

**Kinda István**

## **A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban**

### **Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban**

#### **1. Bevezetés**

**1.1.** A csángó kultúra kutatása során leszűrt tudományos eredmények szerint a csángó társadalom igen szigorúan ellenőrzött közösségi szabályrendszer szerint szerveződik, a család pedig, a falvak közösségeinek legkisebb és legszervezettebb egysége még átláthatóbb, még konkrétabb elvek mentén artikulálódik. A 20. századi csángó faluközösségekről alkotott (recens) kép szerint a moldvai csángó falvak közössége egységesnek tűnik, ha kívülről nézzük, viszont belül igen jól meghatározottak a családok, a rokonsági kapcsolatok, a nemi és a generációs csoportok. Ezekben a közösségekben az egyetlen elfogadott szociális állapot a családi élet, a házasság.<sup>1</sup>

**1.2.** A csángó falvakban az ellenőrzést végző intézmények<sup>2</sup> nem egyforma hangsúllyal vannak jelen, egymást nagy mértékben meghatározzák, determinálják. Ha az egyik intézmény intenzívebb ellenőrzést fejt ki a társadalom szintjén, a többiek léte nem annyira szükségszerű, működése kevésbé indokolt. Azokban a falvakban például, ahol a pap felvállalta a különböző társadalmi csoportok fölötti kontroll gyakorlását, a közösség részéről megnyilvánuló ellenőrzés gyengébbnek, vagy éppen elnézőbbnek mutatkozik a pap által amúgy is keményen megbírált csoportokkal – például a fiatalokkal – szemben. Az olyan faluban, ahol a pap jelenléte nem gátló jellegű a morális kihágások elkövetésében vagy a közösségi szabályrendszer megszegésében, a közösség részéről gyakorolt ellenőrzés mutatkozik intenzívebbnek. A rendőrség passzivitása és inkompetenciája a törvénytörő kilétének felfedésére vagy a megfelelő mértékű szankció kirovására hasonlóan hozzájárul a közösségi kontroll fokozottabb kifejtéséhez.

**1.3.** Kutatásomnak a társadalmi ellenőrzés intézményeinek bemutatásán túl az a célja, hogy megmutassa a „társadalomszervezet konkrét képét a kultúrán belül.”<sup>3</sup> Figyelembe veszem, hogy a társadalmi struktúra csak funkcionalitásában vizsgálható, a társadalmi morfológiát

---

<sup>1</sup> Pozsony 2002. 147.

<sup>2</sup> A kultúra különböző aspektusait, az emberi tevékenységek univerzális formába szerveződését funkciói szempontjából vizsgáló Malinowski strukturalista megközelítésből *intézményeknek* nevezte azokat (pl. család, nemzetség, korcsoport, egyház, foglalkozási csoport; a tevékenység jellege és típusa szerint pedig gazdaság, társadalmi ellenőrzés, mágia, vallás stb.). Értelmezésemben az intézménynek ezzel a jelentésével dolgozom. Lásd Malinowski 1997. 388.

<sup>3</sup> Vö. Malinowski 1997. 394.

lehetetlen megalapozni a társadalmi fiziológiától függetlenül.<sup>4</sup> A társadalom működésének rejtett, latens oldala gyakran nem felel meg a látható felszínnek. Elemzésemben ezt a mélystruktúrát próbálom meghatározni, működési elveit kidomborítani. Meglátásom szerint a csángó falu mindennapi valóságához az is hozzátartozik, hogy a szigorúan meghatározott kollektív normák és a kilátásba helyezett kemény szankciók ellenére a közösség és a család belső szerveződése gyakran eltér(t) a normatív keresztény családmódeleltől, s megszilárdulását, működését egyre kevésbé bírja meghatározni a közösség és a közvélemény.

## **2. Normasértés és társadalmi kontroll**

### **2.1. Deviáns viselkedések – normasértő cselekvések**

A társadalmak kiegyensúlyozottságát veszélyeztető anomáliás viselkedések azok a megnyilvánulások, amelyek a fennálló társadalmi rend, a társadalmi normák ellenében mutatkoznak meg. A szociológiai deviancia-elméletek értelmében a köznapi gondolkodással ellentétben a deviáns viselkedés a társadalom működése szemszögéből nem tekinthető diszfunkcionálisnak. Durkheim állásfoglalása szerint a deviancia társadalmi „haszna” abban rejlik, hogy a bűnöző elítélésén keresztül a társadalom a viselkedési normáit szimbolikusan szilárdítja és a közösségi összetartozás érzését erősíti.<sup>5</sup> Ideális esetben olyan társadalmi berendezkedés lenne célszerű, amelyben a közösségi tolerancia megengedné bizonyos mennyiségű devianciával való együttélést, ugyanakkor a társadalom elejét tudná venni annak, hogy a normasértés annyira elhatalmasodjék, hogy a lokális közösség dezintegrációját, felbomlását idézze elő.<sup>6</sup> A terhesség-megszakítás mint deviáns cselekvés társadalmi megítélését vizsgálva egy másik szerző azt bizonyítja, hogy a társadalmi elvárások tartalmaznak olyan – a falu erkölcsi normáiba ütköző, de szükségletként tételeződő – igényeket is, amelyekre válaszként deviáns cselekvések születnek.<sup>7</sup> A negatív példák szükségesek voltak a falvak közösségeiben: az egyház ezeken tudta szemléltetni, hogy milyen az az embertípus, amelyiket kerülni, megvetni, kiközösíteni kell.<sup>8</sup>

A közvélemény, a *külső tekintély*<sup>9</sup> csak abban az esetben szabályozhatja az emberi viselkedést, ha 1. a társadalom viselkedési normái homogének – ha ugyanazon elvárások érvényesek mindenkire, 2. kicsi, átlátható a közösség szerkezete, és ha 3. az együtt élő nemzedékek nem

---

<sup>4</sup> Radcliffe-Brown 1997. 412.

<sup>5</sup> Durkheim, *idézi* Andorka 2001. 516–517.

<sup>6</sup> Lásd Durkheim, *idézi* Andorka 2001. 516–517.

<sup>7</sup> Németh 2002. 56.

<sup>8</sup> Szöcsné Gazda 2001. 167.

<sup>9</sup> Heller 1996. 17.

észlelhetnek társadalmi változást.<sup>10</sup> A moldvai csángó falvak viszonylatában, úgy érzem, a normák napjainkban érzékelhető heterogenitása éppen a mikrotársadalmi állapotok folyamatban lévő változásainak eredője. A hagyományos közösségi szabályok a törvény entitásából fakadóan mindenkire vonatkoznak, a társadalmi, gazdasági és mentalitásbeli változások nyomán azonban ezek a normák fellazulnak, az újszerű életminták beszűremlésével legitimitásuk, életképességük megkérdőjeleződik. Heller Ágnes amellet érvel, hogy ez a társadalomban gyakran érzékelhető „erkölcsi hanyatlás” korszaka tulajdonképpen illúzió: a társadalmi szerkezet ugyanis reakcióként folyamatosan kitermel más, aktualizált morális struktúrákat, azaz automatikusan ellensúlyozza az egyensúly megbillenését.<sup>11</sup>

Rengeteg adat tanúskodik azonban arról, hogy az eszményi erkölcsi életre törekvő hagyományos közösségekben az optimális társadalomműködés pillanatában sem volt ritka esemény a kisebb-nagyobb mértékű törvényszegés. Egyes székelyföldi falvak jegyzőkönyveiben csak azért akadhatunk ritkán erkölcsi kihágások nyomára még a 19. század folyamán is – mutat rá Imreh István –, mivel a falu nem adja a hatósági törvénykezés kezére a bűnöst, mert magának tartja az ítélkezés jogát.<sup>12</sup> Moldvai közösségek esetében is egyházi levéltári adatok és feldolgozott kutatási anyagok<sup>13</sup> bizonyítják, hogy az erős papi-egyházi ellenőrzés és a szigorú jog- és valláserkölcsi kontroll ellenére szinte napirenden voltak a magántulajdon különböző módú megsértései (lopás, orgazdaság) és a morális tévelygések (vadházasság, szerelemgyermek, tiltott szexuális kapcsolatok, alkoholizmus) problémái. A mindebből kirajzolódó kép azt mutatja, hogy a hagyományos közösségek önfegyelmező szigora ellenére is tulajdonképpen kettős erkölcsről beszélhetünk a mikrotársadalom (és tagjainak) szintjén: egy ideálisról és egy ténylegesről.<sup>14</sup>

Hogy kik azok a személyek, milyen individuálpaszichológiai képet mutatnak azok, akik esetében *devianciáról*, a konform viselkedési mintáktól negatív irányba való elhajlásról beszélhetünk? Az erkölcsfilozófia *értelmező lelkiismeretről*<sup>15</sup> beszél az olyan személy esetében, aki a társadalmi normáknak egyéni interpretációt ad, a közösségi morális elvárás- és teljesítményhorizontot saját szemszögből újraértelmezi, és ennek az átstrukturált értékrendnek megfelelően alakítja további életét.

---

<sup>10</sup> Heller 1996. 17.

<sup>11</sup> Heller 1996. 39.

<sup>12</sup> Lásd Imreh 1974. 192. Megállapítása ebben az esetben például az 1823-as év teljes egészére vonatkozik, de megjegyzi, hogy nem egyedi példáról van szó.

<sup>13</sup> Az általam használt levéltári adatokat a továbbiakban ismertetem, a feldolgozásokat illetően lásd Imreh–Szeszka Erdős 1978. 195–207.; Pozsony 2002. 140–159.; Benda (szerk.) 2003.

<sup>14</sup> Jávör Katalin 1970.; *idézi* Csáky 1997. 434.

<sup>15</sup> Heller 1996. 68.

A hagyományostól/megszokottól eltérő életstratégiát választó egyén deviánsnak, eretneknek vagy bolondnak minősül azokban a társadalmi struktúrákban, ahol a viselkedési/viszonyulásbeli normákat szentnek tekintik, értelmezésüket, ellenőrzésüket a papok vagy az egyház kisajátítják – akár csak a csángó falvak társadalmának esetében, vagy az értelmezésüket illető kollektív vélemény (*sensus communis*) a világi hatalomba ágyazódik. A normák személyessé alakítása és az immáron deviáns szabályrendszer internalizálása önmagában kihívás minőségű a külső tekintélyt megtestesítő közösség felé. Az egyén ebben a szellemben fogant intézkedései, eljárásai, egész viselkedése már egy deviáns ember képét nyújtják, következésképpen az egyént elutasítják, nevetségessé teszik, és a kollektív erő rendelkezésére álló minden eszközzel büntetik.<sup>16</sup>

Más források szerint a természetellenes viselkedésű (deviáns) egyének nem mindig a tetten ért vétkezők közül kerülnek ki, hanem olyan emberek, akik a szociális élet peremére sodródtak, meggyanúsítottak, megcsúfoltak, a társadalomból kirekesztettek.<sup>17</sup>

Ok-okozati összefüggésrendszerben láttatva a problémát két magyarázási alternatívánk van a deviancia „születésével” kapcsolatosan: 1. azért beszél egy közösség deviáns egyénről, mert az tetteivel, viszonyulásával a normarendszer, az értékrend ellen vétett, vagy 2. azért válik az egyén – kvázi – deviánssá, mivel a közösség bizonyos mértékben megszakította vele a kapcsolatot, s nem rendelkezik megfelelő ellenőrzési perspektívával annak élete fölött. Ebben az esetben a közösség az, amely megkonstruálja a normaszegőt: a kinézett egyén kényszerítve van, hogy interiorizálja perifériakusságát, s további megnyilvánulásai is ebben a szellemben fogannak meg. Másként fogalmazva, két deviancia-konstituáló állapotról beszélhetünk: az egyént vagy *tetteinek fényében* vagy *társadalmi helyzetének függvényében* stigmatizálják és zárják ki a közösségi interakciókból.

### **2.1.1. Alkoholizmus**

Az antropológia az italfogyasztási szokások kutatásakor nem mint szenvedélybetegség kialakulását és az egyénre gyakorolt romboló hatását elemzi, hanem az alkoholfogyasztás kulturális mintáit vizsgálva a mikrotársadalmak működéséről szerez alapvető információkat. Az így megközelített közösségi értékszemplélet alapján értelmezhető, hogy egy társadalom mit tart deviáns vagy elfogadott alkoholfogyasztásnak.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Vö. Heller 1996. 68–69.

<sup>17</sup> Imreh–Pataki 1992. 314.

<sup>18</sup> Douglas, Mary 1988., *idézi* Szeljak 2001. 29.

Az alkoholizmus megfigyeléseim szerint minden csángó mikrotársadalomban jelen lévő probléma. Megnyilvánulását és következményeit vizsgálva egyértelműen kijelenthetjük, hogy a deviancia kiinduló bázisaként a társadalmi kontroll ellenében nyilvánul meg. Normasértő viselkedésként gyakran összekapcsolódik a tolvajsággal, erőszakkal. A csángó társadalmak Heller Ágnes-i értelemben vett<sup>19</sup> erkölcsi válságát napjainkban az asszonyok nagymértékű italfogyasztása jelentheti.

Az alkoholizmus kérdésének felmerülése során sokkal egyszerűbb azt vizsgálni, hogy a társadalomnak melyik az a (szűk) rétege, amely nem fogyaszt szeszes italt, mint azt, hogy melyik használja rendszeresen. Válaszom eléggé egyértelmű: nem fogyasztanak alkoholt a betegek és azok a személyek, akik hitbeli meggyőződésből tagadták meg maguktól. A meggyőződéses csoport tagjai legfőképpen azok a férfiak, akik az utóbbi idők modernizációs hatásaira kiváltak a katolikus egyházból és valamilyen neoprotestáns szektához csatlakoztak. Az ilyen szekták legismertebb sajátossága az alkoholfogyasztás szabályozása, illetve tiltása. Az ide csatlakozók döntésének pozitív következményeként családi életvitelük kiegyensúlyozottá vált, viszont a különböző (ünnepi) alkalmak italozásainak beszüntetésével megszűntek a szomszédokkal, a falubeliekkel fenntartott kapcsolatconszolidáló alkalmak, a kocsmá mint közösségalkotó intézmény megszűnt számukra, azaz: magukra maradtak a falu férfitársadalmában.

Klézse<sup>20</sup> központjában, a polgármesteri hivatal és a rendőrség előtt álló közrendészeti hirdetőtábla azokat a lopásokat teszi publikussá, amelyeket az utóbbi időben követettek el. 2004 februárjában a mintegy tizenöt törvényszegésből valamennyi eset részegségről, illetve az alkoholos mámorban elkövetett tolvajlásról és csendháborításról tudósít. Amíg a falu lakói – egyfajta hallgatóságos konszenzus alapján – elfogadják ezt a helyzetet, vagy legalábbis nem beszélnek róla, belső konfliktus nem alakul ki. Abban a pillanatban viszont, ahogy valaki nyilvánosan túllépi ezt a már eleve erkölcstelennek ítélt életvitelt, vagy újabb tiltott cselekvésekkel tetézi, megteremtődnek a közösségi konfrontációk társadalmi és erkölcsi feltételei.

A kérdéskör vizsgálatakor egyértelművé kell tenni, hogy az alkoholfogyasztás nem minden esetben jelent alkoholizmust. Tény viszont, hogy egy-egy személyen a napi adagként elfogyasztott 2–2,5 liter, házilag előállított gyenge minőségű bor vagy a szintén literszámra elhasznált olesó pálinka hosszú távú hatásaként a szellemi leépülés jelei mutatkoznak. Nem beszélve arról, hogy a mezei munkák alatt víz helyett is bort vagy sört fogyasztók munkabírása

---

<sup>19</sup> Heller 1996.

<sup>20</sup> R. Cleja, Bákó m. A falu a megyeszékhelytől kb. 30 km-re, D–DK-re fekszik.

és teljesítménye is számottevően lecsökken, és az ilyen személyek társadalmi megítélése azért is negatív – „*itkányos*” –, mert gazdaként nem tud megfelelni a munkaközpontú közösség elvárásainak.<sup>21</sup>

A különböző falvak alkoholfogyasztási szokásai összehasonlítása során szignifikáns eltéréseket nem tapasztaltam, annál látványosabb különbségek fedezhetők fel az egyes családok vagy egyének alkoholhoz való viszonyában. A nemi és korosztálybeli csoportok határai nem különbségbeli faktortok az alkoholfogyasztás szempontjából, a templomból kocsnába betérő asszonyok látványa ugyanúgy hozzátartozik a 21. század csángó valóságához, mint a rózsafüzért morzsolgató mezőre induló öregasszonyoké. A falusiak megítélése szerint a részegeskedés problémája azért számít jelenleg is a legelmarasztaltabb vétségek közé, mivel a '90-es évek közepétől kezdve az otthon szférájából fokozatosan kikerült az utcára, nyilvánossá téve a közösség számára a szeszes italt rendszeresen fogyasztók széles rétegét, ezen kívül szembesítette a falu társadalmát az addigi rejtett állapottal. „*Ej, mind isznak, de még az asszonyok es. (...) Erőst isznak fiam az asszonyok. [Régebb nem ittak úgy, mint most? ] Nem, otthon csak.*” (1)

A szolidaritási kapcsolatokat, a kikapcsolódást, a szórakozást és a szimbolikus összetartozást kifejező „együtt ivás” jelenségének kemény alkoholfogyasztásba való átmenetét a csángó társadalmakban közvetve a makrotársadalmi változások – a modernizációs folyamatok – idézték elő.<sup>22</sup> A túlzott alkoholfogyasztás következményeként a lopások sorozatát, csendzavarást, bujálkodást, szexuális „szolgáltatások” nyújtását említhetjük, amelyek egyöntetűen deviáns eseteknek minősülnek az erkölcsösebb múlt képét magában hordozó közösségek számára.

