

KRIZA KÖNYVEK



LENYOMATOK

Fiatalkutatók a népi kultúráról

© www.kjnt.ro/szovegtar

KRIZA KÖNYVEK 19.



A könyv megjelenését a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

támogatta.



Lenyomatok

2

Fiatal kutatók a népi kultúráról

Szerkesztette
Szabó Á. Töhötöm



KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
Kolozsvár, 2003

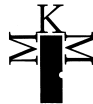
Kiadja a: KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
3400 Kolozsvár, Croitorilor (Mikes) u. 15.
telefon/fax: +40 264 432 593
e-mail: kriza@mail.dntej.ro

© Kriza János Néprajzi Társaság, 2003

Borítóterv és tipográfia: Könczey Elemér

Tördelés: Sütő Ferenc

ISBN 973-8439-09-4



Készült a Református Egyház Miskolczi Kis Miklós
Sajtóközpontjának nyomdájában
Felelős vezető Tonk István.

© www.kjnt.ro/szovegtar



Előszó

A Lenyomatok sorozat tavaly napvilágot látott első kötetének előszavában azt ígértük, hogy a Kriza Könyvek sorozaton belül ez a kiadvány évenkénti, rendszeres megjelenéssel kifejezetten a fiatal kutatóknak biztosít majd publikációs lehetőséget. E második kötetrel remélhetőleg elégséges bizonyítékát adjuk egyrészt ígretünk megtartásának, másrészt a kötet további megjelentetése szándékának, hisz ellenkező esetben az történe, amit az előző kötet előszavában is felvetettünk: a mai és a már végzett diákok írásai csupán a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke szűk berkeiben terjednének.

A Lenyomatok éppen ezt szeretné elkerülni, hisz a szakma gyakorlásához ma már nem elegendő az egyetemi oktatás követelte feltételeknek eleget tenni, azon túlmenően egy szélesebb szakmai közönség előtt is ismertté – és miért ne, megvitatottá – kell tenni a kutatások eredményeit. Itt most a kötet ebbéli hasznáról kellene beszélnem, de mivel az első kötetben ezt már részletesen megtettem, most csak utalnék rá. Egyik legfontosabb haszna tehát kötetünknek, hogy biztosítja a szakmai nyilvánosságot, ekként tehát a tudományos kommunikációt a kolozsvári műhely és más néprajzi intézmények között, valamint – talán még a kommunikációs lehetőségek megteremtése előtt – ösztönzőleg hat tanszékünk diákjaira írásaik további, igényes kidolgozása tekintetében. Nem tévedünk talán, ha azt állítjuk, hogy e kötetnek szerepe van a szakmai fejlődésben, hisz az oly sokszor nem elég nyitott akadémiai szféra határait teszi a fiatal kutatók számára valamennyire átjárhatóvá, amennyiben elfogadjuk előfeltevésként, hogy a kötet írásait nem csak helyi és nem csak néprajzos szakemberek olvassák.

Reménykedjünk benne, hisz amint a tavalyi kötetben, az írások itt is nagyobb érdeklődésre tarthatnak számot, hisz úgy vélem, ha csak egy-egy pillanat és nézet erejéig, de itt villan fel, hogy a legfiatalabb nemzedék – a szakma továbbvitelének letéteményesei – nézetében merre halad a néprajztudomány. Erről beszélve talán nem lépem túl az előszó kereteit, ha kitérek a kolozsvári néprajzi képzés és tudományos munka kapcsán oly sokat emlegetett iskolába vagy műhelybe szerveződő kutatásra. Azért is meg kell tennem, mert nézetem szerint kolozsvári iskoláról nem beszélhetünk – ennek számos oka van, de ezeket most nem taglalom –, annak ellenére, hogy néhol hallani ilyen irányú megközelítéseket. Azonban a kötet néhány tanulmánya kapcsán talán megfogalmazható, hogy alakulóban van egy narratívakutató iskola. Hogy ez az „iskola” mennyiben lesz képes önmagának egy legitim pozíciót kijelölni a tudományon belül, az sok mindennek a függvénye. Hang-

súlyosan szerepet játszik benne például az a támogatási rendszer/politika, amely egyelőre nem teszi lehetővé a kutatóműhelyeken belül a hosszú távú tervezést, a kutatói állások létesítését, így a fiatal kutatóknak a szakmában maradását. Noha e nélkül nem jöhet létre szervezett kutatás, a diákok ebben a témában született írásai talán feljogosítanak arra, hogy róluk mint az új irányzatok képviselőiről beszéljünk, akárcsak más témák feldolgozóiról is, hisz jó munkák nem csak a narratívák kutatásában születnek. Hogy itt elsősorban ebből a témakörből jelennek meg az írások, az talán némiképp esetleges, de mindenképp jelzi, hogy az emberi potenciál lehetővé tenné az iskolába szerveződő kutatást, és ennek hozadékeként az eredmények felmutatását.

Nos, ha a tudás és az eredmények megjelenítéséről beszélünk, tekintsük úgy e kötetet, mint amely alkalmas a kolozsvári fiatal néprajzosok által felhalmozott tudás egy igen kis részének megjelenítésére. Egy igen kis rész, mondom, hisz az élettörténetek feldolgozása, a cigányzenészek mobilitásának vizsgálata, vagy a Moldvában folyó kutatások nem képviselik a Tanszék és a Kriza János Néprajzi Társaság támogatásával folyó munka teljes spektrumát. Úgy gondolom, az írások értékelő, vagy részletesebb bemutatása szükségtelen, ennek ellenére a laza – hisz tematikus megkötés, akárcsak első kötetünkben, most sem volt – tömbösítés általam adott szempontjaira mégis kitérnék.

Az első írások tehát az említett narratívakutató irányzatba sorolhatóak, a szerzők mindannyian egy-egy élettörténet vagy abból kiragadott narratívum kapcsán végzik el elemzésüket. A következő írás két interjúból kiindulva közelíti meg a társadalmi nem (kelet-európai) megkonstruálásának és kutatásának problémáját, míg az utána következő dolgozat szintén új kutatási és elemzési szempontokat vet fel, ezúttal a falusi gazdaságok vizsgálatához. A cigányzenészek társadalmi helyzetének változását a város és a falu kapcsolatának viszonyában is elemző írást a kolozsvári emléktábla-állítást történelmi szempontokat érvényesítve vizsgáló dolgozat követi. Végül a kötetet két olyan dolgozat zárja, amelyek az utóbbi időben újra felerősödött, a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma hathatós támogatásával folyó moldvai kutatásokat bővítik újabb eredményekkel, és talán velük kapcsolatban is megfogalmazható az iskolába szerveződés lehetősége.

Ennek, vagyis a műhelybe és az iskolába szerveződésnek a kérdése azonban nyitva marad, a fentebb már említett támogatási rendszer miatt is. Nyitva marad, akárcsak annak eldöntése, hogy mennyiben alkalmasak ezek a tanulmányok a kolozsvári néprajzi képzésben részt vevők vagy az azt elvégzettek tudásának és eredményeinek megjelenítésére. A kérdés eldöntését azon figyelmes olvasóinkra bízuk, akik érdeklődve vagy netán kritikai szándékkal olvassák az itt megjelent munkákat.

A szerkesztő

István Anikó

Élettörténet, avagy egy élet története, emlékei írásban és szóban

„Ha elbeszélések nélkül zajlana életünk, akkor ez olybá tűnnék fel, mint ha lényegében véve értelmetlen, örök jelenben élnénk, amely nélkülözi a formát és a koherenciát; azt jelentené ez, hogy a világot összefüggéstelennek és széttöredezettnek tapasztaljuk, mint megtörtént dolgok vég nélküli sorozatát.” (Freeman)

Időnként, ritkán vagy gyakran, hétköznapi vagy ünnepnapjainkon, önmagunkért vagy másokért megállunk. Elcsendesedünk, önmagunkba, önmagunkat teremtő, formáló, alakító múltunkba révedünk. A bennünket érintő hatások, benyomások, kapcsolatok töredékei közt keresgélünk, azzal a rejtett vagy vállalt, tudatosított vágyunkkal, hogy emlékeink, emlékezeink nyomán újra jelenvalóvá, megélhetővé válik önnön történelmünk, történeteink mozaikjai műegésszé, életünk reprezentatív tükörképévé szerveződnek. Egy-egy ilyen múltba merülés alkalmával voltaképpen saját világunkat teremtjük meg, teremtjük újjá a jelen kihívásaira, a jelen értelmezésére, a jelen elviselhetőbbé tételére adott lehetséges válaszként.

Kutatásom főszereplője, István Lajos különféle alkalmakkor veszi számba emlékeit, élményeit, különféle helyzetekben vezeti le saját *ontológiáját* (Hankiss 1980.), rekonstruálja a valóságot, saját valóságát. Vizsgálódásom során két emlékezési szituációt kísérlek meg értelmezni: az 1983-ban megírt *Emlékek az életemből* című önéletírását és a 2002 nyarán kérésre magnószalagra mondott élettörténetét. Érdeklődő kívülállóként arra vagyok kíváncsi, hogy melyek azok az emlékdarabkák, amelyek néhány év, évtized távlatából újra felelevenítésre, kimondásra kíváncsoznak. Ezek milyen módon artikulálódnak, milyen rendezőelv szerint kerülnek egymás mellé? Az évek folyamán módosulnak-e István Lajosnak az emlékei, a jelen horizontjából újra strukturálódnak-e? Hogyan értelmezi a megélt, átélt történeteket, milyen magyarázatokat rendel hozzá? Hogyan látja magát és azokat az objektív társadalmi, történelmi eseményeket, amelyek között az élete zajlott? Milyen szerepeket dokumentál önmagáról és másokról? Az intencionált beszédaktus, a *kiprovokált emlékezés* (Magyari 1990. 11.), az emlékeztetés mit ad hozzá vagy esetleg mit vesz el a már megírt múltból?

Az értelmezés szempontjából kiemelt jelentőséget tulajdonítok a szövegek mikrokontextusának, a sajátos gyűjtési szituációnak, beszédhelyzetnek, a történetmondás kontextusának¹, a beszédnek mint cselekvésnek, viselkedésnek mint *interpretációs gyakorlatnak* (Biró 1994. 61.). Fontosnak tartom a beszédesemény pragmatikai idejére, jellegére, felhangjaira, a pragmatikai komponensekre való reflektálást, az emlékezés folyamatának mint *narrációnak* (Gyáni 2000. 133.), mint *narratív konstrukciónak* (Gyáni 2000. 144.), *narratív akciónak* (Niedermüller 1988. 385.) az interpretálását. Az írott és beszélt kontextusnak a körüljárása során az írásos és orális kommunikációs rendszer, az írásos és szóbeli emlékezés sajátos törvényszerűségeit szeretném átlátni, megérteni és értelmezni.

A beszédesemény kontextusa

István Lajosnak az emlékei, történetei közti bolyongása, történeteinek a megkonstruálása, illetve újrakonstruálása nem spontán módon történik. A beszédhelyzetet, az életére való visszaemlékezést én, a kívülről jött kezdeményezem, én szervezem meg, és ha minimális mértékben is, de én irányítom. Ezen gyűjtési szituáció, a három napon át (2002. július 19–21.) tartó emlékezés tehát egy teljesen mesterséges, nem a mindennapi élet-szerkezet terméke. István Lajos nem saját indíttatásból, nem önmagában emlékezik, hanem én emlékeztetem, felkérésre, mások számára kell megmutatkoznia. Néhány nappal az odautazásom előtt tudattam vele gyűjtői szándékomat: szeretném, ha magnószalagra mondaná élettörténetét. Arra kértem, hogy ne olvassa újra a húsz évvel ezelőtt megírt emlékeit, hogy ne a már rögzített események irányítsák az emlékezését. „*Jaj, azt te ne búsuld, el tudom én azt mondani anélkül. Élettörténet avagy egy élet történetei, emlékei írásban és szóban is*” válasza egy szilárd azonosságtudattal rendelkező idős ember letisztult, kikristályosodott élményhátterét konnotálja. Ugyanakkor a gyűjtési szituációban való jártasságát bizonyítja az azonnali ráhangolódása a kérésemre. Mozdulatai, arckifejezései, lelkesedése mintha azt sugallná, hogy otthonosan mozog történetei között, szívesen verbalizálja személyes élményeit. Tudatosan használt koncepcióval rendelkezik az élettörténet elmondásának a mikéntjéről és jelentőségéről (Niedermüller 1988. 381.). Amikor a felesége néhány percig hallgatójává válik a beszédeseménynek, megkérdőjelezve a történetmondás funkcióját

1 Hoppál Mihály a résztvevő megfigyelésre kidolgozott módszertanában a szöveget kísérő összes körülménynek, a szöveg környezetének, az eseménynek a vizsgálatára, annak üttörő fontosságára hívja fel a figyelmet (lásd Hoppál 1988. 99.).

(„Az ilyeneket mért kell elmondani, hogy tudja az egész világ? Bele abba a kicsodába? Nem vagy normális ember. A normálistól messze jársz. Minden bajt nem kell elbeszélgetni. El kell?”), akkor ő teljes magabiztossággal védi meg a helyzetet, a műfaj létjogosultságát: „El hát. Ez az élettörténet.” A felkérésnek komolysággal és felelősséggel tesz eleget, feladatnak, munkának tekinti. Egy-egy rövidebb szünet után ő maga mondja, hogy: „na, gyere Anikó, dolgozzunk!”, „gyere, folytassuk a munkát!”

A gyűjtés során igyekeztem tudatosan háttérben maradni, nem befolyásolni, nem beleszólni, nem kérdezni, hanem a szövegmondás létrejöttének rejtett szereplőjeként egyszerű jelenlétemmel, figyelmemmel, gesztusaimmal hagyni egy élet rekonstruálását², egy sajátos, a mindennapi élet szerkezetén kívül eső kontextusban, ebben a térben és ebben az időpontban felidéződött élményeknek a kibontakozását, artikulálását. István Lajos szóban elmondott élettörténete ebben a formában, az emlékezési folyamatnak ebben a struktúrájában feltehetően egyetlen más alkalommal sem ismétlődhet(ett) meg. Az élettörténet – különösen a verbalizált élettörténet – létmódjából adódóan ugyanis egy speciális szituáció, kutató és *bennszülött* közötti beszélgetésnek, nyelvi interakciónak az immanens terméke (Niedermüller 1988. 380.). Az életpálya történetei nem objektív, merev, zárt, befejezett konstrukciók, amik bármikor elővehetőek ugyanabban a narratív formában, hanem az egyes alkalom teremti őket. Az egyes alkalom tagolja az időt, bizonyos dolgoknak kiemelt jelentőséget ad, másokat elhagy. Minden elmesélés során más-más helyzetek kerülnek előtérbe, illetve ugyanazok másként szerveződnek. Már eleve a kutató, hallgató szándéka, miszerint nem csupán történetekre, hanem magára az élettörténetre kíváncsi, kihívás elé állítja az emlékezőt. Ez már nem analóg a különféle helyzetek teremtette történetmondással, ahol egy-egy anekdota, a múlt egy-egy töredéke tematizálja a több szereplős beszédeseleményt. Az élettörténet fogalma valamiképpen a teljességet, magát az életművet sejteti, a kezdettől a jelenig ívelő életpálya legfontosabbnak, legmeghatározóbbnak ítélt eseményeinek, benyomásainak a számbavételét. Nem a valóság összes mozzanatának a feltérképezését, hanem gondolatoknak, eseményeknek szubjektív fontossági sorrendben tagolt értékelését. Mivel István Lajosnak nem egy strukturált kérdezős terv szerinti kellett élet-

2 Lásd Biró módszertani megfigyelését: „A beszélőnek hasznosítható utalásokat, ösztönző gesztusokat, jóváhagyásokat kell kapnia a kutató részéről. Egyedül nem végezné el a mai emlék tömör mondatának a »visszabontását«. A közös dekonstrukció csak akkor sikeres, ha a beszélő/emlékező személy úgy érzi, hogy »titkos nyelvet« alakított ki a kutatóval/kérdezővel, ha biztos abban, hogy a múltba visszafele haladva mind a ketten ugyanazt »látják«.” (1997. 10.)

történetét rekonstruálnia, hanem spontán visszaemlékezéseire hagyatkozhatott, elbeszélése adekvát módon tükrözi az emlékezetben kialakult sorrendi fontosságot. Ezen konkrét gyűjtési szituációra vonatkoztatva némileg problematikusnak érzem Niedermüller Péter azon kijelentését, hogy a kutató a terepmunka szituációja által *megmásított* (kiemelés tőlem) szöveget rögzít (Niedermüller 1988. 381.). Elvben természetesen egyetértek a megállapítás igazságértékével, ami szerint gondolatainkat, gondolataink megfogalmazásának, kimondásának a mikéntjét, viselkedésünket, mozdulatainkat, testtartásunkat jelentős mértékben meghatározza, alakítja az éppen adott környezetünk. Teljességgel megfoghatatlan azonban számomra, hogy István Lajos élettörténete milyen vonatkozásaiban *megmásított*? Melyek azok a mesterseges elemek a beszédeseményben, amelyeket az én jelenlétem váltott ki? Történetei megegyeznek a régebbi elmondottakkal, amikor még nem a kutatót, nem a másik pólus képviselőjét, nem a tények, tudása figyelőjét, rögzítőjét látta bennem, hanem egy vele kapcsolatba kerülő, őt meghallgató, rá kíváncsi beszélgetőtársat. Mi több, történetei nemcsak tartalmilag azonosak, hanem olykor még a kifejezések szintjén is azonosak önéletírása egy-egy nyelvi fordulatával. Önéletírását márpedig saját indíttatásból, mindenféle külső hatás, irányítás nélkül írta, mintegy nyomteremtési motivációtól hajtva, belső, spontán kényszerből.

Lévén, hogy vérségi kapcsolat fűz egymáshoz, a mentális térképén kijelölhette a helyemet, ennél fogva mint ismerős, nem idegen, a más kultúrából érkező személy előtt nem kellett szerepelnie (vö. Biró. 1994. 67.). Lendület, teljes felszabadultság, magabiztosság sugárzik István Lajosból, miközben emlékezik, miközben önmaga mítoszát hozza létre. Emlékei nyomán újra megéli, újra átéli önnön múltját. Arcát, mozdulatait a múlt manipulálja. Nyoma sincs rajta a kimerevitettségnak, a ritualizáltságnak. Tényközléseit, gondolatait gazdag metakommunikáció, érzéseit felemelt hangerővel való nyomatékosítás, mosoly, nevetés, hangutánzás, az intonáció váltakozása, suttogás vagy könnybe lábadt tekintet kíséri, hangsúlyozza. Tudomásul veszi az előtte lévő diktafont, időnként rákérdez, hogy be van-e kapcsolva, vagy ha éppen olyasmit mond, amit belátása szerint nem kellene másnak hallania, megjegyzi, hogy „*ki kellene kapcsolni*”, de voltaképpen nem neki beszél, nem arra figyel, hanem állandó szemkontaktus van közöttünk, nekem magyaráz, gesztikulál. A történetei közti otthonos mozgása feltehetően a számára megszokott környezetben, otthonos interakciós formákban való megnyilatkozás lehetőségének tulajdonítható. Az ő kezdeményezésére egy csendes helyen, az árnyékos tornácon zajlik a beszédesemény, ahol a felesége s az esetleges látogatók nem zavarhatják meg az

emlékezést. Néhány alkalommal Lina ángyó, a felesége is részesévé válik a nyelvi interakciónak. Arra, hogy milyen hatása van a beszélgetésre, hogy harmadik személyként zavaró tényező-e, vagy éppen színfoltja a kommunikációnak, a későbbiekben még visszatérek.

A gyűjtés harmadik mozzanataként a bennem felmerült kérdések, illetve az élettörténeti kutatás számára kidolgozott kérdőív-modell alapján kiegészítő adatgyűjtés céljából kérdeztem rá azokra az eseményekre, szokásformákra, amelyek a megírt, illetve elmondott élettörténet folyamán háttérben maradtak. Itt már valóban erőteljesen érezhető a kívülről irányítottág, kérdezőként a társadalmat közvetlenül és személyesen is megjelenítem, ebben az interaktív folyamatban szövegszerkesztővé válok, megosztva ezt a szerepet az interjúalannal (lásd Gyáni 2000. 143.), akinek a feltett kérdések tematikájában, sorrendjében kell emlékeit strukturálnia. A más kultúra, más nyelv, más etnikum, más közösség által megfogalmazott kérdések feltevése során mintha a kívülről jövőt, a nem azonos kódot használót, az idegent képviselném. A válaszadás során nem is hallgatja el személyes véleményét: *„Ezek a kérdések városiaknak valók, nem nekünk. Falusi emberek ilyenekkel nem foglalkoznak.”* Továbbá a cinikus megjegyzései akár éles értéktételeként is értelmezhetőek.

Az íráshelyzet kontextusa

Az íráshelyzet kontextusáról csak közvetett módon szerzett ismereteim vannak.

István Lajos 1983-ban *Emlékek az életemből* című önéletírásának bevezető és befejező mondatában jelöli meg az írás aktusának motívációját. *„Ezen életrajzi leírásomat a most porban játszó kis unokáimnak írom. Ha élni fognak, és megnőnek, emberré érnek, hadd olvassák, milyen volt a nagyszüleik és dédnagyszüleik élete.”*, illetve *„Ha majd emberré értek, porban játszó unokáim, olyan szeretettel olvassátok nagyapátok élettörténetének apró foszlányait, amilyen szeretettel írtam én nektek.”* Továbbá a kérdésekre adott válaszából tudom meg, hogy *„nem volt előzetes felhívás senkitől semmi (...). Nekifogtam, s írtam úgy folyamatosan, mikor időm volt, esténként, a vasárnap délutánonként. Nem kronometráltam az időt, hogy mennyi idő alatt írom meg.”*

Az *Emlékek az életemből* négy példányban, írógéppel íródott, A4-es formátumban, 114 oldalas terjedelemben. Ebből egyet a Mancsi lányának adott, egyet édesapámnak, a '90-es években egyet elküldött a Lakitelek Alapítványnak az élettörténet-írásra meghirdetett pályázatra, ahol hatodik helyezéssel díjazták.

Az élettörténet struktúrája

Az alábbiakban az írott és elmondott élettörténet tartalmi és formai vonatkozásaira, azokra a szerkesztési rendezőelvekre térek ki, amelyek az István Lajossal kapcsolatos történéseket, történésorozatokat, ezeket az eseményeket értékelő megjegyzéseket, normatív kijelentéseket rendszerezik.

István Lajos az írott élettörténetét tizenhat fontosnak ítélt periódusra tagolja, amelyek az életpálya alapvető fordulópontjait, krízishelyzeteit jelentik. Ezek cím szerint a következők: 1. Iskola előtti gyermekévek, 2. Iskolás gyermek lettem, 3. Ifjúkori munkáséletemről, 4. Betegségem nem keserített el, 5. Egy évi pihenés, 6. Új sorsfordulat, 7. Válaszút előtt, 8. Úr akartam lenni, 9. Tolnanémedi életem, 10. A szerencse mellénk szegődött, 11. Itthon új életet kellett kezdeni, 12. Szekerességek, 13. Határoztam? Vissza az üzembe, 14. Vajon mihez kezdjek, 15. Újra vissza az üzembe, 16. Nyugdíjas lettem.

István Lajos 1920. október 27-én született egy földműves család első gyermekeként Korondon. Hétéves korában beírják az elemi iskola első osztályába, ahol mindvégig jól teljesít. Tanárai tanulmányait folytatására biztatják, édesapja azonban a család anyagi helyzete miatt visszautasítja a gimnáziumban való taníttatását. Tizennégy évesen a korondi edénygyárban dolgozik modellezőként. 1939-ben tüdőbeteg lesz. A környezetéből hallott sikertelen próbálkozásokról tanulva az orvosoknak nem engedélyezi a műtétet. Az egy évi pihenés alatt a *Katolikus Világ* c. folyóiratot, a *Székely Naptárt*, könyveket, Petőfi és Arany verseit olvassa, verseket ír, amelyeket a *Székely Naptár* közzé is tesz. 1940-ben visszamegy az üzembe. Bekerül a katolikus ifjak egyletébe (KALOT), amely az ifjúság szellemi és anyagi támogatását tűzte ki célul. Ennek lelkes, elkötelezett tagjaként az egylet megfogalmazott programja szerint igyekszik élni. 1941 májusában besorozzák katonának. Közben beiratkozik a székelyudvarhelyi Polgári Iskolába látogatás nélküli tagozatra. A katonai szolgálatban a tréfás történet-, vicc-, meserepertoárjának köszönhetően különös tekintélynek, előnyöknek örvendhet, különféle helyzetekben hasznosíthatja ezt a fajta tudását. 1943 augusztusától felveszik tisztviselőnek az Előljárársághoz. Szervezője a vasárnap délutáni táncnak. Szeptember 5-én népmozgalmi nyilvántartóként parancsot kap, hogy a nyilvántartás anyagával jelentkezzen a parajdi állomáson. Innen az összes többi népmozgalmi nyilvántartóval együtt Marosvásárhelyre, majd Dédára, Désre, Zsibóra, Nagykárolyba, Szatmárra, Mátészalkára, Vásárosnaménybe, Csapra, Miskolcra, Hatvanba, Aszódra, Gödöllőre, Budapestre, Vácra, Drégelypalánkra, Ipolyságra, Komáromba, Érsekújvárra, Győrbe, Pápára,

Celldömölkre, Sárvarra, Szombathelyre, Kisunyomba vitték. Kisunyomból Szombathelyen keresztül visszahozzák Celldömölkre, innen Jánosházára, majd Keszthelyre. Keszthelyről Fonyódra, Enyingre, Simontornyára, Tolnanémedire. Tolnanémedin néhány napig tartózkodnak, majd elindulnak hazafelé gyalog, szekérrel, dereglyével. Útközben végig szállásgondokkal s az éhséggel kell megküzdeniük, orosz katonák háborgatják őket. Megtapasztalhatják a szeretetteljes befogadást, s a hideg elutasítást egyaránt. Hazaérkezése után újra bekapcsolódik a gazdasági munkába. A megélhetés érdekében fával, dohánnyal, edénnyel, mésszel szekereskedik. 1945. augusztus 25-én feleségül veszi Lőrincz Illyés Karolinát. A szerény körülmények miatt lakodalmat nem tartanak, csak polgári s a római katolikus templomban egyházi esküvőt. 1948-ban visszamegy az üzembe dolgozni. Modellezőként hasznosítja tehetségét, ugyanakkor ő dolgozza ki a nyilvántartások, bérelszámolások alapjait: az egyéni munkanormát, a fajlagos anyagfogyasztást, a belső szabályokat. 1953 tavaszán a gyár új igazgatója becsületes, egyenes jelleme miatt felbontja munkaszerződését. Nagy megaláztatásként, szégyenként éli meg a megpróbáltatást. Nemsokára községi képviselőnek választják meg, 21 éven keresztül tölti be ezt a tisztséget. 1955–56-ban kilenc hónapot az Aragonit kőcsiszoló üzemnél dolgozik. Közben a kerámia üzemből az ügyét tisztázzák, rehabilitálják, visszahívják, ugyanis távozása után a munkafegyelem meglazul, a termék iránti kereslet visszaesik. Kötődései miatt visszamegy az üzembe. Egységvezetőként a vállalat vezetőségével együtt azt a célkitűzést tartja szem előtt, hogy a korondi kerámiának jó hírnevet szerezzenek. Új modelleket tervez, amelyek hozzájárulnak a termelés megkönnyítéséhez, az anyagokkal való takarékosághoz, a minőségi színvonal emeléséhez, s amelyek ugyanakkor a népi formát, népművészeti értéket is magukon viselik. A szakiskolában technológiát és anyagismeretet tanít. Népművészeti kiállítás rendezéséért, az üzem jó vezetéséért, újításaiért, ésszerűsítéseirért, községépítésben való aktív részvételéért, néprajzi dolgozataiért elismerő okleveleket kap. Nyugdíjasként plaketteket mintáz, népművészeti, irodalmi szakkört létesít. Dolgozatai a *Magyar Vetésben*, az *Iffjúságunkban*, az *Előrében*, a *Művelődésben*, a *Hargita Népeben*, a *Vörös Zászlóban*, a *Népismereti Dolgozatokban*, a *Hazanézóban*, a *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyvében*, a *Korondi sokadalom* című könyvben jelennek meg.

A fenti áttekintés végletesen leegyszerűsített váza egy élet eseményeinek. Értelmezésektől, kontextustól, érzelmektől megfosztott, elszigetelt tények halmaza, lexikon jellegű ismeretközlés, az élettörténet felszíni szerkezete az, ami kívülről, külső nézőpontból megfogható, elmondható.

Az István Lajos által forgalmazott narratíva messze túlmutat mások által megismételhető, elmesélhető tények sorozatán. Történeteiből szüntelenül kicseng a személyes érintettség, a különféle helyzetek lélekben hagyott lenyomata. Története nem pusztán önmagukért íródnak le, hangzanak el. Egy-egy esemény hiteles felidézői a még mindig elevenen élő fájdalmak, sebek, könnyek, el-elmélázó tekintetek, s olykor örömek, kitörő nevetések, cinkos kacsintások. Minden felelevenített, el nem felejtett történetnek meghatározó, életet, személyiséget alakító hatása van. Ennél fogva verbalizálása több, mint magára hagyott ismeretközlés. Folyamatosan megfogalmazott, el nem hallgatott értelmezések, az információk feldolgozása teszi életszerűvé, a beszélgetőtárs számára is némiképpen érthetővé, megélhetővé az egyéniség élményhátterét. István Lajos az elbeszélés során mint *értelmező struktúra* (Pataki 1995. 413.) aktív szerepet vállal magára, szüntelen értelmezés és szerkesztés révén jelenik meg elbeszélőként. Az élettörténet eseményei nem rendezetlen, következtlen összevisszaságban idéződnek fel. Áttekinthető, logikus elv szerint strukturálódnak, koherens kapcsolatot teremtenek időben távoli, különböző helyzetekhez köthető események halmazai között az egyéni lét folytonosságának, egységének élményét szuggerálva. Az élettörténetet nem csupán kiemelkedő jelentőségű, sorsfordító események tagolják, hanem a történet szerkesztés jellegzetességei és kívánalmi is. Az emlékezetben őrzött élettörténeti epizódok szolgáltatják az elsődleges, közvetlen tapasztalati anyagot az én tartalmainak a felépítéséhez, rájuk épülnek az önreflexív következtetések, és fogalmi általánosítás útján előállított magasabb szintű kognitív szerkezetek (Pataki 1995. 412.).

A következőkben a szubjektív élményperspektívák strukturált elemzésére vállalkozom.

A két gyűjtési szituáció főnarratíváját kísérlem meg elemezni, belső logikáját megismerni, megérteni, azonos tartalmi szövegrészekre, elemi egységekre bontani, majd egységes szempontok szerint a főnarratívából következtetéseket levonni. Az összehasonlítást a történetek, reflexiók, magyarázatok, értelmezések, kifejezések, s a sorrendiség szintjeire terjesztem ki.

Az írásos és orális kommunikációs rendszer összehasonlító vizsgálata nyomán megfogalmazódott egyik általános érvényű következtetés, miszerint az írott forma szerkesztettebb, tömörebb, logikusabb, az *Emlékek az életéből* című önéletírás legelső gondolatánál máris beigazolódni látszik. Mintha a rendkívül precízen kidolgozott, szerkesztői eljárásaikról híres eposzok témamegjelölését olvasnánk: „Ezen életrajzi leírásomat a most porban játszó kis unokáimnak írom. Ha élni fognak, és megnőnek, ember-

ré érnek, hadd olvassák, milyen volt a nagyszüleik és dédnagyszüleik élete.” A szóbeli közlés kontextusa, az életútra irányuló interpretáció kikényszerítése (Biró 1994. 66.) nem is teszi indokolttá egy hasonló motiváció megfogalmazását. A motiváció ugyanis adott az emlékezővel szemben ülő, az életére kíváncsi kutatóban. Mindkét narratívumban közös azonban már mindjárt az elején a születési idő, hely, társadalmi csoporthoz tartozás megjelölése, mintegy az élet támpilléreinek a rögzítése. Ugyanakkor mindkét közlési forma folytonos értelmezői, az eseményekkel szembeni kérdező magatartás, értékítéletek, reflexiók sorozata köré szerveződik. Az igazoló szándék, a hitelesség, szavahihetőség felmutatása megbízható keretbe zárja a történeteket. Az elején: *„A fentiek nem a fantáziám szüleményei, ezeket többször hallottam a szüleimtől, s így le is merem írni.”*, és a végén: *„Amit leírtam, az történelem is, a mindennapoké, a dolgos hétköznapié.”* István Lajos a legelső hiedelemcselekvést, népi praktikát, amit csecsemőkorában nagyanyja annak érdekében alkalmaz, hogy piros arca legyen és jól tudjon énekelni, minden eufemizálás nélkül – feltehetően az elmaradt hatásnak tulajdoníthatóan – babonának minősíti. *„Nagyanyám már jó előre egy nagy máz nélküli veres korondi fazekat vásárolt, hogy a legelső vizet abban melegítsék azért, hogy legyen jó énekes. Ebben a fazékban is melegítették még az első fürösztő vizet, s még ráadásul piros rózsafa tövére öntötték fürösztés után, hogy legyen szép piros az orcám, ne csak jó énekes legyen. Meg is lett a babonának az eredménye, mert soha az életemben énekelni nem tudtam, sem az arcom nem lett piros, örök életemben sápadt voltam.”* A későbbiekben újra és újra visszatérő motívum az éneklés tehetségének a hiánya: *„A kántor úr tanítása szent énekek tanításából állott. (...) Nekem nem is engedte soha, hogy énekeljek, mert nem volt jó a hangom.”* (Írásbeli emlékezés – a továbbiakban Í -: 7.) *„Édesapám egy tyúkkal vett nekem egy hegedűt, egy felsősófalvi cigánytól, Lipán Jánostól. Raffai Zsiga bácsihoz jártam egy párszor tanulni, de mivel énekelni sem tudtam, így a zenehallásom sem volt tökéletes. A hegedű egészen a háború végéig megvolt. Egy pár nótát hiszen falcsul el is hegedültem, a barátaim azzal csúfoltak, hogy a fogfájósokat hozzám küldik, mert a nótáim foghúzó nóták.”* (Í: 9.) *„Magam nem énekeltem, mivel nagyon csúnya a hangom, nem tudok énekelni, nagyon félszegnek éreztem magam. Ma, öregfejjel is nagyon irigylem azokat, akik szépen tudnak énekelni, s azokat még jobban, akik valamilyen hangszeren tudnak játszani.”* (Í: 25.)

Az írásbeli emlékezés jóval ráérősebben, részletesebben idézi fel a gyermekkor élményeit, a gyermekkor játékait, csemegéit, feladatait, a szülők

karakterisztikus vonásait. Ezzel szemben a szóban elmondott élettörténet néhány gyermekkori momentum után – már az első oldalon – az iskola utáni időszakra, az edénygyárbeli munkáséletre vált át. A szóbeli közlés már kevésbé szerkesztett, gondolatmenete kevésbé rendszerezett. Nem annyira kronologikusan, fordulópontok szerint, mint inkább értelemszerűen tematizál. Nem lineárisan, inkább körkörösén szerveződnek az emlékek. Egy esemény emlékezete időben és térben szerteágazó újabb emlékeket hoz felszínre.³ Mindkét emlékezés a gyermekkor, az üzembeli feladatok, a betegség, a KALOT-tevékenységek, a szekerességek, s a nyugdíj élménytömbjébe sűrűsödik. A különbség az egyes élménytömbökön belül bizonyos történetek elmondásában vagy elhallgatásában, a történetek felelevenítésének sorrendiségében, a történetekhez rendelt magyarázatokban, értelmezésekben, reflexiókban, és a kifejezésekben, a verbalizálás mikéntjében ragadhatók meg. Feltehetően az emlékezet gyakorlásának, az emlékek többszöri felidézésének tulajdoníthatóan István Lajos élményei leszűrődtek, csiszolódtak, részleteikben rögződtek, elevenen élnek, sok esetben az egyszer már megtalált, érzékletesnek bizonyuló kifejezést is ugyanabban a formában forgalmazza. A két közlési forma epizódjainak, motívumainak számbavétele során világossá válik, hogy olykor a legapróbb részletekig hasonlít a kétfajta emlékezés. István Lajosnak egy-egy helyzetről ugyanazok a filmszerű emlékkockák jutnak az eszébe, ugyanazokat tartja érdemesnek a kimondásra, s azokat ugyanolyan módon interpretálja.

Figyelemre méltó különbségnek látszik az írásbeli és szóbeli közlés között az írásbeli megnyilatkozás visszafogottsága, a szóbeli formuláknak, a szóbeli lazaságnak, pajzán elemeknek a hiánya. Az írott forma mintha cenzúrázná a vaskos poénokat, a suttogva mondott történeteket, megjegyzéseket. Íme néhány példa: „*Egyszer megszidott Bertalan úr egy olyan cselekedetemért, amit ide nem írhatok le.*” (Í: 10.) „*Egyik este olyan mesét mondtam, hogy a szobaparancsnok végérvényesen megtiltotta a további mesemondásomat.*” (Í: 21.) „*Nem volt mit tennem, meg kellett mondjам a szüleimnek, hogy a tiszteletes asszony a könyvet elvette tőlem, és nem adja vissza. Édesapám egy nagyot káromkodott, s nagyon csúnyát üzent általam a Tiszteletes asszonynak, amit meg is mondtam. A Tiszteletes asszony nem szólt az üzenetre semmit, kihúzta az asztalfiókját, és a könyvet szó nélkül visszaadta.*” (Í: 5–6.) Ezzel szemben a szóbeli mesélésnek lényegesen tágabb keretei vannak, az elbeszélő úgymond több mindent megenged magának. Nemcsak jelzi a „bűnbak” mese hatását, hanem – megszorítással

3 Pléh Csaba az egy csoportba tartozó emlékek összekapcsolását az integráció folyamatának nevezi. Vö. 1979. 107.

ugyan: „ezt ki kéne kapcsolni ezt az izét” – el is mondja: „Egy darabig mondtam a meséket, s mindenfélét, dehát egyszer kifogyott a mesetarisznyából, mondtam aztán egy csalimesét, hogy mekkora fazakat csinált egy korondi ember, s azt kivitték a piacra, s megvette egy fenyő-kúti ember, s vécéjük nem volt, s arra jártak rea. Nem tudom, tudod-e a mesét? S na aztán a házba nem tudták bévinni, hanem a földbe beleásták, s odajártak végezni a bajukot, s hát aztán az volt a csattanója a dolognak, hogyhát mikor megtelt a fazék, akkor vett az ember egy nagy rudat, s kivirgette, kavargatta, s egye meg, aki hallgatta, s akkor azt mondta a szobaparancsnok, hogy vége, többet István mesét nem mond.” (Szóbeli közlés – a továbbiakban Sz –: 7.) Amikor a tanítónő elveszi tőle a kölcsönkért könyvet, akkor nemcsak megemlíti édesapja felháborodását, hanem szó szerint tolmácsolja is az üzenetét: „Hát egy hét es eltelt, mondom édesapámnak, hogy nem adja vissza, s azt mondja, mondd meg, ha felmegyek hát, káromkodott egyet, s aztán pont úgy elmondtam a káromkodást, ahogy édesapám egyet káromkodott a tiszteletes asszonynak, hogyha feljön, az Isten megbassza. A fiókba benyúlt, s a könyvet visszaadta.” (Sz: 6.) Az írásbeli közlésből teljességgel hiányzik az alábbi szókimondó epizód: „Széles, nagy kocsi volt. Hát, mi es hátul ültünk a Szamos mellett kifélé. Szálasi Jóska, a sofőr kiségitő, a sofőr, s még Gizi néni ott volt akkor. Hát Jancsi szarhatnék, bocsánattal legyen mondva. De nem hagytuk, hogy az edényre reamásszék, mert esszetörök az edény. Akkor mit csináljon? A nadrágot, s a gatyát letaszította, s a fenekét kitartotta. Az aratók nezték. A baját elvégezte. Akkor se hagytuk, hogy leszálljon, hanem fogtuk.” (Sz: 31.) A filmszerű részletességgel felelevenített csizmahúzás poénját is csak a szóbeli emlékezés jeleníti meg: „Kerekes Gyulának a csizmája nehezen járt. Csináltunk egy olyan csizmahúzást, hogy a lányok túlfelőlről az ablakból lássák. Hát Gyulát így a küszöbre leültettük, s kellett fogja az ajtót kétfelől, s akkor amennyien voltak, mind reaültek, még el kellett az ágyak közül kacskaringólni, s egymás derekát fogták, s én gatyába felállva egy hokedlire, s a gatyának az egyik szára feltúrve, onnan vezényeltem: húzd meg, húzd meg most, húzd meg, sok van ember, húzd meg. A lányok nezték az ablakból. [nevetve] Megint beszélgetett az igazgató. Azt mondja, itt mi lesz. Mondom, de nem tudtam leszállni sem a hokedliről, összekaptam magam, s mondom, csizmahúzás igazgató úr, alázatosan jelentem, csizmahúzás. Na, azt mondja, többet ilyen ne legyen. (nevetve)” (Sz: 13.) A szóbeli elmesélés továbbá hangsúlyosabban kiemeli a szekerességekkor alkalmazott leleményt, rátermettséget: „Kérdem a kocsmárostól, itt edénnyel mostanában jártak-e.

Azt mondja, nincsen egy órája, hogy elment a szekér innen. Tegnap volt itt. Hát vették-e? Hát, azt mondja, vellegették. Hát immár próbáljuk meg, alma es van, só es van, edény es van, hogy mi lesz, hogy lesz. Mondom Babos Imrének, Imre, adj ide vaegy darab edényt, én elmegyek ki ezen az utcán, egy patak mellett egy hosszú utca kimegy, s megkiábálom, hogy edény van. Keresztanyám es az almát kitette, Imre edényeket rakott ki, a piac meg volt csinálva. Megyek, s mondom, megérkeztek a finom korondi edények, szépek, ki vannak virágozva, van kis éjjeli, nagy éjjeli, villamosított tejforraló lábasok, villamosított káposztafőző fazakak. Ej, megordítom. Kicsi tál a gyermeknek, nagy tál a felnőttnek, kicsi csipor a kicsi gyermeknek, nagy csipor a nagy gyermeknek, kicsi bili a fiatalnak, nagy bili a vénasszonynak. Megkiábálom jól, s kérdik, bácsi, milyen a családi éjjeli, mondom két nagy ülés, s négy kicsi. [nevetve] Hát akkor a villamosított téjforraló lábos? Meglássák, mondom, ellemmel megyen. Menjenek csak, a szekér bent van a bolt előtt. Hát menegettek bé. Mikor megyek bé, három, négy asszony es ott állt. Egyszer jön egy vénasszony egy fiatalasszonnyal, s azt mondja, gyere az anyád Istenit, gyertek, hogy vegyek én edényt nektek, hogy legyen edényetek, hogy legyen edényetek. Egy nagy polyvahordó kosarat megrakott a vénasszony. Hát annyi búza összekerült, hogy sok az edényből. Gabonáért adtuk. Nem es adtuk volna másképp. A boltos es egy zsákkal vett, pedig a szekér akkor ment el. S jött egy tanító, az es annyit, hogy egy zsák törökbúzát kellett hozzon. Ahalyt mindenünk elfogyott szépen. Ha én meg ne csináljam a reklámot, ehíszte még ott volnánk.” (Sz: 37.) A szóban elmesélt történetek mellé rendelt magyarázatok szókimondóbbak, kevésbé finomítottak. Míg írásban csak a visszautasított disznótoros vacsora miatt érzett csalódás, kiábrándultság, megkeseredettség: „Jól összeszidott, hogy miért jöttem el én hazulról, azonnal kitesékelt a házból, hogy az ók tisztas vacsorájukat ne zavarjam. Sirtam, és azt kérdeztem János bácsitól, hát ilyen magyar is van a világon? Elmondtam, az én székely fajtám nem ilyen, vendégszerető, még ha nem ismeri, akkor is. János bácsi azt mondta, nem mindenik ilyen, csak ez ilyen nagygazda”, addig a szóbeli elbeszélés éles értékítéletet is megfogalmaz: „Hát ember úgy nekem áll a házigazda, hogy honné jövök, s mér jövök, s hol voltam. Mondom, dolgozni voltam. Mér jöttünk el hazulról, s mér nem ültünk otthon? Hát ember, nálunk az ilyen vendégnek, aki bétéved, ha egyéb nincsen, egy darab puliszkára egy vágás kolbászt reatesznek, s úgy es adnak valamit. Na nem adtak, ne félj. Aztán megmondta Jánosbá, ezek nem magyarok, németek, nem olyan fajták, amilyenek mü vagyunk. S akkor tudtam meg, hogy Uszód német, itt németek laknak többen.” (Sz: 22–23.)

Érdekes módon a két évtizeddel később felidézett élettörténet egy-egy epizódot mintha gazdagabban, részletesebben, élményszerűbben láttatna. A plébános által adott reggeli szóbeli interpretálása több elemet érint. Írásban: „A konyhában éppen egy jó nagy lábos káposzta meg volt rántva. A szakácsnővel szalonnát pirítottatott reá, főzetett egy jó nagy puliszkát étvágycsinálónak. Meg is hozta az étvágyunkat úgy, hogy a sofőrkiegítő megjegyezte: a plébános urat a vagyonából ki es tudnók enni. A káposzta után jött a bor, úgy ellátott a plébános úr minket, hogy azzal hazakeresztünk volna, ha útközben a bajok ne kezdjenek újból előnkbe állni. (Í: 55.) Szóban: „Azt mondja, az embereknek enni kell adni. Azt mondják, hát mit tudjunk adni, ma péntek van. S káposzta van csak rántva, s arra pedig szalonna kéne. Mondom én, hogy megesszük szalonna nélkül. Na akkor jó lesz, puliszkát főzzenek hozzá. Na a plébános úr nem tud pálinkát inni vélünk, mert misét kell mondjon. Mondom, plébános úr, mondom, mi es elmegyünk a misére, azt még kibírjuk étlen, nem árt nekünk sem egy szikra lelki eledel. Mert négy kerek hete, hogy odavagyunk, s káromkodtunk, s mindent csináltunk, s eheződtünk, s átkozódtunk. Na akkor jönnek, azt mondja. egy régi szász házba volt a templom. Na aztán ott a misén részt vettünk, s Fenyédi Jánosnak hívták a sofőrkiegítőt, s na Jánosnak ki volt szakadva a nadrágja, de ki a gatyá es a lába között. S magyarázott, még a lábát így szertevette, s ott jártak el az apáca, s a tanítónő, s mondtuk János ne. Fogjátok meg a szátok, én jobban tudom, mint tii, mondta. Egyszer észrevette, hogyhát mit integetünk neki. [nevetve] Na aztán szedte össze magát. Na aztán a plébános úr megkénált pálinkával, jó nagy puliszkát főzetett nekünk, s ott annyit ettünk nála, hogy avval hazajöttünk.” (Sz: 38.)

A szóban elmondott élettörténet fordulatai a szerkesztésbeli, grammatikai lazaság, az emlékek sorrendjében való bizonytalan keresgélés, az emlékek elhalványulásának, felejtésének a nyomait rögzítik. Ugyanakkor a szüntelen kiszólás az elbeszélésből, a kérdés, a jelen helyzetre vonatkoztatás, a referenciális megfeleltetés sokkal elevenebbé, élőbbé, valóságosabbá teszi a szöveget: „az anyja úristenit; minden a fene; na, mi a fene legyen; fel kell tenni a pléhpofát; már pontosan nem emlékszem reá; szórakoztam elé s hátra ne; de ide most közbe kell szúrjam; na de ott felejtettem el, na hogyhát, ezt folytatom aztán; ej az úriskolóját; s addig, hogy úgy megdicsért ahalyt; az olyan es ehisze; elég az hozzá, hogyhát... mi es volt csak; s na, halljunk egy viccet!; na, nem jut már eszembe hirtelen a főhadnagynak a neve; most jut eszembe; nem tudom, tudod-e a mesét?; így ne; tudod-e, hogy szoktak csattogtatni?; hogyha láttad volna, az

ágyak között, így jártak ne, mint a medvék, mint most a diszkó, érted-e, s voltak, akik egyedül is rütyögtek; s ne így, s ne úgy; ehelyt be az ajtón ne; S aztán, hogy még szúrjam közbe, s azután mondom a többit; s nahát ember; állj meg te, nem is úgy volt. Hazakerültem... A fenét, kihagytam aztot hogyhát; elég a hezza, kérlek szépen; s hát úgy elveszett, Anikó, a szemem világa; s mért nem így, s mért nem úgy; nem es úgy. Elmondtam ugye, nem jut eszembe na, melyik faluból volt; hova való vagy he, harisnyába?; ilyen zacskóba; nem es úgy ..., de igen; közbe eszembe jutott; na akkor én összejártam, eljártam izére, na az előbb mondtam, hol voltunk, ahol volt a cigánnyal a találkozásunk; dehogy, ő es feljött velünk, dehogy, Albert nem jött; tudod-e te?; tudod-e, mi a major?; úgy féltem te Anikó, hogy úgy életemben sohasem, hogy a megzsírozott zabszemet a fenekembe nem lehetett volna béverni; ekkora kicsi pityókák voltak ne, szikrák; jártál-e Magyarországon?; úgy meg voltam izzadva, Anikó, hogy csupa facsaró víz voltam; s minden a fene; tudod-e, mi az?; elég szép házasság volt, ugye?; nem tudom ott a könybe aztán tovább hogy írtam le; vagy ezt már mondtam; hogy es volt te jó Isten?; minek es hívják, van egy helység...; ehelyt ne; ahalyré; a kutya úriskoláját; úgy el voltam keseredve, te Anikó, hogy azt nem is hiszed; kívág egy ilyen bog pénzt ne az asztalra; így nyúlj bé, ne; az anyjának az úristenit; éj, megordítózom; hanem kifelejtettem aztot; na Anikó, tovább most nem mondom; na ez még hozzatartozik az előzményekhez; így még ezt ide be akartam szűrni; láttad azt a szenteltvíztartót; még egy kicsit előbből kezdjem; ugye mindent nem lehet elmondani, de többek között elmondom azt; ezt már el kell mondjam; így a három ujját esszefogta; ilyen szép nagy keresztet.”

A múlt eseményeinek a jelen helyzetre vonatkoztatása, megfeleltetése is hangsúlyozza, hogy a történetmondás nem egyszerűen a leírt önéletrajz reprodukciója, hanem annak a jelen tapasztalataival, tudásával, benyomásaival való kiegészítése, értelmezése. „Hát átal jöttünk Szajolba. Szolnokon erről van, a múltkor egy nagy vonatszerencsétlenség es volt, nem olyan rég.” „Én es, azt mondja Kántor Lajos. Most van egy író es, de nem az, erdész volt.” „Az egy irtózatot ügyes ember volt. Meghalt, olyan három-négy éve meghalt.” „S ehelyre jött a milicia, s azt mondják, hogy bucata e confiscatã, a gabona el van véve, le van foglalva. Vigyük bé a miliciára. Mondtuk, hogy megyünk, ennyi órakor bévisszük. S szerencse, hogy nem volt akkor mobiltelefon.” „Linának a testvére, amelyik most meghalt.” „Egy akkora mocskos szalonna, mint ez a magnó.” „Most még, amikor Solymáron találkoztunk, akkor es elmondta az igazgató, hogy hogy megfelelt György Jankó.” „Egy somlyói barátom, Ambrus Károly, úgy meg-

tanult táncolni, hogy a tavaly is elvitték Magyarországra táncolni, most nyolcvanéves, a csikszeredai táncsoportnál, s énekelni es szépen tud.”

Az emlékek elhalványulását, a bizonytalanságot, a felejtést mintha nehezen vállalná fel, mintha szégyenkezne miatta: „nezd meg a nyelvem hegyén van, s nem tudok reagálni. Egy kicsit kapszold ki, légy szíves!” „Mi a francnak hívják na, olyan kihagyásaim kezdtek lenni.” „Ejnye, az iskoláját, hogy kihagyok.”

Az írott szöveg ráérőségéből, az átgondolhatóságából, a rendszerességéből adódóan az egyes fejezetek végén összegez, értékkel, életbölcseéseket, élettapasztalatokat fogalmaz meg: „Ezzel a rövidke elbeszéléssel, melyből a gyermekkori kertészkedések s éretlen gyümölcsbimbó evések sem hiányoznak, életem ezen szakaszát befejezettnek is tekintem. Az életemnek arra az ösvényére térek, mely a gondtalan gyermekorból már abba a szakaszba visz, ahol feladatokat adnak és gondolkodni is kell.” (Í: 5.) „Az 1933–34-es tanévet 1934. június 21-én zártuk. Ekkor volt az abszoláló vizsgánk. Az iskola kapuja bezárult mögöttem, sok iskolai és iskolán kívüli gyermekesínyt maga mögé zárva. Nekem meg rá kellett lépni az élet göröngyös útjára, melyen próbáltam haladni előre boldogulásom érdekében. Ezen az úton jöttem rá, még jobban kellett volna tanulni, hogy még előbb megtudjam, nem tudok semmit.” (Í: 8.) „Az istállóban jó meleg volt, a szalmán jól aludtunk. Mindannyian idehaza jártunk álmunkban, s akkor talán el sem gondoltuk, milyen hosszú útra vállalkoztunk pénz, élelem és biztonság nélkül.” (Í: 39.) „Valahányszor sor kerül arra, hogy az én szerény segítségemet igénybe vegyék, mindig szívesen megyek be az üzembe, mert úgy érzem, a falai között és azok között az emberek között, akikkel hosszú időn keresztül együtt dolgoztam, felfrissülést, megiffodást érzek.” (Í: 62.), „Bár a jövőn volna egy akkora ablak, mint egy tűnek a foka, s lehetne ezen keresztül meglátni, milyen lesz az unokáinknak a sorsa. Hiszen ma forró a hangulat, mindenki fél egy elkövetkezendő nukleáris háborútól. Bizony mi, akik átéltek a háborúnak a borzalmait, teljes erővel tiltakozunk egy újabb háború ellen. Aggaszt gyermekeim, unokánk elkövetkezendő sorsa.

Amit leírtam, az történelem is, a mindennapoké, a dolgoz hétköznapé.

Ha majd emberré értek, porban játszó unokáim, olyan szeretettel olvassátok nagyapátok élettörténetének apró foszlányait, amilyen szeretettel írtam én nektek.” (Í: 63.).

Az írásbeli megnyilatkozás több elmélázásnak, elmélkedésnek, töprengésnek ad teret. A szülőföldön való gondolkodás például visszatérő motívum az önéletírásban: „Addig jártam a vendéglóbe, hogy a kiseb-

bikkel mintha megszerettük volna egymást, ezt a szülők is észrevették. Arra kezdtek biztatni, maradjak ott. Nősülésről szó sem esett, de nekem mégis nagy szeget ütöttek a fejembe. Az lett az elhatározásom, bárhogy tudnék szeretni bárkit a távolban, én hazajövök, itthon nősülök meg. Nekem itthon édesapám él, testvéreim, rokonaim vannak, a feleségemnek is biztosan lesznek szülei, testvérei, rokonai, s ha bajba jutok, lesz, aki segítsen. Ha meg ott maradok, ott nősülök meg, csak a feleségemnek lesznek rokonai, nekem nem lesz senkim, ha bánatom lesz, nem lesz, akinek elpanaszolhatnám. Na meg aztán egy sármási ember, Faragó István is oda telepedett le az első világháború után, de még a jövevény jelzőt véle szembe mindig használta a község törzslakossága. De mindezek mellett, valami a szívem mélyén ott motoszkált, a falum utáni vágy, amit én szülőföldszeretetnek neveztem meg, s úgy érzem, a gyermekkori játszótermet, a borjúskertet, a nagyszénafűt, hargast, papmocsárát semmiért sem hagyom el. Felnőtt korban is csak azokkal tudok igazából együtt élni, dolgozni, akikkel ezeken a tereken együtt játszódtam.” (Í: 35.)

„Búcsút vettünk, megköszöntük annak rendje-módja szerint jószágukat, s elindultunk szívünben azzal a reménnyel, hogy még egyszer csak megláthatnók azt a drága szülőföldet, melynél nincsen drágább a kerek világon, s nem szeret senki jobban, mint a szülő, testvér és rokon.” (Í: 38.)

Mindkét kommunikációs rendszer esetében szembevetendő a múlt eseményeinek részletes leírása, és a jelen szűkszavú, rövid mondatokban, felsorolászerű érintése. Ahogy szűkül a perspektíva, ahogy a jelenhez közeledik, mintha lényegesen kevesebb kimondásra, részletezésre érdemes esemény történe az elbeszélő életében. A nyugdíjas kor már nem a kalandoknak, a csattanó poénoknak az élettere. A múlt történetei azonban nem önmagukban, nem a múltba zárva élnek. Szüntelenül a jelenhez viszonyítva, a jellel párhuzamba állítva mérettetnek meg. És a múlt-jelen összehasonlításban nem marad elkendőzve a megfogalmazódott értékítélet: „Nem is volt abban az időben a községünkben annyi részeges, mint most. Nagyon lenézték a községünkben azokat, akik még csak részben is estek az ital áldozatául.” (Í: 12.) „Nem voltak az emberek olyan finnyások, mint manapság.” (Í: 3.) „Mint gyermekek sok olyan dolgot csináltunk, amit már a mai gyermekek nem csinálnak. Nekünk bolti játékokat nem vásároltak. Magunk készítette játékokkal játszottunk. A játékok készítése sokunkat kézügyességre tanított. Tavasszal s ősszel a marhák őrzése mellett, valamint tavasz felé a húsvét előtti nagybőjti időben, sok olyan játékot tanultunk egymástól és játszottunk, amelyek napjainkban már a múlté és a mai ifjúság valahol ha hall vagy olvas róla, már csak néprajzi

érdekesség. Ezért is jegyeztem le ezelőtt egy pár évvel az általam ismerteket.” (Í: 8.) „Gyermekkorunkban nekünk játékszerünk nem nagyon volt, mint a mai gyermekeknek, hanem törött edényfüleket szedtünk össze, volt több gyermek, akikkel játszottunk, s azokat bikáknak neveztük, a tört füleket, s azokkal játszottunk. Olyanokat játszottunk lehetőleg, mint a felnőttek, hogyhát a nagyobb a tehen volt, vagy ökör, s a kisebb fül borjú, s ilyenek voltak a játékaink akkoriban.” (Sz: 1.) „A családban olyan rend volt, hogy ha vizitába mentünk es, éjjel előtt haza kellett jőni, vasárnap délután amíg a nap nem ment le, addig haza kellett jőni, a tehéncsorda előtt itthon kellett lenni, úgyhogy ilyen rend volt majdnem minden háznál. Igen, de most elmennek a diszkóba, s ki tudja, mikor kerülnek haza, s miket művelnek, megrészegeznek, s összetörnek egyet s más. Akkor rendet tudtak tartani. S akkor a pénzt úgy adták, hogy a pénzzel el kellett számolni, hogy a pénzzel mit csináltál. Azt mondták a táncba ennyi a bélépődíj, már legénysorba számítottunk, s ez egy fél liter borra való.” (Kiegészítő adatgyűjtés – a továbbiakban K. a. –: 5.) „Amikor fiatalok voltunk, mentünk vasárnap délután a táncba, voltak, akik mentek a kugliba, s most már, hogy megcsaladosodtunk, nagyszülők lettünk, itthon maradunk, várjuk, hogy jöjjenek ide a gyermekeink, unokáink. Azelőtt, míg fiatalabbak voltunk valamelyik komát meglátogattuk, a rokonságot, az időt így töltöttük, s hanem hát olyan volt a szokás régebb nyári időben, a falu népe ment a piacra, a táncterem elejébe, a piac tele volt néppel, a kerítések mellé padok voltak csinálva, oda kiültek az emberek, ott politizáltak, tárgyaltak, voltak, akik a kocsmába bementek, ott a piacon volt egy vendéglő, s három kocma, oda mentek bé, de az asszonyok mentek a táncba, bent körbe ülésesek voltak csinálva, odaültek, nézték a fiatalokat, hogy hogy táncolnak, párosították őket, de most már tánc sincsen, a diszkó jött bé divatba, de még mostanában a diszkó es el van maradva, már rég nem volt diszkó, nem hirdették a televízióban, mert hirdetik, mikor diszkó lesz. Most csinálnak néha-néha nagy ritkán ilyen táncházestet, s arra menegetnek, s van Lőrinc Lajos nyugalmazott táncmester, s Lajos még elmenetet oda, s helyreigazítsa a lábukat. Úgy érződik, hogy a régi táncok visszakerülnek. Csak azon es elmúlik sokszor, hogy táncot nem csinálnak. Mert ha táncot csinálnának, menegetnének oda. Igaz, hogy olyan es van, hogy a fiatalság ki van művelődve, s elmennek szórakozni a vendéglőbe, s a lányok es a féldecit megisszák, s a kávé. Ilyen es van. S olyan es van, hogy sokan szivaraznak még a lányok közül es.” (K. a.: 11.) „Valaki idejött, itt beszélgettek egyet. Ilyen nagy kínálgatás se volt akkoriban, mind most amilyenek vannak, beszélgettek egy jót, elmentek,

s az Isten áldja.” (K. a.: 14.) „Hát a helyzet az, hogy régen nem volt annyi részeges ember, mint amennyi most van. Úgy ki es vette a nép maga közül a részegeseket. Szinte semmibe sem vették, s voltak részegesek régebb es, mert kínlódtak velük. Nem volt sok, mert jól meg kellett volna számolni a faluba, hogy tíz részeges embert kapjanak az én gyermekkoromban. S akkor es küszködtek a részegségnek az elhagyása ellen.” (K. a.: 15.)

Az élettörténet elmondásakor néhány alkalommal István Lajos felesége is részesévé válik a beszédeseménynek. A rögzített szöveget vizsgálva, kétszer passzív szereplője a beszélgetésnek, nem befolyásolja, irányítja a gondolatmenetet, nem szövi bele saját szemléletét, hanem egy időre megszakítja, felfüggeszti: [Óvatosan int feléje] „Zavarok-e?

Lajos bátya: mondjad, mondjad!

Lina ángyó: gyere, a rendet rázzuk el!

Lajos bátya: Kapcsold ki, Anikó!

[Visszajövet] Na, úgy íthagyitalak, mint Szent Pál az oláhokat. Tudod, nem a macedon ramánoknak, hanem a görögöknek írta a leveleket” (Sz: 3.)

„Lina ángyó: ebéd kéne-e? Készen van. Egy korty pálinkát vigyek-e le? (...) Ugye hallottátok?

Lajos bátya? Mit?

Lina ángyó: enni lehet jönni

Lajos bátya: igen, igen (...)

Lina ángyó: Jöszök-e már, a mindeneteket?” (Sz: 20.)

Másik két részvétele alkalmával már nem hallgatja el személyes értékítéletét, csodálkozását a beszélgetés értelmére vonatkozóan.⁴ Az interjúszituációnak már teljes értékű beszélgetőpartnere, jelentősen gazdagítja a közlést, egy-egy gondolatot tovább visz, más irányba mozdít el. Az ő emlékei kiegészítik a Lajos bátyáét, olyan eseményeket idéz fel egyes kérdéskörök mentén, amire férje már nem emlékezik: „Gondolt-e arra valaha is, hogy elköltözzenek onnan, ahol elkezdtek a családi életüket?

