KRIZA KÖNYVEK 23.

LENYOMATOK 3.

Fiatal kutatók a népi kultúráról

© www.kjat.ro/szovegtar
JÁNOS TÁRSASÁG

A könyv megjelenését a

Nemzeti Kulturális Örökség
Minisztériuma támogatta

KRIZA • NÉPRAJZI •

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Lenyomatok
3

Fiatal kutatók a népi kultúráról

JÁNOS • TÁRSASÁG •

Szerkesztette
Szabó Á. Töhötöm

Kriza János Néprajzi Társaság
Kolozsvár, 2004

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

© Kriza János Néprajzi Társaság, 2004

Borítóterv és tipográfia: Könczey Elemér

Tördelés: Csomai András

KRIZA • NÉPRAJZI •

ISBN 973–8439–09–4

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

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Több előszó helyett

Előszót írni nem könnyű dolog. Nem könnyű, talán azért sem, mert kötelesség: ezt diktálja a kánon, így lesz teljes egy könyv, a szakkönyvek olvasóinak befogadásmechanizmusa az előszó láttán indul be, hogy ne jöjjek rögtön a kutyás hasonlattal. Előszó nélkül csak a legjobb könyvek kezdődnek, amikor az első mondat után ott találja magát az olvasó egy szaharai helyőrségben, három légiós és egy orosz hússaláta társaságában. A szakkönyvekkel ez nem fordulhat elő, és ez nem értékítélet, inkább egy keserű tény megállapítása a magam számára: előszó nélkül nincs szakkönyv. Különösen nincs tanulmánykötet. Hogy ez mennyire így van, azt személyes tapasztalattal tudom igazolni: néhány éve volt szerencsém egy könyvet előszó nélkül megjelentetni[1], és igazat kellett adnom az engem támadó szerzőknek, akik szerint a könyv igencsak kurtán-furcsán kezdődött. A szerzőket ez úton is szeretném nyilvánosan megkövetni: az előszó nélküli kezdés nekik is furcsa volt, elhanyagoltnak érezhették magukat abban a világban, ahol jellemző visszhang nélkül hagyni könyveket, éppen ezért az első, bármennyire futólagos reflektálás valahol egy előszó feladata lett volna. A megkövetésnek azért is van itt a helye, mert jelen szerzők némelyike ott bontotta szerzői szárnyát. Ez az előszó, bár nem szólhat arról a kötetről, arra is reflektál, hisz az a fajta széles körű, elméletekkel és empíriával egyaránt alátámasztott, alaposan tájékozódó érdeklődés, amely ebben a kötetben, a nevezett szerzők tanulmányaiban megmutatkozik, már ott is fellelhető volt.

Ezért is megért volna egy rövid előszót a könyv, meg azért is, mert szakkönyv esetén ismeretlen az in medias res kezdés. Ez egyfelől jó, másfelől megterhelő, mert igen nehezen lehet eldönteni, hogy melyek azok az adekvát gondolatok, amelyek az olvasó értékhorizontjának erőszakos feszegetése nélkül reklámozhatják az árut. További probléma, amint azt Gerard Noiriel megjegyzi, hogy „a könyv szerzője vagy szerkesztője kénytelen vállalni azt" [ti. az előszót].[2] Nem lehet tehát hetet-havat összehordani, gondolván, hogy úgysem derül ki a szerző kiléte. Több részről is kínos feladat tehát. Ugyan, mit akarhat az előszó írója, kérdi minden normális olvasó, és a kialakult automatizmusoknak megfelelően ugrik is át az első tanulmány a textus olvasására. Mindezt annak ellenére, hogy vannak nagyon jól

1. Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Életutak és életmódok*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár 2002.

2. Noiriel, Gerard: *A történetírás válsága. Elméletek, irányzatok, viták a történelemről tudománnyá válásától napjainkig*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2001 333.

sikerült előszók, amelyek nem csak a kanonizált szerkesztői, kiadói elvek miatt vannak ott, mondjuk, mint a bojt az atom-tengeralattjáró matrózának sapkáján. Magyarán: az előszónak sok esetben nemcsak nyomdaképi funkciója, hanem mondanivalója is van. Hisz például egy szerkesztőnek itt van alkalma megosztani a gondolatait az olvasóval, és ráirányítani a figyelmet néhány, általa fontosnak ítélt problémára. Ez az előszó tehát elsősorban nem reklám, inkább néhány, a szerkesztőt is foglalkoztató kérdés rövid körüljárása, és a Noiriel által említett funkciókkal – miszerint az előszó tájékoztatja az olvasót, kiemeli a mű értékeit és igazolja a szerzőjét[3] – csak érintőleges viszonyban van.

A mű értékeit kiemelni, úgy vélem, nem az én tisztem, pontosabban, ha megtenném, az az olvasó „ítélkezési szabadságába történő elfogadhatatlan beavatkozásnak”[4] minősülne. Az értékek kiemeléséről beszélnem talán azért sem megengedett, mert a könyv szerzői – a lekicsinylés szándéka nélkül – mindannyian a tudományos pályájuk elején álló szakemberek, és erőltetettnek hatna dicsérni őket, bár vannak kétségtelen érdemeik. Ilyen módon a szerzők igazolásától is eltekintek. Hagyjuk ezt inkább az idő vasfogára, amiről bebizonyosodott nemegyszer, hogy a legjobb ítész. Annyit azonban megjegyeznék a szerzők utólagos engedelmével, hogy talán ők ezeket az írásokat nem feltétlen az örökkévalóságnak szánták. Sokkal inkább tekinthető e könyv látleletnek, kettős látleletnek, vagy lenyomatnak, ha úgy tetszik. Kiderül egyrészt belőle, hogy milyen volt egy adott társadalom képe a tanulmány megírásának pillanatában, másrészt – és ezt érzem én igazán fontosnak – metszetet kapunk a fiatal kutatók önképéről, arról, hogy mennyire problematikusnak ítélik saját helyzetüket és a néprajztudomány alapfogalmainak értelmezését egyaránt. Korábbi ígéretemnek némiképp ellentmondva itt azért megjegyzem, hogy én ezt tekintem jelen tanulmányok legfőbb érdemének. Vagyis azt, hogy az általuk művelt tudományt nem egy lezárt folyamatnak tekintik, hanem folyamatszerűen értelmezik, ennélfogva tudatában vannak, hogy ennek a folyamatnak ők is tevőleges részei. Ebben a nézetben – nagyon köznapian mondva – a néprajztudomány nem olyan, amilyen, hanem olyan, amilyennek mi csináljuk. Hogy ez miért annyira fontos? Mert nagyon sok vád éri ezt a tudományt egyfelől, hogy túlteng benne az amatőrizmus, másrészt, hogy anakronisztikus módon még mindig a 19. század által ránk ruházott feladatokat visszük tovább, nevezetesen a homályos nemzeti ideológiák

3. Noiriel i. m. 334.
4. Uo. 333.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

védelmében és megteremtésért tesszük, amit teszünk.[5] Nem vitatkozom a fentebbi álláspont megfogalmazóival. Úgy gondolom, amennyiben az ebben a kötetben előrevetíthető, vagy a szerzők által máshol is vállalt reflektált szakmaiság további teret tud nyerni, a fenti vádakra ez lesz a legjobb válasz.

