

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

*A tanulmány a moldvai csángó falvakban zajló modernizációs jelenségeket a vallásosság vonatkozásában mutatja be. Értelmezi a hagyományos vallásosság és az életvezetés terén történt legfontosabb elmozdulásukat, a központi értékek átalakulást, a szekularizációs tendenciák és szektásodás jelentkezését. A szerző emellett érvel, hogy a vallásos élmény egyre inkább kiszorul a közösségi és az intézményi (egyházi) legitimáció alól, az egyénenkénti eltérő vallásos tapasztalatok és képzetek jelentőségének a megnövekedése a 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.*

### BEVEZETÉS

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

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

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

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

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

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

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

### *Párhuzamos különidejűségek*

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

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

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

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

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

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

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

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

A moldvai csángók vallási kultúrájának rétegzettségét elemző munkák ezt a megállapítást fokozottan igaznak tartják. Tánczos Vilmos, amikor a moldvai csángók *szerkezet nélküli kultúrájáról* beszél,<sup>5</sup> 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<sup>6</sup>, erős vallásos hiten alapuló értékrendről és kultúráról a szerző továbbá megállapítja, annak ellenére, hogy itt maradt fenn a legtovább, valójában már itt is csak nyomaiban lelhető fel, s csak az élet bizonyos területein, helyzeteiben működik (vö. Tánczos 2000a:137).

A csángó falvakban<sup>7</sup> is jellemző, hogy adott esetben egyazon személy megkérdőjelez bizonyos vallási képzeteket és gyakorlatokat, amelyeket a közösség más tagjai hitelesnek fogadnak el, illetve követnek, míg másokat kétkedés nélkül fogad el. Nem vitathatjuk el tehát ezektől az emberektől a világról való önálló elképzelés kialakításának a képességét. Bár a vallásos hitnek esetükben is kiemelt jelentősége van, megszűnni látszik az a szublogikus képzetek irányába mutató szimbolikus/vallásos gondolkodásmód, amely a középkor emberének világszemléletére volt jellemző. A látomástörténetek gyűjtése közben figyeltem fel arra, hogy bár sokan hitelesnek tartják más egyéneknek a transzcendens lényekkel látomásban történő kommunikációját, ők maguk már nem tudnak beszámolni hasonló élményekről, mivel már kívül esnek a transzcendencia e szuggesztív vallási élményeket ihlető mágikus varázsán. A látomások érzékeléséről

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

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

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

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

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

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

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)<sup>11</sup> Malcolm B. Hamilton B. Wilsonra reflektálva kiemeli, hogy „egy ilyen helyzetben a vallás ugyanúgy veszít a jelentőségéből, ahogyan a közösségi értékek, amelyek hagyományosan kollektív rituálék és vallási ünnepek formájában nyertek kifejezést” (1998:212).

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

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

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

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

10. Fordítás tőlem – P. L.

11. Fordítás tőlem – P. L.

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

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

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

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

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

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

### *A transznacionális életformák jelentősége a kultúra átalakulásában*

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

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

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

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

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

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

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

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

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«<sup>20</sup> lévő helyi társadalomban hogyan, milyen tárgyiasult formákban vannak jelen, illetve miképpen hatolnak be a mindennapi életbe transznacionális jelentések és globális imaginációk” (Niedermüller 2005: 61).<sup>21</sup> A szerző másik példája

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

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

19. A transznacionalizmus irodalmához lásd még: Welsch 1999.

20. Az idézőjel is tőle – P. L.

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



azt jelzi,<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup>

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

A gyakori identitáscserék, amelyekhez a nyelvi és kulturális asszimiláció előrehaladottsága kedvező strukturális feltételeket teremt (vö. Kotics 1997:48) lehetséges életstratégiákká, a társadalmi mobilitás eszközeivé váltak. Az ezekben a közösségekben uralkodó kulturális hangsúlyok értelmében az ilyen jellegű identitáscseréket nem devianciaként fogják fel, mivel a hasonló adaptációs stratégiák kulturálisan támogatottak. Az alkalmazkodásnak ezek a formái a moldvai csángó falvakban kulturális modellekké váltak. Bár ezek a magatartások belső döntések eredményei, amelyek nincsenek az intézményes ellenőrzés hatása alatt, éppen a közösségi elvárások motiválják az egyént arra, hogy a társadalmi hierarchiában való emelkedés, valamint a megélhetés kényszere alatt hasonló adaptációs stratégiákat működtessen. Peter L. Berger és Thomas Luckmann szerint a társadalmi mobilitás keretei közötti transzformációknál „előre gyártott interpretációs mintákkal találkozunk, amelyek bemutatják az érintetteknek, hogy mi történt az egyén totális átalakulása *nélkül*”<sup>24</sup> (Berger–Luckmann 1998:223). A szerzők szerint továbbá „a nagy mobilitással rendelkező társadalomban már előkészített sematikus interpretációk, amelyeket az egyén már akkor internalizál, amikor ő maga még nem is mobil, biztosítják az életrajzi folyamatosságot és elsimítják a keletkező ellentmondásokat” (Berger–Luckmann 1998:224).