### **2.1.2. Lopások**

A tradicionális közösségekben az etika és a büntetőjog egymáshoz való viszonyában az erkölcs primátusa kétségbevonhatatlan.<sup>23</sup> Még hangsúlyosabban artikulálódik a valláserkölcsei tendencia a mély hitű katolikus csángók esetében. Ez a magyarázata, hogy például a lopás vétségének a világi hatalom által kimért büntetése (pénzbírság, botütés, elzárás) mellett a vétkezőt elsősorban egyházi részről kimért szankció sújtotta: a papnak jogában állt eltiltani a

<sup>21</sup> Vö. Kotics 1997. 49–50.; Szabó 1997. 513–530.

<sup>22</sup> Egy mexikói indián közösség alkoholfogyasztási mintáit kutatva Szeljak György szintén a hirtelen kibontakozó modernizációs hatásoknak tulajdonítja a nagyfokú alkoholizmust. Szeljak 2001. 14–34.

<sup>23</sup> Imreh–Pataki 1992. 317.

bűnösnek talált egyént a szentáldozástól.<sup>24</sup> Ezen felül a falusi közvélemény is elmarasztalta, de gyakoribb esetben – az egészségesen működő társadalmi mechanizmusnak megfelelően – az informális kapcsolatháló szálain közvetítve keményen megszólta, verbálisan megfenyítette a törvényszegőt.

Az egész magyar nyelvterületen ismert a meghurcolás, meghordozás jelensége. Megbecstelenítő büntetésként az erkölcsi halállal volt egyenértékű, főleg a tolvajokat és feslett életűeket sújtották vele. Az is megesett, hogy a meghurcolt mögött az éjjeliőr fújta a kürtöt, vagy a hajdú verte a dobot, sőt néha muzsikaszóval kísérték.<sup>25</sup> Súlyosabb károkozás vagy gyilkosság esetében a faluközösséget reprezentáló csoport önhatalmúlag vetett véget a folyamatos szembeszegülésnek – több esetben meglincselve, halálra ütlegetve a vétkezőt.<sup>26</sup> Így történhetett meg, hogy míg a hatósági intézkedések, a törvény elnézőbbnek bizonyult a vétkekkel szemben, a közvélemény rangsoroló kegyetlenséggel vagy egészséges önvédelmi ösztönrel a társadalmi és megbecsültségi hierarchia alsóbb rétegeibe száműzte a féktelenkedőket.<sup>27</sup> Egy másik szempont az, hogy míg a törvény egyszer s végérvényesen hajtotta végre az ítéletet, a közösség folyamatosan nyomást gyakorolt rá, sokszor egész életére megbélyegezve, kiközösítve az egyént.

A jogtörténet kutatásai nyomán tudjuk, hogy a közösségi ítélet különbséget tett a férfi bűnössége és a nő vétsége között.<sup>28</sup> A kulturális elvárások a nőt szigorúbb szabályok elé állították, míg a férfi nagyobb szabadságot élvezett. A paráználkodás például, bár nem volt megengedett férfiak számára sem, nem volt olyan szigorúan büntetve, mint a női szajhaskodás esetében. Lopás esetén ez a különbség még hangsúlyosabban mutatkozott meg. A tízparancsolat törvényeinek megszegése nyilvánvaló bűnnek számított, azonban az asszony lopása Isten és ember előtt a férfiakénál hangsúlyosabb kihágást jelentett. Ezenfelül a szégyen volt az a másik tényező, amely a transzcendens büntetésen túl kizárhatta a lopáson ért asszonyt a férfiakénál összeforrottabb feminin kiscsoportok – a szomszédsági viszonyok nagy fontosságú, kölcsönös reciprocitáson alapuló asszonyközösségéből. Annak függvényében, hogy a megszegett norma mennyire előkelő helyet foglalt el a társadalom értékhierarchiájában,

---

<sup>24</sup> Az adatok a 18–19. századra vonatkoznak. Vö. Csáky 1997. 435. magyar viszonylatban; Pozsony 2002. 141. a csángó mikrotársadalmakra vonatkoztatva.

<sup>25</sup> Szendrey 1936. 68–70.

<sup>26</sup> Imreh–Szeszka Erdős 1978. 202. A szabófalvi jogszokások után kutakodó Szeszka Erdős jegyzi fel, hogy az ilyen végzetes beavatkozások nyomán terjedt el a „Mentsen Isten a nép büntetésétől!” fohász-formula. Adatai a kollektív ítélet leírása terén is igen értékesek, késői, 19–20. századi konkrét esetek példáit hozza.

<sup>27</sup> Csáky 1997. 313.

<sup>28</sup> Imreh–Pataki 1992. 309.

a megszegés szankciójától kezdve a „mások tekintete” által hozott ítélet az elszigetelésig vagy a közösségből való kirekesztésig is terjedhetett.<sup>29</sup>

A moldvai csángók kivételes intenzitású vallásossága és a szigorú közösségi normák összefonódása nem jelentett teljes körű védelmet a magántulajdon megsértése ellen. A transzcendens ítélettől és a társadalom bírálatától való ösztönös félelem csupán az ideális, vagy azt megközelítő erkölcsi életet élők esetében fojthatta el a normasértési szándékot, ezek a személyek viszont abszolút kisebbségként nem szolgálhattak erkölcsi mércéül az egész falutársadalomra nézve. Ennek a ténynek a figyelembevételével csupán kivételes erkölcsű személyekről beszélhetünk, nem ideális moralitású mikrotársadalmakról. Ez egyben a magyarázata annak is, hogy a moldvai falvakban a múlt századok folyamán és jelenleg is nagyon gyakori normasértő esemény a lopás.

A szerzési ösztön által megcélzott javak nagy része közvetlenül a természetből kerül eltulajdonításra. Ezek legnagyobb hányada táplálkozási célokat szolgál: a határból összeszedett termények vagy a falu utcájáról egyszerűen behajtott baromfik közvetlenül az esemény végrehajtása után feldolgozásra és fogyasztásra kerülnek, elhárítva ezzel az ügy esetleges felfedezésének lehetőségét. A határfosztás egy másik célcsoportját az állatok takarmányozására használt termények képezik: a széna, kukoricakóró, zöldtakarmány az állattartó gazdák számára jelentenek fontos erőforrást, illetve terménytöbbletet. A falu fizikai határain belüli tolvajlás szinte minden elmozdítható dologra vonatkozik: tűzifa, zöldség, állatok, pénz, ruhanemű stb. A magántulajdon a nap minden órájában veszélynek van kitéve, a tolvaj a megfelelő alkalom függvényében éjszaka és nappal egyaránt lecsaphat.

Hogy kik azok, akikben a más javainak eltulajdonítási szándéka intenzívebben él? A kérdés megválaszolására – úgy érzem – a moldvai katolikusok viszonylatában is érvényes Max Weber protestáns etikára vonatkozó megállapítása, mely szerint „a »szerzési ösztön«, a »nyereségvágy« előfordul »all sort and conditions of men« (minden rendű és rangú [embernél – K. I.]), ha az ilyen jellegű törekvések objektív lehetősége valahogyan adva volt és van.”<sup>30</sup> Megtévesztő dolog azt gondolni, hogy csupán a nehéz életkörülmények közt élők vagy a rászoruló társadalmi csoportján belül általános gyakorlat a lopás. Egy-egy lopási akció sikertelen kimenetele vagy a tolvaj lefűlése minden kétséget eloszlatóan nyilvánvalóvá tette, hogy a társadalmi hierarchia legmagasabb fokain állók is profitálnak az adódó alkalmak során. Így a pap, rendőr, polgármester vagy a módosabb gazdák sem mentesek ettől a büntől – mutatnak rá a falusiak, a gyanú tehát velük szemben is igen megalapozottan fennáll.

---

<sup>29</sup> Heller 1996. 12–13.

<sup>30</sup> Weber 1982. 10–11.



### **2.1.3. Szexuális tévelygések**

A vizsgált falvak közül Trunkból van a legárnyaltabb adatom a szexuális „szolgáltatások” kérdésköréhez. Egy-egy falu közösségében köztudott dolog, hogy ki az a nőszemély, akit meg lehet „cserkálni”, akár férjezett, akár nem. A pénzért vagy terményekért nyújtott alkalmi szolgáltatást *népi prostitúciónak* nevezhetjük abban az értelemben, hogy az esemény helye, ideje és a szolgáltatást igénylő kliens életkora nem kritérium az aktus lefolyásához, amelynek esetenként meghatározott anyagi vonzata is van. Az ilyen asszonyok vétke abban az esetben még súlyosabb, ha nős férfit csábítanak el, és megbontják annak családi békéjét.<sup>31</sup> A falvakban tapasztalható prostitúció a társadalmi konfliktusoknak gyakori forrása.<sup>32</sup> Az intimitására nagyon érzékeny csángó mikrotársadalom a legsúlyosabb elmarasztalásban részesíti az ilyen asszonyokat, a nyilvánosságra hozott tevékenységük miatt minden esetben marginalizált helyzetbe kerülnek. A közösségi stigmatizáció és a kirekesztés tendenciája az asszonyok csoportjának részéről a legerősebb, az ebben a bűnben vétkesnek talált egyént deviánsként vagy bolondként kezelik.

A fiatal nemzedék találkozási alkalmainak a falu közösségétől teljesen más tér- és időhasználata miatt (pl. diszkó) ilyen típusú ellenőrzés nem valósulhat meg az idősebbek részéről, a fiatal generáción belüli megítélés pedig egyáltalán nem zárja ki a bűnösnek tartott (fiatal) személyt közösségéből. Ennek függvényében úgy vélem, hogy csak az idősebb nemzedék körében általános az ilyen típusú erkölcsi tisztaságra való törekvés, számukra azonban a morális normák közt ennek van elsődlegessége.

## **2.2. A hivatalos kontroll formái**

Az államhatalom által létrehozott kontroll-intézmények a közösségi ellenőrzést egészítik ki, illetve formalizálttá és hatékonyabbá teszik a mikrotársadalmak normáinak felülvizsgálatát. A szűkebb értelemben vett faluközösség felbomlásával az informális közösségi kontroll meggyengül és a közvélemény egysége is megoszlik, ennek következményeként a szabályrendszer betartásában és a normaszegők büntetésében a hivatalos ellenőrző szervek egyre hangsúlyosabb szerephez jutnak.

### **2.2.1. A vallás és az egyház intézménye**

---

<sup>31</sup> A szexualitásban megnyilvánuló deviancia nem a modernizáció terméke: a magyar nyelvterületen levéltárnyi adat tanúskodik arról, hogy a szigorú egyházi és közösségi szabályozás sosem tudta kiszűrni a társadalomból az ilyen jellegű vétkeket. Lásd Tóth 1991. 51–59.; Forrai 1991. 319–325.

<sup>32</sup> Lásd Forrai 1991. 319–324.; Bárány 1992. 619–628.

A vallás és az ezt intézményesítő egyház mindmáig a csángó közösség legfontosabb integráló hatalma.<sup>33</sup> Az egyház nemcsak a vallásos életet szervezi organikus egészbe, hanem a mindennapi életre is meghatározó módon rányomja bélyegét. A munka köré szerveződött társadalomnak a vallás kölcsönöz keresztény jelleget, az ünnepek szakralitása mellett a hétköznapok csángó közösségei számára is a vallás képezi a legfőbb integrációs modellt. A vallási élet keresztény etika szerinti leélésének felügyelete mellett a hétköznapok sokszor túlzottan földhözragadt cselekvéseit ellenőrzi, az általa sugallt modelltől való eltérés esetén pedig a rendelkezésére álló – igen hatékonyan bizonyuló – belső eszközeivel szankcionálja a törvénszegőt. Durkheim megállapítása szerint egy archaikus társadalomban a vallás megjelenésével egyidejűleg a jog és az erkölcs törvényei egyetemessé válnak.<sup>34</sup> Az egyházi ellenőrzés legitimitását ez a normatív jelleg képezi.

A csángó társadalom minden tagja szervesen integrálódik az egyházi életbe. Azok az egyének, akik erkölcsileg vagy az életvitel szintjén nem integrálódtak a lokális struktúrákba, lehetetlen helyzetbe kerültek, kénytelenek voltak elhagyni lakhelyüket.<sup>35</sup>

Vallás és közösség, vallás és identitás e táji-etnikai csoport legfontosabb disztinkciós jegyei. (Vallás és nyelv homogenitása nem jellemző a moldvai csángó kultúrára.) Mindennapi közösségi élet és a kollektív vallásos (liturgikus-rituális-paraliturgikus) cselekedetek jellegzetesen összefonódnak ebben a kultúrában. „Nemcsak az ember társas természetű, hanem a vallás is kifejezetten ilyen.”<sup>36</sup> Ennek a tételnek az igazolására igen találó példa a csángóké. A vallásos közösségszervezés nemcsak a pap hatását tükrözi, de belülről fakadó kollektív igényt is. Éppen ezért ítéli el a közösség a pappal, mint a hivatalos egyházzal szembeállót, mivel az ilyen „szektaszellem”<sup>37</sup> előrenyomulása némiképp a saját hitük ellen való lázadást is jelenti. Moldvai kontextusban hatványozottan helyénvaló az a megállapítás, hogy a vallás hit- és normarendszere, teljes kulturális hangsúlya a változás ellen szól, és beállítódása határozottan a konzervativizmus jegyeit mutatja.<sup>38</sup>

Mivel néhány községközponttól eltekintve a kisebb csángó falvakban nincs rendőrség és az egyházi hatalom – a belső vallásos igényből fakadóan is – eleve nagyobb beleszólással bír a közösség életébe, a papnak, mint e lokális hatalom csúcsán álló egyénnek ellenőrzése alá tartozik a falu egész területe, valamint annak lakói. Ez a kontroll nemcsak abban nyilvánul meg, hogy papi hivatásának megfelelően eleget téve visszaellenőrzi a vallásos hitélet

---

<sup>33</sup> Pozsony 2002. 141.

<sup>34</sup> Durkheim 2001. 290.

<sup>35</sup> Pozsony 2002. 141.

<sup>36</sup> Schleiermacher 2000. 96.

<sup>37</sup> Schleiermacher 2000. 98.

gyakorlását, funkcionalitását, hanem a világi rendfenntartás eljárásainak mintájára kidolgozott stratégiái vannak a „civil” kihágások orvoslására. A szakralizált térhálózat csomópontja, a templom<sup>39</sup> közvetlen környezetében az ellenőrző hatalomtól való tartózkodás intenzívebben jelentkezik.<sup>40</sup> A centrumban – a templom és a paplak környékén – ezek az ellenőrző erővonalak sűrűbbek, a templom szomszédságában lakó emberek ezért fokozottabb fegyelmet tartanak a családon belül és az utcán egyaránt. A pap által ritkábban látogatott faluszélek felé haladva egyre gyöngül az egyházi kontroll fizikai térre kivetített hatása, s helyenként abban az esetben erősebb, ha az adott utcarészen az egyházi kontrollt és a papot kiszolgáló *lojális* személy lakik.

A mobilitás, munkamigráció során megismert új kultúra profanizáltabb, egyházi kötöttségektől mentesebb jellege egyfajta vonzást gyakorol a befogadók csoportjára. Ennek eredményeképpen a vallással szembeni viszonyuk némiképp módosul, ami maga után vonja a pappal szembeni kritikus hozzáállást is. A vallás természetesen nem válik fölöslegessé számukra, csupán a hétköznapiakban betöltött szerepe, a hétköznapi vallásos igényének intenzitása csökken. Az egyházi ünnep- és vasárnapok szakralitása semmivel sem tűnik gyengébbnek, mint az idős generációk esetében, sőt a fontosabb ünnepekre a család távolban tartózkodó fiatal tagjai is igyekeznek hazajönni, hogy családi körben ünnepelhessenek.

### 2.2.2. A pap<sup>41</sup>

A közösség belső működését biztosító normarendszerrel párhuzamosan, azt kiegészítve egy kívülről irányított, felső hatalom is képviselteti magát a társadalom mindennapi rendjének megszilárdításában: az egyház a helyi reprezentánsa, a pap által.<sup>42</sup>

A társadalom rendjét felügyelő formális vagy informális intézmények – mint pl. a rendőrség, a bíróság, a pletyka mechanizmusa, az önbíráskodásban megnyilvánuló közösségi kontroll, a krízishelyzetekben aktivizált mágikus tudás – közül a pap képviseli a legmarkánsabb ellenőrző elveket, pozíciójának tulajdoníthatóan pedig ő a moldvai csángó falutársadalom legnagyobb társadalmi szerepkört betöltő, s ennek függvényeként a legbefolyásosabb személyisége. A katolikus falvakban erős világi aktivitást is kifejtő pap elsődleges jogot formál a falu lakóinak

---

<sup>38</sup> Lásd Giddens 2000. 616.

<sup>39</sup> Vö. Bartha 1992. 40.

<sup>40</sup> A kutatást kiegészítő néprajzi gyűjtés bár nagybőjti időszakban folyt, a falu egyik eldugott végében lévő szállásunkon mégis vidám éneklésre került sor néhány szomszéd öregasszony közreműködésével, s kérésünkre a háziak is gondolkodás nélkül felöltötték színpompás ünnepi népviseletüket. Itt a társadalmi kontrollt megtestesítő paptól való óvakodás minimális szinten jelentkezett. Csak arra kellett vigyázni, nehogy valamelyik arra elhaladó falutárs révén a tisztelendő tudomást szerezzen a böjti szokatlan eseményről.

