

TANULMÁNY

TRANSZNACIONÁLIS ÉLETFORMÁK ÉS SZEKTÁK. A MOLDVAI CSÁNGÓ FALVAKBAN JELENTKEZŐ ÚJ VALLÁSI JELENSÉGEK INTERPRETÁCIÓS LEHETŐSÉGEIRŐL

PETI Lehel

Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (ISPMN)

Kolozsvár, (Cluj-Napoca), str. Gavril Muzicescu 5., Románia; e-mail: petilehel@yahoo.com

Abstract: The paper aims to describe phenomena's of modernization in Moldavian Csango villages in the context of religiosity. It interprets the most significant shifts in the life forms and traditional religiosity, the change of central values, tendencies of secularization and the emergence of sectarianism. The author argues that the religious experience gradually evades community and (Church) legitimation, so that the ever larger individualization of religious experiences and conceptualization leads to the pluralization of worldviews. The impersonalization of social control, the changing norms that affect everyday life, the role change of religious values, the individualization of communities, basically the transforming forces of modernization on society disable the catholic church to fully integrate the Csango village population, who in rising numbers attend new teachings that offer an updated worldview, as well as a brand new set of community/religious norms. The author argues, that sectarianism/sectarianization is a part of modernizational strategies, and that as a consequence of transnational life forms, sects have become part of social mobility.

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

Keywords: secularization, modernization, Csángó, sects, religious worldview

Kulcsszavak: szekularizáció, modernizáció, csángó, szekta, vallási világgép

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 világlátású életközösségek 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 világlátás 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 világlátás 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. Ily módon főként nem a szektásodás elméleti irodalmához szeretnék hozzátenni, hanem a csángókutatás egy aktuális kutatási problémájának megértéséhez kívánok hozzájárulni. Kérdéseim elsősorban a moldvai csángó falvakban zajló szektásodási tendenciák okaira, funkcióira valamint a szektákról alkotott lokális képek milyenségére vonatkoznak.

A kutatás a Kriza János Néprajzi Társaság 2000 óta zajló *Jelenkutatás a moldvai csángó falvakban* című kutatás (kutatásvezető: dr. Pozsony Ferenc, valamint az MTA Kutatásszervezési Intézet keretében 2007-től folyó *Egyház és modernitás. Jelenkori szociológiai kutatások a csángómagyar közösségek körében* című projekt (kutatásvezető: dr. Tánczos Vilmos) keretében zajlott. 2001 óta alkalmi (egy-két hetes vagy éppen pár napos) terepmunkák keretében, a résztvevő megfigyelést és interjúzás (elsősorban életút-interjúk) keretében történő etnográfiai adatgyűjtés módszerét egyaránt alkalmazva kutattam a moldvai csángók vallásos értelmezőrendszereinek működését, a modernitás körülményei közepette zajló társadalmi változásokat. Bár több, pár napos, ebben a tanulmányban felvetett kérdésre koncentrált terepkiszállást hajtottam végre 2008-ban (Bogdánfalván, Pokolpatakán és Lészpeden), az elemzett empirikus

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).

anyag nem teljesen szisztematikus adatgyűjtés eredménye. Az elemzésben nagymértékben alapozok azokra a megfigyelésekre is, amelyeket különféle témában végzett kutatásaim során a moldvai csángó falvakban több év alatt szereztem. Az értelmezésbe emellett bevonom a 2002-es országos népszámlálási statisztika Bákó megyére vonatkozó adatait is.

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 társadalmára 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.² Az elemzésbe a moldvai csángók társadalmára vonatkoztatott makroszintű vizsgálatot ily módon egy eseteleírással próbálom árnyalni. Az esetbemutató során olyan etnográfiai anyagot elemzek, amelyet egy élet-történeti interjú keretében gyűjtöttem, utalva olyan tapasztalatokra is, amelyeket a csángó közösség mindennapjaiban való jelenlétem során szereztem. Az elemzett anyag révén egy személy történetén keresztül mutatom be, hogy milyen összetevők vezettek az intézményes katolikus vallásosságból való kilépéshez, milyen szerepet tölt be az adventista egyház által kínált életmodell az egyéni életstratégiákban, hogyan reagált erre a lokális társadalom, illetve milyen módszerekkel próbálta a pap a katolikus vallásból való kiválást megakadályozni.

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 szociálintropológiai 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.³

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

3 Vannak olyan kutatói vélemények is, amelyek az archaikus világkép teljes körű felszámolódását hangsúlyozzák.

A fogalom néprajztudományi értelmezését Hermann Bausinger nyújtja, aki Ernst Bloch nyomdokain haladva a jelenség definiálását is elvégezte. Bausinger szerint Ernst Bloch különidejűségeen 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 erednek” (Bausinger 1989: 32). Lényegében arról van szó, hogy bizonyos jelenségek, bizonyos térségek a fejlődésbeli fáziseltolódásokból adódóan nem azonos korszak ismérveit hordozzák, tehát egy időben egymás mellett élhetnek különböző korszakok termékei (lásd Liszka 2001: 395).

Wolfgang Kaschuba szerint amikor a „régí néprajz” az iparosodás modern korában az eredeti és archaikus lényeg után kutatott, lényegében a különidejűség „visszaforduló” gondolatát vezette be. Kaschuba ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy a korábbi szemléletet elutasító mai antropológizáló 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 fölpadott 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 *szervezet nélküli kultúrájáról* beszél,⁴ tulajdonképpen ugyanezt a jelenséget írja le: a legkülönbözőbb értékek, magatartásformák, ideológiák vannak jelen az archaikus kultúrájának mondott moldvai falvakban, városokban (lásd Tánczos 2000a: 137). A középkorias,⁵ 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).

4 Ennek a kultúrának nincs szilárd szervezete, az ember sohasem tudja, hogy mire számítson (Tánczos 2000a: 134).

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

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

Voltak még ezelőtt, hol es mondták, láttak... [látomást] nem emlékszem riva, de láttak. Ezelőtt láttak. De most nem erőszét izélnek. Most nem látnak. (Bejan Kukuri Péter, 1933)⁶

[Mondták, hogy Dózsában az ablakon látták Szűz Máriát...] Nem való, azt ne higgye maga. A nem való semmi. (Coşa Roza, 40–45 év körüli)⁷

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 egyénekenként eltérő vallásos tapasztalatok és képzetek jelentőségének a megnövekedése a világtkép 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).⁸

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).⁹ Malcolm B. Hamilton B. Wilsonra reflektálva kiemeli, hogy „egy ilyen helyzetben a vallás ugyanúgy veszít a je-

6 Klézse, 2006. 01. 13.

7 Trunk, 2006. 01. 14.

8 Fordította a Szerző.

9 Fordította a Szerző.

lentőségéből, 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 azt is kiemeli, hogy „a társadalmi kontroll szerepe a magántulajdon felszámolása, az ingázás, a városiasodás révén lényegesen csökkent, működése szűkebb rokonsági, ismeretségi körökben érvényes, az egyén felszabadult a közösségi kontroll alól, a közösség élete ma már egyre kisebb mértékben folyik a falu szeme előtt” (Kotics 1997: 49).¹⁰ A társadalmi kontroll személytelenedése ugyanakkor a morális és etikai megalapozottságú vallásos világnépek 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.

Kétségteljesen, 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* (díszkendők) kerülnek a földparcellák határát jelző csóvákra, vagy egyszerűen elégetik őket.