Ez azért külön öröm számomra, mert nemrég egy tanácskozáson, ahol néprajzos, a népi kultúra iránt elkötelezett szakemberek is szép számban voltak jelen, többször is elhangzott, hogy a felszólalók tudják, mi a nép, mi a hagyomány, mi a hagyományos kultúra. És éppen ezért tudják, hogy mit kell megőrizni: az igazi magyar kultúrát, amely még mindig a nép alsóbb köreiben él, és az apák fiaiknak adják át, természetesen szájról szájra mint legféltettebb kincsüket. Ehhez, jelen kötet anyaga kapcsán, két gondolatot szeretnék hozzáfűzni. Szerzőink a népi, népi kultúra fogalmat sokkal nyitottabbnak tekintik, pontosabban: ezt a problémát nyitottnak és kérdésesnek értelmezik, és valószínűleg egyikük sem állítaná, hogy örök és általános érvénnyel meg tudná határozni a fenti fogalmakat. Talán inkább azt mondhatni, a jelentéseknek sokkal kisebb köreiben gondolkodnak, ami megengedi a más értelmezésekkel való folyamatos összevetést, a konfrontációt és ennek nyomán a fejlődést. Ez is értéke e tanulmányoknak. A második gondolat, ami ide kívánkozik, a megőrzéssel kapcsolatos. Való igaz, a néprajztudománynak sokáig az volt – az informatikából kölcsönzött kifejezéssel – az alapértelmezett feladata, hogy a valódi, a nép körében megtalált nemzeti értékeket megmentse és megőrizze. Ám amiként a jelentések differenciálódtak, akként a funkciók is bővültek, vagy csak változtak, és meg merem kockáztatni: a népi kultúra, maga a kultúra is változott. Beleértve a hagyományokat is. Összefüggésben ezzel egyre inkább kérdésessé válik az is, hogy ki teremt magának az értékeket megállapító, éppen ezért a megőrzési folyamatból kizáró vagy abba beemelő legitim pozíciót, és milyen jogon teszi meg azt. Magyarán az a kérdés, hogy amikor valaki kijelenti: a gyimesi táncvilágot fogja tanulmányozni, mi alapján tekinti Gyimest értékesebbnek és a táncait szervesebben az adott kultúrához tartozónak, mint a kolozsvári emléktábla-avatási szokásokat. Továbbmenve: miért gondolja úgy, hogy aki nem ezt teszi, az a nemzet ellenében cselekszik.

5. Tanulságosak lehetnek még egyszer, és nem csak ebből a szempontból, Niedermüller Péter gondolatai. Vö. Niedermüller Péter: *Paradigmák és esélyek, avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában.* Replika 13–14. 1994. 89–131., különösen a 4. jegyzet.

Noha nem kétséges, hogy a nemzeti önismeret újratermelésében ma is hangsúlyos szerepe van a néprajznak, nem hiszem, hogy jelen kötet szerzői megelégednének e szereppel, amint azt sem, hogy tagadnák e szerepet. Úgy fogalmaznék inkább: vállalva ezt egy másik értékhorizontot is megcéloznak. Egy olyan értékhorizontot, amely már egy jó ideje formálódóban van az erdélyi magyar néprajztudományban[6], de megerősítésén folyamatosan dolgozni kell. Azt gondolom, végső érvénnyel nem határozhatom meg, hogy melyik ez a pozíció, talán csak azt mondhatom el, hogy milyen összetevőit látom én. Egyik ilyen fontos összetevő a szakmaiság, ami a legitimitásnak is a legfontosabb, ha nem egyetlen kritériuma. Ezek a szerzők szakmában gondolkodnak, és így nem elsősorban a nemzeti értékeket akarják megmenteni, bár közvetve hozzájárul(hat)nak ehhez. A szakmában való gondolkodás pedig problémaorientált látásmóddal ötvöződik, így ebben a körben az értékes és ősi hagyományok leírásszerű rögzítése még nem tudomány. Az új (?) értékhorizont másik fontos komponense a módszerek és ezzel szoros összefüggésben a szaknyelv használata, bár itt még behoznivalóink vannak, akár a magyarországi, akár a nemzetközi porondot tekintjük. Ám egy dolog nem kétséges: a problémaérzékeny látásmód velejárója a módszerek tudatos – ha nem is mindig következetes – használata, és az eredmények szaknyelvi – bár szintén nem következetes – rögzítése. A szaknyelvi rögzítésben a következetlenség talán leginkább a terminus technicusok túltengő – ám csiszolással és szakmai érvek sorakoztatásával orvosolható – használatában nyilvánul meg, ami főképp akkor jelent problémát, ha az *ortológ* és *neológ* szemlélet ütközésének erőterében igyekszünk megoldani azt. Ami végül megint elvezet a nemzeti–nemzetietlen ellentétpárhoz. Még egyszer hangsúlyoznám, amit az *igazi népi* kultúra kapcsán mondtam: a nemzeti önismeret kiteljesítése és a nemzet mint értelmezési kategória itt nem egyetlen és nem elsődleges cél. Ha így lenne, az nemcsak ellentmondana a szakmaiságnak, a reflektált tudományos szemléletnek és a módszeres és kritikai gondolkodásnak, hanem újra abban a hagyományos és a dilettantizmust is megtűrő szemléletben találnánk magunkat, amelytől igyekszünk megszabadulni.

