve mágikus funkciókkal is rendelkeznek.⁵²

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

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

⁵² Idősebb, beteg személyeknél gyakran látni, hogy a napi rendszerességgel használt gyógyszeres dobozokat szentképek, vagy szobrok közvetlen közelében helyezik el. A forrófalvi, 94 éves Cili Péter 2001-ben azért akarta nekem adni a századelejéről származó imádságos könyvét (*Mennyei szép koszorú*), mivel a vele rosszul bánó dédunokáiban nem bízott meg, attól tartott, hogy kidobják a könyvet, vagy más profán cselekmény áldozata lesz. Moldvában éppen ebből a megfontolásból az idősebb személyek ima- és énekeskönyveit velük együtt temették el.

S olyan szépen imádkoznak, ember, csuda dolog. Nem tudom, hogy higgyek-e, ne higgyek-e, de nagyon szépen imádkoznak. Meghalt az asszonnak az embere, én es ott voltam, mert szomszédok vagyunk, majdnem kapu választ. S eljöttek kocsival sokan, sokan, ilyen prédikátorok, s prédikáltak, s énekeltek, imádkoztak. Nem volt rossz, nem volt rossz. S aztán, kérdeztek, tetszett-e. Hogy mondjam, tetszett na, mett mind csak a Jóistent dicsérik ők es, nem káromolják.⁵³

Klézsében hangsúlyozták, hogy korábban alkoholista, deviáns házaspár a közösség normái szerint elfogadott életet él, amióta adventistákká lettek. Esetükben a vallási konverzió a társadalmi integráció eszközévé vált tehát.⁵⁴ Egy klézsei asszony szerint jehovistává lett testvére vallási konverziója után már egyáltalán nem lop a munkahelyéről: [Mondták, hogy ha lopnak...] *Nem lehet! Nem lehet! Lássa-e? Még vót Leon, mert Leonnak hívják a testvéremet. Még hozott dologról [munkahelyéről] egy valamit, egy darab vasat, egy darab surubat [csavart]. Moszt nem. Véték az. Mindenütt pozitívumként emlegették, hogy a szektatagok nem isznak alkoholt.*

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

A szektás viszony jellege szervezetszociológiai megközelítésben

A vallási csoportok szervezeti és közösségtípusait elemző vallásszociológiai szakirodalom egy négyes tipológia alapján írja le a vallási szervezetek közötti különbségeket. Meredith B. McGuire vallásszociológus e típusok leírásához Roy Wallis alapján két megközelítési szempontból indult ki: 1.) a vallási csoport és környezete közötti viszony jellegéből, valamint 2.) abból, hogy az adott csoport milyen mértékben tartja saját legitimációját kizárólagosnak (lásd McGuire 1992: 138). „A vallási csoport és társadalmi környezete közötti kapcsolat a vallási autoritás-forrásokból levezethető értékek, illetve a társadalom egyéb értékei közötti feszültséget tükrözi” (Kiss 2003: 57). Aszerint, hogy az egyes társadalmi csoportok elfogadják a másik csoport értékeit, vagy sajátjukat kizárólagosnak tekintik, beszélhetünk pozitív, illetve negatív feszültségről. Ennek megfelelően szólhatunk pluralisztikus, illetve kizárólagos legitimációról is. A pluralisztikus legitimáció alatt a másik csoport értékeihez való elfogadó, azt bizonyos mértékig toleráló közösségi beállítódást, míg a kizárólagos legitimáció alatt a saját értékeket⁵⁵ megkérdőjelezhetetlen bizonyossággal megélő, kétely nélküli mentalitást, a másik csoport értékeivel szembeni intoleráns magatartást értem. Ez utóbbi feltételezhetően főként a szakirodalom által egyre inkább

⁵³ Fazakas (Colonel) József (1927), Lészped, 2007. augusztus 4., saját gyűjtés.

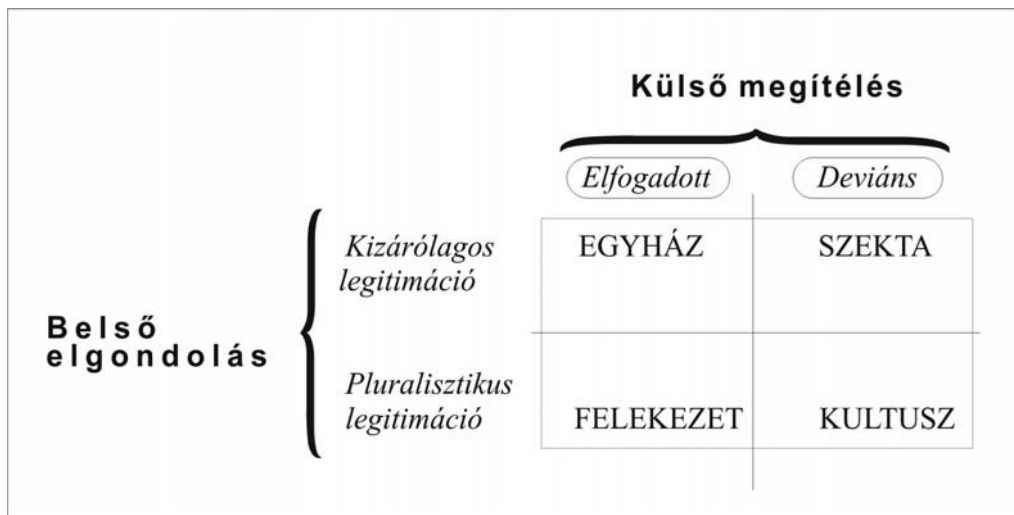
⁵⁴ A szekták társadalmi integráló erejét Gagy József a karácsonyfalvi cigányok esetében hangsúlyozza (Gagy 2002: 62).

⁵⁵ Az értékek alatt itt főként a vallási vonatkozású, közösségileg elfogadott értékeket értem.

szétesőként, visszaszorulóként jellemzett, középkori vallási képzeteket továbbhagyományozó tradicionális közösségek mentalitására jellemző.⁵⁶

McGuire ezeknek a tényezőknek a figyelembevételével a vallási csoportok szervezeti típusainak a következő tipológiáját állította fel: egyház, szekta, felekezet, kultusz (lásd McGuire 1992: 139).⁵⁷

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



A vallási csoportok szervezeti tipológiája⁵⁸

A *szekta* ennek megfelelően olyan vallásos szerveződés, amely saját legitimitását kizárólagosnak tekinti, a többségi társadalomhoz fűződő viszonya relatíve negatív. Az egyház mint vallásszervezet-típus nyugat-európai átalakulásának legfontosabb motivációit az idézett szerzők legfőképpen a modernizációs tényezőkben, valamint az ezek nyomán bekövetkező szekularizációs összetevőkben találták meg. A *modernizáció* mint társadalomátalakító

⁵⁶ A vallásszociológia az ilyen típusú vallásosságot *egyházias vallásosságnak* nevezi (lásd például McGuire 1991).

⁵⁷ Mivel a modell egy változásban lévő folyamatot tükröz, az egyes típusuk behatárolásához elengedhetetlen társadalmi kontextusuknak, az elemzés területi szintjének (országos, regionális, lokális) és a vizsgálat idejének a meghatározása. Anthony Giddens szerint például „az időben kicsit is állandó szekták elkerülhetetlen sorsa a felekezetté válás” (Giddens 2000:447). Giddens erre a folyamatra példaként a kálvinizmust és a metodizmust hozza fel, amelyek a kezdeti időszakban szekták voltak, ám az idő múlásával fokozatosan „tiszteletreméltóbbakká” (a szerző fogalma – P. L.), azaz felekezetekké váltak. Giddens szerint ezért van az, hogy „a hosszabb ideje fennálló vallási intézmények általában rugalmatlan, bürokratikus szervezetté válnak” (Giddens 2000: 448).

⁵⁸ Nyersfordítás tőlem – P. L.

folyamat alatt a vallásszervezeti megközelítésű szakirodalom a gazdasági, politikai, kulturális és társadalmi változásokat magában rejtő sokrétű tendenciákat érti (vö. Bruce 1995: 127, 1998: 28). Az idézett szerzők tehát amellet érvelnek, hogy a komplexebb modern társadalmakból eltűntek az egyház típusú vallási szervezetek, valamint az *egyházias valóságossággal* jellemezhető közösségek is, melyeket az átalakulás első fázisában a szekta típusú vallási szervezetek váltottak fel (lásd Bruce 1998: 33).

A szekták elterjedése Moldvában a 2002-es hivatalos népszámlálás tükrében

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

Ezért indokolt, hogy amikor a moldvai csángó falvakban jelentkező szektásodási tendenciákról beszélünk, a folyamat alatt csupán a modernizáció hatására bekövetkezett, a vallásosság terén jelentkező relatív elmozdulásokat értsük alatta, amelynek eredménye a szektás kisközösségek megjelenése a katolikus, valamint az ortodox lakosság mellett, nem pedig a felekezeti összetételt eredményező jelentősebb szerkezeti átalakulást.⁵⁹ A moldvai falvakban a legnagyobb létszámú vallásos kisközösségek az adventisták, pünkösdisták, evangéliumi keresztények és baptisták.

⁵⁹ A modernizációs mozgások és a szektásodási tendenciák közötti összefüggést egy mezősi település vonatkozásában Kiss Tamás vizsgálta (Kiss 2003). A szektásodás és a modernizáció kapcsolatát a 19. századi angol munkásszekta vonatkozásában Eric Hobsbawm vizsgálta. A szerző szerint „a szekta melegágya a városiasodó falu (Hobsbawm 1974: 200).