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

A transznacionális életformák jelentősége a kultúra átalakulásában

A moldvai csángó falvakban zajló modernizációs folyamatok értelmezéséhez új megközelítési lehetőséget kínál a transznacionalizmus elmélete (lásd Appadurai 2001, Niedermüller 2002, 2005). A *transznacionális életformák*¹¹ szerveződését magyarázó elméletek a modernitás körülményei közepette a kultúrák territoriális értelmezése, a *metodológiai nacionalizmus*¹² és a *szinguláris identitás*¹³ elmélete ellenében születtek (vö. Niedermüller 2005: 53–58). Ezek a kutatások ugyanakkor a kultúra statikusságát hangsúlyozták, amelyet állandóság, változatlanosság 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.¹⁴ 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 *detritorializált közösségei*¹⁵ 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 módjait 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, nemze-

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

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

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

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

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

ti és kulturális identitására, hovatartozás-érzésére is hatással vannak, hiszen ezeket a folyamatokat, a munkamigrációban résztvevők „becsatornázzák” a közösségi életvitelbe.¹⁶

Niedermüller Péter ezeknek a folyamatoknak a működését a klézsei piac tárgyi felhozatalán, a tárgyakhoz fűződő szimbolikus jelentéseken, valamint egy trunki férfinak a józsefvárosi piacon szerzett élményein keresztül példázza. A klézsei piacon felsorakoztatott hongkongi CD-lejátszók, „indiai szőnyegek”, kínai Adidas és Puma cipők ugyanolyan kulturális jelentéseket hordoznak a kívánatosság tekintetében a klézsei fiatalok számára, mint a nyugati országokban élő társaiknak. A szerző értelmezése szerint a klézsei piacot tehát a globális kultúrának ugyanazok a mintái irányítják és tartják életben, mint a nagyvárosi piacokat: „a klézsei kirakodóvásárok azt példázzák, hogy egy, látszólag a »világ végén«¹⁷ lévő helyi társadalomban hogyan, milyen tárgyasult formákban vannak jelen, illetve miképpen hatolnak be a mindennapi életbe transznacionális jelentések és globális imaginációk” (Niedermüller 2005: 61).¹⁸ A szerző másik példája azt jelzi,¹⁹ 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.²⁰

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 presztízsmozgásokat indított el a településeken. A fiatalok leginkább ezeket a modelleket követik előszeretettel, míg ezek nyomán szülei 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 értéké” (Merton 2002: 216).

16 A transznacionalizmus irodalmához lásd még: Welsch 1999; Portes 1999, 2001; Glick-Schiller-Fouron 1990; Vertovec 1999; Guarnizo et. al. 1999; Kivisto 2003; Binne 2003; Schuerkens 2005.

17 Az idézőjel is tőle – a Szerző.

18 A szerző meglátásának korrigálási szándéka nélkül teszem hozzá, hogy a klézsei piachoz – a fent jelzett portékák mellett – hozzátartoznak a Daciák felnyitott csomagtartójából röfögő 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.

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

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

A gyakori identitáscserék, amelyekhez a nyelvi és kulturális asszimiláció előrehaladottsága kedvező strukturális feltételeket teremt (vö. Kotics 1997: 48) lehetséges életstratégiákká, a társadalmi mobilitás eszközeivé váltak. Az ezekben a közösségekben uralkodó kulturális hangsúlyok értelmében az ilyen jellegű identitáscseréket nem devianciaként fogják fel, mivel a hasonló adaptációs stratégiák kulturálisan támogatottak. Az alkalmazkodásnak ezek a formái a moldvai csángó falvakban kulturális modellekké váltak. Bár ezek a magatartások belső döntések eredményei, amelyek nincsenek az intézményes ellenőrzés hatása alatt, éppen a közösségi elvárások motiválják az egyént arra, hogy a társadalmi hierarchiában való emelkedés, valamint a megélhetés kényszere alatt hasonló adaptációs stratégiákat működtessen. Peter L. Berger és Thomas Luckmann szerint a társadalmi mobilitás keretei közötti transzformációknál „előre gyártott interpretációs mintákkal találkozunk, amelyek bemutatják az érintetteknek, hogy mi történt az egyén totális átalakulása *nélkül*²¹” (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. Mindemelllett „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.²²

21 A kiemelés is tőlük – a Szerző.

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

A fentebb ismertetett nagyarányú, a külföldi munkamigrációval szoros kapcsolatban álló modernizációs, mentalitásbeli változások következtében az egyház sokat veszített a társadalomra gyakorolt feudális ellenőrzés erősségéből. Erre enged következtetni a falvakban fellépő szektás csoportosulások tagjaihoz való viszonyulásmódja is.

A 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.²³ Így a római katolikus egyház társadalmi befolyásának csökkenését²⁴ 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.²⁵

AZ EGYHÁZIAS VALLÁSOSSÁG ÁTALAKULÁSA – SZEKULARIZÁCIÓS ELMÉLETEK²⁶

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.²⁷

Bár Max Weberrel ellentétben (Weber 2001) az újabb vallásantropológiai paradigmam a szekularizációt nem köti a modernizációs összetevőkhöz „általában”, a vallásos értelemmel rendelkező rítusok és jelentésrendszerek újraeledéséről számolva be (lásd

23 *Vallási konverzió* alatt valamely kiségyházhoz való csatlakozást értem, nem pedig az ehhez vezető belső lelki folyamatot. A vallási konverzióról mint a személyiség drámai átalakulásának folyamatát értelmező munkákról jó összefoglalót nyújt David A. Snow és Richard Machalek: Snow–Machalek 1984.

24 Csupán relatív csökkenésről beszélek, számomra is nyilvánvaló, hogy a római katolikus egyház a csán-gó társadalom legmeghatározóbb intézménye.

25 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 megszólítják, az szégyenérzet 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).

26 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.

27 A szekularizációs tézisek összefoglalására tesz kísérletet például Robert W. Hefner (1998: 147–154), Vesa Raikila (1995), Pippa Norris és Ronald Inglehart (Norris–Inglehart 2005).

például Lechner 1991), úgy vélem, hogy a moldvai falvakban a modernizációs hatások szerepet játszottak a tradicionális, vallásos értékeken nyugvó világkép eróziójában.²⁸

Szekularizációs tendenciákról beszélünk a moldvai csángók esetében igencsak kérdéses, már csak a fogalom igen sokrétű, tisztázatlan jelentése miatt is. Ezért Alan Aldridge²⁹ nyomán a szekularizációt egy olyan interpretációs paradigmaként használok, amelynek segítségével magyarázni lehet azt a folyamatot, amelyet a moldvai csángó közösségek esetében én a vallás korábbi időszakokhoz képest csökkent szerepének nevezek. Teszem azt anélkül, hogy a szekularizációs jelenségeknek a nyugati modern társadalmakban megfigyelt minden összetevőjét a csángó közösségekre vonatkoztatnám. Amikor tehát a moldvai csángó falvakban jelentkező szekularizációs tendenciákról beszélek, ez alatt *a csángó közösségekre jellemző tradicionális vallási formák átalakulását, visszaszorulását értem*, nem pedig a „vallás elhalásának” E. B. Tylor, James G. Frazer, Karl Marx és Sigmund Freud által képviselt koncepcióját.

A szekularizációnak ilyenképpen való értelmezése nem áll ellentétben a fogalom általános értelemben való használatával. Meredith B. McGuire szerint „mély véleménykülönbségek vannak a fogalom értelmezése körül, de a *szekularizáció* legtöbb értelmezése arra a történelmi folyamatra utal, aminek eredményeként a vallás elvesztette (vagy elveszti) feltételezett központi szerepét a társadalomban” (McGuire 1992: 249).³⁰ 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).³¹ 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, vagyoniukat 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 *egyházias vallásosság* jellemzőivel rendelkező vallási orientációjú közösségekről beszélek, érzékeltetem azokat a szinkron folyamatokat is, amelyek az utóbbi időben³² a vallásosság terén is relatív elmozdulásokat eredményeztek a vallásos szerep átalakulásában, valamint az egyház társadalmi befolyásának a csökkenésében.

Meredith B. McGuire amellett érvel, hogy a modern társadalmakban a vallás szerepének a megváltozása – amely szervezettségi átalakulásával együtt járt – az intézmé-

28 Frank J. Lechner szerint a vallás szerepének csökkenésekor egy adott társadalomban olyan új támad, amelynek betöltésére új szimbólumok, rítusok születhetnek (Lechner 1992: 227). A nemzetállam szekuláris rítusainak születéséről lásd például: Hobsbawm–Ranger 1983. A szekularizációs teóriák kritikájáról lásd még: Hadden 1987. Rodney Stark és William Sims Brainbridge (1996 [1987]) szerint a szekularizáció a vallás átalakulását, nem pedig elhalását jelenti.