Ehhez a folyamathoz, röviden a kritikai látásmód meghonosodásához, és annak a mindennapi tudományos gyakorlat részévé válásához jó keretet ad a BBTE-n, a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéken folyó oktatás,

6. Anélkül, hogy felsorolnék minden ilyen kezdeményezést, a BBTE-n folyó, 1990 óta intézményes keretek között zajló néprajzi képzésnek az ebben a folyamatban játszott kiemelt szerepére utalok.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

és az ott formálódóban lévő iskolák[7], amelyekről hosszabban értekezni ez az előszó talán nem biztosít keretet.

További kérdés, persze, hogy mennyiben vagyunk képesek ezt a folyamatot ténylegesen folyamatossá tenni, és hatósugarát az egyetem falain túl is kiterjeszteni. Ez, úgy gondolom, tudománypolitikai jellegén túl kommunikációs kérdés is: képesek leszünk-e egy olyan kommunikációs teret fenntartani, amely a fentebb leírt szakmaiságot generálja, és további eredmények megszületéséhez járul hozzá. Jelen könyv, és akár az előszó is, része lehet egy ilyen kommunikációs térnek. Persze, akkor, ha az olvasó a szerzők fiatalsága okán nem kérdőjelezi meg az írások legitimitását: hisz, mint mondtam előbb, a legitim pozíció egyetlen kritériumának a szakmaiságnak kell lennie. És ez a szerzőknek etikai norma is: nem egy külső szempontot alkalmazó normarendszerről beszélünk tehát, hanem a szakma által elfogadott belső normákról. Aminek fontos szerepe van, ha arra gondolunk, hogy van a kötetben olyan írás, amely a szakmán kívüli morális szempontokkal ütközve – és így olvasva – óhatatlanul sérti a rögzült kánonok rendszerét. Azonban úgy gondolom, kijelenthetem erről az olvasatról, hogy téves: az ebben a kötetben megjelenő tanulmányok szakmai tettek és nem morális állásfoglalások. Amelyeket az ebben a bevezetőben már többször idézett Noiriellel szólva vállalni kell. Mint ahogy az előszókat is.

A szerkesztő

7. Vö. Szabó Á. Töhötöm: Előszó. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár 2003. 5–6.

Simon Boglárka

Sztereotípiák és reprezentáció – a nemi szerepek megkettőződése egy Budapesten tanuló vietnami egyetemista közösségben

Bevezetés[1]

A Budapesten tanuló vietnamiakkal való ismeretségemet nem valamilyen előre meghatározott kutatói szándéknak köszönhetem, hanem mondhatni a véletlennek. Amikor a 2000/2001-es tanév első szemeszterében Budapesten voltam részképzősként, egyik barátnőmet (Annát[2]) két vietnami lánnyal egy szobában szállásolták el, ennek köszönhetően barátkoztunk össze. Ezt követően három és fél hónapig, majd – két évvel később – újabb öt hónapig laktunk egy kollégiumban, és találkoztunk szinte minden nap.[3] E két periódus között még további öt hónapot töltöttem Budapesten részképzősként, ekkor azonban egy másik kollégiumban szállásoltak el (ahol nem laktak vietnamiak). Ez alatt az idő alatt is rendszeresen találkoztunk, látogattuk egymást, akárcsak olyankor, ha rövidebb ideig, magánügyben tartózkodtam a városban.

Kutatásomat erősen befolyásolta a közöttünk kialakult viszony természete. Mindvégig a résztvevő megfigyelés módszerét alkalmaztam, nem készítettem interjúkat, következtetéseimet kötetlen, baráti beszélgetések alapján vonom le.[4] Továbbá kutatásom során nem baráti kapcsolatokat

1. Tanulmányom egy nagyobb kutatás egy fejezetét képezi, amelyben Budapesten élő vietnami egyetemisták egy csoportjának kapcsolatrendszerét vizsgálom, pontosabban kapcsolatrendszerüknek azt a részét, amely a család fogalma mentén írható le.

2. Bár minden esetben létező keresztneveket használok, a dolgozatban szereplő valamennyi név álnév.

3. Ez alól kivételt csak Phuong jelentett, aki már csak a hivatalos nyilvántartás szerint lakott a kollégiumban, gyakorlatilag azonban saját lakása volt Pesterzsébeten, de otttartózkodásom első szakaszában szinte minden nap ellátogatott a kollégiumba.

4. Amikor megismerkedtünk nem is terveztem kutatást – jóllehet néprajzos énemet nem tudtam kikapcsolni a beszélgetéseinkből –, és később (mikor már felmerült a dolgozat megírásának gondolata) is az interjúkészítés elhanyagolása mellett döntöttem. Egyrészt mert – barátaimról lévén szó – a téma kéretlenül is felmerült beszélgetéseink során, másrészt pedig úgy vélem, hogy ezekben a meglehetősen intim kérdésekben a köznapi kommunikáció sokkal őszintébb adatokat eredményez, mint a „vallatás". Választásomat Malinowski tereptapasztalatai is alátámasztják: „amint az etnográfus eltávolodik a nagy, alapvető, jól meghatározott intézményektől (amilyen a család, a házasság, a rokonsági

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

próbáltam meg imitálni, hanem a létező barátságaimat igyekeztem „tudományosan” szemlélni és ezekből levonni a következtetéseimet – vállalva az ezzel szükségszerűen együtt járó szubjektivitást. Mivel mintám elég kicsi, inkább az egyéni magatartásminták megfigyelése és elemzése volt a célom, mint – akár csak a Budapesten élő vietnami fiatalokra nézve is – általánosítható következtetések levonása.

Vietnami egyetemisták Budapesten – a csoport szociológiai jellemzői

Az anyaországban élő 77 milliós lakosság mellett a legnagyobb vietnami közösségek az Egyesült Államokban, Kanadában, Ausztráliában és Franciaországban vannak. E célországok közül a Franciaországba irányuló migráció gyarmati hagyományokkal rendelkezik, míg a tengerentúlon csak az utóbbi évtizedekben számolhatunk jelentős vietnami bevándorló réteggel. Az itt élő emigránsok legnagyobb része menekült vagy a családja által támogatott bevándorló, ezért soraikban túlreprezentált az ország nyelvét gyengén beszélők, a férfiak, a fiatalabb korcsoportok és az alacsony iskolai végzettséggel rendelkezők száma (Cima 1987, Nguyen, H. T. 2002, Pfeifer 1999). Mark E. Pfeifer szerint az emigrációban élő vietnamiakra a közösség terminus csak a legszélesebb értelemben használható. A Vietnamból elvándorlók ugyanis a kibocsátó ország társadalmi sokszínűségét ismétlik meg kicsiben – a származási régió, a falusi vagy városi életmód, a vallási vagy akár az etnikai hovatartozás tekintetében. Közös vonásukként szinte csak a közös nyelv és a buddhista–konfucionista–taoista filozófiai alapokon nyugvó családszerkezet, valamint az anyaországhoz való ragaszkodás nevezhető meg. A legtöbb kivándorló ugyanis reméli, hogy egyszer hazatérhet (i. m.).