<sup>41</sup> A pap társadalomellenőrző szerepéről egy esettanulmány kereteiben lásd Kinda 2003a. 51–57.

magán- és közösségi ügyeibe való betekintésbe, azok intézésére, a társadalmi-gazdasági interakciók felülvizsgálására, a közrend megszilárdítására és fenntartására. Az egyház köztisztelőben álló helyi képviselőjének így a misézés és más egyházi szolgálatok (keresztelés, esketés, temetés) teljesítése mellett felvállalt feladata a hívei profán életének szemmel tartása, mérlegelése és minősítése is. A begyakorolt kulturális modelltől való elhajlás, bár nem minden esetben áll szöges ellentétben a kulturális–egyházi tanokkal, a pap és a közösség rosszállását váltja ki. Ez vonatkozik a negatív cselekvésektől kezdve bármilyen újíto-jobbító szándék megnyilvánulásán át egy új, szokatlan életstratégia kidolgozásáig minden „kreatív” normaszegésre,<sup>42</sup> ugyanis a rendhagyó manifesztációk során a közösségből felemelkedni vagy valami módon kiválni akaró egyént okolják a fennálló társadalmi rend megbontásáért.

A közösség a papban Isten szent emberét látja, hivatásbeli méltósága előtt fejet hajtva feltétlen tisztelettel adózik iránta. Ez az oka annak, hogy a pap akaratát a közösség magára nézve törvényként fogja fel. *„Ez azt mondta, hogy ő megára úgy akar csánni, mit nem csánt egy prešedinte... e faluba. Te azt nem bírod megcsánni. [Mit akart csánni?] Éppen a falu megércse őt, hogy éppend a falu megércse őt, mit mond ő, ha így kell csánni, úgy kell csánni.”* (2)

Az egyház által ráruházott társadalmi státus biztosítja a közössége manipulálásához szükséges bizalmat.<sup>43</sup> Ennek kihasználása nem csak a jelenlegi állapotokra jellemző. Egy klézsei adat szerint a 20. század első évtizedeiben a pap egy hosszas szárazság megszüntetési rítusaként keresztutat szervezett a klézsei közösség bevonásával. A hívők a Somoskába vezető út mentén lévő keresztelnél fohászkodtak esőért. A könyörgés rövidesen meghallgatásra talált: néhány órán belül bőséges zápor zúdult a kiszáradt vidékre. A csodát sejtető esemény mögött a technikai jelenségek mágikus félreértése rejlett.<sup>44</sup> A pap az akkoriban terjedő technikai csoda, egy rádiókészülék meteorológiai előrejelzéséből szerezte időjárásra vonatkozó információit. *„Hozta vót németből, avea un aparat. [...] S akkor a végén ki vót három kereszt mind csak úgy, s pap osztán misézett, hogy fogjon esseni, s azt ő kacagta ezket, hogy úgy tudja azkot pãcălilni.”* (3)

Azok az egyének, akik a pappal valamilyen módon szembe merészelnék szállni, vagy cselekvéseinek, kijelentéseinek hitelét megkérdőjelezzik, a papnak és a paphoz lojális híveknek

---

<sup>42</sup> Pozsony 2003. 147.

<sup>43</sup> Horányi 1999. 61.

<sup>44</sup> A norma által szentesített manipulációról lásd bővebben Elster 1997. 93–175.

<sup>45</sup> Vö. Bausinger 1995. 28–29.

(a többségnek) a haragját vonják magukra, ami gyakorta a közösségi élet perifériájára való kiszorításukat, a közösségi kapcsolatháló szálainak megszakítását eredményezi.<sup>46</sup>

A pap társadalmi státusát, társadalom-ellenőrző szerepét egy Csíkfalván<sup>47</sup> folytatott kutatás során sikerült behatóbban tanulmányozni. A fiatal generáció szórakozási lehetőségeinek beszűkítésére törekvő páter nemcsak a testi fenytéstől nem riadott vissza, de a gyerekek ellen tartott fekete misével szilárdította meg pozícióját. Céljának elérésére a legkülönbélebb fortélyokat eszelte ki, de a leghatásosabbnak az egyházi szakrális rítusok szférájába konvertált büntetések bizonyultak. Ez a mindennapi életnek egyetlen olyan szegmense, ahol a papnak még mindig kizárólagos hatalma van a hívek felett: „*Osztán veszekedett, hogy ne menjünk [diszkóba], meg kellett gyónni, hogy nem hallgattuk meg őt.*” (4)

Az akaratérvényesítés Leach, Edmund vallásetnológus által megfogalmazott stratégia szerint történik. A pap szertartásos viselkedésekbe kódolja akaratát, a felszíni viselkedések legitimizálására szakrális rítusokat végez, illetve végeztet el az engedetlenekkel, ezáltal próbálja szándékának megfelelően irányítani eszmélkedő közösségét.<sup>48</sup> A konfliktusok nagy részéből mégis ő kerül ki morális győztesként, a falusi társadalom szinte kivétel nélkül az ellene szegülőt ítéli el, mert a papnak való ellentmondás számukra a kollektív normarendszer megszegését jelenti. Gondolok itt arra a konszenzuson alapuló értékrendre, amely szigorúan meghatározza a pap-közösség interakcióit, a pap hivatásbeli méltóságának – papi funkciójának – jegyeit különösen kiemelve. Adatközlőim nem hivatkoztak a pap transzcendens hatalommal (Istennel) való kapcsolatára, az iránta gyakorolt tisztelet azonban kétségkívül ezen a hagyományos kulturális tézisen is alapul. A páter sérthetlenségét a fiatalabb nemzedék szemléletében a magasabb végzettsége (is) biztosítja: „... *nem lehet a pappal csúfolkodni. [Mért nem lehet?] Há azért, me több iskolája van, mint neked!*” (4)

Az egyházi hatalom politikai/világi hatalomba való beágyazottságának tulajdoníthatóan a pap nemcsak az egyház képviselőjeként, hanem legalább ilyen intenzitással politikusként is jelen van a falu belső mozgásaiban. Moldvában az etnikai, nyelvi különbségek a pap és az egyházközössége között nem vezet(het)nek nyíltan felvállalt faluszintű konfliktusok felmerüléséhez, az ugyanis a mikrotársadalom kulturális heterogenitását bizonyítaná. A páter csángó-magyar kultúraellenes fellépései ezért burkolt, de célirányos cselekvések formájában érhetőek tetten.

---

<sup>46</sup> Pozsony 2002. 141.

<sup>47</sup> R. Ciucani, Bákó m. A település a megyeszékhelytől 37 km-re, D–DK-re fekszik.

<sup>48</sup> Leach elsősorban törzsi társadalmakra alapozva fejtette ki véleményét, az adott értelmezési keretben azonban teljesen megegyeznek a vallási specialisták manipulatív társadalmi szerepei. Leach 1996. 152.

A moldvai katolikus – román – egyházpolitika specifikumainak megfelelően a papok koncepcióját a nyelvi asszimilációra törekvő tendencia határozza meg, erőszakos politikája a közösség elszigetelését követeli a külvilágtól, monopolhelyzetét a mögötte álló papi klérus, a kommunista rezsimre emlékeztető besúgórendszere és az őt támogató világi ellenőrző szerv, a rendőrség segítségével tartja fenn. Szociológiai-antropológiai értelemben vett etnikai diszkriminációt<sup>49</sup> a pap részéről nem tapasztaltam,<sup>50</sup> megkülönböztetés nélkül bánik az egyházközösség még nagyrészt magyar és kisszámú román tagjaival. Tevékenységét inkább a kulturális pluralizmusról<sup>51</sup> az egységes, nemzeti társadalomra való markáns tendencia – az asszimilációra való törekvés – határozza meg. A 2002-es népszámlálást megelőzően tapasztalhattuk, hogy az az etnikai kérdések fölmerüléséhez, a moldvai papság magyarellenes politikájának nyílt felvállalásához vezetett. A csíki pap a lokálpatrióta elszántságával védte híveit az idegenektől, e törődés mögött azonban ideges politikai-ideológiai vonások voltak észlelhetők. *„Há veszekedett, hogy béjő vaegy magyar a faluba, akkor ne forduljunk szemnélni akkármit... Meghallta, hogy Klézsére be akar vezetni a magyar írást... á, hogy megharagutt... Primilt vót egy plikot de ci, Iaşiból, püspöktől... írást, hogy lamurilja meg e népet, hogy ne szemnéljanak ekkármit, met ne, primilt egy izét, hogy mi csángók vagyunk, nem románok.”*<sup>52</sup> (4) Az erősödő mobilitás, valamint a racionálisabb szemlélet térhódítása révén az egyház térvesztésének lehetünk tanúi, az elvilágiasodás tendenciája fokozódik a fiatal generáció körében. A materiális érdekek előrenyomulása elindítója a szekularizációs folyamatnak, amelynek természetes hozadéka, hogy egyre gyakoribbak a konfliktusok a pap és közösség között. Cselekvéssorozatával nemcsak az anyanyelvhasználat, az identitásépítés és -vállalás, hanem a modernizációs folyamatok ellenében is következetesen megnyilvánul.

Igen fontosnak tartom tisztázni, hogy a falu – és a moldvai falvak nagy többségének – lakossága és papjuk közötti mindennapi viszony jónak mondható. Krízishelyzetekben is a falu szellemi vezetőjeként számon tartott páterhez fordulnak segítségért, a népi kultúrában, a hagyományozott tudásban mélyen gyökerező gonosz hiedelemlények és a Sátán állandó kísértései ellen a csángó keresztények szintén a pap segítségével veszik fel a harcot. A konfliktusok elburjánzása napjaink „modernizáltabb” csángó világára jellemző, s gyakran a mindennapi élet materializmusa mentén alakulnak ki. A helyzet mára egyes falvakban oda

---

<sup>49</sup> Andorka 2001. 337.

<sup>50</sup> Nem is tapasztalhattam, hiszen a román nacionalista ideológiát sok esetben nyíltan, a szószékről prédikáló pap minden erejével azt bizonyítja, hogy nincs sem etnikai, sem kulturális különbség, mivel egy egységes nemzet él a faluban: a román.

<sup>51</sup> Néhány, már elrománosodott, fanatikus nacionalistává vált falubeli, valamint a túlnyomórészt csángómagyar lakosok együttélésére gondolok itt elsősorban.

fejlődött, hogy a kilátásba helyezett testi fenyegetés mellett megkérdőjelezi a perselypénz és más egyházi járandóságok, a különféle adományok közösségi célokra való becsületes felhasználását: „*A pap is lop. Nem hogy menen bé az emberhez az ográdába hogy lopjon. De valamivel, parával úgyis meglop!*” (5) A közösség nagy része meg van győződve arról, hogy a papi pozícióval járó szimbolikus tőkét a páter folyamatosan gazdasági tőkére konvertálja.<sup>53</sup> Az erkölcsi vétkes gyanújába keveredett pap (ellopja az egyház pénzét, a *szórával* szexuális kapcsolatot tart fenn) elveszíti közössége bizalmát és tiszteletét.<sup>54</sup>

A csíki konfliktusok túlmutattak a mikrotársadalmi léptéken, a társadalom nem tudta megoldani. A Iași-ból érkező püspök pedig nemcsak igazat adott a fiataloknak („*disztrálódjanak, me most az ideje*”), de meg is szidta a papot. Ennek eredményeként a papnak mint „szent ember”-nek kijáró valamikori feltétlen tisztelet a csíki fiatalok körében áttevődött a pap alakjáról a püspökére, a pap népszerűsége, társadalmilag biztosított presztízse széles körben leromlott, a korábban birtokolt szimbolikus tőke<sup>55</sup> mértéke drasztikusan lecsökkent. A fiatalok ráéreztek, hogy nincs feltétlenül igaza a papjuknak, a felső egyházi hatalmat képviselő püspök megnyilvánulásában pedig viszonyulásuk jogosságának bizonyítékát látták. Más falvakban is azt tapasztaltuk, hogy – főleg a fiatalabb generációk – levetkőzték a feltétlen engedelmisséget a pappal szemben, bátrabban kinyilvánítják saját akaratukat. A pap sértően profán viselkedését látva nem tekintik annyira sérthetetlennek, viszonyulásaikból arra következtettünk, hogy a korábbi, papnak kijáró feltétlen tiszteletük újabban a püspök személyére irányul. Ehhez az is hozzájárul, hogy az egyházerkölcöt sértő egyéneket a pap gyakran a püspöknél panaszolja be, a komolyabb konfliktusok megoldására szintén a püspököt kéri fel, vagy az újraraházasodási szándékkal érkező feleket a püspökhöz küldi a rituálé engedélyének megszerzése végett, a vadházasságban élőket szintén a püspök beleegyezésének megszerzésére biztatja: „*Osztán haragossak vótak most, hogy minnek nem hagyja, hogy ülljenek ugy össze [-állva, hogy ne legyenek megesküdvé]. S monda, menjen fel Iași-ba, s ha a püspök hagyja, ő hagyja. (...) Ő nem lehet csánnya, mit akar.*” (1)

Kisebbségi hibáért kiperdikálás, nyilvános megfenyegetés jár – ez a szankció azonban a kollektív normarendszer újabb büntetését vonhatja maga után: a pap által megbélyegzett egyént kipletykálják, esetleg a szociális kapcsolathálózatot megszakítva a közösségi élet periferiájára

<sup>52</sup> Arról a körlevélről van szó, amelyet a püspök küldött szét a csángó falvakba, figyelmeztetve a papokat a közelgő népszámlálásra és híveik etnikai hovatartozására.

<sup>53</sup> Vö. Bourdieu 1978. 390.

<sup>54</sup> A papok erkölcstelensége, világias viselkedése a korábbi századokban is erőteljes volt Moldvában. Nemcsak részegeskedtek, de csaltak, loptak, és erőteljes szexuális életet éltek. Lásd Benda (szerk.) 2003. 513–514.; 586–587.; 624–625. A moldvai pap szerepének megkérdőjelezése, a papi státus deszakralizációja a posztkommunizmusban külön tanulmányt érdemel, ezért ebben a dolgozatban nem tárgyalom részletesebben.

szorítják. A gyóntatás, megáldoztatás megtagadása a közös hitéletből való eltávolítást jelenti, amely tett gyakorlatilag a mélyen katolikus hitű csángók burkolt kirekesztése az egyházközösségből. A papot gúnyoló, vele szembeszálló gyülekezeti tagok a sértődékeny páter legsúlyosabb büntetését provokálják ki – a feketemise *csóré láb való* (mezítlábas) megtartása a bűnös rituális elveszejtése.

A pap cselekvéssorozata az adott társadalmi kontextusban nem számít deviánsnak, mert minden csángó közösség papja közösségvezérlő szerepet tölt be falujában, szabályok, törvények megfogalmazója; mint láttuk, ellenőrzője, a konformitás harcosa, a szankciók kirovója, a nonkonformistáktól való védelem biztosítója.<sup>56</sup> Nem deviáns, mert a szomszédos falvak – nem túlozunk, ha azt mondjuk, hogy a moldvai csángó közösségek túlnyomó részének – papjai azonos mentalitásúak, azonos ideológiai háttérrel és azonos célkitűzésekkel rendelkeznek. Hogy ezt a szerepkört hogyan tölti be, milyen eszközökkel biztosítja a társadalmi rendet? – a Iași-i felettések és egyéni határozatainak függvénye.

A csíki közösség (és a legtöbb moldvai csángó közösség) pap előtti főhajtása a státusának presztízsén kívül a szankcióktól való félelemből is eredeztethető. E szankciók, mint már rámutattunk, többfélék: eredhetnek közösségi szintről is, más esetekben viszont a pap maga bíraskodik a szabálysértők fölött. A papi státusra, a páter emberi és hivatásbeli nagyságára, valamint az átlagos katolikus csángó ember által a pap alakjához társított értékek minőségére egy idős adatközlő a következőképpen mutatott rá: „*Neki a Krisztus, mikor az áldozatot felemeli, akkor az ég kettéhasad s a kezibe leszáll. Ő nagyobb, mint egy angyal [...] A Krisztus az angyalnak a kezibe nem száll le, de a papnak a kezibe leszáll.*”<sup>57</sup> (7)

### 2.2.3. A rendőrség

Az államapparátus biztonsági szervének mikrotársadalmi szerepe a közösségi normákra fokozottabban figyelő kutatások árnyékában máig nem kellőképpen tisztázott. A modernizációs hatások közösségi normákra gyakorolt romboló hatásának tulajdonítva a téma szakirodalma nem kellő finomítással úgy ítéli meg, hogy a jelenlegi csángó társadalmak egyöntetűen az állami igazságszolgáltatásra bízzák a normaszegéses esetek tisztázását és szankcionálását.<sup>58</sup> Alaposabb terepmunka tapasztalatainak függvényében biztonsággal állíthatjuk, hogy a társadalom széles rétegében nem elterjedt gyakorlat a kárvallott egyének részéről a rendőrségi feljelentés lopás vagy orgazdaság esetén. Leggyakoribb eljárásként a fekete mise fizetését

---

<sup>55</sup> Bourdieu 1978.

<sup>56</sup> Lásd Giddens 2000. 140. (deviancia)

<sup>57</sup> Ilyés Sándor és Miklós Zoltán közös gyűjtése. (KJNT Archívum)



vagy a rábőjtölést alkalmazzák. Ennek egyik okát abban találjuk, hogy az isteni büntetés nem anyagi kárpótlást feltételez, hanem a bűnös lelki békéjének megbontásával ellehetetleníti a további névtelen rejtőzködést és a tolvajt bűnbánásra, önmaga feladására és megjavulásra készíteti. A rendőrség által kirótt pénzbírság az előbbieket fényében egyáltalán nem szolgálja a vétkes lelki javulását (esetleg még elszántabb bűnözővé teszi), anyagiassága miatt sokkal felszínesebb, mint a szakralitás általi, spirituális tartalmakat megcélzó szankciók.