Következtetések

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

	Adventista	Baptista	Pünkösdista	Evangéliumi keresztény	Ortodox	Katolikus
II. DÉLI SZ-ELŐ CSÁNGÓK						
Szeketura (Pădureni)	*	-	-	-	353	73
Bogdánfalva (Valea Seacă)	*	-	*	-	255	1880
Újfalva (Nicolae Bălcescu)	-	-	-	-	430	3653
Trunk (Galbeni)	-	-	-	-	*	1287
Gyoszeny (Gioseni)	6	-	14	-	769	2516
III. SZÉKELYES CSÁNGÓK						
A. A SZERET MENTÉN						
Kalugarén (Călugăreni)	-	-	-	-	56	862
Lészped (Lespezi)	19	-	-	-	338	2206
Rácsila (Gârlenii de Sus)	*	-	-	-	221	1460
Lilijecs (Lilieci)	10	*	10	41	1361	678
Gerlénny (Gârlenii)	14	?	9	*	1487	351
Bergvila (Berdilă)	?	?	?	?	?	?
Terebes (Trebiș)	?	?	?	?	?	?
Lujzikalagor (Luizi-Călugăra)	9	-	-	-	50	4527
Forrófalva (Fărăoani)	*	-	-	-	29	5143

	Adventista	Baptista	Pünkösdista	Evangéliumi keresztény	Ortodox	Katolikus
Klézse (Cleja)	7	-	16	5	82	4366
Somoska (Șomușca)	-	-	-	-	*	1615
Pokolpatak (Valea Mică)	6	-	-	-	29	735
Újfalu/Dózsa (Gheorghe Doja)	10	-	-	-	394	620
Csík (Ciucani)	-	-	-	-	0	580
Külsőrekecsin (F. Răcăciuni)	-	-	-	-	*	1998
Kápota (Capâta)	*	-	-	-	257	139
Berendfalva (Berindești)	?	?	?	?	?	?
Rekecsin (Răcăciuni)	35	-	28	-	2491	469
Magyarfalva (Arini)	-	-	-	-	12	1332
Lábnik (Vladnic)	*	-	-	-	33	865
Szászkút (Sascut-Sat)	-	-	-	-	1618	526
Tamás (Tâmași)	-	-	-	-	1144	256
Ketris (Chetriș)	-	-	-	-	249	283
Furnikár (Furnicari)			39	x	795	321
B. A TÁZLÓ MENTÉN						
Frumósza (Frumoasa)	-	-	*	-	1437	2209
Pusztina (Pustiana)	-	-	-	-	18	1942
Ripa Jepi (Bogdănești)	-	-	-	-	57	516
Szoloncka (Tărăța)	?	?	?	?	?	?
Kukujéc (Cucuieti)	-	-	-	-	1304	97
Szerbek (Florești)	-	-	-	-	108	566
Esztrugár (Strugari)	115	-	2	-	530	129
Máriafalva/Lárguca (Lărguța)	-	-	-	-	*	262
Gajdár (Coman)	-	-	-	-	*	1025
Esztufuj (Stufu)	-	-	-	-	13	379
Váliri (Livezi)	33	-	*	*	609	206
Balanyásza (Bălăneasa)	33	-	*	*	899	119

	Adventista	Baptista	Pünkösdistá	Evangéliumi keresztény	Ortodox	Katolikus
Jenekest (Enăchești)	15	-	-	-	724	104
Turluján (Turluianu)	14	-	-	-	1155	167
Gyidráska (Verșești)	-	-	-	-	690	187
Berzunc (Berzunți)	11	-	*	-	1890	807
Berzujok (Bârzulești)	-	-	-	-	87	165
Kövesalja (Petricica)	-	-	*	-	415	171
Ardeván (Ardeoani)	*	-	*	-	1614	1552
C.) A TATROS MENTÉN						
Palánka (Palanca)	-	-	-	-	762	134
Csügés (Ciugheș)	*	-	-	-	688	1292
Bruszturósza (Brusturoasa)	-	-	-	-	1038	272
Kománfalva (Comănești)	124	109	289	*	20 239	960
Mojnest (Moinești)	93	15	286	*	21 298	1132
Dormánfalva (Dărmănești)	-	*	71	30	8306	1567
Doftána (Doftéana)	*	*	61	-	2797	150
- Szálka (Seaca)	-	-	-	-	110	395
- Vále Kimpuluj (V. Câmpului)	?	?	?	?	?	?
- Bogáta (Bogata)	-	-	-	-	530	344
Aknavásár (Târgu Ocna)	66	*	57	9	10 211	968
- Degettes (Păcurele)	?	?	?	?	?	?
- Szaláncorka (Gura Slănic)	?	?	?	?	?	?
Szlanikfűrdő (Slănic Moldova)	-	-	*	-	1059	694
- Cserdák (Cerdac)	-	-	-	10	894	419
- Szalánc (Cireșoia)	-	-	-	-	75	1831
Tatros (Tg. Trotuș)	-	6	-	-	791	1267

	Adventista	Baptista	Pünkösdista	Evangéliumi keresztény	Ortodox	Katolikus
- Diószeg (Tuta)	-	-	-	-	13	2095
Szőlőhegy (Pârgărești)	-	-	-	-	40	1005
- Újfalu (Satu Nou)	-	-	-	-	7	1732
- Szitás (Nicorești)	-	-	-	-	0	946
- Bahána (Bahna)	-	-	-	-	72	558
Gorzafalva (Grozești)	?	?	?	?	?	?
Fűrészfalva (Fereastră-Oituz)	?	?	?	?	?	?
Onyest (Onești)	138	26	201	37	41 717	3662
Szárazpatak (Valea Seacă)	*	-	*	-	255	1880
Gutinás (Gutinaș)	-	-	-	-	403	103
Prálea (Pralea)	-	-	-	*	137	756
Vizánta (Vizantea Mănăstirească)	?	?	?	?	?	?

A Bákó megyei csángó falvak felekezeti összetétele és a legnagyobb létszámú szekták⁶⁰

Jelmagyarázat:

* 1–4 közötti elemszám

? nincs adat

⁶⁰ Az összesítés a 2002-es hivatalos népszámlálás alapján készült. A statisztikáért Kiss Tamás demográfusnak tartozom köszönettel. Az északi csángó falvokról nem rendelkezem adatokkal.

Szakirodalom

- APPADURAI, Arjun
2001 A lokalitás teremtése. *Regio*. (3) 3–32.
- ALDRIDGE, Alan
2000 *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Polity Press, Cambridge
- BAUSINGER, Hermann
1989 „Párhuzamos különidejűségek.” (A néprajztól az empirikus kultúratudományig). *Ethnographia* 100. (1–4) 24–37.
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas
1998 *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. József Műhely Kiadó, Budapest
- BRUCE, Steve
1995 *Religion in Modern Britain*. Oxford University Press, Oxford
1998 Cathedrals to Cults: the Envolving Forms of the Religious Life. In: HEELAS, Paul (ed.): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 19–35.
- CSATA Zsombor – KISS Dénes – KISS Tamás – SÓLYOM Andrea
2001 Vallás és modernizáció a Mezőségen. *WEB*. (8–9) 34–53.
- GAGYI József
2002 A kicsi cigány és társai. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 49–67.
- GIDDENS, Anthony
2000 *Szociológia*. Osiris Kiadó, Budapest
- HALÁSZ Péter
2002 *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához*. Európai Folklor Intézet, Budapest
- HAMILTON, Malcolm B.
1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Aduprint, Budapest
- HEFNER, Robert W.
1998 Secularization and citizenship in Muslim Indonesia. In: HEELAS, Paul (ed.): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 147–168.
- HOBSBAWM, Eric
1974 Munkásszekták. In: Uó: *Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és a XX. században*. Kossuth Kiadó, Budapest, 184–216.
- KASCHUBA, Wolfgang
2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen

KINDA István

2005 A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 21–56.

KISS Dénes

2003 A CE szövetség és a református egyház. *Erdélyi Társadalom* I. (2) 55–66.

KISS Tamás

2003 A szocialista típusú modernizáció és a hetednapot ünneplő adventista vállalkozók. *Magyar Kisebbség* VIII. (1) 264–279.

KOTICS József

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság *Évkönyve* 5. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 36–55.

LISZKA József

2001 *A szlovákiai magyarok néprajza*. Osiris Kiadó, Budapest

MCGUIRE, Meredith B.

1992 *Religion. The Social Context*. Trinity University, San Antonio, Texas

MERTON, Robert K.

2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris Kiadó, Budapest

NIEDERMÜLLER Péter

2002 Elavuló fogalmak. *Regio* XIII. (4) 138–146.

2005 Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁT Anna – SZARKA László (szerk.): *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések*. Balassi Kiadó, Budapest, 52–66.

NORRIS, Pippa – INGLEHART, Ronald

2005 *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press, Cambridge

PÁPAI Virág

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

PETI Lehel

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

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

POZSONY Ferenc

1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 173–179.

- 1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs, 72–80.
- 2005a *A moldvai csángó magyarok.* Gondolat Kiadó–Európai Folklor Intézet, Budapest
- 2005b *A moldvai csángó magyar falvak társadalm szerkezete.* In: *A moldvai csángó magyarok.* Gondolat Kiadó–Európai Folklor Intézet, Budapest, 171–190.
- RAISKILA, Vesa
1995 Secularization and Religious Change. A Conceptual Clarification. *Temenos* 31. 145–161.
- SANDU, Dumitru
2000 Migrația transnațională a românilor din perspectiva unui recensământ comunitar. *Sociologie Românească.* (3–4) 5–52.
- SOUTHERN, R. W.
1987 *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban.* Gondolat, Budapest
- TÁNCZOS Vilmos
1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In: Lackovits Emőke, S. (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 1. A kötet tanulmányai az 1991. december 8–9-én Sepsiszentgyörgyön megrendezett konferencia előadásai.* Veszprémi Akadémiai Bizottság–Caritas Transsylvania, Veszprém, 136–158.
- 1994 „Feltekinték napkeletre”. Moldvai archaikus imádságok. *Néprajzi Látóhatár* III. (1–2) 217–246.
- 1995 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- 1997 A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 224–240.
- 1999 *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- 2000a Keletnek megnyílt kapuja. Emlékképek a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 88–159.
- 2000b Egyház, vallás – népi kultúra. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 206–232.
- WELSCH, Wolfgang
1999 Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today. In: FEATHERSTONE, Mike – LASH Scott (eds.): *Spaces of Culture: City, Nation, World.* Sage, London, 194–213. (<http://www2.uni-jena.de/welsch/Papers/transcultSociety.html>)
- WILSON, Bryan
1982 *Religion in Sociological Perspective.* Oxford University Press, Oxford–New York

Pógár Róbert

A Vatikán és a Nemzeti Kisebbségek

Jelen munkámban a Szentszék állásfoglalását és nyilatkozatait vettem figyelembe, amelyek a nemzeti kisebbségek jogainak a védelméről szólnak. Vagyis: az egyén azon jogáról van szó, amely lehetővé teszi, hogy másokkal közösen gyakorolhassa a szívéhez közel álló közösségi életformát és csoporthagyományokat (Holló 2000). A vizsgált időszak nem terjed ki az Egyház fennállásának teljes idejére, hanem csak az utóbbi több mint fél évszázadára. Pontosabban XII. Pius pápától kezdve kronológiai sorrendben egészen napjainkig. Úgy gondolom, elég ennek az időszaknak a vizsgálata ahhoz, hogy világossá váljon előtűnik a Vatikán hozzáállása a nemzeti kisebbségi kérdéshez. Pár esetben, ahol jónak láttam összehasonlítottam ezt a csángómagyarok jelen helyzetével, hogy rávilágítsak az eltérésre. Nem azért, hogy ezzel bárkit is bántsak, vagy ujjal mutogassak, hanem, hogy felfigyeljenek a rendellenességekre és megpróbálják azt a lehetőségek szerint helyreállítani.