29 „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). – Fordította a Szerző. A szekularizáció fogalmának interpretációs paradigmaként való használatáról lásd még B. McGuire nézeteit (1992: 249).

30 Fordította a Szerző.

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

32 A romániai rendszerváltozás utáni időszakot értem ez alatt.

nyek 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).³³ A szerző Talcott Parsons nyomán továbbá azt állítja, hogy egy magas fokon differenciálódott társadalomban a vallási normák, értékek és gyakorlatok csupán indirekt módon befolyásolják az élet más területeit, mint például az üzleti, politikai szférát, a szabadidő eltöltésének módját, valamint az oktatás területét (vö. McGuire 1992: 251).

Alan Aldridge Olivier Tschannen nyomán azt állítja, hogy a szekularizáció mint modernizációs jelenség három alapvető fogalom-együttessel írható le. Az első a *racionálisizáció térnyerése*, amely alatt azt a folyamatot érti, hogy a valóság érzékelése elveszíti transzcendentális vonatkozásait, amelyet a világ racionális-kauzális 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 a *világiasság felerősödése* (*Increasing Worldliness*): az evilági 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,³⁴ 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.

33 Fordította a Szerző.

34 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 16. századra teszi: „A középkor egyik legnagyobb vívmánya annak a gondolatnak a részletes kidolgozása, hogy az egyetemes emberi társadalom szerves része az Isten által elrendelt világegyetemnek, az időben és az örökkévalóságban, a természetben és a természetfölöttiségben, a gyakorlati politikában és a szellemiség világában. Szinte minden fontos dolog, amit a középkorban írtak, mindaddig, amíg a rendszer a XIV. században töredezni nem kezdett, bizonyos fokig e kozmikus háttér tudatában íródott” (Southern 1987: 22).

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 legitimitációra törekszik. A társadalomra gyakorolt ilyen irányú hatásával is magyarázható, hogy a csángók a más felekezetre való áttérést rendkívül súlyos bűnnek tartják. A hit elhagyása felfogásukban halálos vétkeknek számít. Egy trunki asszony például, akinek a fia a Jehova tanúi szekta tagjává vált, intenzív imádkozással, 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,³⁵ feljutottam oda. Sz hogy nem bír moszt visszajönni ide? Hogy én azt megkereszteltem, megvirulódatt (felnőtt,) megházaszadatt, sz van három gyermeke! Sz hogy tudott el...? Nyáran ment arra a hitre. [Milyen hitre ment?] Johoiszt (jehovista). Cel mai periculos! (A legveszélyesebb!) Hogy tudott az elmenni? Elment hamarább az asszanya, elhúzta őtöt (áttértette). (Coşa Maria, 1959)³⁶

A moldvai katolikus egyház intoleranciája a csángó falvakban is tagokat toborzó szektákkal szemben nyilvánvaló. Az a gyakorlat viszont, hogy a szekták tagjaivá válókat ma már személyes rábeszéléssel is próbálják rávenni a katolikus hiten való maradásra, a normaszegőkkel szembeni egyházi kényszerítő eszköztár szelídülését jelzi.³⁷

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. (Anonim nő, középkorú)³⁸

„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 sikon 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,

35 Utalás a szőkefalvi (Kis-Küküllő mente) Mária-jelenésen való részvételre.

36 Trunk, 2004.

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

38 Trunk, 2001. július 14.

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, adicã [vagyis] milyen vallásba érted, szoktad hogy születél, abba légy! Ne váltsad el! [S akkor nem volt büntetése ennek?] Nem vót más büntetés, csak uljan, hogy... hogy nem menen mikor keresztelnél áldja a házat. Akkor nem menen oda azakhoz. (Antal Luca, 1932)³⁹

Érdekes, hogy a rendkívüli arányban külföldi munkamigrációt folytató, nagymértékben kiépülő, fejlődő Lészpeden meglehetősen ambivalensen viszonyulnak a település adventista közösségéhez:

[Szektások, pocãitok vannak a faluban?] *Vannak, sokféle van most. Ádventisztok, tölünk odaálltak. [Az bün?] Nem tudom, mindenki maradjon abban, amiben született. [S Marika néni, hogy gondolja, ez bün?] Nem tudom, volt itt egy pap, azt mondta, mindenki a hite szerint. [A pap nem haragudott, hogy átmentek más vallásra?] Ő intette jóra, s ha nem akartak, akkor, ugye, mindenki csinálja, ahogy tud. (Mítitel Mária, 1931)⁴⁰*

[Szektások, pocãitok 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. (Zöd János, 1935)⁴¹*

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 kiperédikálással) hívei privát életébe. A szektatagokká vált családoktól való szimbolikus elkülönülés azonban továbbra is fennáll, amely különösen a házasságok terén vagy a temetkezési hely kijelölésekor nyilvánul meg. Lészpeden a hatvanas években a település első adventista halottját a katolikus egyház nem engedte a település temetőjében eltemetni, ezért az adventisták külön temetkezésre alkalmas területet vásároltak a katolikus temető mellett. A római katolikus egyház nyomására később a községközpont Gerlénybe kezdtek temetkezni.

[S a pap nem haragszik rájuk? Ti. a szektatagokra.] *Lehet, hogy haragszik, de csak úgy magában, nem mondja ki a templomban. [S milyen rendű szektások vannak?] Reformátusok, ádventisztok, s románok, ortodox románok. [S a pap hogy fogadja őket?] Csak, ha áttérnek katolikus hitre, 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 évekre. 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 hatva-*

39 Forrófalva, 2001. július 8.

40 Lészped, 2007. augusztus 5.

41 Lészped, 2007. augusztus 5.

nas években). *S azt mondták a többiek: „Ha nem akartok adni, akkor veszünk mi helyet!” S a katolikus temető mellett vettek két rúdnyi 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. [Gerlénben többen vannak?] Nem mondhatni, de azok jobban elfogadták. (Fazakas-Colonel József, 1927)⁴²*

A gerlénnyieknek 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 Gerlénben a katolikusok kisebbségben vannak (18,6 százalék római katolikus, 79,13 százalék görögkeleti).⁴³ A gerlénnyei gyülekezet nagyobb mérete folytán is vonzó lehetett a lészpedi adventisták számára, amely az új, veszélyeztetett világkép fenntarthatósága miatt fontos tényező.⁴⁴

Lészpeden az adventista közösség elsősorban a rokoni 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 vajegyvet keresnek. [Úgy van-e, hogy katolikusokkal is összeházasodnak?] Igen, igen, megtörténik. Van katolikus, hogy odaházasodott egy ádventiszval. Odaállott arra az ádventiszt hitre, nem itten maradt. [S az emberek mit mondanak, nem haragusznak?] Hát, annyi az eszük! Mit mondjak egyebet? [S az bűn, mit tetszik gondolni?] Há, na. Ahogy ő gondolta, hogy odamenjen, azt mondják, lehet így es jó, úgy es jó. De én ezt értem, a magyar hitet, s így maradok helyben. (János Marika, 1939)⁴⁵*

[S a csángók, a katolikusok házasodnak velük?] *Hát, még úgy es történt, hogy átmentek. Most is van egy fiú, aki a gyárba dolgozik, s odaállt az ádventisztokhoz. S na, hogy láttuk mű, miféle ádventiszt, visszaállt a katolikusokhoz, áldozott, gyónt. Ahogy ők meglátták, mi van az ádventisztáknál, meggyengült az elmik [elmjük], visszaálltak a katolikus vallásba, aztán nem tudom én, mert nem szeretek belevegyülni az ilyen dolgokba. (Fazakas-Colonel József, 1927)⁴⁶*

Lészpeden több olyan középkorú asszonnyal is beszéltem, akik elmondták, hogy néhányszor résztvettek a közeli Buhuson lévő adventista templomban tartott vallásos összejöveteleken. Ezek az asszonyok minden szempontból megfeleltek a közösségben elfogadott női szerepeknek a katolikus vallásos életvezetési modellt illetően is. Ez arra enged következtetni, hogy felekezeti átjárások a csángó településeken is létezhetnek, mindamellet, hogy ezek az átjárások ritkák és esetlegesek. Az átjárások az ebben résztvevők

42 Lészped, 2007. augusztus 4.

43 A 2002-es hivatalos népszámlálási adatok alapján.

44 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 világképet megerősítő, azt kvázi újratermelő interakciók rendszere. Ennek segítségével képes az egyén az őt körülvevő valóságot az adott világkép fogalmai által, vagyis a bázisközösség nyelvén értelmezni” (Csata et al. 2001: 46).