Kelet-Közép-Európában főként Lengyelországban és Csehországban élnek vietnamiak. Magyarországon – a ’60-as és ’70-es évek szoros diplomáciai együttműködése ellenére – jelenlétük nem jellemző. Itt a legnagyobb távol-keleti látható kisebbséget a kínaiak jelentik, bár pontos

szervezet, a nemzetség, az exogámia) az udvarlás szabályaihoz, az egyéni élet sokféle részletéhez, megfigyelési módszerei szükségképpen bonyolultabbakká válnak, eredményei pedig kevésbé megbízhatókká. (...) A nemi vonzás és a szenvedély fokozódásánál a közvetlen megfigyelés mindig nehéz, s az információ nagy részét bizalmas közlésekből és pletykákból kell összegyűjteni”, ennek módja pedig az együttélés és minél több személyes ismeretség létrehozása, amely sokkal hatékonyabbnak bizonyul, mint a kérdés-felelet módszere (1972. 184–185.).

létszámuk nehezen meghatározható: a hivatalos statisztikák tükrében 4000–9800, egyes magas rangú rendőrtisztek és belügyi tisztviselők becslései szerint 10 és 20 ezer között, míg a kínaiak szerint tízezer fő körül mozog. Annak ellenére, hogy a közvélemény „sárga inváziójról" beszél, ez a szám nemcsak nemzetközi összehasonlításban, hanem a térség más országaihoz képest is alacsonynak számít (Nyíri 1999. 91.).

A többi emigráns vietnami közösséghez hasonlóan, Magyarországon is alulreprezentáltak a felsőfokú végzettséggel rendelkezők. Hogy Budapest esetében milyen kevés egyetemistáról van szó, jól illusztrálja az a tény is, hogy az elmúlt 15 évben az ELTE-n egyetlen esetben sem emelkedett a 30 fölé a beiskolázott, nappali tagozatos vietnamiak száma.[5]

Az általam ismert vietnamiak valamennyien ösztöndíjasként érkeztek Magyarországra, mégsem alkotnak homogén csoportot, hiszen eltérő régiókat és társadalmi rétegeket képviselnek. Területi szempontból kis túlzással az egész országot reprezentálják – egyaránt érkeztek az ország északi, déli és középső régióiból, illetve különféle településekről, a fővárostól és a többmilliós Saigontól kezdve a Mekong deltájának falvaiig; legnagyobb részük azonban városi származású vagy huzamosabb ideig élt városon. A társadalmi rétegződés szempontjából zömmel tanár-, illetve mérnökcsaládok gyermekei, akad azonban köztük egy-két kivétel is (Đài apja magas rangú katonatiszt, Phuong pedig egy sokgyerekes szegény családból származik).

A nemi megoszlást a fiúk túlsúlya jellemzi, ez azonban csupán „kollégiumi jellegzetesség", nem általánosítható a Budapesten tanuló vietnamiak egészének nemi összetételére. Nem homogén a csoport vallási tekintetben,[6] sőt etnikai szempontból sem – Anh ugyanis kínai származású.[7]

5. Forrás: ELTE Rektori Hivatal, Oktatási és Tanulmányszervezési Osztály. Külön köszönettel tartozom Simon Máriának, amiért a statisztikákat rendelkezésemre bocsátotta. Természetesen nem szabad figyelmen kívül hagynunk az egyéb egyetemekre és főiskolákra járó vietnami diákokat (főként a BME Informatika, illetve Villamosmérnöki Karának hallgatóit), illetve azt a tényt sem, hogy a rendszerváltás előtt – főként az 1976–77-ben megkötött vietnami–magyar gazdasági, kulturális, tudományos és technikai együttműködési szerződések következtében – a mainál sokkal többen tanultak Magyarországon (vö. Pfeifer i. m.)

6. Egy részük buddhistaként határozta meg magát, míg mások tiltakoztak az ellen, hogy bármilyen vallásos csoportosulás tagjainak tekintsék őket, ami talán a kommunista rezsim buddhizmusellenes intézkedéseivel magyarázható (vö. Pfeifer i. m.).

7. Vietnamban a kínaiak avagy hoák képezik a legnagyobb kisebbséget. Mivel azonban Anh kisgyermekkorában, a '70-es évek második felében ezt az etnikai csoportot erőszakosan beolvasztották, egy jelentős részük pedig elmenekült Kínába vagy a tengerentúlra (lásd uo.), ő már vietnaminak vallja magát; ennek ellenére mégis számolnunk kell némi kulturális eltéréssel a csoport többi tagjához képest.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Budapestre érkezésük után valamennyien egy-két évig a Balassi Bálint Intézetben készültek a nyelvvizsgára, majd – a jogász Kieu kivételével – programozó matematikusként tanultak/tanulnak az ELTE-n. Magyar nyelvtudásuk, illetve tanulmányaik időtartama nemcsak személyes képességeiktől függ, hanem az elnyert ösztöndíj természetétől, a magyarokkal szembeni nyitottságuktól és migrációs szándékaiktól is. Több lehetőségük is van arra, hogy Magyarországon maradjanak (sorozatos évhalasztás, továbbtanulás stb.), és akad is erre példa – Dai annak ellenére, hogy 1990-ben érkezett, még mindig nem szerzett diplomát, Phuong pedig felvételizett PhD-ra, majd beiratkozott levelezőként egy második egyetemre, de voltaképpen programozóként dolgozik egy vállalatnál. Mégis a diploma megszerzése után a legtöbben hazatérnek Vietnamba. Nagy valószínűséggel azok is hazatérnek, akik az EU-ban vagy Amerikában tanulnak tovább. Így tett Tuân is, aki Amerikából hazament nősülni, és feltehetőleg ezt az utat választja majd Linh (aki jelenleg Hollandiában van), illetve Nhi is (aki lehet, hogy rokoni segítséggel Franciaországban tanul majd tovább, de mindenképpen haza szeretne térni).