Az egyháznak az emberi jogokért folytatott küzdelme az utóbbi időben egyre inkább nyilvánvalóvá vált. A Római Katolikus Egyház számtalanszor hallatta szavát, amikor az emberi jogok sérülni látszottak. E feladatot evangéliumi küldetesként fogja fel és a II. Vatikáni Zsinaton így adott hangot ebbeli meggyőződésének: „Az Egyház tehát a rábízott evangélium erejével hirdeti az emberi jogokat, s elismeri és nagyra értékeli a mai kor dinamizmusát, mellyel e jogokat mindenütt sürgetik. Ezt a folyamatot mindenesetre az evangélium szellemével kell átítatni” (Diós 2000).¹ Ugyanis az egyház az emberi jogokért való fellépésében az ember javát kívánja szolgálni annak minden dimenziójában: először is Isten országának tagjaként, de úgy is, mint az evilági állam polgára.

Ebben a szellemben – igaz már a II. Vatikáni Zsinat előtt – nyilatkozott XII. Pius pápa az 1941 karácsonyán elmondott rádióüzenetében (XII. Pius 1942)², melyet a nemzeti kisebbségek védelme érdekében mondott. Azok a körülmények, melyek ezt megelőzik a nemzetek közötti békétlenségből fakadtak. A világbékét sürgetve hangsúlyozta, hogy nem szabad engedni hogy a jog helyébe az erőszak lépjen. Minden kormányzati hatalmat a jogra kell alapozni, ami a közösség javát szolgálja. Felhívta az államok vezetőinek a figyelmét, hogy új jogrendszert dolgozzanak ki, amely tiszteletben tartja minden ember jogát. 5 pontban fogalmazta meg ennek legfontosabb elemeit. A 2. pontban beszélt a nemzeti kisebbségek létjogosultságáról mondván: „egy új erkölcsi alapokon nyugvó jogrendszerben nincs helye a nemzeti kisebbségek kulturális és nyelvi sajátosságainak nyílt vagy alattomos elnyomásának [...] nincs helye természetes fejlődésük korlátozásának vagy tiltásá-

¹ A továbbiakban a zsinati dokumentumokat a megszokott módon, a kezdő szavakkal a fenti fordításból idézem.

² A továbbiakban így rövidítem: AAS.

nak [...] minél tudatosabban tiszteletben tartják a kisebbségek jogait annál biztosabban és hatékonyabban követelhető kötelességeik hűségesek teljesítése” (Uo. 17.).

Több mint fél évszázada hangzott el ez az üzenet, ami még mindig nem talált megértő elmékre, halló fülekre. A nemzeti kisebbségek kérdése erkölcsi kérdés nem pedig politikai vagy önös érdek. Ezért kötelezi elsősorban az Egyházat, de tulajdonképpen mindenkit (aki ebben a kérdésben tehet valamit) cselekvésre. Amint látni fogjuk a továbbiakban ezt az Egyház szívügyének tartotta és tanításában a tőlem elemzett időben mindig is következetesen tanította. Sőt, ha a gyökerekhez szeretnénk visszamenni, láthatjuk, hogy Szent Pál is azonosult annak a népnek az identitásával, amelyiknek éppen hirdette az evangéliumot: „A zsidók előtt zsidóvá váltam, hogy megnyerjem a zsidókat” (1 Kor. 9, 20).

A következő pápa, aki felemelte szavát a kisebbségek érdekében Boldog XXIII. János. Az egyházi élet megújulását rendkívül fontosnak tartotta. A katolikus egyház és a világ közötti megértést és az elítélés helyett a megbékélést szorgalmazta. Nyitottan igyekezett közeledni hívők és nem hívők felé egyaránt. Reményteljesen gondolt a jövőre. Egyszerű és közvetlen stílusával, humorával szinte mindenkivel megtalálta a közös hangot. Minden tettét a Krisztus evangéliuma iránti elkötelezettség vezérelte. Neki köszönhető, hogy a világ elkerült egy atomháborút.³ Nos, ő volt az aki 1963. április 11-én kiadta híres enciklikáját *Pacem in terris*⁴ címen. Ebben a művében: az igazságon, az igazságosságon, a szabadságon és a szereteten alapuló nemzetek közötti békét szorgalmazta, amely megköveteli „az Istentől alapított rend megtartását” (Tomka–Góják 1993).⁵ Ezt a rendet csak az valósítja meg hatékonyan, aki tiszteletben tartja az emberi jogokat. Világosan tanítja, hogy az állam és egyház közösen arra hivatott, hogy az ember javát szolgálja. Külön tárgyalja a nemzeti kisebbségek kérdését. Így fogalmazott: „Ebben a kérdésben nyíltan meg kell mondani, hogy amit e népek ellen tesznek faji életüknek vagy gyarapodásuknak megakadályozására, súlyosan sérti az igazságosságot; és ez még inkább vonatkozik arra, hogyha gonosz módon ennek a nemzetnek a kiirtására törekednek.” Nyilvánvaló a Szent-anya álláspontja ebben a kérdésben. Az igazság ellen vét, aki bármi módon akadályozza a nemzeti kisebbségek fejlődését. Az, hogy a csángómagyaroknak nem volt lehetőségük saját nyelvük használatára, életük minden területén – gondolok itt iskolában, közös Istentiszteleten – igazság elleni vétségnek számít. A vatikáni álláspontot elfogadva mi sem mondhatunk mást, csak azt, hogy mindent meg kell tenni az emberi jogok helyreállításának az érdekében. Ugyanis az igazság megköveteli, hogy mindenki élni tudjon saját javaival és jogaival, ami egyben a szeretet legelemibb kifejezése.

A továbbiakban így folytatja Őszentsége: „Az igazságosság parancsának nagyon is megfelelő, ha az állam vezetői a kisebbségi faj polgárainak hathatós segítséget nyújtanak az emberi feltételek kialakításához; ez vonatkozik nyelvükre, kultúrájukra és gazdasági helyze-

³ Gondolok itt a kubai válságra.

⁴ Béke a földön

⁵ A továbbiakban a társadalomerkölcsi dokumentumokat a megszokott módon, a kezdő szavakkal a fenti fordításból idézem.

tükre is.”⁶ Gondolom érezhető ebből a részből is, hogy mi az Egyház álláspontja a kisebbségi kérdésben. Kötelessége minden felelős hatalmi pozíciót betöltő személynek különös figyelmet szentelni a kisebbségekre. Ez kétszeresen is érvényes az egyházi vezetőkre.

Az Egyházi Tanítóhivatal a nemzetiségnek, illetve az egy bizonyos nemzethez való tartozásnak tulajdonított érték miatt, elutasítja a más nemzetbe és kultúrába való „kényszer-asszimilációs” törekvéseket. Ezzel szemben minden népnek és nemzetnek a saját területén szeretné biztosítani és előmozdítani a kulturális azonosságtudatát. Erről tesz tanúbizonyságot VI. Pál pápa a *Populorum Progressio* 1967. március 26-án kiadott enciklikájában, aki elődeihez híven arra buzdítja az egyes nemzeteket, népeket, hogy ne adják fel nemzeti és kulturális identitásukat és sajátos egyéni jellegüket. „Minden népnek, akár gazdag, akár szegény, megvan a maga őseitől örökölt kultúrája, [...] vannak szellemi értékek magasabb rendű – művészi, tudományos és vallási – megnyilvánulásai. Mivel ezek valóságos emberi értékeket tartalmaznak, súlyos hiba lenne veszni hagyni őket [...] az a nép, amelyik eltűrné ezt, legjobb részét dobná oda, az élet értelmét vetné el magától”.⁷ Ebből érthetővé válhat mindenki számára, miért küzdünk mi csángómagyarok: nem hatalomért, nem önmagunk tetszéséért, hanem hogy Isten és az emberek előtt azok lehessünk, akiknek születtünk. Úgy vallhassuk meg hitünket, ahogyan őseink kapták, mert ha veszni hagyunk bármit is abból, amit örököltünk, súlyos hibát követünk el. Ennek a hibának elkerüléséért kérjük, ismerjék el a nyelvünk használatának jogát az Istentiszteletben.

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint az ember személyvoltában gyökerezik az a tény, hogy „csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek továbbfejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre”.⁸ Kultúra alatt mindenekelőtt az anyanyelvet, a nemzetiséget és a vallást értjük. Továbbá a kultúrával kapcsolatban a Zsinat irányvonalakat ad a közhatalmat viselőknek: „nem az a feladata, hogy meghatározza, milyen legyen a kultúra, hanem a feltételeket kell megteremtenie és segítenie kell, hogy mindenki, a nemzeti kisebbség is kulturált életet élhessen.”⁹ Számos nép szegénységének oka a különböző szintű kulturális megfosztottságában, illetve a saját kultúrához való jog el nem ismerésében áll.¹⁰

II. János Pál pápa ezen túlmenően hangsúlyozta, hogy „az ember a maga benső emberi identitását azzal a kötélekkel kapcsolja össze, amellyel egy nemzet tagja, és azt akarja, hogy a honfitársaival együtt végzett munkája a közjót is gyarapítsa”¹¹. Ahogy két ember gazdagodhat találkozásuk által, úgy egy kisebbség jelenléte egy nemzetben belül gazdagíthatja a többségi nemzetet, és természetesen egymást is gazdagíthatják. Elég, ha egymás szokásainak megismerésére gondolunk. Példa erre az egymás mellett élő román és csángómagyar falvak gyakorlata, akik megtisztelik egymást ünnepeik alkalmával, úgy hogy egymáshoz lá-

⁶ Pacem in terris 95–96.

⁷ Populorum Progressio 40.

⁸ Gaudium et spes 53.

⁹ Gaudium et spes 59.

¹⁰ Vö. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 557., Libreria Editrice Vaticana 2004.