45 Lészped, 2007. augusztus 5.

46 Lészped, 2007. augusztus 4.

számára találkozási felületet képeznek az alternatív vallásos elképzelések, értékek megismeréséhez. Az ilyen találkozási helyzetek egyaránt vezethetnek a velük való szimpatizáláshoz, de újabb előítéletek is származhatnak belőle. Mint például annak a lészpedi asszonynak az esetében, aki rokoni elkötelezettségek miatt részt vett egy adventista temetésen, ám az ott látottakból az adventisták vallásos elképzeléseinek ellentmondásossága derült ki számára: *Nem vetnek keresztet. De ha meghótt az ember mér tettek keresztet a fejéhez? El voltam egy olyan temetésre, s keresztet tettek a fejéhez.* (Jánó Ágnes, 1939)⁴⁷

A „szimpatizánsok köréből” ugyanakkor potenciális konvertiták is kikerülhetnek. Az adventisták rituális alkalmaira való ellátogatást a katolikus papok szigorúan tiltják, ezért a legtöbbször nem gyónják meg a papnak:

Mikor jött a húsvét, néni Ilona, Jákob Ilona meggyónta a papnak. Ne hova jártam. Aszongya [a pap]: Ilyen vén vagy. 80 éves, elmentél az ádventisztakhoz. Paraszt voltál! Mondja nekem, megállít: Marika, jártál-e gyónni.? Mondom: Igen. Mondtad-e a papnak, eléjártál az ádventisztokhoz? Mondom: Mindek mondjam meg a papnak, hol jártam én? Én nem mentem semmi rosszba, s nem neztünk semmi rosszat. Én úgy tudom, a papnak azt kell meggyónni, mit vétkeztünk. Ha elmentem oda, s megnéztem Jézusnak az esetjeit, miféle rossz volt az? Meg kell gyónjam a papnak? Aszongya: Eszesebb voltál mind én, én meggyóntam, s összeszidott, nem értem meg öt bánt (banit). (Imre Györgyné Gyöngyös Mária, 1942)⁴⁸

A szektásodási tendenciák erősödése minden bizonnyal kapcsolatban áll a csángók nemzetközi munkavállalási gyakorlatával. Egy Pokolpatakról származó család például azután hagyta el a katolikus vallást, miután a család egyik külföldön dolgozó tagja adventista vallású német lányt vett feleségül.

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, szomszédági és lokális viszonyokba, ezért rövid időn belül a kis szektás közösségű, a szülőfalujukhoz közeli Bálcescuba költöztek.

Testtvérem járt ruszakhoz (oroszkhoz) 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]. (Coşa Maria, 1959)⁴⁹

A család szégyelli szektássá vált tagjait, mivel lokális szinten nemcsak a családtagot, de az egész családot súlyos stigmatizálás éri emiatt. A családból való kirekesztésük az „eltévelyedett” családtagokra a „visszatérés” érdekében gyakorolt súlyos szociális nyomásként is értelmezhető, amelyre más falvakból is ismerünk példákat. Az anya például azt is megtiltotta, hogy halála esetén temetésén részt vegyenek.

[S az emberek nem szidták, így a falubeliek?] *Váléó! Szidták. Nekünk esz szérik, mert testvére, sz többet nem jőnek münköt esz szegítsenek.*

47 Lészped, 2008. augusztus 8.

48 Lészped, 2008. augusztus 8.

49 Trunk, 2005.

– *Nem esz... hozzám, nem esz járnak.* (Az anyja mondja)

[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 írászokat, 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 construciet [építeni], még szegétett. Sz mosz nem, nincsen idejük.*

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

– *Szérik na.* (Coşa Maria, 1959)⁵⁰

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

A szektákkal szembeni ellenérzések sokszor a róluk való információ hiányából is adódnak. Klézsén olyan adatközlővel is találkoztam, aki abban sem volt teljesen biztos, hogy a faluban élő szombatisták Istent imádják:

[A faluban itt pokaitok vannak?] *Nálunk itt vannak elég.* [S milyenfélék?] *Így, hogy nem hisznek Istenben... Nem tudom, hisznek-e Istenben, nem-e? De azt tartják, szombatot. Szambatát innepalják [ünneplik], nem vasárnapot. Vasárnap dalgaznak.* (Anonim nő, középkorú)⁵¹

A szombatistákról alkotott negatív sztereotípiá, hogy azért segítik egymást, mert nem szeretnek dolgozni:

[S csak szombatisták vannak?] *De nincs az egész. Egy nyihány fámilijé. Melik restelli dolgozni, mert ők segítik egyik a mást. – Ha van tíz malacad, akkor egyiket oda kell adni.* (A férje mondja) [...] *Ők restelik dolgozni, s akkor azért állnak oda, mert ők segítik egyik a mást. Nem isznak, a szőlőköt mind kivágták azok. Há. Azok nem isznak italt.* (Anonim nő, középkorú)⁵²

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

[Adventisták vannak a faluban?] *Ádventisztok vannak, azok nem es temetik ide héjzánk a halottakat. Van nekik külön temetőjik 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 átmen-tünk!” 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.* (János Marika, 1939)⁵³

50 Trunk, 2005.

51 Kézse, 2006. október 30.

52 Klézsé, 2006.

53 Lészped, 2007. augusztus 5.

Klézseben 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.⁵⁴

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”.

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 kocsiival 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. (Fazakas-Colonel József, 1927)⁵⁵

Klézseben hangsúlyozták, hogy korábban alkoholistá, deviáns házaspár a közösség normái szerint elfogadott életet él, amióta adventistákká lettek. Esetükben a vallási konverzió a társadalmi integráció eszközévé vált tehát.⁵⁶ Egy klézsei asszony szerint

54 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 az más profán cselekmény áldozata lesz. Moldvában éppen ebből a megfontolásból az idősebb személyek ima- és énekeskönyveit velük együtt temették el.

55 Lészped, 2007. augusztus 4.

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



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 vaszat, egy darab surubat [csavart]. Moszt nem. Véték az.* (Coşa Maria, 1959)⁵⁷

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.

Barbara megtérésének története

Barbarához⁵⁸ egy katolikus pokolpataki asszony vitt el, akinek elmondtam, hogy „pocăitokkal” szeretnék találkozni. A „pocăit” a moldvai falvakban is a vallási konverziót végrehajtott személyek megnevezése. A Barbara házáig vezető úton a nekem segítő asszony néhány szóban elmondta, amit az róla és családjáról tudott. Eszerint a család szegénysorú volt mielőtt „elhagyták a *religiát* (vallást)”. Ezt követően azonban szép házuk, autójuk lett. A velük kapcsolatos legerősebb emléke a családfő kikeresztelkedésével kapcsolatos mozzanat. Eszerint a családfő a kikeresztelkedését követően a szomszédok láttára elöntött a kertjében egy „bájérka bort”. Amikor valaki megkérdezte, hogy mért nem ajándékozta oda valakinek a hordó bort, azt felelte, hogy „csúful csinált volna tőle”, azaz démoni erők befolyása alá került volna. A bor a férfi régi, büns életének tartozéka volt, a bor elöntése az életében bekövetkező szimbolikus fordulópont rituális megjelenítése volt.