Én soha életemben, hogy a faluból es elmenjek, nem gondoltam. A házból se sehova.

Lina ángyó: apád úgy akarta, hogy szálljunk fel a hegyre.

Lajos bátya: Jaj, akartam, hogy szálljunk fel a hegyre, melléjete a hegyre. Igen.

Lina ángyó: azt mondtam, ha akarsz, mész, de én sohase a hegyre. Én nem azért mentem férjhez, hogy a hegyre menjek.

4 Lásd A beszédesemény kontextusa című fejezetben!

Lajos bátya: *nem volt jó élet a hegyen. Itthon urak voltunk ahhoz képest.*” (K. a.: 20.)

„Nem voltak nézeteltérések a gyereknevelést illetően?

Lajos bátya: *Nem. A miénkek, a veszekedések csak olyanok voltak, amióta vagyunk, amilyeneket itt hallasz.*

Lina ángyó: *a bicikli végett, hogy összevesztünk.*

Lajos bátya: *én arra már nem es emlékszem.*

Lina ángyó: *úgy összevesztünk, azt hittem, összeverekedünk. (...) Azt mondtam, ne vegyék meg, mert rossz a bicikli. Ha vesznek, vegyenek jót. De e jó neki, s tanulni, minden. Hát egyszer úgy lerobbant a bicikli, hogy semminek se volt jó. De én ezt csak kezdtem, s végeztem, s kezdtem, s végeztem, s szoroztam, minden. Aztán ez meg es sokallta ehíszte. Bizonyosan. Aztán ami Isten, s Jézus van, mindent összeszedett, s én másfelől. Egyszer úgy felharagudott, gondoltam, hogy most már megüt. Gondoltam, én a fűtő mellett vagyok, kapok fát, de ha megüt, akkor az üstje kifut. Aztán csak nem csinált semmit. Azt mondtam neki, csak egyszer üssél meg, mert agyonütlek. Olyan erős voltam, hogy a vasat es elhúztam volna, édes jó Istenem. Azt se tudtam, hogy a világon vagyok-e, azt te tudod-e.” (K. a.: 21.)*

Miután Lina ángyóhoz intézem a kérdést, észrevéve, hogy a „hivatalos” beszédaktus szereplőjévé akarom bevonni, rögtön tartózkodóan kezd viselkedni, csak Lajos bátya ösztönzésére („na, mondjad el hamar na, mert megyen a magnó!”) hajlandó válaszolni. A kezdeti tómondatok, ellenőrző visszakérdezés után („Megyen-e a magnó? Na, kapcsold ki. Én nem szeretem, hogy mondjak. Nem szeretem a hangomat.”) lendületessé válik beszámolója, mintha megfelelkezne a rögzítés folyamatáról.

A beszélgetés záróakkordja egy élet eseményeinek tudatosan megszerkesztett, lekerékített jellegét igazolja vissza („Na, akkor vége. A gombot nyomhatod meg.”).

Az elbeszélő mint egyéniség

István Lajos egyik szövegtípusban sem mulasztja el felmutatni az önma- ga által megkonstruált, megélt, és mások által legitimált szerepeit, identitását. Narratív identitásából, önreflexióiból egy közösség kiemelkedő, tekintélyes, reprezentatív egyénisége bontakozik ki. Egy olyan egyéniségé, aki tudását, leleményességét, székely furfangját és humorát értékesítve külön- féle krízishelyzetekben vagy egyáltalán hétköznapi szituációkban kiutat, problémamegoldó stratégiákat képes kidolgozni és működtetni. Egy olyan

egyéniségé, aki önmaga és környezete számára is képes elviselhetőbbé, élménydúsabbá tenni a megpróbáltatásokkal, kihívásokkal teli minden napokat.

A katonáságnál viccmondói, versírói képességéért különös tekintélynek örvend, különféle kiváltságokban részesítik: „A főhadnagy úr azt kérdezte: vicceket tudnak-e? Úgy hallotta, hogy a székelyek igen vicces emberek, sok viccet tudnak. Egyszerre felelték mind a három, hogy ők nem tudnak, és reám mutattak, hogy tudok én eleget. A főhadnagy úr megkérdezte tőlem, igazat mondott-e a három bajtársam. Igazat, válaszoltam szerényen. Majd azt is hozzátettem, nem tudok eleget, mert amennyit éppenséggel tudok, az nem is olyan sok. Megkért a főhadnagy úr, mondjak el egy párat. Azt kérdeztem: pikáns legyen-e vagy más. – Csak pikánsat a katonának fiam, felelte a főhadnagy úr. Én ahajt egy jó párat elmondtam. Úgy kacagott mindenki, hogy a hasát fogta. Délben, amikor berukkoltunk a laktanyába, már az öreg tüzérek is mind tudták – akik nem voltak kirukkolva –, hogy az újoncok között van egyvalaki, aki igen sok viccet tud. Nagy népszerűsége tettem szert, ami a bátorságomat is fokozta a feljebbvalókkal szemben. A szabó-, asztalos-, suszterműhelyekben is kellett vicceket mondjak, amikor arra lehetőség volt.” (Í: 21.) „Na, ahalyt hárman felállnak. Csak ennyien vannak? Ennyien. Na, nem jut már hirtelen eszembe a főhadnagynak a neve. Azt mondja, jöjjön hozzám. Oda megyek, letisztelgek, s megkínál cigarettával, mondom, köszönöm szépen, én nem dohányzom. Ha nem dohányzik, akkor is, amit adnak, elfogadja, megköszöni, letiszteleg, s megy a dolgára. Na, hát hívul vissza megínt. Visszamentem, s mondja, mondjak jó vicceket megínt. Aztán én mondtam, annyit mondtam, hogy egy darabig mind én mondtam esténként a vicceket, mert kellett mondani a vicceket, meséket, ki mit tudott esténként a lefekvés előtt, s hát esténként megkezdték. Egy Mucsi Árpád nevű volt, s a főhadnagyot Csengeri Zoltánnak hívták, most jut eszembe, s hát Mucsi nem tudott se mesét, se semmit, szegény Mucsit elküldték a kályhához, még nem volt tűz a kályhában, a fejét be kellett dűgja a kályhába, s ott aztán mondja, hogy anyám küldj mesét a szerencsétlen katona fiadnak” [nevetve]. (Sz: 7.) „S hát a szakácsok es észreveték, hogy verseket írok, aztán én írtam soknak haza a levelet a szüleiknek, vagy ha szereteje volt, annak. Aztán egyszer azt mondja a főszakács, hogy maga szokott írni verseket? Mondom, igen. Tud-e írni ilyen emlékkerseket? Mondom, én igen azt es. Mondja, hogy kéne, egy leánynak levelet akar írni, ügyesen, szépen megfogalmazni. Na aztán megírtam én a levelet, emlékkerst is. Vigye. Közben Szendrőy Gyulának hívták a szol-

gálatvezető őrmestert, mondtam az előbb, hogy az es szokott írni verseket, csak ahalyt volt a szobája, s bé-béhívogatott, s a verseket vette elé, hogy milyen verseket írt, s Személy László es. Én ott a katonaságnál, ott csak ilyen hülye verseket írogattam, ne ott valamelyikről, vagy nem tudom mi. Hát olyan becsülem lett a konyhán, hogy mikor az ételt osztották, akkor lenyúltak nekem, a fenekéből töltöttek nekem, a sűrűjéből, nem a tetejéről, a hígjából. [nevetve] Egyszer egy vasárnap, mikor osztották ki a vacsorát, hát hideg vacsora volt, kolbászt, s kenyeret adtak. Hát nekem két kolbászt adott egy szakács. Elkáromkodta magát a honvéd, mondja, hogy zöldfülű, most jött bé, s neki már két kolbász jár? Azt mondja a szakács, hogy te eredj, menj az anyádba. Nem láttad, hogy a sárból vettem ki az egyiket, s odaadtam? Megegszed-e? Mért nem mondtad, megegszed? Neked adtam volna.” (Sz: 9.)

Környezete tiszteletét, elismerését jelzik azok a szerepkörök, amelyek betöltésére felkéri: a KALOT Népfőiskola elvégzése után oktatóként folytatja csíksomlyói tevékenységét, a községi Előljáróságnál tisztviselő, népmozgalmi nyilvántartó, a Haladó Ifjúságnak elnöke, a vasárnap délutáni tánc rendezője, községi képviselő, a békéltető bizottságnak elnöke, az Aragonit gyár meghatározó személyisége. A falu lakói őt kéri meg búcsúztatók, öntözéskor, konfirmáláskor szavalt versek, szerződések, kérések megírására. Könyvszerető, kultúraszzerető ember, szabad idejében szüntelenül olvas, verseket, néprajzi dolgozatokat ír, konferenciákon vesz részt.

István Lajos elbeszélői, mesélői magatartásán tetten érhető az a változás, amely a huszadik század folyamán a népi prózában végbement, amely során a mese funkcióját a realiztikusabb történetek, a hétköznapi eseményei, élménybeszámolók, igaz történetek veszik át (Nagy 2001.). Édesapja is, ő is a hétköznapi történéseit meséli szívesen: „Édesapám, hogy járogatott szekerességre, azt beszélte el, hogy hol járt, merre járt, kivel milyen dolga volt. Azokat beszélte. S én es olyanokat szeretek beszélni, hogy itt jártam, ott jártam, ilyent hallottam, olyant hallottam, azokat szeretem beszélni.” (K. a.: 4.)

A legendák, tündérmesék, hazugságtörténetek már a gyermekek körében is elvesztették hitelüket. Münchhausen báró meséinek igazságértékét már az unoka is megkérdőjelezi: „egyszer elolvastam Münchhausen bárónak a könyvét. Aztán abból a gyermeknek nagyokat hazudtam, de csak részletekben, hogy amikor katona voltam, s elmentünk a főhadnagy úrral vadászni, s hát egy szarvas volt, s nem volt golyó, amivel meglőni, s nekem a zsebemben cseresznyemag volt, s realóttam, s hát jövőben es elmentünk, s a cseresznyefa ki van növe a szarvasnak a két

szarva közül. Aztán azt mondja a gyermek, papó nekem akkorákat ne hazudjon.” (K. a.: 4.)

István Lajos személyes történeteinek túl körvonalazódnak látszik egy tárgyi objektum, amely egyfajta identitásfelmutató, identitásőrző, önreprezentáló funkciót tölt be. A székely ruha viselésének gesztusa személyiségét, értékeinek tudatos, büszke vállalását tükrözi. Nemcsak történetei, szimbólumai is, az önmaga által teremtett és megélt világról, világlátásáról beszélnek: „Mikor a szabótól a harisnyát elhoztam, édesanyámnak az volt az első szava, hogy arra vigyázz, bé ne mocskold a szép székely harisnyát. De ennek volt két értelme es. Az egyik, hogy ne sározzam bé, de a harisnyát úgy viseljem, hogy a becsületed, s tekintélyem nekem es legyen meg.” (K. a.:14.) „1993. augusztus elsejével felvettek az Előjáróságra tisztviselőnek. Balázs János már itt dolgozott. Olyan urak voltunk, hogy mind a ketten székely harisnyában jártunk az irodába dolgozni. (Í: 27) „Jakab Gáspár és én székelyharisnyában mentünk [a parajdi vasútállomásra, ahová a népmozgalmi nyilvántartókat hívták össze]. Ezért minket a nadrágosok és a kisasszonynak szólított rövid hajú lányok le is néztek.” (Í: 29.) „Ahol többet állt a szerelvényünk, mindig akadtak egyének, akik az állomások közelében levő kocsmákba, vendéglőkbe beinvitáltak minket Gáspár bátyámmal azért, hogy a székely népviseletünket nem tagadtuk meg. Ilyenkor az általunk elfogyasztottat és kedvességét a vendéglátóknak egy-egy viccel, székely humorral honoráltuk. (Í: 30.) „Nekünk, Gáspár bácsival ketten, az előszobában jutott hely. Nem is illettünk volna mi a szennyes székelyharisnyánkkal s kopott posztó ujjasunkkal az úri társaságba. Csíki Ágoston zászlós úrtól a házigazda meg is kérdezte, hogy ezt a két fehérnadrágos sepregetőt miért hozták el. A zászlós úr elmondta, hogy a többiekkel egyenrangú tisztviselők vagyunk, de olyan természetű emberek, akik dologra születünk, s egyben hagyományőrzésre is. Azt is hozza tette, hogy ezen két székelyharisnyás ember volt a bizonyíték útközben, hogy székely menekültek vagyunk. Nélkülük mivel tudtuk volna bizonyítani, jegyezte meg a zászlós úr. Nekünk is pálinkát hoztak, és a gazda hozzánk talán még kedvesebb lett, mint a többiekhez, pedig a kedvességben senki hiányt nem szenvedett.” (Í: 33.) „Közbe, ahogy vitt a vonat, ugye minden állomáson megálltunk, bementünk a vendéglőbe, már rögtön az italt nekünk kérték ki, hogy székelyharisnyába voltunk. Közbe egy-egy jó viccet meg is eresztettem, úgyhogy nekünk nem volt az út unalmas nagyon. Na aztán hát a megyebírónál nekünk az előszobában jutott hely Gáspárbával. S azt kérdezte a házigazda a zászlós úrtól, hogy hát a két kisbíró mért hoztátok el hazulról. S azt mondta, ezek nem kis-

bírók, egyenrangúak a többiekkel, csak nálunk felé ilyen öltözetben járnak.” (Sz: 18.)

István Lajos szerény alázattal ugyan, de számon tartja közössége megbecsülését, tiszteletét, a róla szóló megnyilatkozásokat, értékelő megjegyzéseket: *„Eléggé tisztel mindenki. Például jött egy újságíró, s György Jóska-val, az iskolaigazgatóval beszélt. S hát azt mondta Jóska, hogy Lajos bácsi egy élő lexikon. Azt mondja, ami olyan, azt mind tudja a községről. Szócs Lajosné, a tanítóné ugyanúgy nyilatkozott ugyanannak az újságírónak.” (K. a.: 2.)*

Az emlékezés mikéntje, miértje, rendeltetése

Az emlékezés, a múltba tekintés alkotás. Az emlékező nem egyszerűen ismételi, hanem helyzettől, szándéktól függően megjelenít, életre beszél, előad. Adott helyen és adott időpontban válogat. Tapasztalatainak egy-egy vonatkozását emeli ki, azokhoz ugyanazt vagy eltérő magyarázatot, értelmezést rendel. Az idő múlásával másként kezdi el látni azokat a történeteket, amelyek életére hatással voltak. Elfelejtvi vagy újraértelmezi őket. A felidézés töredezettségének tudatosítása korántsem az elbeszélői emlékezet fogyatékosságára való rábólintás, csupán az észlelés szelektív természetének a megértése, az az ontológiai tapasztalat, ami szerint már maga az észlelés sem képes leképezni „az egyén körül zajló történetek totalitását” (K. Horváth 2000. 90.). Emlékezni tehát egyfajta erőfeszítés annak érdekében, hogy valamiféle egész, koherencia teremtsé meg. Emlékezni, élettörténetet leírni, elmondani egyszersmind értelemadás, értelemtulajdonítás a múlt eseményeinek.

István Lajos élettörténete önnön textuális reprezentációja, személyiségének narratívában való megkonstruálása. Emlékeinek valahányszori számbavételekor identitását fogalmazza meg, fogalmazza újra. Emlékeinek dialógikus aktus keretében történő kimondása, de akár a nyomteremtés, emlékjelhagyás gesztusa önazonosságának megerősítése, élete értelmének igazolása.

Emlékei egy mikroszintet, a mindennapok történelmét, a mindennapi életet fedik le, a személyesen megélt történelmet, események belső átélésének az emlékezetét. A történeti eseménysorozat mozzanatai emlékei nyomán narrációba szerveződnek, mentális világról tanúskodnak. Tapasztalatain, viselkedésén keresztül saját perspektívája válik rekonstruálhatóvá. Egy-egy megszerkesztett, értelmezésekkel ellátott élettörténet megközelítése során tehát a műfajiságban rejlő lényegyet megkerülő

céltévesztés lenne, ha a történeti valóságot, az objektív emlékezetet kísérelnénk meg számon kérni. Az élettörténeti kontextusban az elbeszélő nézőpontja, értékrendje vagy szemléletmódja világértelmezése releváns, s szüntelenül begyűrűzik történeteibe.

Olvasása, hallgatása által alkalmunk nyílik a megértés művészetének a gyakorlására. Talán önmagunk megértése érdekében is.



SZAKIRODALOM

BIRÓ A. Zoltán

1994 A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya – kutatásmódszertani tanulmány. *Antropológiai Műhely* 2. évf. 2. szám. 55–71.

1997 Terep és módszer. Tréfás nyelvi kapcsolatok vizsgálata a székelyföldi régióban. In: *Uő.: Hétköznapi humorvilág*. Csíkszereda.

GYÁNI Gábor

2000 Emlékezés és oral history. In: *Uő.: Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág Kiadó. Budapest. 128–145.

HANKISS Ágnes

1980 „Én-ontológiák”. Az élettörténet mitologikus áthangolása. In: FRANK Tibor – HOPPÁL Mihály (szerk): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat*. 2. Tömegkommunikációs Kutatóközpont. Budapest.

HOPPÁL Mihály

1998 Komikum a folklórban. Szöveg – környezet – megértés. In: *Uő. Folklór és közösség*. Budapest. 99–110.

K. HORVÁTH Zsolt

2000 Naplók és memoárok mint „lehetséges történelmek”. (Az 1848–49-es emlékezések történeti képe és olvasói dilemmái) *Alföld* 5.

KESZEG Vilmos

1996 Egy szöveg kontextusa. *Korunk* 8. 23–30.

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

MAGYARI Nándor László

1990 Emlék-kockák. Szempontok az emlékezési gyakorlat vizsgálatához. *Átmenetek* 2. szám. 3–17.

NAGY Olga

2001 A népmesétől az oral history-ig. In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 9. Kolozsvár. 135–161.

NIEDERMÜLLER Péter

1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* XCIX. (3–4) 376–390.

PATAKI Ferenc

1995 Élettörténet és identitás 1. *Pszichológia* (15) 4. 405–434.

1996 Élettörténet és identitás 2. *Pszichológia* (16) 1. 3–47.

PÁCZKÁN Éva

2002 *Kopasz föld. Mentalitás és szövegvizsgálat egy élettörténet elemzése alapján.* Kolozsvár.

PLÉH Csaba

1979 Szövegekre emlékezés és hagyományozás. *Ethnographia* XC. (1) 106–110.

RÓBERT Péter

1982 Az élettörténeti módszer – szakirodalmi áttekintés, alkalmazási lehetőségek. *Szociológia* 2. szám. 23–247.



Ozsváth Imola

A szórványosodás motívumai egy élettörténetben

Ebben a tanulmányban a szórványban való lehetséges beszédmódokat vizsgálom¹ egy dél-erdélyi szórványtelepülés naiv művészenek élettörténetét véve alapul. Arra vagyok kíváncsi, hogyan beszél önmagáról, hogyan konstruálja meg önmagát szövegben egy szórványban élő ember, egy szórványban élő naiv művész. Milyen „történetek”, latens szövegek² alakítják élettörténetét, milyen történeteket tart fontosnak elmondani életéből, milyen történetek révén szervezi identitását. Megjelennek-e spon-tánul, és ha igen, hogyan jelennek meg a szórványosodás motívumai egy élettörténeten belül, mennyire jelent problémát, nehézséget az egyén számára szórványban élni. E kérdésfeltevés előzménye egy családszerkezet-kutatás, melyet elsőéves egyetemista koromban végeztem a vizsgált dél-erdélyi településen. Ezzel kezdődött az én történetem.³

Bevezetés⁴

1999 nyarán két néprajzos társammal a Kriza János Néprajzi Társaság megbízásából érkeztünk Halmágyra, egy Fogaras melletti kis településre azzal a céllal, hogy adatokat gyűjtsünk e szórványban élő falu jelenbeli helyzetéről, lakosságszerkezetének alakulásáról.⁵ Ennek érdekében előre elkészített, nyomtatott családlapokat, kérdőíveket vittünk magunkkal,

1 Jelen dolgozat készülő magiszteri vizsgadolgozatom egyik részfejezete, itt csupán egy lehetséges beszédmódról beszélek részletesebben.

2 Jumij Lotman szerint a szöveg fogalmában benne foglaltatik a tudatos elgondoltság mozzanata, mely egyfajta bekódoltságot jelent. A kód megléte mintegy előzményként tételeződik, és a kódszöveg szövegnek (a szövegben elmondott történetnek) tekintendő. (Lotman 1994. 62.)

3 Paul Atkinson szerint az etnográfus története (felismeréseinek megszületése, megvilágosodásának folyamata) beleíródik az etnográfiai szövegbe a terepen megfigyelt események mellett. Az etnográfus meséje egy, az etnográfiai szöveg által sugalmazott és az olvasás során rekonstruálható „történetek” közül. (Lásd Atkinson 1999. 123.)

4 A következőkben arról írok röviden, hogy hogyan kerültem kapcsolatba a vizsgált településen élő naiv művésszel, milyenek azok az emberek, akik között él, és hogy azok mit gondolnak róla. Mindezek leírását azért tartom nélkülözhetetlennek, mert meghatározhatják az élettörténet beszédmódját.

5 Az általunk végzett vizsgálódás egy nagyobb kutatástömbbe tartozik bele, mely a mezőségi, valamint dél-erdélyi szórványtelepülések családszerkezeti vizsgálatát célozza meg.

melyeket minden házhoz betérve, a családtagok segítségével kitöltöttünk, valamint megvizsgáltuk a rendelkezésünkre álló egyházi anyakönyveket. Egy teljes hét alatt sikerült végigjárni a falut, több-kevesebb sikerrel, ugyanis néhol a falubeliek bizalmatlansága akadályozta munkánkat.⁶

A családlapok kitöltése jelentett nagyobb megpróbáltatást, mivel minden egyes háznál el kellett mondanunk, hogy kik vagyunk, és mit szeretnénk, annak ellenére, hogy faluba érkezésünk után pár órával már mindenki tudott rólunk. Voltak, akiknek bizonygatnunk kellett, hogy nem a *párttól* vagyunk, és hogy az általunk gyűjtött anyag egy kolozsvári néprajzi intézet adattárába kerül, és nem fogjuk felhasználni senki ellen. Mások meg fizetni akartak nekünk, amiért végre valaki foglalkozik az „elhagyott” falujukkal, és legalább megszámoljuk őket. A falu tanácsosa még arra is megkért, hogy amikor összesítettük az adatokat, küldjük el neki, hogy legyen a tanácsnak egy nyilvántartása a faluról. Egy, a faluból elszármazó értelmiségi meg különböző pályázatok írásakor szerette volna hasznosítani az általunk gyűjtött anyagot. Mindezt, hogy különböző emberek hogyan viszonyultak a mi munkánkhoz, fontosnak tartom elmondani, mert dolgozatom további részében, a szórványosodás motívumainak vizsgálata során fontos szempont lehet.

Történetemet ott folytatom, hogy Halmágyra való sorozatos visszatéréseim során kapcsolatba kerültem egy nem mindennapi személlyel, a falu naiv művészeivel, akit környezete marginalizál, elmarasztaló véleménnyel van róla. Kíváncsi lettem arra, hogyan beszél ez az asszony önmagáról, és ő hogyan látja környezetét. Ez a kíváncsiság újabb felfedezőútra⁷ indított.

2001 nyarán egy hetet töltöttem a vizsgált településen, fotóztam, és interjúkat készítettem a falubeliekkel. Ottlétem alatt többször betértem A. E.-hez, a falu naiv művészehez, aki örömezt mutogatta végig festményeit. Egy alkalommal megkért, hogy egyszer jöjjenek vissza hozzá, amikor nem lesz ennyi dolga (ugyanis a festés mellett a zöldségeskertben dolgozott, hogy megtermelje télire a mindennapi betevőt), és hallgassam végig az ő történetét. Ugyanazon év telén vissza is mentem Halmágyra, hogy felvegyem A. E. élettörténetét. Szállásadóm, mikor látta, hogy naponta reggel betérek E. nénihez, és egész estig ott ülök, igencsak figyelmeztetett, hogy

6 Bizalmatlanságot a román pásztorcsaládok részéről tapasztaltunk, akik nehezen értették meg, hogy mi célból kellene nekünk ezek az adatok, valamint a cigányság részéről, akik csak annyit voltak hajlandók közölni, hogy hány személy él a vizsgált házszám alatt.

7 Az etnográfus felfedezőútja és önmegismerése egy személyiségfejlődésről szóló beszámolóvá áll össze. Jellemző mozzanatai: a keresésre indulás, az egyfajta kutatást, kalandot és felfedezést magába foglaló utazás; a felfedezés folyamán a kívülállóból „bennfentessé”, „ottanivá” válik stb. (Lásd Atkinson 1993. 123.)

vigyázzak, mert E. néni sok mindent mond, és fele se igaz. Azzal néhány idősebb falutársa nevét és házszámát diktálta le nekem, hogy azokhoz menjek, ha igazat akarok hallani a falu történetéről. Természetesen az ajánlott személyekhez is ellátogattam⁸, de az estéket mindig A. E.-nél töltöttem, és rögzítettem visszaemlékezéseit. Kilenc hangszalagnyi anyag gyűlt össze tőle pár nap alatt, anélkül, hogy én kérdéseimmel közbeszóltam volna.

Végül 2002 tavaszán a Kriza János Néprajzi Társaságnál kiállítottuk A. E. munkáit. A tárlat szervezése és az ez alkalomból A. E.-vel folytatott levelezés egy újabb kérdéssort indított el bennem: ha A. E. festői tevékenysége, mint ahogy ő is mondta, csupán pénzforrás számára⁹, akkor hogyan értelmezhetjük azt, hogy van mégis egy pár alkotás, melyet nem szándékozik eladni, melyekhez mint személyes tárgyakhoz ragaszkodik, hiszen a pénz éppen az az eszköz, mely bármikor elcserélhető egyéb javakra. Miért érzi szükségét annak, hogy régi, megrongálódott fényképeket vászonra megfessen, hogy az egykori zenekar régen halott tagjainak emléket állítson, hogy megőrkítsen olyan ősi szokásokat, mint a papvárás.

Az elveszett aranykor, a megfogatkozás története

Volt valamikor egy szokás: amikor új pap jött szolgálni a faluba, a fiatalág viseletbe felöltözve kivonult a szomszéd falu határába, és ott díszmenetben fogadták a lelkészt. Ez a szokás már csak az idősek emlékeiben él, a hagyományos népviseletre már nem is emlékeznek, a faluban nincs már fiatal, aki kivonulhatna a lelkész fogadására. Ezt, a már csak az idősek emlékeiben élő epizódot örökíti meg A. E. egyik festményén, melyhez ragaszkodik, és nem bocsátja áruba semmi pénzért. A másik ilyen kép, melyet egy megrongálódott fénykép alapján festett, a falu régi zenekarát ábrázolja. Ezen a képen rajta van a festő nagyapja is, akit még A. E. édesanyja sem ismert. A fénykép hűségével ábrázolja ezeket az alakokat, a hangszereket és a régi viseletet. Egy régi kort, régen élő szokást dokumentálnak ezek a képek, az elmúlt, elveszett aranykor történetét mondják el. A valamikori népes, fiatal tagokból álló zenekar ma csak az emlékezetben és ezen a festményen létezik. A mai zenekar bandistái¹⁰ idősek, és a statisztikák adatai alapján nincs is kilátás utánpótlásra. A papvárás szokása feledésbe merült, emlékét már csak ez a festmény őrzi, a falu fiatalsága,

8 Ezen beszélgetések elemzése fogja képezni készülő magiszteri dolgozatom további fejezeteit, további lehetséges beszédmódokat vizsgálva.

9 „Mit bennem fel-felismertek, én pénzforrásnak ismertem, nem művészetnek”, idézet A. E. leveléből.

10 A helyiek szóhasználatában a régi fúvőzenekar tagjait jelöli.

azaz a falu idős lakosságának unokái városban élnek. Ezek a képek a valamikori népes, közösségi életet élő falunak állítanak emléket, akárcsak az általam rögzített élettörténetek, melyek szintén a megfigyatozkzás történetét mesélik el.

A. E. élettörténete egy tipikus női élettörténet, más emberekhez való viszonyában jeleníti meg saját életét. A szövegalkotás során nem szervezőelv az idő linearitása, a ciklikus időszemlélet dominál, a történetnek nincs kezdete és nincs vége (lásd Niedermüller 1988. 384.), bárhol elkezdhető és bárhol abba hagyható, nem egyetlen koherens történet, hanem kisebb, egymásból kiinduló történetek sora, melyet két kódszöveg szervez.

A szövegen végigvonuló egyik latens, mögöttes szöveg lehet az *én mitológikus áthangolása mint kompenzációs stratégia*.¹¹ A. E. azzal, hogy valakinek elmondhatja élettörténetét, valaki végre odafigyel rá, és úgy beszélhet magáról, mint ahogy szeretné, hogy mások is beszéljenek róla, mintegy kárpótolja magát, amiért környezete mellőzi, marginalizálja, nem értékeli. Minden epizód az életéből azért hangzik el, mert valamiféleképpen az ő vagy valamely családtagja kiválóságát hivatott szemléltetni.

A. E. élettörténetében a másik kódszöveg, szövegszervező mögöttes történet lehetne a *szórványosodás, az elveszett aranykor története*, mely a kontraprezentikus beszédmód alapján szerveződik. Assmann írja, hogy ez a fajta emlékezet „a jelen hiányosságaiból kiindulva egy olyan múlt emléket idézi vissza, amely többnyire a hőskor vonásait ölti. Ezek az elbeszélések egészen más fényben láttatják a jelent: a hiányzót, az eltűntet, a kivesztettet (...) hangsúlyozzák, tudatosítják a szakadékot »egykor« és »most« között. A jelen (...) viszonylagossá válik a szebb múltéhoz képest.” (Lásd Assmann 1999. 79.) És az *értelmiségi csoport éppen ezen elveszett múlt visszaállításának lehetőségében bízva hajlamos „messianisztikus” vállalkozásokra*¹²: valamiképpen meg szeretné menteni, örökíteni a „múltat”, mely szemében az örök értékek megtestesítője, le szeretné írni, meg szeretné festeni a régi szokásokat, ezzel is konzerválni azt a valamikori utókor számára. Mindenkori célja megragadni, rögzíteni a mulandót, az elmúltót. Ha ez az

11 A fogalom Hankiss Ágnestől származik, egyfajta énáthangoló eljárás, melyet az egyén saját életútjára vonatkozóan dolgoz ki, megpróbálja egységes magyarázóelv fonálára fűzni, egységbe építeni sikereit, kudarcait, erőnyeit, hibáit, megpróbálja levezetni saját ontológiáját. (Lásd Hankiss 1980. 77–79.) Ezen kódszöveggel és az általa behozott szövegszervező motívumokkal a közeljövőben külön tanulmány keretében szeretnék foglalkozni, ezért most csupán említés szintjén tárgyalom.

12 Dőlt betűvel a kódszöveg (az elveszett aranykor) által behozott motívumokat jelzem.

„értelmiségi” tipikus magatartása, akkor A. E.-t az általa elmondott történet alapján¹³ ebbe a társadalmi rétegbe sorolnám.

A. E. azzal indítja élettörténetét, hogy *„elkezdtem először írni a történelmet Halmágyinak ... nagymamámtól a régi szokásokat, hogy hogy éltek ezelőtt...”* És kezdi elmesélni ezt a „történetet”. Az, hogy A. E. nekifogott megírni szülőföldje történelmét, a régi szokásokat, ahogy ő mondja, fontos része identitásának. Úgy indítja az önmagáról való beszédet, úgy beszél önmagáról, mint aki erre a feladatra, a megőrzésre, a megörökítésre hivatott. Feladatának érzi rögzíteni, konzerválni az elmúltot, az elveszött, a feledésbe merülőt, ami valahol ezt a megfogyatkozó őshonos, a szórványba, az idegen kultúra nyomása alá kerülő közösséget jelenti. Lássuk a következőkben, hogyan beszél erről: *„Hát én elkezdtem legelőször írni a történelmet Halmágyinak ... nagymamámtól, régi szokásokat, hogy hogy éltek ezelőtt, hogy volt a falubeosztás ... hogy mi volt, hogy volt, hogy mentek kaszálni tavasszal hogy a templomnál köttek ki, hogy ezen a héten a Nagyszegbe mennek fel az egész falu, ... akkor elkészültünk az asszonyok, vasaltuk az ingünköt, me olyan ingünk volt nekünk, bő ing ... s mentek egyszerre kaszálni oda. Akkor nem kaszálta le egyik a másikat, mer mindenki ott volt, s egyszerre szárították a szénát. Ha jött ki az Olt ... mer itt sokszor kiöntött, akkor egy fiatal gyerek felfutott a hegyre, s kiabálta, hogy vigyázat emberek, mer jön az Olt ... mer telefont kaptunk az irodára, s akkor hitt legalább, s akkor hajtottunk ki ... mindenki, s ahogy ki eltudott jönni, mer nagy víz szokott lenni. Itt a hegyekről is olyan víz jött le, hogy a híd alatt ... 3-4 méteres magasságra vannak a hidak ... s nem volt szabad beállni. (...) Más volt, még a természet is más volt, nem volt ez a hirtelen ... szóval voltak hidegek, mer elmondja ő is, hogy milyen hidegek voltak, s volt az a nagy árvíz, meg mindig kijöve ... de a falu is összetartó volt, egyszerre együtt voltak más, más volt a elmondta a lakodalmokot is, hogy amikor volt a lakodalom, nem úgy volt, mer mondta ... mondta nekem, hogy a lakodalom három hétig ... két hétig ... egy hétig készültek, s volt a lakodalom, s akkor még egy hétig, amíg el... Nagymama, hát mit attak enni? S azt mondja, hogy a hurkát. Rárakták a kására, s megfőzték, azt mondja, s akkor nem úgy volt, hogy elmentek reggel... s beszéltek, hogy te neked ma kell-e segíteni. Valami dolgot tucc-e adni, jöttek a fejszével az emberek... Igen, fát vágni, jertek. S azt*

13 A. E. ebben a hagyományos paraszti társadalomban másnak számít, mint falutársai. Ő a mezei munka mellett fest, és elismerésre vágyik. Fontosnak érzi a múlt megörökítését, konzerválását, fontosnak érzi beszélni a falujáról (bár én ezt nem kértem tőle), és ez az „értelmiség” tipikus magatartásmódja.

mondja... mindenki egy poharacska pálinkával, ne töles sokat, mer neked a héten sok kell, nem hogy elvegyék az üveget, s dugva megigják, vagy ne elégegyenek meg egy kevéssel. Szóval olyan összetartó, lélekkel volt a falu, nem így, mint most, na ... most már odakerültünk, hogy nincs is ki összetarteson. Ejeje (elcsuklik a hangja). Anyuka hányszor elmondta, hogy a fiatalasszonyok összegyűltek, s na hogy tyúkot ... mind vitték tyúkot, s vitték mindent, s azt levágták, s le a disznót, s mind, s ... hadd el ne is együnk, mer neked kell a héten, segítettek kenyeret sütni, s lisztet vinni, s na, mid ninesen, s akkor vitték, összeadták, s a lakadalmakra megint nem volt amit adjanak, attak véka búzát ... még az én lakadalmamba is, 47-be egy véka búzát, egy véka zabot, két véka kukoricát, a legközelebb ... sógorom egy egész zsák kukoricát adott, na, hogy első évben, mikor megkeztük az életet, akkor volt mit adni a disznóknak, nem pénzt vagy edényt vagy effélet így adakoztak a násznagy a lakadalomba. ... Mit tuggyak még nagymamának a mondásáról.”

Úgy mesél a régi falubeosztásról, a közösségi szellemről, a kölcsönös segítségnyújtásról, az Olt áradásairól, a viseletről, a lakodalmas szokásokról, mint azokról a jól működő dolgokról, melyek ma már nincsenek. A „most” történetei a nagyanyák idejebeli aranykor történeteikhez képest a közösségi élet széthullásáról szólnak, és az „akkor még más volt” kontraprezentikus beszédmód jegyében hangzanak el. Ezt a beszédmódot szemléltetik a következőkben felsorolásra kerülő szavak, szókapcsolatok: „rég”, „ezelőtt”, „mi volt, hogy volt”, „az egész falu”, „mentek egyszerre”, „akkor”, „egyszerre szárították”, „mindenki”, négyszer hangzik el az idézett rövid részletben a „más volt” szerkezet, és ezt mintegy kifejtve a következők: „összetartó volt”, „együtt voltak”, „nem úgy volt...”, „összetartó lélekkel volt”, a falu gyűjtőnév mint az emberek közösséget alkotó egységét kifejező szó egymás után többször is elhangzik, ezen kívül az „összegyűltek”, „segítettek”, „összeadták” múlt idejű igék jelentésköre is a valamikori együvé tartozásra, a közösségi szellemre hívják fel a figyelmet. A múlt idő használata arra utal, hogy ez ma már mind nincs, az „az sincs, aki összetartson” kijelentés után közvetlenül következik az „ejeje” rosszalló, negatív érzelmeket kifejező indulatszó.

Régen még voltak vezető emberek, akik megszervezték a falu életét, színdarabokat tanítottak, jelmezbálokat rendeztek, megszervezték a falu kulturális életét. A. E. visszaemlékezik, hogy amikor fiatal volt, a betanult színdarabokkal vendégszerepelni jártak a környező magyarlakta településekre (Újfaluba, Székelyzsomborra). „Szász volt a papné (...), s erősen összefogott (...) egy részt a papné, egy részt a tanító bácsi, itt akik voltak vezetők. Ezelőtt szép volt Halmágy ... maszkabál ...”

Az *elveszett aranykor* mint kódszöveg végig követhető az élettörténetet alkotó történetek sorában.

A megfogyatkozás története. A szórványosodás motívumai

A. E. élettörténete egyik szálon családjá *szétszóródásának*, és a *falu szétszóródásának*, *megfogyatkozásának* történetét mondja el: valamikor még minden jó volt, a nagymama elbeszélései egy szép életről, összetartó faluról számolnak be, aztán jöttek a világháborúk, melyek megtizedelték a falu lakosságát, majd elkezdődött az *idegenek* hullámszerű *beköltözése*: „...az egész Halmágyon ... mikor 36 hősi halott van az első világháborúból, s most 27 a másodikból kimenve ... honnan legyen még ebből a kicsi Halmágyból ember. Hogyha maradtunk is, amennyi mocskos jövevény, de nem olyan régi sárkányiak, hanem oda is mind jöttek, tudja a szászok elmentek, s azok, akik oda bejönnek, nem tudják az emberiséget ... a szomszéd községekkel...”¹⁴

Az idézett élettörténet-részlet többes szám első személye (pl. maradtunk ige) arra utalhat, hogy itt nem csak egyéni sorsról, hanem sorsokról, közösségi sorsról van szó. A. E. a falu ellenében határozta meg önmagát azokban a történetekben, amelyekben önmagáról, saját mellőzöttségéről, kítaszítottágáról beszél. Ezzel szemben most, amikor egy kollektív sorsról, egy közösen átélt múltról beszél, akkor a falutársaival, a megfogyatkozó közösséggel egy csoportba tartozónak vallja magát, a beköltöző, betolakodó idegenek ellenében saját közössége nevében beszél. Assmann mondja, hogy a közös emlékezési keretekkel rendelkező emlékező-közösség befele homogenizáló, kifele pedig elhatároló funkciót tölt be. (Lásd N. Kovács 2000. 118.) A. E. élettörténete egy történet a sokból, mely ugyanazon motívumok alapján szerveződik. A valamikori aranykor megszűnt, és elkezdődött a megfogyatkozás, a szétszóródás, a szórványosodás története.

Az általam gyűjtött élettörténetek mindegyikében megtalálhatóak azok a motívumok, melyek A. E. élettörténetét is szervezik, a vizsgált

14 Vetési László, református lelkész is (mint szórványban szolgáló értelmiségi) beszámol erről a jelenségről: a falvakban nagy arányban csökken a magyar népesség száma, a beözönlők tömege felborítja a nemrég jól működő közösségi rendet, az őshonos réteg kisebbséggé válik. Lásd Vetési 2001. 14.

település lakói ugyanazon múltat éltek meg, emlékeik ugyanazon „helyekhez” kötődnek.¹⁵

Az egyén mindig a jelenből emlékezve értelmezi múltját, a jelen körülményekhez képest beszél a megélt múltról, és tervezi jövőjét. A. E. a jelen kilátástalanságával magyarázza családjá szétészóródását, *városra költözését*: „*Nincs maradásunk ... itt nincs miér kínlódni, a fiaim meg is értették, ők el is mentek. (...) S úgy van. Úgyhogy hiába csalom én vissza őket, hiába próbálkozom, mer nem, nem ...*” A jelenben nincs kilátás: ebből a nézőpontból értelmezi A. E. a múltat és tervezi a jövőt. A jelen helyzet mintegy felmenti azokat, akik elmentek, itt hagyták falujukát, beköltöztek az ipari centrumokba, jobb megélhetést kerestek. A. E. hiába próbálkozik az aranykor visszaállításával, hiába próbálja újra összeszedni, egyesíteni a családot, a jelen körülmények a jövő tervezését is meghatározzák. A „*nincs*”, „*nincs miért*”, az egymásután kétszer elhangzó „*hiába*” és „*nem*” kijelentések a helyzet kilátástalanságára, a beszélő egyén reménytelenségre utalhatnak. A. E. magatartása hasonló a *messianisztikus vállalkozásokba kezdő értelmiségi* viselkedésmódjához: szeretné a valamikori ideális állapotot visszaállítani, ezért úgy érzi, hogy meg is tesz mindent: festményeivel szeretne pénzt keresni, hogy megfelelő alapot teremtsen családjának, rendbe szeretné hozni a nagy házat, és ott cukrászdát nyitni, hogy „*beinduljon az élet*”, Székelyföldről szeretne lehozni egy sokgyerekes szegény családot, hogy itt „*megfogják a gazdaságot, s dolgozzanak*”. Mindent szépen eltervezett, de a megvalósítás akadályokba ütközik. Fiai nem kérnek az eltervezett „*szép jövőből*”, nem akarják, hogy anyjuk beleavatkozzon az életükbe. A. E. fiairól és unokáiról szóló történetei is azt példázzák, hogy a társadalmi mobilitás nem visszafordítható folyamat, az értelmiségi visszafordító, megmentő próbálkozásai kudarcba fulladnak, vagy megmaradnak a magasztos tervek

15 Itt nem azt akarom mondani, hogy a csoport egyes tagjai ugyanazzal az emlékezettel rendelkeznek, hanem azt, hogy az emlékezés keretei számukra azonosak. (Vö. N. Kovács 2000. 118.) Assmann – Halbwachsra hivatkozva – az emlékezés társadalmi meghatározottságáról, „csoport-” és „nemzetemlékezet”-ről beszél. Azt mondja, hogy az emlékezet és az emlékezés alanya az egyén, aki függ azon társadalmi keretektől, melyek emlékeit szervezik. Nem véletlen, hogy az azonos társadalmi csoportba tartozó egyének élettörténete hasonló motívumok alapján szerveződik. Van egy közösen megélt múlt, melynek lenyomatai egyének élettörténeteiben nyomon követhetőek. Ezek a történetek ugyanarról szólnak, csak másképpen, az egyének arról számolnak be, hogy ők és a családjuk hogyan élte meg ezt a közös múltat, és ezen egyének történetei alkotják a közösség, a falu történetét, minden egyén története a „nagy történelem” része. Assmann szerint az emlékezet abban az értelemben egyéni, hogy benne az egyes kollektív emlékezetek mindig páratlan módon kapcsolódnak össze. Minden egyén története egyedi és egyszerű. (Vö. Assmann 1999. 36–37).

szövése szintjén.¹⁶ A. E. meséli: „*én úgy számítottam, hogy ők, ha nyugdíjba jönnek, hazajönnek, de tudja a bánat hova lesznek ... elhanyagódnak, semmi remény. (...) a nehézség nem kell, hogy itt megfoggják a gazdaságot, s dolgozzanak, eltanultak kicsi koruk óta ...*” A. E. a termelősövetkezetet okolja mindenért, a kollektív miatt kellett abbahagyni a gazdálkodást, és emiatt nem tudta fiait úgy nevelni, beleszoktatni a gazdálkodásba, hogy most szívesen dolgoznának. „*Minket, ha ki ne tettek volna a kollektívba, akkor beleszoktak volna, de minket kitétek, ők elmentek, s elszoktak a mezőgazdaságtól (...) s nem is szereti, nem is tud visszajönni. Visszajő, megszántsa traktorral a kertemet, segít, de nem úgy jó szívből, nem vonzza őt ... hiába akarom én beléindítani, mer ... nem, nem született, hiába akartam én.*” A. E. beszédmódját ezúttal is a reménytelenséget kifejező „hiába” szóval, a tehetetlenségre utaló kifejezésekkel lehetne jellemezni. Az unokái meg már teljesen más társadalmi közegbe születtek bele, őket hazacsalogatni még reménytelenebb vállalkozás. Amikor már a városon is problémává válik a megélhetés (a munkahelyek megszűnnek, a lakásköltségekre nincs fedezet), akkor inkább mennek külföldre dolgozni, mintsem visszaköltözzenek falura földet művelni. A. E. történetei családjá szétzóródását mondják el: a városra költözött családok tagjai a kialakult lehetetlen helyzetben *külföldi munkavállalásra* kényszerültek: a Szebenben élő nagyobbik fia családjáról a következőket mondja „...*az anyukájuk kiment Magyarba dolgozni, mer nem tudták fizetni a blokkot, nem kerestek annyit ... mit csináljunk*”. A Fogarason élő középső fiának családjából az unokák haldokló anyjukat ott kellett hagyni, hogy pénzkeresetre Olaszországba mehessenek: „...*Nagy-mama, szégyellem is, hogy itt kell hagynom anyukát, de ha nem megyek el, meghalunk étlen mind a hárman.*” – idézi unokáját A. E.

A. E. magatartása annyiban különbözik a szülőfaluját megmenteni vágyó értelmiségitől, hogy ő egy idő után már belátja, hogy próbálkozásai fölöslegesek, a dolgok természetes menetébe nem lehet beavatkozni. Viszont ő is, akárcsak a falut „megmenteni” akaró értelmiségi, szükségét érzi, hogy beszéljen falujáról, elmesélje a falu problémáit. Úgy érzi, hogy neki erről is kell beszélnie. Ez a magatartása néhol akaratlanul is „kiszól” a szövegből: egy történetet mesél el arról, hogy egyszer neki kellett fogadnia a Bukarestből Halmágyra látogató termelősövetkezeti vezetőket, „*s akkor éppen, mint itt, hogy na, mondjon E. néni a faluról...*” Én a beszélgetés elején arra kértem A. E.-t, hogy mesélje el az életét, arról szó sem esett, hogy

¹⁶ Voltak és vannak az értelmiség részéről a megfogyatkozó falu „megmentésére” irányuló próbálkozások Halmágyon. Ezekre ebben a dolgozatban nem térek ki részletesen.

esetleg a faluról beszéljen, ő viszont szükségét érezte, hogy a falu gondjairól is szót ejtsen. Elmeséli, hogy meg szeretne volna „menteni” a falu gazdaságát, mert mindent felborított a „kollektív” nem hozzáértő gazdálkodása, ezért elárulta a vezetőknek, hogy hol van a hiba, mit kellene másképpen tenni. A tsz-vezetők pedig, amit ő segítő szándékkal mondott a faluról, azt felhasználták a falu ellen, és még inkább tönkretettek mindent.

A. E. a falu, a közösség életét is elbeszéli saját élettörténete kapcsán, és mindvégig figyel arra, keresi, hogy hol lehet a hiba, amiért ma a régi időkkel ellentétben olyan rosszul mennek a dolgok. Elmeséli a Halmágyon szolgáló lelkészek történetét is, és megállapítja, hogy mindenkit, aki jó volt, és tett valamit a faluért, azt elűzték, el kellett menjen, mert már nem bírta tovább. A lelkészek története révén elbeszéli a falu történetét, a faluban uralkodó viszonyokat, mesél azokról a megpróbáltatásokról, melyeket egy szórványban szolgáló lelkésznek végig kellett élnie. Mesél például egy olyan lelkészről, akit sorozatos kínzások révén halálra gyötörték: *„Akkor lett a kommonista világ, akkor a papokat tudták vágni ... volt egy T. J. nevezetű, meg is bolondult, kútba szökött...”* A történetet végigvezeti egészen a mostani lelkészig, akinek A. E. szerint szintén nincs maradása itt Halmágyon, mert lassan már nincs aki egyházi adót fizessen. *„...s most jött egy új pap, nem tudom, hogy ez meddig fog maradni (...), nem tudom, hogy honnan veszi fel a fizetésit, s mi lesz Halmágygal, mer Halmágy kiürült ... Halmágy kiürült, nagyon szépen kiürült.”* A. E. a lelkészek „történetét” a falu megfogycatkozásának „történetével” zárja.

Az A. E. által sűrűn használt többes szám első személyű beszédmód arra utalhat, hogy ő néha nem csupán a saját sorsáról, hanem egy közösség, a vele egy sorsközösségbe tartozó egyének, falutársak nevében is beszél az otthon maradtak hátrányos helyzetéről: *„... úgyhogy nincs jövőnk, tipornak, s tapodnak minden módon ...”* Azt gondolja, hogy ez, az általa megjelenített sors annyira csak az ő és a hozzá hasonlók sorsa, hogy a kívülálló, mint én is, meg sem értheti ezt: *„Ha végighallgatod se tudsz belekapcsolódní. Nehéz, nem tudod, mer nem voltál benne, s E. néni benne van (...), s te nem vagy benne, nem érzed a kollektívtól a nyomást, nem érzed azt, hogy most a nyugdíjam milyen kevés, s mindent oda adtam, s az, aki semmit se adott, s hazajött, s mekkora nyugdíjjal jött haza.”*

Aki nem ment el, aki otthon maradt a centrumtól távol eső szórványfaluban, annak nincs lehetősége a kibontakozásra. A. E. úgy érzi, hogy azért kellett neki „elsorvadnia”, névtelen festőnek maradnia, mert nem született megfelelő helyen, ahol felfigyelhettek volna rá. Egy kétsoros verset is írt, mely erre a helyzetre vonatkozhat. *„Ha valaki születik, szülessen olyan*

helyt, ahol a nap rásüt. Hiába születesz fenyőárnyékba, mer nem süt a nap rád, s elszáradsz. ... ezt arra írtam, mikor el voltam keseredve, hogy hiába festek, mer senki nem lel meg.” Ezúttal újra a „hiába” szó szervezi A. E. beszédmódját.

A. E. meséli, hogy akik felfigyeltek rá, azok azt tanácsolták, hogy hagyja el a falut, tanuljon és használja ki a tehetségét, amivel rendelkezik. Egy Halmágyra látogató idegen például kérte A. E. édesapját, hogy ne engedje a lányát elveszni Halmágyon: „*Sokszor meg volt indítva, mint léánka is, hogy menjek, de sose került sor, hát itthonról nem engedtek, nem engedtek, mer itt is igen belébújtam a munkába.*” Az egyik munkáját pedig a papné küldte be Szebenbe, ahol egy román nyelvű újságban a következőket írták róla: „*Păcat de doamna Antal, că ești colectivistă să rămâi în sat. Urmează școli și pleacă undeva la pictură.*”¹⁷

Egy másik alkalommal pedig egy tanárnő figyelt fel A. E. vizsgamunkáira, melyek a festőiskola folyosójára voltak kiállítva. A. E. idézi a kettejük párbeszédét: „– *Dar cine-i cu pictura asta? Mondom, hogy: Eu. – Dumneata? s éppen így csinált, s mondom, hogy: Mirați că eu sunt țărancă simplă, am rămas pe sate.*”¹⁸

Nemcsak a tehetség nem tud kibontakozni távol a centrumtól, nemcsak festőként érzi A. E. a magányosságot, elfeledettséget és elhagyatottságot, hanem szülőként is, nagymamaként is. A főúttól távol eső szórványtelepülésen az *emberközi kapcsolatok is a minimálisra csökkennek*. A távol élő gyerekek, unokák látogatásai a nyári szabadság idejére korlátozódnak. A. E. visszaemlékezik, hogy „annak idején”¹⁹ ő minden vasárnap meglátogatta gyerekeivel az anyósát, meleg ételt vitt idős rokonainak, törődött velük, és ő ezt nem kapja most vissza senkitől. Ez is a falu életében, a családon belül végbement változásokra utal: régen meglátogatták egymást az emberek, a fiatalok felkarolták az öregeket, nem hagyták egyedül őket, ma viszont a fiatalok távol élnek a szülőktől, elfoglaltak, nehéz az utazás, így az öregek egyedül, magányosan élnek. A. E. fel is menti fiait: otthon nincs megélhetés, drága az útiköltség, így nem is tudják őt gyakran meglátogatni. „*Szóval nekem ez hiányzott, s most annyiszor elgondolom, hogy én ezt megtettem, velem szembe mér nem teszi meg valaki ... dehát hogy tegye meg Szebenből, hogy tegye meg Fogarasról ...*” A magányosság érzése, a

17 Magyarul: „Kár A. E.-ért, hogy kollektivista, és falun maradjon. Járj iskolát, és menj valahová festeni.”

18 Magyarul: „De ki festette ezeket a képeket?” „Maga?” „Csodálkozok, hogy egyszerű parasztasszony vagyok, és falun maradtam.”

19 Vö. elveszett aranykor története, kontraprezentikus beszédmód.

hazalátogató családtagokra való állandó várakozás közös eleme a Halmágyon rögzített élettörténeteknek.

A. E. élettörténetében visszatérő motívum a félelem, a tartózkodás, a *megfélemlítettség* érzése, mely, úgy gondolom, az ő korosztályának, a kollektivizálást, kulákozást és a szocialista rezsim éveit felnőttként átélő nemzedéknek kollektív érzése. A. E. meséli: „... úgy visszaszorulok, s úgy félek, mer megvan az a bizonytalanság, amibe felnőtünk...” Nem volt szabad beszélni, az emberek egymástól is féltek, mert „a falnak is fülei vannak, s így hogy meg voltunk szorítva.” – meséli A. E. Ez az érzés még korábban, már gyermekkorában rögzült A. E.-ben. Egy történetre emlékszik vissza, amikor édesapja igyekezett kiirtani belőle a nemzeti érzéseket, mert ezek csak bajt okoznak: „Na, igen és akkor végig vonultunk reggel nyolc órakor a falun, vittük a román zászlót, az orosz zászlót, s a magyart, piros, fehér, zöldet. Hát addig én a magyar zászlót kinn a szabadban nem láttam. Anyukám 9 éves volt, amikor utoljára elszavalta itt a szöveget a táncterembe, mer, hogy árva lány volt ... s jól tanult ... az igazgató a magyar nemzetit a mejjire tette, s olyan kicsike volt, hogy a színpádon mosdótálat borítottak le, hogy arra ráállott, s elszavalta a magyar ... s én azóta magyar szót nem igen hallottam, románul tanultunk ... mikor megláttam a magyar lobogót, na milyen szép, milyen szép de mikor vittük a falun végig, a falunak a túsó végibe élt Kádár bácsi, 82 éves, öreg ember ... a rég ötözetbe. A régi ötözet volt egy vastag bőrv, pendely, olyan kieresztett, mint a románoknak, olyan volt, és egy olyan pörge kalapja volt, bő ing. Mikor menyünk arrafelé, a nap süttött szembe, nyolc órakor volt ... itt fent volt a ház a hegyen, le is kellene fényképezze azt a hegyet, mert ... ilyen padló van előtte, s jó szép ház, ki lehet menni, s egy ilyen magas épület. A legutolsó ház szinte a Felmér utcába. S amikor ott menyünk el ... mer a banda elől ment, s tértünk meg, feláll az öreg, összeüti a szemit, a kezit összefogja, kezd remegni, és sírt (ő is elérzékenyült). Nekem annyira megmaradt az a kép a szemembe, hogy én nem tudtam elfelejteni. Hazajöttünk, délután táncoltunk, odaültünk az ebédhez, én csak sírtam. Apukám azt mondja, mért bógsz. S azt mondom, apuka, te tudod, milyen érzés volt azt az öregembert látni, mikor meglátta a lobogót megint ... olyan pofot kaptam apámtól ... – Te macska-béka, ha most egy semmiségért úgy beléd ül a nemzeti érzés, veled mi lesz. Nem szabad! Mindenütt minden egyforma. Ezt nem szabad nekünk tudni, jó, az is szép, az is szép, mindegyik szép ... érted, hogy mi az? De pofot kaptam. Úgyhogy nekem ki kellett hogy rögzítem magamból azt a nemzeti érzést. Most is nagyon sok minden felfordul bennem, de nem merem elmondani.

Most is itt a faluba is ... azért megy a falu tönkre, hogy az a nép, aki nem ő dolgozta meg a földet, belement, mer erősek voltak.” A „nem szabad”, „nem merem” érzése végig jelen van az élettörténetben, végig szervező eleme A. E. narratív identitásának.

A. E. azt is elmondja, hogy egy újságíró felfigyelt a tehetségére, és ő segítette volna is, hogy tovább képezze magát, de nem mert segítséget kérni tőle, mert mindenkit figyeltek, nem volt szabad idegenekkel tartani a kapcsolatot. Ez a „*falnak is fülei vannak*”-, az „*amúgy is figyelnek*”-érzés annyira belerögzült A. E. tudatába, hogy a mai napig is fél szabadon beszélni. Történetek sorát avval zárja, hogy ezt nem szabadott volna elmondania, mert ki tudja mi lesz a következménye: „*nem szabad, nem érdemes. A paraszt nép maradjon meg a földnél, s ne adjanak a kezibe s a szájába politikát, mert így eltemetik, mer szabadon szól, és levágják a nyakát. Ez van hej, hej (sóhaj).*”

A. E. szerint ez az állandó félelemben való élés meglátszik az embereken, tükröződik az arcukon, magatartásukon, és ezért ő már messziről meg tudja állapítani, hogy ki milyen nemzetiségű: „... a románoknak van egy olyan önbizalmuk, pofátlanok, a magyarok egy kicsit visszahúzóttak, látszik, hogy nem mernek, kivált Fogarason, nem mernek szólni ... valahogy olyan mások. Nehéz volt nekik, itt Fogarason nehéz volt nekik ... vasgárdista város, központ...”

A vizsgált élettörténet szerint a hallgatás, a *látszólagos beolvadás, asszimiláció* volt a járható út. „...*féltünk még szuszogni is. Örvendtem, ha volt egy román barátom, örvendtem, ha tudtam jól románul, örvendtem, ha nem kellett megmondani, hogy magyar vagyok (...) nehéz volt, nehéz volt fiam, nehéz volt.*” A. E. élettörténete során nem egy történetben a románul tudás előnyeiről mesél: gyerekkorában azzal, hogy ő jól tudott románul segített a családon, az adóbehajtók szemet hunytak az eldugott disznó felett, mondván: „*lasă că-i bine, știe fetița bine românește*”.²⁰ Viszont azt is hátrányként érzékeli A. E., hogy nem volt lehetősége megtanulni helyesen írni és beszélni magyarul. Belső késztetést érez arra, hogy leírja azokat a dolgokat, amelyeket az élet során megtapasztalt, hogy továbbadja azt a tudáshalmazt, amit a nagymamája hagyott rá, hogy hagyjon maga után valamit: „... *így ha festek, valamit, varrok, vagy valamit csinállok, az megmarad utánam. Úgyhogy... és megtanultam volna rendesen tovább iskolába, s nem románul, hanem magyarul, legalább a nyelvtant tanultam volna magyarul, nem csináltam volna a ragozást a románba, hanem*

20 Magyarul: „Hagyjad, jól van, mert jól tud a leányka románul.”

magyarba, akkor bár tudnék írni, bár leírnék, sok mindent leírnék, de így (...) mióta nyugdíjba jöttem, nagyon sokat próbálkoztam írni, sokféléet lejegyezni, de abba is lelek hibát, úgyhogy én emiatt vissza kellett hogy vonuljak a papírról.” A. E. úgy érzi, sokkal jobban kibontakozhatott volna tehetsége, ha magyar iskolát végezhetett volna, és megfelelő környezetben élne.

Összegzésképpen

A. E. saját és családja története révén a település „történetét” beszéli el. A valamikori „aranykor” történetét A. E. a nagyanyja által ráhagyományozott történetek alapján jeleníti meg. Úgy beszél a jelenről, mind a valamikori aranykor fordítottjáról, ellentétéről. A nagyanyák elbeszélései egy összetartó, harmonikus közösségi életéről szólnak, ezzel szemben A. E. egy megfoghatatlan, előregedett faluról beszél, melyből a fiatal és középkorú generáció szétszóródott, beköltözött a környező városokba, az otthon maradottaknak nincs lehetőségük a kibontakozásra. És nincsen esély az aranykor visszaállítására. A jelen helyzet A. E. szerint kilátástalan: hiába próbálja hazacsalogatni, és otthon egyesíteni a szétszóródott családot, mert azok már elszoktak a falusi élettől, és inkább külföldre mennek dolgozni. A. E. saját életét egy közösség életébe ágyazva meséli el. Az ő története a közösség történetének része, az általa elmondott történet motívumai egy közösség emlékezetét irányító motívumok (a közösségi élet széthullása, a szétszóródás, megfoghatatlanság, az idegenek beköltözése, a helybeliek városra költözése, a külföldi munkavállalás, elvándorlás, az otthon maradottak hátrányos helyzete, megfélemlítettség, a románul tudás előnye, a járható út a látszólagos asszimiláció).

A. E. és a vele egy emlékezetközösséget alkotó egyének története a család, a település megfoghatatlanságának, szétszóródásának „története”.

A jövőben folytatni szeretném a szórványban való beszédmód vizsgálatát. E célból már több szórványban élő, ott szolgáló, illetve onnan elszármazó személlyel készítettem interjúkat. Arra vagyok kíváncsi, hogy a társadalom különböző kategóriáiba, szféráiba tartozó egyének számára mit jelent szórványban élni, ott munkálkodni, illetve erről hogyan beszélnek, hogyan alkotják meg narratív identitásukat.

SZAKIRODALOM

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest.

ATKINSON, Paul

1999 A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. In: THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest. 121–149.

HANKISS Ágnes

1980 „Én-ontológiák”. Az élettörténet mitikus áthangolása. In: FRANK T. – HOPPÁL M. (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat. II*. Budapest. 30–38.

LOTMAN, Jurij

1994 Szöveg a szövegben. In: KOVÁCS Árpád – V. GILBERT Edit (szerk.): *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletírók tanulmányai*. Pécs. 57–80.

N. KOVÁCS Tímea

2000 Emlékezet, identitás, történelem. *Tabula 3* (1). 115–126.

NIEDERMÜLLER Péter

1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* XCIX. (3–4) 376–390.

VETÉSI László

2001 *Juhaimnak maradéka. Anyanyelv, egyház, peremvilág: Sorskérdések a nyelvhatáron*. Kolozsvár.



Miklós Zoltán

A kuláksors egyéni interpretációja a „kulák” perspektívájából

1. Bevezetés

Jelen dolgozat alapjául Mátyás Irén (továbbiakban M. I.) 82 éves, kükküllő-dombói lakos által elmondott élettörténet szolgál. Közel tízéves időszakot mutat be életútjából, mely időintervallum magába foglalja a kulákság éveit, külön hangsúlyozva férje betegségének nehéz időszakát. Nem minősíti maga sem a történetekből kimaradt éveket jelentékteleneknek, azonban úgy véli, hogy ezen periódus által reprezentatív képet nyújt egész életéről.