¹¹ *Laborem exercens* 43.

tothatnak. II. János Pál kifejezetten síkra száll a nemzetek és népek kulturális identitásához való jogáért, amely nemcsak személyként, de a közösségek tagjaként is megilleti az embert. „Az a tudat, amelyről szólunk, nemcsak az egyes személyekre vonatkozik, hanem népekre és nemzetekre is, akik sajátos emberi és kulturális egységet alkotva, féltékenyen vigyáznak arra, hogy ezt az örökséget megőrizték, ápolják és továbbfejlesszék.”¹²

1989-ben a Béke Világnapjára kiadott üzenete a maga egészében a kisebbségek helyzetével foglalkozik. Hangsúlyozta, hogy a békés együttélés feltétele a kisebbségek tiszteltben tartásában áll. A nemzeti kisebbségeknek joguk van elsősorban létezni, továbbá „a kisebbségeknek joguk van saját kultúrájuk megtartására és fejlesztésére”¹³, beleértve nyelvük, vallási meggyőződésük és kultikus szertartásaik gyakorlását. Ezzel érintve a vallásszabadsághoz való jogot, hogy mindenki szabadon gyakorolhassa vallását, azon a nyelven és aszerint a szertartás szerint, amit örökölt. Egy másik üzenetének alcíme így szól: „*Ha békét akarsz, tartsd tiszteltben minden ember lelkiismeretét*”¹⁴. Ezen jog elismerése egyik legfőbb java és legfőbb kötelessége egy népnek, aki valóban biztosítani akarja az egén és a köz javát.¹⁵

Továbbá II. János Pál az Egyesült Nemzetek Szervezete közgyűlése előtt elmondott beszédében ismételtén szolt a népek és nemzetek jogáról, ami nem más, mint az „*emberi jog*”. A nemzetnek alapvető joga a létezés, a saját nyelv és kultúra, amelyek által egy nép kifejezi sajátosságát. Joga van egy nemzetnek saját életvitelét rendezni hagyományai szerint, élni anélkül, hogy bárki mást megakadályozná alapvető jogának gyakorlásában, különösen a nemzeti kisebbséget.¹⁶ Ugyanígy az 1999 októberében megtartott püspöki szinódus alkalmával II. János Pál az Európa számára rendezett közgyűlés záró üzenetében közvetíti a szinódusi atyák kérését Európa felelős vezetőihez, buzdítva őket, hogy emeljék fel szavukat, amikor úgy látják, hogy az emberi jogok, a kisebbségek és nemzetek joga sérül. Tegyenek meg minden erőfeszítést azért, hogy a jövő fiatalágának biztosítva legyen egy emberibb jövő a munka és kultúra által.¹⁷ Azt hiszem, itt nyugodt lélekkel megjegyezhetem, hogy amikor a csángómagyarok érdekében megszólalunk, ennek az üzenetnek akarunk megvalósítói lenni, hiszen azt akarjuk, hogy egy emberibb jövő várjon a következő csángómagyar generációkra, akiknek nem kell távolra menni, az otthont elhagyva, hogy saját nyelvén megtanuljanak írni, olvasni, illetve hogy saját kultúrájukat gyakorolhassák, amibe beleszülettek. Az Egyháznak erre is külön gondja van. Az 1988-ban megrendezett szinódus alkalmával II. János Pál apostoli buzdításában hangsúlyozza, hogy a lelkipásztori vezetőképzés során különös figyelmet kell szentelni a helyi kultúrának: „A keresztények képzése komolyan vessen számot a helyi kultúrával, mely része a

¹² Sollicitudo rei Socialis 25.

¹³ Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1989*: AAS 81 (1989) 98.

¹⁴ Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1991*: AAS 83 (1991) 410.

¹⁵ Vö. Giovanni Paolo II, *Esort. Ap. Christifideles laici*, 39: AAS 81 (1989) 466.

¹⁶ Vö. Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° anno di fondazione* (5 ottobre 1995), 8: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII, 2 (1995) 736.

¹⁷ Sinodo dei Vescovi - Seconda Assemblea Speciale per l'Europa, *Messaggio finale*, n. 6: *L'Osservatore Romano*, 23 ottobre 1999, p. 5.

képzésnek és segít fölismerni mind a hagyományos, mind a modern dolgok értékét. Az egy nép vagy nemzet keretében együtt létező kultúrákra megkülönböztetett figyelmet kell fordítani. Az Egyház mint a népek Anyja és Tanítója adott esetben igyekszik megmenteni azoknak a kisebbségeknek a kultúráját, melyek nagy nemzetekben élnek.”¹⁸

Az Egyházi Tanítóhivatal ezen megmentő tevékenységéről tanúskodott, amikor a Megyéspüspökök lelkipásztori tevékenységének kötelességeiről beszélt. Ezek között érdemes megemlíteni azon felhívást, miszerint a Megyéspüspök pásztori feladatának gyakorlásában külön gondot kell fordítani azon hívekre, akik valamilyen módon különböznek az Egyház-megye többi részétől. „Bármilyen korú, helyzetű, nemzetiségű legyen is, akár a területén lakják az illető, akár csak ideiglenesen tartózkodják ott” (Erdő 1997)¹⁹, megillet mindenkit a helyzete szerinti lelkipásztori gondoskodás. Ehhez, az Egyházi Törvénykönyv előírására²⁰ támaszkodva a püspöki direktórium előírta, hogy a Megyéspüspök ezen helyzetben lévő közösségek számára alakítson személyi jellegű plébániákat a hívek rítusa, nyelve, nemzetisége alapján vagy más megalapozott kritérium szerint. Ezeket pedig bízva megfelelő képességekkel rendelkező papokra, hogy így hatékonyabban elláthassa apostoli feladatait.²¹

Itt említeném meg II. János Pál pápa a Romániai Püspöki Karhoz intézett beszédét, amelyben kitér a nemzeti kisebbségek kérdésére. Szükségesnek tartotta a romániai püspökök közötti szoros együttműködést, azt hogy a közös eredetű problémák megoldásában legyenek egymás segítségére, hogy ezáltal is jobban megismerjék egymás lelki örökségét, megemlítve ezen belül az egyházmegyék területén élő nemzeti kisebbségek érdekében végzett hatékonyabb lelkipásztori gondoskodást.²²

II. János Pál a Szentszék diplomáciai testületéhez intézett beszédeiben több ízben is beszélt a nemzeti kisebbségekről, mint veszélyeztetett népcsoportról, s akik érdekében az egyházi diplomátáknak fel kell emelni szavukat. Tudomása volt arról, hogy sok helyen nem tartják tiszteletben a kisebbségek identitását, miközben párbeszédre törekednek jogaik elismerése érdekében, és hogy ezáltal is hűségesen a köz javát szolgálják.²³ Az egyházat foglalkoztatja mindazok sorsa, akiket elnyomnak és nem vesznek eléggé figyelembe kisebbségi helyzetük miatt. Ez rájuk nézve igazságtalan állapot. Az igazságosság ugyanis megköveteli mindenki jogának tiszteletét, különösen a gyengék és a kisebbségek jogának tiszteletét.²⁴

¹⁸ Giovanni Paolo II, Esort. Ap. *Christifideles laici*, 63; AAS 81 (1989) 517.

¹⁹ 383 kánon.

²⁰ Uő. 518 kánon.

²¹ Vö. *Direttorio per il Ministero Pastorale dei Vescovi „Apostolorum successores”*, 207., 211., Libreria Editrice Vaticana, 2004.; *Christus Dominus* 23.

²² Vö. Giovanni Paolo II, *Discorso alla Conferenza Episcopale della Romania in visita „Ad Limina Apostolorum”* AAS 95 (2003) 595. o. „Va trebui să persiste între voi o stimă constantă și o considerație fraternă reciprocă. În problemele de interes comun, să știți a vă ajuta uni pe alți, pentru o mai bună cunoaștere a uneia și alteia moșteniri spirituale. Mă gândesc, de pildă, la învățământul din seminarii (...) de asemenea mă gândesc la grija pentru minoritățile lingvistice în cadrul respectivelor Dieceze”

²³ Vö. Giovanni Paolo II, *Discorso al Corpo Diplomatico Accreditato Presso la Santa Sede*, 15 gennaio 1983; AAS 75 (1983) 372.

²⁴ Vö. Giovanni Paolo II, *Discorso al Corpo Diplomatico Accreditato Presso la Santa Sede*, 9 gennaio 1988; AAS 80 (1988) 1133.

Ugyanebben a szellemben fejezte ki aggodalmát XVI. Benedek pápa is a kisebbségekkel kapcsolatban a diplomáciai testülethez intézett idei beszédében. Sajnálatosnak tartja, hogy vannak még olyan államok, amelyek több évszázados kultúrával dicsekedhetnek, de távol állnak, sőt némely esetben súlyosan sértik a vallásszabadsághoz való jogot, különösen a kisebbségekre nézve igaz ez.²⁵ Igaz ez Moldvában is, ahol a csángómagyaroknak nincs engedélyezve saját nyelvük használata a liturgiában. A Tanítóhivatal ezen üzenetei mindenkire szólnak, de ezek életté váltása azokra tartozik, akik felelős pozícióban vannak. Aki pedig nem hallja meg, enyhén szólva személyi éretlenségről tanúskodik.

Krisztus példája szerint, az egyháznak védelmeznie kell a gyengéket, az elesetteket, sőt azokat is, akiket a nemzeti önrendelkezési jogaikban valamely módon korlátoznak. Hatalnia kell a hangját azért is, hogy a többségben lévők – egyszerűen az erősebb hatalmából adódóan –, ne élhessenek vissza a jog eszközeivel, hanem helyesen értelmezve és betartva azt, elősegítsék valamennyi itt élő embertársunk boldogulását. Ennek vagyunk minduntalan tanúi, amikor az egyház és a nemzeti kisebbségek kapcsolatát vizsgáljuk. Krisztus utána ment az elveszett bárányoknak, otthagya a kilencvenkilencet, mert fontos volt az az egy. Éppen ezért, még akkor is, ha kevesen vagyunk csángómagyarok, nem mondhatja senki, hogy nem létezők. A helyi egyházi vezetésnek meg kell tennie mindent azért, hogy a csángómagyaroknak magyar miséje legyen, mert csak így követi igazán az egyetemes egyház tanítását a nemzeti kisebbségeket illetően.

Szakirodalom

DIÓS I. (szerk.)

2000 *Gaudium et spes* 41. Lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról

In: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, 605–741.

ERDŐ Péter

1997 *Az Egyházi Törvénykönyv*. Szent István Társulat, Budapest

HOLLÓ L.

2000 A Katolikus Egyház társadalmi tanítása a nemzetiségi feszültségek feloldásának szolgálatában. In: MARTON J. (szerk.): *Studia Theologica. Transilvaniensia*. 123–136.

XII. Pius

1942 *Nuntius Radiophonicus*, 1941. karácsony vigíliáján. *Acta Apostolicae Sedis* 34. 10–21.

TOMKA M. – GOJÁK J. (szerk.)

1993 *Pacem in terris*. XXIII János pápa enciklikája (1963). In: *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Budapest, 105–161.

²⁵ Vö. Benedetto XVI, *Discorso al Corpo Diplomatico Accreditato Presso la Santa Sede*, 9 gennaio 2006: www.vatican.va

Ilyés Sándor

Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón

A Csángó, a Sajtó és a Hatalom

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

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

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

Nem illesztettem be a vizsgálat keretei közé a *Moldvai Magyarság* (előzetesen *Csángó Újság*) írásait, mert az illető fórumot problémásan összetettnek tartom. Ugyancsak mellőztem azokat az írásokat, amelyek tanulmány jellegűek, többé vagy kevésbé tudományos igényvel készültek, és a *Korunk*, a *Művelődés* vagy más hasonló helyen jelentek meg.