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

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

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

24. A kiemelés is tőlük – P. L.

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

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

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

A giddensi szekularizációfelfogás nyomán azt mondhatjuk, hogy Moldvában a korábbi időszakokhoz képest az utóbbi időben valószínűsíthetően több olyan esettel találkozhatunk, amikor egy-egy család vagy családtag vallási konverziót hajt végre. Így a római katolikus egyház társadalmi befolyásának csökkenését<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

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

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

27. A kutatás az utóbbi években regisztrálta, hogy „napjainkban Moldvában az a gyakorlat alakult ki, hogy a római katolikus faluközösség normáit elutasító egyének rendszerint ortodox hitre térnek” (Pozsony 2005b: 188). Pozsony Ferenc az utóbbi években fellendült munkamigráció keretében zajló, családok anyák, lányok körében is 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” (P2005b: 188). Kotics József az 1990-es évek közepén figyelte meg a válások új tendenciáiként való jelentkezését: „Megfigyelhető, hogy ha a válás után újra házasságot akar kötni az elvált személy, ilyen esetben gyakori a valláscsere, vagyis az ortodox hitre való áttérés” (Kotics 1997:48).



AZ EGYHÁZIAS VALLÁSOSSÁG ÁTALAKULÁSA – SZEKULARIZÁCIÓS ELMÉLETEK<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup>

Szekularizációs tendenciákról beszélnünk a moldvai csángók esetében igencsak kérdéses, már csak a fogalom igen sokrétű, tisztázatlan jelentése miatt is. Ezért Alan Aldridge<sup>30</sup> nyomán a szekularizációt egy olyan interpretációs paradigmaként használom, amelynek segítségével magyarázni lehet azt a folyamatot, amelyet a moldvai csángó közösségek esetében én a vallás korábbi időszakokhoz képest csökkent szerepének nevezek. Teszem azt anélkül, hogy a szekularizációs jelenségeknek a nyugati modern társadalmakban megfigyelt minden összetevőjét a csángó közösségekre vonatkoztatnám. Amikor tehát a moldvai csángó falvakban jelentkező szekularizációs tendenciákról beszélek, ez alatt *a csángó közösségekre jellemző tradicionális vallási formák átalakulását, visszaszorulását értem*, nem pedig a „vallás elhalásának” E. B. Tylor, James G. Frazer, Karl Marx és Sigmund Freud által képviselt koncepcióját.

A szekularizációnak ilyenképpen való értelmezése nem áll ellentétben a fogalom általános értelemben való használatával. Meredith B. McGuire szerint „mély véleménykülönbségek vannak a fogalom értelmezése körül, de a *szekularizáció*<sup>31</sup> legtöbb értelmezése arra a történelmi folyamatra utal, aminek eredményeként a vallás elvesztette (vagy elveszti) feltételezett központi szerepét a társadalomban” (1992:249).<sup>32</sup> Az én fogalomhasználatom leginkább az Anthony Giddens által képviselt szekularizációdefinícióhoz áll a legközelebb, aki a szekularizáció alatt azt a folyamatot érti, „amelynek során a vallás elveszíti befolyását a társadalom életének különböző szférái fölött” (2000:460).<sup>33</sup> A giddensi megközelítés a szekularizáció jelenségét három dimenzióban vizsgálja: 1.) a vallásos szervezetek tagsága; 2.) az egyházak és más vallásos szervezetek mennyire tudják megőrizni társadalmi befolyásukat, vagyonukat és tekintélyüket; 3.) a hitelvek és értékek kérdésével kapcsolatos *vallásosság* dimenziója (vö. Giddens 2000:461–462). Ezért nem érzem ellentmondásosnak, hogy amikor a moldvai csángó közösségekről mint az *egyházas vallásosság* jellemzőivel rendelkező vallási orientációjú közösségekről beszélek, érzékeltetem azokat a szinkrón folyamatokat is, amelyek az utóbbi időben<sup>34</sup> a vallásosság terén is relatív elmozdulásokat eredményeztek a vallásos szerep átalakulásában, valamint az egyház társadalmi befolyásának a csökkenésében.