Klészse egyik legpolgárosultabb családjával esett meg, hogy a mezőről valaki ellopta az állatok takarmányozására szánt kukoricakórójukat. A gazda a tolvaj felfedését nem a rendőrség bevonásával, hanem az isteni igazságszolgáltatás igénybevételével végezte el. *„Abba műk vótunk kiár egy rendbe, hogy ellopták a huruzsunkot (kukoricakóró) a mezőről, s az emberem azt mondja, hogy: »Menek!« De a műk papunkhoz ment el. S a papnak aszanta: »Tisztelendő úr! Akarok fizetni egy misét, hogy kerüljön ki kicsoda volt az, ne paciljon semmit, ne dögöljék meg! Semmi! De – aszongya – bár tudjam éne es, hogy ki tudta ezt megcsánlni!« Aszongya a pap: »Én megcsánlom a misét, de én nem hiszem – aszongya –, hogy az valamit használjon, hogy mingyán odamene hazzád.« Én aztán nem tudam, a pap kimondta a misét. Megfizette, való, hogy mondjon misét, aztán az használt-e, mi nem, az ember jött. Úgy egy hónap nem tölt el, s idejött hezzánk a kapuba. »Né, István! Én vagyok. Én loptam el a huruzsodot.« Aszangya: »Én megfizetem« – aszongya. »Mondd meg mit ér meg!« Mert ő tudakozta, majd képze az ember, de nem vót sigur benne. Aztán idejött az ember a kapuba. Azt ugyes, azt mondam, ugyes valamit csak hesználak ezek a misék.»<sup>59</sup> (8)*

Válsághelyzetben a rendőrség mellőzésének másik oka az, hogy az emberek nem bíznak a külső világból betelepedett rendőrökben, s főleg a lopások felderítésében szívesebben megmaradnak a jól bejáratott és hatékonynak bizonyuló cselekvésminták – a mágikus-rituális eljárások mellett. A közösségek kollektív emlékezetében elevenen él a múlt rendszer tanulsága, mely szerint a rendőrséghez a feketegazdaság legszofisztikáltabban végrehajtott manővereinek képzete társul, s amely révén a rendőröket társadalmi pozíciójuk *negatív reciprocitás* típusú kihasználásával, tolvajsággal, megvesztegethetőséggel jellemzik.

Egy klézsei özvegy öregasszonytól rendszeresen ellopták a kevéske nyugdíjából vásárolt tűzifát. Elkeseredésében a rendőrséghez fordult, de ott nem oldották meg a problémáját. A tolvaj kilétét egy kolostor szerzetesei által tartott fekete mise által sikerült megtudnia (a szomszéd munkanélküli fiatalember volt a tettes). A rendőrségi tapasztalatainak konklúzióit

---

<sup>58</sup> Kotics 1997. 41–42.

<sup>59</sup> Peti Lehel gyűjtése. (KJNT archívum)

később így foglalta össze: „*Odamentem a miliciéhez, de aszonta milic: »Aszta én nem menek, aszongya, ügyelljem fádót neked. Én nem birom ügyelni neked fát.« S oszta mondom: »Akkor mért ülsz a faluba. Nekem ne őrizd a fámot, de fogjad meg a tolvajt.« Eggyek a milicek a tolvajjal. Eggyek, uljan eggyek, hogy jaj! Még nagyobb tolvaj a miliciá mind a másik. Az, az, az. Elloptak innet (...) azoktól a szépecske házaktól, ellopták egy sereg gyunyát s elloptak egy pár sarut. S ej, sarut egyiket elejtették egy kicsit odébb. Elvitték azt a sarut, s nem tudom hova vitték ők, hogy megismerték e kezeit. S éppen zsendár vót, sef de pószt vót ü, zü ideibe, há, való ez igyenessen. S akkor kivették azt a zsandárságból.» (1)*

A rendőri segítségkérés és beavatkozás fizikai erőszak alkalmazásakor vagy a nyilvános térben előforduló részegség, csendháborítás, duhajkodás esetében hangsúlyosabb. Ez a gyakorlat annak a civil ellenőrző fórumnak a hiánya során alakult ki, amelyet az erkölcsfilozófia *társadalmi tekintélynek*<sup>60</sup> nevez, s amelynek feladata a közösségi törvények meghozatala és azok betartásának visszaellenőrzése. Ez az intézmény – amely lényegében a közvéleményt jelenti – a magába fordulás tendenciájával egy időben végbemenő közösségi kohézió meggyengülésével nagyrészt megszűnt. Idegen ellenőrző intézményre a lokális társadalom szemszögéből ennek a hiátusnak a betöltése miatt van szükség.

#### **2.2.4. A polgármester**

Az államapparátus által delegált polgármesteri funkcióba a falu maga választhatja meg a jelöltek közül a saját képviselőjét. Választásában a helyi politikai érdekek igen nagy „segítségére” vannak: a pap a templomban a hívekbe szuggerálja az ideális polgármesterjelölt nevét, az adminisztrációs alapokból a falu politikai elitje a saját emberének nyújt anyagi támogatást a kampányhoz.

A politikai szféra monopolizálása érdekében az adminisztratív elit által folytatott lobby azt eredményezi, hogy a négyéves mandátumokra megválasztott polgármesterek az állandó hatalmi helyzetben álló pap alárendeltjei, politikai ideológiájának kiszolgálói, világi szószólói. „*A mai csángóföldön a polgármester a papnak a képviselője.*” (9) Például a forrófalvi „*primár*” szolgálatainak honorálását a felsőbb egyházvezetés úgy oldotta meg, hogy részt vehetett Anton Coşa püspökké szentelésének ceremóniáján a római Szent Péter katedrálisban, majd két befolyásos püspök – Petru Gherghel és Anton Coşa – társaságában magánbeszélgetést folytathatott II. János Pál pápával. Ez a kiváltságos helyzet még elkötelezettebbé tette az egyházhatalmi szféra iránt.

Az egyházi és a világi kontroll-intézmények (egyház és rendőrség) közé ékelődve a polgármesternek alig van beleszólása a közösségi életbe, az ellenőrzést sokkal hatékonyabban végző intézmények léte ilyen szempontból fölöslegessé teszi, szankciókat pedig egyáltalán nem áll hatalmában kiróni. Kizárólagos funkciója a falu adminisztratív életének lebonyolításában áll.

### 2.2.5. A bíróság

Abból a meggondolásból kiindulva, hogy törvénysértés esetén közvetlenül a bírósághoz forduló esetek során polgáriusult társadalomra utaló nyomokat fedezhetünk fel, kutatásunkban külön fejezetet képviselt a magánszemélyek által kezdeményezett bírósági ügyek felfedése és ezek kiinduló eseményeinek, okainak vizsgálata. Kutatási paradigmánk perspektívájából főleg azok az esetek bírtak volna kiemelt jelentőséggel, amelyek a közösségi normák olyan fokú megszegése során kerültek a tárgyalóterembe, mint a lopás, csalás, orgazdaság, verekedés, verbális és fizikai erőszak. A vizsgált falvak vonatkozásában egyetlen ilyen incidensről sem sikerült információt szerezni, aminek legfőbb jelentése számunkra az, hogy még nem volt ilyen eset, vagy legalábbis annyira kevés a bírósághoz fordulók száma a fenti kihágások orvoslására, hogy a közösség nagy része nem tud róla.

A szerzési ösztön lopással egyenértékű incidensei következményeiként gyakoriak az örökösödési perek a moldvai csángó falvakban. Többször is megtörtént viszont, hogy a megkárosított fél a világ szájától való félelmében nem perelte be kizsákmányolóját, itt azonban egyéb magyarázó okokat is találunk: pénzhiány, kapcsolati tőke hiánya, információszegénység stb. Egy klézsei adatközlő összefoglalója szerint *„nem mennek törvénykedni, Isten számába hagyják. (...) Nem mennek a judecătoria-ra, oda mennek csak a helyekvel [a földek miatt]. De exemplu, mük vagyunk tesvérek. Elvetted te többet mint én, s akkor mennek, törvénykednek, add vissza részemet... Egy kicsiért [lopásért] nem mennek.”* (1) A faluközösség normakonzolidáló belső igényei egyelőre nem terjednek ki súlyosabb ügyekben sem a bíróságnak mint kontroll-intézménynek a bevonásáig, az pedig az állami tulajdon megsértése vagy a hatósági törvények megszegésének esetein kívül nem avatkozik be a mikrotársadalmak belső életébe. Az egyetemes emberi jogok megsértéséért feljelentést tevő vagy pert kezdeményező csángók száma annyira elenyésző, hogy úgy vélem, a normaszegések ellenében

---

<sup>60</sup> Heller 1996.

bevont ellenőrző intézmény mutatói szerint a csángó társadalom jogi szempontú polgárosodása még egy jó darabig várat magára.

### **2.3. Informális kontrollmechanizmusok**

Az informális közösségi kontroll egyik sajátos különbsége a hivatalos ellenőrzés mechanizmusától, hogy a mikrotársadalom szintjén flexibilisebb, helyzetre vonatkoztatható, amennyiben elnézőnek mutatkozik a vétessel szemben. A nép nem ismerte az elvonatkoztatott értékítéletet, hanem mindent helyhez kötöten, a kontextuális információk figyelembevételével ítelt meg.<sup>61</sup>

#### **2.3.1. A közvélemény**

A közvélemény a normák által megszabott erkölcsi horizont fényében fogja fel az egyén jelzéseit és reagál rájuk. A jogi népszokások kutatása során Tárkány Szücs Ernő arra mutatott rá, hogy kritikusabb időszakokban a közvélemény elvesztette működőképességét, mértéktartó és mértéktartásra kényszerítő ereje csökkent, a közvélemény zavarodottá vált.<sup>62</sup> A hagyományos csángó társadalom és gazdaság berendezkedésében beindult változás kihatásai eltérő módon és különböző mértékben jelentkeznek, így többek közt a közvélemény működésében is. Ennek következtében a korábban tiltott eljárások, normaszegő cselekvések fokozatosan megtűrtté, majd megengedetté válnak.<sup>63</sup>

Szendrey Ákos meglátása szerint a közvélemény tisztelte a bűn megállapítása, és a különböző társadalmi – nemi és generációs – csoportok eltérő módon viszonyulnak a normaszegéshez és az elkövetőhöz: „A bűnt általában véve a közvélemény állapítja meg. Az egyes bűnfajtákra azonban a közösség bizonyosa része jobban reagál, mint a másik, az mondja ki tehát a bűnösséget a közvélemény nevében. Az erkölcsi vétségek iránt pl. inkább az öreg asszonyok érdeklődnek, a gazdasági életre vonatkozó vétkeket a gazdák közössége tartja számon, a legény és a leány élet hibáit pedig maguk a legények és leányok ítélik meg.”<sup>64</sup> Egyetértek Kotics József kijelentésével, mely szerint Moldvában a csángó falunak már nincs egységes közvéleménye.<sup>65</sup>

#### **2.3.2. A pletyka**

---

<sup>61</sup> Erdei é. n. 168.

<sup>62</sup> Tárkány Szücs 1981. 211–212.

<sup>63</sup> Vö. Tárkány Szücs 1981. 212. Erről a folyamatról korábban beszéltem az alkoholizmus kapcsán is.

<sup>64</sup> Szendrey 1936. 67.

<sup>65</sup> Kotics 1997. 52.

A pletyka normatív jellegét tanulmányozva állapítja meg Keszeg Vilmos, hogy „Olyan közösségi funkciókat egészít ki, amelyek nélkülözhetetlenné teszik. Informál, kontrollál, szabályoz, szankcionál.”<sup>66</sup> Ugyanakkor ez a legerősebb informális, ellenőrizhetetlen közösségi cselekvés, amely a társadalmi kontroll minden formájának alapjául, kiindulópontjául szolgál, sőt esetenként annak kiteljesítéseként és levezetéseként működik. A pletyka olyan értelemben tekinthető társadalmi kontroll eszközének, amennyiben társadalmi kényszerként nyilvánul meg a törvénytörő viselkedés elkövetőjével szemben, kényszerítve a társadalom által normatívnak tekintett erkölcsi szabályok és értékek elismerésére.<sup>67</sup>

A pletyka hírértékű információkat továbbít, az egész falu közügyévé teszi az egyént érintő történéseket, de a szubjektivitásnak is teljességgel teret enged, amennyiben tükrözi a beszélő – az informátor – állásfoglalását. A pletyka érdekességén túl gyakran bíráló jellegű, és csak nagyon ritkán konstruktív kritika. Besúgásnak minősül abban az esetben, ha a társadalmi kontrollt gyakorló intézmény legitim, formalizált jellegű, és ha a pletykálkodás által a társadalmi kontroll hatalmi szférájából az egyénre nézve negatív következmények származnak. A pletyka hangsúlyos szerepe a pap ellenőrző tevékenysége során domborodik ki. A páter informátorai révén szerez tudomást a faluban történekről, ugyanakkor őt magát is a falu szájára való kerülés félelme tereli a státusának megfelelő viselkedési minta betartására.

A társadalmi ellenőrzés papi kontrollt kiegészítő-kísérő fontos tényezője a csángó falvakban a pletyka. Ez a devianciától óvó büntetőmetódus a közösségi szabályrendszer megszegése esetén funkcionál. Olyan informális kollektív erőről van szó, amely nemcsak a falusfelek, de a pap ténykedéseinek némiképp gátat szabhat. A közösség, bár óvakodik a pappal való nézeteltéréstől, rosszabbul leplezett gesztusait az egészségesen működő mechanizmusnak megfelelően bizalmasabb körökben kibeszélik.

A „falu szája” a csángó közösségekben nem képes olyan változtatásokra, mint például a székely falvakban (ahol – mint sok példa bizonyítja – elkergetik a papot). A pletyka ebben a kultúrában tehát egyelőre csak az alacsonyabb társadalmi presztízst birtokló egyének elleni fegyvernek bizonyul, a vezető pozíciót betöltő pap ellen nem jelent nyílt ellenállást. Abban az esetben, ha közvetlen konfrontációra nincs lehetőség, a pletyka a kibeszélt személy tekintélyének csorbításával, megszegésével, megalázásával közvetíti a közösségi szankciót.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Keszeg 2001. 143.

<sup>67</sup> Vö. Kotics 1997. 50.

<sup>68</sup> Kőmíves 2001. 220.

### 2.3.3. Közösségi kontroll – önbíráskodás

A közvélemény tetteges büntetésének jelensége egyes források szerint a magyar nyelvterületen a 18. századtól nagyon szűk körre redukálódott,<sup>69</sup> mások szerint jelenleg már egyáltalán nem beszélhetünk ilyenről.<sup>70</sup> Az Imreh–Szeszka Erdős szerzőpáros által leírt 1947-es szabófalvi rablógyilkosság<sup>71</sup> során aktivizálódott önbíráskodás 2002 nyarán szinte hasonló intenzitással jelentkezett. Tapasztalataink arra készítetnek, hogy fogalmazzuk újra a közösségi szankcióval kapcsolatos tudományos nézeteket. (A dolgozat következő nagy fejezetében egy esettanulmány keretében bővebben tárgyalom az eseményt.)

A falusi társadalom belső szerveződésének és optimális működésének Moldvára is érvényes alapvető feltétele a társadalom minden tagjára vonatkozó szabályrendszer – lehet az explicit, de leginkább hallgatólagos konszenzuson alapuló – létrehozása, és ennek a normatív konstrukciónak hatékony, szintén bármely társadalmi státusú egyénre kiterjeszhető, érvényesíthető ellenőrzése. A középkori hagyományban gyökerező szigorú büntetőjogi rendszer olyan, közösségileg gyakorolt társadalmi kontroll révén működik, amely a normasértő fél számára a faluban való továbbéléshez két meghatározott alternatívát ajánl: vagy integrálódik a kollektív struktúrába, vagy a marginalizáció valamelyik formáját kényszerítik rá.<sup>72</sup> A társadalmi ellenőrzés a *Norma hatalma*<sup>73</sup> által összehasonlítja, megkülönbözteti, hierarchizálja, egységesíti és kizárja, azaz normalizálja.

A moldvai társadalom konfliktusmentes működésének ugyanakkor alapvető meghatározója az erkölcsi normarendszer vallási szférába való beágyazódása, a jogi és jogerkölcsi szabályoktól, a világi törvényhozástól való részleges differenciálódása. Az egyház által megszabott normarendszer – az *egyházi norma* – ugyanis nem szabályaiban/tételeiben különbözik a hivatalos ellenőrző hatalom normatív struktúrájától, hanem a törvények erkölcsi oldalának kidolgozottságában és a normaszegésen kapott egyénnel szemben gyakorolt büntetési eljárásaiban: az Istennek (mint legfelső bírónak) nem tetsző cselekedet elkövetőjét általában transzcendens ítélet sújtja. A *hivatalos*, illetve a *közösségileg* törvényszerűsített *normákat* a lokális társadalom tagjai is igen pontosan elkülönítik.

A hagyományos jogrendszer és a közösségi kontroll olymódon függ össze, hogy a jogerkölcsöt súlyosan megsértő egyént kollektív ítélet formájában szankcionálják. Ez a magyarázata annak,

<sup>69</sup> Tárkány Szűcs 1981. 779–780.

<sup>70</sup> Kotics 1997. 42.

<sup>71</sup> Imreh–Szeszka Erdős 1978. 198–199.

<sup>72</sup> Szimbolikus kiszorítása történik a társadalomból akkor, ha pl. a falu nagy része megtagad mindenféle együttműködést, elhatárolódnak a templomban a vétkes egyéntől. A kirekesztés súlyosabb változata az, amikor az akkumulálódott agresszív indulatok elől a normasértő egyén megszokott szociális közegéből kilépésre, menekülésre kényszerül. Marginalizációról lásd még Pozsony 2002. 141.

hogy egész a közelmúltig a faluban fennálló társadalmi normákat átlépő egyént a hivatalos közrendészeti szervek megkerülésével – a szégyen elkerülése miatt vagy annak megtorlásaként – a közösség sok esetben autonóm módon szankcionálta.<sup>74</sup> Az ilyen jellegű önbíráskodás a társadalom által közvetített szociális kényszerként működött, a közvélemény ítéletét hajtotta végre a bűnösnek talált személyen.