Jelen esetben kizárólag azokra a szövegekre voltam kíváncsi, amelyeket a közbeszédben is „újságcikknek” neveznek.

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

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

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

1990 után a közvélemény, az erdélyi és az anyaországi társadalom szabadon felfedezhette a moldvai csángókat a média segítségével, annak szűrésén keresztül. Mert a csángóság közössége azáltal létezik a Kárpát medencén belül, hogy a média és a tudomány megalkotta őket, kialakított egy róluk szóló képet, amelyből bármely átlagolvasó identifikálni tudja a csángókat. Természetesen nemcsak a magyar média alkotott meg egy csángóképet és diskurzust, hanem a tudomány is, a politikum is, a román média is. Ezek hol eltérnek egymástól, hol összefonódnak, attól függően, hogy kik irányítják őket. Mert a diskurzusokért mindig is harc folyt, hiszen a diskurzusok hatalmat jelentenek, ugyanakkor a hatalom által meghatározottak (lásd Foucault 1998: 51). Nemcsak a hatalomért folyó harc eszközei ezek, hanem magának a hatalomnak a funkcionális velejárói. A csángó diskurzus a csángók feletti hatalom eszköze, olyannyira, hogy lehetőséget ad az általa való öndefiniálásra, a vele való identifikációra, a csángóság képviselőit, és az őket érintő döntések hozatalára.

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

Szövegek és helyzetek

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

Hasonlóképpen mutatkozik be az erdélyi magyar sajtó is a csángó témát illetően. Egy olyan beszédmódot képvisel, amely mintegy természetesen, magától értetődően a moldvai csángóságot magyarnak kiáltja ki, és a magyarságnak, a magyar nemzet részének tekinti.

Helyesebben mondva, nem is kiáltja ki őket magyaroknak, hanem már eleve így tárgyalja őket. A szövegek a nyilvánvaló hírközlés mellett határozott értékpozíciót képviselnek, a csángó ügyet nemzeti ügynek tekintik, magát a csángóságot pedig a veszélyeztetett magyarság sorsszimbólumának (Peti 2004: 1).

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

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

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

A nemzethez tartozást azonban az úgynevezett nemzeti identitásnak kellene kifejeznie, amely sok mindent fedhet, de végső soron egy az identitásformák közül, pontosabban az identitásnak egy vetülete/területe. A fenti diskurzusok viszont nem veszik figyelembe

az identitás jellegét, funkcionálását, igaz, mentségükre legyen mondva, a tudományosság terén sem egyértelmű a helyzet. Túl sokszor gondoljuk úgy, hogy az identitás, azaz az önmagam lenni egy kép, amelyet önmagamról alkottam, vagy amelyet mások – akár maga a sajtó – alkottak rólam. A kép azonban statikus, nem konnotálja az állandó dinamikát, amelyet a lét folyamata kényszerít az egyénre. Mert az egyén nemcsak a nemzet tagja lehet, hanem lehet apa, férj, férfi, munkatárs, sportrajongó vagy akár csángómentő is. Végül is az identitás nem egy kép, hanem egy helyzetfüggő kulturális attitűd. Helyzetfüggő, mert az én megrajzolása, megkonstruálása minden helyzetben más és más, az adott szituációnak megfelelően realizálódik az optimális irányultság vonalán. Kulturális, mert a soha véget nem érő szocializáció folyamán sajátítjuk el azt, hogyan is kell viselkednünk bizonyos helyzetekben, és ezáltal azt is, hogy legyünk önmagunk a különféle szituációkban. A nemzeti diskurzus a hozzá lojális identitást szabja ki tagjai számára, tehát olyan konstrukciókkal operál, amelyek nem a társadalmi létezés szituációorientált megéléséhez vannak viszonyítva, hanem egy mesterségesen megépített statikus fogalomrendszerhez. Ha mégis megemlít egy másfajta viszonyulást, már csak az egyszerű hírmondó kötelessége miatt, azt deviánsként mutatja fel, a nyilvánvaló értékítélet szemszögéből tálalja az olvasó elé.

Pedig hogy mennyire helyzetfüggő az identitás, az éppen a csángó sajtóanyagból példázható. Tény, hogy vannak moldvai csángók, akik magyarnak vallják magukat, és vannak, akik románnak vagy csupán csángónak. Ezt a sajtó hangja is elismeri, ennek ellenére csupán a magyar csángó identitást fogadja el, a román beállítódású katolikusokat félrevezetettnek, asszimiláltnak, megtévesztettnek nevezi és így tovább. Pedig a nemzeti vagy etnikai identitás, akárcsak az identitás többi területe változhat az idő folyamán, akár többször is, hiszen az egyén személyisége dönt, választ vagy szabja meg a neki megfelelő attitűdöt. Mégis a csángóság magyar érzelmű rétege van előtérbe állítva, sokszor hősként, túlélő harcosként megfestve. A sajtó beszédmódjában nem vesz tudomást a szociális dinamikáról, hanem egy statikus identitás- és nemzetképet alkalmaz a csángókkal kapcsolatban, és abban az esetben, ha mégiscsak tudósít az ettől való eltérésekről, akkor azt sajátos retorikája mentén teszi meg, vagyis az illető egyéneket szinte deviánsként mutatja be, és ezennel ismét a csángó egyenlő magyar axiómához kerültünk vissza. A deviánsnak feltüntetett magatartásformákkal ellentétben létezik egy másik, úgymond mitizált viselkedésmód, amelyet nagyon erősen áthat a nemzeti érzelem, a nemzeti gondolkodás. A szolgálat toposzáról van szó, mint a kisebbségi lét jellegzetességéről. Vagyis a közösségi vállaláson túl a felelősségvállalásról, a nemzettel szembeni alázatosságról, és ennek jegyében az erkölcsi kötelességek és az „ingyenmunka” vállalásáról – mindez a megmaradás kontextusába helyezve. A Moldvában tanító erdélyiekről és magyarországiakról szóló tudósítások bontakoztatják ki ezt az aspektust a legjobban, már ami a vizsgált szövegtörzset illeti.

A csángók narratív gyarmatosítása

A sajtó saját gyarmatosító beszédmódjának megalkotásában főképpen a néprajztudományból inspirálódhatott. Általában a médiában az álcázás művészeteként működik, hiszen a napi sajtóban a hírközlés mint nemzeti szolgáltatás képezi első látásra a szövegek funkcióját. Nyelvezete tipikus médianyelv, vagyis szinte száraz, tényközlő, objektívnek tűnő beszélés, amely a tényeket állítja a középpontba. De már a közlendő tények szelektálása, az elemek sajátos és bizonyos célú elrendezése, sorrendbe állítása meghazudtolja az állítólagos objektivitást. Nem beszélve a szerzők „írói” stílusáról, egyéni hangvételeitől, a diszkrét (avagy nagyon is hangsúlyozott) utalásokról, értékelésekről, „hangulatfestésről”. Mégis mindig az objektivitást hangoztatja, őszinte kitérülést mímel az olvasó felé. Valójában nemcsak a téma, hanem a nyelvezet erőszakosságáról is van itt szó. Erőszak és nyelv egy olyan ellentétpárt alkot, amely meghatározza egymást, és behatárolja egymás mértékét is. Filozófiai értelemben a kezdés, a kiindulópont, a kezdő kérdés erőszakossága mellett nyilvánul meg a filozófiálás, azaz a sajátos beszélés, a saját diskurzus erőszakossága (Ricoeur 1998: 125–131). Az erőszak nyelvezete bizonyos cselekvéshalmazokat feltűnővé tesz számunkra, eltérő morális súlyt ad nekik. A hozzánk közelebb álló dolgokat emocionálisabban, személyesebben mutatja be, míg a távoli eseményeket (például afrikai éhezőket) száraz nyelvezettel tálalja – ez az újságírás köznyelve (Hall 1999: 48–49). Jelen témakörben maga a csángó problematika jelenik meg erőszakos módon mint a kezdő kérdés önkényessége, amelyet aztán egy erőszakos(an nemzeti) diskurzus bont ki és legitimizál ugyanakkor. Erkölcsi felháborodást is kelt az olvasóban, mivel a csángók hozzánk közel állnak, és ezért a nyelvezet is legtöbbször személyesebb.

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

Nem az antropológiai megközelítés áll azonban közelebb a média nézőpontjához, hanem sokkal inkább a hagyományos, nemzeti értelemben vett néprajztudomány. Kapcsolatba hozható tehát a sajtó beszédmódja a klasszikus néprajz beszédmódjával, amelyből kétségkívül merít, és amelyet előszeretettel idéz, hivatkoz meg. Más tudományokat is segítségül hív, főleg a történelmet, a nyelvészetet, esetleg szociológiát, az irodalmat, avagy általában a művészeteket, amelyek jól megférnek a maguk esztétikai érzelgőségükkel a

tudomány komoly hangvétele mellett. De a hagyományos néprajzszemlélet az, amelynek a befolyása döntő. A néprajzos az, aki kutatásai által meghúzza egy kultúra, egy közösség határait, felmutatja sajátos viseletüket, szokásaikat, nyelvjárásukat, települési szerkezetüket és a sor tovább folytatható. A néprajzostól pedig átveszik mások, és átveszi a média. Elvégre ez a néprajzos szakterülete, ebben van tekintélye, ő az, aki arra van felhatalmazva, hogy monográfiát írjon, és ezzel megörökítse azt a kultúrát, azt a hagyományt, amelynek határait, milyenségét és mennyiségét ő maga állapította meg önkényes módon.

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

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

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

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

Ugyancsak gyarmatosításról beszélhetünk a sajtó esetében, amely megteszi ugyanazt a szövegek szintjén, és saját diskurzusa által beépíti a csángókat a magyar nemzetbe. A sajtó működése egy kommunikációs aktus, hiszen egy tömegkommunikációs rendszert működtet. Ha pedig a kommunikáció folyamatát vesszük alapul, akkor a rengeteg elmélet közül Griffin összefoglalása segít ki, amely szerint a kommunikációnak van egy kultivációs elmélete is, ami azt jelenti, hogy nemcsak jeleket lendít mozgásba az aktus, hanem létre is hoz valamit. A média és az egyén közötti kommunikációs csatornán ekként jön létre a csángóság mint közösség és mint szimbólum. Az egyén sok esetben nem a valós elemekkel azonosul, nem azoktól fél, vagy nem azokkal foglalkozik, hanem a média által forgalmazottakkal, azokkal amelyek ebben a kommunikációs folyamatban felépülnek, és mindkét fél által fogyaszthatóvá válnak (vö Griffin 2001: 359–368). Ezek az elemeket elsősorban nem fizikai konkrétumoknak kell felfognunk, hanem inkább irányultságoknak, jelentéseknek. A média által forgalmazott produktumok újratermelnek bizonyos társadalmi jelentéseket és értékeket (Hall 1999: 47).