Barbaráról és családjáról a településen egy másik asszony is mesélt. Elbeszélése általában tartalmazza a kisegyházakkal szembeni előítéleteket. A legtöbb csángó azt, hogy az adventisták nem járnak misére, nem vetnek keresztet, nem fogadják el Szűz Mária istenanyaságát és a papok közvetítő szerepét, a hagyományos bünfelfogás felől ítéli meg. Nem véletlen, hogy a katolikus vallásból való kikeresztelkedést „a hit elhagyásának” nevezik:

[*A faluban pocăitok vannak-e?*] *Vannak, egy pocăitunk van. Elhagyta a hitjét, elment pocăitnak, met amottan segítik. [Azért ment el?] Há, adnak egyiket es, másikat es. Egy darabig adtak, s most, mondom, semmit. [S az emberek haragusznak rá?] Hamarább haraguttak, mai mult [inkább] a testvérek, látod, met keresztet nem vetnek, s misére nem mennek. Mondják, nekik az Isten benn van a házba. Na, de tudom-e, ők lássák-e az Istent, nem tudom. Ők amisé a házikban tartják, csitilják [olvassák], vagyon egy írásuk, s azt csitilják. Kölök [gyermek], az asszon, az ember, mondják, csitilják. [S ez nem jó dolog?] Há hogy legyen jó dolog, én is elcsitilem neked a misét, te hiszel engemet? Vaj Istent hiszünk, vaj más Istent hiszünk. [Volt, hogy az emberek csúfolják?] Nem csúfoltak, látod-e, de ha nem menen, nem iszik, nem eszik húst, nem iszik bort,*

57 Trunk, 2005.

58 Esetében a személynevet megváltoztattam.



nem menen, disznóhúst nem eszi meg. [Mondták mások, hogy mikor átmentek adventisztoknak, előntötték a bort a kertbe. Hogy volt az?] Mondták, hogy előntötték. Még volt egy Szűz Mária-kép, s azt összetörték. Ők nem hisznek Szűz Máriába, mondták, kurva Szűz Mária, rossz asszony, adică a născut pe Isus (azaz megszülte Krisztust). Ők nem hisznek Szűz Máriába, Istenbe igen, de Szűz Máriába nem. [S az emberek nem fenyegették?] Nem, ládd, az ember csán az életbe [a saját házában], amit akar. [A páter?] A páter hamarabb mind hittá, hogy jöjjön vissza, ne hagyják el a hitet. De nem akartak. [De szidta a páter őket?] Nem szidta. Nem, csak mondta egyszer, megmonda ketszer, s nem, nem. Többet nem mondott semmit. [Járt a házhoz?] Nem, béhitta őket, bé a templomhoz. (Istók Ilona, 1956)⁵⁹

Barbara készségesen vállalkozott arra, hogy elmesélje megtérésének történetét, mindamellott, hogy ezért kertben folytatott munkáját hagyta abba. Tud „csángósan beszélni”, ám elsődleges nyelve a román, ez az a nyelv, amelyen a legkönnyebben ki tudja fejezni magát. Beszélgetésünk az elején magyarul zajlott, de miután megtudta, hogy románul is tudok, a továbbiakban csak románul beszélt.

Barbara Klézsen született, katolikus csángó családban. 1991-ben Pokolpatakra ment férjhez, ahol jelenleg is él férjével és öt gyermekével. 38 éves. Férje a közeli nagyvárosban, Bákóban dolgozik, ő a háztartást vezeti. Az adventista egyházzal férjén keresztül került kapcsolatba. Férje a főnökével való beszélgetés hatására kezdett ellátogatni az egyik bákói adventista közösség gyülekezéseire, ahova feleségét is magával vitte. Elmondta, hogy mielőtt az adventisták összejöveteleire kezdtek volna menni, az egyik klézsei katolikus templomba jártak. Pokolpatakon azért nem látogatták a templomot, mert nem tetszett neki az idős pap viselkedése:

Állandóan kritizálta a népet, egész egyszerűen nem tetszett, őszintén mondom! [...] Ezért mi a szomszéd faluba jártunk, Klézsére, a budai templomba. Két héttel karácsony előtt ez a Pascaliu pap volt ott. És amikor lejárt az egész ceremónia, a végén azt mondta, hogy mivel közeledik a karácsony, lélekben mindenkinek meg kell tisztulnia, készülni kell az ünnepre. És aztán azt mondta, hogy azok, akik megint elkövezték azt a bűnt, amelyet már egyszer véghezvittek, nincs mit keressenek a gyóntatószékben. És akkor kimentünk a templomból és azt mondtam a férjemnek: „Ettől a pillanattól kezdve többet nem tudok meggyónni!” Mert, hogy mondjam, én úgy gondolom, hogy mindannyian vétkezünk, nem akarnánk, de úgy is vétkezünk, ilyen az embernek a természete. Mi korábban nem voltunk az adventistáknál. Csakhogy a lelkemben egyáltalán nem volt nyugalom. Nem azért, hogy én mit tudom én milyen bűnöket követtem volna el, mivel mindannyian bűnösök vagyunk ezen a földön, senki sem szent, de nem volt meg a lelki békém.”

Ezt követően, az ő döntése nyomán kezdtek el az adventista vallásos összejövetelekre ellátogatni 1999-ben. Már a legelső alkalommal mélyen megérintette az itt hallott prédikáció, amelynek hatására könnyekben tört ki. Ezután rendszeresen kezdte tanulmányozni a Bibliát, amit korábban egyetlen alkalommal sem tett. Hat hónap lelki felkészülési idő után került sor mindkettejük megkeresztelésére.

⁵⁹ Pokolpatak, 2008. március 2.

Családjuk, rokonaik elkeseredetten és dühösen vettek tudomást döntésükről. Édesanyja eltévelyedettnek nevezte és azzal vádolta, hogy az összejöveteleiken vérfertőzésre kerül sor:

És éppen édesanyámnak mondtam: „Édesanyám, pont maga ne tudná, hogy a tízparancsolatban az áll, hogy ne kurválkodj, ne kívánd felebarátod feleségét! Maga ne tudná, hogy ilyen dolgok nem történnek a templomban, amióta az Isten törvénybe adta?” És édesanyám elhallgatott, mivel egyedül volt, a bátyám és a nővérem nem szóltak semmit. De a férjem részéről durván támadtak.

A rokonaik elutasítása után a falu papjának támadásaival kellett szembenézniük. Először név szerint kiprédikálta a templomban, nyilvánosan elítélve és megszegényítve őket. Azt prédikálta, hogy deviánsak, hogy a férje részegen gyakran kidobta a feleségét és a gyermekeit a házból, hogy elitta a pénzét és a gyerekeik éheztek:

A pap az oltáron is mondott olyanokat, amit nem kellett volna. Azt mondta, hogy a férjem gyakran kidobott a házból, hogy nem hozott élelmet, hogy kidobta a gyermekeket... de ez nem volt igaz. Mi szerelemből házasodtunk össze és nem ilyen viszonyban voltunk. [...] A testvérek is látták hogy sosem volt agresszív, hogy megverjen, vagy hogy kidobja a gyermekeket, vagy ilyesmiket. Na, még ivott is. Nem mondhatom, hogy nem ivott, de hogy ne legyen kenyér az asztalon..., vagy a kapcsolatunkban nem volt probléma sohasem.

Egy családi tragédia, férje egyik nővérének a halála újabb támadási felületet biztosított a pap számára. A pap és a kántor a temetésre összegyűlt rokonság színe előtt, a fiatal pár jelenlétében tartott prédikációban elítélte őket, majd kérdéseket tett fel nekik, amelyekre hangosan, szintén családtagjaik és rokonságuk nyilvánossága előtt kellett feleljenek. A pap vádaskodása, a fiatal házaspár hozzátartozói előtt kikényszerített válaszai erkölcstelenségüket, normaszegésük súlyosságát, devianciájukat hivatott ilusztrálni. Az ítékezés ily módon ritualizált formát öltött, ahol a hozzátartozók még csak bele sem szólhattak a pap által irányított jelenetbe. A kántorhoz, az egyházi hatalom másik megtestesítőjéhez hasonlóan csupán néma résztvevői voltak az eseményeknek. Az ítékezés rituális jelenete Barbara elmondása szerint a következőképpen történt:

A pap nem hozzánk jött el személyesen. Mi [2000] március 18-án keresztelkedtünk meg. Februárban meghalt a férjemnek az egyik nővére. A temetésre mindannyian összegyűltünk, ahol konfliktusra került sor. [A pap] kérdezett, de mi az Isten segítségével megfeleltünk, amit a Biblia ír, ahogy a Bibliában írja. A pap a kántorral volt. Egy idő után nem volt mit mondania, mivel a válaszaink a Bibliából voltak, nem magunktól mondtuk őket. [Mégis, miket mondott a pap?] Hogy eltévelyedettek vagyunk, hogy megzavarták a fejünket azok ott, hogy elszédítettek. Engem senki nem szédített el, én szabad akaratomból választottam, amihez jogom volt!