A hazatérés, versus emigrálás kérdésében gyakran hangzanak el ideologikus és érzelmi alapú érvek (pl. az elsőszülött fiúnak kötelessége hazatérni, hogy fenntartsa a családot), de a döntés meghozatalában igen nagy szerepe van a gazdasági és politikai szempontoknak is. Amint Thung felhívta rá a figyelmemet – a kérdés megítélése különbözik aszerint is, hogy az illető személy milyen régen jött el otthonról, milyen társadalmi rétegből származik, illetve mennyire tartja a kapcsolatot a családjával. Azok ugyanis, akik régebben eljöttek Vietnamból, és ritkán látogatnak haza, nem tapasztalták az utóbbi évek gazdasági fellendülését, ezért nem akarnak hazatérni. Őket úgy motiválják a hazatérésre, hogy az otthoni gazdasági fejlődést igazolandó különböző sikertörténeteket mesélnek azokról, akik a hazatérést választották (Anh, Tuân és Trung).[8] A hazatérést motiválja továbbá az is, hogy Vietnamban nincsen kettős állampolgárság; hiába tartózkodnak hát már megfelelő ideje Magyarországon, egyikük sem kért letelepedési engedélyt, mert az az otthonról való lemondással járna együtt.

8. Ezeknek a történeteknek kulcseleme, hogy, bár nehéz szívvel tértek haza (vagy először nem is akartak hazatérni), otthon valamennyien sikeresen elhelyezkedtek, jól érzik magukat és szociálisan is visszailleszkedtek: megnősültek, vagy legalábbis készülnek rá stb. Ugyanakkor elismerik azt is, hogy akinek otthon rosszak az anyagi körülményei, az valóban jobban boldogulhat a családjától távol.

Sztereotípiák, nemi szerepek, reprezentáció

Vietnami barátaimmal folytatott beszélgetéseim során azzal a figyelemre méltó jelenséggel találtam szembe magam, hogy a kibocsátó társadalom és a csoport heterogenitása ellenére egy egységes képet próbáltak meg kialakítani magukról. Ez szinte minden kérdésben megnyilvánult, különösen feltűnő volt azonban a nemi szerepek tekintetében.[9] Ahelyett, hogy értékorientációjukban és attitűdjeikben valamiképpen tetten érhetők lettek volna az eltérő származási rétegek értékítéletei vagy magatartásmintái (vö. Heleszta–Rudas 1978. 37.), úgy tűnt, hogy valamilyen „összvietnami" értékrendet képviselnek, ami ráadásul még az én – a vietnami és a nyugati kultúrát a tradicionális–modern ellentétpár két pólusán elhelyező – sztereotípiáimmal is összecsengett.

Mivel először azt hittem, hogy saját előítéleteimnek a kutatott közösségre való kivetítéséről van szó, megpróbáltam a rendelkezésemre álló vietnamiakkal foglalkozó szakirodalom megállapításait segítségül hívni. Ez a lépés azonban csak megerősített abban, hogy nem a saját elfogultságomról van szó. Hogy okfejtésem követhető legyen, a továbbiakban az itt találtakat foglalom össze.

A vietnami család a szakirodalomban

A vietnami család a gyarmati időszakban

Noha a vietnami kultúrában a mintegy 1000 éves kínai megszállás mély nyomokat hagyott, mégsem tekinthetjük a kínai kultúra egy populáris változatának – a vietnamiak ugyanis a kínai hatásokat (akárcsak az indiai, indonéziai, és később a nyugati elemeket) egy saját, szinkretikus kultúra kiépítésére használták fel (Nguyen, K. K. 1967. 94–96., vö. Nguyen, H. T. i. m.).

A hagyományos vietnami társadalomban a közös értékek alapja a Tam Giao – egy, a konfucianizmus, buddhizmus és taoizmus összeolvadásából keletkezett szinkretikus hiedelemrendszer (Pfeifer i. m.) –, amelynek középpontjában öt alapvető viszonyulás áll: az egyén alárendelődése a vezetőnek, a fiúé az apának, a nőé a férjének, a fiatalabb testvéré az idősebbnek és a barátok közötti kölcsönös megbecsülés (Cima i. m.).

9. Ezeket vizsgálom a továbbiakban.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Ezeken az alapvető hierarchikus viszonyulásokon a későbbi nyugati hatások igen keveset tudtak változtatni.[10]

A Tam Giao rendszerben központi helyet foglalnak el a családról való elképzelések. A patriarchális kiterjesztett családot a hagyományos vietnami értékek átadójának és a teljes társadalmi struktúra legitimizáló, kicsinyített modelljének tartják. A hagyományos struktúrában az egyén identitását elsősorban a családjához való tartozása határozta meg, helytelen viselkedése pedig az egész családjára nézve – élőkre és holtakra egyaránt – következményekkel járt. A Tam Giao ideológia és hitrendszer szerint ugyanis a család nemcsak az élőket foglalta magába, hanem a megholt ősöket is.

A domináns családszerkezet a 3–4 generációs nagycsalád volt, amelyeknek tagjai egy fedél alatt laktak, közösen vezették a háztartást és szervezték meg a különböző munkákat. Az egyes családtagok minden jövedelmüket a közös családi kasszába adták és segítették egymást a krízishelyzetekben. A család mint gazdasági és társadalmi egység az egyének érdekei fölé emelkedett. Az ősök tisztelete és a családfőnek való engedelmesség alapértéknek számított – az egyes családtagoktól a család érdekeinek való teljes alárendelődést várták el, mindenféle egyéni lázadást a természet rendje ellen valóként fogtak fel.

A családfői tisztet a legidősebb férfi töltötte be, ő volt a felelős a család egységéért, ő hozta a gazdasági döntéseket és vezette a különböző szertartásokat. A hagyományos női szerep a háztartás vezetése és a gyermeknevelés volt, míg a férfiak dolga volt eltartani a családot. Az őskultusz és a patrilineáris leszármazás miatt elsősorban a fiúgyermekeket preferálták, mivel bennük látták a család folytonosságának kulcsát. A megfelelő gyermekszám biztosítása érdekében – főként északon – elterjedt volt a poligínia és az ágyasság is.