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

Niedermüller Péter a nemzeti diskurzus három alapvető kulturális formáját különíti el: a verbális és írott politikai és tudományos szövegeket (vagyis a *nyelvi síkot*), a kulturális rituálékot és szertartásokat (vagyis a *rituális síkot*), valamint a vizuális megjelenítést a médiákon keresztül (azaz a *vizuális síkot*). Ezek nem válnak el élesen egymástól, hanem egymást kiegészítve érik el hatásukat (Niedermüller 2000: 95). A csángók mindhárom síkon fokozott mértékben vannak jelen az utóbbi években, és minderről maga a sajtó

tudosít minket. A nemzetépítés célja nyilvánvaló, ezért mindhárom síkról a következőkben bővebben szó lesz. A lapokban megjelenő szövegek mindennek fényében nem egyszerű közlések, hanem előre értelmezett történetek, kész interpretációk, amelyek az olvasó elé kerülnek. Maga a csángó terminus és fogalom ekképpen – ugyancsak Niedermüller szavaival élve – *narratív abbreviatúrává* lett, vagyis előre értelmezett, nem kevés érzelmi és történeti töltettel rendelkező konstrukció. És a nemzeti diskurzusnak éppen ez az egyik feladata, hogy ezeket a narratív abbreviatúrákat a nemzet tagjaival elfogadtassa, kanonizálja, ekképpen lesznek ezek a szövegek a történelem ábrázolásának és a múlt fel fogásának megkérdőjelezhetetlen fixpontjai (Niedermüller 2000: 106–107).

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

A gyarmatosítás dimenziói

Könnyen nyilvánvalóvá válik, hogy a csángók beemelése a magyar nemzetbe a kulturális nemzet koncepciója alapján történik a sajtó beszélésében, egy olyan felfogás alapján, amely túlon túl elcsépeltté vált a Trianon utáni időszakban. Ez már csak azért is érdekes, mert azt is sokszor szokás hangoztatni, hogy a csángók archaikus kultúrája érintetlen, mivel a történelem mostohasága miatt ők kimaradtak a nyelvújításból, kimaradtak az 1848–1849-es eseményekből, kimaradtak a felvilágosult modernizáció magyar világából. Vagyis soha nem voltak részei a modern polgári magyar nemzetnek, mint történeti konstrukciónak. Ennek ellenére a nemzetépítési folyamatnak vannak állandó, egyáltalán nem helyettesíthető kötelékei: a közös múlt, avagy emlékezet, amelyet sorsként kezelnek, aztán nyelvi és kulturális kötődések sokasága, amely magasabb szintű kommunikációt eredményez csoporton belül, és a közösség tagjainak egyenlőségéről szóló koncepció (lásd Hroch 2000: 5). A nemzeti diskurzus ezekre hivatkozik, mint csalhatatlan érvekre. Az erdélyi magyar sajtó sem képez kivételt e tekintetben.

Kompakt közösség kontra alkalmi szóvivők

Szembetűnő, de nem meglepő az a könnyedség, amellyel a szövegekben a csángókat egyöntetűen magyaroknak nevezik. Amúgy a terminusok használatában sem beszélhetünk koherenciáról, hiszen a *moldvai csángó*, a *csángómagyar* (vagy *csángó-magyar*), a *moldvai magyar* vagy a *moldvai csángómagyar* megnevezések váltakoznak egymás

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

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

Ha már néhány ismert nevet említettem, akkor rávilágítanék arra is, hogy a sajtóban a csángóságot néhány képviselőjével, sokszor az MCSMSZ szervezetével vagy néhány vezető személyiséggel azonosítják. A nemzetkoncepció az értelmiségit nevezi ki a nép szavának, hiszen ő az, aki a népet taníthatja, akár magyarságra, akár másra. Ugyanakkor ő képes helyesen megítélni a helyzetet, ő képes dönteni arról, hogy mi a jó a közösségnek, de arról is, hogy mi a jó a nemzetnek. Olyan politikai és kulturális vállalkozókról van itt szó, akik szintén kisajátítanak maguknak bizonyos beszédmódokat. Megközelítésük általában konzervatív és titkos fájdalomtól vezérelt, vagyis azt hangoztatják, hogy a hősi „nemzeti” múltat, a nép örökségét meg kell védeni és menteni a modernizáció folyamatától (Dieckhoff 2002: 18).

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

Az ősi eredet hatalma

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

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

A magyar eredet, a közös történelem állandó idézése el próbálja takarni a nemzetépítés jelenségét, mintegy természetes adottságnak állítja be a csángók magyarságát. Nem konstruálni látszik, hanem csupán felismerni: *Ha a moldvai csángók nem a magyar nép egyik nagyon régi, a törzsről a mostoha idők befolyása hatására elszakadt nép-réteg lenne, akkor nem keseregne így moldvai csángó nyelvjárásban: Cángó magyar,*

cángó magyar...” (*Romániai Magyar Szó*. 2002. jan. 16.). Egy másik szöveg pedig egy magyar történelmi név használatával fedi le a csángóságot, ezzel emeli be a nemzet testébe. *Moldvában valami megmozdult, de akár Etelközt is mondhatnék, történelmünk mélyéről tör itt felszínre egy megkésett vágy.* (*Háromszék*. 1997. nov. 5.) Világos, hogy a mi történelmünkről van szó, nemzetünk egy olyan részéről, amely „megkésett”, vagyis leszakadt a nemzet testéről, de visszakívánkozik. Talán már szükségtelen megemlíteni, mennyire gyakori a publicisztikai írásokban a *keleti testvéreink* formula használata, és hogy ez milyen nemzeti emocionális töltettel bír.

A magyar nyelv szentsége

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

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

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

Sokkal meggyőzőbb viszont az, amikor csángókat szólaltathat meg a sajtó, amikor önmaguk jelentenek ki álláspontokat, véleményeket, hoznak fel érveket. Duma András árulta el a helyzet bonyolultságát vagy éppenséggel egyszerűségét: *Mindez két éve kezdődött; '90 előtt mi azt se tudtuk, hogy csángók vagyunk-e vagy magyarok, történelmünkről sem hallottunk sokat. De magyarul beszéltünk mindig, az öregebbek közül sokan nem is tudnak románul (Gyergyói Kisújság. 1998. aug. 19–25.).* A történelem a mi genealógiánk, ismerete nélkül nem vagyunk önmagunk. Minden esetben az anyától tanult nyelv segít az önmeghatározásban.

A templomot, s az iskolát...

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

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

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

előtt: *Magyar tanítónők akarnak lenni, hogy magyarul taníthassák a moldvai csángó gyermekeket.*

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

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

Ezt nevezik határozottságnak (Háromszék. 1994. aug. 20.). És ezt nevezik nemzet-építésnek.

Szóba kerül a csángó gyermekek táboroztatása, mint a fakultatív magyartanulás alternatívája, és ezáltal megtudjuk, hogy a gyermekek egy vagy két hétig távol az otthonuktól magyarul tanulnak írni és olvasni, magyar népdalokat és meséket tanulnak, magyar játékokat űznek, és így tovább, tehát magyarrá nevelődnek. A természetes hangnem, amely ezt tárgyalja, a szimbolikus cselekvések bemutatásakor vált át remegő pátoszba: *A csángóvidék jellegzetes dalai és marosszéki népdalok csendültek fel csütörtökön a késő délutáni órákban a X. erdőcsinádi táborban. A népviseletbe öltözött csángó gyermekek felsorakoztak a tábor udvarán, és a marosszéki fülnek szokatlan és mégis kedves csángó nyelvjárás sokak szemébe könnyeket csalt, amikor a táborzáró műsor végén a gyerekek a csángó himnuszt énekeltek (Kronika. 2003. júl. 19–20.).* A magyarrá nevelés célja világosan megfogalmazódik a politikum beszédében is: *Növelni kellene a csángómagyar oktatási programok támogatását az elkövetkező időszakban, hogy az erdélyi magyarságból elszakadt népcsoport magyarságtudata erősödjék! – jelentette ki egy politikus (Szabadság. 2003. dec. 3.).* Még egy fokkal tovább specializálódik az erdélyi magyar sajtó, hiszen már nem a nagymagyarság ősi rétegét említi, hanem az erdélyi magyarságból elszakadt csoportról beszél, ahogy majd világosabbá válik, a *kisebbség kisebbségéről.*

Ősi múlt – nemzeti örökség

A csángóság nemcsak a magyarság keletre szakadt része, hanem a magyar kultúra legősibb rétegeinek a megőrzője, a magyar ősiség – mint ontogenetikai bizonyíték – jelképe. Ezt az aspektust is a szaktudományokra (néprajz, történelem, nyelvészet) hivatkozva közli újra és újra a sajtó. Az eredet és a gyökerek szentsége nélkülözhetetlen egy nemzeti diskurzusban. Ez teszi oly fontosakká a *Csángó Napokat* vagy más – csángókkal kapcsolatos – eseményeket. Niedermüller Péter gondolataira visszautalva, a diskurzus rituális szintjéről van szó, azaz kiállításokról, amelyek a csángó kultúra (mint magyar kultúra része) szépségét, fontosságát jelentik, a *Csángó Napokról*, amelyek a nemzeti napok egyik változataként működnek: *A moldvai vendégek nemcsak ízes beszédüket, gyönyörű viseletüket és szépségesen szép énekeiket hozták magukkal, hanem saját főztjüket is. Óriásfazakokban a szőlőlevélbe töltött finom galuskát, kalácsot, húsgombócot, mártásokat, mindent ami mellé illően társult a háromszéki foszlós bélű kenyér. Mi, akik ott voltunk, úgy fogyasztottuk, mint a megszentelt ostyát vagy az Úrvacsorát, s az volt az érzésünk, hogy meglehet, a szegények és üldözöttek gazdagabbak, mint közülünk sok cifra palotás vagy közönyös ember (Háromszék. 2001. nov. 28.).* Nem véletlen a moldvai galuska és a háromszéki kenyér egymást harmonikusan kiegészítő idilli képe, hiszen ez az esemény igazi találkozó volt, nem egy *essünk túl ezen* is típusú dolog, hanem emberi,

önkéntes találkozás, amelyre a vendégek csupán azzal a jelmonddal jöttek, hogy *nem kérni mást, csak szeretetet*.