A hozzátartozók és a pap agresszivitása mellett Barbara egy alkalommal egy falubeli asszony erőszakos viselkedését is el kellett tűrnie. Amikor egyszer a postára ment, hogy kivegye a gyermekek utáni járulékot, egy asszony szidalmazni, majd rázni kezdte. Az asszonyt a postán lévő más falusiak csendesítették le.

Az elején, amikor a hitre tértünk, azt mondták, hogy bolondok vagyunk, hogy célt tévesztettünk. [...] Mellettünk van a posta, és mentem, hogy vegyem ki a gyermekpénzt. Többen voltak bent, és egy asszony rám támadt. És azt mondtam, hogy én nem akarok..., azaz először hallgattam, nem vagyok az az ember, aki visszafelel. »Mit akarsz

tőle? Mindenki úgy választ, ahogy akar! «Mert Jézus Krisztus nyugodt volt és senkit sem vert meg, köpött le, vagy alázott meg. Ha őt követed, róla kell példát vened, hogy úgy élhess, ahogy ő élt. De harcolsz, hogy élhess! Én azt mondtam, hogy én Jézust akarom követni. Valaki, aki ott volt, azt mondta: »Hagyd békén azt a nőt, mert semmi rosszat nem csinált neked!« De egy kicsit megrázott, de én bíztam az Istenben és tudtam, hogy Jézus többet is elviselt.

Barbarának az adventista hitre való térése után pozitív élményei is voltak a falubeliek viszonyulását illetően. Egyik ilyen élménye klézsei szomszédjuk megtérésének a története. A fiatal szomszéd fiú gyakran meglátogatta őket, amikor a szülői házban tartózkodott a családjával. Barbara elmondása szerint a fiú, aki láthatta példás családi életüket, gyakran kérdezgette hitbéli kérdésekről. Nem sok időre rá a fiú adventistává keresztelkedett. A fiú klézsei barátnője hosszú idő óta külföldön tartózkodott, ahonnan nem látogathatott haza, mivel illegálisan vállalt munkát. Barbara szerint a fiú telefonon keresztül megtérítette. A lány ezt követően Rómában adventistává keresztelkedett. Egy alkalommal a szomszéd fiú el akarta kérni fivéréétől a videokameráját, hogy lefilmezzen egy prédikációt a bákói gyülekezet összejövetelén a barátnője számára. A testvére féltette a kamerát, ezért ajánlkozott, hogy inkább lefilmezi ő. Barbara szerint mielőtt a prédikáció véget ért volna, a Szentlélek megérintette a testvér lelkét, amelynek hatására sírni kezdett és majdnem elejtette a kamerát.

Barbara házábanak belső berendezése általában hasonlít a külföldi vendégmunkát folytató fiatal családok lakásbelsőire, olyan, amilyeneket ezekben a falvakban modernnek neveznek. Barbara és férje összeházasodásukat követően néhány évig szintén folytattak külföldi vendégmunkát. A két nagyobbik fiúnak számítógép és digitális fényképezőgép áll a rendelkezésére. A legnagyobbik fiú 16 éves, készségesen felmásolta diktafonomra az ottjártam előtt néhány hónappal megtörtént adventistává kereszteléséről készített digitális fotókat. Nyaranként külföldi táborokba jár.

Barbara és családjának az adventista közösséghez vezető életútja egy modernizációs stratégia részeként is értelmezhető. Az adventista közösség tagjává válás a vitathatatlan emocionális, lelki igények mellett – amelyeket a közösségeket sokszor ellentmondást nem tűrő, hatalmi pozícióból, „feudális” modellek szerint igazgató katolikus papok nem tudtak betölteni – egy korszerűbb életvezetési stratégiához kínált életmodellt.

A szektás viszony jellege szervezetszociológiai megközelítésben

A vallási csoportok szervezeti és közösségtípusait elemző vallásszociológiai szakirodalom egy négyes tipológia alapján írja le a vallási szervezetek közötti különbségeket. Meredith B. McGuire vallásszociológus e típusok leírásához Roy Wallis alapján két megközelítési szempontból indult ki: 1.) a vallási csoport és környezete közötti viszony jellegéből, valamint 2.) abból, hogy az adott csoport milyen mértékben tartja saját legitimitációját kizárólagosnak (lásd McGuire 1992: 138). „A vallási csoport és társadalmi környezete közötti kapcsolat a vallásiautoritás-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 feszült-

ségről.⁶⁰ 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 értékeket⁶¹ megkérdőjelezhetetlen bizonyossággként megélő, kétely nélküli mentalitást, a másik csoport értékeivel szembeni intoleráns magatartást értem. Ez utóbbi feltételezhetően főként a szakirodalom által egyre inkább szétesőként, visszaszorulóként jellemzett, középkori vallási képzeteket továbbhagyományozó tradicionális közösségek mentalitására jellemző.⁶²

McGuire ezeknek a tényezőknek a figyelembevételével Max Weber-i és Ernst Troeltsch-i hagyományokat követve a vallási csoportok szervezeti típusainak a következő tipológiáját állította fel: egyház, szekta, felekezet, kultusz (lásd McGuire 1992: 139).⁶³

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).⁶⁴

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

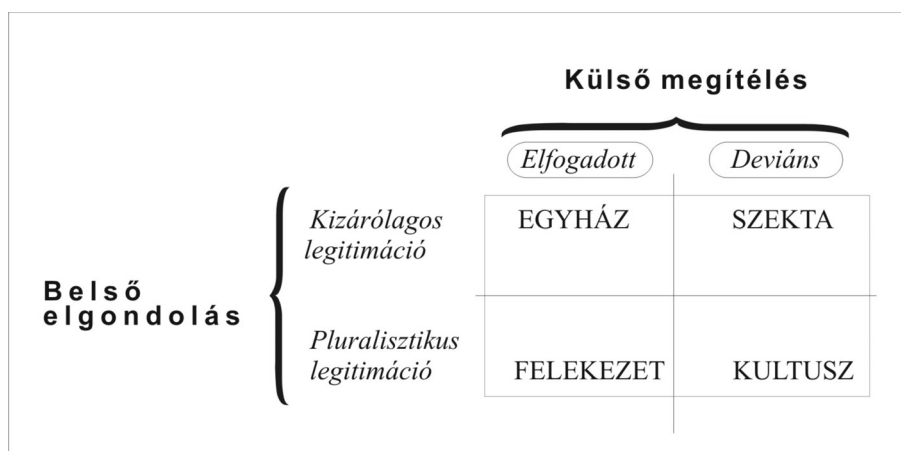
60 A szektákat (a kultusz típusú szervezetekhez hasonlóan) Rodney Stark és William Sims Bainbridge devianás vallásos szervezeteknek tartja. A vallási deviancia abból is kiténik, hogy ezek a vallási szervezetek feszültségben állnak a szociokulturális környezettel (Stark–Bainbridge 1996[1987]: 125).

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

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

63 Mivel a modell egy változásban lévő folyamatot tükröz, az egyes típusok 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 „tisztéletreméltóbbakká” (a szerző fogalma – P. L.), azaz felekezetté váltak. Giddens szerint ezért van az, hogy „a hosszabb ideje fennálló vallási intézmények általában rugalmatlan, bürokratikus szervezetté válnak” (Giddens 2000: 448).

64 Az egyház–szekta tipológia lényegét Peter L. Berger a köztük lévő kontinuitásban, nem pedig a dichotómiában látja (Berger 1958).