Mivel a házasságot elsősorban társadalmi szerződésnek tekintették, a családnak nagy szerepe volt a párválasztásban: a szülők főként vagyoni alapon és általában közvetítőkön keresztül szereztek fiuknak házastársat. Házasságkötése után a legidősebb fiú nem hagyhatta el szüleit, hanem

10. Annál is inkább, mivel a francia gyarmatosítás modernizációs hatása direkt módon csak a városokban érvényesült, és az erőteljes urbanizáció sem tudta alapjaiban megrendíteni az archaikus falu–város struktúrát – habár 1954-ben Saigon már kétmilliós nagyváros volt, a népesség mintegy 90%-a még mindig falusi településeken élt (Nguyen, K. K. i. m. 79.). Délen ez az arány a későbbiekben sem tolódott el lényegesen: a nyugati (ezúttal amerikai) hatások fokozódása és a háború évei alatt a városokba menekült nagy tömegek ellenére, az egyesítéskor még mindig 80%-os volt a falusi népesség (Cima i. m.). Vu Quôc Thúc ezzel és a statikus életmóddal magyarázza a fennmaradó ősi hiedelmek és viselkedésmódok, illetve a társadalmi szerkezet viszonylagos változatlanságát (idézi Nguyen, K. K. i. m. 79.).

feleségével és gyermekeivel együtt köteles volt gondoskodni róluk, míg apja halála után átvehette annak családfői tisztét. A kisebb fiúk új háztartást alapíthattak, a meg nem házasodott gyerekek viszont szintén szüleikkel maradtak (vö. Cima i. m., Nguyen, H. T. i. m., Pfeifer i. m.).

A vietnami lányt arra szocializálták, hogy hallgasson az apjára, engedelmeskedjen a férjének, majd özvegységében a legidősebb fiának, ez azonban nem jelentette, hogy gyengének tartották volna őket. Az amerikai kutatók közül többen rámutattak arra, hogy a nők a férfimunkákban is részt vettek és gyakran többet dolgoztak a férfiaknál: falun elsősorban a rizstermesztésben, míg városon a kiskereskedelemben volt nagy szerepük. Továbbá mindkét településforma esetében ők kezelték a család pénzét és biztosították a családon belüli harmóniát (Hickey, Rutledge, Heines és Woon, idézi Pfeifer i. m.).

A család Vietnamban 1954 után

A hagyományos család 1954 utáni változásait Ronald J. Cima a következőképpen foglalja össze: Északon a kommunisták a tradicionális családot feudalistának minősítették és szocialista szellemben való átalakítására törekedtek. Az 1959-es családreform értelmében céljuk a poligínia és a vadházasság felszámolása, a családban és a munkavállalás terén a női egyenjogúság biztosítása, valamint a családon belüli erőszak megszüntetése volt. Burzsoának és reakciósnak címkézték a sokgyerekes szülőket, nem támogatták a nagycsaládokat és családtervezési programokat indítottak be a kollektív gazdaságokban és a gyárakban.

Délen a család továbbra is az identitás fontos tényezőjét képezte, szerkezete azonban itt is változásokat szenvedett részben jogi intézkedések, részben pedig a háborús viszonyok következtében. 1959-ben a katolikus Diem rezsim törvényen kívül helyezte a poligíniát és a vadházasságot, majdnem lehetetlenné tette a válást, illetve megerősítette a szülők pozícióit a házasságkötések, örökbefogadások és válások elfogadása szempontjából; 1964-ben a rezsim bukása után bizonyos esetekben lehetővé vált a válás és megszűnt a házasságtörésért járó börtönbüntetés. Az amerikaiakkal folytatott háború éveiben a lakosság széles rétegeit (mintegy 63%-ukat) érintő áttelepítések, a faluról városra irányuló menekülési hullámok, valamint a családok különválása a frontszolgálat miatt egyaránt a kiterjesztett család meggyengítése és a nukleáris családi kötelékek erősítése irányába hatott. A háború egyes esetekben családi üggyé válhatott, ami szintén lazította a nagycsaládi kötelékeket.

Az 1975-ös egyesítés után a kommunista hatalom politikája rombolta tovább a déli családokat. Továbbra is gyakoriak voltak a – főként a városi

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

elitet érintő – telepítések, ezúttal az úgynevezett „új gazdasági övezetekbe" (ami valójában belső száműzetést jelentett), valamint a férfiak tízezreit küldték ideológiai átnevelő táborokba (l. még Pfeifer i. m.). Hasonló irányba hatottak a menekülthullámok is, amelyben főleg a felnőtt férfi népesség vett részt.

1977-től Hanoi saját családtörvényét alkalmazta délen is, amelyet 1986-ban újabb rendelkezésekkel egészített ki. Ekkor tették kötelezővé a családtervezést, illetve állapították meg a házasságkötés alsó határát 20 éves korban a férfiaknál, 18 éves korban pedig a nőknél. A reform célja az volt, hogy kialakítsák és megerősítsék a szocialista típusú házasságot és családmodellt (amelyben a házastársak egyenjogúak, szeretik egymást és együttműködnek „a szocializmus építésében és az ország védelmében", gyermekeiket pedig közösen nevelik a „társadalom produktív tagjaivá"), illetve visszaszorítsák „a feudalizmus maradi szokásait és burzsoá gondolkodásmódját". Mindez felemás eredményekkel járt.[11]

Hasonlóképpen nagyon lassan változtak a nemi szerepek is. Annak ellenére, hogy a Vietnami Nők Egyesülete erős kampányt folytatott a családon belüli munkamegosztás egyenlővé tételéért és a nők alacsonyabb rendűségén alapuló szokások visszaszorításáért, még a '80-as években is a nők „feminista öntudatának" hiányába és a férfiak passzív ellenállásába üköztek. A változás üteme a hegyi és a falusi övezetekben volt a leglassúbb, de ahol nem volt elég szigorú az ellenőrzés, ott az állami alkalmazottak között is fennmaradtak a hagyományos sztereotípiák a férfiak és nők körében egyaránt. Hasonló helyzetet mutatnak az 1980-as években Kínában végzett felmérések is: az állam egalitarista törekvései ellenére is fennmaradt a hagyományos nemi szerep és munkamegosztás (a férfi a kereső, a nő pedig a háztartás vezetésével és a gyereknevelés foglalkozik) nemcsak a falusi, hanem a fővárosi proletár rétegben is (Honig és Hershatter, idézi Gilmore 1990. 171–173.).