Az ősiségnek – paradox módon – mint a megmaradás szimbólumának hitelességét maga a „nemzeti tudomány”, a néprajz szavatolja. A csángók a nemzet részei, mert kultúrájuk a nemzeti kultúra része, eredeti „tisztaságában” tündökölve. Néprajzosok, csángóbarátok, szakemberek nyitják meg a kiállításokat, tartanak előadásokat és adják nevüket a nemzeti diskurzus megalapozásához. Csángó kiállítás megnyitóján hangzott el a következő szöveg: *Napjainkban már nyitottak a nagyvilág felé, változó életük eltűnésük veszélyét hordozza magában, és ezt a folyamatot kell nekünk tudatosan késleltetnünk* (Szabadság. 1998. márc. 2.). Ugyancsak egy néprajzkutató jelentette ki: *Köszönöm, hogy a moldvai csángómagyarok őrzik kincseinket* (Háromszék. 2002. nov. 25.). Igazából ez az a típusú néprajzi megközelítés, amely szívesen látott az erdélyi sajtóban, és amely a csángó diskurzus számára termékeny táptalaj lehet. Másfajta tudományos megközelítések ellenszenvet váltanak ki a szöveg írójából és a magyar olvasóból egyaránt, mert nem azt mutatják fel, amit a néprajztól elvárnak, és nem azzal vagy nem úgy foglalkoznak a témával, mint ahogyan a néprajznak a feladata a hagyományos felfogásban.

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

Képviselet és érdekvédelem – a lokalitástól az Európa Tanácsig

A hagyományos kultúra megőrzése és népszerűsítése, a magyar mise és a magyar oktatás kiharcolása olyan nemzeti ügyként jelenik meg a sajtóban, amelynek támogatására intézmények és magánszemélyek versengenek. Egy nemzeti diskurzus funkcionálásakor nem mindegy, hogy ki az, aki felszólal a csángók nevében, tehát képviseli őket és érdekeiket, ki az, aki jogaikért harcra száll. Első lépésként megalakult az MCSMSZ már az 1990-es esztendőben, és nem is akárhogyan, hanem az RMDSZ-hez csatlakozva. Beindult a *Csángó Újság*, de a kezdeti idők eufóriája után egy stagnáló időszak következett, ami az anyagiak

hiányának és a közömbösségnek volt köszönhető. Az MCSMSZ-nek költöznie kellett, a *Csángó Újság* egy ideig megszűnt, és a magyar nyelvű sajtó felháborodott ezen a helyzeten, hevesen támadta az RMDSZ-t a maga közömbössége miatt. Később azt is felrötták az illető szervezetnek, hogy nem foglalkozik eleget a csángókkal, és nincs is külön csángóprogramja. Tokay György válaszában azt állította, hogy nincs szükség külön csángó programra, hiszen a csángók is a romániai magyarság részét képezik. Végül határozat is született az 1999-es Kongresszuson: *Az RMDSZ programja kinyilvánítja, hogy nyelve, etnikuma, azonosságtudata, kultúrája és hagyománya szerint a romániai magyarság, beleértve a csángó-magyarságot is, a magyar nemzet része. A csángómagyarság vállalja az egyetemes magyarsághoz tartozást. És azt a sajátos önazonosságot, amely nyelvében, kultúrájában, hagyományaiban jellegzetes etnikai jegyeket is magába foglal* (Háromszék. 1999. máj. 19.).

Az RMDSZ tehát az a szervezet, amelynek feladatai közé sorolják a csángó érdekvédelmet és képviseletet, és amely kimondja, hogy a csángóság, akárcsak az erdélyi magyarság a magyar nemzet része, még akkor is, ha elhanyagolták őket. Ekkor lesznek a csángók a lapok hasábjain *az RMDSZ mostohagyermekai, és a kisebbség kisebbsége*. Természetesen tűnik ez a képviselet, hiszen a magyar érzelmű csángók (és valójában csak ezek számítanak relevánsnak az erdélyi médiában) az RMDSZ-hez csatlakozva hozták létre saját szervezetüket, és maguk kérték az RMDSZ segítségét: *az ügy tisztázása végett politikai védelmet kérnek az RMDSZ-től, vagy a csángómagyarok meghívására Csángóföldre látogatott az RMDSZ vezetősége*. Az MCSMSZ nyílt levele világosan kimondja ugyanezt, és a segélykérés szintén a nemzethez tartozás érzését, magát a nemzeti diskurzust erősíti: *Kérjük az RMDSZ-t, hogy ugyanolyan határozottan küzdjön a csángómagyarok jogaiért, mint teszi az erdélyi magyarok esetében. Tudjuk, hogy szavazóbázisunk kicsi, és politikai szemszögből nézve elhanyagolhatóak vagyunk, ám azt is tudjuk, az emberi jogok védelmének mindenféle politikai számítás fölött kell állnia. Meggyőződésünk, hogy az erdélyi magyarok szolidárisak a moldvai magyarokkal, mint azt bizonyítják az Erdélyszerte egyre nagyobb rendezvénnyé szélesedő Csángó Napok is* (Háromszék. 2001. dec. 15.). A szavazóbázis mennyiségi mutatói ellenére a Szövetség helyi RMDSZ szervezetek megalapítását szorgalmazta, azzal a céllal, hogy az ottani magyarság érdekeit képviselni tudják a romániai politikai színpadon. Rendre megalakultak – az MCSMSZ mellett – a klézsei, pusztinai, külsőrekecsini és lujzikalagori RMDSZ szervezetek, majd 2003 novemberében és decemberében a szucsávai területi és a Bákó megyei RMDSZ.

Egy további lépés az egyetemes magyarsághoz, az anyaországi magyarsághoz fordulás: *A Moldvai Csángómagyarok Szövetségének meghívására Bákó megyét kereste fel tegnap romániai látogatása keretében Németh Zsolt. A magyar külügyi államtitkár Klézse községben találkozott a magyar csángó kisebbség képviselőivel* (Háromszék. 2000. febr. 17.). A magyar nemzet politikai képviselői jelenlétükkel az érdeklődés, a nemzet törődése mellett a nemzeties karaktert és viselkedést is magukkal hozták, amely megkülönböztette őket azoktól, akiktől el kívántak határolódni: *A magyar politikusok és a jelen levő újságírók magyar módra [kiemelés tőlem – I. S.], elegánsan kezelték a gondosan megtervezett, az első betűtől az utolsóig orcátlan és hazug rágalomözönt, az*

államtitkár is, az írott és sugárzott sajtó képviselői is elsősorban nem a Szeret menti szennyes áradásra figyeltek, hanem arra, hogy a nacionálkommunista kútmérgezők ellenére előbbre lépjenek a moldvai csángóság Európában páratlan értékű [kiemelés tőlem – I. S.] kultúrájának és nyelvének megőrzésében (Háromszék. 2000. febr. 24.).

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

Saját igazának bizonyítékeként használja fel a magyar nyelvű sajtó az európai érdekvédelmi törekvéseket, az Európai Tanács ajánlásait. Tytti Isohookana asszony jelentését, akárcsak az ajánlásokat többször is leközölték az erdélyi magyar lapok, mégpedig a teljes szöveget, és attól a ponttól kezdve a csángó diskurzus nemcsak az alkotmányos jogokra, a pontos cikkekre hivatkozik, hanem ezekre a nemzetközi ajánlásokra és jelentésekre is. Egy újabb toposz tehát a csángó diskurzusban az ugyancsak antropológiai vonatkozású külső, objektív szempont. A pontos, formailag megkérdőjelezhetetlen hivatkozások a magyar szempont hivatalosságát, megalapozottságát hivatottak kimondani. Mi sem bizonyítja követeléseink jogosságát, minthogy az európai fórumok is foglalkoznak a kérdéssel: E jobb sorsra érdemes része [kiemelés tőlem – I. S.] *az egyetemes magyarságnak felkeltette ugyanis az Európai Unió regionális szakbizottsága szaktanácsadóinak érdeklődését, s idén immár harmadszor volt meghívottja a Committee of the Region kisebbségi kultúráknak szentelt ülészakájának (Háromszék. 1999. jan. 23.).* Ennyi szakértelem mellett nem tudni, miért a sok kétkedés és ellenkezés. Az európai viszonyulás és a román félre irányuló felelősségvállalás olyan módon van tálalva a vizsgált szövegekben, hogy nekem személy szerint van egy olyan érzésem olvasás közben, hogy egyrészt a csángók magyar nemzetbe tartozását bizonyítottnak és természetesnek tartja, másrészt pedig mindez egyfajta elégtételként jelenik meg a történelem csapásai miatt, elégtétel Trianon miatt, és az „igazságtalan magyar sors” miatt. Végre Európa elismeri, hogy vannak a magyar nemzetnek elszakadt részei, elnyomott és igazságtalanul nyomorgatott csoportjai. Egy állandóan újratermelődjő fájdalmas magyarság-diskurzus jelenítődik meg, amely a csángó példán keresztül is visszaigazolást nyer.

Támogatások – állam, csoport, magánszemély

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

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

Vállalás, avagy a csángó mártír képe

Végül megismételném, hogy semmi sem lehet annyira meggyőző, semmi sem bírhat oly legitimáló erővel a nemzeti diskurzusok megteremtésénél és ezek fenntartásában, mint az érzelmi dimenzió, az önként vállalás, vagyis a magyarsággal való identifikáció. Világos megfogalmazás az, amely szerint a csángó magyar, mert magyarnak vallja magát. Hol érhető ez tetten a hivatalosság szintjén? A népszámláláskor. De *a csángók népszámlálási*

összeírása, köztudott, a juhokéhoz hasonló. A nemzetiséget a számláló mekegi rubrikába (*Háromszék*. 1997. nov. 29.). A történelem azt mutatja, hogy a statisztikák valóban könnyen manipulálhatóak, pedig ezek a statisztikai adatok számítanak hivatalos adatoknak a politikában, és nagyrészt a társadalomtudományokban is. A népszámlálások problematikussága, a számlálóbiztosok önkényes megoldásai az adatok felvételekor egy újabb állandóan visszatérő toposz a csángókkal kapcsolatos újságcikkekben. A moldvai csángók létszámának meghatározása különféle találgatásoknak enged teret, mert a problémának egy meghatározó vetületéről van szó. Ez esetben is természetes a párhuzam az erdélyi magyarsággal, és adott helyzetekben a tömbmagyarsággal is. A fájdalomteljes magyar beszédmód ellenére mindhárom szinten (moldvai csángó, erdélyi magyar, magyar) őszinte igyekezet nyilvánul meg a számsorok pozitív irányú elmozdítására. Fejlődő és gyarapodó nemzetkép az ideális, hiszen a konkrét számokkal nemcsak a pusztá létezés bizonyítható, hanem az érdekvédelem, a kérések és követelések jogossága.