1. ábra A vallási csoportok szervezeti tipológiája⁶⁵

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, Váliri, 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 toleranciát eredményez a felekezeti nem homogén falvakban a „szintiszta” katolikus falvakkal szemben. A homogén katolikus falvakban ezzel szemben alacsony a szektásodási tendencia. A 2002-es országos népszámlálási statisztika Bákó megye felekezeti megoszlására vonatkozó adatai jól tükrözik ezt az összefüggést.⁶⁶

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).

⁶⁵ Nyersfordítás a Szerzőtől.

⁶⁶ Lásd a mellékelt táblázatot.



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.⁶⁷ A moldvai falvakban a legnagyobb létszámú vallásos kisközösségek az adventisták, pünkösdisták, evangéliumi keresztények és baptisták.

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, egyszóval 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.

IRODALOM

- Appadurai, A. (2001): A lokalitás teremtése. *Regio*, 3: 3–32.
- Aldridge, A. (2000): *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Bausinger, H. (1989): „Párhuzamos különidejűségek.” A néprajztól az empirikus kultúratudományig. *Ethnographia*, 100. 24–37.
- Berger, P.L. (1958): Sectarianism and Religious Sociation. *The American Journal of Sociology*. 64(1): 41–44.
- Berger, P.L.–Luckmann, Th. (1998): *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest: József Műhely Kiadó.
- Binnie, J. (2003): Locating Transnationalism: Agency and Method. *Sociology*. 37(3): 559–604.
- Bruce, S. (1995): *Religion in Modern Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (1998): Cathedrals to Cults: the Envolving Forms of the Religious Life. In Heelas, P. ed.: *Religion, Modernity and Postmodernity*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 19–35.

67 A modernizációs mozgások és a szektásodási tendenciák közötti összefüggést egy mezősi település vonatkozásában Kiss Tamás vizsgálta (2003). A szektásodás és a modernizáció kapcsolatát a 19. századi angol munkásszekták vonatkozásában Eric Hobsbawm vizsgálta. A szerző szerint „a szekta melege a városiasodó falu” (Hobsbawm 1974: 200).



- Csata Zs.–Kiss D.–Kiss T.–Sólyom A. (2000): Vallás és modernizáció a Mezőségen. *WEB*, 6: 34–53.
- Gagy J. (2002): A kicsi cigány és társai. In Bodó J. szerk.: *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 49–67.
- Giddens, A. (2000): *Szociológia*. Budapest: Osiris.
- Glick-Schiller, N.–Fouron, G. (1990): “Everywhere We Go, We are in Danger”: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity. *American Ethnologist*, 17(2): 329–347.
- Guarnizo, L.E.–Sánchez, A.I.–Roach, E.M. (1999): Mistrust, Fragmented Solidarity, and Transnational Migration: Colombians in New York City and Los Angeles. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2): 367–396.
- Hadden, J.K. (1987): Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces*, 65(3): 587–611.
- Halász P. (2002): *Bokréta kötetem vala. A moldvai magyarok néprajzához*. Budapest: Európai Folklor Intézet.
- Hamilton, M.B. (1998): *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest: Aduprint.
- Hefner, R.W. (1998): Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia. In Heelas, P. ed.: *Religion, Modernity and Postmodernity*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 147–168.
- Hobsbawm, E.–Ranger, T. eds. (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1974): Munkásszekták. In *Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és a XX. században*. Budapest: Kossuth Kiadó, 184–216.
- Kaschuba, W. (2004): *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- Kinda I. (2005): A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban. In Kinda I.–Pozsony F. szerk.: *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 21–56.
- Kiss D. (2003): A CE szövetség és a református egyház. *Erdélyi Társadalom*, 1–2: 55–66.
- Kiss T. (2003): A szocialista típusú modernizáció és a hetednapot ünneplő adventista vállalkozók. *Magyar Kisebbség*, 1.
- Kivisto, P. (2003): Social Spaces, Transnational Immigrant Communities, and the Politics of Incorporation. *Ethnicities*, 3(1): 5–28.
- Kotics J. (1997): Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In Pozsony F. szerk.: *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. KJNT Évkönyve 5. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 36–55.
- Lechner, F.J. (1991): The Case Against Secularization. *Social Forces*, 69(4): 1103–1119.
- 1992 Secularization Revisited. *Social Forces*. Vol. 71., No. 1., 225–228.
- Liszka J. (2001): *A szlovákiai magyarok néprajza*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Mcguire, M.B. (1992): *Religion. The Social Context*. San Antonio, Texas: Trinity University.
- Merton, R.K. (2002): *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Niedermüller P. (2002): Elavuló fogalmak. *Regio*, 4: 138–146.
- Niedermüller P. (2005): Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. In Kovács N.–Osvát A.–Szarka L. szerk.: *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötések*. Budapest: Balassi Kiadó, 52–66.
- Norris, P.–Inglehart, R. (2005): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pápai V. (2005): Egy neoprotestáns család Klézsén. In Kinda I.–Pozsony F. szerk.: *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 193–213.

- Peti L. (2003): A fekete mágia szociális egyensúly-ellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In: Szabó Á.T. szerk.: *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 159–174.
- Peti L. (2006): Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban. *Tabula*, 8(2): 201–217.
- Portes, A. (1999): Conclusion: Towards a New World – the Origins and Effects of Transnationalactivities. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2): 463–477.
- Portes, A. (2001): Introduction: The Debates and Significance of Immigrant Transnationalism. *Global Networks*, 1(3): 181–193.
- Pozsony F. (1996): Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In Katona J.–Viga Gy. szerk.: *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc, 173–179.
- Pozsony F. (1998): Látomások a moldvai csángó falvakban. In: Pócs É. szerk.: *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről*. I., Budapest, 72–80.
- Pozsony F. (2005a): *A moldvai csángó magyarok*. Budapest: Gondolat Kiadó–Európai Folklor Intézet.
- Pozsony F. (2005b): A moldvai csángó magyar falvak társadalomszerkezete. In *A moldvai csángó magyarok*. Budapest: Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet, 171–190.
- Raiskila, V. (1995): Secularization and Religious Change. A Conceptual Clarification. *Temenos*, 31: 145–161.
- Sandu, D. (2000): Migrația transnațională a românilor din perspectiva unui recensământ comunitar. *Sociologie Românească*, 3–4: 5–52.
- Schuerkens, U. (2005): Transnational Migrations and Social Transformations: A Theoretical Perspective. *Current Sociology*, 53: 534–553.
- Snow, D.A.–Machalek, R. (1984): The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, 10: 167–190.
- Southern, R. W. (1987): *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*. Gondolat, Budapest.
- Stark, R.–Brainbridge, W.S. (1996[1987]): *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Tánczos V. (1991): Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In Lackovits E.S. szerk.: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében. I. Veszprém*, 136–158.
- Tánczos V. (1994): „Feltekinték napkeletre”. Moldvai archaikus imádságok. *Néprajzi Látóhatár*, 3(1–2): 217–246.
- Tánczos V. (1995): *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok*. Csíkszereda: Pro-Print.
- Tánczos V. (1997): A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. In Pozsony F. szerk.: *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. KJNT Évkönyve 5. Kolozsvár, 224–240.
- Tánczos V. (1999): *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Csíkszereda: Pro-Print.
- Tánczos V. (2000a): Keletnek megnyílt kapuja. Emlékképek a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról. In *Keletnek megnyílt kapuja*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 88–159.
- Tánczos V. (2000b): Egyház, vallás – népi kultúra. In *Keletnek megnyílt kapuja*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 206–232.
- Vertovec, S. (1999): Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2): 447–462.
- Weber, M. (2001): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Welsch, W. (1999): Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today. In Featherstone, M.–Lash, S. eds.: *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London: Sage, 194–213. <http://www2.uni-jena.de/welsch/Papers/transcultSociety.html>
- Wilson, B. (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford–New York: Oxford University Press.