Narratívumai a realista népi próza kategóriájába sorolhatók, melyek igaztörténet formájában jelen vannak az archaikus paraszti közösségekben, valamint az urbanizált társadalmi csoportokban is (Nagy 2001. 140.).

Az ember szórakoztató, moralizáló vagy éppen identitását megkonstruáló – ezt igazoló – események elmondására érzett késztetését egy mentális síkon kialakított reprezentáció előzi meg. Ennek verbális úton való közlésével a közösség többi tagjára való hatásgyakorlás a célja.

M. I. is azért érez késztetést a nyilvános közlésre, hogy az általa kialakított interpretáció függvényében rokonszenvet váltson ki a hallgatóság részéről.

Ha az igaztörténet műfajába sorolható vallomásanyagot vizsgáljuk, nem hanyagolható el ezek keletkezésbeli feltételeinek (kontextusának), a mesélőre gyakorolt hatásnak, és a történetekben szereplő személyek reakcióinak vizsgálata sem. Ezen szempontok követésével bocsátkozom az adatközlő narratívumainak elemzésébe, elsődleges forrásként a direkt vallomásanyagot tekintve.

2. Előzmények

A vizsgálat alapját képező élettörténetet M. I.-vel többször folytatott beszélgetéseim egyik alkalmával rögzítettem. Falustársi viszonyunkból adódó bizalmas beszélgetési szituáció megteremtette számára a kibeszélés

lehetőségét. A köztünk lévő interaktív kapcsolat révén többnyire beszélgetőtársként, s nem gyűjtőként voltam részese a diskurzusnak.

Az eltérő korszaktudat bizonyult csupán akadálnak beszélgetésünk során, melynek áthidalása érdekében az adatközlő sokszor utólagos magyarázatokba bocsátkozott.

A kulákká² nyilvánításuk utáni időszakot tartja fontosnak reprezentálni, ezért szükségesnek látom már az elején ezen politikai jelentéstartalommal felruházott, orosz eredetű szó definiálását. Olyan parasztokat jelentett, akiknek 25 holdnál nagyobb szántóterülete, vagy 5 holdnál nagyobb szőlője volt. A kulákság általában több földön gazdálkodott, mint amennyit maga, illetve családja képes volt megművelni, ezért idegen munkaerőt alkalmazott. Innen ered azon ideológiai felfogás is, miszerint a kulákság másokat kizsákmányoló módot használ fel az osztályegyenlőség megbontására.

Az elemzés tárgyát a kulákság iránti érdeklődésem alkalmával elmondott narratíva képezi.

A verbális viselkedés elemzésére helyezném a hangsúlyt, azonban ugyanazon falu lakosaként ismerem a narratívákba foglalt személyek nagy részét, így szinte lehetetlen, hogy ezek ne befolyásolják az értelmezést.

Mivel az egyén élete elválaszthatatlan az illető helység mikro-történelmétől, a makroszintű események – a kollektivizáció országos viszonylatának – áttekintésével fókuszálnék az egyéni tapasztalatokra.

3. Makro- és mikrokontextus

3.1. A szocialista ideológia meggyökerezése után az egyre erősödő szovjet hatásra az állami szervek addig nem ismert gazdasági intézkedéseket igyekeztek alkalmazni Románia területén is. Az 1948–1949-es, adminisztrációban jelentkező intézkedések a hivatalban lévők szakértelmét figyelmen kívül hagyva ideológiai szempontok alapján rövid idő alatt kicserélték a korábbi adminisztráció személyi állományát (Oláh 1998. 84.).

Egy centralizált hierarchikus hatalmi szerkezetet hoztak létre, mellyel irányítani kívánták a politikai és gazdasági életet.

A rendelkezések megtagadása vagy velük szembeni passzivitás szankcionáló eljárásokat vont maga után, melyek közül a börtönbüntetés, a kilakoltatás és kényszermunka voltak a legsúlyosabbak. Ugyanakkor a közelmúlt kelet-európai társadalmi folyamatainak kutatói kiemelik, hogy a

2 Kulák – mások munkaerejének kizsákmányolásából élő paraszt (orosz).

bekövetkezett társadalmi változások nem mehettek volna végbe, ha a társadalom alapzatát nem egy mobil paraszti társadalmi réteg alkotta volna (Oláh 1998. 12.). Erre a bázisra alapoztak az első szövetkezetek és állami gazdaságok.

A politika által hirdetett szellemiség, mely új világtértelemezést nyújtott, a legtöbb esetben hozzá nem értő személyeknek biztosított lehetőséget a hatalom gyakorlására. Az így vezető pozícióba került néptanácselnökök ideológiai felkészítése céljából a tartományi néptanács tanfolyamokat szervezett, melyekről hazatérve ezen személyek a kollektív gazdálkodásra való áttérés agítatorai lettek (Oláh 1998. 98.).

1949 júliusában megszervezték az első mezőgazdasági termelőszövetkezetet, az ellenszegülő parasztgazdák pedig kuláklistára kerültek. Egész sor képtelenségre kényszerítették az így megbélyegzett parasztgazdákat: nyáron az aratás ideje alatt a téli tűzifa-terv leszállítását követelték; a vasárnapi templomozást zaklatva közmunkára parancsolták őket; egy gazda egy nap alatt egy hektár földet kellett hogy felszántson és bevensen, vagy éppen séggel másnapra 50 kg vaj beszolgáltatására volt kötelezve. Estétől reggelig a földükön dolgozók üres zsákkal térhettek haza a szérúról, ha nem teljesítették az előírt kótát (Oláh 1999. 3.). Mindezek mellett nyilvános felhívásokkal buzdították a már tsz-tagokat kulákelleses megnyilvánulásokra: „...osztályharcos szellemben tudjunk dolgozni és a kulákság hátán tudjuk forgatni a proletár diktatúra fegyvereit a kulákosztály teljes megsemmisüléséig”.³ Ha valaki ellenállt a kényszereknek, kilakoltatták, munkaszolgálatra vitték, gyerekeit nem fogadták az iskolába, vagyonától teljesen megfosztották.

3.2. Az ország gazdasági átszervezését minden faluközösség a maga módján élte meg. A XIX. század első feléig Küküllődombó lakosai jobbágyok voltak. Felszabadulásuk idején öt földesúrnak szolgáltak, akik kisebb birtokokkal rendelkeztek Küküllődombón, de egyikük sem lakott a faluban (Veress 2001. 3.).

A mezőgazdaság jelentette az elsődleges megélhetési forrást az iparosítási folyamat fellendüléséig, amikor ugyanis a falu tőszomszédságába vegyipari kombinát épült.

A nagyüzemi munka más típusú életformát biztosított, így a szövetkezetekbe szerveződő gazdálkodás háttérbe szorult. A demográfiai adatok arról is tanúskodnak, hogy a szocialista vezetés által kibocsátott rendelkezések nem kedveztek a falu népességnövekedésének.

3 Részlet egy 1949-es augusztusi körlevélből. Oláh 1999. 3.

Összehasonlítási alapként az 1890–1900-as és az 1930–1992-es időintervallumokat véve meggyőző képet kapunk ennek bizonyítására.⁴ Az első időintervallum alatt, amely mindössze tíz évet jelent, a falu lélekszáma 149 fővel növekedett, míg a második 62 évet jelentő időszakban (ez közreárja a kollektivizálás és iparosítás folyamatát is), csupán 147 fős növekedéssel lehet számolni.⁵

Küküllődombón 1952-ben alakították meg a kollektív gazdaságot. Mint minden faluközösségben, itt is találunk gazdákat, akik ellenálltak a hatalmi nyomásnak, igyekeztek megőrizni autonómiájuk maradékát. Többen is küzdöttek a jogtalan eltulajdonítások kivédéséért, valamint az anyagi veszteség csökkentéséért.

M. I. szerint tizenegy családot tartottak számon a faluban, akiket a kollektivizáló folyamat eredményeként kuláknak nyilvánítottak.

4. A narratíva felvezetése

Az adatközlő 1920-ban született, jelenleg is Küküllődombón él, itt töltötte el élete legnagyobb részét. Bevallása szerint 12,5 hektár földjükkel sosem tartoztak nagygazdák körébe,⁶ átlagos háztartást vezetve jó viszonyokat ápoltak a rokonsággal és a falu többi lakójával. Férjhez menetele után következett élete nehéz szakasza. Az életútja ezen részét a beszélgetés elején általa röviden összefoglalt részlet ismerteti: *„Mind koncentrára jártak az emberek, vitték őket koncentrára. Aztán ’40-től csak úgy voltunk né, tudod, kínlódtunk. Koncentrára, s haza, megint koncentrára, megint haza. ’42-be bátyád’ elment Magyarországra, hogy ne vigyék ki a frontra, s akkor ott vót két évet. ’44 őszén jött haza, akkor le is zárult a háború. Én itt maradtam két kicsi gyermekkel, egy kétévessel, s egy három hónaposal.*

Aztán telt, múlt az idő, leégtünk a háborúba, mi kicsink vót. Aztán kezdtünk helyre jönni, aztán jött a kulákság, ’52-ben kulákok lettünk.

4 Alapul az említett években végzett népszámlálási adatok szolgálnak.

5 1890-ben 854 lakos; 1900-ban 1003 lakos; 1930-ban 1802 lakos; 1992-ben 1229 lakos.

6 A falu gazdálkodásra alkalmas összterülete 790 ha-t tett ki, melyből pl. a nagygazdaként számon tartott Miklós Sándor 30 ha-t birtokolt. Ugyanakkor traktorral, cséplőgéppel, elevátorral, lóheremorzsolóval rendelkezett.

7 A közösségben kiterjedt rokonsági rendszer miatt a közelebbi kapcsolatok hiányában is gyakori a bátyád, nénéd megnevezés, nyilvánvalóan ezt használja a velem való társalgás során is.

János bácsidat el akarták vinni koncentrára, közben beteg lett, tüdőbeteg. A kórházi orvos nem engedte, hogy elvigyék. Azt mondta, hogy:

– Doktor úr, én koncentrára kell menjek.

– Maga nem megy sehova se, maga bémegy a kórházba. – Azt mondta neki: – Magának ott a helye.

Na, akkor bémént a kórházba, s akkor megkezdődött '52-be a kollektivizálás is, megkezdődött akkor a kulákság is. Érted? Aztán úgy, hogy húztuk a kulákságot. Ő az egyik kórházból ki, a másikba bé. Én itthon két kicsi gyermekke, s apósomma kínlódtunk, hurcolkodtunk, küszködtünk. A teher nagy vót, de elnézés semmi nem vót, semmi. Akkor aztán annyira mentünk, hogy '58-ba béálltunk a kollektívbe, mert má nem vót merre. Kollektivizáltak mindenkit azelőtt, s akkor mi is beálltunk. Közbe Kató békerült az iskolába, ő lelke tudott tanulni, mert akkor már megsza-badultunk a kulákságtól, '58-ban szabadultunk meg. Azután dolgoztunk, hogy a jó Isten segített (...)

Bevezetője után az egyes alfejezetek részletes ismertetése hangzott el, arra engedve következtetni, hogy a rövid összegzés egy előre begyakorolt, már számtalan alkalommal elhangzó tartalmi kivonat lehet. Részletes kidolgozásaként a hallgató érdeklődése függvényében az alapmotívumok követésével bármikor egy kerek történetet tud előadni.

Kérdéseimre a fentebb bemutatott vázlat több pontját ismertette. Elmondása szerint a rajoni ellenőrzéseken ő mindig emelt fővel jelentkezett, és megmondta: csupán mások álcázására kerültek ők kulákságba. Ezek az ellenőrzések sokszor az esti órákban zajlottak, volt olyan eset is, hogy éjszaka két órakerült került kihallgatásra.

Leírást ad a beszolgáltatott gabonafélékről, valamint állatokról, részletezve, miként hurcolhatták az egyetlen lovukat is, továbbá ismerteti a pénzösszegben követelt adókötelezettségeit.

Férje hosszas betegsége miatt felmerült egyik pártgyűlésen a kuláklis-tároló való törlésük, azonban a vezető pozícióban levő rokonuk ekképpen érvelt: „Még nem, mert még bírják.”

Felsorolja azokat a kritikus mozzanatokat, melyeket férje átélt halála időpontjáig.

A kényszermunkán való megbetegedése (súlyos tüdőbaj) miatt hat hónapot töltött a dicsőszentmártoni kórházban, hármat Torján, egy évet a marosvásárhelyi klinikán, majd két hónapot Szebenben. Férje távollétében is folytatta a mezei munkát. A kulák családok összefogtak a gazdálkodásban, csépléskor mégis csak a szemetet vihették haza a szérúról.

A gyerekek is egy sorban dolgoztak a felnőttekkel, sokszor nem nekik való munkára kényszerítették őket, mindaddig, míg szembe nem szálltak a hatóságokkal és emberséges bánásmódot nem követeltek. Név szerint említi mindazokat, akiket kilakoltattak, vagy munkaszolgálatra vittek a Duna-deltába, ugyanakkor megjelennek a rendszert támogatók nevei is.

A hatóságok a kizsákmányolás minden formáját gyakorolták, annak érdekében, hogy őket is a kollektív gazdaságba kényszerítsék. A fizikai munkától megtörve, valamint az agitátorok folytonos zaklatásától pszichikailag is kimerülve, 1958-ban ők is beléptek a termelősövetkezetbe.

Élettörténete ismertetésével egyben a falu lakóiról is ítéletet mond, kifogásolva magatartásukat, mivel nem szolidarizáltak nyíltan a kuláksorsra jutottakkal: *„Csak az utcán beszélünk, ahol a helye, ott nem tudunk megszólalni.”*

5. A szövegkorpusz elemzése

5.1. A 3.2. fejezetben vázolt viszonyok voltak azok, amelyek 1952-ben a hagyományos gazdálkodási módot megbontották, s ezáltal fordulatot idéztek elő a falu életében.

A „normál” magatartást az illető szituációban a kollektív gazdaságba való belépés jelenthette volna. Az ellenszegülést, a hagyományos életmód feladásának elutasítását a közösség által meghatározott normarendszer megtagadásaként receptálták.

Hasonló megítélés nem a falutársak részéről volt érzékelhető, hanem azon vezető pozícióban lévő személyektől, akik státusukból adódóan befolyásolni tudták a közvéleményt. Ezzel ellenkező magatartás automatikusan a csoport többi tagjától való elszakadást jelentette.

A kvázi-archaikus helyi társadalmak életében a közösségből való kilépések, illetve ezek által kiváltott interpretációk a legfontosabb társadalmi történések (Bíró 1996. 246.). Ilyenkor szükségszerűen fellép a saját világhoz való tartozás újradefiniálása. Ez a törekvés azáltal válik hangsúlyossá, hogy nem a szereplőnek tulajdonítható cselekedet (M. I. nem sértette meg az addig érvényes normarendszereket) hozta létre a perifériára való kerülést, hanem egy külső szerv (állami rendelet) ítélete által változott meg családja közösségi helyzete.

A társadalom többi tagja előtti identitásvesztés egy reszocializációs folyamatot idéz elő. Elidegenítettnek érzi magát jelenleg is, s minden alkalmat megragad ártatlansága bizonyítására annak érdekében, hogy ne kelljen marginalizált életet folytatnia.

Ennek elérésére az emlékezetet hívja segítségül. Narratívája esetében azonban inkább konstrukciós gyakorlatnak, semmint pusztá reprezentációnak lehetünk tanúi.

Számos történetében olyan narratívumok kapnak helyet, melyek igazságértéke az illető szituációkban megkérdőjelezhető, de nem zárható ki a lehetséges változatok köréből.

M. I. kérdéseimnek megfelelő válaszok megfogalmazására törekedett, minden ilyen válasz-története az öngazolás szubjektív vallomása. Szem előtt tartja meggyőződését, melyet a szöveg folyamán többször megismétel: „*Volt 10 hektár földünk. Azzal nem kellett volna mi kulákok legyünk!*”

Nem pusztán egyetlen individuuum életének partikuláris eseményeiről beszél, hanem kifejezésre juttatja, hogy az általa előadott eseményeket a falu tizenegy családjával együtt élte át. A társadalmilag megélt jelen itt is a múltból és a jelenből merít értelmet (Keszeg 2002. 8.). Bármennyire is gazdag emlékanyaga, az illető kor tényszerű leírása helyett több évtizedes élettapasztalatán átszűrt interpretációt közöl a hallgatónak, hiszen a kilépése nyomán teremtődött interpretáció egyben a saját világa részleges módosítását is jelenti.

M. I.-nek a vele egykorú szomszédasszonyokkal való rendszeres összeülései lehetőséget biztosítottak történeteinek csiszolására. Bevallása szerint férjhezmenetele után is a fonók állandó látogatója volt, ahol a jelenlevőket rendszerint történeteivel szórakoztatta. Nagy Olga megjegyzése szerint Győri Klára történetanyaga is a fonóbeli mesélésből nőtt ki, ahol alkalom adódott a hosszas beszédre (Nagy 2001. 186.).

5.2. A narratíva kialakulási okainak vizsgálata után a következőkben konkrétan az elhangzott szövegre helyezem a hangsúlyt.⁸

Eseménysorozatának egy kezdőképét ad (idéztem a 4. fejezetben), melyben a kulákságot megelőző időszakban eltöltött életeseményeit vázolja fel. A tudatosan átgondolt, mesterségesen létrehozott, kronológiai rendbe szerkesztett visszaemlékezésben (melyet többszöri elmondással gyakorolhatott be) már előrevetítődik a neki kirendelt szenvedés.

A szocializmus által előidézett változások a társadalom rétegződéséhez vezettek (lenti és fenti réteg). A lenti (privát) világ működésének legfontosabb stratégiája a fenti (hivatalos) világ szimbolikus leértékelése (Bodó 1988. 43.). M. I. is hasonló védekezési stratégiát alkalmaz, hazugsággal becsapva a kollektív gazdaság vezetőit:

⁸ A teljes lejegyzett szöveget nem közlöm. Megtalálható a KJNT archívumában 860/02-es leltári számmal.

„Vót egy lovunk. Én azzal mindig rendelkezésükre kellett álljak. Menjek vele ahová küldtek. Egy alkalomkor küldtek, hogy menjek, vigyek egy valakit ki Kincsibe.⁹ Érted? Nem mentem. Mert közben a lovat eladtam. Csak minek hurcolják. Jöttek, fogták, vitték. S akkor üzent fel a titkár, hogy miért nem mentem a lóval le, hogy valakit vigyek ki Kincsibe. Mikor harmadszor üzent utánam, akkor lementem. Azt mondtam akkor neki:

– Hallgasson ide, mit fogjak bé, ha nincs mit?

– Hát a lovat!

– Az nincs, mert eladtam.

– Maga, hogy merete eladni?

– Úgy, hogy az enyém vót.

– Hát nem adtunk cédulát.

– Az is az én károm. De nem volt igaz, mondtam: 100 lejt visszatartottak a céduláért, s mikor adják a cédulát, adják azt a 100 lejt. Ha maguk adnak cédulát jó, s ha nem úgy is jól van.”

Valóságos mesehősként vonul végig a történeten, kiállja a próbákat, és furfangjának köszönhetően túljár a hatóságok eszén. A mesei elemek tarát gazdagítja a hármas szám is, ugyanis csak a harmadik felszólításra hajlandó a hatóságoknak magyarázatot adni egyik cselekedetéről. Sajátosan népmesei motívum az általa elmondott összegzés második gondolatmenetének felvezetése is: „Aztán telt, múlt az idő.”

Elbeszélésében gyakran használja a párbeszédet, nem a sietős lineáris elbeszélésmód jellemzi, hanem a részletező. Az élettörténet másik jellemzői is fellelhetők a vizsgált szövegben: formai, tartalmi, stílári elemi az élnyelvi fordulatokból, beszédstílusokból erednek.

Mivel általa megélt traumát ad elő, narratívumaiban a negatív jellemek a dominánsak.

A szereplők megrajzolásában beszélgetésük nagy hangsúlyt kap, ugyanis beszédmodorukkal kegyetlenségükre utal. A közösségének azon tagjait, akik nem befolyásolták életútját, nem foglalja bele történetébe, hiszen az élettörténet semleges személyeket nem tart számon.

A kérdéseknek megfelelő reprezentációra való törekvés saját világának és identitásának részleges módosításához vezet. Személyes identitásának veszélybe kerülése váltotta ki öngazoló reakcióját. Az interpretációk az általa elképzelt világ alakítására szolgálnak, saját magát helyezve ennek középpontjába. Fokozatosan növekszik alakja az események során mindad-

9 r. Chinciuş (Maros megye), Küküllődombó egyik szomszéd faluja.

dig, míg hőssé nem válik, aki képes felvenni a küzdelmet mások számára egyenlőtlen félnek bizonyuló vetélytársakkal is.

A közösségből való kizárás az azonos sorsúakat szolidaritásra készíteti:

„Úgy, hogy vót tizenegy kulák, s több gabonát beadtunk, mint amennyit beadott a kollektív. De mi összetartottunk, együtt dolgoztunk, s aztán úgy, hogy a jó Isten megsegített.”

Nemi identitása miatt sem kerül hátrányos helyzetbe, nőként is kiemelkedik a többiek közül:

„Ott vótam, ahol a többi mások, a férfiak. Engem soha a sorból ki nem dobtak, mert azt mondták, hogy mindig ott vagyok, ahol ott kell legyek.”

A hagyományos kelet-európai falusi földműves társadalmakban az aszimmetrikus családrendszer volt jellemző, azaz a családfő kezében összpontosult a hatalom (Oláh 1996. 21.). Férje távolléte miatt rá hárult a gazdaság irányításának feladata. Azonban azáltal válik alakja hangsúlyosabban hősiessé, hogy ebből eredő hátrányos helyzete megoldására a többiekhez képest még nagyobb áldozatra kötelezett.

Férjéről (Mátyás Jánosról) szóló történetei kerek egészet alkotnak, párhuzamosan vonultatva végig saját történetével. János bácsi távolléte a kuláksággal megbélyegzett családnak egy újabb deviáns elemeként tűnik fel. Munkaszolgálatlaltal kapcsolatos történetei, valamint betegsége alakulásának pontos adatolása által férje rövid életpályáját közli. Arra enged következtetni, hogy bő mondanivalója volna ebben a témában is, ha a kutató ez irányban érdeklődne. A két életpálya (férj – feleség) összekötő elemeként a szenvedés említhető. A betegség miatti szenvedése férjét M. I.-hez hasonló sorsra kényszeríti. Annak ellenére, hogy távol van a családtól és nem vesz részt a kuláknak kijáró mezei munkában, mégsem kerülhette el ezt az életmódot.

Ennyire pontosan már csak gyermekei tevékenységeiről beszél.¹⁰ Egyben lehetőséget talál arra, hogy a gyerekeit védő családanya képét is magára öltse. A családi hagyomány tekintélytisztelőre, alkalmazkodásra, erős függőségre nevelte a gyerekeket, a mezei munkában való részvételük a falusi élet természetes tartozékának számított.

Ennek ellenére a gyerekek dolgoztatása tiltakozásként jelenik meg, az embertelen bánásmódot igyekezve hangsúlyozni:

„A gyermekek is mentek. Mariska csak 10 éves vót, s a képét vágta ki. János 8 esztendő, s járt a szekérrel, a lószekérrel. Béállítottam a többi szekerek közé, mikor vitték a kótát, s aztán ő is ment a többi emberekkel.

10 Három gyereket nevelt fel (János, Marika és Kató).

Míg egyszer rákényszerítették, hogy hordja meg az árián, künn a falu végén a hordókat vízzel.”

Ahhoz, hogy minél realisabbnak tűnjön a bemutatott eseménysorozat, bárki által adatolható vagy akár történelmi tényként is elfogadható részleteket ismertet. Ilyen a hatóságok által követelt javak felsorolása, a ma még őrzött „kulákpapírra”¹¹ való hivatkozás, akár a kilakoltatások vagy a közhivatalnak számító intézmények pontos adatolása.

Egyes tárgyak felértékelése a korabeli gazdasági helyzetről tanúskodik, azonban ezek említése más funkciót tölt be. Jelen esetben számára az eszmei és a reális értékről való lemondás kényszerére tevődik a hangsúly: „*A butraimat édesapám nekem 9500 lejért szegődte akkor. Abban az időben egy pár ökröt adott el édesapám ’39-ben. Azokat is el akarták vinni. S akkor odaadtam F. G.-nek 2000 lejért, de nem pénzért, csak úgy. Tudod? Hogy mentsem meg őket.*”

M. I. történelmi hitelességként ismerteti életútját, azonban számos olyan mozzanat is előfordul az egyéni tapasztalatként feltüntetett eseményekben, amelyek többnyire közösségi jellegűek. A nép köréből elhangzó hasonló történetek hitelessége mindig az interpretáció által tér el a történelmi valóságtól. A különbségek azonban csak az egyének individuális életében mutatkoznak, a közösség történelmi hitelességében nem képez fordulatot.

Az egyének a mikrotársadalmi státushierarchiában elfoglalt pozíciójából kötelességei adódnak. Ezek megtagadásából származó „kilépes” hosszú ellenszegülési berendezkedésre készíti az egyént. M. I. is több alkalommal hangsúlyozza az igazságtalan eljárást, mely által kuláksorba kerültek 10 ha földdel. Minden cselekedete, melynek célja az eltulajdonítás megakadályozása, ellenállásnak számított.

Az egyenlőtlen társadalmi erőviszonyok megkérdőjelezhetők a nyelvi kommunikáció és a viselkedés szimbolikus eszközeivel. M. I. mindkét ellenállási módot gyakorolta. Nem tett eleget a felszólításoknak, és ha szembesülésre kényszerült, beszédmódjával próbált ellenfele fölé kerülni. Ennek hangsúlyosabbá és hitelesebbé tétele érdekében név szerint említi a faluban még ma is élő személyeket, akik az igazságtalanság elkövetői voltak. Amiatt, hogy a szocialista ideológiák helyi személyekben támogatókra találtak, saját mikrotársadalmi vezetőit teszi felelőssé, a fentről diktált rendelkezéseket pedig helyi szintű individuális döntéseként fogja fel.

A kollektivizálás kezdetéig mindenki saját földjének terményeiből igyekezett megélhetőséget biztosítani családjá számára. 1952-ben bekövetkező

¹¹ Kulákpapírnak azt az iratot nevezi, mely az általa beszolgáltatott javak listáját tartalmazza.

változások lehetetlenné tették a föld feletti tulajdonjog gyakorlását, valamint a hagyományos gazdálkodásról való lemondásra kényszerítették a falu lakosságát. M. I. ragaszkodott addigi életformájához, nem engedelmessékedett a szocialista értékromboló rendeleteknek, s ezáltal úgy érzi, a falu igazát képviseli. Az általa tanúsított magatartásért máig sem részesült semmilyen szimbolikus kárpótlásban, ezért csupán azon vágya teljesülése jelent elégtételt számára, melyet átok formájában fogalmaz meg:

„Soha nem úgy fejeztem ki magam, hogy meghaltak, mert mindig azt mondtam, hogy megdöglöttek. S nem ki tudja mit hagytak maguk után. S én nyomorúságosan még élek. Úgy ahogy, de még élek. Mikor falutárs úgy bán el a falutárssal még jobban fáj, mint egy ezer idegen. (...) De mind-egyik úgy halt meg, ahogy nem szeretem!”

5.3. Az interjú megteremtette a megnyilvánulás lehetőségét, de ugyanakkor terapeutikus jellege is volt, hiszen a kibeszélés alkalmat adott a szimbolikus elégtételre (Oláh 1999. 5.).

Életkorom miatt nem tartoztam az általa megszokott beszélő/hallgató társak közé, így nem azonosulhattam az M. I. képviselte korszaktudattal. Ennek korrigálása érdekében sokszor megszakította történetét, „kiszólt” a szövegből („Érted? Tudod?”), visszajelzést várva a részemről. Az esetleges tisztázatlan kérdésekre azonnal egy újabb narratívum hangzott el, vigyázva arra, hogy ne kalandozzon el és megőrizze a vezérfonalat. Ezáltal gyűjtőként én is a történet alakító komponensévé váltam. A szövegben szereplő személyeket (mind a pozitív, mind a negatív tulajdonsággal rendelkezők esetében) M. I. rokonságomba sorolta, arra kényszerítve, hogy a családi kötelékek által közvetlen módon állást foglaljak, vagy éppenséggel elítéljem az igazságtalankodókat.

A generációk közötti különbségek akadályai a korszakismeretnek, ezért identitásalakításában számos olyan elemet törekszik használni, mely közvetlenül érinti a más korcsoportú hallgatót is. M. I., valamint a vele egykorúak azt tapasztalják, hogy az időnkénti beszélgetéseket a fiatalok nem értékelik, sőt pletykának tekintik. Ezért szükségesnek érzik a közösségen belüli státusuk megerősítését az újabb korcsoportok előtt. Minden felnőtt generáció megköveteli ezt azon személyektől, akiknek nincs eléggé megalapozva a közösségekben elfoglalt helyük. M. I. esete is ezt példázza. Ő még ma sem érzi tisztázottnak ügyét a falu előtt, nem történt meg az elégtétel-szolgáltatás. Ezt a traumát egy jóval későbbi, az egyházközség vezetésével kialakult konfliktusában is a faluközösségből való

kizárásként éli meg.¹² Ezen öngazoló szerepük miatt a narratívák nem tűnnek el, hanem a generációk elvárásaihoz igazodva mindig részét képezik az egyén életének.

5.4. Dolgozatom bevezetőjében elemzési lehetőségként említettem azt is, hogy miként fogadná a faluközösség, és főleg a narratívában szereplő személyek a „nyers valóságot” tartalmazó vallomás nyilvánosság előtti terjesztését. Tudjuk, hogy „a narráció befolyásolja az ember gondolkodását”, valamint „szabályozza és átrendezi az emberek közti viszonyokat” (Keszeg 2002. 25–26), ezért a sokakat vádló történeteknek a közvélemény részéről való fogadása – Nagy Olga által közreadott Győri Klára önéletrajza révén adódó véleménykülönbségekhez hasonlóan – heves reakciókat eredményezne a helyi közösség részéről.¹³

6. Összegzés

A vizsgált narratívumban azok a mozzanatok tűntek fel az egyén életéből, amelyek valamely formában reprezentatívak. M. I. úgy ítéli meg, hogy kulákévei azok, amelyek átfogó képet adnak egész életéről. Jó memóriája, kivételes mesélőképessége miatt gyakran fordultam hozzá gyűjtőként, beszélgetéseink alkalmával akár népszokások, akár viselet után érdeklődtem, valamely összekötő elem kapcsán mindig felszínre kerültek a kulákéveinek szenvedései.

Egy esetben meg is fogalmazta: „*Ej, egy könyvet tudnék írni mindarról, amit átéltem.*” Felszínre kerül tehát az élettörténet írásos formában való rögzítésének oka is: a szerző vagy nem talál hallgatót mondanivalója számára, vagy pedig (időben/térben) távol van tőle.

Íme egy újabb példa arra, hogy falun az előnyben részesített folklórműfajok mellett egy más beszédmód (szövegtípus) is részét képezi mindennapjainknak, bár az ifjabb generációk pletykának tekintik az öregek által alkalmadtán elmondott történeteket.

Szelektíven kezelve ezeket a narratívákat sokszor valóságghű információk birtokába juthatunk, még akkor is, ha az átélt eseménysorozat, a nyelv által pedig előadott emlékezet egyszerre szól a múlttól és a jelen tapasztalatairól, valamint az illető közösség társadalmi tudatába ágyazott mítoszról is.

¹² Azzal magyarázva, hogy régi, rongált, az általa adományozott úrasztalát „ki akarták dobni a templomból”.

¹³ A felmerülhető konfliktusok elkerülése érdekében nem közöltem az említett személyek neveit.

SZAKIRODALOM

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet*. Budapest.

BODÓ Julianna

1998 Átjárási technikák a szocializmusban a társadalom privát és hivatalos szférája között. In: Uő. (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. Csíkszereda, 31–81.

BIRÓ A. Zoltán

1996 A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya. In: BODÓ Julianna – OLÁH Sándor (szerk.): *Elmentünk? Székelyföldi életutak*. Csíkszereda, 245–250.

CARR, David

1999 A történelem realitása. In: THOMKA Beáta (szerk.): *A kultúra narratívái. Narratívák 3*. Budapest, 69–85.

GYÁNI Gábor

2000 *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, 48–70, 728–144.

HANKISS, Ágnes

1980 „En-ontológiák”. Az élettörténet mitologikus áthangolása. In: FRANK Tibor – HOPPÁL Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat II*. Budapest, 30–38.

KESZEG Vilmos

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

NAGY Olga

2001 A népmesétől az oral-history-ig. In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve. 9*. Kolozsvár, 135–161.

NAGY VARGA Vera

1995 Álkalmazkodás és szembezállás, volt kulákok egy mezővárosban. In: KOCSIS Gyula (szerk.): *Álkalmazkodás, ellenállás, mobilitás*. Cegléd, 49–100.

OLÁH Sándor

1996 Életformaváltás a Székelyföldön a szocializmus korában. In: BODÓ Julianna – OLÁH Sándor (szerk.): *Elmentünk? Székelyföldi életutak*. Csíkszereda, 5–35.

1998a A hatalomgyakorlás intézményei és eszközei az ötvenes évek székely falusi társadalmában. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. Csíkszereda, 81–101.

1998b Elitrekrutáció a szocializmusban. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról.* Csíkszereda, 101–127.

1999 Rejtett történelem. In: KRISTÓ Tibor (szerk.): *Kuláksors. Székely kulákok története.* Státus Könyvkiadó, Csíkszereda.

2001 *Csendes csatatér. Kollektivizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén (1949–1962).* Csíkszereda.

VERESS Péter (szerk.)

2001 Küküllődombó. *Falufüzetek 11.* Székelyudvarhely.



Demeter Éva

Változatok egy megtéréstörténetre

Bevezetés

1997-ben azoknak a Kolozsváron élő egyetemi hallgatóknak a körében gyűjtöttem megtéréstörténeteket, akik a XIX. század végén a református egyház berkeiben elinduló ébredési mozgalom követői lettek (az ébredési mozgalomról lásd Bucsay 1984. 222–224.). A 2002-ben a pápai vallási néprajz konferencián tartott *Egyetemi hallgatók megtéréstörténetei* című előadásom szövege a *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. kötetében¹ fog megjelenni, abban kitértem az ébredési mozgalomra és ennek a kolozsvári egyetemisták körében érzékelhető hatására. Az érthetőség kedvéért fontosnak tartom a mozgalom lényegének az ismertetését: a személyes hitre fekteti a hangsúlyt, amit a közösségi kapcsolatok alapjának tart. Az egyén hite akkor válik személyessé, ha megtér addigi bűnös életéből és Istent állítja a mindennapi élete középpontjába, új életet kezd. Ha élő az egyes tagok kapcsolata Istennel, akkor élő maga a közösség is. A másik alapvető elvük az, hogy erről a hitről bizonyosságot kell tenni, azaz missziós tevékenységet folytatnak azok körében, akikkel kapcsolatba kerülnek. A fent említett előadásban indokoltam meg azt is, hogy miért sorolom a megtéréstörténeteket az igaztörténetek kategóriájába (Réthey-Prikkel Miklós és Dobos Ilona nyomán). Azok közül az egyetemisták közül, akik akkor elmondták megtérésük történetét, a Geréb Tündéét a *Kis Tükör* (Református Missziói Lap. A romániai CE Szövetség lapja, kiadja a CE Koinónia, megjelenik havonta) 2002/6-os számában, a Baló Levente készítette interjúban újra olvashattam. Önként adódott tehát a feladat, hogy a két szöveget összehasonlítsam. Jelen írásnak ez a célja.

Az általam gyűjtött változatot a következőkben **A**-val, a *Kis Tükör*-ben megjelent változatot pedig **B**-vel jelölöm. Ki kell térnem egy helyesírási, nyelvhelyességi kérdésre: a protestáns szóhasználatban a 'keresztén' szóhasználat terjedt el a katolikus 'keresztény' megfelelőjeként, aminek jelentéstanai magyarázata van, amitől én most eltekintek, de az előbbi változatot kívánom használni, mivel a protestáns egyházhoz kapcsolódik a tanulmány tárgya.

¹ Várható megjelenés 2003 tavaszán.

Niedermüller meghatározása szerint az élettörténetben az egyén életpályájának totalitásából kiválaszt különböző eseményeket és meghatározott logika szerint összekapcsolja ezeket (Niedermüller 1988. 381.). A megtéréstörténetben az események kiválasztásának a szempontja az életpályából az Istennel való személyes kapcsolat létrejötte. Ez lehet egyetlen meghatározó esemény, de lehet események sorozata. A megtéréstörténet az életpálya azon eseményeiből áll össze, amelyek a megtéréshez, azaz egy új identitás elfogadásához vezettek. A klasszikus megtéréstörténet a Pál apostol damaszkuszi úton kezdődő története (ApCsel, 9:1–20), de az általam megkérdezettek nagyobb része nem tudja egyetlen eseményhez kapcsolni az élete megváltozását.

Geréb Tünde megtérése is egy folyamat eredménye. Az egyéni és kollektív identitás konstruálása ugyanannak a folyamatnak az eredményeképpen történt (Calhoun 1997. 101.). A CE Szövetség bizonyos mértékig önállósult a református egyház keretén belül. Geréb Tünde az új identitás elfogadásával egy csoporthoz való tartozását is kinyilvánította. A kollektív identitás a valahová, valakikhez tartozást fejezi ki, jelen esetben tágan értelmezve a CE Szövetséghez, illetve szűkebb értelemben a Református Mentő Misszióhoz tartozást, amint ezt Tünde a **B** változatban meg is fogalmazza.

Egy megtéréstörténet – két változat

A történet két szövegváltozatából kiszűrhető ennek a történetnek a magja: felkerülvén Kolozsvárra, olyan szobatársakkal lakott a bentlakásban (kollégiumban), akik keresztyén közösségbe jártak. Egy évig figyelte azok életmódját, majd meghívták nyáron keresztyén szellemiségű angol táborba. Elkezdett ifire (ifjúsági bibliaóra) járni, majd a következő nyáron egyik táborban egy idős lelkésszel folytatott beszélgetés során elmondta, hogy valamilyen jelet vár, hogy dönthessen. A lelkész ettől óvta. Ennek hatására tudta úgy értékelni a saját meggyőződését, hogy az hit és saját szavaival imádkozott. Mindkét változatban elhangzott az is, hogy nem ismert Kolozsvárra kerülése előtt hívő bibliaolvasó embereket, valamint az, hogy pozitívan értékeli, hogy a szobatársai nem erőltették, hogy elmenjen a közösségbe, azaz nem folytattak agresszív térítést. Ha általánosítani akarjuk ezt az identitásváltást, akkor a következő elemeket különíthetjük el:

- A történet főszereplője idegen környezetbe kerül;
- Az új környezetben új identitásmintát ismer meg;
- Ezt pozitívan értékeli;
- Saját identitását ennek mintájára megváltoztatja (ebben a döntésben egy idős lelkésszel folytatott beszélgetés segíti);

- Az új identitás kinyilvánításának a formája az imádság.

Ez a séma azonban annyira általános, hogy tulajdonképpen a megtéréstörténetek egyik típusát jellemezhetjük vele. A gyűjtésem során több ilyen történet előfordult azzal a különbséggel, hogy a döntésben változó tényezők játszottak szerepet, emiatt tettem zárójelbe ezt a tényezőt. Sokkal árnyaltabbá válik viszont a történet, ha a két szöveget teljes egészében vizsgáljuk. Az **A** változatban elhangzanak az előzmények is, vagyis azok a gyermeki emlékek, amelyek a vallással kapcsolatosak. A **B** változat – irodalmi szak kifejezéssel – in medias res kezdéssel indul. Az előzmények rávilágítanak arra, hogy miért váltak irrelevánssá az egyház által alaposan kidolgozott identitásminták (Calhoun 1997. 101.). Bár Tünde részese volt az elsőáldozás rítusának, nem értette meg a liturgia lényegét, bonyolult történet volt számára az evangélium. A hasonlatai érzékeltetik azt, hogy az egyház kiüresedett sémákat tart fenn: *hókuszpókusszerű liturgia, télapószerű istenkép*.

A jungiánus Marie-Louise von Franz szerint a vallási jelképek elhasználódnak, a vallásos tartalmak elveszítik isteni erejüket, de a megújulás, az új értelmezés lehetőségei során visszanyerik eredeti jelentésüket (Franz von 1998. 34–35.). Egy ilyen sikeres kísérlet volt a XIX. század végén az ébredési mozgalom is. Az is kiderül az előzményekből, hogy Tünde számára csak a nagyszülők közvetítették ezt a vallásos, pontosabban katolikus identitásmintát, miután a szüleihez került, semmilyen kapcsolata nem volt az egyházzal, a következő katolikus rítusban, a bérmálásban nem vett részt. Szintén az előzményekben fogalmazza meg Tünde azt, hogy amíg fel nem került Kolozsvárra, nem ismert olyan keresztyén embereket, akik megélik a hitüket. A **B** változatban retrospektív utalás történik arra, hogy a család nem volt templomba járó, karácsonykor és húsvétkor is ritkán mentek el, de nem tér ki arra, hogy a nagyszülők milyen szerepet játszottak az egyházzal való kapcsolatában. Ellenkezőleg, teljesen semmisnek veszi, hiszen azt mondja, hogy „semmilyen előzetes tapasztalatom nem volt”. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy bár a nagyszülők a katolikus vallásba kezdték belenevelni, ez kisgyermekkorban történt, és nem voltak negatív élményei ezzel kapcsolatban. Mivel a szülők semmifajta vallásos nevelésben nem részesítették, nem volt a hitről fogalma, de előítéletei sem voltak.

A **B** változatban három olyan döntéshozatalról számol be, amelyek nagymértékben befolyásolták az életét, öt évvel korábban azonban meg sem említette. Az egyik az a megmagyarázhatatlan elhatározása, hogy bentlakásba (kollégiumba) költözik, holott lakhatott volna továbbra is a rokona lakásában. Ezt ő maga is irracionális döntésnek tartja. Az egyedüllét felszámolása ugyan ezt indokolta, de a kolozsvári bentlakásviszonyokat

figyelembe véve mind a presztízs, mind a civilizált életkörülmények és a kényelem tekintetében nagyobb értéke volt az alberteknek. A második döntése az volt, hogy megszakította a távlatinak ígérkező párkapcsolatát, amit az váltott ki, hogy más életformát, mentalitást ismert meg. Visszatekintve ezt tartja az első olyan esetnek, amikor kinyilvánította az új identitását, bár nem tudatosan. Öt év elteltével másképp interpretálja a megtérését meghatározó eseményeket (Niedermüller 1988. 383.). A harmadik döntése pedig az orvosi egyetem abbahagyása és a más szak irányába történő fordulás volt. Mindhárom eseménynek része volt az új identitás megszerkesztésében: egyedül élőbből közösségi egyén lett, ezzel ellentétesen viszont a párkapcsolatot megszakította, amit ugyan nem a magány váltott fel, hanem az intenzív közösségi élet. A szakma, a társadalmi pozíció szintén egyik összetevője az identitásnak, ezt is megváltoztatta. E három esemény tehát az életpályája alakulásában fontos szerepet játszott, az életpályából ezek kerültek a szelekció révén a megtérésének a történetébe (uo.) A pályaválasztással kapcsolatban is fontos szerepet játszott az orvosi egyetem helyett a pszichológiára való váltás, ez az esemény minden bizonnyal a pályaválasztás témájú történetben is helyet kapna. Nem derül ki az a történet egyik változatából sem, hogy vallási identitást is változtatott Tünde: a katolikus vallás átmeneti rítusai közül a keresztségben és az első áldozásban vett részt. De nem bérhámozott. Az új identitással egy olyan életformát választott, amit a keresztyénség református eszméi határoznak meg, ezen belül pedig a megújulás-teológia értelmezései. Azt sem lehet kihámozni, hogy a református vallás átmeneti rítusának, a konfirmálásnak eleget tett-e. A mozgalom nyitott más vallások tagjai felé és szép számmal csatlakoznak katolikusok is. A közösséghez való tartozásnak azonban nem az a feltétele, hogy a református egyház nyilvántartásába bekerüljön valaki, hanem pontosan a megtérés a kritérium. Természetesen sokan vannak, akik egy idő után lemorzsolódnak.

Az út metafora bizonyítja, hogy milyen szoros összefüggés van a megtérés és az életpálya között. A megtérést Tünde a **B** változatban az *út kezdete*-nek tartja. Ahogy az életút kezdete a születés, úgy a megtérés és az azzal járó megújulás az új élet kezdete, egy olyan életé, amelynek a közép-pontjában a tartalommal telített keresztyén eszmék állnak. Az **A** változatban szintén elhangzott ez a metafora: *nincsen más út*, arra vonatkozóan, hogy ragaszkodik ahhoz az új identitásmintához, amit a megtérése során interiorizált.

Mindkét történetből kimaradt viszont egy olyan esemény, amelynek szintén meghatározó szerepe volt a Tünde életútjának alakulásában: a szülei

Kanadába emigráltak, ő a tanulmányai miatt itthon maradt, de a család eredeti terve szerint ő is a szülei után ment volna, amint a körülmények engedik. Tünde úgy döntött, hogy Romániában marad, és ezt a döntést azzal indokolta, hogy rájött arra, hogy nem az anyagi jólét a legfontosabb az életben. Ezt a döntését a közösség tagjai úgy értékelték, mint a Tünde megtérésének a következményét, bizonyítékát. Lehetséges, hogy azért nem választotta be ezt az eseményt a megtéréstörténete előadásába, mert időben az identitásváltás után történt, tehát valóban csak következménye a megtérésének, nem járult ahhoz hozzá.

E kis kitérő után térjünk vissza a történetek változataihoz. A két nyári táborban való részvételnek volt meghatározó szerepe az új identitás nyilvánításában. Az **A** változatban fogalmazza meg precízen azt, hogy úgy hallotta elmondani a bibliai szövegeket, hogy az fontos a saját élete szempontjából, és ezzel párhuzamosan ismerte meg behatóbban a személyes hiten alapuló keresztyén életet. A fordulatot kiváltó beszélgetésről viszont vázlatos képet nyújt, csupán a lényegét emeli ki: a lelkész válaszát, hogy lehet pozitív vagy negatív jel nélkül is Istent követni. A **B** változatban viszont az első tábori részvételről csupán annyit mond, hogy jó érzéssel jött el onnan, és kíváncsi lett, hogy ugyanazok az emberek mit csinálnak Kolozsváron. Sokkal részletesebben adja elő a lelkéssel folytatott beszélgetést, annak körülményeit. Ebben a változatban a közösségben elfogadott szóhasználatot követi: *elfogadom-e az Isten számomra is elvégzett megváltását, Isten megnyilatkozzon valamilyen formában, Krisztus számomra is személyes Megváltó, a bűn valóság, én magam is szükségben vagyok.* Az identitásminta ebben az esetben tehát egy normatív szövegből és annak nem feltétlenül kanonizált értelmezéseiből, valamint az erre épülő viselkedési módokból áll. Az új identitás konstruálásához tehát szükséges a szöveg normáinak az értelmi elfogadása (fontos dolog, amiről nem tudott) és az érzelmi azonosulás (jó, kényelmes érzés).

Más a két szövegváltozatnak a befejező része is, de mindkettőben olyan jelentéssel ruházza fel a múlt eseményeit, amely megerősíti a jelent (Niedermüller 1988. 386.). Az **A** változatban a megtérése utáni állapotáról azt nyilatkozza, hogy boldogtalanabbnak érzi magát, és emiatt néha megkérdőjelezi a megtérését, de a történet azzal zárul, hogy nem tudja visszavonni a döntését. A **B** változatban azokról a megtéréstörténetekről nyilatkozik, amelyeket a munkája során a meggyógyult szenvedélybetegtektől hallott és ehhez viszonyítva értékeli a saját történetét. Ebben pedig azáltal hitelesíti a múltat, hogy a Református Mentő Misszióhoz tartozónak vallja magát, tehát megerősíti a csoportidentitását.

A történetek közötti eltérések oka: az előadás fázisa

A két történet tartalmi magja ugyan megegyezik, de meglepően nagy az eltérés a két szöveg között. Ennek az eltérésnek több oka lehet, és ezek a Réthey-Prikkel-féle modell alapján ragadhatók meg. Réthey-Prikkel az igaztörténeteket három fázisra bontva vizsgálja: as esemény – előadás – történet sorrendjében (uő. 1991. 13–14.). Ugyanazon eseménysornak két különböző előadása során keletkezett a két történet, ugyanattól az előadótól.

1. A megtéréstörténetek evangelizációs alkalmakkor, bibliakörökön, személyes beszélgetések során hangzanak el. Mindkét történet elmondására személyes beszélgetésen került sor, az **A** változat elmesélésekor csupán két résztvevője volt a beszélgetésnek, a **B** változat is valószínűleg szűk körben hangozhatott el. Aki kérdezett, a vevő, viszont képviselte azt a csoportot, akikhez eljut majd a történet, ők a tulajdonképpeni címzettek. Az előadó ugyanaz, de sem a vevő, sem a címzettek nem ugyanazok a két történetmondás során. Az **A** változat esetén a vevő a néprajzos, aki a történet elmondását kezdeményezte, a címzett pedig egy szűkebb szakmai csoport, nevezetesen a néprajzkutatók. A **B** változat létrejöttét annak a közösségnek az egyik tagja kezdeményezte, amely közösségnek az előadó is tagja, a címzett pedig a *Kis Tükör* olvasótábor. A *Kis Tükör* az ébredési mozgalom eszméit képviselő lap, bár országosan terjesztik a református egyházban, mégis azokhoz a gyülekezetekhez jut el, akik nyitottak ezen eszmék felé. Mivel más a címzett, más az előadás célja is. Az **A** változatot kutatás céljára mondta el, bár ebben az esetben is jelen van a bizonyoságtétel funkciója, míg a **B** változat előadásának ez a kizárólagos célja. Mindkét esetben szándékos a történet előadása.
2. Míg a néprajzost kevésbé, azt a szakmai csoportot, akikhez eljut a története, egyáltalán nem ismerte, addig a **B** változatban nemcsak a vevőt, hanem a címzettek egy részét is személyesen ismerte. Ez az egyik oka annak, hogy a **B** változatban történik több konkrét utalás mind a személyekre, mind a földrajzi helyekre, részletező az események bemutatása és maga a történet is sokkal személyesebb, hiszen több a személyes életpályára vonatkozó információ. A szelekciót, amelynek során az életpályából a megtéréstörténetbe bekerülnek az események, az előadó és vevő/címzett közötti kapcsolat

határozza meg. Ennek a kapcsolatnak a milyensége befolyásolja az elbeszélés hangvételét, hangulatát.² Ha szabad így értékelni, akkor a két történet közül a **B** változat a sikerebb, mélyebb betekintést nyújt egy ember életének a megfordulásába, tartalmát tekintve gazdagabb. Az **A** változat inkább érvelő, elméleti jellegű.

3. A másik fontos tényező a történetek vizsgálatánál az idő. Mind az előadó, mind a vevő ugyanahhoz a generációhoz tartozik, mindkét előadás során. Nemesak az előadó és a vevő életkora jön itt számításba, hanem a két történet elmondása között eltelt öt év is. Megváltozott az öt év alatt az előadó *társadalmi pozíciója*. Az **A** változat elhangzásakor Tünde már pszichológiát tanult és bedolgozott a Református Mentő Misszióhoz, de még nem dönt el, hogy hol fog letelepedni, még nem volt családja. A bizonytalan jövőnek tulajdonítható az a kijelentése, hogy boldogtalanabbnak érzi az életét, mint megtérése előtt. A **B** változatban viszont hangsúlyozza azt, hogy bár gyermeknevelési szabadságon van, a Református Mentő Misszióhoz tartozónak érzi magát. Ebben a változatban hangzanak el a pár- és a pályaválasztással kapcsolatos próbálkozásai, amelyeket felvállal, és ezeket nem kudarcként, hanem az életút jó irányba fordulásaként interpretálja (Niedermüller 1988. 383.). Az előadó kora meghatározó abból a szempontból is, hogy az egyetemi évek alatt szilárdul meg, vagy éppen változik meg az egyén identitástudata. A **B** változathoz derül ki, hogy Tünde nem tartozott Kolozsvárra kerülése után semmilyen csoporthoz, és már érezte, hogy a továbbtanulást illetően nem választott jól. Erre a korra jellemző a sokirányú keresés: mindenféle előadásra elment, jóga, asztrológia, ezek közé tartoztak a Visky Andráséknál tartott különböző témájú beszélgetések, amelyek azonban nem voltak kifejezetten a közösség egyéb alkalmaihoz hasonlóak, vagyis nem az imádság és a bibliaértelmezés állt a központban.

4. Egyik szöveg sem mutatja a Tünde szakmai képzettségének hatását, nem találkozunk a pszichológiai szempontú értelmezésével, magyarázatával annak a lelki folyamatnak, amely során eljutott az identitásváltáshoz.

² Érdemes lenne megvizsgálni azt is, hogy egy nagyobb hallgatóság előtt – konferencián, evangelizáción – hogyan mondta el Tünde ezt a történetet.

A megtéréstörténet: az ébredési mozgalom lenyomata

Niedermüller az élettörténet megközelítésének a két aspektusát összekapcsolja: az élettörténet közvetíti annak a közösségnek a kultúráját, amelynek az egyén tagja, de az élettörténet önmagában is képezheti a kutatás tárgyát (Niedermüller 1988. 377.). Geréb Tünde megtéréstörténetének elemzését az eddigiekben az egyén személyes tapasztalatára éleztük ki, az egyedi eset egy hétköznapi ember életének legbelső szintjébe engedett bepillantást. Bár a megtéréstörténet az életpályának egy meghatározott szakaszára korlátozódik, ebben a formában is közvetíti annak a közösségnek az életfelfogását, világméretét, amelynek tagja, és hozzájárul annak a vallási mozgalomnak a megértéséhez, amely a XIX. század végén indult és a XXI. század elején is virágzik. A két történetben előforduló személynevek a CE Szövetség vezetőit jelölik: Visky Feri bácsi, Visky András, Levente (Hórváth), illetve azt a kulcsembert, Emesét, akin keresztül Tünde, a kívülálló kapcsolatba került ezekkel a vezetőkkel, illetve a közösséggel. Az említett személyek közül kettő lelképásztor, Visky András pedig költő, dramaturg. Az ébredési mozgalom eszméinek, szellemiségének a továbbgyűrűzési folyamatát jelzi a Tünde megjegyzése az **A** változatban: a szobatársainak „Levente alatt történt a megtérésük”. Másrészt az ő megtérésében is fontos szerepet töltött be a Feri bácsival folytatott beszélgetés. Visky Ferenc lelképásztor a közösség sok tagjának a lelki atyja, nemcsak Kolozsváron, de a CE Szövetség más központjaiban: Marosvásárhelyen, Zilahon, Váradon, Szatmáron, Udvarhelyen is ismerik karizmatikus személyiségét, hallották prédikálni. Ezért van drámai hatása ennek a mondatnak: „Egyszer csak leült valaki mellém a dombra, Visky Feri bácsi volt.” De a mondat szerkezete azok számára is ezt a hatást érzékelteti, akik nem ismerik Feri bácsit.

Többször is elhangzik a táborok helyszínének, a Lesi-tónak a neve. Az Erdélyi Szigethegységben, a Lesi-tó közelében két területet is megvásárolt a Szövetség, az egyik tábort Mahanáimnak, a másikat Peniélnek (csak ez utóbbinak a neve szerepel a **B** változatban) nevezték el. Kiderül az is, hogy nyáron különböző táborokat szerveznek ott, ezek közül kettőt is megemlít Tünde, az értelmiségi és az amerikai angol tábort. Utóbbi sem csupán nyelvtábor, hanem missziói funkciót is betölt. Tünde is csak a helyszínen jött rá, hogy keresztyén értékeket is közvetít a tábor, de ez nem jelentett csalódást. Említést tesz az előadó a Visky Andráséknál tartott különböző témájú beszélgetésekről. Ebből nőtte ki magát a Másvilág Klub, amelynek a célja a diákok között folytatott misszió. A Másvilág Klubban heti egy alkalommal különböző előadások hangzottak el, vagy romániai vagy

magyarországi előadóktól. Vizsgaidőszakban pedig művészfilmeket vetítettek. Ezeken a klubesteken informálták a résztvevőket a közösségi alkalmakról: istentisztelet, közös imádkozás, bibliaóra, kórus, sporttevékenység, evangelizációs hét. A Másvilág Klub igen erőteljesen jelen volt/van a kolozsvári kulturális életben. A **B** változatból szerzünk tudomást arról, hogy Tünde sok minden iránt érdeklődött, és a keresése kiterjedt a transzcendentális szférára is. Sem behatárolt érdeklődési köre nem volt, sem egy csoport, ahová tartozott volna. A mozgalom tagjai is tudatában voltak annak, hogy a Kolozsvárra került egyetemi hallgatók egy része, vagy inkább a nagyobb része nem rendelkezik szilárd világgéppel, kiforrott identitással. Indokolt volt tehát missziós tevékenységet folytatni közöttük, és ennek a formája, alkalma volt a Másvilág Klub. Nemcsak a mozgalom szervezeti formáit, azok működését ismerhetjük meg a megtéréstörténetből, hanem azokat az igényeket, amelyek gerjesztik, életben tartják a mozgalmat, indokolják a szervezett tevékenységek létjogosultságát.

Történet önmagában nem létezik, csak változataiban. A kutató a gyűjtés által meghatározott történetet rögzít, az interjú készítője pedig az interjú szituációja által meghatározott történetet. A kérdezés csapdáját egyik sem kerülheti ki. Nem is kell. Számos kérdésre pont a történeteknek a különböző szituációk által meghatározott változatai és ezek összevetései világitanak rá. Ez történt – a teljesség igénye nélkül – a fenti egynéhány oldalon.

Adattár

A változat

Hát úgy kezdődött az Istennel való ismerkedésem, hogy kicsi koromban sokat jártam hittanórára. És én nem kerültem közel Istenhez olyanként, hogy több legyen, mint egy történet és az a történet sem volt nagyon világos, mert nem kerültem közel a pap bácsihoz sem, meg a gyerekekhez sem, ezért nem tudtam... Kisiskolás koromban volt a felkészítő az első áldozásra, és mindig az volt az érzésem, hogy ez egy ilyen nagyon bonyolult történet az evangélium, és hogy soha nem értettem meg, hogy mi történik. Tehát úgy nem is érdekelt, nem is keltette fel annyira az érdeklődésemet, hogy odamenjek és kérdezzem. Volt egy ilyen télapószerű istenképem, ami nagyon a karácsonyhoz kötődött, tehát hogy ilyenkor kulminált, húsvét az abszolút nem maradt... Tehát arról nem is tudtam, hogy ezen kívül van más. Egy borzasztó nagy homály uralkodott akörül. Még az volt, hogy pici koromban mind a két nagymamám templomjáró volt, de azt nem tudtam, hogy Isten egy olyan valaki, aki a mindennapokba is beléphet, tehát hogy ez

tulajdonképpen több egy ideológiánál. Olyan hókuszpókusszerűnek tűnt, nem értettem egyáltalán a liturgiai értelmét sem, és mindig az volt a viszonyom, hogy végigjártam az istentiszteleteket, ugyancsak végigültem, az egyik nagymamám mindig magával vitt vasárnaponként. S akkor miután lejárt az elsőlázadás, akkor többet nem is mentem, de azután már templomba sem, tehát miután elkerültem a szüleimhez, és nem is bér-máltam. Az akkori viszonyom teljesen megszakadt. És ahogy elkerültem Kolozsvárra az egyetemre, úgy volt, hogy semmi gondolatom nem volt Isten felé. Arra úgy talán gondoltam egy időben, hogy valami talán csak van a fizikai világ felett, de nem igazán volt ez kérdésem. Jézusról nem gondoltam semmit, mert nem is volt igazán lelkiismereti, sem egyéb fajta problémám. Nem ismertem embereket, akik keresztyének, vagy akiknek Isten az életükben van, mondjuk, úgy láttam, hogy hát vannak apácák meg vannak papok, de nem értettem, hogy ezek miért különböznek a világtól.

S akkor hét évvel ezelőtt, amikor felkerültem Kolozsvárra, megismertem egy pár embert azok közül, akik közé járok. Tulajdonképpen úgy történt, hogy bekerültem a bentlakásba, egy szobába negyediknek, ahol hárman jártak az ifire és mind a hárman már tinédzser koruk óta keresztyén közösségben éltek, és L. alatt történt megtérésük, tehát ez olyan arcú keresztyénség, amit most élek. És akkor úgy egy évig éltem abban a szobában, tehát nem voltak kérdéseim különösképpen, annyit láttam csak... úgy láttam élni őket, hogy úgy elcsodálkoztam azon, hogy valami nagyon szép, amit látok, és hogy ez valamitől van, mert hogy eddig nem ismertem ilyen embereket, akik között ne legyen olyan feszültség, amit azért ne lehetne levezetni, valamiképpen és hogy egyből feltűnt, hogy nagyon szerettük egymást, tehát nem alakult ki olyan feszültség, amiből ne oldódott volna fel, és úgy kezdtem megízlelni valamit, amit elkezdtem furcsállani. Hogy jó, de hát mitől jó. És hát most visszapillantva nagyon hálás vagyok nekik azért, hogy nem voltak velem ilyen határozottak abban, hogy menjek el az alkalmakra, meg nem próbáltak Szentírást dugni az orrom alá. Vagy ha ők maguk olvastak is igét, meg beszéltek ifik után mikor hazajöttek, nem volt az, hogy vonjanak be engem is tudatosan, de akarva, akaratlan is tanúja voltam a beszélgetéseknek. S akkor az első év után nyáron elhívtak engem is egy ilyen táborba Lesre, amerikai tábor volt. Na és hát ott volt az első alkalom, amikor tényleg megláttam azt, hogy mi is ez, hogy keresztyén élet, és hogy hallottam Jézus Krisztusról, Isten fiáról, ami azért elég furcsa, hogy ilyen későn hallottam erről, hogy Isten fia, és hogy megváltott a bűnöktől. Tehát úgy érzem, hogy nagyon sokan ezt tudják, de én valahogy ... nem tudom, olyan furcsa az, hogy meg se ütött ennek a híre, tehát hogy soha

nem hallottam azelőtt erről. Ezt most úgy szeretném érteni, nemhogy füleimmel nem hallottam, de egyszerűen nem hallottam ezt úgy elmondva, hogy ennek valami fontossága is van. Prédikációk alkalmával hallja ezt az ember, de... nem tudom, hogy mondjam. És ami azt hiszem számomra a legfontosabb volt, hogy életben láttam embereket egészen másképp élni, tehát a kettő így együtt volt az, ami arra készítetett, hogy felkapjam a fejeimet, hogy itt valamiről van szó, fontos dolgokról, amiket én nem tudtam, és így akkortól kezdve elkezdtem járni ifire, és úgy nagyon a peremén állottam, de úgy elmentem erre-arra a közösségbe. Nem történt egy ilyen nagy radikális semmi tulajdonképpen, de olyan nagy szemeket meresztettem úgy a dolgokra és olyan nagy felfedezés volt az, hogy megismertem embereket, akik nagyon kedvesek voltak nekem és egy döntés, a pillanat, az amit úgy számon tartok, amiről úgy gondolom, hogy fontos a számomra, az rá egy évre következett. A következő évben szintén Lesen volt egy olyan beszélgetésem Feri bácsival, amikor is úgy elmondtam neki, hogy most már elég sok mindent hallottam, meg tudok, és hogy úgy érzem, hogy én nem tudok Krisztus mellett dönteni ilyenként, hogy az életem középpontjában, és hogy ezt csak akkor tudnám elképzelni, ha valami nagyon megrázó történe, vagy egy nagyon pozitív dolog, ami egy kicsit csodaként hatna, vagy egy nagy trauma, mit tudom én, a körünkben voltak olyan emberek, akiknek valami által kiéleződött ez.