Napjainkban ez a gyakorlat eléggé ritka, a nagyfokú individualizálódási tendencia a közösségileg kirótt szankciók legitimitásának, a *másik* életébe való beleszólás helyességének is a gyakori megkérdőjelezéséhez, a büntetés kimérése terén pedig az aktív részvétel szempontjából a társadalmon belül megoszláshoz vezetett. Azok az egyének, akik elítélték a közösségi büntetés módszerét, nem vettek részt a kollektív ítélet végrehajtásában: „*Én nem menek nézzem másoknak nyomorúságát, elég neki ző baja...*” (10)

#### **2.3.4. A mágia. A fekete mise és szemantikája**

A fekete mise specialistái Moldvában a kolostorok szerzetesei és a papok. A csángó hívők fekete mise rendeléséhez krízishelyzetekben fordulnak. A magántulajdon megkárosítása vagy a testi épség bármilyen módú fenyegetése provokatív jellegű eseménynek számít. A szerzetesek élelmiszerért cserébe, a pap pénzösszeg fejében vállalja a szertartás elvégzését. A miséztetés nem minden esetben rontó szándékú: sokszor csak az igazság kitudódását segíti elő a tolvajra gyakorolt pszichés hatással. Az a nézet, mely szerint csak az ortodox papok végeznek fekete misét, a moldvai katolikusok viszonylatában tévesnek minősül. Bár a közösségek általában tagadják, de a kutatott falvak mindenikében kitudódott, hogy papjuk végzett és végez fekete misét. Hogyan fogadja a faluközösség a pap által gyakorolt fekete mágia állandóan fenyegető jelenlétét?

A fekete mise tartásának legitimitását érzékeltetve Pozsonyt idézhetjük: „A papnak manapság is joga van értékelní a hívők morális életét, bíróként megbüntetni a vétkeket, és olyan mágikus cselekvéseket végezhet, mint az ortodox papok. Akik ilyen vagy olyan módon kifejezték a papétól eltérő véleményüket, legtöbbször nyilvánosan megszegyenítették vagy kizárattak a közösségből. Ezt az eljárást alkalmazták általában azok az egyének vagy családok ellen is, akik nyíltan kérni merészelték a vallásgyakorlás és a magyar nyelvtanulás jogát.”<sup>75</sup>

A transzcendenciát gyakorta megtapasztaló csángó közösség a fekete mágiát (a fekete misét) a pap gyakorlatában igazságosnak, jogosnak tartja. Tényleges hatásának igazolására időben és

---

<sup>73</sup> Foucault 1990. 250.

<sup>74</sup> Lásd Imreh–Szeszka 1978. 201–202.; Imreh 1983.; Kotics 1997. 41–42.

<sup>75</sup> Pozsony 2002. 141.

térben konkretizált példákat hoznak, a véletlen egybeeséseket természetesnek veszik, az ellentmondó tényeket letagadják vagy egyszerűen elhallgatják.<sup>76</sup> A szakrálishoz való közelség különös módon legitimizálja a mágia jelenlétét, a kivételesen mély vallásosságú csángók pedig igen fogékonyak rituális jellegű mágikus cselekvések végzésére. E különös halálesetek (a pappal szembeszegülő csíkfalvi fiatalembert a fekete misét követő héten vonat darabolta össze, egy másik ellenálló favágás közben szenvedett halálos balesetet) megértéséhez mélyreható pszichológiai, szociológiai, antropológiai vizsgálatok lennének szükségesek. E jelenségek nagyon hasonlóak a Mauss által leírt, bennszülött törzsek közt megfigyelt fenomenális jellegű halálesetekkel, magyarázusukkor maga a szerző az alacsonyabb rendű civilizációk, a hit és a mágia szoros összekapcsolódásának vizsgálatából indul ki.<sup>77</sup> Szentí Tibor tanulmányában a saját – magyarországi – társadalomban tapasztalt, magyarázat nélküli halálesetek példái által hozza közelebb a jelenséget az általam kutatott kultúrához.<sup>78</sup>

Ami a végső magyarázat hiányában biztonsággal kijelenthető: a szigorú csángó közösségi normák régebben sem tették lehetővé, és jelenleg sem engedik meg a pappal való szembeszegülést! Ilyen esetekben nemcsak a köztisztületben álló páter, hanem a közösség többi tagja is szigorúan elítéli a normasértőt. A pap büntetési módozatai – a kitérdikálás/nyilvánossá tétel, az áldoztatás megtagadása, feketemise –, főleg ez utóbbi vélt vagy valós hatékonysága is e hatalom jogosságát legitimizálja.

A köztisztület visszaszerzése – annak bebizonyítása, hogy a papnak van igaza – a feketemise során „*Isten segítségével*” történik. Az eredménytől függően a közösség számára nyilvánvalóvá válik, hogy kinek a fellépése volt jogos. Ha a papnak van igaza, az isteni büntetés az ellenszegülő fejére száll: a romlás lehet fizikai (maga a vétkes személy betegszik meg vagy pusztul el), lehet a magángazdaságot sújtó jellegű, de társadalmi, családi vonatkozású istenítélet is előfordulhat (a norma ellen vétő elveszítheti családtagját is az igazságos ítélet során). Abban az esetben, ha a pap nem jogosan, hanem rossz szándékkal tartott feketemisést, annak mágikus büntetőereje visszahat rá. „*Ide hoztak vót valami gunyákot, ... egy mesin, gunyákval. S a pap osztogatta, adta, zembereknek. S ment a falu. Ej, egy aszanta, osztott amit osztott, többit odaadta nyámjinak, aszangya, s elvette ő. Pap megharagudt s kiimáda. Nem sok üdeje, itt. Kiimáda, pap feteke misét csánt s a gyortyákat meggyújtotta, mikor kifogyott a mise, eltörte gyortyát, s odaütte fűdhöz s aszonta: az Atya vele seperje ki e küszöböt! Ej, telik-múlik az üdö, eltött egy esztendö, s akkor eljött egy nagy víz,*

---

<sup>76</sup> Mauss 2000. 135.

<sup>77</sup> Mauss 2000. 372–382.

<sup>78</sup> Szentí é. n.



*elvitte az asszont házastól. (...) Ej, telik-múlik az üdő, páter elment ki Magyarországra, (...) ej, mikor jött haza, egy mesinba beütültek s ő is meghalt a mesinba.” (1)*

A fekete mise lényege két látványos esemény során teljesedik ki. Az első a mezítlás mise rituális szövegeinek elmondása, amely a meggyőződéses vallásosságot a világvége katartikus félelmével egyesítve a közösségben kollektív halálfélelmet idéz elő. A második, a miséhez konkrét értelmet társító történés valamelyik fél szerencsétlenségének eseménye, illetve annak a közös narratív repertóriumba való kerülése. Mindkét esemény egyöntetűen a paptól való tartózkodás fokozódását eredményezi.

A feketemise megtartásához is a püspök előzetes beleegyezése szükséges: *„Nem mondja fejtől, nem lehet, mer neki es véték az. [S ha a püspök mondja, nem véték?] Püspök ha mondja, akkor nem!” (4)*

### **3. Deviancia és közösségi kontroll konfliktusa<sup>79</sup>**

Tanulmányom empirikus része adalékul szeretne szolgálni a társadalmi kontroll formáinak (intézményeinek) vizsgálatához abban a vonatkozásban, hogy bizonyítható módon a közösségi szintű fellépések az erkölcsi és jogi normaszegés esetén – a szakirodalmat esetenként megcáfolva<sup>80</sup> – moldvai közösségekben még napjainkban is felbukkannak, és a középkori népitéletek mintájára a fellépő krízishelyzetben újra aktivizálódnak. A gyorsan alakuló, változó moldvai csángó társadalomban a modernizációs tendencia ellenére – úgy tűnik – még mindig megvan a késztetés arra, hogy az idők folyamán leghatékonyabbnak bizonyult módszer által a társadalomban általánosan elfogadott kulturális mintákat, életstratégiákat a közösség nonkonformista tagjaitól kemény ráhatással kikényszerítsék.

Elemzésemben egy személy életében bekövetkezett egyetlen központi, problematikus eseményt próbálok feldolgozni a hozzá kapcsolódó – nemrégiben feltárt – háttéranyag és az összegyűjtött információk segítségével, ami egyediségéből adódóan természetesen nem szolgálhat biztos támpontként messzemenő következtetések megállapítására. Az a tény viszont, hogy még jelenleg, a 21. században is – elsősorban az idősebb generáció kezdeményezésére – előbukkan a közösségi megtorlás vágya a törvényszegőkkel szemben, véleményem szerint jelzi azt, hogy egyes moldvai mikrotársadalmaknak még mindig rendelkezésére áll az a sokszor kipróbált, konformitást kikényszerítő leghatékonyabb erő, amelyet hajlandóak is aktivizálni nagyobb fokú normasértés esetén. Ennek bizonyításaként

<sup>79</sup> Az elemzésből egy részletet közöltem a Korunk 2003/9 számában. Kinda 2003b. 38–51.

kísérlek meg rámutatni, hogy a normákat több esetben, vagy folyamatosan megszegő egyént a falun belüli marginalizációs stádiumának végső szakaszába érve – az évszázadokkal ezelőtti társadalmi konfliktusok „lincshangulatának”<sup>81</sup> levezetéseként – közösségi döntéssel milyen események hatására lökik ki maguk közül, milyen cselekvések, felhalmozódott egyéni és közösségi sérelmek kényszerítik ki a kollektív haragot, ennek milyen megoldási alternatívái léteznek. Ugyanakkor, az elemzendő eset keretéből kiindulva vélhetőleg sikerül felvillantani azt a morális horizontot, amely a moldvai közösségek számára határsávnak bizonyul az erkölcsös életvezetés és az elfogadhatatlannak, deviánsnak minősített életstratégia között.

### 3.1. Deviancia Trunkban: Zs. I.

Zs. I. (72 éves asszony) a trunki falutársadalomba férjhezmenetele után került. A csángó közösségi normák szigora nem volt ismeretlen előtte, ugyanis a közeli Klézséről származik, ott is nevelkedett, s egyetlen gazdasági értékkel bíró tulajdona, a kevéske földje is ott van kimérve. (Igaz, földjét a Forrófalván élő fiútestvére teljhatalmúlag birtokolja, hasznát maga hajtja be.) Famíliája a falubeliek között középosztálybelinek számított, gazdasági épületekkel, kerttel rendelkező családi házuk volt. Az öt testvér közül hárman leányok voltak, akik valamilyen – a későbbiekben kiderülő – okok folytán nem igazán tudtak integrálódni generációjuk közösségébe.

I. néni saját bevallása szerint nem szerette az akkor annyira elterjedt és a munka szempontjából is hatékony szórakozási formát, a guzsalyost, mert őt ott a legények mindig molesztálták, „fogdosták”, nem hagyták békén, így aztán inkább nem vett részt a fiatalok közös összejövetelein. Más vélemények is megerősítik ezt, továbbá kidomborítanak más, ugyancsak lényeges szempontokat. Az elmondások szerint „...menkecseltek ők még léján korukba – más ment katrincába, de ők rokojákba jártak; valahogy úgyes ki kellett tűnni a többi közül!” (8), és annak ellenére, hogy öten voltak testvérek, akik segíthették volna egymást a gazdasági előrehaladásban, gyarapodásban, „mind uljan restessek, kikapósok vótak...” (8). Kiderült, hogy a legények félig-meddig az ő beleegyezésével fogdosták, s mivel nem szeretett dolgozni, szívesebben kacérkodott a faluban nem túl nagy presztízsnak örvendő legényekkel. A „rokojába” való járásnak aztán meg is lett az eredménye: elterjedt a híre, hogy a G.-ék lánya (lánykori neve G. I.) mindenféle cigánylegényekkel, a faluban megforduló orosz és lengyel

---

<sup>80</sup> Kotics 1997. 41.: „Önbíráskodásra ma már nem kerül sor, a lopás büntetése (a mágikus eljárásokat nem tekintve) mára *egyértelműen* az igazságszolgáltatás feladata lett.”; 42.: „...a közösség *kollektíven nem lép fel* a tagját ért károkozás esetén...” [kiemelések tőlem – K.I.]

<sup>81</sup> Lásd Imreh 1974. 191–205.; Tárkány Szücs 1981. 792–806. az egész falutársadalmat felbolygató népitételekről, autonóm közösségi fellépésekről beszélnek

katonákkal is összeadja magát, ami melleleg – a falubeliek és a családtagok egybehangzó véleménye alapján – igaznak is bizonyult. Komolyabb udvarlói közt ő maga is egy „félcigán” és egy „polonéz” [lengyel] férfit emleget, akik – bár szerették, s ő számára sem voltak közömbösek –, annyira erőszakosan léptek fel szerelmi/házassági szándékkal, hogy előlük menekülve aztán kényszerből hozzáment a trunki Zs. J.-hez.

Az új környezet (Trunk) sem hozott azonban változást a már elkezdett kicsapongó, túlbujánzó nemi élete terén. Az utcabeli férfiak férje távollétében „megcserkálták” [megpróbálták], sőt – a moldvai társadalomban működő erkölcsi képletet felborítva – az anyósa is férfit küldött hozzá, hogy addig is, míg az ura a bákói gyárban dolgozik, száz lejjel gyarapíthassa a családi költségvetést. „*Eccer há jó, azt mondja nekem, hogy uite, îți dau o sută de lei, pe tine... ca să... Mondom, eu!? Da nu ți-e rușine?! - zic. Vettem egy herágszálat, mondom, să pleci de aicea, că acuma îți iei bătaie, îți rup picioarele!*” (11) [Eccer há jó, azt mondja nekem, hogy nézd, adok száz lejt, érted... hogy meg... Mondom, én!? Hát nem szégyelled magad!? – mondom. Vettem egy karót, mondom, elmenj innen, mert most verődsz meg, eltöröm a lábaidat!] I. néni vallomásai alapján úgy tűnik, az anyósának tudomása volt menyé lánykori könnyelműségéről, sőt, a később született unokáit is meglehetősen gyanúval kezelte: nem a fia gyermekeinek tartotta.

Később aztán az előnyösebb életfeltételekkel kecsegtető nagyváros, az Arad környéki Gyulavarsánd<sup>82</sup> nevű falucskába költöztek I. néni lánytestvéréhez, de miután nyilvánvalóvá vált, hogy számításaik nem valósulhatnak meg itt sem, hat év kínlódás után a kényszerű visszaköltözést választották.

### 3.2. A családi környezet<sup>83</sup>

A sors úgy hozta, hogy nemcsak I. néni, de a családja is valamiképpen kilógjon a közösség sorából. Társadalmi és gazdasági szempontból egyaránt előnytelen helyzetben voltak. Társadalmi vonatkozásban a falut évekre elhagyó, majd végszükség esetén oda ismét visszatérő, elidegenedett-megváltozott-elszegényedett família közösségileg lenézett képét nyújtották. Trunkban már elköltözésük előtt is a szegény családok közé tartoztak (napszámosként dolgoztak), visszajövetelük után pedig a faluban – cigány családok nélküli homogén csángó közösség lévén – a legszegényebb famíliának számítottak.

<sup>82</sup> R. Vărășand, Arad m. Aradtól kb. 50 kilométerrel északra, a határ mentén található a település.

<sup>83</sup> A család rövid bemutatásánál is az objektivitás a legfőbb szempont. Talán naturalisztikusan durvának hat a családi kontextus, ez azonban nem a bemutatás, hanem a család *deviáns* voltának a következménye.

**3.2.1.** Férje, **J.**, egyik munkahelyről a másikra hányódott, ebből kifolyólag a jobb munkalehetőségek reményében néhány évi trunki tartózkodás után Varsándra, I. néni testvéréhez költöztek. Hat évig éltek ott.

Visszajövetelük után a szomszédban a férje hozzáértés híján, a figyelmeztetések ellenére – vakmerően – körfűrész elé állott fát vágni, és a gép könyöktől levágta a jobb karját. Még most is jól emlékeznek rá a faluban, hogy a seb begyógyulása után a fél karjához kötözött kapával a kapanapszámon edzett családfő – hencegésből – még versenyzett is más, egészséges férfiakkal.

**3.2.2.** Még Trunkban jött világra I. néni első gyermeke, **Cs.**, egy „*lábbal eléfelé kijött*” (11), kilencven dekával, hét hónapra született mozgássérült lány, akit a kezelések annyira helyre állítottak, hogy bicegve, de viszonylag jól tud járni. Az Aradon töltött idő alatt annyira felnőtt, hogy ő is – az anyjához hasonlóan – a falubeli cigányok szerelmének fő célpontja lett.

Visszaköltözésük Trunkba is egy drasztikus eseménynek köszönhető: egy éjszaka a felbőszült ittas cigány férfisereg a lakásukra támadt, beverték az összes ablakot, s a lakás felgyújtásával fenyegetőztek, ha nem adják az egyikükhöz feleségül a lányukat. „[Hány évet ültek ott?] *Hányat? Hatot. Osztán nem bírtunk többet ülni, met jöttek a cigányok Csecsilhoz, tördelték bé zablakokot. Mondtuk a policájnak: »Há, ce să-i fac, domne, ce să-i fac?«* [... Mondtuk a rendőrnek: Há, mit csináljak nekik, mit csináljak?] [Mért mentek a cigányok?] *Mentek hozzája. »Hai afară Cs., să te... rigulez!«* [Gyere ki Cs., hogy... rendezzelek meg!] (11)

Trunkban később egyik szomszédától „*virágbubája*” született (a fiatalember ugyanis nem vállalta az apaságot), majd férjhez ment egy szomszéd falusi, orvosilag és közösségileg is elmebetegként nyilvántartott fiatalemberhez. Gyereke a férjétől már nem születhetett, ugyanis az előző szülése alkalmával elveszítette termékenységét.