FÜGGELÉK

1. táblázat A lakosság vallási megoszlása a moldvai csángó falvakban

TELEPÜLÉS	ÖSSZ LAKOS SÁG	ORTO- DOX	%	RÓM. KAT.	%	KIS EGYH.	%	EGYÉB	%
CSÍK (CIUCANI)	580	0	0,00	580	100,00	0	0,00	0	0,00
SZITÁS (NICORESTI)	946	0	0,00	946	100,00	0	0,00	0	0,00
KÜLSŐREKECSIN (FUNDU RACACIU NI)	2.004	1	0,05	1.998	99,70	0	0,00	7	0,35
SOMOSKA (SOMUSCA)	1.617	1	0,06	1.615	99,88	0	0,00	2	0,12
TRUNK (GALBENI)	1.291	1	0,08	1.287	99,69	0	0,00	4	0,31
GAJDÁR (COMAN)	1.028	1	0,10	1.025	99,71	0	0,00	3	0,29
MÁRIAFALVA/ LÁRGUCA LARGUTA)	264	1	0,38	262	99,24	0	0,00	2	0,76
ÚJFALU (SATU NOU)	1.740	7	0,40	1.732	99,54	0	0,00	2	0,11
FORRÓFALVA (FARAONI)	5.176	29	0,56	5.143	99,36	1	0,02	4	0,08
LUJZIKALAGOR (LUIZI-CALUGARA)	2.619	15	0,57	2.595	99,08	9	0,34	0	0,00
DIÓSZEG (TUTA)	2.108	13	0,62	2.095	99,38	0	0,00	0	0,00
MAGYARFALU (ARINI)	1.344	12	0,89	1.332	99,11	0	0,00	0	0,00
PUSZTINA (PUSTIANA)	1.961	18	0,92	1.942	99,03	0	0,00	1	0,05
KLÉZSE (CLEJA)	4.477	82	1,83	4.366	97,52	18	0,40	14	0,31
ESZTUFUJ (STUFU)	392	13	3,32	379	96,68	0	0,00	0	0,00
LÁBNIK (VLADNIC)	899	33	3,67	865	96,22	1	0,11	1	0,11
POKOLPATAK (VALEA MICA)	770	29	3,77	735	95,45	6	0,78	0	0,00
SZŐLŐHEGY (PARGARESTI)	1.047	40	3,82	1.005	95,99	0	0,00	2	0,20
SZALÁNC (CIRESOIA)	1.906	75	3,93	1.831	96,07	0	0,00	0	0,00
KALUGARÉN (CALUGARENI)	918	56	6,10	862	93,90	0	0,00	0	0,00
ÚJFALU (NICOLAE BALCESCU)	4.093	430	10,51	3.653	89,25	0	0,00	10	0,24
BAHÁNA (BAHNA)	630	72	11,43	558	88,57	0	0,00	0	0,00
SZÁRAZPATAK (VALEA SEACA)	2.140	255	11,92	1.880	87,85	2	0,09	5	0,23
RÁCSILA (GARLENI DE SUS)	1.682	221	13,14	1.460	86,80	1	0,06	1	0,06
LÉSZPED (LESPEZI)	2.564	338	13,18	2.206	86,04	19	0,74	2	0,08
PRÁLEA (PRALEA)	894	137	15,32	756	84,56	1	0,11	1	0,11
SZERBEK (FLORESTI)	675	108	16,00	566	83,85	0	0,00	1	0,17
SZÁLKA (SEACA)	505	110	21,78	395	78,22	0	0,00	0	0,00
GYOSZÉNY (GIOSENI)	3.305	769	23,27	2.516	76,13	20	0,61	0	0,00
BERZUJOK (BARZULESTI)	252	87	34,52	165	65,48	0	0,00	0	0,00
CSÜGÉS (CIUGHES)	1.981	688	34,73	1.292	65,22	1	0,05	1	0,05
TATROS (TARGU TROTUS)	2.065	791	38,31	1.267	61,36	6	0,29	1	0,05
ÚJFALU/DÓZSA (GHEORGHE DOJA)	1.024	394	38,48	620	60,55	10	0,98	0	0,00
FRUMÓSZA (FRUMOASA)	3.651	1437	39,36	2.209	60,50	1	0,03	6	0,16
KETRIS (CHETRIS)	539	249	46,20	283	52,50	0	0,00	7	1,30
SZLANIKFÜRDŐ (SLANIC MOLDOVA)	1.766	1059	59,97	694	39,30	1	0,06	15	0,85
BOGÁTA (BOGATA)	874	530	60,64	344	39,36	0	0,00	0	0,00
FÜRÉSZFALVA (FERESTRAU-OITUZ)	1.088	665	61,12	423	38,88	0	0,00	0	0,00
SZOLONCKA (TARITA)	997	615	61,69	382	38,31	0	0,00	0	0,00
KÁPOTA (CAPATA)	400	257	64,25	139	34,75	1	0,25	4	1,00

1. táblázat folytatása A lakosság vallási megoszlása a moldvai csángó falvakban

TELEPÜLÉS	ÖSSZ LAKOS SÁG	ORTO- DOX	%	RÓM. KAT.	%	KIS EGYH.	%	EGYÉB	%
LILIECS (LILIECI)	2.118	1361	64,26	678	32,01	62	2,93	19	0,90
VÁLIRI (LIVEZI)	892	602	67,49	206	23,09	68	7,62	16	1,79
CSERDÁK (CERDAC)	1.324	894	67,52	419	31,65	10	0,76	2	0,15
ESZTRUGÁR (STRUGARI)	776	530	68,30	129	16,62	115	14,82	3	0,39
FURNIKÁR (FURNICARI)	1.156	795	68,77	321	27,77	40	3,46	1	0,09
BERZUNC (BERZUNTI)	2.709	1890	69,77	807	29,79	12	0,44	1	0,04
KÖVESALJA (PETRICICA)	589	415	70,46	171	29,03	1	0,17	3	0,51
SZÁSZKÚT (SASCUT-SAT)	2.147	1618	75,36	526	24,50	0	0,00	3	0,14
BRUSZTURÓSA (BRUSTUROASA)	1.313	1038	79,06	272	20,72	0	0,00	4	0,30
GERLÉNY (GARLENI)	1.879	1487	79,14	351	18,68	24	1,28	18	0,96
GUTINÁZS (GUTINAS)	506	403	79,64	103	20,36	0	0,00	0	0,00
TAMÁS (TAMASI)	1.400	1144	81,71	256	18,29	0	0,00	0	0,00
REKECSIN (RACACIUNI)	3.028	2491	82,27	469	15,49	63	2,08	6	0,20
SZEKETURA (PADURENI)	428	353	82,48	73	17,06	1	0,23	2	0,47
DORMÁNFALVA (DARMANESTI)	9.991	8306	83,13	1.567	15,68	102	1,02	20	0,20
BALANYÁSZSA (BALANEASA)	1.071	899	83,94	119	11,11	35	3,27	13	1,21
PALÁNKA (PALANCA)	896	762	85,04	134	14,96	0	0,00	0	0,00
JENEKES (ENACHESTI)	843	724	85,88	104	12,34	15	1,78	0	0,00
TURLUJÁN (TURLUIANU)	1.343	1155	86,00	167	12,43	14	1,04	7	0,52
AKNAVÁSÁR (TARGU OCNA)	11.343	10211	90,02	968	8,53	133	1,17	39	0,34
ÓNFALVA (ONESTI)	46.044	41717	90,60	3.662	7,95	402	0,87	223	0,48
MOJNEST (MOINESTI)	23.051	21298	92,40	1.132	4,91	395	1,71	230	1,00
KOMÁNFALVA (COMANESTI)	21.856	20239	92,60	960	4,39	523	2,39	132	0,60
DOFTÁNA (DOFTEANA)	3.013	2797	92,83	150	4,98	63	2,09	6	0,20
KUKUJÉC (CUCUIETI)	1.401	1304	93,08	97	6,92	0	0,00	0	0,00
ARDEVÁN (ARDEOANI)	1.614	1552	96,16	42	2,60	2	0,12	21	1,30
RIPA JEPI (BOGDANESTI)	2.127	2060	96,85	23	1,08	43	2,02	2	0,09