És ami úgy megdöbentett – és tulajdonképpen nem is információ volt, hanem inkább úgy érzem, hogy megérett bennem –, azt mondta Feri bácsi, hogy őrizzen meg engem attól az Isten, hogy el kell jusson velem odáig, hogy ilyen helyzettel állítson Krisztus elé. De lehet most is dönteni, lehet minden – úgymond – jel nélkül vagy élmény nélkül vagy érzelem nélkül dönteni Krisztus mellett. Akkor valahogy úgy nem volt információ az, amit mondott, hanem tényleg azt éreztem, hogy nem érzek semmit, hogy a gondolatvilágomban nincs semmi változás, csak egyszerűen, hogy egy ilyen egzisztenciális helyzet lekerelkedett, hogy nemcsak hogy az agyammal beláttam, de valahogy úgy az egész lényemmel beláttam azt, hogy ez tényleg így van, hogy nevetséges az, hogy én jeleket kívánok, hogy azt kívánom, hogy arra tudjak visszautalni, hogy bennem egy nagy érzelmi valami történt, ami – úgymond – Krisztussal találkoztam. És tényleg csak ennyi történt, hogy életemben először imádkoztam. Leültem azért imádkozni azon az estén, hogy Jézus én nem tudom, hogy egyáltalán hogy van, meg hogy lehet hozzád menni, de hogy én kérlek, hogy légy irgalmas hozzám. És aztán ennyi az egész, hogy azóta nem lettem se jó ember, se nem tudok felmutatni így változást az életemben, de... Meg azóta csak annyi van, hogy

ezt nem tudom, meg nem is akarom visszavonni, amit ott elmondtam. És hogy bármiben megrendülök, tudom, hogy ezt a mondatot elmondtam és ...nem tudom, egy kicsit azt érzem, hogy azért néha mintha – lehet, hogy furcsa –, de úgy mintha boldogtalanabb lenne az életem, nem tudom, most sokkal nehezebb és néha odáig jutok vele, hogy megkérdőjelezem, hogy akkor valóban van szabadításom, hogyha nincs örömöm, meg szabadságom. Van, amikor egészen sok mindent elvesztek, az az érzésem, hogy már Krisztust is, de annyit tudok mindig megtartani csak... meggyőződésem, hogy nincsen más út. Nem tudom, lehet, hogy ezt is el lehet veszíteni, de ezt még nem tudom visszavonni. (G. T. sz. 1971)

B változat

A történet ott kezdődött, hogy... hogy felkerültem Kolozsvárra, egyetemre. Egyedül laktam egy albérletben, és másodéves koromra már nagyon egyedül éreztem magam. Ez egy rokonom lakása volt, ami üresen állt Kolozsvár központjában, és lakhattam volna ott még éveken keresztül, de senki nem akart odaköltözni hozzám az évfolyamtársaim közül, mert sötét volt a lépcsőház, meg az udvar, nem lehetett zajongani... Másodév elején már nagyon elegendem lett ebből az életformából. Egy barátnóm együtt lakott négy lánnyal egy bentlakásszobában, akiről én semmit nem tudtam tulajdonképpen, csak azt, hogy velük lakik a barátnóm, és nagyon jól érzi magát ott. A barátnóm aztán kiköltözött még abban az évben albérletbe, és így maradt egy üres hely. Felvetődött az a lehetőség, hogy odaköltözzek. Ez részemről egy teljesen irracionális döntés volt, hogy én, aki mindent kiszámítottam és megfontoltam az életemben, egy ilyen fejesugrást teszek. Hogy beköltözöm egy bentlakásszobába, ahol lakik még három teljesen idegen lány, akiről semmi egyebet nem tudok, csak azt, hogy a barátnóm együtt lakott velük egy évet. Akkor az orvosira jártam, ami nagyon felszippantott, másról sem szólt az életem, mint egyetem és könyvtár, egész nap tanultam a csontokat meg az idegeket, százötven százalékosan kitöltötte az életemet, és nagyon hiányzott valami, nem tudtam, hogy mi. De elmentem oda lakni, ami egy új életformát jelentett. Elkezdődött akkor az a számomra nagyon furcsa másodév. Volt a régi menet, hogy jártam egyetemre, és közben megismertem ezeket a lányokat, akik mai napig is barátaim.

Egy éven át tartott ez az ismerkedés, ami nagyon csendes volt. Én egy teljesen idegen elem voltam közöttük, hoztam a magam sajátos hátterét, bulikba jártam, ilyen hétvégi orvosi bulikba, ők közben érdeklődéssel figyeltek engem, hogy ki is ez a figura. Egy év után sem mondhattam, hogy a barátaim, mert nem volt egy intenzív belépés egymás életébe, pusztán

együtt éltünk egy szobában. Szóval kiderült számomra, hogy túl azon, hogy ők barátok és hogy osztálytársak is voltak, járnak valahová, amit, kiderült, úgy hívnak, hogy ifi. Amiről nekem semmi elképzelésem nem volt, csak azt tudtam, hogy egy héten egyszer, amikor hazajönnek onnan, akkor fel vannak villanyozódva és mesélnék, számomra... Számomra érdekesnek tűnő dolgokról beszélgetnek, meg hogy van egy Levente meg egy András, akik nagyon érdekes figurák lehetnek. Így szép lassan beszívárgott az életembe ez a világ, amiben ők mozogtak. Az év vége felé elkezdtem velük menni Visky Andrásékhoz a kiscsoportos alkalmakra, amiket mi úgy mondtunk akkor, hogy *small group*, ahol beszélgettünk különböző témákról, festészetről, zenéről, vetítések voltak. Ez számomra egy iszonyúan izgalmas élmény volt, nem is tudtam megfogalmazni, hogy mit jelent ez számomra.

Én már akkoriban elkezdtem érdeklődni minden iránt, ami tovább vitt az orvostudománytól, mert ott nagyon nem éreztem magam otthon, sok mindent olvastam, mindenféle előadásokra elmentem, jóga, asztrológia és egyebek, ez egy volt a sok közül, ahova eljártam. A szobatársaim közül egy lánnyal, Emesével közelebbi viszonyba kerültünk, többet beszélgettünk. Ő hívott meg a Lesi-tóra egy angoltáborba. Ott kiderült, hogy ez nem csak angol tábor, hanem keresztyén értékeket átadó célzata is van, ami engem egyáltalán nem zavart, nem éreztem becsapásnak. Én teljesen érintetlen voltam ilyen területen, semmilyen előzetes tapasztalatom nem volt, a mi családunk még húsvétkor vagy karácsonykor is csak ritkán járt templomba. A keresztyénség felé nem voltak előítéleteim, addig nem hallottam imádságról, nem ismertem hívő bibliaolvasó embereket; számomra a hit fogalma ismeretlen volt. Azt, ami ott elélem tárult, nem is értettem meg azonnal, nagyon lassan bontakozott ki. Ott indult el, hogy néhány emberrel beszélgettem, megmaradt néhány arc, még most is bennem mozog. Tulajdonképpen azt láttam, hogy az egy környezet, ahol az emberek ráérősen beszélgetnek mindenféle dolgokról. Ott nagyon jól éreztem magam, de nem indult el bennem egy lázas keresés, nem éreztem magam elveszettnek. Valami jó, kényelmes érzéssel jöttem onnan el.

Aztán a következő tanévben elkezdtem az ifire járni. Nem hívtak a lakótársaim, hanem egyszerűen kíváncsi lettem rá. Olyan láthatatlanul indult be, már nem is tudom mikor, hogy kíváncsi lettem az ifire. Azt láttam, hogy ugyanaz a csapat, akikkel nyáron jó volt együtt lenni, itt is összegyűl, és elmentem találkozni velük. Annak nagyon örülök, hogy a lakótársaim nem erőltették ezeket a dolgokat, hogy ilyen nagy tapintattal voltak felém. Én ezt külön szépnek találom.

Volt egy másik fontos esemény az életemben. Harmadéven lett egy barátom, akibe, ha jól összeszámolom az éveket, hét éven át voltam szerelmes, négy évig osztálytársam volt, meg a három egyetemi év alatt. Köztünk addig nem volt baráti kapcsolat, csak osztálytársak voltunk, és aztán elkezdett udvarolni, ez számomra hihetetlen jó dolog volt, soha nem reménykedtem igazán ebben. Rengeteget jelentett számomra. De elkezdtem érezni valamit, ami ugyanakkor nagyon meglepett. Akkor én még nem voltam megtérve. Komolynak indult a kapcsolat, távlatilag is elképzeltük közösen az életünket, mégis elkezdtem érezni azt, hogy nekem van valamim, ami neki nincs, és ez távolságot állít közénk. De én ezt nem tudtam megfogalmazni. Csak azt éreztem, hogy... hogy ez a mi kapcsolatunk nem jó, bár nem volt semmi elképzelésem arról, hogy milyen lenne egy, a számomra most körvonalazódó új értékrend szerint is elfogadható párkapcsolat. Érthetetlen, mert nagyon ragaszkodtam hozzá, de ott volt ez a kényelmetlen érzés.

Egyik napon, szinte egyik pillanatról a másikra eldőlt bennem, hogy szakítani fogok vele. Így utólag ezt egy csodának tartom, lehet, hogy Isten ezen a ponton fordította meg az életemet. Ennek nem volt érlelődési folyamata, nem terveztem hosszabb időn át a szakítást, úgy hirtelen született meg bennem. Éreztem, hogy ha ezt most, ott rögtön nem mondom ki, nem fogom tudni kimondani később. El is mondtam neki, és azt is elmondtam, nem tudom, hogyan fogalmaztam meg, de elmondtam azt, hogy nekem megjelent valami az életemben, ami nagyon fontos és azóta idegennek érzem őt, mert ez neki hiányzik és én nem tudom átadni neki. Ő akkor elfogadta ezt, bár arra gondolt, hogy el fog múlni nekem ez a dolog. Amikor jöttem haza a vonaton Temesvárról Kolozsvárra, véreztem valósággal, mint ha valamit kitéptem volna magamból. Igazán gyászoltam ezt a kapcsolatot, tudtam, hogy nem lehet visszacsinálni, nem is akartam, de nagyon fájt. Amint akkor ott neki megfogalmaztam azzal kapcsolatban, hogy miért is akarok szakítani, azt hiszem, akkor fogalmaztam meg először, hogy mi is az én új identitásom, bár ez nem volt még tudatos.

Ezután pár hónappal volt egy másik nagy döntés az életemben, az, hogy otthagytam az orvosi egyetemet. Ezt már három éve hordoztam magamban, de most meg tudtam ezt lépni. Még azon a nyáron felvételiztem a pszichológiára, ami régi álmom volt. A szünidőben két táborban is részt vettem a Lesi-tónál, az angol és az értelmiségi táborban. Épp a táborváltáskor történt, hogy egyedül maradtam, és kiültem a hegyre és sírtam. Nem volt különösebben semmi gond, csak rám tört a fájdalom, hogy nem tudom, mit is akarok, mit kezdjek magammal. Egyszer csak leült valaki mellém a dombra, Visky Feri bácsi volt. Konstatálta, hogy sírok, és akkor

elkezdődött egy beszélgetés, amire most már nem emlékszem tartalmában, csak arra, hogy megérintette az életemet a maga sajátos módján. Tulajdonképpen akkor tisztázódott bennem, hogy szükségem van arra, hogy megtegyek Isten felé egy lépést. Az életem elindult egy bizonyos irányba, de ennek konkretizálódnia kellene abban, hogy tényleg eldöntöttem, elfogadom-e az Isten számomra is elvégzett megváltását. Utána többször is megszólított Feri bácsi a tábor ideje alatt és megkérdezte, hogy vagyok ezzel, én pedig mindig azt válaszoltam, hogy nem tudom még. Az volt az érzésem, hogy ez egy erőltetett formai dolog lenne. Nem éreztem, hogy belőlem fakad.

Akkor azt mondtam el, hogy úgy érzem, nekem arra volna szükségem, hogy Isten megnyilatkozzon számomra valamilyen egyértelmű formában (valami nagy szenvedésből vagy szorult helyzetből való megmenekülés által), hogy bizonyos lehessen abban, hogy Krisztus számomra is személyes Megváltó. Akkor azt mondta Feri bácsi, hogy ne kívánjam ezt, mert ha kell, Isten ezt is meg tudja adni, hogy a szenvedés vigyen közel hozzá, de az is lehet, hogy akkor már késő lesz. Ekkor beláttam, hogy Isten nem kell valami megrendítő módon megnyilatkozzon, hanem hogy ez a csendes meggyőződés ami bennem van, ez már a hit. Akkor éreztem először annak a szükségét, hogy imádkozzak, hogy elmondjak Istennek néhány személyes mondatot arról, hogy bízik benne, és most már értem, hogy ha nem is történt semmi eget rengető esemény, de ez, amiben most vagyok, egyenlő azzal, hogy látom, hogy ő engem is megváltott. Azt, hogy a bűn valóság, azt már éreztem, és azt is, hogy én magam is szükségben vagyok. Akkor Emesét elhívtam a tábortűz mellől, és elmentünk felfelé az úton a Peniél felé, és imádkoztunk. Imádkoztam én is saját szavaimmal. Ez ilyen csendesen történt, és én ezt tartom az út kezdetének.

Az iszákosmentő misszióban, ahol mint pszichológus dolgoztam a kislányom megszületéséig, és ahova most is odatartozónak érzem magam, alkalmam volt sok megtéréstörténetet hallani és gyakran folyamatában is látni mások életének a megfordulását. Olyan irányváltoztatásai ezek a nagyon mélyről jövő emberi életeteknek, amelyben nemcsak az ital vagy egyéb szenvedély maradt el – ami a következményeit tekintve önmagában sem kevés –, hanem sokuknál Isten visszavonhatatlanul belépett az életükbe. Vannak nagyon megrázó történetek, amelyekről ezek az emberek beszámolnak, ezekhez képest az enyém úgymond nem rázós, ez azonban csak a történetek felszíne. Valójában mindannyian nagyon messziről jövünk Istenhez.

SZAKIRODALOM

BIBLIA, Kálvin-fordítás

BUCSAY Mihály

1985 *A protestantizmus története Magyarországon 1521–1945.*
Budapest.

CALHOUN, Craig

1997 Társadalompolitikák és identitáselmélet, In: ZENTAI Violetta
(szerk.): *Politikai antropológia.* Budapest.

DOBOS Ilona

1986 *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség.* Budapest.

FRANZ, Marie-Louise von

1998 *Az árnyék és a gonosz a mesében.* Budapest.

NAGY Olga

1991 Az egyház/vallás szerepe a népi értékrend kialakításában, In:
LACKOVITS Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében.* I. Veszprém.

NIEDERMÜLLER Péter

1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* XCIX. (3–4)
376–390.

RÉTHEY PRIKKEL Miklós

1991 *Az igaztörténet.* Debrecen.



Bokor Zsuzsa

A nőies nőktől a férfias férfiakig. Hogyan kutassunk (nemcsak) nőként (nemcsak) nőket?

„Egy nőnek elsősorban ma és mindig nőiesnek kell lennie. Véleményem szerint egy nő attól nő, ha nőies, másképp egy halvány karikatúra, esetleg nőies formákkal. Mitől nőies? Először is elfogadja, hogy nő, és ezen túl betölti ezt a társadalmi szerepet, a saját társadalmi rétegének és osztályának megfelelően. Az én társadalmi rétegemben, osztályomban egy nő felvállalja a családalapításban neki kijutó szerepet, és élvezzi az őt ezért cserében övező tiszteletet. [...] A férfi szerep egy látványosan felelős szerep. Talán. Nem igazán látom be a nemhez kötődését a különböző szerepeknek. Én inkább csak a „szokásos” udvarias dolgokat látom: kivenni a cipelnivalót a lány kezéből, előreengedni, fizetni neki adott esetben stb. [...] Szerintem a nemek közötti viszonyt a kölcsönös tisztelet és megbecsülés kell jellemezze. A férfi biztonságérzetet ad a nőnek, a nő pedig támogatja a férfit. Valami ilyesmi.” – válaszolta egy alkalommal az egyik „adatközlőm” arra a kérdésemre, hogy milyennek látja a nő és a férfi szerepét saját társadalmán belül. A megkérdezett, annak ellenére, hogy azt állítja, nem látja tisztán a női és a férfi szerepkört, valójában éppen az ellenkezőjét bizonyítja: élesen körvonalazott női és férfi pozíció mentális konstruálásának jelenlétét árulja el, amint azt majd jelen tanulmány utolsó fejezetében részletesebben is kifejtem.

Azok a kérdések, hogy a nők a férfiakhoz képest milyen társadalmi szerepeket kapnak, a hierarchiában hol helyezkednek el, horizontális vagy vertikális entitásokként írható-e le a közösségen belül, és hogy mindez milyen hatalmi játékok eredménye, milyen kontextusban konstruálódik ez a *nemiség*, különféle irányú társadalmi vizsgálataink során sokszor annyira egyértelmű válaszokat sejtetnek, hogy ebben az egyértelműségben szinte fölöslegesnek látjuk ezeket a szerepeket újratárgyalni.

Hasonló a helyzet a néprajzi/antropológiai terepmunka során is. Családvizsgálataink, közösségvizsgálataink, vagy házassági szokások vizsgálata során legtöbbször azokkal a fogalmakkal írjuk le a látott, észlelt viszonyokat, amelyeket mi magunk *megtanultunk* egyéni szocializációnk során, és a nő–férfi kapcsolatok/vagy más nemi viszonyokon belüli érték-

rendeződéseket ezen kategóriák szerint elemezzük, anélkül, hogy feltennénk azt a kérdést, hogy az illető nő mitől nő, és a férfit milyen jegyek teszik férfivá a vizsgált közösségen belül.

A mindennapjainkban is ugyanez az „egyértelmű” szerepkombináció uralkodik: nem kérdezzük rá, hogy miért van ez így. Már a Werbőczy *Tripartituma* jelzi, hogy az öröklés, a hatalmi jegyek továbbvitele a férfinak kijáró jog, mert ő az elsőrendű, a rangosabb a családban. És a fakanál mellett mosolygó pirospozsgás arcú menyecske korántsem szokatlan kép számunkra, még az ironia határán belül sem.

Ebben a dolgozatban nem fogom megválaszolni a címben feltett kérdést, ugyanis ezt jobbra problémafelvetőnek, vitaindítónak szánom, azzal a céllal, hogy minél inkább elgondolkodjunk a probléma „eredetén”: mitől és miért látjuk úgy a nemeket és a köztük lévő különbségeket úgy, ahogyan azokat általában látjuk. Azokról a feminista irodalmon belüli vagy abból kinőtt elméleteket szeretném nagy vonalakban felvázolni, amelyek a fentebb jelzett, rendszerint nemi pozíciókhoz és szerepekhez kötött egyértelműséget igyekeznek megszüntetni, és olyan tényezők normalitását kérdőjelezzik meg, amelyeket eddig a legtermészetesebben kezelt a társadalomtudomány. Ezek a kérdések nemcsak a nő és férfi kettőségének viszonyát láttatják élesebben, hanem mindazokat az erőviszonyokat, amelyek e köré az „alapellentét” köré csoportosulnak, így a *különbözőség* széles skálája kerül fókuszba, amely egyaránt jelent nembeli, színbeli, vallási vagy etnikai különbségeket.

A feminista irányzatok beszéltek először úgy a nőkről és a nők megkülönböztetett helyéről a társadalmakban, hogy valóban felkeltették nemcsak a tudományos kutatások érdeklődését a probléma iránt, hanem a közvéleményt és a mindennapi emberi kapcsolatokat egyaránt megmozgatták. A feminista mozgalmak – bár sokszor olyan radikális eszméket hangoztattak, amelyek kevés esetben voltak tudományosnak nevezhetőek – gyakori heveségük és agresszivitásuk ellenére is olyan új tudományos irányvonalakat keltettek életre, mint a feminista antropológia, a nőkutatások, illetve a gender studies¹, amelyek kicsit másként válaszolták meg a nemiség, a nemek közti kapcsolatvariációk és a nemi szerepek kérdését, mint ahogy azt

1 Feminista antropológia, nőkutatások (women's studies), illetve a társadalmi nem kutatása (gender studies) között alapvető, de nem elhatároló különbségek vannak. Mindhárom a feminista mozgalmakból kinőtt irányzatnak kell tekintenünk, csupán kutatási módszereikben vannak eltérések: a feminista antropológia vállalja kutatási eredményeinek felmutatását a civil, illetve a politikai szférában is, a nőkutatások pedig jobbra akadémiai szinten próbálják feltárni a nők helyzetét egyes társadalmakban, a gender studies pedig nem csupán a nők és nem csupán a feministák álláspontjait képviselik: a nemek

eddiggi kutatások tették. Itt aztán a nőkérdés széles skálája került terítékre, a kutatott és a kutató nő szerepétől az olyan problémák tárgyalásáig, mint a nemiség társadalmi megkonstruálása, és ennek dekonstruálása a kutatás során. A feminizmus mint elméleti paradigma és társadalmi mozgalom nagyon fontos szerepet játszott az identitások felismerésében.

Kezdetben mindez a „mi volt előbb, a tyúk vagy a tojás” kérdés részletes és gyakran neveléses tárgyalásában mutatkozik meg, a férfi–nő lecsupaszított lényegének egymással való szembeállításával. Nemcsak a feminista antropológiában, hanem a feminista történetírásban, és általában a feminista irányba „elmozdult” társadalomtudományokban hasonló volt eleinte az ábra. A francia nőtörténetírás például úgy indult, hogy a nőknek a történelemben betöltött központi szerepét kellett elsősorban bizonyítaniuk (a többi feministaéhoz hasonlóan), mivelhogy ezt a tényt a korábbi történetírás semmibe vette. Ugyanakkor ennek az érvelési rendszernek az volt a célja, hogy felhívja a figyelmet az elnyomott nők kizsákmányolására (Dauphin–Farge 2001. 335.).

Az agresszív hangnem nem sokáig jellemezte a feminista diskurzust, a feminista kutatók ugyanis hamar rájöttek arra, hogy a tudományos siker kulcsa nem a különféle tautologikus értelmezésekben van. És arra is, hogy a tudományos represszió éppen ezért akkor hatékony, ha az érvelés során egy tiszta, finoman kidolgozott fogalomrendszert birtokolnak és érvelésrendszerük logikailag is elfogadható, nem kizárólagosan az annyit támadott „szubjektív erő” hajtja azt.

A szexuális/nemi megosztottsággal és a nemi különbségekkel kapcsolatos feminista kutatások ma már nem kezelik külön a más-más nemi csoportokat, hanem ezek viszonyrendszerét figyelik meg. A férfiről és a nőről, a homoszexuálisról és a heteroszexuálisról nem mint különálló és egymással szembenálló csoportokról tárgyalnak, hanem ezeket mint egymást kiegészítő, különféle, de éppen ebben a másságukban megérthető kategóriákat értelmezik. A nemek közötti különbözőség hangsúlyozása ugyanekkor azt is jelentette, hogy nemcsak az azonos nemi kategóriák közötti, hanem a nemeken belüli különbözőség is előtérbe került. Itt elsősorban a

konstrukcióját, a nemi különbözőségeket tápláló hatalmi érdekeket egyaránt figyelik. Ez utóbbi ugyanakkor nem a nők alárendeltségét hangoztatja, a férfi–nő közötti szerepkülönbségeket konstruált szerepeknek tekinti, és más, ehhez hasonló konstrukciókkal együtt vizsgálja, mint az etnicitás, a nacionalizmus, a rasszizmus stb. (A valóságban a három ágazat közti különbségek még ennyire sem láthatóak, ugyanis az egyes kutatók sokszor több kategóriába sorolódnak be, kutatásuk módszere, célja és hangvétele alapján.)

nők csoportján belüli rétegződésekre kell gondolnunk, ugyanis a feminizmust magáénak valló heteroszexuális és fehér nők tapasztalata sokszor nem egyezett meg a mások (leszbikus, színes bőrű nők) tapasztalataival, ezek a csoportok – a feminizmus történetén belül – nem ugyanazt a harcot vívták. Ma már egyre gyakrabban találkozunk leszbikus feministák, és színes bőrű, valamint emigráns feminista nők csoportjával, akik valamiképpen azt a hitet erősítik meg az antropológiai kutatásokon belül, hogy a kisebbségben élő, a valamilyen szinten marginalizált csoportok, tehát a *mátság* számára nem ugyanazt jelenti a nemiség megélése, mint a (fehér bőrű) többségben élők számára, akkor sem, ha a jelenséget ugyanazzal a terminussal (feminizmus) írjuk le.

A következőkben, nagy vonalakban azt szeretném szemléltetni, hogy a feminista antropológia által kutatott *nő*, *nemiség*, *a nemek közti különbözőségek* mint tudományos kategóriák milyen irányba mozdították el az antropológiai tudományos diskurzust. A '70-es évek nőközpontú kutatásai után a gender-studies hozta újabb paradigmákat, majd röviden a posztmodern antropológiába beépült feminista antropológia kutatási módszereit és kérdéseit összegzem (részletesebben a *nő* és terep, *nőkutatások* és kanonikus antropológia kapcsolatát, elsősorban a Writing Culture/Women Writing Culture kötetek vitáján keresztül). Ezután kitérek a kelet-európai feminista kutatások célkitűzéseire és problémáira, aztán egy rövid elemzésen keresztül szemléltetem azt, hogy ezek az elméleti álláspontok milyen módon érhetőek tetten az egyes kutatás során.

A *nő* mint központi probléma

A '70-es évek közepe táján a nőekkel foglalkozó feminista kutatások egy, az alakulóban lévő feminista tudományág számára alapvető negációt állítottak a kutatásaik fókuszába: a nő státusa és férfiakkal való kapcsolata nem a biológiailag determinált *nem* függvénye, ahogyan eddig képzelték, hanem társadalmi képződmény. Ezáltal egy új központi kategória jelent meg a tudományos kutatásokban: a *nő*.²

Mint jeleztem, a nő–férfi szembenállást ezek a korai írások rendkívül hevesen kezelik, és elsősorban arra keresnek választ, hogy a nő mitől lett a

2 Ezt jelzik a Rosaldo–Lamphere szerkesztette *Women, Culture and Society* (1974), a Rayna Rapp Reiter neve által fémjelzett *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press (1975) kötetek is.

történelem során a férfi alárendeltje, milyen társadalmi, történelmi és gazdasági okoknak tulajdonítható ennek a hierarchiának a kitermelődése.³

Ebben az időszakban tulajdonképpen két fontosabb problémát vizsgáltak: a női alárendeltség univerzális és történelmi példáit, illetve a női szerep kultúrák közti változatait. Bár a feminista antropológusok a feminista mozgalmak eszmeiségéből táplálkoztak, módszertani és elméleti kereteiket a hagyományos antropológia eszközei, kategóriái adták (Lamphere 1987. 17.). A későbbiek során ezt igyekeznek kiküszöbölni, és új szempontok, új elemzési kategóriák bevezetésével egy új tudományos diskurzust próbáltak létrehozni.

A nemiség mint központi probléma

A '80-as években a gender-elméletek határozott irányt vettek: korábbi elméleti kereteiket felújították, és önkritikával fordultak előző problémafelvetéseikhez, ezáltal új irányt adva a társadalomértelmezéseknek, illetve olyan irányzatok alakultak ki, amelyek a nemiséget ezúttal nemcsak a maga oppozíciós, férfi–nő alapellentétét reprezentáló kettőségében vizsgálták, hanem a nemiség kulturális, szociális és történelmi megkonstruálására figyeltek.⁴

³ Gondolok itt az Ortner–Rosaldo–Chodorow problematizálásaira, akik nagy erőfeszítéseket tettek annak érdekében, hogy megtalálják a magyarázatot a nők alárendelt társadalmi szerepére. Sherry B. Ortner a reprodukтивitás és az alárendelt szerep kapcsán jegyzi meg, hogy nem a biológiai különbségeknek, hanem a társadalmi intézményeknek és az általuk kitermelt diskurzus-politikának köszönhető a nők nemi alapon történő alárendeltsége (Ortner 1974.). Ortner három bináris oppozíció (férfi/nő, kultúra/természet, nyilvános/privát) közötti relációt vizsgálta. A nők reprodukciós képességei, illetve szerepük a gyereknevelésben és a gyereknevelésben, a fajfenntartásra szentelt idő és energia, feltételezett pszichikai képességeik (érzékenység, irracionális, gyakorlatias érzék, szubjektivitás) természetközeli teszik őket – jelzi, és ez a „tulajdonságeggyüttes” mintegy magyarázatot ad arra a kérdésünkre is, hogy a „gyengébb nem” társadalmi értéke miért alacsonyabb rendű az „erősebbik neménél”. Nancy Chodorow azt vizsgálta, hogy ezek az Ortner által felállított és egyben dekonstruált bináris oppozíciók hogyan nyilvánulnak meg, és milyen szerepet játszanak az egyén szocializációja során (Chodorow 1974.). A patriarchális ideológia feltételezi ezeket az említett összetevőket, és az egész hierarchiát, női–férfi dichotómiát egyaránt ez mozgatja – szövege a korai feminista antropológia alapelve. Míg Ortner nő/természet, férfi/kultúra asszociációi univerzális emberi jellemzőket jelentettek, Rosaldo az egyének magán- és nyilvános szférájában való szereplését értékelve arra a következtetésre jutott, hogy a nő alacsonyabb státusa a társadalomban ugyancsak univerzális, és többé-kevésbé minden társadalomban jelen van: egyszerűen: általános érvényű az a jelenség, hogy a nő otthon ül és neveli a gyerekeket, míg a férfi a nyilvános szférában reprezentálja a családot (Rosaldo 1974.).

⁴ Vázlatosan a következő problémák felismerése történt meg: A Rosaldo és Lamphere által megállapított elméleti kereteket átértelmezve születtek meg azok az irányzatok, amelyek

A feminista kutatások hangsúlyozták, hogy különbséget kell tenni a *sex* (biológiai nem) és a *gender* (nemiség) között, ahol a „*sex*” (biológiai nem) a nők és a férfiak közötti biológiai különbségekre utal, a „*gender*” pedig az identitásra, amely társadalmilag meghatározott, és amely kíséri ezt a biológiai különbözőséget. Simone de Beauvoir az első, aki tiszta különbséget tesz biológiai és társadalmi nem között. Nőneműekként és hímneműekként születünk, de nőkké és férfikká válunk bizonyos kulturális modelleknek köszönhetően, jelzi de Beauvoir. Nem létezik eszerint abszolút női(es)ség, sem abszolút férfi(as)ság, mondja de Beauvoir. A nőnek az a feladata, hogy a reprodukciót biztosítsa, biológiailag erre van „ítélve”. Tulajdonképpen ez a testbe való zárttság, állatiaság az ő esetében evidensebb, mint az ellenkező neműeknél. A férfiak számára más feladatokat találtak ki: az ő „értékteremtésük” nem korlátozódik a biológiai reprodukcióra.⁵

A *nemiség* (*gender*) fogalom a női és a férfi identitás, továbbá a hetero-, illetve a homoszexualitás társadalmi jellegét jelenti, illetve az ezek közötti viszonyokat. (Magyari-Vincze 2002b. 41.). A biológiát nem sorsként kell értelmezni – írják a feminista antropológusok –, akkor sem, ha ez jelenti a természetes alapját a nemiségnek. A nő nem nőnek születik, hanem azzá válik, a női és férfi tulajdonságok tehát – a *gender-elmélet* követői szerint – nem születési jellegzetességek, hanem teljes mértékben az egyénekhez hozzárendelt társadalmi értékek, amelyeket az egyén szocializációja során sajátítja el, megtanulva nőként, illetve férfiként viselkedni. Éppen ezért a

a nemiség kulturális és szociális konstrukcióját figyelték (MacCormack–Strathern 1980, Ortner–Whitehead 1981.). A nemiséget elsősorban mint *kulturális problémát* és mint szimbolikus konstrukciót tárgyalják, de ezen fölül mindazokat a tényezőket is, amelyek a nemiség *szociális megkonstruálásában* közrejátszanak (Jane Collier írásai), elemezzé azokat a társadalmi struktúrákat, amelyek a nemiséget is más társadalmi konstrukciókhoz hasonlóan kitermelték és mozgatták. Rayna Rapp Reiter és Eleanor Burke Leacock elméleti perspektíváit követve egy olyan elméleti irányzat is kialakul, amely **a nemiség történelmi megkonstruálására** összpontosít, az osztálykategóriák, valamint esetenként az etnicitás és a faj kategóriáinak bevonásával (Étienne–Leacock 1980.). Ennek az irányzatnak elsődleges célja, hogy a nemi aszimmetriát univerzális problémaként tárgyalja. Egy harmadik értelmezési paradigma Freidl elméletét követi. Ez a komparatistikus módszer arra tesz kísérletet, hogy **különböző társadalmi változókat** vessen össze, amelyek megadnák a választ a nők státusbeli, szerepbeli különbözőségeire, a különféle erőviszonyokra és hatalmi struktúrákra (Schlegel 1977.; Sanday 1981.). Ez az irányzat kevésbé törekszik az elméletalkotásra, legalábbis ami a nemiséget illeti, hanem inkább a női státus, és a nemi szerepekhez kötött cselekvésméletek boncolgatásával foglalkozik (l. Morgen 1989. 4.).

5 Ez az elmélet a történelmi antropológia számára is fontossá vált, hasznosnak bizonyult. A nemi szerepek konstrukciója a különböző történelmi folyamatokban igazán tetten érhetőek (l. pl. Laqueur 2002; Wallach Scott 1999, 2001.).

nemiséget csak a saját társadalmi kontextusában vizsgálva tudjuk megérteni, mert többszörös rendszer függvénye, és többszű a jelentésmezeje is: nemi rendet, nemi struktúrát, nemi kapcsolatokat és nemi rendszert egyaránt jelent. Mindegyik rendszerben ugyanaz a lényeg: hatalmi viszonyok alakítják mind az identitásokat, a nemi kapcsolatokat, mind a szexualitást, amelyek az illető kulturális rendszerben érhetőek tetten.⁶ (Ez a szemlélet újdonságot jelentett a feminista társadalomszemléletben és -elemzésekben, ellentétben a korábbi, jobbára általánosító és egy oppozicionális sémára építő szemlélettel.)

Henrietta Moore *Feminism and Anthropology* c. könyve a '80-as évek feminista antropológiájának célkitűzéseit összegzi, a korábbi paradigmákra és irányzatokra támaszkodva a nemiségkutatásnak és a feminista antropológiának a következő definícióját adva: ezek az elméleti keretek a nők és férfiak közti kapcsolatok értelmezését jelentik, illetve a társadalmakat, és az ezek történelmét, ideológiáját, gazdasági rendszereit, valamint politikai struktúráját alakító nemiség szerepét vizsgálják (Moore 1988.). A könyv tulajdonképpen ugyanazt a paradigmaváltást jelzi, mint Lamphere *Feminism and anthropology. The Struggle to Reshape Our Thinking about Gender* c. írása (Lamphere 1987.). Természetesen ez korántsem azt jelenti, hogy a nő és a nők helyzete már egyáltalán nem lenne fontos a feminista antropológiai kutatások számára, hanem más megközelítési módokat jelent ugyanannak a problémának a tárgyalásában. A nemiség kulturális és társadalmi konstrukcióként egyaránt létezik. Korábban a női antropológia leírásaiban a nő helyzete, státusa és szerepe volt a központi probléma. A későbbi feminista antropológia tovább megy ennél (a kérdés tulajdonképpen ugyanabból a problémából adódik: a nemi egyenlőség/egyenlőtlenség helyzetéből), de itt a nemiség a társadalom elemzését, a társadalmak, kultúrák megértését szolgálja (vö. Morgen 1989. 8.).

A *gender-elmélet* elsődleges célja volt, hogy az esszencialista és redukcionista „a biológia mint sors” elvet száműzze a társadalomtudományból (Bában 2002. 55.). A férfit, a nőt és a köztük lévő viszonyt társadalmi konstrukcióként értelmezi, amely elemek pszichológiai és kulturális meghatározottságát a biológiai nem fölé rendeli, mindezt nem csupán „akadémiai kategóriaként” kezelve, hanem aktív társadalmi eljárásként, amely a

6 Ahogyan Laqueur jelzi ezt a hatalmi irányítást a nemiség történelmi alakulásában: „A politika – ami tágabb értelemben a hatalomért folytatott versengés – a szubjektum megalkotásának új módjait hozza létre, illetve új társadalmi valóságokat, melyek keretei között az emberek létezhetnek. A nemiségről való komoly tudományos értekezés így elkerülhetetlenül arról a társadalmi rendről is szól, amelyet képvisel, és ugyanakkor legitimál is.” (Laqueur 2002. 30.)

nyelvben termelődik és újratermelődik, mivel a társadalom maga határozza meg az egyének viselkedésmódját, és alakítja ki a női és a férfi szerepkört, az individuumok pedig interiorizálják ezeket a kulturális diskurzusokat. A *gender-elmélet* szerint a férfit és a nőt két különböző, egymásnak ellentmondó kategóriaként láttató szemlélet nem reális és nem produktív. Azt kell figyel-nünk, hogy a nemek közti viszonyokat hogyan konstruálják meg a külön-böző társadalmakban (Bában 2002. 56.), ezt a viszonyrendszert ugyanis olyan kulturális és szociális kérdések mozgatják, mint a faj, az osztály, az etnikum, a vallás stb. A *gender-elméletet* tehát nem kell kizárólagosan a férfiak és nők közötti viszony elméleteként értelmeznünk. A férfiakat és a nőket úgy kell látnunk, mint akik különböző anyagi és szimbolikus eljárások következtében a hozzájuk rendelt, társadalmilag jól megkonstruált szerepekben játszanak, és ezek a szerepek éppolyan társadalmi konstrukciók, mint az etnicitás, a faj és az osztály. Tehát elemezve a módot, ahogyan a *nem* strukturálja a társadalmi rendet és ezen belül az egyenlőtlenségeket, a *biológiai nem/társadalmi nem problémája* más kérdések tárgyalásához is elvezet: megfigyelhetjük, hogy a faj és az osztály kategóriái hogyan kapcsolódnak egybe a nemiség problémájával, és a társadalmi egyenlőtlenségek hogyan konstruálják meg a különbözőséget mint újabb kategóriát. A nem, a faj és az osztály kategóriái természetesen egymásra tevődnek, amikor hierarchiát és társadalmi egyenlőtlenségeket eredményeznek (Magyari-Vincze 2002a. 79.).⁷

A szexuális kapcsolatok ellenőrzésével kapcsolatosan például különböző elemzéseken keresztül láthatjuk, hogy a társadalom azért törekszik a nemi vágy stabil pozícióját kialakítani és a nemi ösztönt zabolázni, hogy ezáltal a fennmaradó hajtóerőt saját céljaira használhassa. A konfliktus- és feszültségmentes környezet ellenőrizhetőbb, és inkább kordába fogható, mint egy elszabadult, orgiázó tömeg. A nemi vágy teljes mértékben biológiai eredetű, erre épül rá egy olyan értelmezésháló, amely kulturálissá teszi ezt. Ennek társadalmi integrációja azonban nem az ösztönösségen, és nem a véletlenségen alapul, hanem az ellenőrzésen (vö. K. Davis 2001. 63.).

⁷ A *gender-elmélet* pontosan ennek a „megkonstruált szerepek” ideológiának köszönhetően alkalmazható nemcsak a férfi–nő közötti nemi viszonyra, hanem azon túl más hatalmi viszonyokra, a társadalmakat mozgató különböző erőviszonyokra is. Az is követhető általa, hogy az olyan intézmény, mint pl. az állam, hogyan igyekszik a közösségi javak érdekében meghatározni a női és férfi szerepköröket (Connell, 1995. idézve in: Magyari-Vincze 2002a. 81.). A nemiségvizsgálat figyel ezáltal a társadalmi munkamegosztásra, a hatalmi struktúrákra, illetve különböző intézményekben működő nemi viszonyokra egyaránt.

A nemiség tehát analitikus kategória (Morgen 1989. 8.), akárcsak a faj, a kaszt és az osztály, és lényeges szerepet kap mind a csoportidentitás, mind a hatalmi struktúrák megalkotásában egy társadalmon belül. A nemiség dekonstrukciója által – jelzik a társadalmi nem vizsgálói – a nemiséget magát mint konstrukciót fogjuk felismerni (Morgen 1989. 8.), és meg fogjuk érteni azt, hogy különböző történelmi, kulturális, politikai és gazdasági faktorok hogyan konstruálják meg ezt bizonyos történelmi, kulturális kontextusokban.⁸ A férfi–nő, fehér–fekete bináris opozíciók mindezek után átgondolásra szorulnak, jelzik Hélène Cixous és Luce Irigaray, az *écriture féminine* elméletírói. Ha a nemi különbözőségeket mint konstrukciókat közelebről megfigyeljük, akkor a nőiség elsősorban a férfiasság negációjaként, a férfiasság vonzataként értelmezett, mint egy olyan elem, amelynek nincs különösebb jelentősége a társadalmi kapcsolatok hálóján belül. A nőiséget csak a férfiasság árnyékában ismerjük meg a szocializációnk során – jelzik a feministák.

A feminista antropológia ennek a különbözőségnek a hangsúlyozását vállalja fel. Mind a nem, mind a szexualitás fontos szerepet játszanak az identifikációs folyamatokban. „A feminista antropológiának fel kell hívnia a figyelmünket arra, hogy vannak különbözőségek, amelyek számítanak, az elemző antropológus feladata pedig az, hogy megértse, hogy miért történnek így a dolgok, és nem másként” (Magyari-Vincze 2002b. 13.). A feminista antropológia segít abban is, hogy meglássuk, hogyan oszlik meg a hatalom férfiak és nők között etnikus, vallási téren, illetve korcsoportok szerint (uo.). Ez a definíció tömören és rendszerezetten összefoglalja a feminista antropológusok „ars poeticáját”.

A feminista antropológia eredményei

A feminista antropológia, amely ugyan elkülönül a feminizmus jelenőségétől, és jobbára elméleti szinten igyekszik meghatározni az egyes erőviszonyokat, és ezeket felmutatva reprezentálni a nők valós helyzetét az egyes társadalmakban, a társadalomtudományban nagy lépést jelentett. A feminista antropológusoknak nagy szerepük volt a nemiséggel kapcsolatos új koncepciók kialakításában, a feminista antropológiának sikerült de-

⁸ A dekonstrukció, és ezen belül az *écriture féminine* számára a szubjektivitás a nyelv és a strukturalizmus szubjektivitása kritikájának alapját is jelenti. Azokat az ellentétpárokat igyekeznek leleplezni, amelyek az emberi gondolkodást, a jelentéseket strukturálják, szinte megalapozatlanul. Az egyik elem kiszorítja és elnyomja a vele szemben állót, így a fekete a fehér szemszögéből, a homoszexuális a heteroszexuális felől lesz értelmezhető.

konstruálnia az egyenlőség és különbség közti bináris oppozíciót (Magyari-Vincze 2002. 16.), továbbá igyekezett a másságot nem az *én*-hez viszonyítva, hanem saját keretei között megfogni, és mint természetességet állítani az elemzés középpontjába.

1987-ben megjelent írásában L. Lamphere a következő kérdéseket tartja megválaszolandónak a nőkutatások, a feminista antropológia kapcsán: Tudnak-e a feministák és az antropológusok új értelmezési modelleket kiépíteni? Milyen javaslatokkal szolgálhatnak a nemiség kérdésének megoldásában? Egyik útvesszőjét ennek az elméletírásnak az extrém kulturális relativizmushoz való letérőben látja. Másik út az extrém kulturális konstruktivizmus fele vezethet, mondja Lamphere, mégpedig annak az ideológiai pontnak a kapcsán, amely nem lát biológiai különbségeket férfiak és nők között, és az egyes nemi tulajdonságokat teljes mértékben kulturálisan vezeti vissza. „Az extrém relativizmus és konstruktivizmus lebéníthatja a kutatásainkat”, jelzi Lamphere (Lamphere 1987. 28.). Shelly Rosaldo figyelmeztetésével zárja a tanulmányát, aki az antropológia elcsúszásának veszélyét látja a feministák azon vágyában, hogy az antropológián keresztül úgy mutassák be a nőket, ahogy azok „valójában léteznek”. A feministáknak történelmileg érzékenyebb és kultúra-specifikus modelleket kell igyekezniük kidolgozni, amelyeken keresztül ugyanakkor azt is érzékeltetik, hogy a nők nem egyformák, hanem igenis különbözőek. Így nem beszélhetünk a „nők csoportjáról”, konglomerátumáról, mint egy egységes csoportról, amelynek feltétlenül az a jellemzője, hogy szembenáll a férfiak csoportjával.

És mindez úgy válik valóban érthetővé, ha a szexet, a szexualitást és a nemiséget egymással való viszonyában vizsgáljuk. A szexualitás mint természetes adottság és a nemiség alapja, egy olyan értelmezési rendszer, amely felülvizsgálatra szorul: ezt a pozíciót újra kell értelmezni (Magyari-Vincze 2002b. 68.): a nemi rend nemcsak a nemi identitást és a nemi kapcsolatokat eredményezi, hanem a szexust és a szexualitást is. A nemiséggel foglalkozó antropológia némiképp elhatárolja magát a feminista antropológiától, ez utóbbi politikai töltete miatt. Gyakran természetesen elkerülhetetlen a kettő egybeesése. A feminista antropológia a nők helyzetét, státusát elemzi, és/vagy a nemi identitásokat és kapcsolatokat, valamint a társadalmi, kulturális, materiális és szimbolikus eljárásokat, de ezeket mindig az alárendelt, a marginalizált, a hátrányos helyzetűek szemszögéből (és előnyére) vizsgálja. Mellesleg attól válik valaki feministává, hogy vállalja is ezt az attitűdöt (Magyari-Vincze 2002b. 69.).

A feminista tanulmányok legtöbb esetben nem merülnek ki a nők a nőkről típusú írásokban, legtöbbször interdiszciplináris kutatások ered-

ményeit foglalják össze, a társadalmi valóságok empirikus, elméleti és kritikai elemzésein alapszanak, amelyeket természetesen a különbségalkotás, a differenciálódás, a diszkriminálás köré összpontosítanak.

Nők és a terep

Nagyon fontos kérdés volt a feminista antropológusok öndefiníciója során az, hogy milyen alakot ölt a nőantropológus terepen, milyen mezben kell neki megjelennie, illetve szubjektív vagy objektív az írásmódja.

Elsősorban a posztmodern antropológia hozta elő ezt a problémát. Az antropológiának ez az önreflexív fázisa, amelyben újragondolják a tudományág eddigi tradicionális modelljeit, számos kérdést implicált: mi a terep, hogyan viszonyulunk a terephez, lehet-e az ott talált „valóságot” egyszer s mindenkorra reálisnak, objektívnek tartani stb. A Clifford James és George Marcus szerkesztette *Writing Culture* c. tanulmánygyűjtemény (amely aztán a feminista antropológusok kritikájának célpontja is lett), bőven tárgyalja ezeket a kérdéseket. Alapkérdése az, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a terepen történt esemény és az etnográfiai leírás, a szöveg. Eszerint az olvasat szerint a „kultúra” a hatalmi viszonyban lévők közötti kommunikációs események jelzője, és mindig kontextusfüggő (Clifford–Marcus 1986.).

Mindaz, ami új és „magával ragadó” ötlet ezen a posztmodern antropológián belül, hogy a kultúrát különböző jelentésmezők alkotják, és hogy a nyelv és a politika elválaszthatatlanok, és hogy tulajdonképpen ezek konstruálják a „másik”-at, ezek a gondolatok az elmúlt negyven évben a feminista elméletekben is párhuzamosan jelentkeztek.

A nő mint „a másik” egyik kiindulópontja volt a feminista teóriáknak. Az *antropológus nő* éppolyan fontos szereplője lett a feminista antropológiai írásoknak, mint a terepen megfigyelt nemek és nemi konstrukciók. Visweswaran a feminista antropológusok és a női terepbeszámolóknak narratíváit elemezve jelzi, hogy az antropológiai terepmunka, majd a leírás, értelmezés során mennyire fontosak a női terepnaplók, az élménybeszámolóknak, a terepen szerzett tapasztalatokból született írások. Ezeket is antropológiai munkáknak kell tekintenünk, mondja. A feminista etnográfianak fel kell használnia az experimentális etnográfia⁹ eredményeit, és fordítva (Visweswaran 1994. 18.).

9 Visweswaran experimentális etnográfianak nevezi azokat az írásokat, amelyek valójában nem mennek a leírásnál túl, hanem saját megélt élményeiken keresztül láttatják a kutató közösséget. (Jean Briggs: *Never in Anger*, Elisabeth Fernea: *Guest of the Sheikh*, Hortense Powdermaker: *Stranger and Friend*, Laura Bohannon: *Return to Laughter*, Marjorie Shostak: *Nisa* c. írásokról van szó.)

A feminista antropológia módszertanát tekintve is eltérő nézetek szólnak a terepről és az ehhez kapcsolódó elméletírásról. Egyes, a nőkérdéssel és a nemek közti kapcsolatokkal foglalkozó antropológusok fontosabbnak tartják az elméletek írását a terepnél, és az adatok, a terepmunka eredményeit a korábbi elméleti kategóriák dekonstruálásához használják fel. Az adatgyűjtők tábora továbbra is fontosnak tartja a nők terepmunkáját és az empirikus tapasztalatokat. Ez utóbbiakat pedig gyakran éppen azzal vádolják, hogy túlságosan személyes az írásmódjuk, szubjektív, és mint ilyen, nem használható az értelmezések során.

A nőkkel (is) foglalkozó férfi-antropológusok közül többen is megkérdőjelezték a nőantropológusok „történeteinek” hitelességét. Amit a nők mondanak (írnak) a női lényegről, a nők státusáról, nem kell abszolút történeteknek tekintenünk – mondják. A terepen dolgozó nő, az antropológus nő hasonlóképpen nem jelenik meg a J. Clifford – G. Marcus szerkesztette kötetben. Mintegy erre való válaszként írják meg néhányan a '90-es években a *Women Writing Culture* c. tanulmánygyűjteményt: „a nők egyszerűen kimaradtak a Writing Culture tanulóyaiból” – írja Ruth Behar (Behar 1995. 4.). A feminista antropológusok által írt *Women Writing Culture* azonban nem egyszerűen a férfi–nő ellentétre játszik rá, függetlenül attól, hogy az előző kötet provokálta az utóbbi írásait vagy sem. Olyan problémákat tárgyalnak, amelyek valóban kimaradtak a Clifford–Marcus kötetből.¹⁰

A *Writing Culture* c. kötet egyik tanulmányában Rabinow keményen harcol a feminista elméletekkel. Nem ért egyet a feminista diskurzussal, és bár kozmopolitának tartja magát, eltávolodik ettől az elmélettől (Rabinow 1986), akárcsak Clifford James, aki a kötet bevezetőjében azzal indokolja a feminista irodalom hiányát ebből a tanulmánykötetből, hogy szerinte a feminista antropológusok nem járultak hozzá az etnográfia szöveggé történő értelmezéséhez, és hogy a feministák nem vettek részt a terepről és az etnográfiai szövegről szóló párbeszédben (Clifford 1986. 19–21.).

Erre a kritikára többféle válasz, reakció született a feminista antropológusok részéről.

10 A kötetben található tanulmányok közül csak néhányat említek: Dorinne Kondo: *Bad girls: Theater, Women of Colour and the Politics of Representation*, Barbara A. Babcock: „Not in the Absolute Singular”: *Rereading Ruth Benedict*, Nancy C. Lutkehaus: *Margaret Mead and the „Rustling-of-the-wind-in-the-palm-trees-school” of Ethnographic Writing*, Gelya Frank: *The Ethnographic Films of Barbara G. Myerhoff: Anthropology, Feminism, and the Politics of Jewish Identity*, Laurent Dubois: „Man’s Darkest Hours” *Maleness, Travel and Anthropology*, Ellen Lewin: *Writing Lesbian Ethnography stb.* A kötet fejezetcímei a következők: 1. Beyond Self and Other, 2. Another History, Another Canon, 3. Does Anthropology have a Sex, 4. Traveling Feminists.

Visweswaran a személyes hangvétel és a „szubjektív” stílus védelmére kel, és az egyes szám első személyben írott narratívákat, az experimentális etnográfiai írásokat mint a pozitívizmus kritikáját, a kommunikációs stratégiák kiépítésének és az önfelfedezés lehetőségének látja. Ezek az írások arról szólnak, hogy miket kell elviselnie a nőantropológusnak a terepen, illetve hogyan sorolódik be adott esetben az illető társadalom nőcsoportjába, eggyé válik-e vagy nem azokkal a nőekkel, a hatalmi struktúrán belül, milyen szerepeket osztanak ki rá az illető közösségben. Ezekre a tapasztalatokra is szüksége van az antropológiának, írja Visweswaran (Visweswaran 1994.).

Diane Bell, túllépve ezen a sokszor megtámadott „naiv személyességen”, tudatában van saját módszereinek, és annak is, hogy érzelmi alapon hogyan válik részesévé az egyes történeteknek: vannak olyan pillanatok a terepen, mondja, amikor végleg megszűnik uralkodni rajtunk annak a kultúrának a logikája, amelyből származunk, és eggyé válunk a tereppel: etikai dilemmáink szertefoszlának. Ezek a pillanatok megvakítanak, és amikor tereplélményeinkről írunk, vissza kell térnünk ebből a mély tapasztalatból, és el kell fogadnunk azt a tényt, hogy az illető valóság magával ragadott bennünket. Ezt pedig szomorú tapasztalatként kell megélnünk, mert a kortárs tudományosság nem tűri az „érzelmektől telített” diskurzusokat, meg kell maradni a hagyományos elméleti és formai keretek között (Bell 1993. 28–29.). A feminizmus objektivitás-kritikája a következő kérdést implikálja: dekonstruálható-e az objektivitás, használható-e önmagában a szubjektivitás a leírásokkor, vagy mindkettőt egyformán kell művelni? A kérdés a feminizmus politikájának lesz a része. Les Back tanulmánya elején arról ír, hogy a nők sokkal többet írnak személyes tapasztalataikról, mint a férfiak. Ez utóbbiak inkább szóban mesélnek az élményeikről, de nem vállalják ezeknek papíron való megjelenését. El kell mozdítanunk ezt a fajta folklorisztikus mesélést a kutatópolitika értékelésének irányába – jelzi Back. Pozitívan kell viszonyulnunk a feminista antropológia módszertani gyakorlattal szembeni kritikájához (Back 1993. 215.).

Kelet-európai nőtanulmányok

Milyen módon alkalmazhatóak a feminista ideológiák Kelet-Európában? Milyenek a „keleti feministák”? Milyen kooperációra, dialógusokra és politikai cselekvésekre ad helyet ez a régió a kelet-európai feministák számára?

A nyugati feministák gyakran úgy tekintettek a „fejletlenebb kelet-európai államok” feministáira, mint akik még nem rendelkeznek a nyugati feminizmushoz hasonló háttérrel, politikai erővel és infrastruktúrával. A kelet-európaiak pedig úgy tekintettek a nyugatiakra, mint valami messianisztikus hősökre, mint a „másik oldal” harcosaira (Gal 1997. 89.). Természetesen mindennek megvolt az oka, hiszen a nyugatiak számára a civil társadalom megadta a lehetőséget és a szabadságot az önszerveződésre, így a nyugati feminista mozgalmak természetesebb körülmények közt alakulhattak ki, mint a kelet-európaiak.

A nyugati feminista ideológiák és a feministák által használt nyelvezet természetesen nem vehetőek át teljes mértékben a kelet-európaiak számára. Nemcsak hogy értelmetlenné válna a szöveg, de a poszt-szocialista diskurzus egy teljesen más hozzáállást és más feminista „retorikát” követel. Ezt a nyelvezetet és ezt a politikát olyan társadalmi tényezők, események szolgálatába kellett állítaniuk – hangsztatják a keletebbre szorult feminista kutatók – mint a családon belüli erőszak, a gazdasági és politikai diszkrimináció, egészen a média túlszexualizált képeiig, vagy az akadémiai szintű feminista tanulmányok hiányának hangsúlyozásáig. (Magyari-Vincze 2002b. 55.) Ezt a szerveződést folyamatosan az a felismerés mozgatja, hogy a nők problémái nem csak a nőkéi, vagy nem minden nőé, ezek a kérdések etnikumközi vagy transzszexuális mozgalmakat egyaránt aktivizálhatnak, közös stratégiai kérdések megoldásában alkalmazhatóak (uo.). A nemi rendszer feminista értelmezése kelet-európai szemmel azt is jelenti, hogy a kutató a nemiség diszkurzív és intézményi konstrukcióit vizsgálja, amely nagymértékben összefügg a nőiség és férfiasság szubjektív tapasztalataival (l. Magyari-Vincze 2002b. 141.). Ezek a vizsgálatok pedig azt mutatják meg, hogy egy bizonyos társadalmi és kulturális rendszeren belül hogyan alakulnak azok az eljárások, amelyek, bizonyos szimbolikus és materiális okoknak köszönhetően, a különbözőséget egyenlőtlenséggé varázsolják. Ez pedig nem csupán a nők és férfiak közti alapellentét vizsgálatát feltételezi, hanem különböző etnikai csoportból származó vagy különböző identitáspolitikák kontextusában mozgó nők és férfiak közötti különbözőségek megfigyelését is.

Több kelet-európai tanulmány azt tűzi ki célul, hogy a nemi alapon strukturálódó rendszereket tanulmányozza egyes szocialista, illetve poszt-szocialista államban, valamint azokat a módozatokat, ahogyan ezek reprodukálják a patriarchális rendszert, amelyben a férfiak politikai, gazdasági, szociális téren egyaránt előnyt élveznek, és amelyben a nőknek hátrányos szerepük van. Ezt a tendenciát követhetjük az 1996-os Women and Men in

East European Transition c., Kolozsváron megszervezett nyári egyetem, majd az előadások anyagából született kötet kapcsán is, amely, mondhatni, az elsők közt foglalkozott ilyen részletesen a kelet-európai feminizmus és feminista antropológia kérdéseivel¹¹, a kötet tanulmányai a posztszocialista államok különböző problémáit tárgyalják, rendszerint nemi vonatkozásban.¹² Ebbe a vonalba kapcsolódnak azonban mindazok a nemi, női, feminista témákat vitató konferenciák is, amelyeket az utóbbi évtizedben szerveztek ebben a térségben, és azok a kiadványok, amelyek – jobbára egy-egy többé-kevésbé intézményesült nemi kutatócsoport tevékenységét összegezve – a térség nemi alapon szerveződött problémáira reflektáltak.¹³

Jóllehet a feminista ideológia nyugati mintája nem követhető teljes mértékben, már a helyi társadalmi kontextus „nyugatitól” eltérő jellege és a társadalmi, politikai viszonyokon belüli szükségletek miatt sem, azonban a feminizmusra, annak elméleti kereteire szükség van. A feminizmusnak, amely a független szubjektumot reprezentálja és konstruálja, és ugyanakkor képes megkérdőjelezni a rendszer autonómiáját, felszabadító hatalma van nemcsak a nőkre nézve, hanem minden olyan individuumra, aki alárendelt pozícióban van egy társadalmon belül, állítják a feminista kutatók.

11 A kialakuló feminista antropológia intézményekben kutatók eddig többnyire nyugat-európai folyóiratokban, feminista tárgyú tanulmánykötetekben, vagy helyi társadalomtudományi tematikájú kiadványokban közöltek.

12 A kelet-európai feminizmus próbálkozásait és esélyeit összegzik Jirina Smejkalová, Jirina Siklová, Adamik Mária, Mihaela Miroiu, Anca Gheus, Susan Gal, Nagy Beáta, Ann Graham, Mieke Verloo tanulmányai, a testtel, a női test reprezentációival kapcsolatos kérdéseket tárgyalják Esther Captain, Mette Svendsen, Mădălina Nicolaescu, Adriana Băban, Henry P. David és Ráduly János tanulmányai (ezen belül is érintve a prostitúció, a test mint áru, a női sajtóban megjelenő nőalakok és a terhesség kérdését), majd az utolsó fejezetben olyan tanulmányokat találunk, amelyek az identitáspolitikákhoz kapcsolódnak, a kelet-európai, változásban lévő identitásról, a romániai maskulin modellről, az androgün identitásról, magyarországi homoszexuális politikákról, illetve a „fekete anya” cyber-térben megjelenő alakjáról írnak olyan szerzők, mint Róbert Braun, Ovidiu Pecican, Hadas Miklós, Takács Judit, Federmyer Éva.

13 Ugyancsak ezt a szükségletet igyekeznek kielégíteni újabban a kolozsvári Desire Alapítvány kiadványai (Magyar-Vincze szerk. 2001, Cosma–Magyar-Vincze–Pecican 2002, Magyar-Vincze 2002b, 2002c.), a bukaresti ANA gender-kiadványai, valamint olyan más kelet-európai kiadványok, mint pl. a 2002-ben Belgrádban megjelent, Miroslav Jovanović és Slobodan Naumović által szerkesztett *Gender Relation in South Eastern Europe* c. kötet is. Továbbá a feminista tárgyú folyóiratok zöme több számukban is foglalkoztak a kelet-európai nőkérdés, feminizmus, nemi tagolódás problémájával.