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

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

Érdekes hogyan és milyen személyiségeket szólaltat meg a sajtó interjú vagy valamilyen ismertetés formájában. Tudomást szerzünk Gegő Elekről, Domokos Pál Péterről,

Halász Péterről, Kallós Zoltánról, akiknek fontos szerepük volt a csángók felfedezésében és népszerűsítésében. Megtudjuk, hogy csángók is megkaphatják a magyar állam kitüntetését, vagyis a *Népművészet Mestere* címet, mint ahogyan Demeter Antalné Jánó Annával történt. És felszólalnak a csángók vezető személyiségei, olyanok, akik például Budapesten és nyugatabbra nyerték el szakmai képzésüket, és akiknek már megvan a történelmi ismerete, hogy helyesen választhassanak. Már csak az a kérdés, hogy hányan vannak ők, és kiket képviselnek: *Én tudtam, hogy magyar vagyok. Én hetedik osztályos koromban már sírva fakadva átkoztam Mária Teréziát, hogy miért születtem ott, ahol vagyok (Háromszék. 1999. aug. 3.).* Mert ha elolvassuk az úgynevezett csángó cselekvési tervet, kiderül az is, hogy kik azok, akik ezt összeállították, kik azok, akik magukat felhatalmazták a csángó képviselőre: *A csángók a magyar nemzet részének tekintik magukat, és számítanak a magyarság segítségére – áll a csángómagyarok három civil szervezete által kidolgozott munkatervben.* A pedagógusok, néprajzkutatók, Sz. Zs. parlamenti képviselő, S. A. minisztériumi tanácsos, illetve a csángó szervezetek tagjai által [kiemelés tőlem – I. S.] *Klézsén elkészített program alapelve, hogy a csángókérdés megoldása kizárólag Moldvában lehetséges (Krónika. 2000. nov. 10.).*

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

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

Összegzés

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

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

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

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

A csángó kép tehát egy olyan specifikus diskurzusban konkretizálódik, amely nemzeti diskurzusként is felfogható, mivel fő jellegzetessége a nemzetépítés fókuszpontba állítása. Ez a diskurzus, mint minden diskurzus a teremtés hatalmát hordozza magában, vagyis a szaktudományok legitimálását hasznosítva megalkotja a csángóság szimbolikus közösségét azáltal, hogy beszél róla, és főképpen ahogy beszél róla. Itt elsősorban a klasszikus néprajz gyarmatosító felfogása és beszédmódja érvényesül, amelyet a sajtó rendszeresen

meg is hivatkoz, egyrészt tudományos árnyalatot biztosítva állításainak, és ezáltal a hitelességet is szavatolva, másrészt pedig az egzotikum felmutatása során, hiszen egyik jellemzője a mindennapi hírek mellett az „érdekességek” rögzítése és forgalmazása. A moldvai csángók archaikus imái, a folklórszövegek, „furcsa” kiejtése és szókészlete nagyszerű példák lehetnek erre az egzotikumra, és ugyanakkor ezen jellemzőik miatt megfelelők a gyökerek keresésére és az érzelmi azonosulásra.

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

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

Szakirodalom

- ANDERSON, Benedict
1989 Képzelt közösségek: megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről.
Janus VI. (1) 3–12.
- BALLÓ Áron
2002 A romániai magyar sajtó intézményesülésének esélyei. In: BODÓ Barna (szerk.):
Romániai Magyar Évkönyv 2002. Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó,
Temesvár–Kolozsvár, 183–190.
- DEMETER M. Attila
2002 Nemzet és politika. *Regio XIV. (4)* 52–58.
- DIECKHOFF, Alain
2002 Egy megrögzöttség túlhaladása – a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése. *Regio XIII. (4)* 7–22.
- FOUCAULT, Michel
1998 A diskurzus rendje. In: Uő: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Válogatta és fordította ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Pallas Stúdió–Attraktor kft, Budapest, 50–74.
- GÁL Mária
2000 Útkeresésben a romániai magyar írott sajtó. In: BODÓ Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2000*. Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó, Temesvár–Kolozsvár, 142–151.
- GAZDA Árpád
2005 *A moldvai magyar konfliktusok a román sajtóban*. Kézirat.
- GRIFFIN, Em
2001 *Bevezetés a kommunikációelméletbe*. Harmat Kiadó, Budapest
- HALL, Stuart
1999 A média és az erőszak. *Replika. (35)* 43–54.
- HROCH, Miroslav
2000 A nemzeti mozgalomtól a nemzet teljes kifejlődéséig: a nemzetépítés folyamata Európában. *Regio XI. (3)* 4–26.
- KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor
1998 Nemzeti és politikai szimbólumok változásai a 20. században. In: VOIGT Vilmos – BALÁZS Géza (szerk.): *A magyar jelrendszerek évszázadai*. Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest, 121–150.
- 1999 *Magyarság-szimbólumok*. Európai Folklor Központ–Teleki László Alapítvány, Budapest
- KASCHUBA, Wolfgang
2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen
- KESZEG Vilmos
2001 Táj és kép. In: Uő (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 9*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 283–297.

KÓSA László

2001 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Osiris Kiadó, Budapest

KÖVÉR György

2002 Korszakolás és korszaktudat. A 19. századi periodizáció kérdései a társadalomtörténetben. In: Uő: *A felhalmozás íve. Társadalom- és gazdaságtörténeti tanulmányok*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 351–359.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán

2000 A „korszak” retorikája. A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia. In: BEDNANICS Gábor – BENGI László – KULCSÁR-SZABÓ Ernő – SZEGEDY-MASSZÁK Mihály (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*. Osiris Kiadó, Budapest, 90–105.

LAMPL Zsuzsanna – SORBÁN Angella

1999 A szlovákiai és az erdélyi magyarok médiapreferenciái és fogyasztói szokásai. *Magyar Kisebbség V.* (1) 231–248.

LÖFGREN, Orvar

1988 Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA Kutatócsoportja, Budapest, 145–179.

MAGYARI Tivadar

1996 A sajtó önállóságának kérdése a romániai magyar köztájékoztatás esetében. *Korunk VII.* (1) 43–47.

2003 Elemzések a romániai magyarok sajtóolvasási szokásairól. *Erdélyi Társadalom I.* (1) 113–131.

NIEDERMÜLLER Péter

2000 A nacionalizmus kulturális logikája a poszt szocializmusban. *Századvég.* (16) 91–109.

2002 Elavuló fogalmak. *Regio XIII.* (4) 138–146.

PAPP Z. Attila

2001 A romániai magyar sajtónyilvánosság működtetői. In: BODÓ Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2001*. Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó, Temesvár–Kolozsvár, 201–211.

PETI Lehel

2004 *A csángókról alkotott kép a nem tudományos szövegekben és a vizuális művészetekben*. Kézirat.

RICOEUR, Paul

1998 Erőszak és nyelv. In: SZABÓ Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. József Műhely Kiadó, Budapest, 124–136.

SAID, Edward

2000 *Orientalizmus*. Európa Könyvkiadó, Budapest

SZAMOSI Gertrud

1996 A poszt kolonialitás. *Helikon XLII.* (4) 415–429.

Contents

Foreword	7
Vincze Gábor An Overview of the Modern History of the Moldavian Csángó-Hungarians.	9
Agnieszka Barszczewska The Moldavian Csángó Identity (1860 – 1916): Social and Political Factors	75
Marius Diaconescu The Identity Crisis of the Moldavian Catholics – Between Politics and Historic Myth	115
R. Chris Davis Rescue and Recovery: The Biopolitics and Ethnogenealogy of Moldavian Catholics in 1940s Romania	129
Meinolf Arens An Ethnic Group on the Pressure Field of Totalitarian Population Policies. The Moldavian Hungarians/Csángós in the Romanian–Hungarian–German Relations (1944)	145
László Ferenc Constantin Brăiloiu and the Research of Csángó Folk Music	183
Halász Péter About the Regional and Ethnic Division of the Moldavian Hungarians	191
Gazda Klára Material Culture and Identity at the Moldavian Catholics.	221
Tánczos Vilmos About the Demography of the Moldavian Csángós.	255
Pozsony Ferenc Village Social Structure at the Moldavian Csángós.	289

Sárkány Mihály	
Kinship Terminology of the Moldavian Csángó-Hungarians	313
Vargyas Gábor	
“Walking Downwards?” Connective Speech Acts at Lespezi	333
Kinda István	
Customs of Punishment at the Moldavian Csángós	357
Peti Lehel	
Transnational Ways of Life and Sects. About the Interpretive Possibilities of New Religious Phenomena from the Moldavian Csángó Villages	385
Pógár Róbert	
The Vatican and the National Minorities	411
Ilyés Sándor	
The Image of the Csángós in the Hungarian Press of Transylvania	417
Cuprins	443

Cuprins

Prefață.	7
Vincze Gábor Un grup etnic în umbra construirii națiunii române. Soarta ceangăilor maghiari din Moldova de la sfârșitul secolului 19. până la începutul secolului 21.	9
Agnieszka Barszczewska Identitatea ceangăilor din Moldova (1860–1916): factori sociali și politici	75
Marius Diaconescu Criza identitară a catolicilor din Moldova. Între politică și mit historiografic	115
R. Chris Davis Salvare și recuperare: biopolitica și etnogeneologia referitoare la catolicii moldoveni în România anilor 1940.	129
Meinolf Arens Un grup etnic pe câmpul de luptă al politicilor demografice totalitariste. Maghiarii/ceangăii din Moldova în prisma relațiilor române–maghiare–germane (1944)	145
László Ferenc Constantin Brăiloiu și cercetarea muzicii populare ceangăiești.	183
Halász Péter Despre gruparea etno-geografică a maghiarilor din Moldova.	191
Gazda Klára Cultură materială și identitate la catolicii din Moldova	221
Tánczos Vilmos Evoluția demografică a ceangăilor din Moldova și a cunoștinței limbii maghiare. . . .	255
Pozsony Ferenc Viața socială în satele ceangăiești din Moldova.	289

Sárkány Mihály	
Lexicul de rudenie la ceangăii din Moldova	313
Vargyas Gábor	
„Ați fost la vale?” Acte verbale conective la Lespezi	333
Kinda István	
Forme arhaice de sancționare la ceangăii din Moldova	357
Peti Lehel	
Moduri de viață transnaționale și sectele religioase.	
Posibilități de interpretare ale noilor fenomene religioase din satele ceangăiești. . .	385
Pógár Róbert:	
Vaticanul și minoritățile naționale	411
Ilyés Sándor:	
Imaginea ceangăilor în presa maghiară din Transilvania	417
Contents.	441

Vieți cotidiene locale și transnaționale – ceangăii din Moldova

Editat de Asociația Etnografică „Kriza János”

400162 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15.

Tel.: +40 264 432 593

ISBN 978-973-8439-35-1