**3.2.3.** I. néni 32 éves fia, **W.** 17 évesen Magyarországra, majd Ausztriába szökött. Innen, saját állítása szerint átment Olaszországba, Spanyolországba, sőt Franciaországba is, de hivatalos tartózkodási okiratok híján mindenünnen kitoloncolták. Ausztriában beállt a „*pocăitok*”, a „*sima hívők*” közé, innen egy missziós program keretében elvitték Afrikába, Ghánába, majd misszionáriusi munkája révén Kínába, Shanghajba került. Néhány hónapos távolléte után hazajött Ausztriába, kilépett a szektából, állampolgársági jogot kapott és feleségül vett egy nagybányai nőt. Rövid idő után elváltak, W. Magyarországra jött, ahol elmondása szerint házat vett, dolgozott, autója volt. Ami mindebből jelenleg felmutatható, az néhány fénykép (osztrák környezetben), valamint egy évre szóló kiutasítási pecsét (Magyarországról) az útlevelében.

2001-ben hazaérkezett Trunkba, a következő évben vadházasságra lépett egy megözvegyült négygyermekes asszonnyal, emiatt és vallási tévelygése miatt összeveszett a pappal, majd a

közösség néhány tagjával. A szomszédos Bălcescu-ban (Újfalu) igaz ugyan, hogy megesküdték (a trunki pap nem akarta megesketni), de az előzmények miatt szociális helyzete periférikus státusba szorult. Megtört pályája lefelé ívelő szakaszának abban a stádiumában van, amikor minden jövedelemtől megfosztva várja, hogy visszautazhasson Magyarországra a jobb élet reményében.

**3.2.4.** Zs. I. veje, az Újfaluból<sup>84</sup> származó fiatalember (M.), mint már említettem, elmebeteg. Bár a család tartózkodott tőle kezdetben, később annál inkább befogadták, mivel feleségül vette Cs.-t anélkül, hogy tudta volna, ki a gyerek apja. A szellemi fogyatékosnak kijáró összeg az I. néni férje után kapott nyugdíj mellett biztos jövedelemforrás volt, sőt azt az alkalmi munkái során szerzett pénzzel is kiegészítette. A segélyt azonban a községi tanácsnál dolgozó szomszédja levágatta, miután M. többször megkísérelte kivágni a közös deszkakerítést a faanyag újrahaznosítása miatt, s a közbelépő szomszédját ilyenkor fejszével fenyegette meg.

Csendes természete ellenére néha agresszívvé válik, amit gyakran a alkohalmámor tetéz. Sógora elmondásai alapján ilyenkor nemcsak a ház ablakait töri be, de teljesen kivetkőzve emberségéből meztelenül rohangál az utcán. Egy példa szerint éjszakai négy órakor az adatközlővel – W.-vel, a sógorával – is le akart számolni, „kirikótotta”, s az ablakon kinéző „áldozat” M.-et láthatta maga előtt – anyaszült meztelenül, fejszével a kezében.

**3.2.5.** Nem szóltam még a család legdinamikusabb tagjáról, a 14 éves fiúunokáról, J.-ről. Az *állami gondozott kis unoka*<sup>85</sup> az iskolába járás helyett jobban szeret a „*parával*” (pénzzel) foglalkozni. Sűrűn jár Bákóba koldulni, az így szerzett pénzt a városi, hasonló helyzetű pajtásaival – anyja és nagyanyja állításai szerint – elissza, elcigarettazza. Ennek mintegy bizonyítékként hozhatom fel, hogy gyűjtés közben magam is megfigyelhettem, amint otthon cigaretta szűkében az anyjával megfélezték a szálakat. Trunkban barátai nincsenek, arra van tehát kényszerítve, hogy más integráló közösséget találjon maga számára. A faluban tolvaj, tekergő hírében áll. Nagybátyja és nagyanyja szerint, amint eléri a törvényes nagykorúságot, biztosan börtönbe kerül. Olykor napokra eltűnik otthonról, és nem tudni, hol csavarog. Nemrégiben egy ilyen csavargása alkalmával egy börtönből szabadult férfi – megerőszkolta. „*Én megmondom nektek az igazat, úgy, ahogy vót. Bákóba megfogta egy börtönös s... seggbe kúrta.*” (12)

<sup>84</sup> R. Nicolae Bălcescu, Bákó m. Bákótól délre 16, Trunktól 3–4 kilométernyire fekszik a falu.

<sup>85</sup> Csoma Gergely a Moldvai Magyarság 2002-es decemberi számában Kolor Pózás (‘Színes Fényképész’) fedőnéven leközölt Lopás c. lírai cikkében a reális családi-mikrotársadalmi helyzet ismeretének teljes hiányában állami gondozott kisunokáról beszél, holott a tények merőben mást mutatnak. Lásd Kolor 2002. 8.

Röviden ismertetve ezek lennének a legfontosabb morális jellemző vonásai egy szűkebb családnak. Egy olyan famíliának, melyet a falu szegényfoltjaként tartanak számon Trunkban, amely család züllött, erkölcsi-vallási-jogi normákat nem ismerő tagjai lassan felhalmozták a közösség haragját maguk ellen.

### 3.3. A család bomlása

Amint azt adatközlőim elmondták, a tolerancia mindkét fél – a falu és a család – részéről minimális volt. Míg élt a gazda, a család, bár a szegények közé tartozott, szervezettebbnek tűnt. I. néni „betegsége” miatt éveken át az ágyban hevert, nem dolgozott semmit. *„Mámi ült a zágyba, én s apám dolgoztunk... [Beteg volt?] Ej, beteg volt! Tette magát, hogy beteg vót. Eccer megoatrāvilta [megmérgezte] magát, hogy ne kelljen dolgozni. Elvittem az ispotályba, kimosták azt az otrávát [mérget] belőlle, megjött. Mikor megjött, ült az ágyba, nem költ fel. Osztán, mikor visszajöttünk ide, mincsak az ágyba ült. Mikor apám meghót, nem vitte, apámot nem kikísérte a temetőbe. Nem akart felkelni.”* (13)

Férje lebetegedése sem változtatott a helyzeten, csupán annyiban, hogy most már ketten feküdtek az ágyban. A lánya elmondása szerint még az asztalra kitett kész ételt sem adta oda a mozgásképtelen betegnek, inkább ő maga fogyasztotta el. Apja életének utolsó napját felelevenítve úgy gondolja, hogy nem véletlenszerű volt a halál: a beteget naponta látogató, annak meleg ételt hozó szomszéd a bezárt ajtót betörte, miután senki sem nyitotta ki a kiáltására. A szobában I. nénit az ágyban ülve, a beteget mellette holtan találta. Cs., a lánya később a halott párnája alatt megtalálta azt a kötélrészletét, amivel sejtései szerint az anyja megfojtotta magatehetetlen férjét: *„Megölte apámot mámám! [Megölte?] Megszoritta a nyákát a kötélvel. Ivott égy kevest, rivauilt, aszongya, lásszam, meggyig szusszansz. A zágyba, megszoritta streángval [kötéllel] a nyákát, s hatta úgy, s kivette oszta s bétette párnája alá.”* (13)

Férje halála után (1991 után) I. néni hirtelen látványosan felépült korábbi betegségéből, buzgón járt templomba, az utcán gyakran hallották magában énekelni. Fiatalos ruhákat hordott, a templomban az öregasszonyoknak semmiképpen nem illő piros szoknya keltette általános felháborodást még tetézte azzal, hogy száját kirúszozta, arcát kipirosította. A falubeliek, a korabeli öregasszonyok és a pap rosszallását figyelemre se méltatva alapos módszerességgel ezután minden házon kívüli megjelenése egy általa kiépített, ideálisnak tartott önreprezentáció jegyében – fiatalos sminkelés használatával – történt.

### 3.4. Társadalmi interakciók

Normális esetben a társadalmi integráció akkor sikeres, ha az egyén képes teljesíteni környezete elvárásait. A munkaközpontú csángó társadalomban a gazdálkodói magatartás jelenti az elsődleges közösségi követelményt. A Zs. család a másokhoz viszonyított hátrányos gazdasági helyzete miatt (is) válhatott a társadalmi attitűdök, szándékok és cselekvések központi fontosságú problémájává.<sup>86</sup>

A szociális struktúra és a közösségi élet intenzitása függvényeként a hagyományos moldvai csángó mikrotársadalmak élete nagymértékben a nyilvánosságban zajlott.<sup>87</sup> Jelenleg egyes falvakban ugyan nyomatékosabban jelentkezik az individualizációs tendencia,<sup>88</sup> de még mindig kisebb-nagyobb fokú betekintéssel, tudással rendelkezik a faluközösség a tagjai magánéletéről. Ez a hagyományos jellegű szociális élet ad lehetőséget a közösségnek manapság is az egyén mikrovilágába való betekintésre, ezt a verifikációt pedig a közös szabályrendszer érvényesítésének törekvése legitimálja.

A vizsgált esetben is a közösségi ellenőrzés minden élethelyzetben folyamatosan jelentkezett, aktivizálódott. Az abszolút többségtől elkülönülő imázs-építés deviáns voltának felismerésével, ennek reakciójaként a közösségi kapcsolatháló szálai nagyon meggyűrültek, az egyén – és közvetve az immár bűnösnek talált családja – a társadalmi periféria fokozottabb fokára tolódott. A kisebb közösségi szintről gyakorolt marginalizáció (pl. a szomszédokkal összevesztek) után a kiközösítési tendencia faluszintűvé hatalmasodott: a templomban igyekeztek az öregasszonyok minél távolabb ülni tőle, háta mögött kinevették, gúnyolták, a spanyol szappanoperák egyik negatív szereplőjéről a faluban Dorothy-nak csúfolták.

A szankcionálás, marginalizálás egyházi szintről sem maradt el: a pap nyilvánosan leszidta, sőt egy alkalommal a közösség nagy meglepedésére nem szolgáltatta ki I. számára a szentséget. *„Há haragutt a pap, hogy minek ruzsállódik, minek menen ruzsáltan templomba, s ruzsáltan veszi bé szentséget...”* (13), (10)

Volt már szó arról, hogy az élet szakrális és profán szegmentumaira a vallás milyen mély hatást gyakorol a moldvai közösségekben. A pap általi nyilvános megfeddés eredményeként – előre látható módon – az I. nénitől amúgy is tartózkodó falubeliek a pap által újra megszegyenített, leszidott egyént – viszonyulásukat most már nyíltan is vállalva – kizárták körükből. I. azonban személyiségének másságát, deviáns önreprezentációját a falu haragja dacára is vállalta, sőt következetesen kitartott kiépített személyiség-képe és deviáns

---

<sup>86</sup> Vö. Tajfel 1998. 139.

<sup>87</sup> Pozsony 2002. 140–159.

<sup>88</sup> Főleg azokon a településeken, amelyek közelebb esnek az urbanizált vidékekhez, vagy amelyeknek a társadalmi-gazdasági életét nagymértékben befolyásolja a határukban végigvezető E 85-ös műút. Ez utóbbi a nagyfokú mobilitásnak és a gazdasági javak gyors áramlásának, a tőkeforgalomnak nyújt kedvező feltételeket.

szokáscselekvései mellett. A sminkeléssel, a világos színű ruhák viselésével a beszélgetések során körvonalazódó személykép értelmezése szintjén Zs. I. egyáltalán nem a közösség haragját akarta felgerjeszteni, hanem inkább egy olyan maga-megmutatási, önreprezentációs módszert látott benne, amely által felszínre hozhatja fiatalkorában interiorizált szépség-tudatát és ezzel kiemelheti egész személyét a falu öregasszonyainak közösségéből. Ugyanakkor deviánsnak minősített jelenlegi gesztusaiban fiatalkori megnyilvánulásainak kontinuitását fedezhetjük fel.

### 3.5. Lopások a faluban

Trunkban ebben az időben lopások sorozatos ismétlődései háborították fel a közvéleményt. A faluban, a mezőn és az udvarokban éjszakánként garázdálkodó tolvaj kiléte sokáig ismeretlen volt. Mindaddig, amíg többen is jelezték, hogy látni vélték a megözvegyült Zs. I.-t alkalmanként a határból zsákkal a hátán hazatérni. A falu lakosai tudták, hogy sosem dolgozta meg a férje gazdaságából rámaradt kevés földjét, tehát nincs honnan terményt begyűjtenie. Később, a gyanú fokozódásával elterjedt a hír, hogy Zs. I. a tolvaj, a falu határának fosztogatója.

Lehetséges magyarázatnak tartom, hogy ebben az esetben az ismert *bűnbak-effektus* lépett működésbe: a sorozatos lopások anonim elkövetőjét a meggyanúsított, vagy a tolvajlásra ért első embernek a személyében vélik felfedezni. A társadalom által kiosztott negatív szerep funkciója az, hogy a társadalom frusztrációja következtében felgyűlt agresszív indulatokat levezessék. A bűnbak szerepébe kényszerített ember olyan, akire az agresszió minden további bizonyíték nélkül ráirányítható, veszélyt jelent a társadalomra. Legyen „ellenség, vagy legalább keltsen jeges viszolygást a csoport tagjaiban, legyen undorító.”<sup>89</sup> Egyébként székely példák is azt bizonyítják, hogy a tolvaj hírében állókat, a közösségi szempontból meghatározhatatlan céllal „kerengeni szokott”, kóborló embert a falu kétkedő figyelemmel követi.<sup>90</sup>

Az emberek Zs. I.-t is figyelni kezdték, és több esetben is rajtakapták, amint zsákmányával hazafelé osont. Zsákjának tartalmát ilyenkor átnézték, de mindig tagadta, hogy a benne lévő zöldségfélét lopta volna. A szomszédok is gyanúsnak tartották viselkedését, ténykedéseit fokozott figyelemmel kísérték. Aztán többször sikerült rábizonyítani, hogy a zsákjában hozott terményeket – babot, krumplit, kukoricát – nem becsületes úton szerezte. Nem csak a falubeliek, de a pap is felszólította, hogy hagyjon fel bűnös viselkedésével.

---

<sup>89</sup> Mérei 1998. 238–239.

<sup>90</sup> Imreh 1974. 196.



A család esetében a bűnrészesség vádja merült fel, és a közösség sejtései bebizonyosodtak: akcióit esetenként nem egyedül, hanem a család valamelyik tagjának segítségével hajtotta végre. „*Még mentem és es eccer, hogy segéljek [fát lopni – K. I.], én es segéttetem, hogy ne mondja, hogy én hordom s én es melegítek. Hai segítelek meg: megsegítettem, ne mondja, hogy nem. [Sokszor?] Eccer, keccer megsegítettem.*” (5) A közösség és a pap haragja ennél fogva az egész családra kiterjedt: „*Pap mind mondta: hűgassátok, vessétek ki innet a faluból! Nem ez, másik, mellik vót. Vessenek ki minket innet a faluból! [Miért?] Azét, met há lopunk, s csak lopásból élünk, s nincsen semmink, vessenek ki innen. Menjünk, honnan eljöttünk [az aradi falura célzott a pap].*” (13)

I. néni lánya a közösségi marginalizálást a lopáscselekvés kollektív elítéléséből eredezteti. „*[Mások tudták, hogy ő szokott lopni?] Há honne, tudták zegész falu, hogy ő menen lopni pityókát a mezőről, babot, hány zsák babot hozott haza mezőről, lopta, hozta haza.*” (13) Az anyja cselekvését az apja, a családfenntartó halálával, a nincstelenség fokozódásával, az anyja tehetetlenségével magyarázza. „*Amikor mik idejöttünk, nem lopott mámám akkor. Ült a zágyba, szomszédok jól voltak velünk, jöttek, segéttetek. Éj, mikor ápám meghót, mikor az ágyból mennyi fogott, zegész mondták: hogy? mikor ápád meghót... ápád élt s nem kött fel az ágyból, mikor ápád meghót, most menen, járkocsol lopni? Az egész csudája vót. [...] Osztán annyit járkocsolt, bá hozta az égyiket, bá hozta a másikat...*” (13) Az anyja lopásait ő sem bűnös cselekedetként, keresztényietlen magatartásként, hanem – az anyjához hasonlóan – inkább a család virtuskodó, ügyeskedő jellemének folytonos bizonyításaként fogja fel. Élvezettel mesélte például, hogy egyik éjszaka, amikor fával a hátukon jöttek az utcácskán hazafelé, a rájuk támadt éjjeliőrt miképpen játszották ki, milyen csellel sikerült a lopott fát mégis hazajuttatni (azt állították, hogy a fát I. néni fiától, W.-től cipelik). Azt sem hallgatta viszont el, hogy I. néni nem csak a trunki határt, de még a távolabbi Klézse krumpliföldjeit is megdézsmálta.

Az akció sikere néha csúfos kudarcba fulladt: az unoka elmondása alapján egy alkalommal egy klézsei asszony lopás közben tetten érte, s bizony jól „*megpallta*”. Az ilyen kisebb bukások azonban nem szegték kedvét, a megélhetéshez pedig amúgy is idejében gondoskodnia kellett a családi szükségletek által megkívánt terménymennyiség begyűjtéséről. A mezőre ilyen „beszerzési” gondokkal nappal ment, éjszaka pedig a tűzifa ellátást biztosította: „*[Éjen ment?] Nappal ment, nappal ment mind csak lopni... babot... éjen ment csak fáért. [A fát honnan hozta?] Honnan? Az embereknek a kapujokba van!*” (13)

Mint már felvezettem, a trunki társadalom a folyamatosan vétkezőt szemmel tartotta. Az eltűnt javakért pedig kivétel nélkül a Zs. családot gyanúsították. Igaz, az öregasszony egyre

merészebb, azaz vakmerőbb lett: fényes nappal ellopta két szomszéd egy-egy nyulát; egyik napról a másikra tyúkokat, majd tucatnyi libát szerzett az üresen tátongó baromfióba (az utcán legelésző libacsapatot egy óvatlan pillanatban egyszerűen behajtotta a kapun). Az állatokat – hogy a büntényre ne hogy fény derüljön – levágták és elfogyasztották. „*Ennek, itt, J.-nek ellopta fülessit.* (14) [Mi lett vele?] *Elvágtuk s megettük, nem tudtam, hogy kiár [éppen] a szomszédé volt.*” (13) A berekesztett libákat egy-két kivétellel a látogatóba érkező fia, W. szabadjára eresztette az utcán.