A feminista tanulmányoknak nálunk is a helyi szükségletekre kell válaszolniuk.¹⁴ A romániai feminista tanulmányoknak olyan célokat kell követniük, mint a „hozzájárulás olyan elméletek kidolgozásához, melyek értelmezhetővé teszik a szocializmus előtti, a szocialista és a posztszocialista valóságot a nemek közötti különbségek és egyenlőtlenségek szemszögéből is; interdiszciplináris viták kezdeményezése [...]”; küzdelem tudományos és politikai legitimációért egy olyan közegben, amely alapvetően ellenségesen viszonyul a feminizmushoz [...]” (Magyari-Vincze 2002c. 244.). A *mi feministáink* célkitűzése is az, hogy az általuk megteremtett tudományos milió hozzájárulhasson a „tudományos megismerés interdiszciplináris, multikulturális, kritikai és felelősséget vállaló fejlesztéséhez” (Magyari-Vincze 2002c. 245.). Ez természetesen azt jelenti, hogy a feminista „kutatóknak” nemcsak a tudományos, hanem a politikai szférában is jelen kell lenniük, a hatalom különböző működési mechanizmusait kell megvilágítaniuk, hatást gyakorolva a civil szférára és a politikumra egyaránt. A Romániában megjelent feminista vagy gender-studies módszereivel készült tanulmányok folyamatosan ezt bizonyítják: a feminista antropológia nem élvez egyértelmű elsőbbséget a történeti antropológiai, pszichológiai vagy irodalmi, filozófiai vizsgálódásokkal szemben, amelyek a „helyi” nemi pozíciók, nemi konstrukciók elemzésére vállalkoznak, hanem egy interdiszciplináris elemzésesegíttés közös kidolgozását tűzik ki célul.¹⁵

Férfiak

Ez a dolgozat nem saját tapasztalataim vagy kutatásaim bemutatása akart lenni, hanem egy lehetséges elméleti keret felvázolása, amelynek alapos körbejárása az etnográfiai terepmunka során is kedvező eredményeket hozhat. Nemcsak abban segíthet, hogy másként látjuk az általunk vizsgált

14 Romániában több kiadvány is jelent meg ebben a témában, gondolok itt elsősorban a Polirom Kiadó „Studii de gen” c. sorozatára, amelyben napvilágot láttak Mihaela Miroiu és Otilia Dragomir könyvei, a Desire Alapítvány „Feminista tanulmányok” sorozatában megjelent kiadványokra, illetve az ANA – Societatea de Analize Feministe gondozásában megjelent írásokra (*Gen și Educație, Gen și Societate, Gen și Politică.*). Ezen kiadványok mögött olyan nemkormányzati szervek állnak, mint a bukaresti ANA, a kolozsvári Desire Alapítvány, a bukaresti FILIA Curriculum-fejlesztő és Gender-Studies központ, amelyek vállalják a feminista eszmék akadémiai szintű továbbvitelét a romániai kutatásokban, kutatástámogatási projektjeikkel és kiadványaikkal.

15 Jó példa erre a 2002-ben Kolozsváron, a Desire Alapítvány által kiadott Cosma, Ghizela – Magyari-Vincze Enikő – Pecican, Ovidiu által szerkesztett *Prezențe feminine. Studii despre femei în România* c. kötet, amely egyaránt tartalmazza a romániai nők antropológiai, szociológiai, történelmi, pszichológiai és néprajzi értelmezését.

közösségben szerveződő nemi struktúrákat, hanem más módszereket is hoz a terep kutatás során: a férfiak és nők közti kapcsolatvariációkat vizsgálva mélyebb összefüggésekhez jutunk, például a politikai diskurzus identitásformáló hatását, a nacionalizmus, rasszizmus és nemi alapon történő diszkrimináció közti kapcsolódási módozatokat is tetten érhetjük. A feminista antropológia, a nő kutatások kétségtelenül más irányba vihetnek egy értelmezést, mint a hagyományos értelemben vett antropológiai elemzések, de ez csupán elvi alapon történő elkülönülés, mert a módszerek egyesítése, egységesítése, összevonása korántsem elképzelhetetlen, sőt: szükséges.

Ebben az utolsó fejezetben egy saját elemzésemet fogom röviden bemutatni, amely tulajdonképpen nem többhónapos terepmunka eredményeként született közösségtanulmány, hanem két interjú összehasonlítását megcélzó kísérlet, amelyben arra törekedtem, hogy valamiképpen összevesszem (vagy egyáltalán felmérjem, hogy összevethető-e) az azonos korú nyugat-európai férfi és a poszt szocialista országban élő férfi mentalitását, a nőket, a nő–férfi viszonyt, a nők társadalomban elfoglalt helyét illetően.¹⁶ Persze mindezt az a gondolat indította, hogy a „modern” nyugati, illetve a saját identitásával, kapcsolataival és helyével lassan már tisztában levő „kelet-európai poszt szocialista” társadalom embere valamiképpen hasonlóan gondolkodik a nemek közti viszonyról, úgy mond alaposan megérintette mindkettőt a feminizmus szele.

A kutatásom „alanya” két, korban egymáshoz közel álló férfi volt: P. romániai, magyar nemzetiségű, 26 éves, hivatalnok férfi, illetve M., egy olasz, szabadfoglalkozású, 27 éves férfi. M. és P. felsőfokú végzettséggel rendelkeznek, több egyetemet is végeztek a humán-, illetve társadalomtudományok területén. Azért tartottam érdekesnek éppen az ő feleleteiket, mert, amint ez az általuk adott válaszokból is kiderül, annak ellenére, hogy tudatában vannak azoknak a paradigmaváltásoknak, amelyeket a feminizmus, majd a feminista antropológia hozott, mégis tovább éltenek olyan tradicionális sztereotípiákat, amelyek többé-kevésbé a patriarchális társadalomhoz kötik: az anya családösszetartó, gyakorlatias érzékkel rendelkező, szerető lény, a nő (barátnő) a segítségre szoruló, a gyengébbik fél a párkapcsolatban.

A kérdőív csupán orientatív jellegű volt mindkét esetben, mert a kérdések laza szerkezetűek voltak, így az interjút az antropológiai mód-

¹⁶ Ehhez a kutatáshoz tartozik az az interjú részlet is, amelyet a tanulmány bevezetőjében idéztem.

szertárból kölcsönzött féligirányítottak nevezném (semi-structured). Mindkét személyt nagyon jól ismerem, talán ennek is köszönhető, hogy sikerült őszintén elbeszélgetni velük. Emiatt, úgy gondolom, az sem jelentett akadályt, hogy „nő létemre” faggatóztam arról, hogy mit gondolnak a nőkről.

Az általam készített kérdőív kérdései elsősorban olyan problémák felé igyekeztek a beszélgetést irányítani, mint a megkérdezett aktuális családi állapota, a környezetében élő nőkkel való kapcsolata, a családdal, családalapítással kapcsolatos nézetei, a nőről, nőiességről, a férfi társadalomban elfoglalt szerepéről szóló elképzelései, munkahelyi viszonyai, a háztartással kapcsolatos tapasztalatai. Utolsó kérdésem konkrétan a feminizmusra irányult, kíváncsi voltam arra, hogy milyennek látják a feministákat, illetve szükségesnek érzik-e a feminizmust, a feminista törekvéseket a maguk társadalmán belül.

Arra a kérdésre, hogy milyennek látja az anyját a családban, a következőket válaszolják:

„Az anyám nagyon erős lény, akinek sokszor kellett áldozatokat hoznia a családért, hogy felnevelhessen engem és a testvéreimet. Mindig elfoglalt, folyton dolgozik otthon, és persze azért is jutott ilyen sok neki, mert adott pillanatban az apám abba hagyta a munkát.” (M.)

„Édesanyám összetartja a családot, ő a legdiplomata, és végtelenül türelmes. Ennek is köszönhető a családi béke, a szüleim is békében, de nem nézeteltérések nélkül érnek. Általában édesanyám enged, ha pedig nem akar engedni, akkor valamilyen fondorlattal „átveri” édesapámat, és, gondolom, engem meg az öcsémet is, csak ezt olyan ügyesen teszi, hogy ezt meg ne érezzük. Szereti ezt a szürke eminenciás szerepet és kiválóan be is tölti.” (P.)

Az anya a családi béke megteremtője, ő a legszorgalmasabb és a legtürelmesebb – mondják. A feminista interpretációkban nem kevésbé ismeretes önmagát a közösség érdekében feláldozó, gondoskodó nő ezúttal nem más, mint a '60-as, illetve '70-es években házasságot kötött anya, aki számára a korabeli „modernizáció” nem jelentett mást, mint a háztartás „menedzselése” melletti plusz munkavállalást, egy második gazdaságot, és mindemellett a család erkölcsi támogatását. A nekem megrajzolt családi kép azonban békés, annak ellenére, hogy mindketten jelzik, hogy a konfliktusokat legtöbbször az anyának kellett megoldania (konfliktusok, amelyek nem véletlenszerűen éppen a családdal, pénzkereséssel kapcsolatosak). Ez a békés családi kép mintaként él azonban bennük, ugyanilyen családot szeretnének, feleségüket is anyjukhoz hasonlóan képzelik el. Természetesen nem állítom azt, hogy a jövődóbeli feleségnek adott esetben hasonló

sorsa lesz, mint az anyának, de a minta adott, ráadásul pozitívan adott, és ebben a képben pedig az anya nem egy individualisztikus hős, vagy nem elsősorban az, hanem a család, a közösség elvárásainak megfelelő tag, aki mindenekelőtt áldozatvállaló, türelmes, békés és családösszetartó lény.

„Nemrég szakítottunk a barátnőmmel. Most egy kis szünetet szeretnék tartani, de szeretnék aztán egy újabb mély kapcsolatot, olyant, amilyen éppen véget ért. Szeretek mindent megosztani, örülni a szép dolgoknak, gondozni őt, amikor beteg, és próbálni mindig segíteni neki, hogy jól éljünk együtt.” (M.)

„...Persze. Az élet egyik legnagyobb öröme a család. Ez igaz volt a szüleim vezette családban, és remélem, nekem is össze fog jönni. Ez az élet rendje, és én örömmel vetem magam alá neki. Öreg napjaimra sem leszek egyedül, és addig is meglesz a családi hangulat körülöttem.” (P.)

A férfi és a nő társadalomban elfoglalt helyére kérdeztem rá a későbbiekben. Amint azt a tanulmány bevezetőjében is idéztem, P. szerint egy nőnek „nőiesnek” kell lennie, és el kell fogadnia azt a szerepet, amelyet előírnak számára. Ugyanakkor „a férfi biztonságérzetet ad a nőnek, a nő pedig támogatja a férfit” – jelzi P. M. szerint „nincsenek a férfinak és a nőnek meghatározott szerepei a családban. Fontos azonban, hogy mindkettőn részt vegyének a gyerekek nevelésében. Még nem láttam olyan párt, hogy a férfi eljár dolgozni, a feleség pedig végzi a ház körüli teendőket. A férfinak talán a gyerek racionális nevelésében van nagyobb szerepe, a nőnek az affektív és érzelmi nevelésben.” (M.)

Ami a női „alkatot” és az ehhez viszonyított férfi „erőt” illeti, a vélemények nagyjából megegyeznek: a nő affektívabb, jó, ha segítünk rajta, biztonságérzetet teremtünk számára, ezt ő elvárja és el is fogadja. Ami a felelős férfiszerepet illeti, az is hasonló értelmezési mechanizmusokat mutat: ez „látványosan felelős szerep”, és a „racionális nevelés” felelősségét is jelzi. A nő nem egyértelműen „alárendelt” lény, erről nem így esik szó, viszont az egyes kijelentéseken belüli jelentéseket vizsgálva kiderül, hogy mindenképp „alatta” helyezkedik el a férfinak. A nőiesség P. számára valami olyan, amit a „község”, a „férfiak”, a család szolgálatába állít. A romániai adtaközlőm mentalitásába még nem épült be az a nemek közti jogi, anyagi vagy bármilyen más egyenlőség, ami az olasz megkérdezett férfi számára szinte természetes. (Akkor is, ha nem úgy gondolja, hogy „mindenki egyenlő”, tudja azt, hogy neki ezt kell mondania, mert ez egy „modern ember” álláspontja.)

Éppen ezért a feministák mozgalmait is szükségszerűnek tartja, míg a másik elveti azokat. Azért tartottam érdekesnek a feminizmus, feminista mozgalmak problémájára rákérdezni, mert ezek jobbra olyan események,

amelyeket tőlünk távolinak tartunk, mindezt a legnagyobb természetességgel, mivel jobbra filmekben találkoztunk, és néha a „ne légy olyan feminista” szókapcsolat sejtette, hogy van mögötte valami. Romániában és Kelet-Európában szinte semmit nem lehet tudni a nyugati és az amerikai feminista mozgalmak sikereiről a törvényalkotás, az életmód, az emberi szellem liberalizálása terén. Az ismeretek hiánya és a feministaellenes hangulat miatt a feminizmus fajgyűlölő irányzatként jelenik meg a közvéleményben.

Mindkettőjük figyelmét a feminista eszméknek és mozgalmaknak tulajdonképpen csak egyes, a kimondottan „populáris” jellegű részei fogták meg: mint a párizsi melltartóégetés és a kinek kell mosogatnia kérdések. (A mosogatást mindketten vállalják, már azért is, mert gyakran kerültek olyan helyzetbe, hogy nekik kellett a háztartást vezetniük, pl. egyetemista korukban.) De hogy lesz a nők jogaival? Láthatjuk, hogy nagyjából mindketten tudják, hogy miről van szó, talán M. informáltabb a feminizmus helyzetéről. Nagyjából múltbeli eseménynek vagy saját társadalmától távolinak tekinti a problémát, szerinte csupán az elmaradottabb közösségek küszködnek ezzel a problémával, és a kérdést megoldottnak tartja a fejlettebb társadalomban: *„A feminizmus minden bizonnyal segítette a tradicionális társadalmak előbbre jutását, és segített a nőknek kivívni azokat a jogokat és azt a szabadságot, amelyeket most élvezhetnek. Annak, aki nem élt a hatvanas, hetvenes években, képtelenség elképzelni azt a repressziót és megalázást, amiben részük volt ezeknek a nőknek. Ez ma már csak jobbra az iszlám közösségekben jelent problémát, vagy bizonyos kevésbé fejlett közösségekben még Olaszországban is. [...] Nem hiszem, hogy felismernék ma egy feministát az utcán. A filmekben a feministák fanatikusokként jelennek meg, és folyton harcolnak a férfiakkal. De én azt hiszem, hogy egy feminista nő tisztában van a saját jogaival, és a maskulinista előítéletektől való megszabadulásáért és önkifejezési lehetőségeiért harcol. Nem hiszem, hogy lennének ma olyan nők, akik elégetik a fehérneműiket az ellenkezésük jeléül.”* (M.)

Semmiképp sem köti a frusztrációhoz, és nem deviáns csoportnak tekinti a feministákat, mint ahogy ezt P. teszi:

„A feminizmus a nőcentrikus társadalom ideológiája. Lényegében a nők felsőbbrendűségéről szól. Persze, gondolom, a feminizmusnak is vannak mérsékeltebb áramlatai. [...] A feministák frusztráltak nők, lányok, asszonyok, akik arra fogják sikertelenségüket, hogy a „gyengébbik” nemhez tartoznak. Ez olyan, mint amikor egy magyart megbüntet egy rendőr gyorsajtásért, a sofőr mégis úgy érzi, hogy nemzetiségi hovatartozása miatt

büntették. Egy kicsit ugyan sántít a hasonlat, de nagyjából erről van szó.” (P.) Itt rendkívül érdekes a nemiségnek az etnicitáshoz való hirtelen asszociációja. A nemi és etnikai kategóriák határai a kisebbségben élő P. számára szinte elmosódnak, pontosabban olyan készletet jelentenek, amely bárhol, bármikor ráhúzható kliséket jelent az események értelmezésekor. A nők kisebbségi helyzete természetes módon kapcsolódik az „erdélyi magyar” helyzetéhez. Jóllehet valóban „sántít a hasonlata”, a kép sok mindent elárul a P. felfogásáról. Korábban is arról beszélt, hogy a nőnek olyannak kell lennie, ahogyan azt elvárja tőle a környezete. Ennek a nőnek, aki főleg családanya szerepet vállal, nem megengedett a liberális eszmékbe való kapaszkodás.

Tisztában vagyok azzal, hogy a két beszélgetés szövege még nem szolgálhat olyan adatokkal, hogy bármiféle következtetéseket levonhassunk belőle. El lehet viszont játszani ezekkel az adatokkal, és akár beszélni is lehet róluk. Mint már korábban jeleztem, nagyon sok közös ponton találkoznak a gyökeresen más környezetből származó és más neveltetésben, más szocializációban részesült „adatközlőim” gondolatai. Gondolok itt azokra a megrögzött sztereotípiákra, amelyek gyöngévé és elesetté teszik a nőt, tehát erőssé és védelmezővé a férfit, ergo: a családot és a társadalmat reprezentálónak, ugyanakkor békésnek tüntetik fel a családanját, aki összetartja a családot a legnehezebb körülmények közt is. Ami a nők helyzetéhez való viszonyulást jelzi, vannak eltérések. M. nem beszél arról, hogy milyen viselkedést vár el a nőtől a társadalom, és gyakran arra utal, hogy vannak jogaik a nőknek, amelyeket tiszteletben kell tartani. Ez az elképzelés egy többé-kevésbé individualisztikus szemléletmódot sejtet maga mögött, amelyben a nő valamennyire saját entitását képezi, csupán erre tevődnek rá azok a hagyományos szerepek, amelyek hozzá kapcsolódnak (a „női lét” olyan fontos elemei, mint a gyereknemzés, gyereknevelés). Ezzel szemben P. nem a nő jogaira összpontosít, hanem saját és közössége elvárásaira: a nő nem elsősorban mint individuum, hanem mint a *communitas* tagja jelenik meg, a nőnek *nőiesnek* kell lennie, meg kell felelnie a közösség elvárásainak. Ezek az elvárások pedig valamiképpen beskatulyázzák a személyt, felruházzák azokkal a „jellemzőkkel”, amelyekkel tulajdonképpen nem születik (ahogy ezt de Beauvoir mondotta), hanem amelyeket a társadalom tényleg később oszt ki a számára.

Nem következtetésnek szánom ezt a befejezést, hiszen még valószínűleg nagyon sokat lehetne minderről mondani. Kérdezni is. A feministáknak (és nem csak a kelet-európaiaknak) azonban még akad munkájuk, amint az a

kérdéseimre adott válaszokból is következik. A feminizmus, illetve a nőtanulmányok és a gender-studies törekvéseit új értelmezési mechanizmusként értékelni/érezékelni nemcsak a közembernek, hanem a társadalomtudósnak is meg kell tanulnia, legyen az történész, néprajzos, antropológus vagy szociológus. Ha másért nem, a különbség, a különbözőség megértésének érdekében, a másságnak, illetve konstruálásának, irányításának a felismerésében, ahogyan Rosi Braidotti is mondja a nőtanulmányokról:

„...I do think that this field is about making a difference, I think it is about changing the rules of the game, about questioning the wasted interests that make the production of knowledge connected to power games and to power relations. I think it is related to a number of challenges and to the questioning of the status quo.” (Magyari-Vincze 2002c. 63.)



SZAKIRODALOM

BĂBAN, Adriana

2002 Construcția socială a feminității și masculinității. Exemple de practici instituționale și individuale în România. In: COSMA, Ghizela – MAGYARI-VINCZE Enikő – PECICAN, Ovidiu (szerk.): *Prezențe feminine. Studii despre femei în România*. Kolozsvár.

BACK, Les

1993 Gendered Participation. Masculinity and Fieldwork in a South London Adolescent Community. In: BELL, D. – CAPLAN, P. – KARIM, W. J. (szerk.): *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*. Routledge, 215–234.

BEAUVOIR, Simone de

1969 *A második nem*. Budapest.

BEHAR, Ruth

1995 Introduction. Out of Exile. In: BEHAR, Ruth – GORDON, Deborah (szerk.): *Women Writing Culture*. California, 1–33.

BELL, Diane

1993 Yes, Virginia, there is a feminist ethnography. Reflections from three Australian fields. In: BELL, D. – CAPLAN, P. – KARIM, W. J. (szerk.): *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*. Routledge, 28–44.

CHODOROW, Nancy

1974 Family Structure and Feminine Personality. In: ROSALDO, Z. M. – LAMPHERE, L. (szerk.): *Women. Culture and Society*. Stanford, 43–66.

CLIFFORD, James – MARCUS, George (szerk.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, California.

CLIFFORD, James

1986 Introduction. Partial Truth. In: CLIFFORD, James – MARCUS, George (szerk.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 1–26.

COSMA, Ghizela – MAGYARI-VINCZE Enikő – PECICAN, Ovidiu (szerk.)

2002 *Prezențe feminine. Studii despre femei în România*. Kolozsvár.

DAUPHIN, Cécile – FARGE, Arlette et alii

2001 Női kultúra és női hatalom: a francia nők történelmének kérdései. In: WALLACH SCOTT, Joan. (szerk.): *Van-e a nőknek történelmük?* Budapest, 335–367.

DAVIS, Kingsley

2001 A prostitúció. In: RÁCZ József (szerk.): *Devianciák. Bevezetés a devianciák szociológiájába*. Budapest, 61–68.

DI LEONARDO, Micaela

1991 Introduction. Gender, Culture and Political Economy: Feminist Anthropology in Historical perspective. In: Uő. (szerk.): *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. California, 1–51.

ETIENNE, Mona – LEACOCK, Eleanor

1980 *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York.

FEISCHMIDT Margit – MAGYARI-VINCZE Enikő – ZENTAI Violetta (szerk.)

1997 *Women and Men in East European Transition*. Kolozsvár.

GAL, Susan

1997 Feminism and Civil Society. In: FEISCHMIDT Margit – MAGYARI-VINCZE Enikő – ZENTAI Violetta (szerk.): *Women and Men in East European Transition*. Kolozsvár, 89–100.

GORDON, Deborah

1995 Conclusion: Culture Writing Women: Inscripting Feminist Anthropology. In: BEHAR, Ruth – GORDON, Deborah (szerk.): *Women Writing Culture*. California, 429–447.

JOVANOVIĆ, Miroslav–NAUMOVIC, Slobodan (szerk.)

2002 *Gender Relation in South Eastern Europe. Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and 20th Century*. Belgrad.

LAMPHERE, Louise

1987 Feminism and Anthropology. The Struggle to Reshape our Thinking about Gender. In: FARNHAM, Cristie (szerk.): *The Impact of Feminist Research in the Academy*. Bloomington, 11–34.

LAQUEUR, Thomas

2002 *A testet öltött nem. Test és nemiség a görögöktől Freudig*. Budapest.

LEES, France E. Mascia – SHARPE, Patricia – COHEN BALLERINO, Colleen

1989 The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15. no. 1. 7–34.

MACCORMACK, Carol – STRATHERN, Marilyn (szerk.)

1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge.

MAGYARI-VINCZE Enikő

2002a. Regimurile de gen și cetățenia femeilor. In: COSMA, Ghizela – MAGYARI-VINCZE Enikő – PECICAN, Ovidiu (szerk.): *Prezențe feminine. Studii despre femei în România*. Kolozsvár

2002b. *Diferența care contează. Diversitatea social-culturală prin lentila antropologiei feministe*. Kolozsvár.

- 2002c. *Talking Feminist Institutions. Interviews with Leading European Scholars*. Kolozsvár.
- MAGYARI-VINCZE Enikő et alii (szerk.):
2001 *Femei și bărbați în Clujul multiethnic*. I–III. Kolozsvár.
- MOORE, Henrietta
1988 *Feminism and Anthropology*. Minneapolis
- MORGEN, Sandra
1989 *Gender and Anthropology: Introduction Essay*. In: MORGEN, Sandra (szerk.): *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*. Washington, 1–21.
- ORTNER, Sherry – WHITEHEAD, Harriet (szerk.)
1981 *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge.
- ORTNER, Sherry
1974 *Is Female to Male as Nature is to Culture?* In: ROSALDO, Z. M. – LAMPHERE, L. (szerk.): *Women. Culture and Society*. Stanford, 67–88.
- RABINOW, Paul
1986 *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*. In: CLIFFORD, James – MARCUS, George (szerk.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, California, 235–261.
- ROSALDO ZIMBALIST, Michelle
1974 *Women, Culture and Society: A Theoretical Overview*. In: ROSALDO, Z. M. – LAMPHERE, L. (szerk.): *Women. Culture and Society*. Stanford, 17–43.
- SANDAY, Peggy
1981 *Female Power and Male Dominance*. Cambridge
- SCHLEGEL, Alice
1977 *Sexual Stratification*. New York.
- VISWESWARAN, Kamala
1994 *Fictions of Feminist Ethnography*. University of Minnesota Press.
- WALLACH SCOTT, Joan
1999 *Gender and the Politics of History*. New York.
- WALLACH SCOTT, Joan (szerk.)
2001 *Van-e a nőknek történelmük?* Budapest.



Szabó Á. Töhötöm

Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban

Bevezetés

A paraszti jelleg nem egy elemét ma is őrző hagyományos gazdálkodásról ismeretes – többek leírásában is találkozunk vele –, hogy a bevételi források szűkössége következtében a háztartások a külső kiadások minél nagyobb fokú leszorítására törekcszenek. Ennek egyik módja, hogy a pénz jelenlétét nem feltételező cserekapcsolatokat alakítanak ki és tartanak fenn más családokkal, személyekkel, így bizonyos javakhoz – leginkább munkaerőhöz és mások tapasztalataihoz – hozzájuthatnak különösebb anyagi ráfordítás nélkül. A munkaerőnek és bizonyos, szimbolikus értéket is képviselő tárgyaknak a cseréje nem ismeretlen a paraszti gazdálkodásban, jobbára mindenütt előfordult és előfordul, ahol a faluközösség szervezete volt az irányítás intézménye. A kapitalizálódással és a pénztőke szerepének egyre nagyobb jelentőségűvé válásával azonban a hagyományos munkacsere veszített jelentőségéből, az erősen munkaközpontú közösségekben betöltött értékmegfogalmazási képességéből. Ugyanakkor a falusi gazdaságok tőkefelhalmozási képességei – néhány termelési kistáj kivételével – nem növekedtek számottevően, így a javak pénz felhasználása nélküli megszerzése még mindig meghatározó jellemzője ezeknek a gazdaságoknak. Ezek a gazdaságok tehát rákényszerülnek arra, hogy tőkeerejüket kímélő megoldásokat használjanak, amelyeknek csak egyik módja a munkaerő hagyományos cseréje, emellett számtalan lehetőség adódik – a vidék, a falu fekvésétől, a családfő személyi kvalitásaitól stb. függően – a fenti technikák alkalmazására, amelyeket én informális technikáknak nevezek.

Ezek megjelenése természetesen nem köthető csakis a hagyományos stratégiájú gazdaságok faluközösségi időkből örökölt és ma töredékeiben őrzött elemeihez, de a gazdaságok külső forrásainak szűkösségéhez és a kiadások leszorítására való törekvéshez sem. Noha ezeknek meghatározó szerepük van/lehet az informális rendszerek megjelenésében és fenntartásában, mellettük még sok olyan eleme van a rendszernek, amelyek a gazdaság és a társadalom magasabb szintű szerveződési formái működésének jellegzetességeit képezik le, és leírásukhoz nem elegendők a

hagyományos gazdaságok vizsgálatában használt, fentebb utalásszerűen megjelenő fogalmak. Nevezetesen arról van itt szó, hogy a gazdaság magasabb szinten is az informális technikáknak helyet adva működik, nem egy esetben ennek a jellegnek a fenntartásában széles körű társadalmi egyetértésnek örvendő. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy e széles körű társadalmi konszenzus mögött időben a téveszkek gyakorlata és a szocialista redisztributív gazdaságirányítás áll, hisz a közösből való eltulajdonítás erkölcsi megítélése a szocializmus idején egyenesen pozitív volt, és a helyezkedni, a rendszer előnyeit kihasználni tudó ember a korszak valamiféle ethoszává vált. Ugyanakkor azt is el kell mondanunk, hogy a jelenségek leírásához nem elég tudnunk ezek szocializmusbeli előképeiről, hisz a feketegazdaság ott is létezik és esetleg virágzik, ahol soha nem központosították szocialista módon a gazdaságot. Ilyen módon hasznosítanunk kell a hagyományos gazdaságok szintjén az erről meglévő tudásunkat, a szocializmus korszakáról szóló ismereteinket, akárcsak a mai folyamatokat magasabb szinten tárgyaló elméletek eredményeit. Ez a munka korántsem tekinthető a vizsgálódás befejezésének: egy kísérlet arra, hogy a fenti három szempontot egyesítve rávilágítsak a hagyományos gazdaságok egy lényeges vonására, és esetleg másokat – valamint jómagamat, természetesen – a jelenségek, folyamatok továbbgondolására készítsek.

A fentebbiekkel összefüggésben ebben a dolgozatban¹ arra vállalkozom, hogy a nemzetközi munkaerő-foglalkoztatási kutatásoknak, az ezzel a témakörrel foglalkozó kutatóknak sok fejtörést okozó problémát, nevezetesen az informális gazdaság problémáját kivetítsem a hagyományos gazdálkodás körére, vagyis másként szólva a makrotársadalmi kérdéseket úgy tegyem fel, hogy azok képesek legyenek a mikrotársadalom megfigyelése során felvetődő kérdéseknek is keretet adni. A későbbi, kifejtett meghatározásig röviden elmondom, hogy mit értek informális gazdaság alatt: olyan jövedelemkiegészítő tevékenység (lehet fő jövedelmi forrás), amelynek működésére a felsőbb hatalomnak nincs rálátása, illetve, ha van, szemet huny, tehát nem gyakorol ellenőrzést felette. A különböző megközelítések különböző tevékenységeket sorolnak ide az egyetemi tanár által tartott felkészítőktől a kemény drogokkal való üzletelésig, a nemzetközi korrupcióig.

A téma feldolgozása leginkább alkalmazott jellegű, nagyon sokat foglalkozik vele az ENSZ Munkaügyi Szervezete (ILO²), de központi problémája a Világbanknak is, ugyanis a harmadik világba áramoltatott támo-

1 A dolgozat korábbi változata előadásként elhangzott az EME által szervezett, *A magyar tudomány napja Erdélyben* c. konferencián 2002. november 23-án.

2 International Labour Organization, elérhető a <http://www.ilo.org> honlapon.

gatások tetemes részét nyelhetik el az informális csatornák. Mivel az informális gazdaságot jellegzetesen a harmadik világ problémájaként kezelik, kiemelten foglalkoznak vele a fejlődő országok problémáit kezelő szakemberek, ezen belül a különböző kisebbségek képviselői, ugyanis nem hagyható figyelmen kívül – és témám szempontjából sem mellékes –, hogy az ebben a szektorban részt vevők nagy hányada a fejlődő országokban valamely kisebbség tagja. Az Egyesült Államokban sok a színes bőrű és a hiszpanó bizonyos szektorokban, Afrika és Ázsia államaiban magas a nők és a gyerekek aránya az ágazaton belül. A kisebbségek jelenléte az informális szektorban egyben a téma egyik fontos kérdése, akár az informális gazdaság működésének sajátosságai, vagy ennek a szektornak a nagysága a különböző országok gazdaságán belül.

Ebben a tanulmányban főleg az informális gazdaság működését vizsgálom egy Nyikó menti falu térségére koncentrálván és egy felső-háromszéki faluban tapasztaltakat felhasználva, kérdésem tehát az, hogy miként jelennek meg ez a szektor a hagyományos gazdálkodásban, melyek a mozgatórugói, milyen további folyamatokat indít be, kik vesznek részt benne, milyen szabályokat indukál a benne való részvétel. Dolgozatomat tehát nem tekintem a beavatkozó antropológia részének, így megoldások kidolgozására sem tartom alkalmasnak a kereteit. Ennek nyomós oka van, a tudományetikai megfontolásokon túl leginkább az, hogy ebben a témában képzett és tájékozott közgazdászok törik a fejüket a problémák megoldásán, így én csak egy, a néprajztudományban eddig nemigen alkalmazott vizsgálati szempontra és néhány fogalomra világítok rá...

Hagyományos gazdálkodás, informális gazdaság

Még mielőtt tovább mennék, szükségesnek tartom a címbeli két fogalomnak a tisztázását. Megjegyzem azonban, hogy a fogalomtisztázás a dolgozat keretein belül érvényes, tehát két olyan operatív meghatározást igyekszem adni, amelyekhez a tanulmány során a mondanivalómat igazítom. Ezt már azért is meg kell tennem, mert a két fogalmat két (vagy inkább három) különböző tudományterület vallja a magáénak: egyrészt a néprajz a hagyományos gazdálkodást, másrészt a közgazdaságtudomány (és a szociológia) az informális gazdaságot, így ezeknek az együttes használatával a kutató igen ingoványos talajra tévedhet.

Saját tudományterületén belül mindkét fogalom – megjelenése óta – viták tárgyát képezi. A ma folyó vitákban nem kis szerepük van a kilencvenes évek utáni társadalmi és gazdasági folyamatoknak, ugyanis ezeket a folya-

matokat olyan jelenségek kísérték, amelyek magukkal hozták a róluk való – tudományos igényű – gondolkodás gyökeres szemléletváltozását is. Gondoljunk itt csak arra, hogy a téeszék felbomlása után újra beinduló magán mezőgazdasági termelés milyen irányokat vett nálunk vagy a környező országokban, milyen stratégiák elevenedtek vagy jelentek meg, és ezeknek milyen hatása volt a falusi lakosság társadalomnéprajzi vizsgálatára. Másik oldalról a privatizációs visszasságok vagy egyáltalán a szocialista gazdálkodásból fakadó sajátos jelenségek vezettek oda, hogy felerősödött a szakemberek fogékonysága az informális gazdaság kérdései iránt.

A hagyományos gazdálkodásnak mint a(z európai) parasztság³ életformájának értelmezése és meghatározása olyan összetevők meglétét feltételezi, mint a nem városi életforma, az önellátásra való berendezkedés, a családnak mint üzemformának és termelőegységnek a megléte – ezen belül a munkaerővel való gazdálkodás és a nemek és korok szerinti munkamegosztás –, az alacsony tőkekoncentráció, a piaci mozgások figyelmen kívül hagyása, a föld tulajdonosának és megmunkálójának egybeesése. Ma ilyen értelemben hagyományos gazdálkodásról beszélni nem lehet, mint arra Szilágyi Miklós is felhívja a figyelmet: „a privatizáció, azaz a birtokjogi változás önmagában nem elegendő ahhoz, hogy a parasztság automatikusan regenerálódjék.” (Szilágyi 2002a. 8.)

Szilágyi Miklósnak nyilvánvalóan igaza van akkor, amikor azt állítja, hogy a gépi megmunkálás lehetősége, a családok piacra utaltsága mellett nem lehet hagyományos gazdálkodásról beszélni. Magyarországi példák alapján azt bizonyítja, hogy a mai termelők nem azonosak a téeszésítéskor a földjeiktől megfosztott gazdákkal. Az öregek nem fogtak neki újból gazdálkodni, ugyanakkor az eszköztechnika is teljesen más, mint a téeszésítés előtt, és azokat a családokat, amelyek hagyományos eszköz- és termékstruktúrát követnek, a közösség elítéli, vagy legalábbis alacsonyabbra értékeli (uo.). Az ugyanebben a kötetben megjelent jó néhány tanulmány ugyanezt mutatja: a kisüzemi termelési forma és az ágazati specializálódás elválik a hagyományos gazdálkodási formáktól (Szilágyi 2002b.). Ez utóbbit a mai magyarországi falusi életforma kutatása során már nem is igen lehet megtalálni. Ugyanakkor azonban azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Letenyei László egy Szabolcs-Szatmár megyei falu kapcsolathálózatát vizsgáló munkájában egy *kényszerparashti* – a városi munkahelyeket elhagyó,

3 Szándékosan marad figyelmen kívül itt az Európán kívüli parasztság, ugyanakkor a kérdés történeti vonatkozásait is csak a szükséges mértékben vizsgálom.

falura visszaáramló emberek alkotta – réteg megjelenéséről beszél, akiknek egyetlen alternatívaként a mezőgazdaság kínálkozott (Letenyei 1999.).

A magyarországi tapasztalható jelenségekkel azonban szembe lehet állítani a hazai folyamatokat, hisz a hazai mezőgazdasági átalakulás vizsgálata során teljesen más folyamatoknak lehetünk tanúi. Az ágazati specializálódás csökevényes, az eszköztechnika nagyon sok esetben kezdetleges, nem egy esetben megtörténik, hogy a téészből visszakapott gépekkel – vagy az azok mintájára készített újakkal – végzik a munkálatokat.⁴ Ugyanakkor a termékstruktúra is hagyományos, érvényes a több lábbon állás, a túlbiztosítás, a tőke hiánya, a munkaerővel való gazdálkodás, a családnak mint termelőegységnek a megléte. Ha mindezeket figyelembe vesszük, kijelenthető, hogy ezek a gazdaságok – bár az önellátást nem tudják megvalósítani – igen sok hagyományos elemet őriztek meg. A kérdést tovább bonyolítja, hogy a csak hagyományos gazdálkodásból megélő családok száma igen csekély, szinte minden családnak származik máshonnan jövedelme, az esetek nagy részében úgy, hogy a család valamely tagja fizetett alkalmazott. A másik oldalról pedig, a gazdálkodásból élő családok legtöbbször egyfajta ágazati specializálódásban és piacra termelésben igyekeznek megtalálni számításaikat és megtermelni a szükséges javakat. Ugyanakkor nem szakadnak el teljesen a hagyományos technikáktól: megmarad a több lábbon állás, nem tőkegazdálkodás folyik, hanem munkaerő-gazdálkodás, a termelésben a család tagjai vesznek részt.

Visszatérve tehát a kezdeti, a hagyományos gazdálkodás megléte és meghatározása kapcsán feltett kérdésre, azt állítom, hogy ma Erdélyben létezik a gazdálkodásnak egy hagyományos módja, és ennek jelentőségét nem szabad lebecsülnünk, ugyanis igen nagy azoknak a száma, akik ebben az ágazatban egészítik ki jövedelmüket. A bázisát azok a családok adják, amelyek főfoglalkozásként mezőgazdasági termeléssel foglalkoznak, vagy amelyek a hivatalos munkaidejükön kívül ebben az ágazatban tevékenykednek.⁵

4 Elég itt a kerék forgóerejének áttételén alapuló vetőgépre, a favázas, fémfogakkal ellátott boronára, vagy az ütemesen húzogattott vetőlantra gondolnunk.

5 Itt egy igen érdekes problémára hívja fel a figyelmünket Szabó Piroska (2002. 86.) a magyarországi gazdálkodók kapcsán: „A második gazdaság nem tűnt el. Ezt a szerepet tölti be ma adott esetben az állami szektorba tartozó munkahely, a napszám, az alkalmi munka, a feketemunka számtalan lehetősége.” Míg tehát a rendszerváltozásig a mezőgazdaság volt a második gazdaság sokak számára, az irány ma megfordult. Ez az állítás vizsgálataimra is sok esetben igaz, bár meg kell jegyezni, hogy egy kis fogalmi csúsztatás van a dologban, ugyanis az állami munkahelyet nem lehet a második gazdaság részének tekinteni, ha tartjuk magunkat ahhoz a meghatározáshoz, miszerint a második gazdaság valamiféleképp illegális.

A hagyományos gazdálkodást folytató családok esetén – a vizsgálat kedvéért nagyon leegyszerűsítve a problémát – három szempont vizsgálható: egyrészt az, hogy a család pénzben mért vagy mérhető jövedelmének mekkora hányadát adják a hagyományos gazdálkodásból származó jövedelmek, másrészt az is a vizsgálat tárgyát képezheti, hogy az összes ledolgozott munkaórából mennyit fordítottak a hagyományos gazdálkodás továbbvitelére. Végül is tehát az a kérdés, hogy egy munkaóra a különböző ágazatokon belül mekkora profitot⁶ hoz. Ez természetesen azon családok esetében nem érvényes, amelyeknek minden jövedelme a gazdálkodásból származik, és ma ezeknek a száma igen kevés. Harmadrészt arra is figyelni kell, hogy a gazdák mentálisan hogyan viszonyulnak a hagyományos gazdálkodáshoz, milyen értéke van ennek a falu normarendszerében. Ugyanis a hagyományos gazdálkodást folytató közösségekben megfigyelhető, hogy a közösség egy tagjának megítélésekor mérlegelik a falu viszonyrendszerében elfoglalt helyét, a család gazdasági helyzetét, ugyanakkor nagy hangsúlyt kap az értékelésben a munkamorál, a munkához való viszony, a munkaközpontú elveknek való megfelelés vagy meg nem felelés. Mindezeknek fényében hagyományos gazdálkodást folytató családoknak tekintem azokat is, amelyek jövedelmének kisebb hányada származik a mezőgazdálkodásból, viszont a befektetett munkaórák meghaladják a más ágazatban elvégzett munkaórák számát. Ugyanakkor azokat is ebbe a körbe tartozónak tekintem, amelyek elindultak valamilyen ágazati specializálódás irányába a mezőgazdálkodáson belül, de emellett normakövetők maradtak, részesei a falut átszövő viszonyrendszereknek, vagyis a mentalitásuk nem nevezhető vállalkozóinak. Röviden, azokat a mezőgazdálkodással foglalkozó háztartásokat tekintem hagyományos gazdálkodást folytatóknak, amelyek tagjai részt vesznek a falusi közösség fentebb leírt viszonyrendszerének újratermelésében.

Az informális gazdaság meghatározása, ha lehet, még nehezebb feladat elé állít bennünket. Itt ugyanis szembe kell néznünk azzal a már említett ténnyel, hogy ennek az ágazatnak a problémái igen sok, különböző tudományterületekről verbuválódott szakembert foglalkoztatnak, akik elveik különbözőségének megfelelően különböző tevékenységi területeket vének az informális szektorba sorolhatónak, következőképp különféle meghatározásait adják ennek a területnek. A legtöbb ezzel foglalkozó

6 Talán nem árt itt utalni arra, hogy a profitot értelmezhetjük mint pénznyereséget, ugyanakkor mint presztízs és ezzel konvertálható szimbolikus tőke falhalmozását is. (Vö. Bourdieu 1978. 399–401.)

szervezet vagy tudományos munka ugyan széles meghatározását adja a témának, nézeteikben azonban sok esetben egyetértenek abban, hogy a mezőgazdasági szektor nem tartozik ide.⁷

A meghatározást tovább nehezíti, hogy megjelenése óta a terminust sokféleképp használták, és sok megfelelőjét alkalmazták. Ékes Ildikó a fogalomkört – anélkül azonban, hogy egy átfogó tartalmú fogalmat megemlítené – a következőképpen tagolja és a következő meghatározásokat adja:

1. informális gazdaság: mindenfajta olyan tevékenység, amely az egyének jólétével kapcsolatos munkát jelenti, akár kíséri azt pénzmozgás, akár nem. Így ide tartozik mindenfajta munkacsere, a számla nélkül végzett munka, a természetkiélés, gyűjtögetés során szerzett termények eladása.

2. rejtett gazdaság: ide tartoznak a nem munkával kapcsolatos pénzszelő tevékenységek, de kikerülnek belőle azok a tevékenységek, amelyekben nincs pénzforgalom. Itt tehát adócsalásról, korrupcióról stb. beszélhetünk, a kaláka viszont már nem tartozik ide.

3. feketegazdaság: Ékes Ildikó azokat a jelenségeket sorolja ide, amelyek során bűnözés révén szereznek pénzeket az e tevékenységet űzők. Ilyen pl. a kábítószer-kereskedelem, a prostitúció, a lopott árukkal való kereskedés. (Ékes é. n.).

Látható, hogy a meghatározásoknak a fentebbi sora nem minden pontján illeszkedik a nemzetközi kutatások által adott meghatározások keretébe. Éppen ezért tartom szükségesnek még néhány gondolat erejéig kitérni a fogalomra.

Tény, hogy a probléma első felvetése, és az informális gazdaság kérdése megválaszolásának igénye a nemzetközi tudományos gondolkodásban urbánus környezethez köthető. Az afrikai bádógvárosok kialakulásának problémája nyomán egy angol gazdaságantropológus – és nem közgazdász – használta először az informális gazdaság kifejezést, aki egy ILO konferencián mutatta be azt a kutatást, amelyben a hagyományos gazdálkodás kibocsátotta, a modern gazdaság felé törekvő rétegek összetorlódását vizsgálta a nagyvárosok perifériáin (Sik 1996. 705.).

Bár ebben a kutatásban implicite megjelent a hagyományos gazdálkodás – egyelőre mint kibocsátó közeg –, az ez után következő kutatások – nem függetlenül a támogatók elvárásaitól – inkább olyan problémákra figyeltek, amelyeknek nemzetközi súlyuk is volt, annak ellenére, hogy az első meghatározása ennek a szektornak megengedte a hagyományos gazdálkodás

⁷ Lásd a <http://www.ilo.org> és a <http://www.govtech.org> honlapokat.

beemelését is a vizsgálatok körébe. Grossmann ugyanis a következőképpen határozza meg a második gazdaságot: „magában foglal minden olyan termelő- és elosztó tevékenységet, amely eleget tesz a következő kritériumok egyikének: a) magánhaszon szerzésére irányul, b) sérti a fennálló jogrendet” (idézi Sik: *i. m.* 706.).

A kutatások főbb területe – amint egy nemzetközi konferencián kiderült – nemzetenként különbözött: az amerikaiak a bűnözés és az utcai árusoktól történő vásárlás gyakoriságával foglalkoztak, a jugoszlávok (a konferencia 1982-ben került megrendezésre) az etnikai gazdaság továbbéléséről beszéltek, az angolok a munkanélküliség és az informális gazdaság kapcsolatait kutatták (vö. Sik: *i. m.* 707.), ennek nyomán a fogalom meghatározása és használata is eltérő volt.

A magyar tudományosságban a fogalom és a probléma meggyökerezése más utakat vett. Itt már a kezdetektől világos volt, hogy a „második gazdaság egy jelentős szelete – a mezőgazdasági termelészövetkezetek köré szerveződő formák együttese (szakszövetkezet, háztáji, részesművelés) – már az ötvenes évek óta széles körben létezett. Ez a kistermelői szféra, továbbá a kevésbé látható, de a falusi gazdaságban hagyományosan nagy szerepet játszó házépítés, szolgáltatás és kiskereskedelem magánszférakénti (egybeötvözve önellátást, munkacserét és piaci ügyleteket) továbbélése a magánszférában mind-mind a második gazdaság előképe volt.” (Uo. 712.) Ebben az értelemben a hagyományos gazdálkodásban jelentkező technikák is mint az informális gazdaság részei vizsgálhatók és vizsgálandók.

Bár Sik Endre fentebbi meghatározása a Magyarországi helyzetet veszi alapul, használhatónak tartom, mert a központosított gazdaságirányítás nálunk is ugyanolyan vagy hasonló technikák kitermelését tette szükségessé, a második gazdaság itt is virágzott, akár az urbánus, akár a rurális környezetet tesszük a vizsgálat tárgyává. Mindkét gazdaságra érvényes – még ha a hazaira csak fenntartásokkal is –, „hogy az első gazdaság megengedte, sőt korlátozva még ösztönözte is a háztartások önkiszákmányolását azért, hogy ilyen módon enyhítse a saját szervezetlenségéből és tőkehiányából fakadó gazdasági gondokat.” (Uo.)

A falusi, paraszt-munkás rétegre vonatkoztatva el lehet mondani, hogy a központosított és redisztributív jellegű gazdasági berendezkedés teremtette viszonyok között a családok csak úgy tudtak maguknak bizonyos fokú jólétet teremteni, ha az informális szektorban megtermelték azt a fölösleget, amelyet vagy saját fogyasztásra szántak, vagy abban az informális rendszerben szándékoztak értékesíteni, amelyen keresztül a

hiányosságokat igyekeztek pótolni, vagy nagyobb szociális komfortot próbáltak teremteni maguknak.

Néhány osztályozási szempont

Az eddig mondottaknak megfelelően, a probléma megközelítésének – kizárólag munkahipotézis jelleggel – különböző szintjeit különítem el, aszerint, hogy a kutatás az informális gazdaságot hogyan értelmezi, akképp hogy mit tart kutatásra érdemesnek. A tagolás három szempontú lehet, nevezetesen társadalmi, gazdasági és jogi.

1. A társadalmi szempont központi kérdés, hogy az informális szektor vizsgált jelensége mekkora tömegeket érint, illetve milyen társadalmi kategóriákat. Ilyenformán el lehet különíteni a tömeg jelenlétét feltételező jelenségeket (munkaerő-migráció, tömeges elbocsátások, egy egész országot vagy régiót sújtó gazdasági recesszió) a csak néhány embert feltételező jelenségektől (kenőpénzek, a vezető pozíciókba való jutásnak az informalizálódása).

2. A gazdasági szempont központi kérdése az, hogy mekkora tőkeérték kerül a tranzakcióba, vagyis egyrészt, hogy a benne való részvétel milyen profitot biztosít, illetve, hogy a tranzakcióba kerülő javaknak mekkora az összértéke. A nemzetközi joghézagok kihasználása és az adócsalás nyilvánvalóan magasabb profitot biztosít, mint a feketemunka vállalása, így az előbbi a magas profitértékű, míg ez utóbbi az alacsony profitértékű jelenség.

3. A jogi szempont esetén az kerül mérlegelésre, hogy a fennálló jogrendet mennyiben sérti az informális tevékenység, magyarán szólva, felfedezése vagy leleplezése esetén mekkora büntetés szabható ki a benne résztvevőkre. Ennek függvényében elkülöníthető a kemény tevékenység (drog- és fegyvercsempészet) és a lágy tevékenység (pálinkafőzés háznál, óraadás stb.).

Amint a fennebbi osztályozásból kiolvasható, a különböző szegmensek között összefüggések állíthatók fel: magas profitértékű tevékenység általában keménynek is minősül. Azt mondhatni, hogy e kettő között egyenes az arány, ugyanakkor a társadalmi szempont e két utóbbival fordított arányban áll: minél nagyobb tömegeket érint egy jelenség, annál kevesebb profitot hoz, és annál kevésbé büntetendő. A rendszer természetesen ritkán, vagy sohasem jelenik meg a valóságban, ilyen értelemben csak elméleti sémának tekinthető, mert például a drogkereskedelem egy területen lehet tömeges jelenség is. A tálib kormány a szociális gondok enyhítésére való tekintettel szemet hunyt afelett, hogy az afgán földművesek

termelési kapacitásukat a kábítószer előállítására fordították, ugyanakkor a nagy profitot nem a termelők zsebelték be.

Az etnikumok és a kisebbségek részvétele az informális szektorban ugyancsak figyelmet érdemel: a házaló, esetleg a határon átnyúló, a *határt mint erőforrást* kihasználó kereskedelem nálunk jórészt a cigánysághoz köthető, ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy a székelyföldi falvakban a magyarországi feketemunkát inkább a férfiak vállalják, az utazó kereskedelmet pedig inkább a nők. Az itt említett két probléma – vagyis a különböző osztályozási szempontok tisztán való megjelenítése és az etnikumok részvétele az informális ágazatban – a következő példán is igen szemléletesen jelenik meg: az Egyesült Államok drogkereskedelmének irányítása nagyrészt fehér családok kezében van, ugyanakkor a terjesztést, az utcára kivitt feladatokat színes bőrűek és latin-amerikaiak végzik, akik így nemcsak a legális munkaerőpiacról szorulnak ki, hanem az informális ágazaton belül is alacsonyabb szinten tudnak csak megjelenni. Nem túlzok talán, ha azt állítom, hogy ez a szektor leképezi a formális gazdaság azon sajátosságát, amelyet Szelényi Iván terminusával élve a szegénység etnicizálódásának – és feminizálódásának – nevezhetünk.⁸

Igen sok példát lehetne sorolni arra nézve, hogy ugyanez a jelenség az ebben a dolgozatban vizsgált szinten, a hagyományos gazdálkodás szintjén, rurális környezetben is megfigyelhető. Az informális gazdaság különböző szektoraiban való részvétel (lehetősége) nagyban függ az etnikai hovatartozás által mélyen meghatározott társadalmi pozíciótól, vagy egyszerűen az etnikai hovatartozástól.⁹

8 Szelényi Iván és munkacsoportja arra a következtetésre jutott, hogy: „sok roma az átmeneti társadalmakban szélsőséges szegénységben él, nincs reménye már arra, hogy valaha is kikerüljön a nyomorból, térben is egyre inkább szegregálódik a nem romáktól és kevésbé szegényektől”, illetve: „azok a háztartások, melyekben a családfő nő, nagyobb valószínűséggel lesznek szegények, mint a férfi családfővel rendelkező családok, illetve a szegény háztartásokon belül a nők inkább viselik a szegénység terheit, mint a férfiak” (Szelényi 2001. 6.).

9 Természetesen, itt azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy az informális gazdaságban való részvétel többoldalú megközelítést igényel. A feketemunka lehet létszükséglet: az iskolázatlanok arra kényszerülnek, hogy ebben a szektorban dolgozva keressék meg a kenyerüket, vagy az erdélyi vendégmunkások, akik elveszítették az állásukat, ugyanígy kényszerítve vannak arra, hogy feketemunkát vállaljanak külföldön. Ugyanakkor sok informálisnak minősülő tevékenység a munkát végző személy számára jövedelem-kiegészítésnek számít, ilyen értelemben nem nevezhető egymást teljes mértékben lefedőnek az elszegényedő vagy szegény réteg és az informális gazdaságban tevékenykedők csoportja.

Az informális szektor jelentkezése

Elsősorban természetesen azt lehet említeni, hogy ez a szektor az állami felügyelet alól való kivonulásával saját törvényeket alkot, ezért igen nehéz *kifehéríteni*. Emellett igen jelentős jövedelmeket von el az államtól, nem egy esetben az informális szektor a bruttó hazai termék 20%-át vagy annál többet tesz ki. A legnagyobb probléma, hogy a fejlődő országokban az arány ennél sokkal nagyobb, és a fejlett országokban is növekszik. Szkeptikus nézetek szerint az informális szektor mindenütt növekvőben van, a fejlődő országokban azért, mert a lakosság csak így tudja magát eltartani, a fejlett országokban azért, mert a fehér gazdaságnak is szüksége van a fekete gazdaságra. New Yorkban úgy tudnak versenyképesek maradni a Távol-Kelet termelőivel, ha feketén alkalmaznak illegális bevándorlókat, akik egyrészt olcsóbban dolgoznak, mint a hazai munkaerő, másrészt nem kell utánuk járulékokat fizetni. A fejlett országok befektetői használják ki a nemzetközi joghézagokat, itt a legnagyobbak a kenőpénzek, tehát azt lehet mondani, hogy a magas profitrátájú tevékenységek a fejlett országokban koncentrálnak, míg a tömegjelenségek – bár megjelennek a fejlett régiókban is – a fejlődő országokra érvényesek, illetve azok számára jelentik a legsúlyosabb terhet. A munkanélküliséget és az ennek nyomán kialakuló illegális munkavállalást a következő jelenségek kísérik: önfoglalkoztatás, kis jövedelmek, a tőke hiánya, alacsony szervezetségi fok, a legális piacra való belépés lehetőségének hiánya, hitelekhez és biztosítások elérhetetlensége. Nincs tehát fejlődés, alacsony az iskolázottság, aminek következtében a szféra újratermeli magát (Charmes 2001.).

A fejlődő és az átalakuló gazdasági helyzetű országok – mint amilyen Románia is – egyik nagy problémája tehát a munkanélküliség magas aránya, az illegális munkavállalás, és az ezekkel jelentkező korrupció, az informális kapcsolatok felértékelődése a mindenféle szintű ügyintézésben, problémák, melyek közvetlen vagy közvetett módon kihatnak a hagyományos gazdálkodást űzők körére is.

Az itt vázolt problémák tehát a hagyományos gazdálkodás szintjén is megjelennek. Megjelenésük – a munkanélküliséget, tehát az illegális foglalkoztatást kivéve – azonban nem a privatizáció kezdetére esik. A szocialista gazdaság idején a központi elosztás és az elvonások következtében minden családnak birtokolnia kellett néhány olyan technikát, amellyel a hiánycikkeket beszerezték, illetve ismerniük kellett néhány befolyásos embert, hogy az elosztásnál őket is beleszámolják a juttatásban részesülők körébe.

Változás előtt és után

A privatizáció után az ismeretségeknek és a technikáknak a szerepe megnőtt és átértelmeződött. Nem kell már különösebb kapcsolatrendszer ahhoz, hogy friss húshoz jusson egy család, ugyanakkor egy időben azokban a falvakban, ahol a mezőgazdasági gépállomások monopolizálták a gépesített művelést, nagyon jóban kellett lenni az állomás főnökével. Más termékek képezik a tranzakció tárgyát, ugyanakkor területenként változik az, hogy a kapcsolati rendszerek középpontjában álló emberek megmaradtak-e stratégiai helyzetükben, vagy a megváltozott célok következtében más területeken építik ki az emberek a kapcsolataikat.

Mint e rész címe is jelzi, a posztkommunista államok lakói egy már kialakult birtokolt tudással és készségek sorával vágtak neki a változásoknak. A határon átnyúló kereskedelem ugyan bizonyos régiók lakosságának a kiváltsága volt, de ha az áruk bejutottak a határ menti övezetbe, akkor már semmi nem akadályozhatta meg beáramlásukat az ország belsejébe. A kishatárforgalomra jogosultak behozták az országba az árut, és vagy továbbvitték vagy továbbadták. Külföldi, elsősorban arab egyetemistáktól valutához lehetett jutni, amivel vásárolni lehetett az erre kijelölt üzletekben (Chelcea 2000.).

A nyolcvanas évek végén jelentkező „szesztalalom” idején igen fontos volt olyan embereket ismerni, akik alkoholhoz juthattak hozzá. Egyszer egy volt pálinkafőzdés gazdával a pálinkával való kereskedésről, az árakról beszélgettünk, és ő nem takargatta, hogy azokban az években bizony igen jó jövedelemre lehetett szert tenni a pálinka árusításából – a gazda udvara ma jólétről tanúskodik: nagy gazdasági épületek, mezőgazdasági gépek állnak az udvaron. Mivel a kocsmában sem volt ital, az emberek oda jártak vásárolni, ők pedig nem csak literre adták a pálinkát, hanem decire is. Bevallásuk szerint temetések után, amikor szokás szerint a nap már italozással telik el, „az udvar fekete volt az emberektől”.

Ugyanezen technikák sorába tartozott az üzemanyag megszerzése: a jó kapcsolat a vállalatok sofőrjeivel csak az egyik módja volt az üzemanyaghoz jutásnak, ennél tágabb tájékozódási képességet és nagyobb kockázatvállalást jelentett a kocsni hátsó ülése alá beszerelt üzemanyagtartályban benzint hozni. A technikáknak birtokában lenni azt is jelentette, hogy ismerték azokat a helyeket, ahonnan viszonylag szabadon lehetett hiánycikkekhez jutni, és azokat továbbforgalmazni.

Jóban kellett lenni a kollektíveknél és a brigádosokkal, hogy 15 ár helyett esetleg húszat vagy harmincat mérjenek ki, szemet hunyjanak a

megválogatva leadott szálastakarmány felett¹⁰, félrenézzenek, amikor le-mérték a leadott mennyiségeket, a háztáji, a második gazdaság ugyanis fontos jövedelemkiegészítő forrás volt. Nemcsak a falusi lakosság, hanem nagyon sok esetben a városi első generációs munkásréteg is így termelte meg a hiánycikknek számító húst, amely nemcsak saját fogyasztásban került felhasználásra, hanem bekerülhetett magas értékű tőkeként az informális áruforgalomba is.

Következtetésként elmondhatjuk, hogy a falusi lakosság, attól függetlenül, hogy milyen ágazatban dolgozott, rá volt kényszerülve bizonyos informális technikák használatára az életminőség javítása érdekében. A változások után ezek a készségek nem váltak fölöslegessé, mi több, az új helyzetekből fakadóan a tudás birtokosai előnnyel indultak a privatizációs folyamatok jelentette versenypályán. Az a gazda, aki a változás előtt már rendelkezett egy, a második gazdaságban előállított terményeit felvásárló vevőkörrel, ezt a kapcsolatrendszert felhasználhatta a magánosítás után is. A tudás tehát nem vált fölöslegessé, az új helyzetben érvényes technikák valójában nem változtak, csak a beszerzendő javak. Míg a magánosítás előtt szeszhez, húshoz, tehát a létfenntartási javakhoz és az elérésükhöz szükséges társadalmi tőkéhez kellett elsősorban hozzájutni, a kilencvenes évek az újratermelés eszközeit és a státuszjavakat, valamint az ezeket könnyebben elérhetővé tevő kapcsolatokat helyezte a középpontba: üzemanyag, fa, mezőgazdasági vegyszerek, gépkocsi. A kilencvenes években a hús és a pálinka már nem cél, hanem eszköz az új javakat célzó, a makrotársadalmi feltételek következtében a hagyományos gazdálkodásban is hangsúlyos szerepet játszó kapcsolatrendszerekben.

A privatizáció után már nem arról van szó, hogy a javakat nem lehet megvásárolni, hanem inkább ezen javak minél kisebb tőkebefektetéssel történő beszerzéséről. Ehhez szükséges a tranzakciókban szimbolikus értékkel bíró javak birtoklása (pálinka, hús), a részvétel az ennek értékesítését lehetővé tevő kapcsolat körben. Így lehet az állami vállalatok alkalmazottaitól gázolajhoz, cementhez és más, a gazdaság újratermelésében – és esetleg a tranzakciók cserejavainak újbóli előállításában – felhasználható javakhoz és egyben kapcsolati tőkéhez hozzájutni.

Hadd hozzak erre egy példát: 2000 nyarán egy gazdánál a frissen ásott emésztőgödör mellett beszélgettünk. A kapun egyszer csak bejött egy

10 A szocialista gazdálkodás idején a nagyállattartás igen komoly terhet jelentett a gazdáknak, ugyanis a megtermelt szálastakarmány kétharmada a közös gazdaságot illette, ezért gyakori volt, hogy az emberek több dűlőben is vállaltak területet, a harmadolást pedig úgy rendezték, hogy a jó termény utáni járadékot is a rosszabb területekről fedezték.

*gáz*as, vagyis a földgázkitermelő vállalat alkalmazottja. A házigazda is *gáz*as lévén, ismerték egymást, így nem volt szükség különösebb bemutatkozásra.¹¹ A társalgást azonban a nem terelték rögtön az üzletre, az érkező először leguggolt a gödör szélére, akárcsak mi, és bekapcsolódott a beszélgetésbe, kifejtette véleményét a gödör mélységével, nagyságával, majd funkcionalitásával kapcsolatban, és mintegy mellékesen megjegyezte, hogy *motorinája* van eladó. Mondanom sem kell, hogy a gazdának kellett az üzemanyag, és azt sem kell talán hangsúlyoznom, hogy az ár mélyen alatta volt a piacon gyakoroltaknak. Természetesen az üzlet megkötőit ez egy cseppet sem zavarta, hisz az eladó nem a sajátját bocsátotta áruba¹², a vevő pedig megtoldotta a pénzbeli vételárat két liter pálinkával, így mintegy kipótolta a piaci és a fizetett ár közti rést. Ugyan a pálinka pénzbeli értéke meg sem közelítette a két ár különbségéből eredő összeget, de ezt akkor ott senki nem mérlegelte: ezekben a tranzakciókban a pálinka – akárcsak a hús – szimbolikus értéke kerül előtérbe, maga a tény, hogy a csere megpecsételéseként adják és elfogadják.¹³ Az üzletnek volt még egy igen érdekes összetevője: a vásárló gazdának nem volt gázolajjal működő személygépkocsija vagy erőgépe, ennek ellenére szinte habozás nélkül mondott igent az ajánlatra, ugyanis a gázolaj bizonyos helyzetekben stratégiai fontosságú szerepet tölthet be. Az őszi vagy tavaszi mezőgazdasági munkálatok idején nemegyszer megtörténik, hogy üzemanyag hiányában a géptulajdonosok nem indulnak el, ilyenkor vethető be a kapcsolattartásban is fontos helyen álló – hisz kérni lehet, majd megadni – tartalék.