11. Egy hivatalos felmérés szerint a Vörös-folyó deltájának falusi népessége körében 1979-ben már a kétgyerekes nukleáris háztartás volt a tipikus, amely azonban az alapszükségletek kielégítésében erősen függött az egyéb rokonok segítségétől. Ugyanakkor a minta 75%-a még mindig ennél nagyobb gyerekszámot (3–4 gyereket) jelölt meg ideálisként, és továbbra is a fiúkat preferálták. Habár a fiatalok közül sokan létesítettek szabad választás alapján szerelmi kapcsolatokat, ezek általában nem irányultak házasságra – ezt még a '80-as években is főként vagyon- vagy státusszerzés céljából kötötték.

Család és nemi szerepek a tengerentúli emigráns közösségekben

A hagyományos családi viselkedés és mentalitás nem csak odahaza változott lassan, a kutatók ezek folytonosságát figyelték meg az amerikai és kanadai vietnami emigránsok és menekültek között is. Pfeifer – Kibria, Rutledge és mások '90-es években szerzett kutatási eredményeire hivatkozva – a következőket foglalja össze (i. m.):

Az emigrációban élő vietnamiak továbbra is az egyén fölé helyezik a család vagy a rokoni csoport egységét és háztartásaikat a tagok gazdaságilag kooperatív viselkedésére alapozzák. Mivel erősen hisznek abban, hogy a család és a rokonság az egyén támogatására legalkalmasabb forrás – amely ráadásul minden esetben igénybe vehető –, a célországban gyorsan felveszik a kapcsolatot már kint levő rokonaikkal vagy új rokoni csoportokat alakítanak ki. Az aktív munkával és rokoni összefogással kompenzálható hátrányos helyzet jobban kényszerít az eszközjelleg prioritására a kapcsolatok kialakításakor. Mivel ezek elsősorban segítségnyújtó kontaktusok, a csoport tagjai közti emocionális összetartó elem háttérbe szorulhat, illetve a szoros közösségi együttműködés miatt kevesebb barátság jöhet létre a csoporton kívüliekkel (l. magyar viszonylatban Utasi 1991. 173, 179–184.). A csoportok kiépítését segíti a rokonság integratív értelemben, kulturális rokonságként való felfogása is – akár távoli rokonok vagy hagyományos értelemben vett nem rokonok is „testvérré" válhatnak és egy háztartásban élhetnek olyan problémák megoldása érdekében, mint az álláskeresés, gyereknevelés, a különböző nyelvi problémák vagy az információk megszerzése a helyi viszonyokról.

Ugyanakkor a migráció megváltoztatta a különböző, családon belüli szerepek egymáshoz való viszonyát, ami sok esetben válhat konfliktusok forrásává. Kanadában és az Egyesült Államokban megnőtt a nők relatív hozzájárulása a családi kasszához – míg a férfiak gyakran lefele mobilizáltak, addig a nők hasonló kereső állásokhoz jutottak. Ez azonban nem jelentette a nemi szerepek radikális megváltozását: a nőknek ugyan nagyobb szerepük lett a döntéshozásban, de legtöbb esetben a megváltozott erőviszonyokat nem használták fel a hagyományos nemi szerepekről és családi életről vallott nézetek megváltoztatására.[12]

12. A legtöbb emigráns vagy menekült nő továbbra is támogatja a családi rendszer ideológiáját, a férfiak és nők egyaránt a háztartás közös gazdálkodását tartják a túlélés és a gazdasági-társadalmi mobilitás kulcstényezőjének.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Megváltoztak a generációk közötti erőviszonyok is: mivel a fiatalok jobban ismerik az angol nyelvet, illetve jobban eligazodnak a befogadó közösségben, a szülők gyakran kénytelenek a segítségüket kérni – ennek következtében egyre csökken a szülők befolyása, ami szintén gyakran vezet konfliktusokhoz.[13]

Sztereotípiák és reprezentáció – második körben

Mint láthatjuk, a különböző kutatók a vietnami családot egy olyan meghatározó intézményként jelölik meg, amely a nyelv mellett a leginkább közös tényezője a legkülönbözőbb rétegek és osztályok életmódjának, és amely keményen ellenállt minden történeti változásnak.

Még ha nem is megyünk bele olyan messze ható következtetésekbe, amilyeneket a divatos posztkoloniális értelmezői diszkurzus felvet a nyugati ember Kelet-képével kapcsolatban (l. Said 1996. 430–432., Szamosi 1996. 421–423.), annyit mindenképpen észre kell vennünk, hogy ezek a szövegek – mivel elsősorban outsiderek számára készültek (sőt gyakran maga a szerző is ebbe a kategóriába tartozik) – „valójában reprezentációk, és nem a Kelet 'természetes' leírásai" (Said i. m. 445.). Ebből adódóan pedig számolnunk kell azzal, hogyha nem is tudatosan, de mindenképpen egyszerűsítenek és eltakarják a valóságban létező ennél jóval komplexebb, a vietnami társadalom sokdimenziós rétegzettségének megfelelő képet.

Tulajdonképpen vietnami barátaim is hasonlóképpen jártak el, amikor nekem mint idegennek, az én kultúrámban, az én nyelvemen próbálták meg kifejezni, azaz átfordítani a saját kultúrájuk sokféleségét. Ebben a helyzetben a szóban forgó kultúra természetszerűleg lesz „transznacionális és transzlacionális [lefordított]" (Bhabha, idézi Szamosi i. m. 426.), s mint ilyen inkább reprezentációs, mint reprezentatív, hiszen nemcsak nyelvileg, hanem alapjaiban válik az egyéni fordítás (és értelmezés) tárgyává. Amikor a saját kultúrájukról kérdeztem őket – annak ellenére, hogy erőfeszítéseket teszek azért, hogy kérdéseimet ne vallatásként fogják fel, és csupán barátokként beszélgetünk –, kötelességüknek érezték tudni a választ, ám a

13. A hagyományos vietnami családban a gyermekek fő kötelessége a szülők és az idősebbek tisztelete volt; a jobban akkulturálódott és individualizálódott fiatal vietnamiak közül azonban sokan nem hajlandók keresetüket a közös kasszába adni, vagy egyéb módon támogatni a családot. További generációk közti konfliktusforrás még (főként a lányok esetében), hogy a fiatalok átveszik az amerikai randevúzási szokásokat és párválasztáskor sem minden esetben kérik szüleik beleegyezését.

tényleges sokféleség egy idegen számára a szituáció megengedte egy-két mondatban nem volt megfogalmazható.