A falu, bár valamennyire toleráns volt, lassan megelégette a família folytonos garázdálkodását. Figyelmeztették, majd megfenyegették a család tagjait, hogy a következő lopás esetén a közösség nem lesz elnéző a tolvajjal szemben. „*Az egész falu mondta, mái eccer meg kell fogjunk, úgyis meg kell lessünk.* [Honnan lopott, csak ebből az ulicából?] *Megkerülte az egész falut, ahol látta fa, ahol látta... egy embernek a pujját a kuskából, éjjel elment, lopott egy zsák puajt a kuskából [kukoricát a kasból].*” (13)

### 3.6. A társadalmi ellenőrzés szigora

Zs. I. megfigyelését az utcácska túlsó oldalán néhány házzal tovább lakó idős özvegy, B. J.-né vállalta fel.<sup>91</sup> Szándékát nem titkolta maga a deviáns/tolvaj család előtt sem. Igaz, tőle semmit nem tulajdonított el I. néni, de az öregasszony haragudott rá a sorozatos lopások, az utca csendjének háborítása miatt. „*Máskor is leste. »Eccer úgy is meg kell fogjam mámádot, hogy lop!« Há mondom, fogja meg na, fogja meg, töllem lehet!*” (13) A kollektív kontroll ezen a ponton individualizálódott, a felvállalt ellenőrzést B. J.-né a lehető legkomolyabban gondolta és a legalaposabban próbálta végrehajtani. Tudatában volt annak, hogy az addigi „lefülelések” alkalmával nem sikerült úgy rábizonyítani a lopás vétségét I.-re, hogy bűnét ő maga is ott a helyszínen nyilvánosan bevallja. Ezért volt szükség arra, hogy – az egyelőre csak a tolvajlás nagyon alapos gyanújával kezelt egyént – lehetőleg a lopás helyszínén érjék tetten.

A családtagok állításai szerint az öregasszonyt nem is annyira a faluközösséget ért károsodások, mint a korábbi egyéni sérelmek, nézeteltérések bosszúja hajtotta. „[Mért csinálta?] *Há métt, me csudája vót... haragos vót mámámra, hogy minek ruzsállódik, minek menen a pap elejibe ruzsáltan s úgy veszi bé a szentséget, minek menen bé a templomba ruzsáltan. S ez az asszony, öregasszony, csudája vót rivája. Ő minek szép s minek menen, s*

---

<sup>91</sup> B. J.-né megszólaltatása az ügyvel kapcsolatban sajnos kivitelezhetetlen feladatnak bizonyult. A tapasztalatok azt mutatták, hogy a magyar gyűjtőket (minket) korábban csak azért volt hajlandó házába beengedni, mert a férje még élt, aki egykor jó kapcsolatban állt egy kolozsvári magyar néprajzkutatóval. B. J. halála után pedig meg sem kísérelhettük az interjút, mivel az udvaron nem egyedül, hanem heves román érületűnek bizonyult lányával és vejével lakik.

valahányszor szidta. *S mámám aszongya, te ne bússuld nekem a seggemet, hogy én minek menek ruzsáltan, minek menek így s úgy...*” (13) A szövegrészletből világosan kitűnik, hogy Zs. I. hozzátartozója szerint a deviancia elítélése, a szembeszegülő deviáns egyénnel való leszámolási késztetés érlelte meg benne a bosszú gondolatát.

A terv végrehajtásához saját házát jó topográfiai fekvése miatt alkalmas megfigyelőállásként hasznosíthatta, a júliusi időszak klímája úgyszintén kedvezett fogadott bosszúja végrehajtásának. Az eresz alatt az esőtől védett „tőtésre” B. J.-né egy matracból fekvőhelyet rögtönzött magának, ahol a kellemes nyári éjszakákat töltötte. Eközben jól megfigyelhette a szemközti házsor lakóinak minden mozdulatát, az éjszakában neszező alakokat: „... a tőtésre... kitette a száltéát, s akkor ő hallotta egész éjen, hogy mellik menen, mellik trapacsil az úton...” (5) I.-nek viszont tudomása volt B. J.-né ellene irányuló haragjáról, sőt azt is tudta, hogy milyen stratégiát választott a tolvajlásra való tetten érésére.

Az egyházterem bővítésére szánt, a pap által hozatott épületanyag a templom fala mellé volt összerakva. Zs. I. ezt a közeli tűzifa-forrást szemelte ki, és egy éjszakán el is emelt az egyház vagyonából egy szál deszkát. Útja visszajövet is a gyűlölt B. J.-né kapuja előtt vezetett el. Haragjában már egyszer megígérte volt az öregasszonynak, hogy csúffá teszi. Lopási akciója sikerén felbuzdulva, egy hirtelen ötlettől indítva az emberiség kulturális beállítottságai által a lehető legcsúnyábbnak ítélt hajlékgyalázást követte el: „*Leganyélt egy éjen a kapujába... mámá. (13) Az övébe, oda. S mikor [reggel] kijött az asszony, akkor belétyiport beléje.*” (5) Az ily módon vérig sértett fél számára most már becsületbeli dolog volt a templom épületanyagát elorozó szomszédasszonya leleplezése. A hatékonyság fokozása miatt az udvaron élő vejét is bevonta a terv végrehajtásába.

### **3.7. A kollektív szankció aktivizálása**

Zs. I. az elkövetkező alkalommal éjjeli háromkor „*doszkával*” a vállán hazafele jövet a siker élményétől túlfűtve ismét lekuporodott B. J.-né kapujába a gyalázás megismétlésére. Vesztere, mert ez alkalommal „a falu szeme” rajtakapta, s a rikoltozásra előkerült vejével eszeveszetten ütlegelni kezdték, a földre gyűrték, majd a lopott deszkára kötözték a megrémült I.-t. „*Eccer megcsinálta, nem fogták meg. Kettedikszer megcsántha, megfogták. [...] Megfogta a veje, s kicsit... mai-mai egy kicsit rivacsapott.*” (13) A hangoskodásra kicsődült az utca népe, köpködni, szidalmazni kezdték az ártalmatlanná tett és félelmében halálra vált öregasszonyt.

A közösségi büntetés pillanata elérkezett. Mindenki az eltűnt jószágait, az ellopott tüzelőjét, terményeit követelte vissza. Zs. I. családja – a lánya, veje, unokája – megkísérelt ugyan beavatkozni az öregasszony érdekében, a folytonosan gyülekező falusiak haragja azonban

olyan mértékűvé erősödött időközben, hogy jobbnak látták elhúzódni a felbőszült tekintetek elől. *„Vai, ce a fost aicea: unul zice alfel, másik morog másmódot, că mi-ai furat găinii, acela că mi-ai furat așa, porumbul, că mi-ai furat fasolea, că mi-ai furat cartofii. Olyanokat mondtak, hogy nem is... nu era nici un adevăr de aia...”* (13) [Jaj, mi volt itt: egyik mondja másképp, másik morog másmódot, hogy elloptad a tyúkjaimat, amaz, hogy elloptad azt, a kukoricát, hogy elloptad a paszulyomat, elloptad a krumplimat. Olyanokat mondtak, hogy nem is... nem is volt igazság abban...]

Ahogy hajnalodott, úgy gyűlt a tömeg a két szakrális hely – a templom és az egykori rózsailatú kút – közötti térre, ahol a szidalmazók a megroskadt öregasszonyt lincseléssel fenyegették, majd két karját szétfeszítve, Krisztus megfeszítését imitálva, a három méteres deszkához kötözték és a szóbeli gyalázások közepette („*húgatták*”) végigvezették az utcán.

A középkort idéző népharag ilyen fokú felgerjedését látva a pap csak a rendőrök érkezése után, reggeli kilenc órakor jött ki, de akkor sem vette védelmébe a meggyötört, hat órán át kegyetlen szitkokkal és fizikailag is keményen bántalmazott öregasszonyt. *„[A pap végig ott volt? Nem mondta, hogy ne verjék?] Nem, pap nem tudta, hogy [...] megverték. [Nem tudta?] Megfoglák háromkor éjjel, pap, mikor kiviláglott, akkor ánunálták [értesítették] meg a papot. [...] Itt voltak a policájok, három policáj vót.”* (13) Különös módon nem avatkozott be semmilyen eszközzel a szeme előtt zajló egyenlőtlen konfliktushelyzetbe, az intézkedést teljes mértékben a világi rendfenntartás képviselőinek engedte át. *„Pap nem isz mondott szemmit bár, ott ült megkötözve [az anyja – K.I.]”* (13) A rendőrök lovasszekérre rakták a félelmében magára vizelt öreget – az autójukat nem piszkították be vele –, kifeszített karjait azonban ők sem oldották el. A szerencsétlent a 21 kilométerre levő bákói rendőrállomásra fuvaroztatták be, majd – a család állítása szerint – a bűntény megoldására humánus hozzáállást tanúsítottak: az ítéletmentesítés, a pénzbírság elengedése mivel csak elmebeteggel szembeni eljárásként valósulhat meg törvény szerint, megállapították tehát, hogy az öregasszony *elmebeteg*. Az ügy jegyzőkönyvi felvétele után a délutáni órákban már haza is jöhetett.

A faluban a kedélyek addigra lecsillapodtak, a tömeg szétoszlott, de mindenki az esetről beszélt. Sajnálni kezdték az öregasszonyt. Olyannyira, hogy egyes falubeliek szerint maga a konfliktus kiobbantója, az özvegy B. J.-né is megszégyellte magát, félig-meddig megbánta tettét. A vélemények szerint nem állt szándékában ilyen – teljes morális megsemmisülést okozó konfrontáció kiváltása: *„Há... ő nem akarta, hogy ilyen nagy dolog legyen belőlle. Csak meg akarta jeszteni kicsit...”* (10)

Zs. I. számára azonban a falubeli helyzete megpecsételődött. A közösség most már teljes mértékben, formálisan is kivetette magából a normaszegőt. A konfliktus mentális és kulturális

kódok konfrontációjaként manifesztálódott.<sup>92</sup> A katolikus csángók fő integráló intézménye, menedéke, az egyház – és közvetlenül a templom – kapui bezáródtak előtte. A társadalmi ismertség szégyenletes módon formális társadalmi stigmatizációvá erősödött, az addig is minimális szociális kapcsolatháló teljességgel megszűnt létezni. Abból az elgondolásból, hogy a faluban tolvajnak tartott emberrel csakis hasonló erkölcsű emberek tarthatnak fenn bárminemű kapcsolatot, és ezek helyzete is a tolvajként kezelt egyénéhez hasonlóvá alakulhat, Zs. I. perifirikussága maximális határt ért el.

A büntetés szemiotikáját figyelve az a következtetés szűrhető le, hogy a szankció erkölcsi kommunikációként funkcionált a szélesebb társadalom felé. Sajátos előadásként, amely a jelentések széles tartományát közvetíti az aktuson résztvevők/befogadók felé.<sup>93</sup> Az esetből fakadó narratívák révén pedig biztosította a példamutatás mikrotársadalmi szintű elterjedését. Speciális reprezentációja elrettentő példaként szolgált, a deviancia elfojtásával egyidőben normalitást termelt. Az agresszív, de legitimnek tartott fellépés során a közösség megalkotta saját nyilvános önképét, és lépéseket tett a privát (idealizált) valóság megteremtésére. „A büntetési gyakorlat közvetítette reprezentációk nem pusztán a bűnözőknek szóló figyelmeztetések: pozitív szimbólumok, melyek hozzájárulnak a szubjektivitás, a hatalmi formák és a társadalmi viszonyok kialakításához.”<sup>94</sup>

### **3.8. A marginalizált Zs. I. kiütkereső lehetőségei**

Zs. I. ebben a helyzetben a szülőfalujával kialakult lazább kapcsolatháló szálait kezdte felülvizsgálni. A Trunkban ránehezedő, társadalmi szintről érkező pszichés nyomás hatására a szülőfalujába, Klézsebe való visszatérése feltételeit, lehetőségeit vette számba. Az egykori szülői birtokot azonban már régen szétkapkodták a mohó testvérek, egyedüli lehetőségként a fiatal korában kialakított személyes kapcsolatok – mint már szóltunk róla – eléggé kusza szövődéke kínálkozott. A szűk lehetőségek közt azonban válogatási lehetőség nem lévén, a szégyenérzet elviselhetetlenségétől, a jobb élet reményétől indítva I. néni frappáns megoldáshoz folyamodott – férjhez ment egykori klézsei udvarlójához, a jó anyagi körülmények közt élő A. M.-hez. Gesztusában újra a találékonyságát, jó helyzetfelismerő képességét, s nem utolsósorban ismét megnyilvánuló lánykori viselkedését fedezhetjük fel.

Ez a stratégiai lépése is elhajlást mutat a tradicionális gyakorlattól: mivel ő maga is és újdonsült „*embere*” is a hetven évet betöltötték, a (klézsei) közösség részéről újra elutasítást

---

<sup>92</sup> Sellin 2001. 76.

<sup>93</sup> Garland 1997. 128.

<sup>94</sup> Garland 1997. 145.

tapasztalhattak, s a pap részéről úgyszintén: nem akarta összeesketni őket, csak hosszas könyörgés után sikerült rábírní a már működtetett kapcsolat formalizálására. Mivel ilyen korban a csángó öregasszonyok már nem lépnek frigyre – Zs. I. deviáns életének ezzel a normasértő döntésével új irányt adott.

Igaz ugyan, hogy a legfrissebb tapasztalatok szerint – főképp gazdasági dimenziójú meggondolásból, valamint a nehézségek könnyebb elviselhetősége miatt – a moldvai öregek napjainkban gyakrabban egybekelnek.<sup>95</sup> Levéltári adatok azonban azt bizonyítják, hogy a 19. század fordulóján még keményen megszólták az ilyen jellegű kezdeményezéseket.<sup>96</sup> E gyakorlat a tapasztalatok szerint – a felbukkanó esetek ellenére – még most sincs kanonizálva a moldvai csángók közösségeiben.

A trunki lakásban<sup>97</sup> lánya, veje és unokája maradt. A mikroközösség „fekélyének” eltávolításával a korábban megbontott társadalmi rend helyreállt. A fiatal családot az elmondások szerint a falubeliek azért nem hívták korábban gazdasági munkákra segíteni, mert a családfőnek tekintett I. néni – és emiatt a család is – tolvajként volt számon tartva. *„Nem hínak se kapálni, nem hínak se hejlécolni [ásni], met műk menyünk lopni. Lopunk. S mitita elment mámám, moszt hínak hejlécolni, mire kell, hínak. [Ő volt a hibás?] Ő, há!”* (13)

### **3.9. A széttöredezett család gazdasági-társadalmi helyzete**

A három önálló családra szakadt família a térbeli távolság ellenére egyetlen informális gazdasági egységet képez, ahol az áramló gazdasági javak kizárólagos becsatornázója a Cs. jövedelem nélküli családja. W. stabil családi-gazdasági helyzete nem jelenti azt, hogy egy állandó gazdasági tőkét tudna nővére családjára fordítani, annál is inkább, mivel új családjában paradox módon nem a felnőttek a kenyérkeresők, hanem a három, alig húszéves gyerek (akiknek nem ő az apjuk).

I. néni „párválasztása” – mint sejthető – nem minden pragmatizmus nélküli. Az ágyba kényszerült férj tisztos megélhetést biztosít asszonya számára, aki gyakorlott gazdasszony módjára „felesleget” is elkülöníthet, ami lánya családjának alkalmi, papír- és vashulladék gyűjtéséből származó gyér kerestetét egészíti ki. A Trunkból elmenekült I. még így, távolabbról

<sup>95</sup> A lézpedi társadalom öregeiről írott szakdolgozatában Bende Szende is hasonló megállapításra jutott. Lásd Bende 2003. (kézirat – Kolozsvár, BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék)

<sup>96</sup> A bákói megyei levéltárból származó adat szerint 1899-ben M.L. és B.M. egyházi esküvőjét a pap kénytelen volt egyetlen kihirdetés után megtartani. A püspökhöz intézett leveléből az derül ki, hogy mivel az esküvőre jelentkezők mindketten hetven éven felüliek, s bár a polgári esküvő megvolt, az egyházi kihirdetés alkalmával mindenki kacagta őket („...toți rîd de ei audîndu-i vestind.”). Lásd Bákó MÁLt – Klézse RKatLt 1/1883. f. 57., lásd még Bákó MÁLt – Bákó RKatLt 1/1855. f. 1–68.

<sup>97</sup> A családi házként szolgáló kétsejtű lakást I. varsándi testvére építette a hagyományos modell szerint fából és vályogból. Ez azt jelenti, hogy a familiának csak a jóindulat biztosít fedelet a feje fölé.

is a nagycsalád – legfőképp a lánya családjának – irányítója maradt. A két falu – Trunk és Klézse – között<sup>98</sup> állandó ingázás folyik a fiatalok részéről, aminek lényege sokszor nem is a viszonzatlan kölcsönkérés, hanem az egyszeri jóllakás lehetősége.

A család megalakulása óta folytatott gazdálkodási stratégiáik igencsak évszakfüggőek, a természet minél sokoldalúbb kiélését jelentik,<sup>99</sup> ennek ellenére is csupán a túlélő vegetálás életfeltételeit teremthetik meg általuk. W., akárcsak valamikor az anyjának, a Cs. családja lopása esetén is alibit biztosít annak (vallási tévelygése ellenére W.-t becsületes embernek tartja a falu). A nővére családjának fennmaradásához néha valóban egy-egy szekér fával járul hozzá, ami komoly erőforrásnak számít a fa nélküli vidéken.<sup>100</sup>

A mozaikszerűen széthullott család kohézióját a vérségi-rokonsági kapcsolatokon túl a gazdasági érdekek erősítik. Ezek az érdekek legtöbb esetben a faluközösség normáival ütköznek, ennek volt tulajdonítható a magántulajdonra veszélyes család erőszakos szétzilálása is. A renitens elem kiküszöbölése nem hozta magával a kívánt eredményt: a faluban maradt fiatal család most már felszabadultabban garázdálkodik, s gátlástalan alkoholizmusuk gyakran csendháborítássá fajul.