A falusi gazdálkodásban, amint fentebb is többször említettem, az eddig említett javakhoz hasonlóan fontos szerepe van az ezeket kitermelő kapcsolatoknak, az egy-egy gazdaság, háztartás felhalmozta, konvertálható kapcsolati tőkének. A sürgető és/vagy nagyobb horderejű munkálatok idején nem mellékes, hogy a család mekkora munkává konvertálható tőkével rendelkezik, vagyis hányan jönnek el munkaerejüket visszafektetni a kapcsolatrendszerbe – hisz ez egy önmagát folytonosan újratermelő rendszer –, vagy hogy krízis- és szükséghelyzetekben a család milyen kapcsolatokat tud mozgósítani. A kapcsolatok jellegükből kifolyólag és a benne résztvevőket tekintve kétfajta lehetnek, nevezetesen belső (rurális–rurális) és külső (rurális–urbánus) kapcsolatok. Munkavégzések idején és az ezzel kapcsó-

11 Mindketten ugyanannál a vállalatnál dolgoztak, a belépő, nem helybéli a kitermelésnél, a helybéli gazda a kutak ellenőrzésénél.

12 Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a régi rendszer örökségéként ez a fajta eltulajdonítás más megítélést feltételez, mint egy magánszemély megkárosítása.

13 A hús szerepéről és a tranzakciókban betöltött helyéről ír Andor 1997.

latos belső szükségletek esetén – munkaerő, munkagépek, a munkavégzéshez szükséges, kölcsönbe kapható nyersanyagok – nyilvánvalóan a rurális–rurális kapcsolatok kerülnek előtérbe, ugyanakkor a falun kívülről megszerezhető javak esetén – gyárban előállított cserealkatrészek, szerzőszámok stb. –, vagy a városban megszerezhető kapcsolati háttér megteremtésénél – rendőrség, katonaság, bizonyos termények felvevőpiaca, információk – a rurális–urbánus viszony kap nagyobb hangsúlyt.

A mai falusi gazdálkodásban mindkettő igen fontos lehet. A munkavégzések, kalákák idején a megfelelő tőkével rendelkező család nemcsak munkaerőt, hanem szakértelmet is igénybe vehet pénzben való fizetés nélkül, ugyanakkor a kaláka bizonyos esetekben hivatkozási alapként védelmet is jelenthet az informális gazdaságot ellenőrizni kívánó hivatalos szervekkel szemben. Itt arra gondolok, hogy a csökkenő jelentőségű kaláka mellett ma már igen nehéz a házépítést ezen a rendszeren belül érkező munkaerővel megoldani, ezért a gazdák fizetett napszámosokat alkalmaznak, természetesen feketén, ám az adóellenőrök előtt mindenkit kalákásként tüntetnek fel. A feketemunka alkalmazása tehát szabályozatlanságot jelent, azonban hagyományos környezetben, segítségmunka formájában igenis szabályozott¹⁴, elannyira, hogy intézményként való működését még a felsőbb szervek is elfogadják. A rurális–rurális kapcsolatok egyik fontos tényezője tehát a munkaerő cseréje, de ugyanolyan fontos bizonyos javak cseréje lehetőségének megléte is, tekintettel arra, hogy sok esetben nincs idő vagy lehetőség a városi beszerzési pontokra elmenni. A kapcsolatháló természetesen megközelítőleg azonos potenciálú és foglalkozású gazdaságok közti viszonyt feltételez, melynek egyik alapja a földtulajdon, és lényeges eleme a kapcsolatokat megpecsételő rítusokban való részvétel lehetőségét megteremtő, megfelelő tőke feletti rendelkezés, így azt mondhatni, hogy az informális gazdaság is hozzájárul a falusi lakosság rétegződéséhez. Egy földdel rendelkező gazda és családja – ha a közösségi normáknak is eleget tesz – teljes jogú résztvevője lehet a javak ilyen cseréjének, ugyanakkor egy föld nélküli család vagy nem vesz részt benne, vagy csak napszámosként kerülhet bele, a szerződéses – vagy inkább megállapodásos – viszony miatt anélkül, hogy irányában a reciprocitás működjön.

A gazdasági potenciál a rurális–urbánus viszonyrendszerben talán ennél is lényegesebb elem, mert ott nem a családról való közösségi tudás és a család által felhalmozott tőke kerül tranzakcióba, hanem kizárólag olyan

14 Az előadás elhangzása után erre Péntek János tanár úr hívta fel a figyelmet, észrevételét köszönöm.

javak, amelyekkel *el lehet intézni*, hogy a jogosítványt a rendőrség ne vonja be, hogy a katonaköteles fiú ne kerüljön messze a falutól, vagy egyáltalán ne legyen katona. Ennek a viszonynak a piacok beszűkülése miatt a termények értékesítése szempontjából is kiemelkedő szerepe van, hisz a családi tőkefelhalmozás az eladott termények – krumpli, hús, pálinka, gyümölcs – árának összegyűjtésével lehet eredményes, és ez biztosíthatja a család részvételét a kapcsolatokat újratermelő rítusokban. A rendszer tehát újratermeli magát.

Végezetül, a fentieket hasznosítva, az informális gazdaságot ezen a szinten a következőképp határozom meg: a munkaerőnek, a javaknak és a pénznek az állam által nem ellenőrzött áramlása, és az ennek a tőkeforgalomnak a háttérét szolgáltató személyközi kapcsolatok csatornáin terjedő információk alkotta háló. Ha ezt az osztályozási szempontjainknak szeretnők megfeleltetni, akkor azt mondhatjuk, hogy a tevékenységek nagy része nem mozgat meg nagyobb tömeget, általában alacsony a profitértékük, és jogilag is inkább a lágy tevékenységek közé tartoznak. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy ezek az elemző szempontjai – esetleg a felsőbb hatalomé –, tisztán soha nem jelentkeznek, és a hasonló technikák az adott szinten, tekintve a gazdaságok túlélési stratégiáit – annak ellenére, hogy a lágy tevékenységek közé soroljuk őket –, igencsak kiemelkedő jelentőségűek.

A bevezető részben arról beszéltem, hogy a jelenségek vizsgálatában, egyfajta történeti szempontot érvényesítve, három réteg jelenlétére kell figyelniünk: a valamikori faluközösségek idejéből fennmaradt intézmények megmaradt elemeire, a szocialista gazdaságirányítás kitermelté technikákra, és végül a mai, átalakulóban levő társadalom jelenségeire. Ez utóbbira azért is, mert a források elosztása még mindig nem tekinthető befejezettnek, sem az szabályozottnak, hogy ezekhez a forrásokhoz miként lehet hozzáférni. Az informális gazdaság működését ma a falusi gazdaságok szintjén é három réteg együttes jelenléte határozza meg, azonban ezeket elméletileg különválasztva rávilágíthatunk a működésük közti lényeges különbségekre. Mindenekelőtt azt kell megjegyeznünk, hogy a faluközösség teremtette feltételek egyenlőséget biztosítottak a gazdáknak¹⁵, vagyis a rendszer előnyeit annak minden tagja kihasználhatta, ha megfelelt bizonyos normáknak. A szocializmus és az átmenet technikáinak vizsgálata azonban arra

15 A gazda–napszámos megkülönböztetésre most szándékosan nem térek ki, csak a gazdák csoportját vizsgálom, azonban annyit tudnunk kell, hogy az egyenlőség csoporton belül volt érvényes.

enged következtetni, hogy ezekben a rendszerekben a javakhoz csak bizonyos emberek férnek hozzá, akik a javak forgalmazóivá válhatnak a falu fele, így saját helyzetüket a falu viszonyrendszerén kívüli előnyök révén növelhetik. A közösség ezen tagjainak tevékenységét nem mindig kíséri egyhangú jóváhagyás a többiek részéről, a támogatás sok esetben a tevékenység jellegének függvényében alakul: például a hatalommal való kapcsolattartásból hasznot húzni a közösség részéről elismertséget jelent, de van egy alig kitapintható határ a *kapcsolattartás* és a *kiszolgálás* között, amit ha átlép valaki és a *kiszolgálás* regiszterében értelmezik a tevékenységét, a közösségi elismerés negatív előjelűvé válik.

Kérdések

Az elméleti keretek felvázolásánál azt mondtam, hogy nagyon sok munka a fejlődő országok problémáiként nevezi az informális gazdaság növekedését, ilyen módon területileg Afrikában, illetve Ázsiában határolják be a kutatásokat. Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy ahol régiók szerint lehet keresni, választani, mondjuk az Interneten, ott Európa keleti része jelenik meg. Egyrészt az informális gazdaság megjelenésének kedvez a szocialista gazdaság a már említett okok miatt, a szocialista technikák pedig nem veszítik érvényüket a privatizáció során. Ékes Ildikó írja, hogy történelmileg és nemzetközileg bizonyíthatóan a privatizáció során a korrupció mindenütt és mindenhol felerősödött (Ékes é. n.). A kelet-európai változásoknak óhatatlanul kísérője volt a rejtett gazdasághoz tartozó jelenségek elburjánzása.

A falusi gazdaságokban megjelenő informalizálódás több szempontból is vizsgálható: megnőtt a családonként termelés alá fogott terület nagysága, következésképp megnőtt a gazdaságok munkaerő-szükséglete, ami a jelenlegi helyzetben ösztönzőleg hat az időszakos és feketemunkaerő alkalmazására. Míg a kollektív gazdaságok idején a termények nagyrészt saját fogyasztásban kerültek felhasználásra, vagy a kollektív gazdaságnak kellett beszolgáltatni őket, a változások után nagyon sok terménynek a gazda kellett hogy piacot teremtsen, és ez általában valamiféle informális technika ismeretét feltételezte. Igen érdekes példát szolgáltatnak erre a felső-háromszéki régió falvai, ahol a föld-visszaszolgáltatások után tekintélyes nagyságú területek kerültek a gazdák birtokába, azonban gépek és a munkaerő áramlásának, ha informálisan is, de szabályozott rendszere és a fizetett munkaerő alkalmazását lehetővé tevő tőke nélkül. A családokon túlmutató munkaigényű fázisok elvégzéséhez így munkacsere rendszerében összpontosították

a megfelelő munkaerőt, ami azonban igencsak fárasztó és kevésbé hatékony volt. A burgonya keresettségének köszönhetően azonban a rendszer nagyon gyorsan kapitalizálódott, gépek jelentek meg – igaz, először csak traktorok, azok után kötötték a földet kétféle kidobó ekéket, egyet, majd később ketőt –, kialakult a vevőköre a burgonyának, ugyanakkor kialakult az időszaki munkaerő alkalmazásának a rendszere is. A vevők helybe jönnek, így általában ők diktálják a tranzakció feltételeit. Nagyon sok esetben ugyanaz a román vevő tér vissza, néhol már telefonos egyeztetés is van, de ha nem, akkor addig járja a falut, amíg talál magának megfelelő terményt. A napszamosok kikerülhetnek a faluból, de általában az időszaki munkák idején jelentkező igényeket a helybeliek nem tudják kielégíteni, ezért más, legtöbbször csángó falvakból hozzák a csoportokba szerveződő munkásokat a nagyobb területet megművelő gazdák. A gazda maga szervezi meg szállításukat, körülbelül három hétre hozza a napszamosokat, akiknek bérként burgonyát és napi eledelt biztosít. A helybéli napszamosok, amennyiben a falvak informális rendszerében nem sikerül munkát találniuk burgonyaszedés idején, reggelente Kézdivásárhely egyik terén bocsátják áruba munkaerejüket. A munkaerő alkalmazása mindkét esetben informális, a megállapodás szóbeli. A változások azonban nem hagyják érintetlenül ezt az informális rendszert, hisz a tőkefelhalmozás egyre több gép vásárlását teszi lehetővé: a pörgető már általánosan elterjedt, a szedőgépek terjedőben vannak, ami együtt jár a munkaerő-szükséglet csökkenésével.

A fogyasztási kultúra megváltozása is közrejátszik az informális gazdaság fenntartásában: a családok jövedelme nem eshet egy bizonyos szint alá, tőkekoncentráció hiányában pedig ezt a szintet önkizsákmányoló magatartással lehet tartani. A család tagjai közül a mezőgazdaság mellett néhányan munkát vállalnak, vagy idénymunkára mennek külföldre – sok esetben növelve a feketemunkátvállalók számát.

A gazdaságok vizsgálatának szempontja lehet tehát a munkaerő-kibocsátási¹⁶ és munkaerő-felvételi potenciál: a hagyományos gazdaságok kibocsátó tevékenysége nem vizsgálható függetlenül a Székelyföldön a múltban is jelentős munkaerő-migrációtól, amelynek okaiként sokan – Venczel József nyomán – a túlnépesedést nevezik meg azonban azt is

16 A kérdést részletesebben vizsgálta Oláh Sándor Lövete és Homoródmás, valamint Gagy József Csíkpálfalva község kapcsán. Oláh Sándor elemzésében rámutat a falvak demográfiai szerkezete, a gazdálkodás rendszere és a vendégmunka közötti összefüggésre, amiként az előregedő Almás és a stabil demográfiai szerkezetű Lövete kibocsátási potenciáljának különbségeire is, hasonló elemzést végez el Gagy József a Csíki-medence egy községbe tartozó három falujában. (Oláh 2003. és Gagy 2003.)

hozzáteszik, hogy ez nem elégséges indok, ugyanis olyan családok is kibocsátók lehetnek, amelyek egy főre eső megfelelő termelékenységi kapacitással rendelkeznek. Itt azt mondhatjuk, hogy a magyar családok közül azok a kibocsátók, amelyek a hagyományos gazdálkodásban, vagy annak átstrukturálásával nem képesek a megfelelő megélhetést biztosítani a fiataloknak, vagy a családfő túlságosan kisajátítja a gazdaság irányítását, elzárva az újítás lehetőségét, esetleg erre nincs meg a megfelelő tőke, a megfelelő nagyságú földterület, illetve a gépek hiányoznak stb.

A vizsgált településeken megfigyelhető, hogy a falvakon belüli munkaerő-keresletet elsősorban a cigányok, vagy a máshonnan hozott napszamosok elégítik ki: feléjük a gazdaságok felvevőként működnek, ugyanis a normáknak megfelelően egy gazdálkodó nem mehet el másik gazdálkodóhoz napszámba. A külföldi, esetleges alacsonyabb presztízsű munka elvégzése nem válik teljes mértékben részévé a róla forgalmazott képek, mert abban az esetben a közösség nem a munkához kapcsolódó normáit érvényesíti, hanem az eredményhez: amennyiben a pénzből a közösség értékrendjében fontos státuszjavakat be tudja szerezni, a tevékenysége igazolást nyer.

Kérdésként az is felmerülhet, hogy a kibocsátás és felvétel szempontjából a monokultúras vagy a specializálatlan gazdaságok hogyan viselkednek. Ha a kibocsátásnál indokként megnevezett eltartási képességet vesszük alapul, akkor azt mondhatjuk, hogy a specializálatlan gazdaságok nagyobb kibocsátók, azonban ha megnézzük a gazdaságvezetési stratégiákat, nevezetesen azt, hogy ki van döntéshozatali helyzetben, illetve milyenek az egyéni életvezetési aspirációk, akkor nem tekinthetünk el a gazdaságok egyenkénti vizsgálatától.

Azt is csak tendenciaszerű jelenségnek tekinthetjük, hogy a monokultúras gazdaságoknak nagyobb – főként az idénymunkák idején – a munkaerő-szükségletük, amit elsősorban bérmunkával oldanak meg, míg a specializálatlan gazdaságok lehetnek munkaerő-gazdálkodás szempontjából vagy önellátóak, vagy a szükségletet a kölcsönös segítség intézményén belül megoldók. A vizsgált Nyikó menti falvakban például sok gazdaság szinte állandó jelleggel alkalmaz – legtöbbször cigány – napszamosokat, szolgákat, idénymunkák esetén pedig több családot is. Ennek ellenére a fölösleges munkaerő főleg az őszi idénymunkák idején a Küküllő menti szőlősökbe, vagy a Csíki-medence gazdáihoz megy el dolgozni.

Összegzés

E tanulmányban arra próbáltam rávilágítani, hogy milyen szempontok alapján vizsgálható a mai hagyományos és az abból kifele tartó gazdálkodás. A dolgozatot egy erre irányuló alapos és részletes kutatás, valamint elemzés első állomásának tekintem, ekként a felvázolt gondolatokat, következtetéseket visszaellenőrizendőnek és kiegészítendőnek tartom. Mindezek ellenére, úgy vélem, a hagyományos gazdaságok ilyen szempontú vizsgálatát nem kerülhetjük meg, hisz amint a fentiekből is talán kiviláglik, az informális technikáknak bizonyos helyzetekben meghatározó szerepük lehet a munkaerő, a tőke és az információ áramlásában, vagyis a gazdaságok prosperitásának előremozdításában.

A történeti elemeket is felvető vizsgálati szempontok – a kalákázás intézményének megmaradt elemei, a szocializmus technikai és az átalakulás jelenségei – mellett a rendszerben résztvevő javakat is vizsgálandónak tartom, így a termények, javak közösségekben betöltött szimbolikus jelentősége is felvázolhatóvá válik. A szilvapálinka ugyanis bizonyos helyzetekben nemcsak egyszerű termény, hanem egyfajta többlettértékkel is bír, ezért talán érthető, hogy miért ragaszkodnak a gazdák az előállításához, és talán jobban megérthető, hogy miért kelt riadalmat a földek kifáradása és a termelékenység csökkenése Felső-Háromszéken. A fentiekben azt mondtam, hogy mindezek feltérképezéséhez a gazdaságok alapos, talán egyenkénti vizsgálata szükséges, és ezzel pontosabb képet kaphatunk a falusi gazdaságok helyzetéről. Ugyanakkor azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy egy ilyen vizsgálat során az oly sokat emlegetett elszegényedési folyamatok mellett sikertörténetekre is ráláthatunk, hisz az informális kapcsolatok mozgósításának (is) betudhatóan nem egy székelyföldi család képes volt helyi szinten jelentős tőke felhalmozására, sikeres gazdasági stratégiák kidolgozására.

SZAKIRODALOM

- ANDOR Mihály
 1997 Húsfoszfák avagy a hús különleges társadalmi szerepe. *Replika* 27. 117–143.
- BOURDIEU, Pierre
 1978 A szimbolikus tőke. In: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratemelődése*. Gondolat, Budapest, 379–401.
- CHARMES, Jacques
 2001 *Informal Sector, Poverty and Gender*.
 Forrás: www.wiego.org/papers/charmes3.doc
- CHELCEA, Liviu
 2000 A hiány kultúrája az államszocializmus idején. Áruk, fogyasztók és stratégiák egy román faluban a nyolcvanas években. *Replika* 39. 135–157.
- ÉKES Ildikó
 é. n. *A gazdaság rejtett oldala*.
 Forrás: www.cegnet.hu/cv/9806/cv078_084.htm
- GAGYI József
 2003 Székelyföld – Csíkpálfalva. A község migrációs potenciálja (1990–2002). In: ÖRKÉNY Antal (szerk.): *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest, 203–215.
- LETENYEI László
 1999 A falusi társadalom rejtett kapcsolatai. In: BORSOS Endre – CSITE András – LETENYEI László (szerk.): *Rendszerváltozás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében*. h. n.
- OLÁH Sándor
 2003 Székelyföld – Homoródalmás és Lövete. A két falu vendégmunkás potenciálja. In: ÖRKÉNY Antal (szerk.): *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest, 27–43.
- SIK Endre
 1996 Egy ló-öszvér a lovacról és a samaracról. *Közgazdasági Szemle*, XLIII. július–augusztus, 704–725.
- SZELÉNYI Iván
 2001 Szegénység, etnicitás és a szegénység „feminizációja” az átmeneti társadalmakban. *Szociológiai Szemle*, 4. 5–12.
- SZABÓ Piroska
 2002 A közös tudás és az egyéni kvalitások motívumai a jelenkori zombói kisüzemek működtetésében. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.) *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban*. Budapest, 75–89.
- SZILÁGYI Miklós
 2002a Mai kisüzemi agrárgazdaságok néprajzi kutatásának lehetőségei. In: Uő. (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban*. Budapest, 7–19.
- SZILÁGYI Miklós (szerk.)
 2002b *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban*. Budapest.



Könczei Csongor

Néhány gondolat a kalotaszegi cigánymuzsikusok mobilitásának változásairól¹

„Há naa! Mondom, hogy minden országba votam, csak' ebbe a... Oroszországba, ott nem votam még.” (Fodor „Netti” Sándor)

A hagyományos életmódot élő cigánymuzsikusokat egy igen nagyfokú és széles körű mobilitás jellemzi, mondhatni a falusi társadalmak legmobili-sabb személyei közé tartoznak. A hagyományos életmódot ez esetben nemcsak az általuk muzsikált zenei produktumokra vonatkoztatom, hanem elsősorban a falusi hivatásos („profi”) muzsikusérettel összefüggő életpá-lyájukra. A kalotaszegi cigánymuzsikusokra ez a megállapítás hatványozot-tan érvényes, ugyanis a vidék korai polgárosodása, a nagyváros Kolozsvár közelsége, a közúti és vasúti fűutak mellett fekvő falvak dinamikus gazdasá-gi élete (kevés elzárt települése van Kalotaszegnek), az ebből is fakadó anyagi tehetőség, módosság, és nem utolsósorban a divathullámok gyors követése mind-mind elősegítették egy fokozott társadalmi és kulturális mobilitás létrejöttét.

A szociológiai szakirodalom a *társadalmi mobilitást* (*social mobility*) az egyének vagy csoportok különböző társadalmi pozíciók közötti mozgásaként határozza meg. A *vertikális mobilitás* olyan helyváltoztatásra utal, amely a rétegződési rendszer hierarchiájában felfelé vagy lefelé irá-nyul. A *földrajzi mobilitás* egyének vagy csoportok fizikai helyváltoztatása egyik régióból a másikba. A vertikális mobilitás elemzésekor a szociológu-sok külön elemzik, hogy mennyire mobilis az egyén saját életpályája során, illetve, hogy az általa elért helyzet mennyire különbözik a szülei által elfoglalt pozíciótól.²

1 Elhangzott Kolozsváron, 2002. március 22-én a III. RODOSZ Konferencián.

2 Bővebben lásd Anthony Giddens: *Szociológia*. Bp., 1997. III. rész: *A hatalom struk-túrái. Rétegződés és osztályszerkezet. Társadalmi mobilitás*. 244. „A rétegződés vizs-gálatakor nemcsak a gazdasági pozíciók és a foglalkozások közötti különbségeket kell figyelembe vennünk, hanem azt is, mi történik az egyénnel, akik az adott pozíciókat betöltik. A *társadalmi mobilitás* kifejezés arra utal, hogy miképpen mozognak az egyének és csoportok a különböző társadalmi-gazdasági pozíciók között. A *vertikális mobilitás* föl-és lefelé irányuló mozgást jelent a társadalmi-gazdasági hierarchiában. Azok, akik tulajdon, jövedelem vagy státus tekintetében előrébb lépnek, *fölfelé mobilak*, akik pedig az ellenkező

A hagyományos életmódot élő falusi cigánymuzikusok társadalmi mobilitásában a vertikális mobilitás az etnikai szempontból *kettős periférián* való létükkel kapcsolatos. A kettős periférián való létükön azt értem, hogy mivel etnikus közösségüknek egyfajta elit rétegét alkotják, azaz gazdagabbak és bizonyos „értelmiségi” tudással rendelkeznek saját etnikumukhoz képest, ezen belül is periférián vannak, viszont a többségi társadalom is – szolgáltatásaik hasznélvezőiként – csak „megtűri” őket, természetesen a periférián. Ugyanakkor ez a kettős periférián való lét egyben biztosíték a különböző kulturális és társadalmi határokon való átjárásokra, áthatolásokra, átfedésekre, azaz mobilissá teszik őket.

A cigánymuzikus életpálya így adott cigányközösségeken belül nem csak gazdasági értelemben vett társadalmi felemelkedést jelent. A kalotaszegi cigányzenész családnál gyakori jelenség az újabb zenészgenerációk „tanultatása”, azaz, hogy a hivatalosan napszámos, analfabéta ükapa fia az elemi elvégezve megtanult írni-olvasni, unokája már nyolc osztályt járt, az ükunoka napjainkban pedig a kolozsvári Zenetudományi Akadémia hegedűszakos hallgatója – ez a bogártelki Czilika család esete.³ Természetesen létezik lefelé irányuló vertikális mobilitás is: a szintén bogártelki Gyurka zenészcsalád leszármazottjai közül ma már szinte egy sem zenész, hanem napszámos, munkanélküli, jobbik esetben gyári munkás. (A családrekonstrukciós módszerrel végzett bogártelki kutatásaim azt bizonyítják, hogy – a köztudatban élő elképzelésekkel ellentétben – a cigánymuzikus életpálya éppen úgy egy választott életpálya, mint bármelyik más, egy cigányzenész családban sem születik mindenki eleve zenésznek, még akkor sem, ha a feltételek természetesen adottak.)

A falusi cigánymuzikus életpálya része még egy, igaz az előbbinél kisebb mértékű, vertikális mobilitásnak nevezhető folyamat, amelyik a „bandán”,

irányba mozdulnak el, *lefelé mobilak*. A modern társadalmakban nagyon gyakori a földrajzi mobilitás is, amely városrészek, városok, régiók közötti vándorlást jelent. A vertikális és a földrajzi mobilitás gyakran összekapcsolódik. Például valakit előléptethetnek úgy, hogy egyúttal cégének egy másik városban, sőt akár másik országban lévő telephelyére helyezik át. A társadalmi mobilitást kétféleképpen tanulmányozhatjuk. Először is megvizsgálhatjuk az egyes egyének pályáját, vagyis azt, hogy ki-ki mekkora utat tett meg lefelé vagy fölfelé a társadalmi ranglétrán egész pályafutása alatt. Ezt rendszerint *nemzedéken belüli* (intragenerációs) *mobilitásnak* nevezzük. Megvizsgálhatjuk azonban azt is, hogy a gyerekek milyen arányban követik szüleik és nagyszüleik foglalkozását. Ezt nevezzük *nemzedékek közötti* (intergenerációs) *mobilitásnak*.⁴

3 A tanultatás távlatokban akár nemzetközileg is elismert előadóművészeket eredményezhet. Így például Ruha István hegedűművész, Jonny Răducanu vagy Pege Aladár jazzmuzikusok és az általam kutatott cigánymuzikusok pályafutásainak gyökerei – természetesen a maguk sajátosságaival és fáziseltolódásaival – alapjában véve hasonlóak.

vagyis a zenekari felálláson belüli változásokkal függ össze. A zenekar vezetője a rangidős prímás, akit megfogadnak, vele egyezkednek, s ő osztja el a zenekar tagjai között az anyagi juttatásokat. A több hangszeren való játszás ismerete kényszerhelyzetben gyümölcsöztethető, mert a hangszerváltás, az „előrelépés” többnyire akkor történik, amikor valaki végleg kimarad a zenekarból (például a mérai Berki Ferenc Árus az apja halála után „prímásihiányból” vált bögösből hegedűssé, azaz a zenekar vezetőjévé).

A kalotaszegi cigánymuzsikusok földrajzi mobilitásának tárgyalásakor figyelembe kell vennünk a hagyományos muzsikálási területük történeti és szociális hátterének változásait. Régebben szinte valamennyi kalotaszegi faluban működött egy, néhol több, hagyományos népzenei játszó cigánybanda. Léteztek zenészközpontnak tartott helységek, ilyennek számított például Bánffyhunrad, Bogártelke, Gyalu, Méra, Váralmás stb. Mindegyik zenekarnak megvolt a maga területe, az a szűkebb-tágabb vidék, ahol kiszolgált a helybeliek zenei igényeit (például az életében nagyon közkedvelt gyalui Viski Rudolf és bandája rendszeresen muzsikált Magyarlónán, Kiskapuson, Nagykapuson stb.). Bizonyos értelemben a zenészek között egyfajta területi felosztás funkcionált, nagyjából meg volt határozva ki muzsikál Felszegen, ki Alszegen, ki a Nádas mentén és ki a Kapus völgyében. Természetesen egy-egy jobb, nevesebb bandát messzebb is elhívtak. A falvak etnikai összetétele nem befolyásolta ezt a zenészéletet, egyaránt muzsikáltak magyar, román vagy vegyes lakosságú falvakban. Kalotaszegen néha más vidékek zenészeit is megfogadták, de esetenként elkerültek kalotaszegi zenészek is más tájegységek falvaiba zenélni. A más tájegységekkel való kapcsolatukat elősegítették Kalotaszeg peremterületeinek zenészközpontjai, mint például a kolozsi zenészközpont (a Gruci, az Ármánd, a Sztojka családok) Mezőség felé, a váralmási zenészközpont (az Ötvös és a Kalló családok) pedig Szilágyság felé is közvetített muzsikusokat.

Az utóbbi évtizedekben ez a helyzet gyökeresen megváltozott. A kollektivizálás és a modernizáció megbontotta a hagyományos népi kultúrát, a hangszeres tánczenében bekövetkezett egy olyan mértékű stílus- és generációváltás (vö. Könczei 1997.), amely tulajdonképpen felszámolta, azaz tradicionális értelemben megszüntette a népi zene- és tánckultúrát. Azonban a jelenlegi helyzet ellenére, és elsősorban az 1970-es években induló táncházmozgalom hatására, a hagyományos népzenei még ismerő és muzsikáló kalotaszegi cigányzenészek egyre szűkülő rétegének térbeli mobilitása mind a belföldi (például Székelyföld), mind a külföldi (túlnyomórészt Magyarország, de Nyugat-Európa, Amerikai Egyesült Államok, Ausztrália stb.) meghívások által egyre szélesedik.

Különben a készülő doktori szakdolgozatomnak a kalotaszegi cigánymuzsikások társadalmi hálózatával foglalkozó fejezetében külön kitérek a személyi mobilitás általános kérdéseire (a születési hellyel, a származással, a költözködésekkel stb. kapcsolatos kérdések), illetve, hogy a térbeli mobilitásuk függvényében hogyan változott és változik (bizonyos esetekben szűkül vagy tágul) egy-egy muzsikás működési területe, milyen határai léteztek és léteznek ennek.⁴

A kalotaszegi cigánymuzsikások mint kultúraközvetítők és -őrök, sőt bizonyos esetekben, mint kultúraalkotók, a különböző etnikus kultúrák átjárhatóságában rendkívül nagy mobilitással rendelkeznek. A kalotaszegi cigánymuzsikások, akik valamennyien, a roma anyanyelvükön kívül (noha az etnikus identitásuk vállalásakor általában „magyar” vagy „református” cigányként határozzák meg magukat) egyformán jól beszélnek magyarul és románul, a zenében is „háromnyelvűek”, azaz ismerik, és ezáltal ki elégítik a helyi magyar, román és roma közösségek tánczenei igényeit (lásd Pávai 1993b.).

Kalotaszeg Erdély egyik lepolgárosultabb vidéke, zenei hagyományai a legkevesebb régiséget őrzik. Cigányzenészei mégis másként viszonyulnak a népzenei anyaghoz, mint a vidék többi lakosa. Anyagi érdekelttségüknél fogva jobban őrzik a hagyományt, olyan dallamokat is megtartanak emlékezetükben, amelyeket a közösség többsége már nem ismer, hátha még kérni fogja mulatság alkalmával valaki. Ugyanakkor ők veszik át elsőként az újonnan megjelenő darabokat is, mert ha nem tartják a lépést a „divattal”, többet nem fogadják meg őket muzsikálni. (A kalotaszegi cigányok viszonylag „modern” muzsikások, az újabb magyar és román tánczenei divatot Kolozsvár közelsége miatt gyorsan követik.) Létérdekük tehát azt kívánja, hogy minél nagyobb repertoár ismeretében minél szélesebb közönséget tudjanak kiszolgálni, így nagyfokú időbeni mobilitás jellemzi őket (lásd Pávai 1993a.).

A kalotaszegi cigánymuzsikások régen is kapcsolatban voltak az „úri zenével”, igyekeztek azt a repertoárt is elsajátítani, hiszen a falu népe mindig is vágyakozott a magasabb rangúnak vélt kultúra birtoklására. Ma is nagyra becsülik a „kottistákat” (ahogyan ők a hangjegyismerőket nevezik), a városi cigánymuzsikásokat, bár azok rendszerint szerényebb dallamkészlettel rendelkeznek, nem beszélve a stílusbeli különbségekről, amelyek – különösen a tánchoz való alkalmasság tekintetében – a falusiak oldalára billentik a mér-

4 Ezért a jelen írás a készülő doktori szakdolgozatom egyik előtanulmányi vázlatának is tekinthető.

leget. A városi primások játéktechnikája finomabb, rafináltabb, de nem ismerik a falusiak régies és rendkívülien gazdag díszítő stílusát, és a variatív képességük sem éri el a falusi primások spontán, minden dallamra kiterjedő, ismétlésenként más-más változatot eredményező figurációinak szintjét. Ugyanakkor a városi kávéházakban, vendéglőkben muzsikáló cigányzenészek pontosan a „tanultabb” státusukból kifolyólag a mai napig lenézik a falusi „kollegákat”.⁵

A városi és falusi zenész szembeállítása napjaink valóságában már nem ennyire kiélezett, ugyanis gyakori a rokoni kapcsolat a városi és falusi cigánymuzsikusok között, illetve városon is élnek – az utóbbi időben egyre többen – faluról beköltözött zenészek, akik továbbra is visszajárnak muzsikálni a faluközösségnek (például Czilika János bogártelki primás élete utolsó éveiben Kolozsváron lakott), de már városon is játszanak, mindkét stílust ismerik, bár rendszerint nem egyforma szinten.

Mivel az elmúlt évtizedekben felbomlott a hagyományos táncélet, és már nem lehetett kizárólag csak a zenélésből megélni, a kalotaszegi cigánymuzsikusok kénytelenek voltak más munkalehetőségek felé is fordulni. A szocializmus évei alatt mindezt elősegítette, hogy kötelező volt állandó, „rendes”, munkakönyves állást vállalni. (Így például a mérari Berki Ferenc Árus kéményseprőként, a bogártelki Czilika Gyula szabóként, a jelenleg Kisbácsban élő Fodor Netti Sándor pedig fűtőmunkásként dolgozott.) Napjaink változó gazdasági életében a kalotaszegi cigánymuzsikusokat szintén nagyfokú mobilitás jellemzi, szinte minden pénzszerzési lehetőséget elvállalnak (például különböző szezonmunkákat, budapesti csencselést, piacozást stb.).

5 A kolozsvári és a kalotaszegi cigánymuzsikusok között kialakult konfliktusról szól a következő, 1919-ből származó kérvény: „Kérvény. Alázatos tisztelettel kérem szépen a méltóságos Prefektúrát tudomására adom én Öttvös Miháj, kolozsvári születésű az idegen cigány zenészek mijatt, mert gyaluból az összes banda be kötözött háború alkalmával és a Bánfi hunyadijak és a gyaluji zenészek a kávéházba fizetés nélkül muzsikálnak és ha valami bál van vagy vendégség ők kétt vagy 3 száz koronával olcsóban muzsikáják mind mik és vasárnap is ki túrtak egy majálisból a kitt a flora kertbe szokták meg tartani asztt mindig mik muzsikáltuk kaptuk 7 ember ezer koronátt és gyaluji banda 8 oczan el muzsikálták nyolcszáz koronájér és ha kérdésztük hogy mér jötek ők aszt monták hogy azért jötek ők ott gyaluba nem muzsikálnak ingyen a rományoknak hátt mik a kolozsvárijak mért muzsikálunk mindenkinek a kinek csak kedve van és mik a kolozsvárijak a ki adott fizetük és megöl a nagy drágaság és mertt az idegenyek minden muzsikálást kivesznek a kezekből és nem tuduk meg élni tőlök tehát kérnem szépen szíveskegyék intészkedni felőlük alázatos tisztelettel maradok Öttvös Miháj zenész” (Állami Levéltár, Kolozsvár, Kolozsvári Polgármesteri Hivatal 2705/1919. sz. irat, 2. old.)

Rövid eszmefuttatásom végén, Fodor Netti Sándor⁶ primás életpályájának rövid felvázolásával visszatérek kiinduló megállapításomhoz, amely alapján a hagyományos életmódot élő kalotaszegi cigányzenészeket az amúgy is nagyfokú társadalmi mobilitásáról ismert vidék legmobilisabb személyei közé sorolom. A gyalui származású, 1922-ben született Fodor Netti Sándor Szucságon és Gyerőmonostoron nevelkedett, élt és dolgozott Kardoson (ez a település időközben összenőtt Kolozsvárral), Egeres Gyártelepen, majd később Szucságon, jelenleg Kisbácsban lakik. Muzsikált Kalotaszeg szinte valamennyi településén (még a havasi mócoknak is), majd a táncházmozgalom „sztáradatközlőjeként” megfordult erdélyi és magyarországi táncházakban, de járt Nyugat-Európa több államában, illetve többször az Amerikai Egyesült Államokban. Maga sem tudná felsorolni, hogy hány zenésszel muzsikált együtt. Kétszer nősült, apja analfabéta volt, ő tud írni-olvasni, fiát Kolozsváron egy ideig zeneiskolába járatta, ahogyan jelenleg a leányunokája is odajár. Nagyfokú mobilitása az állandó újítás irányában is kimutatható – például neki volt először Szucságban motorbiciklijé és tévékészüléke.

6 Fodor „Netti” Sándor jelenleg koridós aktív cigánymuzsikusa a vidéknek, s mint ilyen, elsőrendű adatközlőm, annak ellenére, hogy az ő életpályája csak bizonyos szempontokból tekinthető tipikusnak a kalotaszegi cigánymuzsikusok között.

SZAKIRODALOM

KÖNCZEI Csongor

1997 Generáció- és stílusváltás a kalotaszegi cigányzenész családoknál. *Művelődés* 2.

PÁVAI István

1993a *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje*. Budapest.

1993b Interetnikus kapcsolatok az erdélyi népi tánczenében. *Néprajzi Látóhatár* II. (4), 1–20.





Jakab Albert Zsolt

Emléktábla-állítás Kolozsváron

A múlt és a jövő, az idő lineáris természetéből adódóan az észlelő ember tudatában minduntalan elszakadni igyekszik egymástól. A profán jelenben létező ember számára ennek a két idősíknak a különválása folytonos problémaként jelentkezik. A mitikus múltat és a profán jelent ezért folyamatosan össze kell hangolni, a múlt és a jövő szétválását fel kell függeszteni, a múltat és a jelent egymáshoz kell közelíteni, állandósítani kell közöttük a kapcsolatot. Ennek érdekében a múltat ki kell merevíteni a jelen számára, meg kell őrizni a jövőnek. A környezetében és a jelenben élni szándékozó ember az idő fenntartására különböző rítusokkal él, különböző technikákat, eljárásokat alkalmaz. Az emlékházak, múzeumok, emléktáblák, szobrok is – lényegüket tekintve – az idő konzerválását, „megőrzését” hivatottak kiszolgálni. De annak kérdése, hogy a múlt tényeiből, történéseiből mi válik lényegessé, mit kell megőrizni, átmenteni, behozni a jelenbe, korszakonként, koronként, helyenként változó és változik.

Kolozsvár terein, utcáin a járókelő számára feltűnően sok emlékeztető jellegű, emlékeztetőként működő szöveg adódik: emléktáblák, szobrok, emlékművek, utcanévtáblák, intézménynevek, feliratok, firkálások stb. Az elkövetkezőkben ezekből csupán az emléktáblákat vizsgálom. Ennek egyrészt az az oka, hogy az emléktáblák nyelvi szövegük, információgazdagságuk révén határozottabban elkülönülnek más emlékeztető tárgyaktól, másrészt éppen ezek képezik az utca beszédének¹ azt a vetületét, amelyekben – már a kihelelyezés szándéka szerint is – a legerőteljesebb a kommemoratív jelleg. Céлом annak firtatása, hogy miért és hogyan jöttek létre ezek az emléktáblák, hogyan szervezik, építik (újra) a teret, milyen eseményt, történelmet tesznek látványossá, milyen diskurzusokat termelnek ki, milyen emlékezetet konstruálnak meg, milyen identitást hoznak létre a város polgáiraiban. Az emléktáblaállítás és emlékezés problémakörét a fenti szempontok alapján három felőlről lehet megközelíteni: a folyamat vizsgálható a fizikai, a szimbolikus és a mentális dimenzió szemszögéből.

¹ Az utca beszédének, kommunikációs rendszerének bővebb, szemiotikai-antropológiai vizsgálatát Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor végzik el. A szerzők a város látványosságait is rendszerezik (Kapitány – Kapitány 2000.).

1. Emléktáblák fizikai dimenzióban

A múlt megjelenítése, láthatóvá tétele mindig a fizikai térben zajlik. Ezért szükséges itt megvizsgálni azt, hogy hova, milyen terekbe kerülnek az emléktáblák, milyen tereket alakítanak ki.

Az emlékterek szerveződésénél elsősorban a nyilvános és privát terek kialakulásának mozgását kell szemügyre venni. A mindennapi fizikai terek nem homogének, más-más használati értékkel (és mint később látni fogjuk: szimbolikus jelentéssel) bírnak. Jürgen Habermas, aki a társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásait vizsgálja, modelljében a közszféra nyilvános szférává és magánszférává való szétválásáról beszél (vö. Habermas 1971.). A szférák ezen szétválása, oppozíciója a fizikai és virtuális (mentális) terek esetében is megmutatkozik, nyomon követhető. Mindez a használati gyakorlatban, a „beélés” (Biró et alii 1991. 47.) gesztusában válik láthatóvá és megragadhatóvá. A különböző emlékterek tulajdonképpen a hozzájuk való viszonyulásból, a velük való azonosulásból jönnek létre.

Az emlékállításnak van egy rítusa, az emléktábla általi emlékezés esemény. Az emlékezetnek pedig „helyszínekre van szüksége és térbeliesítésre hajlik” (Assmann 1999. 40.), az emlékezés tereket alakít ki és rendez át.² Ez a folyamat pedig nem zajlik minden feszültség nélkül. A tér megépítése, újjáépítése körül konfliktusok adódnak interetnikus környezetben, mint amilyen Kolozsvár is. Minden csoport, együttélő etnikum sajátos módon köti a személyközi érintkezésekben közös helyszínekhez a maga sajátos emlékeit. Mit is jelent, hogyan értelmezhető az, hogy egymás után kerülnek fel az emléktáblák? Mi történik ezáltal, milyen a tér szerveződése?

Az emléktáblák a nyilvános (és kvázi-nyilvános) terekbe kerülnek. Illetve nem kerülnek, hanem *elhelyezik* őket. Maga a kifejezés is arra utal, hogy az emléktáblák *helyekké* válnak, az emlékezés helyeivé változtatják a megjelölt teret. Kolozsvár esetében is így *helyezik* az emléktáblákat a közterekre, a forgalmasabb utak és fontosabb bekötő mellékutcák épületfalaira, a különböző intézményekre, és – minthogy mindezek jó része a belvárosban találhatóak –, ezáltal a központot foglalják le az emlékezés céljaira.

Az utca a múlt jelenné válásának színhelye, a „múltat megmutató tér” (Kapitány – Kapitány 78.). A múltra és eseményeire való, emléktábla általi emlékezés pedig az amúgy semleges nyilvános teret is tagolja. Az emlék pedig mindig a felidézett események szempontjából valóságos vagy valóság-

² Jan Assmann a térbeliesítést nevezi meg mindenfajta *mnemotechnika* (értelem-tárolás, -felelevenítés, -követítés) legősibb, legeredetibb eszközének. (1999. 60.)

gosnak hitt terekhez kötődik. A folyton jelen időben élők számára a teret felosztja ünnepi, legalábbis kiemelt és profán részekre. Minden emlék-állítás, mementó kihásít, megjelöl egy-egy darabot a profán térből. A mitikus vagy mitizált múlt ezáltal befészkelődik a jelen fizikai világába, megpróbál együttélni a profánnal, ezáltal az emberi tudatot is modellálja.

Miként is képződik meg a múlt? Hogyan válik a múlt fizikaivá, jelenlévővé? Nem akármilyen múltnak állítanak emléket, hanem az ún. *spirituális eseményeknek*. Olyan események ezek, amelyek egy-egy eszme történeti létezését reprezentálják, az egyetemes értékrenddel vannak összefüggésben: országok alapításához, megvédéséhez, egy nemzet felvirágoztatásához, szellemi fejlődéséhez, iskolák létrehozásához és működtetéséhez, a közösségért (állam, ország, nemzet, város) sokat tevő, áldozó egyénekhez stb. kötődnek. Az emléktábla-állítás ezeket a spirituális értékeket építi be a fizikai térbe.

A múlt megképződését az írott, ezáltal tárgyiasult szöveg is elősegíti. Az emléktáblák által közölt, továbbított tartalmak és maga az emlékezés is az írásbeliséghez, vizualitáshoz, különböző tárgyiassághoz kötődnek: a szimbólumok, szobrok, emléktáblák, címerek képiségben és vizuális objektumként is funkcionálnak. Hiszen az írás természetéhez tartozik, hogy az eredetileg az oralitás szintjén létező eseményeket a fizikai és vizuális térbe helyezi át. A nyilvánosságba kihelyezett emlék maga válik így térré, s bizonyos szövegek pedig állandó emlékeztetőkké.³ Az írással rögzített, kimerevített események a szövegen kívüli világ számára pedig állandóan jelenlevőként, közlő félként adóttak (vö. Ong 1998. 261.). A fizikai térbe kikerült, emlékeztető szövegekben megjelenített események mindenki számára hozzáférhetővé, kollektív tudássá válnak. Az utcai járókelők számára az emléktáblák szövegeinek dekódolása, befogadása *passzív* módon (is) zajlik. Az arra járó „nem olvassa el minden alkalommal újra és újra a feliratot, noha képszerűen ilyenkor is rögzítheti a felirat tényét” (Horváth 1988. 49). Az olvasás *passzív* tevékenysége folytán ezek az emlékeztetők beépülnek a Kolozsváron élő lakosság „itt és most” (társadalmi) életterébe (Biró et alii 47.). Ezt az életteret a társadalomtudomány fenomenológiai szóhasználatával élve az *életvilág*⁴ terminussal jelölhetjük. Ebben a közvetlen életterben kapnak helyet az emléktáblák által képviselt, kiemelt események. Az emléktáblát a szakirodalom egy része a *tereptárgyak* közé sorolja (vö. Kapitány – Kapitány

3 Az emléktáblák mellett a természetükből adódóan szintén a publikus térben jelenlévő utcanévtáblák egy-egy korszakra, személyiségre emlékeztetnek, a cégtáblák a cégekre, a minduntalan elénk toladó reklám pedig a márkára vagy a termékre emlékeztet. Általánosságban: minden írás a közlés tartalmára emlékeztet.

4 Alfred Schütz terminusa. Idézi Niedermüller Péter (1994. 100–103.).

2000. 74–79; Oláh 2000. 108.), a puszta fogalom által is jelezve, hogy ezek az emlékeztetők a bejárható életvilág részei. Az idegenek, kívülről érkezők az emléktáblákat a városra jellemző látványosságként, a város heterogenitáshoz tartozóként ismerik meg.⁵ Mind a kolozsváriak, mind az idegenek számára a múltat teszik állandóan jelenvalóvá, a jelentéssel teli múlt válik a referenciális alapokkal rendelkezők számára hozzáférhetővé. Hiszen az utcán vannak, a köztereken. De vajon a fizikai dimenzióba beépülő nagy értékek, a (spirituális) történelem nem profanizálódik-e a napi használat során? Az emlékművek ugyan az ünnepnapok számára voltak állítva, létrehozva, de mivelhogy a hétköznapiak során, nap mint nap elhaladunk mellette, ezáltal nem banalizálódik-e a tartalmuk?

2. Emléktáblák szimbolikus dimenzióban

Az emléktábláknak a fizikai terekben való létezése mellett van egy másik vetülete is, amelyet vizsgálni lehet. Ez pedig a szimbolikus meghatározója, jellemzője az emléktábla-állításnak. A szimbolikus tartalomnak a fizikai dimenzióban való emlékéllítés paradoxona, az ezáltal, hétköznapiakban való elhasználódás, profanizálódás dilemmája itt oldható fel. Az emléktáblák ugyanis az ünnepnapoknak vannak állítva. A hétköznapiakban léteznek ugyan, de amikor az emléktáblákat „használják”, akkor az már nem egy hétköznapi, hanem egy rituális viselkedés. Miközben abban a térben találhatóak, ahol a profán viselkedésünket folytatjuk, ezek a táblák valójában ünnepek, az ünnepnapok számára léteznek. Másként és máskor használnának tehát az emléktáblák.

Az emlékezés folyamatot magát szükséges ehhez megvizsgálni. Azt, hogy az adott társadalom hogyan éli be a teret és hogyan éli meg az időt, a múltat. Mi a szerepük az emléktábláknak, az emlékezésnek? Az emlékéllítés általános szimbolikus sajátossága az, hogy rendet próbál teremteni a térben és időben. Az emlékezés rendet és struktúrát visz az életbe (Barna 2002. 152.). Az azonosíthatatlan eseményektől, így a rendezetlenségtől való félelem a társadalmak alapvető sajátossága (Foucault é. n. 64.). A idő strukturalása, a múltból való tudás rendezése készíti az egyéneket, a társadalmat a semleges események (és a hozzá kötődő/köthető terek) fontossággal való felruházására. Az eseményeket, így a világot értelmezni kell, „meg kell nevezni”, identitást kell adni az anonim tényeknek. A káosztól való félelem

⁵ Egy város heterogenitását éppen az adja, hogy az újdonság, a meglepetés erejével, kiugró jellegzetességként tud hatni a belső sokféleség (Hannerz é. n. 7–8.).

mellett az otthonosságérzet is arra készíti a társadalmat, hogy a semleges teret a neki tetsző reprezentációkkal rendezze be. Barna Gábor az otthonteremtés szükségszerűségét is kiemeli: „amely népesség nem rendelkezik a különben neutrális tér ilyen »kiszajátításával«, az nem érezheti otthon magát az adott tájban” (2000. 159.).

Az emléktáblák tehát a múlt eseményeit reprezentálják. De milyenek ezek az események? Csak a jelentőségteli múltra emlékeznek. Ami a múltból a jelen meghatározza, az válik fontossá. Mivelhogy a jelen számára fontos, a jelen alakítja a múltat. „A tovahaladó jelennel változó vonatkozási keretek felől szakadatlanul folyik a múlt újjászervezése.” (Assmann 42.) Ezért változik, változhat a megjelenített, rekonstruált múlt.

A megemlékezés, emlékéllítés által a múlt történései folyamatosan látthatóvá, megélhetővé, belakhatóvá válnak a csoportok számára. A szemlélővel tényszerűsítik, hogy itt ebben, az általa is megélt, beleélt világban történtek meg ezek a fontos események. A jelen személyes ügyévé válik ezáltal a múlt. A múlt megjelenítése így nem végleges, lezárt, hanem mindenkori folyamat.

2.1. Diakrón folyamatok

Minden társadalmi-politikai rendszer vagy változás próbál megkapaszkodni az adott térben. Erre felhasználja a fizikai terek mozgatásának lehetőségeit, megpróbálja beépíteni magát a társadalom fizikai terébe. Keresi a saját legitimizációjának múltbeli forrásait, amelyeket megpróbál kivetíteni, ráépíteni a fizikai térre. Az újabb rendszerek számára azonban az előző rendszer által megjelenített múlt értéktelenné, nemkívánatossá válik. A múlt lecserélésének, megváltoztatásának a fizikai világban is nyomainak. Azaz az új rendszer újrendezi, átépíti a teret. Ennek érdekében a korábban fontosnak tartott, de most nem aktuális történelmi reprezentációkat igyekszik megszüntetni, láthatatlanná tenni.⁶ Ezekkel szemben az új rendszer merőben más, a maga számára fontos interpretációkat jelenít meg. Az újabb változás tehát egy más, új történelmet hoz be a jelenbe.⁷ Ezzel a korábbi is igyekszik felszámolni.

Nemcsak az emlékezet térbeliesítése, hanem a tér időbeliesítése is zajlik az emlékéllítés során. Az emlékezés helyei a jelenben létező terek. Ez a jelen

6 Azt is mondhatnánk, hogy amennyit tart egy emléktábla, annyit tart az őt létrehozó szimbolikus hatalom.

7 Itt tartom fontosnak megjegyezni, hogy az interpretációk létrehozását (politikai) ideológiák is irányítják. Nem célok ezen ideológiák vizsgálata, csupán a változások leírása és értelmezése.

világa, a most élők világa. A mementók közvetítenek a történelem és a személyes világ között. Ebbe a világba hozzák be az emléktáblák a dicső múlt, a megtörtént eszmék, a már nem létezők, a nagy halottak történelmét. Ezek az emléktáblák ennek a jelenben lévő térnek az idődimenziói: történetiséget visznek az állandóan jelenlévőbe. A mementó nemcsak térbeli, hanem időbeli dimenzióvá is kezd válni. Itt szükséges megvizsgálni, hogy miként lesz a térnek ideje, hogyan akumulálja a tér az időt. A tér időbeli dimenzióba való áthajlását vizsgálva az írás természetéből kell kiindulnunk.

Az írás rögzíti, kimerevíti, következőképp megőrzi az eseményeket. Az, ami írva van, azt már nem lehet elfelejteni, az írás lehetetlenné teszi a felejtést, mert dokumentálja a tényeket. Tóth István György megállapítja, hogy az írásbeliség széles körű elterjedésével átalakul az idő és tér képzelete. Az idő „kiegyenesedik”, az oralitás ciklikusságra való hajlamosságát, a bizonytalan körvonalú időfogalmat az írásbeliséghez kapcsolódó, számszerűen mért és behatárolt idő váltja fel (Tóth 1996. 104.).⁸ Az írással az időnek csak egy dimenziója lehet, a linearitás.⁹ Az emlékeztető szövegek a tér idejét, történetét mesélik el. Arról szólnak, hogy itt vittek véghez nagy dolgokat, itt laktak híres személyiségek. Tudtunkra adják, hogy ugyanabban a térben élünk, amely Mátyás király szülőhelye volt, ahol Bocskai István fejedelem is járt, ahol az Apafiak éltek. De évszázadokkal később. Ezekre a nagy időbeli távolságokra döbrent rá az írás, az emléktábla.

A múlt iránti érdeklődés a kolozsvári közélet állandó meghatározójának tűnik. Az első emléktábla 1450-ből való.¹⁰ Az emléktábla általi emlékezés szokása végigkísérte a következő századokat is, egészen a jelenig.¹¹ Az emlék-

8 Az írásbeliség kialakulásával párhuzamosan átalakult az emberek gondolkodásmódja, mentalitása is: „csökkent a szóban átörökített tudásnak, az öregek emlékezetének tekintélye, és megnövekedett az írásban megörökített dolgoké”. Az így tárolt tudás presztízst is növelte ellenőrizhetőségük (Tóth 1996. 7.).

9 Jan Assmann a *rituális koherencia*, a kulturális értelem „ismétléskényszerének” *textuális koherenciával* való felváltásaként értelmezi a társadalmak emlékezetének ezt az írás nyomán megjelenő természetét (1999. 88–89.).

10 Ez egy latin nyelvű építési emléktábla, amely a Szent Mihály-plébánia épületének emeletre vivő lépcsőfordulója után, az ablak alatt található. A tábla magyar nyelvű fordítását Jakab Elek közli: „Ezt az épületet építette Szent Mihály főangyal tiszteletére/ tisztelendő Slevnig Gergely, a törvénytudomány és a szabad/ művészetek koszorúsa, ez időben a város [Kolozsvár] plébánosa,/ különösen előrelátó Veres Tamás és Slevnig György városi bíró/ urak, az ő nagyatyja és szülői és más jó emberek javaiból,/ akiknek jutalma el van téve az egekben ML' (=1050, azaz 1450).” (Jakab 1870. 441.)

11 A gyűjtéséből hiányzó, ma már nem létező vagy latinul írott emléktáblák szövegeit a *Kőbe írt Kolozsvár. Emléktáblák, feliratok, címerek*, Lőwy Dániel, Demeter V. János és Asztalos Lajos által írott munkából idézem.

tábla-állítás folyamatában azonban a történelmi változások nyomán elkülöníthetünk korszakokat. Ezen korszakok, rétegek szétválasztásához a hatalomváltásokat tekintem cezúraként, ezek azok, amelyek a leginkább látható változásokat hozzák magukkal. _

Az 1918 előtt állított és megmaradt vagy ismert emléktáblák jó része a megjelölt épületek létrejöttének körülményeiről tanúskodik. Megörökítik a házak, paloták, templomok, templom- és vártornyok, plébániák, kórházak, árvaházak, iskolák, nevelőintézetek stb. építésének, újjáépítésének, restaurálásának idejét, folyamatát, megemlékeznek az építészekről, hálával és köszönettel említik az építés költségeit fedezőket, az esetleges adományozók neveit. Néhány esetben a ház megvételéről, vagy (nemes, „istenes”) végrendekezés szerinti létrehozásáról szólnak. De minden esetben az érintett személyek nevét igyekeznek a köztudat és az örökkévalóság számára ismertté tenni.

Emléktábla került egy-egy épületre akkor is, ha abban neves személyiség született vagy huzamosabb ideig ott lakott: király (Hunyadi Mátyás), fejedelem (Bocskai István), híresség (a „magyar Euklides” Bolyai János és Kőváry László tudósok, Erdélyi Indali Péter „kiváló neveléstudományi író”, Indali Gyula „lánglelkű költő”, Bulbuk Emanuel iskolaépítő kereskedő stb.). Több épületet megjelölt az „utókor kegyelete”, ha abban megszállt, néhány napig tartózkodott, vagy látogatásával a ház urát megtisztelte egy-egy nevesebb személyiség. Így emlékezik néhány tábla II. József német-római császár és magyar király 1773-as erdélyi (és kolozsvári) látogatásáról „midőn e kolozsvári/ egyháznak altorjai Benkő Mihály kanonok volt/ a plébánosa” (Lówy – Demeter – Asztalos 1996. 29.), I. Ferenc császár és Karolina Auguszta császárné 1817. évi „e városba történt megérkezéséről”. I. Ferenc József is néhány napig lakott a Bánffy-palotában, 1887-ben, „MELY IDŐBEN ENNEK TULAJDONOSA/ LOSONCZI BÁRÓ BÁNFFY GYÖRGY FOGADTA” (Lówy – Demeter – Asztalos 145.). Emléktábla van kolozsváron Petőfi Sándor és neje vendégeskedéséről; a helyszínen emlékszöveg őrzi Deák Ferenc és Vörösmarty Mihály 1845-ös, „a fáklyás menetben tisztelgő ifjúsághoz” intézett szónoklatának eseményét vagy Bem József, 1848-as tábornok „győzedelmes bevonulásának” és megszállásának történetét.

Rákóczi György 1660-as megsebesülésének helyét is emlékké formálták a szászfenesi úton: „ITT/ SEBESÜLT MEG/ II-ik/ RÁKÓCZY GYÖRGY/ 1660-BAN MÁJUS HÓ 20-ÁN/ A TÖRÖKÖK ELLEN/ VIVOTT CSATÁBAN” (Lówy – Demeter – Asztalos 157.). Ugyanígy fennmaradt az emléke az 1820-ban (még) tevékenykedő Kassai Mihály tömlőctartónak, aki verses formában

emlékezik meg magáról és a foglyokról: „ÉN KASSAI MIHÁLY 1820-ba/ TÖMLÖTZ TARTO LETTEM, EBBEN A' FOGHÁZBA:/ TI! SZERENTSÉMLENEK, KIK ITTEN SZENVEDTEK/ A' BAL SZERENTSÉNEK, PÉLDÁI LETTETEK;/ HA SORSOTOK FORDULT, OLYKOR BU BÁNATRA/ VOLTAM NÉKTEK MÉG IS, VIGASZTALÁSTOKRA/ MIDÖN 1821be IRTAK, E' TÖMLÖTZ S KÓFALAK AKKOR/ MEG UJULTAK” (Lówy – Demeter – Asztalos 138.). Az 1830-as „rémítő” tűzvészről is mára már csak egy emléktábla tudósít a publikus térben: „EZ A KÖ. TÉTE(-)/ TET(t) 1839 OKT[...]/ AZ. 1830 ESZT(endő). BEN./ MÁS(us). 1. NAPJÁRA VI(r-)/ RADÓLAG. ÉJFÉL UTÁN/ 1 ÓR(a)K(or). TÁMA(d)T. RÉMÍTŐ. TŰZ/ ÁLTAL 14 HÁZAK ELÉG(-)/ TE EMLÉKÉÜL MELLYEK/ KÖZT. E HÁZ(a)T. LEGTÖB(b)/ ROMLÁS. ÉRTE.” (Lówy – Demeter – Asztalos 155.). A kolozsvári színháztársaság megkezdésére, „AZ ERDÉLYI MAGYAR NEMES/ SZÍNHÁZTÁRSASÁG/ NYELVÜNK DÍCSŐSÉGÉRE ÉS A NEMZETI/ TISZTA ÉRZÉS GYARAPÍTÁSÁRA” történő fáradozásainak korai, 1792-es próbálkozásairól is emléktábla beszél. Csanádi Pál tevékenységéről is így tudunk. Latin nyelvű emléktáblája a ferences klostrom udvarának falán kapott helyet: „Az elődök emlékezte sértetlen./ Kolozsvári Csanádi Pál,/ a bölcelet és orvostudomány doktora és az/ 1608. évtől az 1620. évig/ a haza iskolájának dicséretes igazgatója/ elsőnek honosította meg az iskolákban/ a gyakori vita és az előadások/ emlékezetben tartásának szokását./ Ezt a huzamosan kopár udvart/ saját kezével ültetett és elhelyezett/ fákkal díszítette és minden utódnak/ alkalmassá tette.” (Lówy – Demeter – Asztalos 42–43.).

Dávid Ferenc hitújító tevékenységének emlékét is megőrizték az utókor-nak azzal a kővel együtt, amelyiken állva a monda szerint egy alkalommal eredményesen térített: „DÁVID FERENCZ/ A HAGYOMÁNY SZERINT EZEN A KÖVÖN TARTOTTA/ A TORDA UTCZA SZEGLETÉN 1568ban,/ MIDÖN A GYULAFEHÉRVÁRI/ EGYH[ÁZI] GYŰLÉS RŐL HAZAÉRKEZETT,/ AZT A BESZÉDET, MELYRE/ AZ ÉGÉSZ KOLOZSVÁR ÁTTÉRT/ AZ UNITÁRIUS VALLÁSRA. 1884” (Lówy – Demeter – Asztalos 136.). Történelmi eseményeket merevítettek ki a jelennek a különböző szabadságharcok és az abban elesettek emlékére állított emléktáblák. Az 1848–1849-es honvéd (magyar) szabadságharcosok közül a „bitófán vértanúhalált szenvedett” Tamás András alezredes és Sándor László őrnagyról emlékeztek meg név szerint (Lówy – Demeter – Asztalos 185–187.). A „szabadságszeretetétől ösztönzött” Was Albert gróf a „legfényesebb reményekre jogosító 20-ik évében” esett el az 1902-es búr szabadságharcban. Az uniót kimondó erdélyi országgyűlés színhelyét is

emléktáblával jelölték meg. Ezt a táblát Fadrusz János tervezte, 1898-ban helyezték a Redut falára. Szövege: „AZ ERDÉLYI ORSZÁGGYŰLÉS/ ITT HATÁROZTA EL AZ/ UNIO/ LÉTESÍTÉSÉT MAGYARORSZÁGGAL/ 1848. MÁJ[us]. 30./ A FÉLÉVSZÁZADOS ÉVFORDULÓRA/ EMELTETTE AZ EMLÉKTÁBLÁT/ AZ EGYETEM IFJÚSÁGA/ 1898. MÁJ[us]. 30.” (Lőwy – Demeter – Asztalos 88.).