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

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

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

31. A kiemelés is tőle – P. L.

32. Fordítás tőlem – P. L.

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

34. A romániai rendszerváltozás utáni időszakot értem ez alatt.

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

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

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

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

35. Fordítás tőlem – P. L.

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

## SZEKTÁSODÁSI TENDENCIÁK AZ ÁTALAKULÓ CSÁNGÓ TÁRSADALOMBAN

A Moldvában működő katolikus egyház más vallási szervezetekkel szemben intoleráns, kizárólagos legitimitációra törekszik. A társadalomra gyakorolt ilyen irányú hatásával is magyarázható, hogy a csángók a más felekezetre való áttérést rendkívül súlyos bűnnek tartják. A hit elhagyása felfogásukban halálos vétkeknek számít. Egy trunki asszony például, akinek a fia a Jehova tanúi szekta tagjává vált, intenzív imádkozással, 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,<sup>37</sup> 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).*”<sup>38</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

45. A 2002-es hivatalos népszámlálási adatok alapján.

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

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

[Magánál nem jártak, hogy álljon bé?] *Nem, nem, csak úgy a nyámok [rokonok] közül még vajegyget 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.*<sup>47</sup>

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

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

– *Nem esz... hozzám, nem esz járnak.*<sup>49</sup>

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

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

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

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

49. Az anyja mondja.



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

– *Szérik na.*

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

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

A szombatistákról alkotott negatív sztereotípa, 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.<sup>50</sup> [...] Ők restelik dolgozni, s akkor azért állnak oda, mert ők segítik egyik a mást. Nem isznak, a szőlőköt mind kivágták azak. Há. Azok nem isznak italt.*

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

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

Klézsében a szombatistákról a katolikusok azt állítják, hogy halottaikat temetésekor nem használják a legfontosabb szentelményi erővel rendelkező szimbólumokat: a keresztet és a gyertyát: *Mikor a hótik van es, keresztet nem tesznek a 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. válásba]. Nem szeretem. Szeretik a hitet a gyermekeim, a tisztelendővel jól vannak, parochval, nem, nem. Én nem kötődöm bé oda.*

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

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

50. Férje mondja.

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



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

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

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

#### *A szektás viszony jellege szervezetszociológiai megközelítésben*

A vallási csoportok szervezeti és közösségtípusait elemző vallásszociológiai szakirodalom egy négyes tipológia alapján írja le a vallási szervezetek közötti különbségeket. Meredith B. McGuire vallásszociológus e típusok leírásához Roy Wallis alapján két megközelítési szempontból indult ki: 1.) a vallási csoport és környezete közötti viszony jellegéből, valamint 2.) abból, hogy az adott csoport milyen mértékben tartja saját legitimitációját kizárólagosnak (lásd McGuire 1992:138). „A vallási csoport és társadalmi környezete közötti kapcsolat a vallási autoritás-forrásokból levezethető értékek, illetve a társadalom egyéb értékei közötti feszültséget tükrözi” (Kiss 2003:57). Aszerint, hogy az egyes társadalmi csoportok elfogadják a másik csoport értékeit, vagy sajátjukat kizárólagosnak tekintik, beszélhetünk pozitív, illetve negatív feszültségről. Ennek megfelelően szólhatunk pluralisztikus, illetve kizárólagos legitimitációról is. A pluralisztikus legitimitáció alatt a másik csoport értékeihez való elfogadó, azt bizonyos mértékig toleráló közösségi beállítódást, míg a kizárólagos legitimitáció alatt a saját értékeket<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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

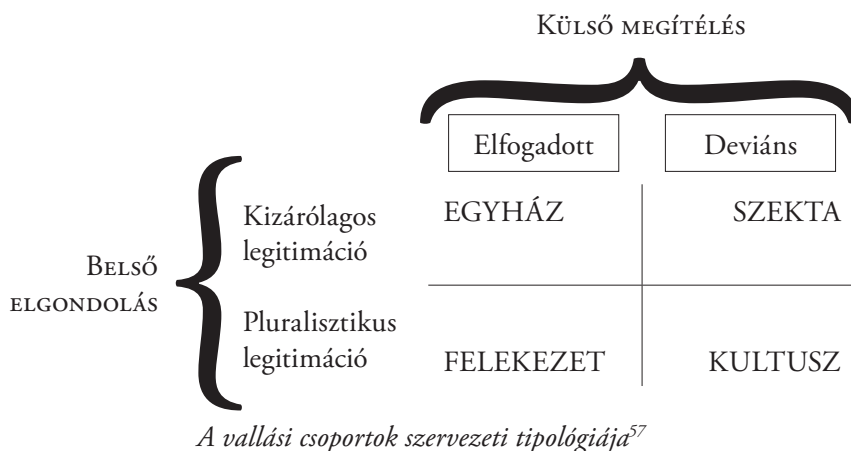
53. A szekták társadalmi integráló erejét Gagy József a karácsonyfalvi cigányok esetében hangsúlyozza (2002:62).

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

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

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

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



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

#### *A szekták elterjedése Moldvában a 2002-es hivatalos népszámlálás tükrében*

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

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

57. Nyersfordítás tőlem – P. L.

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

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

## KÖVETKEZTETÉSEK

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

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

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

*A Bákó megyei csángó falvak felekezeti összetétele és a legnagyobb létszámú szekták<sup>59</sup>  
Jelmagyarázat: \* 1–4 közötti elemszám, ? nincs adat*

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

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

*folytatás a következő oldalon*

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



## FELHASZNÁLT IRODALOM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Internetes elérhetőségek:

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

WILSON, Bryan

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