I. néni Klézsen újfent tolvajlással gyanúsítják: a megkárosítottak aranyneműk (gyűrűk) és baromfik ellopásával vádolják.

### **3.10. Mikrotörténeti appendix – Zs.-ék 2002 után**

A kutatás a normaszegés és a közösségi kontroll – az önbíráskodás – konfliktusának lefutását a kiközösítés mozzanatán keresztül az új környezetbe való (re)szocializálódás folyamatáig kísérte figyelemmel. A vizsgálat során azonban egyre erőteljesebben domborodott ki az egyén deviáns személyisége, a közösség és a közte lévő interakció, térbeli mobilitásának intenzitása olyannyira rendhagyó jellegű, hogy úgy véltem, munkám befejezetlen maradna, ha lezárnám a megfigyelést és a további vizsgálódást. A deviancia tradicionális közösségekben való megnyilvánulását tovább kutatva tehát fokozott figyelemmel kísértem I. sorsát, de bevallom, néha nyomát veszítettem. Ebben a fejezetben a tovább folytatott megfigyelés információi alapján röviden ismertetem a család sorsát a 2002-es év, illetve I. néni A. M.-hez való férjhezmenetele után.

---

<sup>98</sup> A Trunk és Klézse közti távolság kb. 15 kilométer.

<sup>99</sup> Ide tartozik a halászás, gombászás, a termő határ kizsákmányolása (a mások földjeiről való lopás), a különféle hulladékok összegyűjtése és a begyűjtő állomásokon pénzre való beváltása stb.

<sup>100</sup> A falu legtöbb háztartásában a bákói papírgyárból származó forgácscsal és fűrészporral tüzelnek, amely egész éven át halomba öntve hever a kapuk előtt.

A 2002 augusztusában létrejött frigy 2003 őszén sajnálatos véget ért: a férj – egyben házigazda is –, elhalálozott. M. lányai késlekedés és a közelgő télre való tekintet nélkül az utcára tették a mindvégig betolakodóként kezelt Zs. I.-t. Ugyanebben az évben a Trunkban élő W. rábírta feleségét, hogy eladják annak kétszobás, kertes házát, és ugyanabba az Arad melletti faluba költözzenek, ahol a Zs. család korábban hat évig élt.

Cs. szintén 2003-ban hagyta el a lebetegedett M.-t, és néhány hetes anyjánál való vendégeskedés után egy somoskai cigány emberrel állt össze.

A fedél nélkül maradt I. Klézse legszegényebb családja fogadta be, amely tagjai közé egy öregember, egy negyven év körüli házaspár és azok csecsemő gyereke tartozott. A „családi ház” tulajdonképpen alig biztosított fedelet: ottjártunkkor ablakok nem voltak az épületen, I. szerint az alkoholista gazda összetörte azokat.

2004 tavaszán I. és a mezei munkákra segíteni érkező Cs. a gazda földjére indultak, előtte azonban alaposan befűtöttek a szobába. Távozásuk után a félig leomlott tüzelőszerkezetből a lángok kicsaptak, és a lakás – gyér berendezésével együtt – kiégett. A ház tetőszerkezetét a polgármesteri hivatal segítségével hozták rendbe. I. sorsa újra a bujdosás lett.

2004 májusában I.-t Somoskán, lányának legújabb, saját házzal rendelkező férjénél találtam meg. Veteményezett. Cs. két hete állt össze I. M.-mel, aki kőművesként dolgozik egy klézsei vállalatnál. A család léte újra bebiztosított.

A kis J. hetente egyszer ha hazajön – jól érzi magát Bákóban, ahol pajtásaival a kereskedelmi nagyvállalatok (pl. Metro) hulladékából szemelgethet.

Megtudtam, hogy a szüleihez, Bălcescu-ba visszatért 35 éves M.-et tüdőbaja elvitte. W. az asszonyát és annak gyerekeit otthagya a számukra idegen aradi faluban, és a lakás árának egy részével talán Magyarországra, vagy még nyugatabbra utazott.

#### **4. Összegzés, következtetések**

Láthattuk, hogy a Zs. család minden egyes tagja cselekvésével, egész életvezetésével egy olyan, valamikor meghatározó jellegű szigorú életmintától tért el, mint a sokszor leírt moldvai csángóké. A felgyülemlett sérelmek megtorlása az egykor általános gyakorlatban lévő közösségi jellegű szankció<sup>101</sup> során történt, sikere azonban – a fejlemények fényében vizsgálva – csupán pillanatnyinak, időszakosnak mondható. A család egységének megbontása nemhogy csökkentette volna a morális vétségekként is értelmezett nagyon jól meghatározott materiális

---

<sup>101</sup> Imreh–Szeszka 1978. 195–207.



törekvéseket, hanem fokozta is az informális aktivitást<sup>102</sup> azzal, hogy átláthatatlanná tette a családi struktúrát a família szétagolásával, térbeli elszórásával.

A társadalmi kapcsolatokban rejlő előnyök kiaknázhatatlanok maradnak a család számára. A tágabb rokonsági szálak már rég megszakadtak azzal, hogy I. Nagypatakon élő fiútestvére eltulajdonította a közösen örökölt földbirtokot. A hagyományos falutársadalom hatékony gazdasági egysége, a szomszédság mint reciprok segélynyújtási kapcsolatháló szintén nem működtethető, mivel az elemzett család esetében hiányzik a lokális társadalom legfőbb létformájának megléte, a gazdálkodói magatartás és a termelői mentalitás. Az erős és a gyenge kötések ereje<sup>103</sup> ezért nem mutatható ki a Zs.-ék esetében. A magára utaltság negatív pólusú alternatívái azok, amelyekkel a család kísérletezik, ezek azonban csak az illegalitás határain túl vezetnek csekély eredményre.

A társadalmi kirekesztettség vállalása mellett, hogy deviáns esetnek minősül, arra is utalhat, hogy a szigorú értelemben vett falutársadalom mint homogén szociális formátum, mint közös érdekek által vezérelt, közös életstratégiákat folytató és azonos értékrenddel rendelkező struktúra felbomlóban van, és szétagolódban lévő társadalomként működésének nem alapvető feltétele az egyén integrációja. Az egyén/család teljes fokú marginalizációján túl a faluközösség nem képes beavatkozni egy-egy família életébe, nem tudja rákényszeríteni a kiegyensúlyozott életstratégiát és a mintaszerűnek ítélt családmódot,<sup>104</sup> mivel a perifériára való szorítással megszűnik az interakció a felek között.

A csángók által a '90-es évektől fokozatosan megismert kulturális életminták a tradicionális életvezetéssel sok szegmensükben ütköznek. Ennek a konfrontációnak nem a tárgyi kultúra szintjén van a legnagyobb hangsúlya; sokkal komolyabb változásokat idéz elő a társadalom szerveződésének és működésének szintjén. A városra és külföldre irányuló nagyarányú munkamigráció társadalmi vetületeként a – kvázi – csonka családok száma megugrott, a csángó falvak némelyikében általános jelenség, hogy a család egy-két tagja Olaszországban vagy Magyarországon dolgozik az év legnagyobb részében. A szociális struktúra ilyenformán azt a fontos rétegét veszíti el, amely határozat- és cselekvésképes lenne a közösségi élet legkülönbözőbb szintjein.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Értelmezésemben az informális gazdálkodás azokat a tevékenységeket jelöli, amelyek az egyének jólétével kapcsolatos munkákat feltételezik, akár kíséri azokat pénzmozgás, akár nem (Szabó Á. 2003. 111.).

<sup>103</sup> Granovetter 1995. 372.

<sup>104</sup> Cs. családjában igen nagy a dinamika: a kis J. sokszor bákói barátait is hazaviszi, akik aztán hetekig is együtt élnek a családdal, annak teljes jogú tagjaiként. Kilépésük is teljesen véletlenszerű, a baráti kapcsolat megszűnésével ez a (kvázi) családi viszony is felbomlik.

<sup>105</sup> Köztudott, hogy vendégmunkára az a 20–40 év közötti társadalmi csoport vállalkozik, amely a falu társadalmában meghatározó jelleggel bírna a közösség vezetésében.

Az itthon maradt fiatal és idősebb generáció irányítását a falu legbefolyásosabb személyisége, a pap vállalta fel. Az általa gyakorolt ellenőrzés a vallásos élet felügyelete mellett kiterjed a hétköznapi események vezetésére, kontrollálására is. A közösség részéről tapasztalt ellenállást a hit erejével állítja szembe, szankcióit a rituális-mágikus eljárások jelentik. A fekete mise tartása – a gyakorlat az ortodox egyház papjainak mágikus-exorcisztikus praxisának hatására alakult ki – a közösség állandó megfélemlítése mellett egyben jövedelemforrás is számára.

A moldvai csángó társadalmi kontroll vizsgálatának relevanciáját egyrészt ez a strukturáltság, a formális és informális intézményekre való tagolódás, és ez utóbbi, az informális intézmények hangsúlyosabb jellege jelenti. A felülvizsgálat másik indoka az erkölcsi normák nagyfokú lazulása, amely a deviánsnak tartott egyének megsokasodásával az évszázadokkal ezelőtti tradicionális társadalmi ellenőrzés egyik hatékony formáját, az önbíráskodás intézményét aktivizálta.

### **Adatközlők jegyzéke**

(...) – az idézett szöveg kódja, az adatközlő nevének kezdőbetűi, neme, életkora, gyűjtés helye

- (1) S. M., nő, 76 éves, Klézse
- (2) ? Gy., férfi, 40 év körüli, Trunk
- (3) ? P., férfi, 55 év körüli, Klézse
- (4) L. F., lány, 18 éves, Csík
- (5) B. M., férfi, 34 éves, Trunk
- (6) ? Gy. két unokaöccse, 12–14 évesek, Trunk
- (7) Cs. A., férfi, 70 éves, Lujzikalagor
- (8) L. K., nő, 50 év körüli, Klézse
- (9) D. A., férfi, 45–50 év közötti, Klézse
- (10) R. Ny., nő, 68 éves, Trunk
- (11) Zs. I., nő, 72 éves, Trunk – Klézse – Somoska
- (12) Zs. W., férfi, 32 éves, Trunk – Arad
- (13) B. Cs., nő, 30 év körüli, Trunk – Klézse – Somoska
- (14) B. J., fiú, 12 éves, Trunk – Bákó

### **Irodalom**

ANDORKA Rudolf

- 2001 *Bevezetés a szociológiába*. Osiris, Budapest
- BAUSINGER, Hermann
- 1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Osiris–Századvég, Budapest
- BARTHA Elek
- 1992 *Vallásökológia*. Debrecen, 105–112.
- BÁRTH János
- 1992 Prostitúció a hajósi pincefaluban. In: Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció*. II. Miskolc, 619–628.
- BENDA Kálmán
- 2003 A moldvai magyarok (csángók) a XVI–XVII. században. In: Uő (szerk.): *Moldvai csángó-magyar okmánytár. 1467–1706*. I–II. TLA, Budapest, 9–48.
- BENDE Szende
- 2003 *Öregek társadalma, avagy a társadalom öregjei Lészpeden*. BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár, kézirat (szakdolgozat)
- BOURDIEU, Pierre
- 1978 A szimbolikus tőke. In: Uő: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat, Budapest, 379–401.
- CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain
- 1994 *Dicționar de simboluri*. II. Editura Artemis, București
- CSÁKY Károly
- 1997 A népi erkölcs és a viselkedési szokások emlékei egy *Historia domus* lapjain. In: *Néprajzi Látóhatár*, VI. évf. 1–4. sz. 434–444.
- DOUGLAS, Mary
- 2003 *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Osiris, Budapest
- DURKHEIM, Émile
- 1997 A társadalmi tények magyarázatával kapcsolatos szabályok. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem–McGraw-Hill, Budapest, 326–352.
- 2001 *A társadalmi munkamegosztásról*. Osiris, Budapest
- ELSTER, Jon
- 1997 *A társadalom fogaskerekei. Magyarázó mechanizmusok a társadalomtudományokban*. Osiris Kiadó, Budapest
- ERDEI Ferenc

é. n. *Magyar falu*. Budapest

FORRAI Judit

1991 A prostitúció mint társadalmi konfliktus. In: Á. Varga László (szerk.): *Rendi társadalom – polgári társadalom. 3. Társadalmi konfliktusok*. Salgótarján, 319–325.

FOUCAULT, Michel

1990 *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, Budapest

GARLAND, David

1997 A büntetés és jelentései. A büntetés szerepe a kultúra teremtésében. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, 127–147.

GIDDENS, Anthony

2000 *Szociológia*. Budapest

GRANOVETTER, Mark

1995 A gyenge kötések ereje. In: Angelusz Róbert – Tardos Róbert (szerk.): *Társadalmak rejtett hálózata*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 371–397.

HELLER Ágnes

1996 *A szégyen hatalma. Két tanulmány*. Budapest

HORÁNYI Özséb

1999 A személyközi kommunikációról. In: Béres István – Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. Osiris, Budapest, 35–53.

IMREH István

1974 Ősök és erkölcsök Keresztúr–fűszékben. In: Molnár István – Bucur, Nicolae (szerk.): *A Székelykeresztúri Múzeum Évkönyve*. Csíkszereda, 191–205.

1983 *A törvényhozó székely falu*. Bukarest

IMREH István – PATAKI József

1992 *Kászonszéki krónika. 1650–1750*. h. n.

IMREH István – SZESZKA ERDŐS Péter

1978 A szabófalvi jogszokásokról. *Népismereti dolgozatok*, Bukarest, 195–207.

KESZEG Vilmos

2001 Az írás és a beszéd konfliktusa. Egy írástudó asszony „pere”. *Néprajzi Látóhatár*, X. évf. 1–4. sz. 135–149.

2002 *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kolozsvár

KINDA István

2003a „Hagyjátok el, me meghejtlek én tiktököt.” A pap közösségi kontroll-szerepe. In: *Korunk. Csángó reneszánsz? XIV/9.* 51–57.

2003b Deviancia és közösségi kontroll konfliktusa. Esettanulmány egy csángó asszony deviáns moráljáról. In: *Korunk. Csángó reneszánsz? XIV/9.* 38–51.

KOLOR Pózás [CSOMA Gergely]

2002 Lopás. *Moldvai Magyarság.* XII. évf. 12. sz. 5.

KOTICS József

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.* Kolozsvár, 36–56.

KŐMÍVES Noémi

2001 Mindennapjaink szövegei: a pletyka. *Néprajzi Látóhatár,* X. évf. 1–4., 205–225.

LEACH, Edmund

1996 *Szociálanropológia.* Budapest

MALINOWSKI, Bronislaw

1997 A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Panem–McGraw-Hill, Budapest, 379–406.

MAUSS, Marcel

2000 *Szociológia és antropológia.* Budapest

MÉREI Ferenc

1998 *Közösségek rejtett hálózata. Szociometriai elemzés.* Osiris Kiadó, Budapest

NÉMETH Ágnes

2002 Társadalmi elvárások: norma és „deviancia”. In: Szikszai Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 10.* Kolozsvár, 44–58.

POZSONY Ferenc

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

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

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1997 A funkció fogalma a társadalomtudományokban. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Panem–McGraw-Hill, Budapest, 409–418.

SCHLEIERMACHER, F. D. E.

2000 *A vallásról.* Budapest

SELLIN, Thorsten

2001 Magatartási normák konfliktusai. In: Rácz József (szerk.): *Devianciák. Bevezetés a devianciák szociológiájába*. Új Mandátum, Budapest, 72–77.

SZABÓ Á. Töhötöm

2003 Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In: Uő (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 105–127.

SZABÓ László

1997 *A munka néprajza*. Debrecen, 513–530.

SZELJAK György

2001 Alkoholfogyasztási minták egy mexikói nahua indián közösségben. *Tabula*, 4. 1. sz. 14–34.

SZENDREY Ákos

1936 Népi büntetőszokások. *Ethnographia*, XLVII. évf. 65–72.

SZENTI Tibor

é. n. *Közösség által kiváltott halál, vagy belső készletéből feladott élet, illetve különféle „voodoo-jellegű” halálnemek.*

Forrás: [www.szeni.com/voodoo.doc](http://www.szeni.com/voodoo.doc)

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2001 *Erkölc és közösség. Orbai széki erkölcsirányítás a XVII–XIX. században*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

TAJFEL, Henri

1998 Csoportközi viselkedés, társadalmi összehasonlítás és társadalmi változás. In: Erős Ferenc (szerk.): *Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény*. Wesely János Lelkészképző Főiskola–Új Mandátum Kiadó, Budapest, 132–141.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest

TÓTH Péter

1991 A szexuális deviancia, mint egyéni és társadalmi konfliktusok feloldása és újabbak generálása a 18. században. In: Á. Varga László (szerk.): *Rendi társadalom – polgári társadalom 3. Társadalmi konfliktusok*. Salgótarján, 51–59.

WEBER, Max

1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Gondolat, Budapest

## **Felhasznált levéltári dokumentumok**

Bákó MÁLt = Bákó Megyei Állami Levéltár, Klézse RKatLt = Klézsei Római Katolikus Levéltár, 1/1883. f. 57. [*D.J.A.N. Bacău, fond Parochia Romano-Catolică Cleja – jud. Bacău, dosar nr. 1/1883. f. 57.*]

Bákó MÁLt = Bákó Megyei Állami Levéltár, Bákó RKatLt = Bákói Római Katolikus Levéltár, 1/1855. f. 5. [*D.J.A.N. Bacău, fond Parochia Romano-Catolică Bacău – jud. Bacău dosar nr. 1/1855. f. 1–68.*]