Amint látható, ezek az emléktáblák egy hősie, pozitív múltképet forgalmaznak. Kézenfekvő a hasonlat: úgy jelenik meg a mában a múlt, mint az elveszített paradicsom. Szövegszinten ugyan nem fogalmazódik ez meg, de körvonalazni lehet belőlük. Ezek a személyek olyan nagyszerűek voltak, nagy tetteket vittek véghez. Azt sugallják, hogy a nagy események a múltba számúzték magukat. A múlt tett, épített, győzött, az utókor csak emlékezik. Aszimmetrikus ez a viszony: akire emlékeznek, az a hős, akik emlékeznek, azok nem rendelkeznek ezekkel a kvalitásokkal. Nekik szükségük van ezekre a hősökre. Ezek olyan héroszok voltak, amilyenek ma már nincsenek. Ők harcoltak, a jelenkor már nem, de kötelessége, hogy emlékezzen. Mire emlékeznek tehát? Az aranykorra. Minek állítanak emléket? Az időnek. A tér történetét ágyazzák bele az időbe, a tér történetét mondják el az emléktáblák segítségével.

A tér történetében helyet kér az utókor is. A múlt és jelen között közvetítő emléktáblán így mindkét világ rajta van: a holtak és az emlékezők egyaránt. Amint látható volt, „az előretétekintés síkján a *teljesítmény* és a *hírnév* aspektusa, a felejthetlenné válás és a dicsőségszerzés útja-módja a fontos” (Assmann 62.), a jelen számára, a jövőnek az emléktáblák éppen ezt forgalmazzák a múlttól és szereplőiről. Az emlékezés, „a visszatekintés síkján a *kegyelet* szempontja, a mások felejthetlenségéhez való egyéni hozzájárulás útja-módja a döntő (Assmann 62.)” Az emlékéllítés a jelennek szól, de a múltat is megtisztelik vele. Az emlékezésnek tehát van *pro-* és *retrospektív* vetülete: az emléktáblákon a múlt dicsősége, tettei, érdemei mellett a múltnak szóló tisztelet, a kegyelet is helyet kap az emlékező jelen részéről. Ezáltal az emlékező, az emlékéllítő jelen is megörökíti magát. Az 1848–1849-es honvéd szabadságharcosok emléktáblája az emlékezőket is megemlíti: „EMELVE/ CS[ÍK]. SZÉKI HONVÉD EGYLETT ÁLTAL/ TÖBB LELKES KOLOZSVÁRI/ POLGÁROK HOZZÁJÁRULTÁVAL/ 1869.” (Lőwy – Demeter – Asztalos 187.) A Mátyás király szülőházán is az emlékező (1889-es) jelenről szóló sorokkal végződik az emléktábla: „A KEGYELET ÉS TISZTELET HIRDETŐJE/ EZ AZ EMLÉKTÁBLA, MELYET LEGNAGYOBB FIÁNAK/ SZÜLŐHÁZÁRA TÉTETETT A TULAJDONOS/ KOLOZSVÁR SZABAD KIRÁLYI VÁROSA/ MDCCCLXXXVIII.” Deák

Ferenc és Vörösmarty Mihály szónoklatának helyét „AZ ERDÉLYI IRODALMI TÁRSASÁG KEGYELETE” jelölte meg, a színjátszás megindulásának emléktábláját a „SZÁZÉVES ÜNNEPET RENDEZŐ BIZOTTSÁG/ 1902. NOV. 11-ÉN/ A HÁZ TULAJDONOSA Br HORVÁTH ÖDÖNNÉ,/ GR RHÉDEY JOHANNA NEMES ADOMÁNYÁBÓL” állította, Petőfi Sándor kolozsvári szállásául szolgáló épületét pedig „Megjelölte a helybeli áll[ami]./ felsőbb leányiskola kegyele/ 1897. márc. 15.”

Az emlékező utókor az emléktáblák szövegeibe többnyire még belefoglalta az akkor éppen hatalmon lévő uralkodó (császár, király, fejedelem, ispán, kormányzó, szenátor) nevét is. Mára az ő emléküik miatt is ereklyékké váltak a múlt eme bizonyítékai, ma rájuk is emlékeztetnek az emléktáblák. Egy részüket később éppen emiatt távolítja el a román hatalom.

A kolozsvári emléktáblák különböznek más települések, helyek emléktábláitól, mivelhogy más, az összmagyar történelem szempontjából fontosabb események zajlottak le itt. Ennek következményeként más ennek a térnek a története, tehát más a szellemisége. Ennek a sajátos, kolozsvári szellemiségnek is emléket állítanak, ezt a kolozsvári szellemiséget is reprezentálják, megalkotják az emléktáblák. Császárok, császárnék, királyok arra méltatták Kolozsvárt, hogy ide látogassanak. Olyan varázsa volt ennek a városnak, hogy tudósok, írók, művészek jöttek ide és itt alkották meg nagy műveiket. Ezek a szereplők ittlétük, jelhagyásuk révén a kolozsváriság részévé váltak. Ezek a nyomok, történelmi emlékek a kolozsvári imázs megteremtői és forgalmazói, a kolozsváriság reprezentálói. A kolozsváriság mint szellemiség megteremtődését, a tér individualizálódását követhetjük nyomon.

Erdély 1918-as Romániához való csatolásával új történelmi fejezet következett. Az addig magyar uralom alatt lévő Erdély és Kolozsvár ezután a román történelem részét (is) képezi. Hogyan mutatkozik meg a változás, ez az új történelmi-politikai helyzet az emlékezés során? Számolhatunk-e az emléktábla-állítások nyomán bekövetkező változásokkal?

Az új hatalom az előző rendszerre utaló reprezentációk közül többet láthatatlanná tett. Eltüntette az unió létrejöttéről szóló emléktáblát és helyébe a memorandum-perre emlékeztetőt helyezte (Vö. Löwy – Demeter – Asztalos 90.). Ez már az új, a román múlt hangsúlyos megjelenését jelentette a közössé lett térben. Az 1849-es magyar szabadságharc nyomait is felszámolni igyekezett az új hatalom. Mindez az 1849-es események eltérő megítélése miatt: a magyarok és románok ellenfélként élték meg a szabadságharcot. Ez az az időszak tehát, amikor az emlékéllítés etnikus jegyekkel

kezdeett feltöltődni. Ezért az új jelen számára főleg a magyarok által állított és az etnicitás kódjaival értelmezett emléktáblák váltak terhessé.

A II. világháború alatt Észak-Erdély ismét Magyarország része lett. Az új „magyar világ” visszaállított néhány emléktáblát. Eltüntetésüket (terület)-sértésként értelmezte. A szabadságharcban elesettek emlékére állított és később a román hatalom által leromboltatott emlékművet visszaállította, és további két emléktáblával egészítette ki. Az egyik szöveg az emlék újraállításáról szól: „BARBÁR KEZEKTŐL LEDÖNTÖTT EZEN/ EMLÉKET FELKUTATTA ÉS VISSZAÁLLITOTTA/ A 25. ÖNÁLLÓ LÉGVÉDELMI GÉPÁGYU-/ ÜTEG 1941. AUGUSZTUS 10-ÉN.” A másik emléktábla a fogadalom, a múlt iránti kegyelet megerősítése: VÉRTANUSÁGTOK MEGSZENTELT HELYÉN/ EMLÉKETEK E KÖBETŰK ŐRZIK./ DE MAGYAR SZÍVBEN JOBBAN, MINT A SZIKLA/ MEGTARTJUK MAJD VÉGTELEN IDŐKIG.” (Lőwy – Demeter – Asztalos 189.). Az utóbb állított emléktáblákat a második világháború után tüntették el, az emlékmű többi részét a 89-es rendszerváltozás után számolták fel a látható térből (Vö. Lőwy – Demeter – Asztalos 189–190.). Az unió létrehozásáról szóló táblát is visszaállították a két világháború között, amit a későbbi román korszak tüntetett el végleg a fizikai térből. Az Apafiaknak, a „fejedelmi hamvakkak” is emléktáblát állítottak. Ebben a korszakban emlékeztek meg az I. világháborúban elhunytakról a Református Kollégium udvarán. Ennek fizikai emlékét 1980-ban szüntették meg (Vö. Lőwy – Demeter – Asztalos 127–129.).

A II. világháború befejeztével, az 1945 után újra berendezkedő román hatalommal kezdődött meg Kolozsvár fizikai terének hangsúlyosabb átrendezése a román történelem szemszögéből. Az emléktábla-állítások során az új történelemkép is körvonalazható. Megjelent Mihai Viteazul és Baba Novac közös, román nyelvű emléktáblája a Szabók bástyáján, emlékeztetve arra, hogy „az 1601. augusztus 3-i goroszlói csata után itt állt meg csapatával Kolozsvárt 1601. augusztus 11. és 15. között Mihály vajda, megemlékezve a Szabók tornyánál Baba Novac tábornokról.” Később felkerült a Fellegvár egyik épületére Stephan Ludwig Roth kivégzésének emléke, akit a román nyelvű szöveg szerint „az ellenforradalmi magyar nemesség parancsára 1849. május 11-én ezen a helyen végeztek ki”. Ekkor emlékeztek meg első ízben a II. világháborúban meghurcolt, deportált zsidókról a kolozsvári zsinagógák falain. Héber és román nyelven állították „örök emlékül a kedveseknek és drágáknak, a szenteknek és tisztáknak, akiket megaláztak, porba tapostak, megöltek vagy elégették. Örök emlékül azoknak, akik vízben, tűzben, légben, fagyban, robotban, lázban, viadalban és rohamban

mártír- és hősi halált szenvedtek népükért és az emberiségért. Örök emlékül azoknak, akiknek sehol sincsen sírjuk...”. A hitközség újjászervezésének szintén emléktáblát emeltek.

Ez, az 1989-ig tartó korszak az, amelyben tömegesen jelennek meg a személyiségek emlékének állított mementók. Ezek nagyrészt a román példaképek életútját forgalmazzák, de található köztük magyar is. A „nagy matemaikus és haladó gondolkodó” Bolyai János emlékére újabb, kétnyelvű (román és magyar) emléktáblát lepleznek le, eltávolítják a vakolatot Reményik Sándor korábban felhelyezett emléktáblájáról, megemlékeznek Veronica Micle egyházi esküvőjéről, Aurel Isac „memorandista harcost”, Gaál Gábor marxista szerkesztőt, Fadrusz János szobrászt, Ioan Piurariu Molnar szemorvost, Herepei János muzeológus-kutatót, Emil G. Racoviță sarkutazót, Aurel Moga orvostudományi professzort, a „felejthetetlen alkotásokat nyújtó” Constantin Ujeicu basszus énekest, Dominic Stancat mint költő-prózaíró, Lucian Blaga filozófust és író, Iuliu Hațieganu kórházi szakorvost és az egyetemi sportmozgalom kezdeményezőjét, Augustin Bena és Gheorghe Dima zeneszerzőket és egyéb helyinek tartott vagy lokálisan kisajátított hírességeket igyekeztek bevinni a köztudatba.¹²

A II. világháború után fokozatosan megerősödő szocialista-kommunista államrendszer is igyekezett önnön létét legitimizálni. Ehhez olyan múltbeli vagy konstruált emlékeket hozott felszínre, amelyek a rendszer genealógiáját voltak hivatva biztosítani. Ebbéli igyekezetében visszament egészen 1920-ig, a munkásmozgalmakig és emléktáblát állított a munkások szakszervezetének akkori székházaira. Az emléktáblák fordításai: „Ebben az épületben/ volt 1920 és 1921 között/ a kolozsvári munkások/ szakszervezetének székháza.”; „Ebben az épületben volt 1921 és 1924/ között a Román Kommunista Párt/ helyi szervezetének székháza./ Ugyanitt volt 1923 és 1929 között/ az egyesült szakszervezetek helyi székháza” (Lówy – Demeter – Asztalos 151. és 227.). A kommunista értekezletek és „a munkáosztály ügyének két megfélemlíthetetlen harcosának”, Ilie Pintiliének és Breiner Bélának emlékét ébren tartani is emléktáblát emeltek (Lówy – Demeter – Asztalos 218–219.). A „Szovjetunió barátai” Társaság székhelyét is megjelölték, mint olyan helyet, ahol „ez a Román Kommunista Párt vezetése alatt/ álló tömegszervezet tevékenyen küzdött/ a Szovjetunióval való baráti kapcsolatokért” (Lówy – Demeter – Asztalos 229.). Gheorghe Gheorghiu-Dej vezetésével ülésezett 1932-ben a „vasúti munkások akció-

12 Külön vizsgálat tárgyát képezhetné, hogy mitől érzi magáénak a város a személyiségeket, akikről megemlékezik. Jó részük nem ebben a városban született.

bizottsága”. Az „ELVTÁRS ELSZÁNT/ HARCRA HIVTA FEL A MUNKÁSSÁGOT A KE-/ GYETLEN KAPITALISTA KIZSÁKMÁNYO-/ LÁS MEGDÖNTÉSÉRE A SZOVJETUNIÓ/ FORRADALMI VÉDELMÉRE.” (Lówy – Demeter – Asztalos 219.) A Józsa Béla házára felhelyezett magyar és román nyelvű tábla arra emlékeztet, hogy ez az „antifasiszta harcos” a munkásosztály érdekeiért adta életét: „A HÓRTHY (!) RENDSZER BÉRENCEI/ GALÁD MÓDON/ MEGGYILKOLTÁK”, a halálának színhelyét, a kórházat is ugyanígy megjelölték (Lówy – Demeter – Asztalos 221–223.). Itt kell megemlíteni az Emil Isacról szóló megemlékezést is, amely sajátos, politikai ideológia által kisajátító stílusban íródott: a költő írásaival harcolt, „KOLOZSVÁRRÓL, A NEMZETI SÉRELMEK ÉS TORZSALKODÁSOK/ TÚZFÉSZKÉBŐL, AZ ELNYOMÓK ÁLTAL EMELT SOVINISZTA KORLÁTOKAT/ ÁTTÖRVE FOGOTT BARÁTI KEZET MAGYAR ÍRÓTÁRSAIVAL, ADY ENDRÉVEL,/ KOSZTOLÁNYI DEZSŐVEL, BABITS MIHÁLLYAL, KÓS KÁROLLYAL ÉS MÁSOKKAL, S/ VELÜK EGYÜTT HARCOLT A BÉKÉÉRT ÉS A NÉPEK TESTVÉRI ÖSSZEFOGÁ-/ SÁÉRT, HARCOS PÉLDAADÁSÁVAL ELŐHÍRNÖKE VOLT ANNAK A BARÁTSÁGNAK/ ÉS TESTVÉRISÉGNEK, AMELY MA SZÉTBONTHATATLAN EGYSÉGBE FORASZTOT-/ TA ÖSSZE HAZÁNK ÖSSZES DOLGOZÓIT.” Ez a politikai ideológia felhasználta a művészetet és irodalmat is önnön legitimizációjának érdekében. Azt sugallták, hogy ezek a személyiségek is ezt a politikai álláspontot képviselték.

A társadalmi-politikai berendezkedés mellett a román hatalomnak a magyar történelem reprezentációinak eltüntetésére, megszüntetésére is gondja volt. A „magyar világ” korábban megkonstruált emlékei számára is problémát jelentettek. Ezért igyekezett ennek a fizikai nyomait minimalizálni. Ekkor vettek le több – többnyire az adott épületek építéséről szóló – emléktáblát, amelyeken magyar uralkodók és előljárók nevei (Báthory Kristóf erdélyi vajda és a székelyek ispánja, Rákóczi György erdélyi fejedelem, I. Ferenc József császár és király stb.) szerepeltek. A Monarchiát felváltó, azzal szembehelyezkedő, a munkásosztályra épülő államrendszer számára kompromittáló volt a felsőbb osztály jelenléte a kollektív emlékezetben. Az új történelemképben a királyság intézményének negatív szerep jutott. Az I. világháború kolozsvári magyar áldozatai is hivatalosan felejtésre ítéltettek, eltüntették emléktábláikat. Felszámolták a nyilvánosságból Erdélyi Indali Gyula, Indali Péter emlékművét és Rákóczi György szászfene-si úton lévő emléktábláját az emlékoszloppal együtt. Az 1989 után tömegével jelentkező párhuzamos emlékállítási eljárás korai nyomát is látni lehet: a Báthory István középiskolában – volt Kegyesrendi Gimnázium – „számos

román diák tanult”, illetve szerkesztettek irodalmi lapokat. Az itt tanuló román értelmiségiek neveit rögzítették, ezáltal a román művelődés számára (is) kisajátítva az iskolát.

Az 1989-es rendszerváltozás egy újabb és mindeddig utolsó cezúra az emléktáblák esetében is. Országos szinten a megdőntött önkényuralmi, kommunista rendszer helyébe a forradalom után egy demokratikus államrendszer lépett, illetve próbál gyökeret verni. Kolozsvári, helyi szinten is változás következett be, amelynek folyamata az emléktábla-állításban is lemérhető.

A továbbiakban az 1989-cel bekövetkező változások nyomán alakuló múltkonstruálási tendenciákat szeretném bővebben vizsgálni. Mit tett az addig megjelenített múltból láthatatlanná az új rendszer? Mit fogadott el és tartott meg, illetve milyen múltat hozott felszínre?

Mint a korábbi társadalmi-politikai változások során megszokottá vált, az új rendszer számára az előbbi történelmi reprezentációk nem nyújtottak sem a legitimizáció, sem az otthonosság érzetét. Ezért az elértéktelenedett, hitelét veszített múlttól az új rendszer szabadulni igyekezett. Eltűntek egyes régi táblák. Jó részük főként politikai jellegű mementó volt, amelyek most nemcsak hogy aktualitásukat veszítették, hanem egyenesen kompromittálódva, ezért irtandóvá, egy tévesen értelmezett múlt terhes emlékeivé váltak. Ezért tüntették el a kommunizmus által létrehozott, a szocializmus számára fontos, fent tárgyalt emléktáblákat. Ezekkel együtt eltűntek egyes korábban követendő példaképeknek tartott személyiségek mementói, amennyiben ezek az előző és most nemkívánt ideológiát képviselő egyéneknek voltak állítva: Ilie Pintilie, Breiner Béla, Józsa Béla, Emil Isac száműzetnek a hivatalos emlékezetből.

Az élet szakrális területét, az egyházat is befolyásolták a rendszerváltozások, ez alapján több-kevesebb autonómiát, szabadságot vagy megtűrtséget élvezett. A szocialista-kommunista ideológia azonban ateista volt. Így itt nem volt jelen, a vallási életet nem használta fel a politika, másrészt maga az egyház igyekezett távol tartani magát a számára hátrányos politikai ideológiától. A templomépítésről, restaurálásról, építőkről szóló emléktáblák nagy többsége a templomok belsejében, a szakrális építményekben volt elhelyezve, nem az utca társadalmi terében. Az egyházi, vallásos előjelű emléktáblák így kivétel nélkül megmaradhattak, már csak azért is, mert egyrésztük latin nyelven íródott. Csanádi Pál rektor, a templomépítő Bíró Károly károlyfegyvári kanonok, Nagy Károly teológiai tanár és püspök stb. emléke ma is létezik. A kommunista rezsim alatt az egyházi szféra mementói még gyarapodtak is. Ide sorolhatók a Farkas utcai templom építéséről,

történetéről és a benne prédikálók névsoráról szóló, Keöpeczi Sebestyén József által készített emléktáblák, az evangélikus templomban pedig a templom építésésének, a reformáció 450. évi jubileumának és Argay György püspök emlékének elhelyezettek. Az unitárius templomban az egyház alapításának 400. évfordulójáról, a főtéri katolikus templomban a restauráló Baráth Béla kanonokról emékeztek meg.

Az 1989-es forradalmat követő új rendszerben jelentősen megugrott az emléktábla-állítások száma. A múlt iránti érdeklődés az utóbbi évtizedben egyre intenzívebbé vált. Több mint 60 emléktáblát avattak, ezeknek jó része politikai, kisebb hányada emlékezetmegőrző jellegű.¹³ Az utóbbiak között van néhány, magyar személyiségnek állított tábla: Bajor Andor írónak az Erdélyi Könyv Egylet, Reményik Sándor és Bartalis János költőknek az evangélikus egyház állított emléket. Újabb román személyiségek jelentek meg. Egy részük az előző rendszerben ellenzéki volt és most, az újabb rendszer legitimizációjában fontos szerepet tölt be. Ilyen a kommunista börtönök megjáró Iuliu Moldovan orvos és az utóbbi években a Iuliu Maniu kultusza. A jobboldali pártvezér, „a nagy egyesülés utáni, Erdélyt egységesítő ideiglenes román szervezet elnöke”, az új politikai rendszer és helyi nacionalista vezetőség számára a román demokrata őstípusát reprezentálja. A felbukkant személyiségek más része „méltatlanul elfeledett”, nemrég elhunyt vagy újraértékelt. Sigismund Toduța zeneszerző, Aurel Gurghianu költő, Radu Stanca költő és színműíró, Alexandru Căprariu költő, Ion. D. Sîrbu író, Ion V. Boeriu tudományos kutató, David Prodan történész, Raluca Ripan akadémikus, Dumitru Popovici és Ioana Em. Petrescu irodalomtörténészek emléke kapott teret. Más, értékesebb táblákat állítottak Alexandru Lapedatu történész, Grigore Silași nyelvészprofesszor, Ion Agârbiceanu irodalomtörténész és kritikus, az orvos Dominic Stanca emlékének. Ez azt bizonyítja, hogy az új rendszer számára is fontos a személyük.

Felerősödött a politikai jellegű emlékezés. Az 1989-es rendszerváltás eseményeit, az áldozatok neveit városszerte (román nyelvű) emléktáblák őrzik: „Azok emlékére, akik feláldozták magukat a szabadságért és a demokráciáért 1989. december 21–22-én.”; „Örök tisztelet hőseinknek”. Újabb történelmi-politikai események bukkantak fel, mások pedig megerősítést nyertek az új rendszer szemszögéből. Ezek mementóit nemcsak hogy a román elit állította, de hangsúlyosan a román történelemről szólnak. Az 1944-ben deportált zsidóknak újabb emléktáblákat állítottak magyarelles szöveggel, „ideiglenes, megszálló magyar fasiszta hatásá-

13 Ehhez a felosztáshoz lásd bővebben Bodó 2000. 15–16.

gokat” emlegetve. Lecserélték a Baba Novac emléktábláját, az újabb „a magyarok által szörnyű kínok között kivégzett” kapitányról beszél. A George Barițiu és Nicolae Bălcescu emlékének szentelt eddigi utolsó román és angol nyelvű emléktábla megkérdőjelezett állításai a magyarok számára hátrányosan mutatják be az 1848–1849-es forradalmat és szabadságharcot: a román nemzeti egység és szabadság „szent eszméinek kinyilvánítása a magyar nemesek által vezetett véres megtorláshoz” vezetett, amelynek során meggyilkoltak 40 000 románt, felégették és leromboltak 230 falut. Az újonnan behozott történelemben helyet kapott a (magyar) nemesek által meggyilkolt román Octavian Petrovici diák, aki 1918-ban az Erdélyi Román Nemzeti Tanács székhelyét védte. A Fellegvár új keresztjén elhelyezett táblák (csupán) a meghurcolt és meggyilkolt románokról szólnak. Előtérbe lépett és a magyar történelmet hátrányosan mutatja fel a Memorandum-per története. A Redut falára (ismét) felkerült a román nyelvű emléktábla Ioan Rațiu-tól származó idézettel: „Ebben az épületben zajlott le 1894 májusában a Memorandum-per. »Egy nép léte nem vita tárgya, az önmagát jelenti ki.«” Ugyanerre az eseményre emlékeztet a memorandisták központi emlékműve, a harangláb, amely Kolozsvár hivatalosan forgalmazott szimbóluma lett. Az áldozatok mindegyikéről utcákat neveztek el az elmúlt néhány évben.

Az 1918. december 1-ei, Erdélyt Romániával való nagy egyesítés előkészítése, lefolyása, történelme is kihangsúlyozódik. A magyarok számára ennek emléke a anyaországtól való elszakadást jelenti. Megjelölték a helyet, ahol az Erdélyi Román Nemzeti Tanács működött Amos Fráncu és Emil Hațieganu vezetésével, „akik a román nemzet politikai kinyilvánításáért és az 1918. december 1-ei nagy egyesülésért harcoltak”. Az egyesülés előkészítőiről is megemlékeztek: Alexandru I. Lăpădatu¹⁴ politikusnak, „Románia egységesítése fáradhatatlan harcosának” szobrot és emléktáblát emeltek, utcát neveztek el róla; Ioan Lupăș történész, mint „a nagy egyesülés szorgalmazója, a Felső-Dácia Egyetem tanára, a Nemzeti Történelmi Intézet alapítója és igazgatója, a román műveltség jelentős személyisége” lett felmutatva a jelen- és utókor számára. (Egyébként ilyen nevű egyetem nem létezett.) A volt New York Szálló oldalára helyezett emléktábla szerint 1921-ben „itt készítették elő a jól ismert Gândirea folyóirat megjelenését, amely a nagy egyesítés eszméinek gyümölcse”. A polgármesteri hivatalra került emléktábla óshonos román területként említi ezt az elcsatolt országrészt, mint amelyért megharcolt és a amelyet felszabadított a román had-

14 Azonos a 149 oldalon emlegetett Alexandru Lapedatuval, a feliratokon is eltérő a névhasználat.

sereg: „1944. október 11. – 1994. október 11. Fél évszázada szabadította fel a bécsi döntés által rabságba taszított városunkat a román hadsereg. Ez az épület volt az ellenség ellenállásának utolsó jelentős helye, amelyet hadseregünk győzedelmes előnyomulása során foglalt el, amikor Észak-Erdélyt, ezt az ősi román földet, visszahelyezte természetes határai közé. Örök dicsőség a nemzet hőseinek!” A demokrácia és román állam területi egysége védelmében kezdeményeztek megmozdulást 1946-ban a revízió- és kommunizmusellenes diákok is, miután bentlakásukat „fegyveres, bujtogató csoportok támadták meg és dúlták fel” – állítja egy emléktábla.

Ezekre az 1989 után létrehozott mementókra erős etnicizálódás, nacionalista hangvétel jellemző. Az együttélő nemzetiségek felmutatott történelmei ütköznek, a magyar etnikum számára hátrányos szempontúvá, degradálódóvá, kompromittálódóvá válik a múlt. Tehát a román történelmi emlékezet megkonstruálása egyoldalúvá válik, háttérbe szorítja, elnyomja a magyar érvényesülését. Mi ez a jelenség, a román történelem hangsúlyos jelenléte? Hogyan jött létre, hogyan értelmezhető ez az agresszív folyamat? Mi váltotta ki, mi élteti?

2.2. Szinkrón folyamatok

A fentiekből nyilvánvaló, hogy a jelenben valamilyen (szimbolikus) harc folyik. Több etnikum él ebben a közös térben. A magyar és a román etnikum között folyik a múltért való versengés. A történelmi múltjuk eltérő módon megítélt, így az együttélő két rivális etnikum múltjáról szóló reprezentációi nem fedik egymást. A nyilvános szférában két különböző történelmi emlékezet küzd egymással, „a közös, de mégis különféleképpen megélt múlt két párhuzamos emlékezte” (Mannová 2002. 28.). Kétféle történelmi emlékezet, két ellentétes világ, következésképpen a múlt két erőteljes, egyidejű, de eltérő – sőt ellentétes – értelmezése, más szempontú interpretálása adott. A múlt, a jelenből megítélt események eltérő jellegéből adódik az, hogy a magyarok és a románok másnak állítanak emléket. Interetnikus konfliktusok oka lesz a történelmi emlékezet kialakításáért folyó igyekezet, az életvilágot formálni akaró törekvés. De ebből miért csak egyik szemlélet jut uralomra?

Az emlékek kollektív birtokbavétele nem evolúció eredménye, hanem küzdelem. „Elnyomó rezsimok felbomlása, felbontása során a kollektív és nyilvános emlékezet meg- és újraalkotása élesebb csatákkal jellemezhető, mint demokratikus társadalmakban, jóllehet a múlt a társadalmi jelenségeknek ott sem semleges mezője” – állapítja meg Fejős Zoltán (1996. 132.).

Közép-Európának ebben a térségében a kollektív emlékezetért való harc összekapcsolódik a terület birtoklásának, tulajdonjogának kérdésével. A mára kialakult helyzet elméleti vázolásában segít Michel Foucault diskurzus-elmélete. A szerző diskurzusként értelmezi a társadalmi beszéd-módokat és megállapítja, hogy a történelemben szüntelenül harc folyik érte, „a diskurzus az a hatalom, amelyet az emberek igyekeznek megkaparintani” (Foucault 51.). A diskurzusért és a diskurzus eszközeivel harc folyik. A diskurzusok pedig nem nyitottak mindenki számára, az őket birtokló személyek nem engedik meg mindenkinek a diskurzusokhoz való hozzáférést: „a diskurzus nem minden területre egyformán nyitott, nem mindenhová lehet behatolni; vannak szigorúan tiltott (megkülönböztető és megkülönböztetett) területek” (Foucault 60.). Az emléktábla-állítás nyelvén ez azt jelenti, hogy Kolozsváron a román hatalom az, amely a diskurzusalakítás előjogával él. A megemlékezésekből kiszorulnak és kizáródnak a magyarok, ennek az etnikumnak jelenleg nincs hozzáférési lehetősége a történelmi múltjáról való diskurzusok kezeléséhez. A román elit/hatalom egyedülként veszi birtokba a múltról való beszélést.

Hogyan harcol a román elit, a „diskurzustársaság” (Foucault 61.) saját történelmi interpretációjának a térben való megjelenítéséért? Hogyan zajlik a térkiszajátításért folytatott küzdelme? Mindennek több módozata, eljárása fedezhető fel. Az egyik legszembetűnőbb eljárás, az Európában a XIX. században született és máig ható, az új hagyományok teremtése mentén létrejövő emlékéállítás (vö. Hobsbawm 1987.). A legitim beszélő pozíciójában lévő elit új emlékeket konstruál. Igyekezete arra irányul, hogy az általa fontosnak tartott teret „lehetőleg teljesen lefedje szimbolikusan megjelölt helyekkel” (Bodó 27.), ezeket a román nemzeti térhez kapcsolja. Főként a központot és a központhoz közel eső részeket célozták meg a szimbolikus tér(át)építési szándék jegyében. Ez az óváros része, amely a régi magyar világban épült, és amely így idegen a román etnikum számára. A nacionalista ideológiától fűtött román hatalom igyekezett román emlékeket találni, illetve létrehozni e tér számára. Ide került a memorandisták emlékműve és a hírhedt Nemzeti Gárda megalakításának emléktáblája.

A másik módozat voltaképpen összefügg az elsővel. Ez az az eljárás, amikor a román elit térfoglalási szándékait rátelepíti a magyar etnikum által előzetesen megjelölt térre. Ennek létrejöttét az is motiválja, hogy ezek valamilyen formában a közös múlt színhelyei. A Bolyai János szülőházára a román Steaua folyóirat szerkesztőségének emlékét őrző táblát helyezték fel. Nicolae Bălcescunak a Petőfi Sándor emlékével már megjelölt fogadón avattak román–angol nyelvű emléktáblát. Ugyanakkor a múltért indított

csatában a domináns elit igyekszik degradálni, kompromittálni a másik etnikum szimbolikus tereit. A Mátyás király szülőházára került román–angol szöveg szerint a „román Corvin Mátyást tartják minden idők legnagyobb magyarországi királyának”. A főtéri, 1902-ben felavatott lovas szobrának talapzatára 1992-ben Nicolae Iorga román történésznek, a király állítólagos vereségéről szóló „méltatását” helyezték: „Győzedelmes a harcokban. Legyőzve csupán saját népétől, Moldvabányán, midőn térdre akarta kényszeríteni Moldvát, a legvívhatetlent.” A szobor előtt már egy évtizede tartó ásatás folyik dák-római régészeti leletek után, amely a kontinuitás értelmében a románok elsőbbségét bizonyítaná a térben; a polgármester tervei szerint itt állítanák fel Traianus római oszlopának hasonmását – ezek az eljárások is egy már létező, a magyar etnikum által végzett szimbolikus térfoglalási gyakorlat negligálásaként értelmezhetők. A Báthory István nagy múltú magyar iskolát is hasonló szándék nevében jelölték meg „a nagy román forradalmár és hazafi” Aron Pumnul emlékével, mint aki itt fejezte be középiskolai tanulmányait. Az oktatási intézményen előzetesen létező legrégebbi latin nyelvű emléktábla 1821-ben került fel és az iskola I. Ferenc ausztriai császár és gróf Bánffy György kormányzó ideje alatti újraépítésről szólt. Az RMDSZ, magyar politikai szervezet székházának falán az állítólagos tulajdonos, Ioan Lupuş román egyesüléspárti történész emlékét igyekszik ébren tartani az emlékező román elit. Ezek az egy térbe került, de eltérő etnikus reprezentációk „harcba keverednek” egymással,¹⁵ ezáltal csökkenek azok magyar szimbolikus értékei. Az így elhódított területek román részről való szimbolikus erejét igyekeznek növelni a hozzájuk kapcsolódó, periodikusan ismétlődő beleélési-bejárési gyakorlatok, az ünnepi megemlékezések, koszorúzások, (emlék)beszédék.

A történelmi diskurzusok birtokosának számító román hatalom és nacionalista helyi vezetőség „a történelmi időt igyekszik visszamenőleg megváltoztatni, a történelmet pedig újraserkeszteni, újraírni, a jelennek a múlt által megkonstruált hatalmi legitimálását elérni” (Barna 2002. 160.). Táblákat állítanak az „első” román intézmények emlékének. Ezeket a megszövegezés szerint az „első” román (kultúr)héroszok hozták létre: 1853-ban „sötét és intoleráns századok után” jött létre az első kolozsvári román iskola, Sextil Puşcariu „híres nyelvész és professzor, a Felső-Dácia Egyetem első rektora” alapította 1919-ben a Román Nyelv Múzeumát, „az ország első román nyelvészeti intézményét”, az első kolozsvári román kórház 1919-es alapítása is Dominic Stanca nevéhez fűződik. Iulian Pop volt a város első

polgármestere, Grigore Silași a kolozsvári egyetem első román nyelv- és irodalom professzora; Nicolae Drăganu pedig „a Bölcsészkar dékánja, az Alma Mater Napocensis rektora és Kolozsvár polgármestere” is volt – emléktáblák hívják fel ezekre a figyelmet. Ezek az újabb, román személyiségeknek állított emlékmegőrző szövegek átpolitizálódnak, erős etnikus színezettel töltődnek fel. A hatalom számára a román személyiségek emléke valójában csak ürügy a történelmi beszédmódhoz.¹⁶ A magyar etnikum ezért minden – román részről érkező – emlékállítást az etnicizálódás kódjaival értelmez.

A magyar etnikumnak a szimbolikus térből, az emékezetből való kiszorítását szolgálják a magyar múlt jegyeinek eltüntetése a nyilvánosságból. A hatalmon levő elit többet is felszámolt a magyar etnikum számára fontos reprezentációkból. Ez a szándéka mindmáig folyamatosnak mondható.

3. Emléktáblák és identitás – mentális dimenzió

Az emléktáblák állításával nem ér véget a szimbolikus harc. A terület kisajátítása mellett másra is felhasználják a történelmi emlékezetet. Pontosabban: az identitásért is harc folyik. Az emlékezet megalkotása és gyakorlata (az ünnepek) az identitás kialakításását, változtatását, megtartását is céljának tekinti. Mentális síkon a lokális (ön)tudat megerősítése, felébresztése, megteremtése is cél.¹⁷

Milyen múltból való tudást hoz létre az irányított emlékezés? Az évtizedekig folyó történelem- és térszervezésnek milyen mentális eredményével számolhatunk? Milyen lett ez az agyonkeresztelt világ, a szimbolikusan átstrukturált Kolozsvár? Milyen tér és történelem lesz a meghatározó az etnikumok számára?

Különböző nemzetiségűek laknak ebben a térben. Így a látható (és láttatott) múlt a szimbolikus identitás része lesz. Akkor válik érdekessé számunkra ennek a kollektív tudatnak a működése, amikor a fizikai térből eltűnik a tábla, eltüntetik ezt a történelmi reprezentációt, de a spontán emlékezetben megmarad. A kolozsvári magyar lakosság tudja, hogy az Unió (Memorandum) utca 21. szám alatt szavazták meg az unió létrehozását Erdély és Magyarország között, hogy ebben az épületben Johannes Brahms,

16 Az emléktáblák retorikája megérdemelve egy alaposabb vizsgálódást. Az utóbbi évtizedben felavatott emléktáblákon a román történelem mint egy aranykor felé közeledő, a jelen minőségi csúcspontjára jutó entitás jelenik meg, amely a (magyar) „sötét és intolleráns” múltban is értékeket teremteni igyekezett és alkotni tudott.

17 A lokális öntudat kialakítása mellett országos szinten a Trianon utáni Románia célja az egységes (román) nemzetépítés is.

Joachim József és Liszt Ferenc muzsikált egykoron, hogy Liszt egy ehhez közeli épületben szállt meg az emlékezetes esemény alatt. Azt is tudni vélük, hogy II. Rákóczi György itt sebesült meg Kolozsvár határában, hogy Tamás András honvéd ezredes itt halt vértanúhalált, hogy I. Ferenc József császár megszállt a Bánffy-palotában, bár a valóságban már nem utal rá semmi. Az érintett helyeken már rég nincsenek erről tanúskodó emléktáblák. A táblák által megjelenített múlt, képviselt tartalom a táblák fizikai felszámolása, a térből való eltüntetése után a tudatban még tovább él.

Hogyan is *van* ez? Azaz: hogyan *nincs*? Emlékeznek arra, ami nem létezik. Benne van még a tudatban, de nincs már meg a valóságban. Eltűnik a valóságból, de továbbél a kollektív tudatban. Az új jelen, az új valóság pedig nem törli el, nem rontja ennek az emlékezetnek a hitelét és létjogosultságát: ezt a tovább élő ismeretet, emléket nem befolyásolja a valóságban már másképp megjelenített, képviselt történelem. Az etnikumok mentális térképén nem az új és ellentétes reprezentációk élnek, hanem a régiek maradnak meg. Így azok lesznek meghatározóak a mentalitás szempontjából. Itt az empirikus értékekkel rendelkező reprezentációk *extenziójával* számolhatunk, amelyek a valóságos világ összetevőinek alternatíváit képezik (Vö. Terestyéni 1992. 8–10.). Amíg az emlékállítás az emlékezésre való berendezkedésről beszél, addig az emléktábla levétele a felejtés eseményét, a felejtésre való ösztönzést jelenti.

Mi az, ami csak *ott van* és mi az, ami *látható*? Mi az, amit elfogadnak és mi az, amiről legfeljebb csak tudomást vesznek a kolozsváriak? A nemzetiségi identitás számára mi a létező? Mindez jól vizsgálható az ünneplési gyakorlat során. A március 15-i ünnepségek alkalmával mindkét etnikum megemlékezést tart a volt Biasini-fogadó előtt. Mind a románok, mind a magyarok az 1848–1849-es forradalomra és szabadságharcra emlékeznek, de más-más okokból. Ugyanazon az épületen két emléktábla található, ennek megfelelően egyikük Nicolae Bălcescu, George Barițiu és Avram Iancu emlékének tiszteleg, másikuk Petőfi Sándorra emlékezik, mint a fent említett események vezéregyéniségeire. Ebben a forradalomban a két etnikum nem egymás mellett, hanem egymás ellen harcolt. Így nemcsak más okokból, de *másképpen* is emlékeznek. 2003-ban a koszorúzási ünnepségek forgatókönyve a következőképpen alakult. Előbb a román elit élt a rituális emlékezéssel. A megemlékező csoport reggel 10-kor vonult fel. A ünnepség a román polgármester megérkezésével kezdődött. Két román ortodox pap halotti misét celebrált „a haza szabadságáért az ördög ellen harcoló 1848–1849-es hősök” emlékére, majd a rítus végét képező mozzanatként a jelenlévők egymás vállára téve kezüket a kenyér és a bor emelgetésével halot-

ti éneket énekeltek. Ezután az ünnepséget hivatalosan levezető személy kijelentette, hogy Erdélyben egyetlen nyelv hivatalos, a román. A rendezvény végén a román–angol nyelvű emléktáblát a román politikai pártok és szervezetek képviselői megkoszorúzták.

A magyar ünneplő közönség ezalatt a Farkas utcai templomban tartott ökumenikus istentiszteletet. Ennek lejárta után, 12-kor vonult a Petőfi emléktáblához. Az emlékezés megkezdését jelentő ünnepi beszédet a magyar alpolgármester tolmácsolta a „polgármesteri hivatal egy részének nevében”. Őt követték a kolozsvári szenátor és a képviselők beszédei, majd tolmácsolták a román és magyar miniszterelnök üzenetét. Az ünnepély zárásaként a romániai és magyarországi magyar politikai pártok és szervezetek koszorúit helyezték el – ezúttal a Petőfi emléktábláján.

A fentiek értelmében az a következtetés vonható le, hogy ugyanaz a reális tér nem lesz egyformán szimbolikussá mindkét etnikum számára. A magyar és román etnikumok nem veszik figyelembe a másik fél reprezentációját, azt profánként kezelik, illetve ütköznek a térbe kihelyezett szimbólumok tartalmai. Tehát egyazon térbeli valósággal, de két különböző mentális világgal számolhatunk. Ugyanazon valóság mögött „egy másik tájtörténet, egy másik történelem, egy másik történelemszemlélet, egy másfajta identitás húzódik meg” (Barna 2000. 696.).¹⁸

Nem végeztem ilyen jellegű kutatást, de a tapasztalataim és a közhangulat során úgy látom, hogy az együttélő nemzetiségek mentális térképe is etnikumfüggő. A magyaroké esetében a román szimbólumok nem képezik a magyar Kolozsvár részét, ezeket nem érzi magáénak, itt a történelmi-kincsés, ábrándos-nosztalgikus városkép él. A román etnikum számára ez a kettőség másképpen adódik: a mentális térképükön a kedvezőtlen magyar múltú, de román jelenű város létezik. Időnkívüliségben élnek ezek az etnikumok: egyik sem fogadja el a másik jelenlétét a térben, mindegyik a maga megalkotta reprezentációkhoz menekül és csak azokat tartja valóságosnak.

A nemzetiségek mentális térképe etnikus, de a valóságban éppen az emléktáblák azok, amelyek a másik etnikum jelenlétére is utalnak a térben és egyúttal a magyar és román szövegek a két etnikumot is képviselik. Egy interjú felmérés a fenti értelmezések kontrollvizsgálatát jelentené.

18. Barna Gábor a kolozsvári utcanévhasználatot is vizsgálja. Megállapítja, hogy a kolozsvári hivatalos utcanévadás mellett látenszen él a magyar névhasználat, azaz a valóságos mögött egy eltérő mentális világ (2000. 696.).

SZAKIRODALOM

ASSMANN, Jan

1999 *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest.

BARNA Gábor

2000 Mentális határok – megduplázott világok. In: *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*. Budapest, 689–701.

2002 Idő és emlékezet. In: *Közelítések az időhöz. Tabula könyvek 3*. Budapest, 152–171.

BIRÓ A. Zoltán et alii

1991 Mentális környezet. *Janus VIII. 1*.

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán

2000 Szimbolikus térfoglalási eljárások. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk itt a tér? Szimbolikus térfoglalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, 9–42.

FEJŐS Zoltán

1996 Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *Magyarságkutatás 1995–96*. Budapest, 125–141.

FOUCAULT, Michel

é. n. A diskurzus rendje. In: *A fantasztikus könyvtár*. H. n. 50–74.

HABERMAS, Jürgen

1971 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest.

HANNERZ, Ulf

A világyárosok szerepe a kultúrában. *Replika 38*. 91–103.

HOBBSBAWM, Eric

1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, 127–197.

HORVÁTH Sándor

1988 Az írásbeliség a gradišcei horvátok népi kultúrájában. *Folklor és tradíció V*. Budapest, 42–57.

JAKAB Elek

1870 *Kolozsvár története*. I. Buda.

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor

2000 Az utca beszéde és viszonya a legitimitáshoz. In: BALÁZS Géza – VOIGT Vilmos (szerk.): *Jeles jogok – jogos jelek. Nyelvi jogok – társadalmi konfliktusok. Magyar szemiotikai tanulmányok 3.* Budapest, 73–118.

LŐWY Dániel – DEMETER V. János – ASZTALOS Lajos

1996 *Kőbe írt Kolozsvár. Emléktáblák, feliratok, címerek.* Kolozsvár.

MANNOVÁ, Elena

2002 Nemzeti hősköztől az Európa térig. A kollektív emlékezet jelenetei Komáromban, a szlovák–magyar határon. *Regio 3.* 26–45.

NIEDERMÜLLER Péter

1994 Paradigmák és esélyek. *Replika 13–14.* 89–129.

OLÁH Sándor

2000 Változatok rituális térteremtésre. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk itt a tér? Szimbolikus térfoglalási eljárások a székelyföldi régióban.* Csíkszereda, 106–122.

ONG, Walter J.

1998 Nyomtatás, tér, lezárás. In: NYÍRI Kristóf – SZÉCSI Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig.* Budapest, 245–267.

TERESTYÉNI Tamás

1992. Szövegelméleti tézisek. (A reprezentáció, a kommunikatív cselekvés és az informativitás szempontjai szövegek vizsgálatában.) In: PETÓFI S. János – BÉKÉSI Imre (szerk.): *Szemiotikai szövegtan 4. A verbális szövegek megközelítési aspektusaihoz.* Szeged, 7–33.

TÓTH István György

1996 *Mivelhogy magad írást nem tudsz... Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon.* Budapest.

Peti Lehel

A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei

A moldvai csángó falvak kultúráját elemző etnográfiai irodalom lényeges tényezőként tartja számon az egyén társadalmi kiszolgáltatottságát, a közösség vezetőinek feltétlen tiszteletét, meghatározó kontroll szerepüket, valamint a világkép mélyen vallási hagyományokban gyökerező jellegét (vö. Pozsony 1998. 72.). Az emberek cselekedetei a közösség részéről vallási-morális megítélés alá esnek, csupán azoknak van határozott értékük, amelyek hagyományos magatartásokat követnek*.

A szakrális világkép a társadalomban érvényes valamennyi szemiotikai rendszerben megtestesül (vö. Gurevics 1974. 33.), amely egy közösség működését teszi lehetővé úgy, hogy tagjainak azonos normarendszert kínál. Az értelemmel bíró világszemlélet mint a dolgok jó, illetve szent rendjét igazolja és legitimálja a normák és szabályok hierarchiáját (Kotics 1997. 37.). Ha valaki áthágja a normát, az a közösséget is érinti, mivel az egész rendszer válságát idézi elő, az egyéni akció szociális élménnyé válik.

A normasértés egyik sajátos formája a lopás. Moldvában a lopás a legsúlyosabb bűnök közé tartozik, amelynek közösségi megítéléséhez a vallás-gyakorlásból merített keresztény bűnfelfogás, valamint ennek népi átértelmezése képezi a hiedelemháttérét:

[Milyen bünt csinál valaki, hogy a pokolra jut?] *Pokolra? Misére nem menen szaha, nem imádkazik, szitkalódzik, részegezkedik. Ezek. Talváj-ság, lop! Furtul nu este iertat de la Dumnezeu niciodată.* (A lopást soha nem bocsátja meg az Isten.) *Pâna când nu dai înapoi datoria.* (Addig, amíg az adósságot nem adod vissza.) *Nu e voie să furi de la altul.* (Nem szabad mástól lopni.) *Fiecare trebuie să muncească ca să aibă.* (Mindenkinek meg kell dolgozni azért, hogy legyen.) *Nu ca să furi!* (Nem hogy lopj!) *În ülök itt, s aztán menjek lopjak. Ala este scris, și acolo nu este iertat niciodată.* (Az meg van írva és ott soha nem bocsátanak meg.) [És aki meggyónja?] *Meg lehet gyónja, furtul nu este iertat niciodată* (a lopást soha sem bocsátják meg.) *Până când nu dai înapoi.* (Addig, amíg nem adod vissza.) *De ha*

* A dolgozatban felhasznált folklórszövegek gyűjtését anyagi támogatása révén a Kriza János Néprajzi Társaság tette lehetővé.

jén meghalok, kijed nem tudja, hogy én mit loptam? Vissza bírja adni? Nem bírja! (1)

A lopáseseménynek a közvélemény általi megítélésében nemcsak valáserkölcsei indítékok játszanak szerepet, a közösségi életben a tulajdon megvédése mindig elsőrendű fontossággal bírt, amelyet a jogi népszokások egész sora biztosított (lásd Tárkány Szücs 1981. 779–813.; Nagy O. – Nagy Ö. 2000. 404–408.). A legújabb jogi antropológiai kutatások kiemelt fontosságúnak tartják a joghatékonyságot befolyásoló gazdasági, kulturális és erkölcsi normák meghatározó voltát is.¹

A konfliktusmegoldási módok vizsgálata bizonyos törvényszerűségek, a háttérben meghúzódó szabályok és viselkedési módok felfedését teszi lehetővé az antropológia számára. Módszerként a kiterjesztett eset módszert, az elbeszélt esetet (*memory cases*), az összekapcsolódó esetek sorozatát (= *jogi folyamat = társadalmi folyamat*), az esetleírásokat, az interjút, az összehasonlítást (*szinkrón* vagy *diakrón*) alkalmazza (Nagy J. 2000. 105.).

A lopás a csángó hiedelmek szerint meg nem bocsátható bűn mindaddig, amíg a bűnös be nem vallja vétkét, és vissza nem adja az eltulajdonítottakat. A felfedés módja ritualizált, a közösségi nyilvánosságot feltételezi. Ennek egyik formája a „kiríkotás”, amikor a bűnös nyilvánosan beismeri vétkét, és bocsánatot kér. A beismerés rítusa a lopott javaknak a visszaadásával párosul. A „kiríkotást” mágikus úton is elő lehet idézni úgy, hogy a sértett fél kilenc pénteken „ráimádkozik” a tolvajra. Az elmondott imaszövegek a katolikus vallásgyakorlásban használt imák, a „megszóltott” szent általában Szent Antal:

[Mondták, hogy lehet ráimádkozni a tolvajra...] *Igen, igen. Páduai Szent Antalnak. [Hogy van az az imádság?] Nem tudam. Oláhul csak. [Csak imádkoznak, vagy valamit még csinálnak?] Nem. Csak imádkozunk minden pénteken, hogy a Jóisten adja ki a tolvajt. Hogy mondja meg, ríkotsa ki maga, hogy mit csinált. [És volt olyan, hogy visszadta?] Vót. Igen. Visszavette (vetette) a dolgot. Kirikotta. Elvitte vissza, s visszavette a kapun az ellopott dolgot. (2)*

[Szent Antalról mit tetszik tudni?] *Javitta miket elvesztessz. Megkapod. Há én es vesztettem. [És hogy volt?] Tartottam novémét. Kilenc napot. [Kilenc napot?] Hallgattam misét, imádkoztam, s megkaptam. Hazahozták. [Mi veszett el?] Vesztettem többféle dógokat, de mindent megkap-*

¹ A Laura Nader neve által fémjelezett jogi antropológiai kutatások a jog folyamat jellegét hangsúlyozzák, amely eszerint nem egyszerűen társadalmi életkeret (Nagy J. 2000. 105.).

tam. [...] *Elvesztettem, elejtettem az után, vagy ellopták honnunt, s megkaptam. Csinált minunét (csodát).* (3)

Abban az esetben, ha a tolvaj halála előtt nem gyónja meg bűnét, és nem adja vissza azt, amit elloptott, hitük szerint – a keresztény szemlélet dualisztikus másvilágképének megfelelően – a pokol örökkön tartó szenvedéseire számíthat.

A tolvajlás tárgykörét elemző szakirodalom magyar vonatkozásban a jóslást a kiemelt fontosságú cselekvési alternatívák között említi, amelynek gyakorlása olyankor válik indokolttá, amikor egy egyén/közösség számára a bejáratott cselekvési/értelmezési sémák gátlás alá kerülnek.² Ha a tolvajlás hiedelmkörét érinti, a jóslást csupán a bűnös megtudakolására használják, amely – az irodalom tanúsága szerint – nem rontó célzatú.³

Csupán annyiban válik szankcionálóvá, amennyiben negatív értékítéletű narratívum kerül az illető személyről forgalomba a közösség nyilvánosság-szerkezetében. A moldvai csángók hiedelmtudásában a jóslással analóg metacselekvésként értelmezhetjük a „ráimádkozást”, amelynek funkciója az, hogy a tárgy megkerüljön, a tolvaj „ríkotsa” ki bűnét. Ez nem irányul a bűnös személyének szankcionálására, a társadalmi normarendszer megengedően viszonyul ahhoz, ha a sértett fél vallásos-rituális cselekvéssorozatának eredményeként (amelyről a közösségi térben mindenki tud) a bűnös megbánást mutat (nyilvánosan beismeri tolvaj voltát), és visszaadja az elloptott dolgot. Kotics József a moldvai csángók erkölcsi értékrendjéről írott tanulmányában arról számol be, hogy korábban, ha a tolvajt akkor kapták rajta, amikor kisebb dolgokat lopott, elég volt, ha bocsánatot kért és a lopott dolgokat visszaszolgáltatta tulajdonosának, aki azzal a feltétellel bocsátott meg, ha megígérte, hogy többet nem lop (Kotics 1997. 41.). A ráimádkozás tehát ebben az esetben „stratégiai csapdaként” fogható fel (lásd Keszeg 1996. 338.), a közösség szándékos híreszteléssel próbálja meg a rendet helyreállítani. A megkárosított a közösségi elvárásoknak megfelelően esélyt ad a bűnösnek arra, hogy az a pozitív kimenetelű beismerést válassza.⁴

Krízishelyzet abban az esetben lép fel, ha a „ráimádkozás” eredménytelen marad, és a károsított alternatív mágikus cselekvéssorozatba fog. A

2 „A gátlást kiválthatja a cselekvési alternatívák hiánya, sokasága, vagy kimenetelük beláthatatlansága. A helyzet feloldása a cselekvés/mentális cselekvés más paradigmaticai rendszerbe való áttevődését feltételezi.” (Keszeg 1992. 70.)

3 Gunda Béla a rostaforogtatásról írott tanulmányában tér ki részletesen a tolvajnak jóslással való kiderítésére (vö. Gunda 1989.).

4 Pócs Éva *Boszorkányság a vallás és a mágia határán* című munkájában hasonló esetről számol be, amikor a károsult család a „megcsináltatásról” való szándékos híreszteléssel bírta rá a tolvajt az elloptott állat visszaszolgáltatására (lásd Pócs 2002.).

fekete mise és böjt a mágikus-vallási rítusoknak az a formája, amelynek eredményeként hitük szerint a bűnöst transzcendens ítélet sújtja. Ennek legsúlyosabb formája a halál. A ráimádkozás a normasértést büntető divinációs rendszerben ilyen értelemben a legenyhébb szankcióval bír, elsődleges funkciója pedig az, hogy lélektani nyomást gyakoroljon a bűnösre.

A fekete mise specialistája a román pap. A rítus lezajlásáról keveset tudunk, feltételezzük, hogy a népi tudatban az esetek többségében csupán az erről szóló narratívumok által válik valóságossá:

[Volt olyan, hogy a templomban is loptak?] *Most két esztendeje ellopták azt, amibe tartásák a szentséget. [Mért lopták el?] Mért lopták el!? Azért, hogy csánljanak vele rosszat. [Mégkapták a tolvajt?] Nem kapták meg. Ha megkapták es nem mandják meg, mer gyé tot megpédépszilják (büntetik). [Hogy büntetik azt meg?] Az Isten örözzön meg, ne érjen oda senki. Peđeap-sa și la moarte. (Halálos büntetés is lehet.) Annak elparalizálódik, elizél, s nem tud semmit. Csak menen így, né, botokan. Nem erőst csinálják a papak nálunk, mert gandalkaznak. Cum să se paralizeze! (Mért paralizálódjon!) [Hogy tudják meg, hogy ki az?] Kilelődzik. Cât de cât de késón (ha késón is) kilelődzik. [Hogy lelődzik ki?] Megfogják. S azt mikor béesípi valahol... mer egy helyre béesik. Azért imádkoznak. S egy helyré mikor béesett, akkor megmond mindent. Nem úgy fagják me, hogy csak úgy eresztik el. Mondnak miséket, mondnak igéket a papak. [És visszaadják?] Visszaadták. [Hogy adták vissza?] Rázza a hideg. Reszket az ágyba. Akkar ő muszáj visszaadja, mer ameddig vissza nem adja, attól nem szalad el. Hát vót, történt nálunk. Sakan meghaltak az alyanból. S azért nem csinálják a papak nálunk, hogy abból meghal. Attól nem lehet szabadulni. (4)*

Azt mondják, ha ilyesmi történik [lopás], mennek a román paphoz. A román pap, az ortodox. És akkor imádkozik, aztán nem tudom. [És ez jó dolog?] Há, nem éppen jó dolog, de hát, na! Megcsinálják. Aztán, hogy kéri az, aki bépereli, hogy se az élőkvel ne legyen, se a hótakval ne legyen. Akkar ulyan, hogy kudul, nem egészséges, úgy mászkál... Akkor se az élőkvel nincs... mert ez a legrosszabb. Nem tud menni az élőkvel úgy rendszeren, ahogy kell. Meghalni se hal meg, mert el kell húzza azt a bűnt, amire vétkezett. (5)

A lopás közösségi élménnyé válásának egyik formája, ha valaki papot csal vagy lop meg. A hiedelem szerint ennek negatív következményei csapások formájában az egész falut érintik. Ha kiderül a bűnös személye, akkor marginalizálódik, az életében előforduló károsodásait, balszerencsét a közösség a lopás büntetéseként felfogott transzcendens ítéletnek tulajdonítja. A közösség nyilvánossága előtt az egyén élete „negatív biográfiává”

alakul át, kudarcait számon tartják, a marginalizálás foka néha a vele való érintkezés teljes megszüntetéséig jut el. Az ítélet a papi átok közvetítésével teljessül be. E mediátori funkcióra az a hiedelemtudás teszi alkalmassá a román pap személyét, amely rejtett tudást is társít hozzá (homo divinans).⁵ Ennek értelmében a román pap Isten szolgálja ugyan, de az alvilág kétes erőinek a mozgatója is (Czégényi 1999. 35.). Pócs Éva kutatásai révén tudjuk, hogy a papi átok istenítéleti – ordália – jellege a középkori adatokból is teljesen világos. A szerző kimutatta, hogy egy divinációs rendszerben, az áldás és átok mint egymás alternatívái könnyen szerepet cserélnek. A papi átok egy legitim rítus része, amelyet az legitimál, hogy az ember, vagy emberi létesítmények elátkozása tulajdonképpen a Sátán művét, a Sától az emberbe plántált bűnt sújtja, mint Isten nevében osztott igazságos büntetés (lásd Pócs 2002. 254.).

Itt nálunk vót egy ember. Elvágta a papnak a dimiléjit (kepe), azt mandta, hogy igen nagy a dimiléje. Ne férjen bé tizenhat kiló puj (kukorica), csak férjen bé tíz! S a pap kiáfuriszilta (rájött)! Ezt tudam én! Láttam! Hét esztendeig úgy verte el az ég itt elé a helyeket, az egészet! Az emberek meg akarták ütni! Meg akarták ütni, hogy... Aszanták, hogy harangakat vett templomba, mindent. Mikor ment elé, a pap aszanta: „Eleget attál, mindent. Harangakat vettél, de mind csak vízecekből csináltad a bort!” [...] Falunak kár volt! Há. Hazatt vót nagy marhát. Drága féle marha vót akkar abba a világba es. Húszezer lej, huszonkétezer lej! [...] Béessett az ünője a barazdába, s ott döglött meg! S aszanta a pap: „Afurisít sã fie acela care va călca la el sã iete un kil de carne! (Átkozott legyen az, aki elmegy hozzá, hogy vegyen egy kiló húst is!) S bévették (bévetették) a dögös kútba. (6)

Az a képzet, hogy a bűnös káros hatással van a közösségre, a hagyományos kultúrákban a titok metafizikai entitásként való kezelésében érhető tetten. A moldvai csángók hiedelmei szerint pl. a tiltott szexuális kapcsolat titokban tartása ugyancsak aszályt okoz („megköti az esőt”). Ha pedig valaki úgy hal meg, hogy elmulasztja bűneit meggyónni, az a túlvilági életben a pozitív ontológiai státussal rendelkező örök életről mond le. A titok rituális felfedése, amely napjainkban a moldvai csángók körében is egyre inkább a hivatalos vallásosság keretei között zajlik (gyónás), megtisztulást biztosít az

⁵ A természetfeletti erők és az emberek között közvetítő, a szellemek világával kommunikáló román pap elsősorban Isten szolgálja, akinek spirituális kapcsolatai biztosítják tevékenységének az eredményességét (...) (Czégényi 1999. 36.). Birtokában van a tudásnak, mely által természetfölötti erőket használhat (szabad akarata szerint), ennek tulajdonítható hatalma. Ez a hatalom kiegészítődik isten-szolgai vagy ördög-cimborai mivoltának erejével, attól függően, hogy mágusi tevékenysége fehér vagy fekete (Komáromi 1996. 93.).

egyén számára. Ez ugyanakkor a kozmikus rendet is visszaállítja, a közösség megszűnik a normaszegő miatt a különféle csapásoktól szenvedni. Ez a magyarázata annak, hogy a lopást nem csupán a megkárosított, de az egész közösség is személyes ügyeként kezeli, mivel nemcsak a társadalmi struktúra bomlik meg a szociális, etikai és morális egyensúlyvesztéssel, de az istenség és az ember közötti kozmikus harmónia is válságba kerül. A profán történekek titokban tartása megsérti a közösség értékrendjét, veszélybe sodorhatja azt, míg az egymásról való tudás, a tudás megosztása koherenciát, szolidaritást, realitást termel (Keszeg 2002. 167–168.). Mircea Eliade szerint az archaikus társadalmakban a profán események titokban tartása kockázattal jár. Ha a felfedése általi rituális megtisztulás elmarad, az eltitkolt cselekedetek által előidézett mágikus erők idővel az egész közösségre veszélyt jelentenek (lásd Eliade 1991. 110–113.). A bűn tehát nemcsak önmagában, hanem az elrejtése általi szertartásbeli hiba miatt válik iszonyú tetté, az offenzív démoni erők energiaforrásává. Ennek megakadályozására Moldvában egy olyan büntetőrendszer aktivizálódik, amely mágikus (szimbolikus), ill. jogszokásbeli elemeket ötvöz a papok által működtetett büntető-metódusokkal. A fentebb közölt narratívából láthattuk, hogy Trunkban az egyház vagyonát károsító személyt a falubeliek azért akarták megverni, mivel titkolt tette miatt jégeső pusztított a falu határában. A papi átok hatására marginalizált helyzete stabilizálódott, a falusiak isteni ítéletnek tartották azt, hogy a tehenén kényszervágást kellett alkalmazni, a húsát ezért nem hasznosították, hanem a falu dögös kútjába vetették.

A bűnös mágikus úton előidézett szankcionálásának másik formája a *fekete böjt* (ráböjtölés). Ellentétben az átkozódással, amely egész Európában fontos része volt a boszorkányság falusi rendszereinek, ez a fajta „fekete böjt” az európai kultúra újkorában igen ritka jelenség: szinte egyetlen alkalmazási területe éppen a balkáni (romániai) boszorkányság (Pócs 2002. 246.). Bárki megcsinálhatja, ha követi a rítus által előírt mágikus cselekvések sorozatát, de vannak specialistái is. Ezek többnyire a moldvai társadalom egyik sajátos rétegéből, a *májká*k (apáca) közül kerülnek ki.⁶

Habár a rítus lezajlásának forгатókönyve a csángó nyelvterület különböző falvaiban korántsem egységes, vannak adataink arról, hogy a fekete böjt egyházi/papi irányítással (vagy közreműködéssel) történik:

6 Az apácák társadalmi szerepéről, a moldvai csángóknak nyújtott vallási-mágikus szolgáltatásairól még nem született számottevő etnográfiai/antropológiai elemzés. Tudjuk azt, hogy intézményük a moldvai csángó falvakban a férjhez nem ment nőknek kínál életstratégiát. Néhány hónapos – estenként éves – vallási képzés után a magányos nők immár szociálisan védett életvitelét többnyire szülőfalujukban folytatják.

Nálunk is csinálnak olyant. Tudja, hogy van? Ha valaki ellop valamit egy házból, akkor elmenyen az asszony, vagy az ember, kettőből egy. Fizetnek az ortodox papoknak, fizetnek fekete misét. [...] Fogadnak ilyen majkucákat (apácákat), s azok böjtölnek, mert az idevalók nem tudják kitartani, felejtik el, hogy kell böjtölni. Kilenc pénketet kell tartani, ha nem, kilenc hétfőt, vagy kilenc szeredát. Kilencet egymás után. Hogy este lefekszik, éjjeltől többet nem lehet igyék sem vizet, semmit másnap délutányig. Más estig nem lehet sem egyék, sem igyék, sem a majorságnak sem adhat enni, azok is kell szenvedjenek. S nálunk azért sem tudjuk kitartani. S akkor a kilencedik nap mikor telik le, akkor hal meg, vagy hosszas betegsége legyen [a tolvajnak]. S akkortól lebetegedik, vagy meghal azon az éjen. (7)

A fekete böjt az offenzív mágikus rítusok kategóriájába tartozik, lényeges attribútuma a divinációs jelleg. Az „igazságos bosszú” kontextusában helyezkedik el, a mágia interperszonális viszonylatai helyett a beteljesülés sorsszerűsége, az istenítélet jelleg a hangsúlyos (vö. Pócs 2002. 245–246.).

Egy esetleírás Lészpedről

1997-ben Lészpeden a rendőrség egy rablás körülményeit vizsgálta. A. F.-ék lakodalmi ünnepségen vettek részt, mialatt betörték a házukba. A kár jelentős volt, annak ellenére, hogy csak textilnemüket loptak el. A rendőrségi kivizsgálás a falu intenzív érdeklődése mellett történt. A hivatalos vizsgálat eredménye mindenkit meglepett: a bűnösök A. F.-ék közvetlen szomszédai voltak. Habár a szomszédék nem ismerték el bűnösségüket, a nyomok alapján minden együtt volt ahhoz, hogy A. F.-ék a bírósági eljárás útján megfelelő anyagi/erkölcsi kártérítésben részesüljenek. A kárvallottak azonban lemondtak erről a jogukról, ehelyett fekete böjtbe kezdtek. Az adatközlők beszámolója szerint az asszony kibontotta a haját, meztelenre vetkőzött, és a házban járkálva naphosszat imádkozott. Ezt más napokon is megismételte, mialatt az egész család szigorú böjtbe fogott, amely arra is kiterjedt, hogy ezeken a napokon nem látták el az állatállományt. A falu megelégedéssel vette tudomásul, hogy a rítus lezajlása után nemsokára A. F. szomszédja megbénult és tolókcocsiba kényszerült. Lészpedi gyűjtőutunk alkalmával mi is naphosszat láthattuk kapujában kényszerűségéből vesztegelni.

Vannak adataink arról, hogy a lopás súlyosságának megítélését negatívan befolyásolja a tény, ha az ellopott dolgok a *zesztre* (hozomány) részét képezik. A közvélemény abban az esetben is szigorúan bünteti a tolvajt,

hogyha az ellopott tárgyak valós értéke nem túl nagy, mivel azok így rituálisan felértékelődnek. Ez a körülmény az általunk leírt esetben is fennállhatott.

Bötöt tartnak. Bötöt tartnak, hogy nem tudam mennyi időt nem esznek se a marhák, se ők. Nálunk történt egy ilyen dolog, hogy... Figyeljetez ide! Egy embernek, hát, sok ruhája vót. Gúnya. Ilyen pokrócak, s gúnyák, mindenféle. S akkor itt a szomszédjik megleste, amikor elmentek hazulról. S akkor bérontottak a házba, kivették a pokrócakat s a gúnyákat, s a lábbeliket, amiket találtak ottan, s elvitték. Na, mikor ezek hazajöttek, lakadalamba vótak-e, hova vótak el, nem tudom. Hát, meglátták, hogy mi történt otthon. Elhítták a rendőrséget. Fényképezték ott a nyomikat, ott a házba. „Ezek vótak! Ezek a szomszédok!” Lehítták a szomszédokat: „Mit keresztez ebbe a házba!” „Mü nem vótunk, nem vótunk!” „Na, ha nem vótataka a tük bajatak!” „Ti mit csináltak, akik kiktől loptak?” „Mü nem adjuk törvénybe, nem csinálunk semmit, hanem feteke bötöt tartunk.” S akkor az asszan nekifogott, kiotta a haját, levetkezett, a házba lepcsegett (hangutánzó szó: mezítláb járt), imádkozni fogott. S akkor azon a nap nem ettek se gyermekek, se ember, se marhák. Semmi, semmi nem ett azon a nap. Csak imádkoztak. Na, nem tudam hány napat így, hány napan kellett imádkozni. Úgy, hogy az ember most ilyen kétkerekű mifélen... [Tolókocsiban...] Igen. Hogy nem tud járni. De rég az ideje. Él most is az az ember. Aztán nem tudam igaz-e, nem-e, az átak fogta-e meg vaj a betegség, de itt úgy tartásák, hogy az átak megfogta. Mer ők vótak azok, akik bójártak a szobába, levették a rúdokról a kendőköt, s a gúnyákat, s a pokrócakat, s a mit tudom én miféleket... lábbeliket. [Miket imádkoznak ilyenkor?] Hát, vannak valami imádságok, mind csak a pap adja az ilyen imádságokat. (8)

Az adatközlőink közül volt, aki úgy tudta, hogy A. F.-ék a pappal is megátkoztatták szomszédjukat. Az a tény azonban, hogy ugyanez a történet ugyanannál az adatközlőnél két (egymástól lényegesen eltérő) narratív variánsban is előfordul⁷ a hiedelemszövegeknek a megváltozott kontextusban való megjelenése a hiedelemszövegek esetenkénti egyedi megkonstruálására figyelmeztet, amely lényegesen meghatározza szövegszervezésüket, tartalmi jegyeiket.⁸ Az eltérések oka az is lehet, hogy esetenként valószínűleg együtt

7 Ottjártunk előtt egy évvel kolléganőink gyűjtöttek ugyanattól az adatközlőtől. (Lásd *Adatközlők jegyzéke* 9. KJNT archívuma.)

8 A hiedelemszövegek nem egyszerű visszatükrözései bizonyos szituációknak, nem pusztán felfedései mindannak, ami az adott szituációban objektíve adott. Bizonyos értelemben a szövegszinten reprezentált szituációk megkonstruálásai (Czégényi 2001. 168).

szokták alkalmazni a fekete misét és a böjtöt, ez azonban a szövegek szintjén külön-külön reprezentálódik.

[A fekete misének mi lesz az eredménye?] *Hát az az eredménye, hogy hát az Istennek az átka megfogja, amit szóval az ember fel lesírta a Jóistennek, hogy mért csinálta ezt a dógot, akkor persze, hogy megfogja az átok s meghal. Vagy más úgy átkozza meg, hogy se ne éljen, se ne haljon. Úgy is van nálunk. Van egy amelyik megy a két kerékvel, úgy van átkozva meg, hogy sem nem él, mint a többi ember, sem nem holt meg, csak kínlódik. Bémentek egy házba, bémentek éjjel, bérontottak egy házba s kilopták a ruhákat, pokrócokat, párnákat mindent. S akkor azok megtudták, hogy ki volt, akkor úgy megátkozták a román papnál, hogy ma is az az ember él, az az ember él. Se nem él úgy mint az ember, se nem holt meg, hogy egyszer legyen vége. (9)*

A. F.-ék viselkedése a krízisszituációban egy hagyományosan jól bejáratott viselkedési mintát követett. Készülődésükről mindenki tudott, az esemény fontosabb mozzanatait a narratívumok szintjén jelen voltak a falu mindennapi kommunikációs mezejében. Aktualitását csak fokozta az, hogy egy korábbi hasonló eseményről szóló szövegek is forgalomba jöttek. Ebben az esetben szintén a szomszédok károsították meg falubelijüket. A böjt eredménye a falusiak szerint elrettentő volt: mindketten meghaltak.

Volt itt egy ember. Elvették a nagy disznót. Feltették füstölni. A szomszédja mind ellopta. Aztán partacsikát tartottak, böjtöt tartottak, s meghalt az asszon is, az ember is. [Hogy lehetett ilyen hatása a böjtnek?] Ha böjtölik, Isten előtt fizettek. Isten elvette. (10)

A rítus szemantikai/archetipológiai értelmezése⁹

1. A **rituális tisztaság** mindenféle mágikus cselekvés kísérője és előfeltétele. A mágikus cselekvésekben szimbolikus reprezentációi a meztelenség és a böjt. A test és a lélek jelképes megtisztítása a böjt révén történik meg. A férjhez nem ment nők böjtölése ezért is rendelkezik fokozott hatékonysággal.

2. A **kibontott haj** a rituális viselkedést jelzi, a gyászszertartásokban kap hangsúlyos szerepet. A szimbolikus antropológia irodalmában a halált hozó idő és a rontó feminitás archetipikus reprezentációja.

⁹ Mivel e hiedelemkör részletes feltárása további kutatásokat igényel, releváns elemeinek meghatározását nem tudjuk elvégezni.

3. A **meztelenség** gazdag szimbolikus kifejezőerővel rendelkezik. Egyfelől rontáselhárító szerepe van (a fekete böjt hatása visszazárlhat végzőjére is), másfelől a cselekvés hatékonyságát növeli, úgy, hogy a teremtés előtti mitikus előidőt idézi fel. Szimbolikus konvergenciája a középpont archetípusával analóg, a megkerülés aktusával van kapcsolatban.

4. A **szómágia**. Az imák funkciójuk révén mágikusnak minősülnek, habár információink szerint ezek egy része a katolikus vallásgyakorlásban is használatos. Az ima, a szómágia a szellem varázsszóval való megidézésének krisztianizálódott formája (Keszeg 1992. 76.). Az imamondás más mágikus cselekvésekkel is összekapcsolódik, ha a cselekvés kontextusában értelmezzük, a fekete mágiának¹⁰ céltudatos alkalmazását kell látnunk. (Csíkfalván magunk is megfigyelhettük, hogy például gyomorbetegség gyógyításánál a fehér mágiát alkalmazó személy a fokhagymának túvel való szurkálása közben keresztény imákat mormolt.) Páduai Szent Antalhoz nemcsak a kár megtérüléséért, vagy a tolvaj kiderítéséért imádkoznak a moldvai csángók, de veszély, betegség, ill. ördögi kísértés elhárításáért is; Moldova-szerte igen népszerű segítőszent. Azokban a gyógyító célzatú archaikus imákban, amelyeket a *Szent Antal tüze* nevű betegség gyógyítására adnak elő, valamint a *Szent Antal imádsága* típusú archaikus imákban fontos elem az égi hitelesítés motívuma, a szent csodatevő erejének égi helyről való származtatása (lásd Tánzos 1996. 35; 120.). A mágia szent helyről való eredeztetése, a vallásos rendszerben való elhelyezése által legitimmé válik.

5. A **számmágia**. A böjtöt kilenc napon (általában pénteken) keresztül kell megismételni. Jelképességét a különböző szimbólumszótárak a háromszorosan szent hármashból vezetik le.

6. Az **idő**. A böjtölés megkezdésének ideje az este, amely a rákövetkező nap estéjén ér véget. Szimbolikus jelzője a kibontott haj, valamint a rítusnak magának az elnevezése: „feteke (fekete) böjt”, archetipális motivációja a „sötét sokk”.

7. A **tér**. A rítus lezajlásának helyszíne a ház rejtett zuga. A rejtőzködés, elzárkózás, amely (akár a titok) a mágikus rítus bizalmas természetének szinte tökéletes jele (Mauss 2000. 63.), az időhasználatba is beépül, lévén, hogy – mint fentebb láttuk – a rítus zajlásának időbeni korlátja az éjszaka.

8. A **specialisták**. A rítus szellemi vezetője lehet a pap, de lehet egy „tudós” vénasszony is. A pap mágusi funkciója révén bizonyos értelemben

10 A lét alapvető problémáira és a speciális, konkrét részletproblémákra vonatkozó hiedelmek cselekvésben megnyilvánuló formái helyzettől és állapottól függően mágikusak vagy vallásosak (Czégényi 2001. 161.).

nemtelennek minősül, akárcsak a specialista vénasszony, akinek ebben a jelentés-összefüggésben legfőbb attribútuma „tudós” volta és „szent élete”, nem pedig feminitása:

Izét tartanak, ilyen... [Misét?] Nem misét, ilyen... mikor nem esznek. [...] Nem esznek akkor azon a napon, kérem szépen, nem eszik se csirke, se állat, se ember, se gyerek, senki nem eszik abba az életbe (házba). Nem tudom hány nap, ezt nem tudom, hogy hány nap, (...) de nem egymás után, hanem például egy héten két napot. S vannak itt ilyenek, akik tudják, járnak az ilyen vénasszonyokhoz, s azok magyarázzák az ilyen dolgokat, tudják az ilyeneket. Én nem. (11)

A háziak közül mindenki böjtöl, emellett azonban a rítus lezajlásában a nőknek van kiemelt szerepük. Nancy Caciola kutatásaiból tudjuk, hogy a középkorban egyfajta nyitottságot tulajdonítottak a női testnek, amelynek révén az sokkal sebezhetőbb volt a szellemi benyomásokkal szemben, ugyanakkor fogékonyabb is a látomások és jelenések iránt.¹¹ A nők tehát alkalmasabbak a transzcendenciával való kapcsolatteremtésre. M. Mauss úgy gondolja, hogy nem annyira fizikai adottságaiknak, mint inkább a képességeikkel kapcsolatos társadalmi érzelmeknek tudható be, hogy a mágiára mindenhol alkalmasabbnak tartják őket, mint a férfiakat (Mauss 2000. 68.). Emellett minden bizonnyal az a korábbi hagyományokra visszavezethető hiedelem is érvényesülhet, amely a nőhöz esetenként valamilyen negatív, rontó jelentést asszociált.

Az általunk elemzett hiedelmek/hiedelemcselekvések társadalmi funkciói eltérőek az ebben érintettek számára. Más szerepkört töltenek be annak a tudatában, aki a mágikus cselekvésekhez folyamodik, mást annak, aki ellen irányul, és megint mást a közösség számára, amely megengedő vagy tiltó hozzáállásával lényeges faktorként szerepel létrejöttükben. Míg a megkárosítottnak a hiedelem pszichológiai motivációja a szorongás csökkentése, addig a bűnös számára éppen ellenkezőleg, a hiedelem konfliktuskonstituáló tényező lehet. Láthattuk, hogy ezeknek a hiedelmeknek az

¹¹ Hogy saját testét zárttá, tehát szentté tegye, a szentségre törekvő nőnek minden fizikai – táplálék, anyagcsere és szexuális kapcsolatok formájában jelentkező – érintkezést meg kellett szakítania környezetével. Azáltal, hogy elzárta magát a fizikai világ kísértéseitől, a női szent csakis az isteni spirituális befolyásokkal szemben maradt nyitott. A másik oldalról viszont, ha valaki testi mértéktelenség vagy bűnök formájában rosszra használta tagjait, azzal a korabeli értelmezés szerint még tovább nyitotta testét, szinte hívogatta a démoni behatolást, és közben elzárta magát az isteni beáramlástól (Caciola 2002. 118, 121.).

érvényességét az őket éltető közösségen belül esetenként verifikálja az a hit, hogy a tolvaj meghal, vagy súlyos szerencsétlenség éri:

Vótak. Vótak, hogy felakasztatták magikat abból. Elégtek. Sakan vótak, haj... felakasztatta magát, hogy tudta, hogy bűnös, nem bír abból kiszabadulni, abból a vétekből. (12)

A szociálintropológia lehetségesnek tartja, hogy adott pszichoszociális kontextusban ez valóban meg is történhet, ám ennek szociálpszichológiai háttere, mechanizmusai még nem kellőképpen tisztázottak.

A halálgondolat kollektív sugalmazásának antropológiai elemzését Marcell Mauss végezte el.¹² Mauss abból indult ki, hogy a különféle társadalmi tényezők (fizikai, lélektani és erkölcsi) között közvetlen kapcsolat van. Ezáltal válik lehetségessé, hogy egyéni tényezőktől függetlenül, csupán a társadalom által sugallt halálgondolat olyan szellemi és fizikai pusztítást képes véghezvinni az egyén tudatában és testében, amely látható vagy ismert sérülés nélkül is gyors halálához vezet. Úgy gondolta, hogy a csoportban és a csoport által az egyéni tudat teljesen rabul esik, az ekkor kidolgozódó képzetek pedig a csoport állandó nyomására vagy a nevelés folytán fennmaradnak és reprodukálódnak az egyénben. Így ezek az emberek morális/misztikus okok miatt mély depresszióba zuhanhatnak, és azért halnak meg, mert azt hiszik, hogy meg fognak halni. Elemzése ausztrál, új-zélandi és polinéz antropológiai esetleírásokra támaszkodik. Ezekben a társadalmakban, ha egy bennszülött megtudja, hogy varázslatot úztek ellene, elemésztí magát a félelemtől (*waste away with fright*), halálának elsődleges oka tehát a mágikus rontástól való félelem. Mauss fontosnak tartja kiemelni, hogy ugyanezekben a kultúrákban a tisztán erkölcsi és vallási fogalmak az uralkodók (lásd Mauss 2000. 372–382.). A fekete mágiával kiváltott voodoo-halál végül is a társadalmi csoport békéjét bolygatja meg. A végső cél az, hogy a rend helyreálljon (vö. Szentí).

12 A maussi elméletet kísérletképpen alkalmazzuk eme nehezen értelmezhető bonyolult társadalmi jelenségre. Emellet Szentí Tibor tanulmányára is támaszkodunk, aki nagyszámú magyar etnográfiai adatközléssel bizonyítja a rábőjtölésnek fizikai áldozathozatallal történő voodoo-halált előidéző célzatát: A rábőjtölés technikája az, hogy amennyiben egy ellenségünket el akarjuk pusztítani, vagy legalábbis megbetegíteni, vagy egy tolvaj kílétét felfedni, akkor egy bizonyos időben, tehát a hét egy napján (...), egy meghatározott időszakon belül teljes vagy részleges bőjtöt fogadunk. Az időszak végén ellenségünk megbetegszik, vagy pedig egyenesen meg is hal. Tehát önmagunk sanyargatásával kényszerítjük a természetfelettiéket arra, hogy kívánságunkat teljesítsék.” (Dömötör 1981. 156.)

Összegzés

Moldvában szociális szinten a lopás hiedelmei a társadalmi kontrollmechanizmusok részévé váltak, amelyek a lopásesemény után aktivizálódnak. A hiedelemcselekvések szervesen beépülnek egy hagyományos közösségi értékrendbe, funkciójuk ebben az értelemben az, hogy visszaállítsák, legitimálják és folytonosságát biztosítsák a megbontott rendnek. Kotics József szerint régebb a különösen nagy bűnnek számító lopások/rablóyilkosságok esetében Moldvában a közösség kollektív önbíráskodással meg is ölhetette a tettest (vö. Kotics 1997. 42.). A lopás ma már a kárt ért egyén személyes ügyeként jelenik meg, s a közösség kollektíven nem lép fel a tagját ért károkozás esetén, ezért az igazságszolgáltatás mellett még ma is igen fontos, ha nem fontosabb szerepe van a szimbolikus elégtétel egyéni formájának (uo.). A bűnös megbüntetésének igénye, amely régebb a jogszokások terén a gyakorlatban realizálódott, mára tehát főként a mágikus rontó cselekvések kategóriájába tartozik. A fekete mágia ezekben a falvakban a legfőbb informális kontrollmechanizmusok közé tartozik, amely esetenként az állami hatóságok megkerülésével aktivizálódik.

Adatközlők jegyzéke¹³

- (1) anonim nő, középkorú, Trunk, 2001. július 14.
- (2) Ciuraru Mária, 1927, Nagypatak, 2001. július 10.
- (3) Bezsán Viri, Külsőrekecsin, 1960. 2001. július 8.
- (4), (6), (12) Bordás János, 1926-2002, Trunk, 2001. július 12.
- (5), (8) Fazekas József, 1927, Lészped, 2002. július 14.
- (7) Estyóp Katalin, 1921, Lészped, 2001. július 10.
- (9), (11) Fazekas (Colonel) József, 1927, Lészped, 2001. július 9.
- (10) Toplicsán Erzsébet, 1921, Lészped, 2001. július 11.
- (1), (2), (4), (5), (6), (8), (12) saját, ill. közös gyűjtések Kinda Istvánnal.
- (7), (9), (10), (11) Sebestyén Emese és Papp Éva gyűjtése.
- (3) Szabó Róbert és Szócs Levente gyűjtése.

13 A gyűjtések a KJNT archívumában megtalálhatóak.

SZAKIRODALOM

CACIOLA, Nancy

- 2002 Lélegzet, szív, bélrendszer: a test és a szellemek a középkorban.
In: PÓCS Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest, 117–131.

CZÉGÉNYI Dóra

- 1999 Magyar–román interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom.* Kolozsvár, 29–43.
2001 A hiedelem és hiedelemszöveg mint reprezentáció. In: KESZEG Vilmos – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek. Tanulmányok.* Kolozsvár, 141–206.

DÖMÖTÖR Tekla

- 1981 *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest.

ELIADE, Mircea

1991. *Lucruri de taină.* In: *Uő. Drumul spre centru.* București. 110–113.

FAZAKAS István – SZÉKELY Sz. Magdolna (szerk.)

- 1990 *Igézet ne fogja...* Budapest.

FÓNAGY Iván

- 1943 *A mágia és a titkos tudományok története.* Budapest.

GUNDA Béla

- 1989 *A rostaforogató asszony.* Budapest.

GUREVICS, A. J.

- 1974 *A középkori ember világképe.* Budapest.

HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György

- 2000 *Jelképtár.* Budapest.

KESZEG Vilmos

- 1992 A cseberbenezés. Egy mezőségi hiedelem eredete és szemantikája.
Néprajzi Látóhatár 1. évf. (1–2) 70–81.
1999 *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely.
2002 *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok.* Kolozsvár.

LAMMEL Annamária

- 1999 Látni, ami nem létezik: néphit és percepció. In: BENEDEK Katalin – CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* 311–317.

GRYNAEUS Tamás

1998 A megváltozott tudatállapotok pszichiátriai értékeléséről. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*. Budapest–Pécs, 213–228.

KOMÁROMI Tünde

1996 Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* 5. évf. (1–2) 87–99.

MAUSS, Marcel

2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest.

NAGY Janka Teodóra

2000 A jogi néphagyomány- és népszokáskutatás eredményei, alternatívái, a jogi néprajz alapkérdései az ezredfordulón. In: CSERI Miklós – KÓSA László – T. BEREZCKI Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Szentendre, 99–119.

NAGY Olga

1989 *A törvény szorításában*. Budapest, 250–262.

NAGY Olga – NAGY Ödön

2000 A lopás megítélése a múltban. In: NAGY Olga (szerk.): *Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon*. Bukarest, 404–408.

POZSONY Ferenc

1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*. Budapest–Pécs, 72–80.

TÁNCZOS Vilmos

1996 *Gyöngyökkel gyökereztél*. Csíkszereda.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest.

SZENTI Tibor

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

Forrás: www.szenti.com/voodoo.doc

SZIKSZAI Mária

2002 Képiség és gyógyászat a magasművészet és népi kultúra között. A művészet szerepe az *Ignis sacer* gyógyításában az antonita szerzetesek nyomán. In: SZIKSZAI Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve*. 10. Kolozsvár, 81–106.



Nagy Emőke

„Megszabadultak”

A szülés szokásköre és hiedelmei egy moldvai székelyes csángó településen

Napjainkban Európa nyugati országaiban ismét teret hódít az otthon szülés. Egyre többen választják a kórházi körülmények helyett az otthon intim, bizalmat sugárzó légkörét. Ez a jelenség ösztönzött arra, hogy a szüléssel, mint szokással kezdjek foglalkozni és megpróbáljak rávilágítani a hagyományos otthon szülés és a mai modern otthon szülés kapcsolatára. Vizsgálataim színteréül olyan közösséget választottam, ahol az otthoni szülés az 1960-as években még általánosan elfogadott és gyakorolt jelenség volt. Az aránylag fiatalnak számító székelyes csángó település, Pusztina dombok között, a főúttól távol eső helyen fekszik. Bákótól mintegy 30-40 km választja el, a legközelebbi, kórházzal rendelkező településtől, Moinești-től pedig 28 km. A faluban található orvosi rendelőben hétfőn, szerdán és csütörtökön tartózkodik orvos is, állandó szakképzett orvosa nincsen a településnek. Rendelő már a 1930-as években is volt itt, ám, idős asszonyok elmondása szerint nem szívesen keresték fel ezt szülés alkalmával. Részben az ismeretlentől való félelem, részben pedig az idegen, a férfi orvos előtt érzett szégyen¹ gátolta meg ebben az asszonyokat.² A vizsgált időszak az 1930-as évek és az 1960-as évek közötti idő, ugyanis az általam megkérdezett asszonyok ebben az időszakban hozták világra gyermekeiket otthon. Az 1960-as évektől a szigorodó egészségügyi rendeletek következtében fokozatosan mindenki a kórházban szült.³ A pusztinai asszonyokra ebben az időszakban a mobilitás minimálisra csökkenése jellemző. Férjhezmenetele előtt a fiatal lány szinte egyáltalán nem hagyta el a falut, utána is csak egy-két alkalommal, akkor is csak a szomszédos településekre mentek. Ebben az időszakban a férfiak ténylegesen családfenntartók voltak, hiszen sokkal több állami

1 „Hát az olyannyodat a doctor lássa a csórédát, bre, há a milyen dolog az?” P. A.

2 „S hát egyvel bé vótam Andrisomval a diszpenszárrott, de én aszontam, hogy én sose jártam, s ne én nem tudok megszabadulni, ha valaki engem néz, férfúféle, sose tudok megszabadulni, gondoltam magamba, ott es vót az orvos, aszongya, no idejöttem, de lehet, regvel haza kell menjek.” L. A.

3 Vizsgálataim során érdekes eredményre bukkantam: az átállás időszakában a kórházban szülő nők az otthoni szokásokat követve hozták világra gyermekeiket (földön, térdelve, egyedül stb.).

munkahely volt, ahol megkeresték a megélhetéshez szükséges pénzösszeget. Napjainkban az asszonyok is eljárnak a faluból: vagy külföldön vállalnak munkát, vagy a közeli piacokra viszik eladni az általuk termelt javakat.

A közösség világgépét illetően megállapítható, hogy a szülés szokásköre sűrítetten tartalmaz információkat az értékrendre vonatkozóan. Szemlélteti ez a szokás a megújuláshoz, a státusváltáshoz, a nemek, a közösség tagjainak egymáshoz való viszonyát. Ahogyan Benedek H. Erika megállapítja egy másik csángó közösség világgépének vizsgálata során: „A szülést és az a körüli teendőket két világgép határozza meg: egy empirikus, tapasztalati és a mágikus.” (Benedek 1998. 58–59.) Csángó közösségek esetében a vallás, a transzcendenssel való állandó kapcsolat áthatja a mindennapi élet eseményeit is és a kiemelt időpontokban, mint például az emberélet fordulópontjain felerősödik ennek a kapcsolatnak a kinyilvánítása. A szülő nőnek is van védőszentje „a néphit szerint az áldott állapotban lévő nők védőasszonya Nagy- vagy Szülőboldogasszony: ő ad a gyermeknek életet, segíti az anyát 'nehéz óráján' s védi mindkettőt a gonosz ellen. Szerepét a szülés után leánya, Boldogasszony veszi át, akinek két angyal van a segítségével: az egyik az anyát, a másik pedig a gyermeket őrzi. A kereszténység hatására később Nagyboldogasszony Szent Annává, leánya pedig Szűz Máriává változott; a magtalan és a terhes asszony ma már Szent Annához, a gyermekágyas anya pedig Szűz Máriához könyörög, az ő szobra előtt éget gyertyát, s az ő képét tartja ágyában.” (Szendrey Zs. – Szendrey Á. 1943. 133.) Ez a hit maradványokban él tovább, a gyermekágyat például ezért hívják Boldogasszony ágyának. A szülés nem csupán a közösség folytonosságának biztosítása, az utód világrahozatala, hanem ezen túlmutatva szent szülés, Szűz Mária szülésének megismétlése. Ez egy vallási mítosz ismétlés általi folyamatos legitimizálásaként is értelmezhető.

A fenti gondolatokhoz kapcsolódik az asszonyi állapotok vizsgálata. Az eredendő bűn hordozása és még inkább a másik nemmel való szexuális kapcsolat (lásd Benedek 1998. 47.) két asszonyi állapotot határoz meg: egy nő rituálisan tiszta vagy tisztátalan. Élete során ez a két állapot váltja egymást⁴, és határozza meg a nő mozgásterét, teendőit.

A szokáskutatás eredményeit és szempontjait figyelembe véve elmondhatjuk, hogy a szülés egy átmeneti rítus: „... olyan közösségi tradíciók által meghatározott, kötelező érvényű ceremóniák és szokások ti. az átmeneti rítusok, melyek segítségével az egyén az egyik státusból a másikba jut” (Arnold van Gennep, idézi Pozsony 1997. 99.). Ezek a ceremóniák az asszo-

4 A tisztaság–tiszátalanság kérdésre az asszonyi állapotok részletes elemzésénél térek ki.

nyok, anyák közös tudását képezik, ám a vizsgált közösségben ezt a tudást mindenki egyénileg, az első gyermeke világrahozatalakor szerzi meg. A szülésről, asszonyi állapotról, szexualitásról beszélni tiltott dolog volt, tabu alá esett, az édesanyák sem beszéltek erről leánygyermekükkel. Fiatal lányok beszélgethettek erről egymás között, ha valamelyik hamarabb ment férjhez és tapasztalatokat szerzett a szexualitást, a másik nemet illetően. Napjainkban sem tartozik ez a beszélgetések témái közé, az általam megkérdezett asszonyok szinte mindegyike elmondta, hogy az interjú volt az első alkalom, hogy valakivel a szülésről, asszonyi dolgokról esett szó. A közösség, a mentalitás lassú változását jelzi az a tény, hogy manapság válaszolnak az ilyen típusú kérdésekre, bár az idősek megbotránkoznak most is, ha gyermekeik unokáikkal ezekről a tabutémákról beszélgetnek.

A szülés szokáskörét vizsgálva és átmeneti rítus jellegét figyelembe véve, Edmund R. Leach négyes szakaszolása alapján (Leach, idézi Pozsony 1997. 100.) a következőket állapíthatjuk meg: a felszentelés vagy az elkülönítés fázisa, amikor az ember átlép a szakrális világba a nő esetében az, amikor ráébred másállapotára és amikor erről már a közösség is tudomást szerez. Ez után egy marginális állapotba lép át, amikor felfüggesztődik tisztátalan volta, ez a kilenc hónapos várandósság, a szülés aktusával bezárólag. Ekkor kezdenek működni az asszonyt és magzatát, a gyermek későbbi állapotát érintő magaviseleti tabuk. A hathét időszaka a megtisztulást szolgálja, ekkor az egyén felkészül a profán világba való visszatérésre, ami a pap („szent ember”) kiavató rítusával meg is történik. A negyedik állapot ez után veszi kezdetét, amikor ismét a normális rend kezd működni.

A szülés az anya szempontjából a női lét egyik fő fordulópontja (a férjhez menés mellett): nem csupán asszony, de anya lesz a szülő nő. Ez más társadalmi, közösségi, családi megítélést, státust implikál. Így ez az esemény, ez a rítus nem ismételhető, hiszen az első szülést követő szülések alkalmával nem történik státusváltás. A nők, asszonyok életét vizsgálva megállapíthatunk olyan rítusokat, szokáscselekvéseket, melyek speciálisan rájuk vonatkoznak. Vannak az asszonyi életnek is fordulópontjai, ezek egy része az ő saját cselekvésük közvetlen eredménye, egy része pedig másoké (pl. nagymamák mások cselekvése nyomán lesznek). A szülés az asszonyi lét talán legjelentősebb fordulópontja. Különösen igaz ez a moldvai csángó közösségekre, ahol az asszony fő feladata a gyermekek világrahozatala, nevelése. A meddő nővel szemben, ha nem is elutasító a közösség, de hallgatólagosan kirekeszti magából. Isten akaratának érvényesülését látják abban, ha valakinek nem születik gyermeke, Isten büntetése is ez egyben. Devianciát jelent a meddőség, s mint ilyentől a közösség tagjai elfordulnak.

Fogantatás – várandósság

Mint minden családban, a gyermekáldást a pusztinai családokban is örömmel fogadják, az élet természetes rendjéhez tartozó eseménynek tartják. Fogamzástól módszerekre mindeddig nem bukkantam, csak olyanokra, melyekkel a már megfogant magzatot elhajtják.

Családonként a vizsgált időszakban átlagosan négy gyermek született, bár nem volt ritka az ennél nagyobb gyermekszám sem. A nehezedő anyagi körülmények kialakították a családokban azt, hogy a harmadik, negyedik gyermeknek már nem örülnek, tehernek tekintik, akit fel kell nevelni. Az asszonyok vagy a felelő letelte után⁵, miután megmozdult a gyermek, vagy az első havi vérzés kimaradása után mondták el férjüknek, hogy másállapotban vannak. Az utóbbinak gyakorlati okai vannak: nehogy a férj utólag kételkedjen benne, hogy az övé a gyermek. Érdekes, hogy ez a fiatalabb asszonyok körében vált népszerű magyarázattá. Az idősebbek világképe eltérő ettől, ők a szegény miatt várnak sokszor a legvégső időkig, hogy bejelentésük állapotukat.

A várandóssággal életbe lépnek olyan szabályok, normák, melyek megváltoztatják az anya mindennapi életét. „Az idevágó preventív mágikus eljárások és a megfelelőnek tartott életmód szabályai előbb és elsősorban a magzatra vonatkoznak, az anya védelme pedig a szülés kezdetével válik hangsúlyozottabbá.” (Verebélyi 1998. 407–408.) A másállapotban lévő nőnek óvatosságnak és figyelmesnek kell lennie, mert minden egyes tabu megsértésének következményét a gyermek viseli majd, gyakran egész élete során. Ilyenkor a környezetében élők (ott is inkább az idősebb asszonyok) jobban odafigyelnek rá. A tabu cselekvések egy része az anyára vonatkozik tiltó jelleggel, például nem szabad szőrös állathoz rúgnia, mert a gyermeke is szőrös lesz, másik része pedig a környezetére: nem szabad semmit eldugni a várandós asszony elől, mert elapad a teje. Ezek a tiltások jórészt azon az analógián alapulnak, hogy a hasonló hasonlót hoz létre: elsősorban sohasem szabad megbánnia vagy sírnia amiatt, hogy várandós, mert a gyermeke is búskomor lesz.⁶

Semmit nem dughat a bernyécebe, az ölébe vagy a kebelébe, mert jegy marad utána a gyermekben. Bár mindennapi élettevékenysége nem változik, hiszen a mezőre is eljár, a ház körül is ugyanúgy dolgozik, mégis vigyázni kell rá, hogy ne erőltesse meg magát, mert az koraszüléshez vezetne, és az

5 Szakirodalmi leírások szerint ezt azzal a hiedelemmel magyarázzák, hogy a gyermek néma lesz, ha nem súgja meg az anya valakinek másállapotát.

6 „Mondjad, édes Máriacskám, ha megadtad, adj szerencsét neki, egészséget, nem szabad mondani, hogy bár meghalna.” Ny. K.

anyának kevés teje lenne. Nem szabad emelnie, sóhajtoznia. Ha takargatja a gyermeket, vagy nyomkodja, akkor félrenyomhatja és az a fenekével fog a világra jönni. Kerítés lécei között vagy létra alatt sem szabad átbújnia, mert akkor a köldökszínór a magzat nyakára tekeredik. Ez is az analógiás mágia alapul, mint az eddigi példáim. A pusztinai csángó asszonyok felfogása, hite nemcsak testileg feltételez szoros kapcsolatot az anya és a gyermek között, hanem lelkileg is. Így attól függ a magzat állapota, hogy milyen hatások érik az anyát. Ezért nem szabad a várandós asszonynak rácsodálkoznia semmire és senkire, mert – az analógiás mágia elméletével kiegészítve a gondolatot – , a gyermek is olyan lesz, mint a megcsodált dolog vagy személy, ennek megfelelően nem jó, ha az anya temetésen megnézi a halottat.⁷ Nem szabad veszekednie a várandós nőnek „nem lehet veszekedjen, mert a lélek háromszor megy, hogy kapjon a gyermek a jó kurázsiból, met ha nem a gyermek búskomor lesz.” L. Gy. I.

Ez az időszak azonban a tabuk mellett az asszony legtermékenyebb időszakát jelenti. Tisztátalansága most sem szűnik meg, annál is inkább, mert ebben az időszakban is érintkezik férjével szexuálisan, de termékenységi állapota asszonyi mivolta fölé emeli őt (Benedek 1998. 47.). Amíg teljes, mindennap tartozik a Boldogságos Szűz Máriának elmondani egy Miatyánkot és egy Hiszekegyet. Ebben a vallási nézetben bizonyára már a bevezetőben is említett szentisztelet él tovább, módosult formában. A másállapot kérdésköre kapcsán meg kell említeni a deviáns eseteket is, például amikor a terhesség megszakad. Ez történhet spontán módon, ekkor legtöbbször nem tudják az anyák mi történik velük, csak később döbbennek rá, hogy elvesztették magzatukat. De ezt a vetélést elő lehet idézni akarattal, mesterségesen is. A bába, akiről a későbbiekben bővebben lesz szó, segíthet ebben, ha a terhesség alatt is megkeni az asszonyt. Emellett a tapasztalat, a mások esetei kialakították a következő magzatelhajtási módokat: nehéz emelése, hideg vízben való folyamatos álldogálás (pl. kenderáztatás), hiuról való leugrás, a méh kötőtűvel való szurkálása, papsajt felszúrása a méhbe, forró vízben való fürdés és sós bor ivása. A gyermekét eltevő anya a legnagyobb bűnt követi el, a közösség erősebben bélyegzi meg, mint a tolvajokat, és él a közösségi tudatban az a nézet, hogy az anya a másvilágon élő húsként meg kell egye elhajtott magzatát. Természetes úton elmehet a gyermek megkívánás, nehéz fizikai munka, ijedség vagy megfázás esetén is. Az asszony fizikai megerőltetése, ha nem is vezetett

⁷ Lásd még Benedek Erikánál (1998. 52.), aki a sírgödörbe-nézés tilalmát a szimpátia-antipátia elvével magyarázza.

veteléshez, de előidézhetett koraszülést. A terhesség alatti fizikai munka megkönnyíti ugyan a szülést, de az eltúlzása káros lehet a magzatra. Ez az a tény, amit rendszerint kényszerből nem vesznek figyelembe a pusztinai asszonyok. Szorosan összefügg ez a társadalmi lehetőségeikkel, megélhetésükkel: ha a családfőnek volt munkája, akkor a mezőgazdaságot az asszony vezette otthon, ő ment kapálni, vetni, kaszálni. Ha a férjnek nem volt állandó állami munkahelye, akkor pedig a megélhetésért kellett dolgozon mindenki, aki a családból erre képes volt. Az asszony kímélése, pihentetése csak esetleg a szülés közeledtével történik meg, vagy néhol csak a szülés után, csak a betegágyas asszonyra figyel fokozottabban a férj.

A pusztinai csángók esetében is gyakori a gyermekhalandóság, gyakran a keresztelőt sem éli meg az újszülött, pedig azt igyekeznek napokkal a szülés után, ahol sürgős azonnal megtartani. Nem feltétlenül a rossz higiéniai körülmények okozták ezt, hanem a terhesség alatt végzett kíméletlen fizikai munka is lehet egyik oka a gyakori újszülött halálnak.

A szülés lefolyása

A pusztinai asszonyokban a vizsgált időszakban élt az a nézet, hogy a kórházba menő szülő nő többnyire csak holtan tér meg onnan. Az archaikusabb, természethez közelebb álló közösségekben a szülés nem betegség, amivel kórházba kell vonulni, hanem az élet szerves része, ezért minden nő képes kell legyen világra hozni gyermekét. Ez nem jelenti azt, hogy a csángó asszonyokban nincs félelemérzet az ismeretlennel szemben. De a rítusok egyik fő funkciója éppen az, hogy biztonságot nyújtanak az ismeretlen helyzetben, segítik a státusváltást. A szülés mint rítus nem ismert a fiatalasszonyok előtt, de a tény, hogy mások is áttestek ezen nyugalmat ad. A pusztinai asszonyok számára maga a szülés egy fájdalmas, kínokkal teli, gyötrelmes aktus. Beszélgetéseink során egyetlen adatközlő sem mondta ki a szül, szülés szót, hanem e helyett saját, sokszor érzékletesebb megnevezéseiket használták. Ezek a megnevezések árulkodóak, ha arra gondolunk, hogy az archaikus társadalmakban a dolgok neve magukat a dolgokat jelenti: a pusztinai asszonyok megszabadulnak, megadja nekik az Isten vagy leteszik a terhüket.

A szülés kezdetekor az asszonyok tiszta ruhát öltenek magukra, legtöbbször csak egy inget, de ügyelnek arra, hogy ez és a lepedő, a szalma, a rongyok, amikbe a gyermeket fogják majd ki mind elő legyenek készítve. Bár a szülés nem ismételtető, nem ciklikus eseménye az asszony életének, de anticipálható. A kellékek előkészítésével növelik a biztonságérzetet,

ismerőssé próbálják tenni az ismeretlen helyzetet, megszentelik és birtokba veszik a teret, hiszen nem szabad elfeledni, hogy az asszony másállapotában szintén megszentelődik, a szakralitás hangsúlyosabbá válik életében. A szülés helye általában a ház legmelegebb szobája. Tapasztalatból tudják az asszonyok, hogy a meleg segít a szülésnél, hiszen tágitja a vérereket. A nehéz szüléseknél gőzölést alkalmaznak, szintén a meleg jótékony hatása miatt. Három felhevített kőre vizet öntenek, és a vajúdo anyát e fölé ültetik. A hármas szám szimbolikája a teljességre törekvéssel, a Szentháromsággal áll összefüggésben. Az ima mellett ez is a transzcendenssel való kapcsolat-teremtés egyik formája. A szülés körüli szokáscelekvéseket két részre oszthatjuk: az első az állandó, stabil, amit mindenki ugyanúgy hajt végre, a másik az egyéni természet által befolyásolt cselekvésekből áll. A rítus ettől egyszerre statikus és dinamikus is, így állandó, de ugyanakkor állandó változásban van. A szülés közbeni imádkozás, illetve a devianciák, problémás esetek kezelése statikus: a felmerülő problémára életbe lép a közösség kollektív tudása, és ha lehetséges, orvosolja azt. A testben rosszul fekvő gyermek, aki az oldalával, a fenekével áll a méhszáj felé, nem tud megszületni, ezért ismét csak az analógia elvét véve alapul lepedőben addig hengergetik, amíg az anya mozgásának mintájára a gyermek is megfordul. Ilyen stabil eljárások továbbá a gőzölés, járkálás, alkohol itatása. A bába jelenléte is hagyományos elemnek számít, hiszen ő az a specialista, aki a szülést levezetheti, aki ugyan az asszonyok elmondása szerint segíteni nem tud, de jelenléte ismét csak nyugalmat eredményez. Az ő szerepe közvetlenül a szülés után válik fontossá, az újszülött és az anya ellátásakor. Feladata megfürösztetni a gyermeket, kimosni a kezeit, bepólyálni, megkenni az anyát, valamint a mocskos ruhákat elrendezni. Szerepe a következő két hétben fontos: folyamatosan keni az anyát, első héten naponta kétszer, másodikon naponta egyszer, fürösztli a gyermeket. Érdekes, hogy a halva született gyermeket nem fürdeti meg a bába, csak az élőt. Deáky Zita ír részletesen a bábák szerepéről kiváló munkájában (Deáky 1996.), és mint ahogyan ő is megállapítja, a bábák lehetnek képzettek vagy teljesen szakképzetlen, de hatalmas gyakorlati tapasztalatokkal rendelkező falusi specialisták. Pusztinán a bábáság anyáról leányra hagyományozódott, a jelenleg még élő bábaasszony elmondása szerint. A bába szerepe nem szűnt meg a kórházi szüléssel: napjainkban a kórházból hazatérő asszony mellé is hívnak bábát, aki a hagyományos avatás előtti időben eljár és megkeni az asszonyt. Fizetsége régen és ma egyaránt vászon, szappan és pénz.

A szülés időbeni változatait vizsgálva megállapítható, hogy míg régebben a földön szalmán szültek és ott is maradtak a szülés után három

napig, addig később már csak a szülés alatt tartózkodtak a földön, utána egyből az ágyba mentek fel. A földön történő szülésre egy ősi világnézeti felfogás ad magyarázatot: „a születés és a szülés annak az aktusnak a mikrokozmoszikus változatai, amelyet a föld példaadóan hajt végre. Az emberanya csak azt az őseredeti aktust ismétli meg, amelynek során az élet megszületett a föld öléből. Ezért minden anyának közvetlen érintkezésben kell lennie a nagy szülónővel, hogy e titkot – egy élet születését – kinyilvánítva, az átadhassa neki, ő pedig befogadhassa annak áldó erejét és anyai védelmét.” (Eliade 1987. 133.). Ez a nézet szelidült meg a kereszténység felvételével, hiszen a mostani magyarázat szerint azért kell a szülő nőnek három napig a földön ülnie, mert Szűz Mária is a földön lett erős. A szülés tehát nem más, mint az eredeti, szent szülés megismétlése. A gyermek születése pillanatában pogány (erre utal a keresztelői rigmus is: „Pogánykát vittünk, keresztjét hoztunk.”), ha halva születik, akkor elvileg nem temethetik megszentelt földbe.⁸ Régebb tartották is ezt a szokást, ám ahogy fokozatosan változik a moldvai csángók világképe, változik ez a szokás is. Talán ezen keresztül érzékeltethető legjobban a változás menete. Míg az 1930-as években még a temető kikulcsolása nélkül, a kerítés melletti árokban való elföldelés volt az általános, addig a 1930-as évek végén már kikulcsolták a temetőt, és a kerítés benti oldalán temették el éjszaka a gyermekeket. Ez után már a temető egy erre a célra elkülönített szegletébe tették a keresztleetlenül meghalt gyermekeket, de még mindig éjszaka. Az 1940-es évek végén, 1950-es évek elején volt ez általános eljárás, napjainkra azonban annyi maradt meg ebből, hogy éjjel temetik a halott újszülöttet, de ma már a családtagjai mellé. A bábakeresztség ismert jelenség Pusztinán is, csak itt megöntésnek hívják. *„Há, keresztet vetett, aminek akarták keresztelni. Keresztet vetett s vizet, s azt a vízzel megmosdatta, megízélte s akkor, azt mondták, hogy ha megöntik, akkor lehet, hogy harangozzanak neki.”* P. A. E mögött a szokás mögött a víz tisztító erejébe vetett hit húzódik, az újszülött is tisztává válik e következtében. Az ősi, eredendő bűnt lemosás, hogy megláthassa a világosságot.

A szülés nemcsak fizikailag tisztátalan esemény, hanem rituálisan is, ez után éri el az asszony tisztátalanságának legmagasabb fokát.

A szülés után a köldökzsinórt elteszik, hogy a gyermek ha felnőtt, majd keresztülnézzen rajta és tudományos ember váljon belőle. A méhlepényt olyan helyre kell elásni, ahol senki sem jár. Ennek a szokásnak a magyaráza-

⁸ Egy palóc hiedelem szerint a koporsóba inget, gyertyát tesznek, mert az utolsó ítélet napján ezeket Keresztelő Szent János a Jordán vizén megkereszteli (Róheim 1990.).

ta abban a felfogásban gyökerezik, hogy az ember megrontható azokkal a tárgyakkal, amik valamikor hozzá tartoztak. Ezért nem szabad a fürdővizet sem akárhová önteni, csak tiszta helyre: kert végébe, fa tövébe.

A hathét időszaka

A hathét elnevezés a negyvennapos betegágyasságra utal, arra az időre, amíg Szűz Mária is betegágyban feküdt. A kiavatás előtti időszakra számtalan tiltás vonatkozik, ami főleg az anya mozgásterét korlátozza. A pihenés mellett, amire az anyának fizikailag is szüksége van, vagy lenne, ebben az időszakban tisztátalansága miatt rontó ereje van, amihez ér, azt képes megrontani. E miatt nem szabad vizet merítenie, veteményeznie, nem szabad elhagyja a házat, az udvart, mert terméketlenné tenné a földet, melyet lábával érint (ahol az avatatlan asszony elmegy ott hét sínnyég ég be a föld), vagy természeti csapást idézne elő (elveri azt a helyet a jég, ahol avatatlan asszony elmegy). Az avatás a másik jó példa arra, hogyan szűnnek meg bizonyos szokások, többnyire a szükség következtében. A hat hét először háromra csökken, majd kettőre, majd megszűnik. A két hétben is kénytelen felkelni az asszony és ellátni az állatokat, ha az embere állami munkahelyen dolgozik. Bár az állatokat sem lenne szabad rendeznie, mert azok elbetegedhetnek ennek következtében a szükség mégis ráviszi őket erre. Az avatás előtti időben a gyermek is különböző veszélyeknek van kitéve. A látogató asszonyok állapota befolyásolhatja a gyermek állapotát. A tisztátalan asszony (menstruáló, vagy előző éjjel a férjével szexuális kapcsolatot létesítő nő, vagy kikapós asszony), ha nem veszi fel a gyermeket, az bételik csomókkal. A tej elvívése ellen azzal lehet védekezni, hogy a látogatóba menő szoptatós asszony fej pár csepp tejet az ágyba. Egyéb látogatók a tej elvívését és a gyermek megrontását azzal előzik meg, hogy 'ámot vetnek': a ruhájukból egy szálát az ágyra tesznek, és azt mondják: Nem kell sem ámotok, sem tejetek. Ha a tej már elvívódott, akkor, aki elvitte, fej pár csepp tejet egy kenyérdarabkára, az anya is ezt teszi, és azt mindketten megeszik. Ha nem állapítható meg, ki vitte el a tejet, akkor az anya az elmosott edényekből meggyűjti a vizet, megszűri és megissza, vagy megeszi az előzőleg három napig az ablakban tartott kekszet és így ismét lesz teje.

Avatáskor tisztának kell lennie az asszonynak, nem folytathat a hathét időszakában szexuális kapcsolatot férjével. Ha tiszta, azt mondja Szűz Mária: jó a fehérnépem, ha nem tiszta: jó a kölykes kutyám. Az avatásig többnyire ezt sikerül is megtartani. A betegágyasság alatt válik fontossá a bába szerepe és a szomszédok, a közösség segítségnyújtása. A bába még két

hétig jár az asszonyhoz, kétszer készít ez alatt fürdőt a számára, ebbe mindenféle gyógynövényt beletesz, ami a környéken megtalálható: diólapi, malinaág, teafüvek, pozsárnica, egérfarok, zabszalma, káposztalapi stb.

A hathét időszaka a megtisztulást szolgálja, fizikai és spirituális értelemben egyaránt. Egyrészt pihen az anya és teste regenerálódik, a vérzések gyengülnek, majd megszűnnek, másrészt spirituálisan is felkészül arra, hogy immár új státusában elfoglalja helyét a közösségben. A pap kiavatásával a betegágyasság véget ér. Normális, megszokott esetben a keresztelő is a kiavatás után történik, így anya és gyermeke (ismét) a közösség teljes jogú és értékű tagjaivá válnak. Az avatással lezárul a szüléshez kapcsolódó szokások köre, és kezdetét veszi a gyermekneveléssel kapcsolatos preventív eljárások gyakorlása.

A szülés társadalmi vonatkozásai

A férfiak hozzáállásáról érdemes még néhány szót ejteni, bár kutatásaim még folynak e tekintetben. A férjek mentalitása is sokat változott az utóbbi időben. A szexuális tudatlanság rájuk is jellemző volt, nem csak az asszonyokra.⁹ Nem tudták mikor, miért fogan a gyermek, gyakran nem örültek neki, ha már sok volt otthon. Mégis elmondhatom, hogy a régebbi emberek jobban odafigyeltek az asszonyaikra, jobban tartatták velük a szokásokat.¹⁰ Amelyik ember tartott a feleségéhez, az szülés előtt és a betegágyban is kímélte az asszonyt, amennyire lehetett. A jóindulat és a gondoskodás abban volt lemérhető, hogy a jó emberek vettek pálinkát, likórt asszonyuknak a betegágyba, mert azt tartották, hogy az alkohol segít az erek visszahúzóadásában, azonkívül a bor vért is csinál. A szülés alatt azonban nem lehettek jelen. Részint mert félték, részint az asszonyok szégyenérzete miatt. Ez a tevékenység sajátosan asszonyi, senki más nem lehet jelen csak a már férjhez ment nők, a bába, a szülő nő édesanyja és/vagy anyósa. A szülés olyan közösséget alakít ki a közösségen belül, ami saját belső szabályokkal bír, aminek csak asszonyok lehetnek a tagjai, és ami tulajdonképpen minden szüléskor aktiválódik. Ez az aktus, a gyermek világrahozatala tulajdonképpen egy beavató rítus is a már létező asszonyi közösségbe, szűkebben a rokon- és szomszédasszonyok közösségébe. Minden első szülést követő szülés megújítója ennek a szövetségnek.

9 „Ő mondta, én vagyok a hibás, én mondtam, te vagy a hibás. Aludtál. (...) Az asszon, aszonta, az asszon az enyém, aszonta, ne ő vót a hibás, de ládd e reám akarja kenni.” P. A.

10 „Nem mentünk, met asztán a régi emberek, az öregemberek kivált a kerdarul, ha meglátták lenne a fejünkbe vertek. Aszonták, hogy menj b te. (...)” P. A.

A vizsgált időszakban egy világháború is lezajlott, ami különös vélekedést alakított ki a szüléssel kapcsolatban. Azok az asszonyok, akik közvetlenül a világháború előtt vagy közben mentek férjhez igyekeztek minél hamarabb teherbe esni, hiszen a férj eltűnhetett a csataterén és így egy esetleges gyermek miatt mégis megmaradhatott az asszony férje házában¹¹, mert az újbóli férjhez menés a megcsappant létszám miatt már nehéz volt. Ez a törekvés a már megszerzett társadalmi státus megtartására irányult. A gyermek kijelöli a nő helyét a társadalomban, biztosítja létét a családon belül és megalapozza a közösség további gyarapodását.

A szülés, mint rítus egy korábbi egyensúlyállapot elérésére irányul, a harmónia visszaállítását célozza, de ugyanakkor segít zökkenőmentesen átélni az élet természetes rendjéhez tartozó státusváltást.

Összegzésként a szülés során megismert eljárásokról és hiedelmekről elmondható előljáróban, hogy történetileg vizsgálva különböző időpontokban a szülést megfigyelhető, hogy a tartalom szűnik meg először létezni, a forma mindig tovább él. Egyes rítusokat ma már egyetlen adatközlőm sem tud megmagyarázni, de formailag még a kórházban is tartják őket. A másik szembeötlő törekvés az, hogy bár ezeknek a rítusoknak a magyarázatát már nem ismerik, kérdéseimre mindig megpróbáltak válaszolni, többnyire igen gyakorlatias magyarázatot találva cselekedeteiknek. Ez a törekvés az ismeretlent ismerőssé tevő emberi magatartást takarja, a megmagyarázhatatlan megmagyarázása sajátunkká teszi az ismeretlen dolgot.¹²

Ez a tanulmány a megkezdett kutatás részleges összefoglalása. Sok olyan részlet van, ami még kivizsgálásra vár, ezért jelen dolgozathoz is kimaradt. Ilyenek a deviáns esetek, a hiedelmek széles körű értelmezése, valamint az egyházi anyakönyvek vizsgált időszakra vonatkozó adatainak a feldolgozása. A fenti írás általános képet ad a pusztinai szülésről, emellett még vizsgálandó a hagyományos otthoni szülés kapcsolata a mostani otthoni szüléssel, mert úgy gondolom, hogy az túlmutat azon az egyszerű tényen, hogy az ismerős környezet biztonságot ad, hogy az ember törekvései a tér megszentelésével kapcsolatban napjainkban is élnek.

11 „A fiatalasszony családiasodik a gyermekszüléssel, jobban kötődik férje családjához.” (Zakariás 2000. 90–101.)

12 Lásd Eliade elméletét a tér megszentelésével kapcsolatban (Eliade 1987.).

Adatközlők

1. Feteke Ilona (szül. 1912)
2. Bálint Katalin (szül. 1915)
3. Petre Anica (szül. 1922)
4. Lackó György Ilona (szül. 1924)
5. Dani Györgyné (szül. 1926)
6. Száras Anica (szül. 1928)
7. Erős Györgyné Anica (szül. 1930)
8. László Istánné Lackó György Katalin (szül. 1931)
9. Imre Jánosné Lackó Anna (szül. 1934)
10. Nyisztor Katalin (szül. 1941)
11. Bartha János Györgyné László Anna (szül. 1947)
12. Bilibók Margit (szül. 1950)
13. Száras Katalin (szül. 1955)



SZAKIRODALOM

BENEDEK H. Erika

Út az életbe. Világképelemzés csángó és székely közösségek születéshez fűződő hagyományai alapján. Kolozsvár.

DEÁKY Zita

1996 *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége – 20. század közepe).* Budapest.

ELIADE, Mircea

1987 *A szent és a profán.* Budapest.

POZSONY Ferenc

1997 A szokáskutatás fogalmi, módszertani és terminológiai kérdései. *Székelyföld*, I. évf. 1–2–3.

RÓHEIM Géza

1990 *Magyar néphit és népszokások.* Szeged.

SZENDREY Zsigmond – SZENDREY Ákos

1943 Szokások. In: VISKY Károly (szerk.): *A magyarság néprajza III.* Budapest

VEREBÉLYI Kincső

1988 A születés és keresztelés szokásai. In: VOIGT Vilmos (szerk.): *A magyar folklór.* Budapest.

ZAKARIÁS Erzsébet

2000 *Asszonyélet Erdővidéken.* Marosvásárhely.



Content

Foreword	5
ISTVÁN Anikó Life History or Histories of Life, Written and Oral Memories	7
OZSVÁTH Imola The Motifs of Diaspora in a Life History	33
MIKLÓS Zoltán The “Kulák’s” Fate – Individual Interpretation	49
DEMETER Éva Variations of a Conversion Story	63
BOKOR Zsuzsa Feminine women and masculine men. Variants of (not only) the feminist research	79
SZABÓ Á. Töhötöm Informal Techniques in Traditional Economy	105
KÖNCZEI Csongor Thoughts on the Change of Social Mobility of Gipsy Musicians from Kalotaszeg	127
JAKAB Albert Zsolt Unveiling of Memorial Tablets in Cluj	135
PETI Lehel The Role of Black Magic in Controlling Social Balance in Moldavian Csángó Villages. Beliefs about theft	159
NAGY Emőke Customs and Beliefs on Birth in a csángó Village in Moldova	175

Cuprins

Prefață	5
ISTVÁN Anikó Narativă de viață sau povestirile unei vieți, amintiri în scris și oral	7
OZSVÁTH Imola Motivele diasporei într-o narativă de viață	33
MIKLÓS Zoltán Soartă de chiabur – interpretare individuală	49
DEMETER Éva Variantele unei povestiri de căință	63
BOKOR Zsuzsa De la femei feminine la bărbați adevărați. Variante ale cercetării femeilor (dar nu numai)	79
SZABÓ Á. Töhötöm Tehnici informale în economia tradițională	105
KÖNCZEI Csongor Câteva gânduri asupra schimbării mobilității muzicienilor romi din Zona Călata	127
JAKAB Albert Zsolt Dezveliri de plăci comemorative la Cluj	135
PETI Lehel Rolul magiei negre în controlul echilibrului social în satele ceangăilor din Moldova. Superstiții ale furtului	159
NAGY Emőke Obiceiuri și superstiții legate de naștere într-o localitate de ceangăi-secui din Moldova	175

Tartalom

Előszó5

ISTVÁN Anikó

Élettörténet avagy egy élet története, emlékei írásban és szóban7

OZSVÁTH Imola

A szórványosodás motívumai egy élettörténetben33

MIKLÓS Zoltán

A kuláksors egyéni interpretációja a „kulák” perspektívájából49

DEMETER Éva

Változatok egy megtéréstörténetre63

BOKOR Zsuzsa

A nőies nőktől a férfias férfiakig.

Hogyan kutassunk (nemcsak) nőként (nemcsak) nőket?79

SZABÓ Á. Tőhötöm

Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban105

KÖNCZEI Csongor

Néhány gondolat a kalotaszegi cigánymuzsikusok

mobilitásának változásairól127

JAKAB Albert Zsolt

Emléktábla-állítás Kolozsváron135

PETI Lehel

A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe

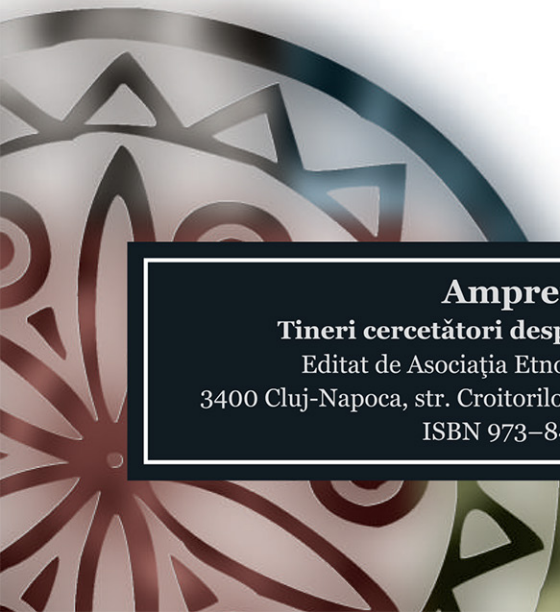
a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei159

NAGY Emőke

„Megszabadultak.” A szülés szokásköre és hiedelmei

egy moldvai székelyes csángó településen175





Amprente 2.

Tineri cercetători despre cultura populară

Editat de Asociația Etnografică „Krizsa János”

3400 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15., tel.: +40 264 432 593

ISBN 973-8439-09-4