„A kérdésekre adott válaszokban mindig benne van a saját gondolkodás leegyszerűsítése is, az akár önkéntelen reagálás arra, amiről feltételezzük, hogy elvárható. Amikor a válasz reprezentál bennünket, akkor nekünk reprezentálnunk kell, hogy tudjuk a választ, a társadalmilag elismert véleményt, hogy birtokoljuk mindazt, amit mások tudnak, akikhez hasonlítani akarunk." (H. Sas 1988. 128.) Barátaim is ezért fordultak a sztereotípiákhoz, amelyek kifejezik a kikristályosodott társadalmi normákat, erkölcsi ítéleteket, de a közmegegyezéstől való eltérés – a rossz válasz – félelmét is. Ezt a magatartást megkönnyítette az is, hogy Budapesten tartózkodásuk során megismerték a rájuk irányuló magyar sztereotípiákat, amelyek a tradicionális–modern páros mentén helyezik el a két kultúrát, és mivel az itt elfoglalt viszonylag marginális pozíciójuk nem kényszerítette őket egyébre, felerősítve vallották az általánost (vö. H. Sas i. m. 126–127, 140.).

Hogy mennyire reprezentációról van szó, az is jelzi, hogy csak akkor fordultak ehhez a stratégiához, ha általánosságban beszélgettünk a vietnami kultúra valamilyen aspektusáról. Amint viszont konkrét gyakorlatra – meghatározott egyénekre vagy szituációkra – terelődött a szó, azonnal megtört az addig kialakított kép homogenitása.

A nemi szerepek megkettőződése

Az elmélet – hagyományos nemi szerepek

Mint már korábban is említettem a nemi szerepek esetében, a legszembetűnőbb az, ahogyan vietnami barátaim sztereotípiáikban a saját és a magyar kultúrát a tradicionális–modern ellentétpár két pólusán elhelyezkedőként tételezik. Felfogásukban ugyanis mereven különválnak a férfiasnak és nőiesnek tartott tulajdonságok és a hozzájuk tartozó magatartásmodellek. Továbbá újabb törésvonal választja el a nemekhez társított elképzeléseket aszerint is, hogy európaiakra vagy vietnamiakra vonatkoztatják.[14]

A vietnami lány erényeinek a szépséget, a szorgalmat, a szerénységet és főleg a szemérmességet tartják, míg a fiúktól kezdeményezőképességet,

14. Szándékosan beszélek európaiakról és nem csupán magyarokról, mivel Budapesten való tartózkodásuk és főként a kollégiumi együttélés során igencsak sokféle nemzetiséggel ismerkedhettek meg, jóllehet ezek legnagyobb része magyar volt.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

határozottságot, belevalóságot várnak el. A lányok társaságában viszont a fiúknak is fokozottan udvariasan kell viselkedniük, nehogy megsértsék őket: nem beszélhetnek csúnyán, nem érinthetnek tabu témákat stb. Ha mégis megtennék, a lányoknak szinte kötelességük szégyenkezni a testi funkciók említésére is. A párkapcsolatokban a fiúknak kell dominálniuk, minden esetben nekik kel kezdeményezőként fellépniük, nekik kell udvarolniuk, a lányok csupán beleegyezésüket adhatják vagy visszautasíthatják őket. (Vö. a vietnami családról mondottakkal, illetve magyar viszonylatban Buda 1997. 99., Jávor 2000. 611–620., H. Sas i. m. 133.) Továbbá a fiúk joggal elvárhatják, hogy a lányok kiszolgálják őket és mindenben a kedvükre tegyenek, hiszen később majd ők fogják eltartani a feleségeiket. Elismerik ugyan, hogy ma már a vietnami nők is dolgozhatnak, számukra viszont szimpatikusabb az otthonülő feleség modellje. (Vö. Faragó 2000. 408–409., Jávor i. m. 631–633., Laslett 1983. 494–500.)

A magyar diákokat mindkét nem esetében jóval szabadosabbnak vélik. A kettős erkölcsi mérce függvényében azonban ezt inkább a lányok esetében emelik ki. Amíg a magyar fiúk csupán nem elég udvariasak a vietnami lányok számára, a vietnami fiúk a magyar lányokról azt tartják, hogy sokkal könnyebb nekik udvarolni, illetve könnyebben rávehetők szexuális kapcsolatra, ezért velük nem kell olyan udvariasan viselkedni, s egyből a „lényegre térhet" az ember. Vonzónak is inkább a szexuális kielégülés szempontjából találják őket.

Azonban nem minden esetben használják az etnikum szerinti megkülönböztetést nemi sztereotípiáikban. Általános tézisként fogalmaznak meg olyasmiket, hogy minden lány célja a férjhez menés, vagy hogy a csinos lányok legtöbbször nem tudnak megférni egymás mellett stb., illetve egyetemesen férfiprivilégiumként értékelik az alkoholfogyasztást és a dohányzást: van is számos ezzel kérkedő történetük (pl. hogy Anh egymaga megivott egy nagy üveg unikumot, vagy hogy Phuong és munkatársai kiitták egy belvárosi lokál teljes tequilakészletét). A megkülönböztető értékelések inkább olyankor jelentkeznek, ha valamelyik – általában a saját – csoportot a másik fölé akarják emelni. Az előző példánál maradva: egyértelműen elítélik azokat a lányokat, akik isznak vagy cigarettáznak, de szerintük ez csak a magyarok között fordulhat elő.[15]

15. Ezt a csoporton belüli gyakorlat is igazolja, közülük ugyanis csak Nhi és a teljesen akkulturálódottnak bizonyuló Lôc. Őt viszont nem tartják maguk közül valónak és meg is szakítottak vele minden kapcsolatot. Elhatárolódásuk olyan erős, hogy időbe tellett, amíg rájöttem, hogy Lôc is vietnami, nem pedig mongol, ahogyan először gondoltam.

Gyakran viszont a felértékelés szituatívnak bizonyul. Különösen jól illusztrálják ezt a vietnami és az európai lányok szépségével kapcsolatos megnyilvánulásaik. Az ilyenfajta etnikai-nemi sztereotípiák egy részét érezhetően otthonról hozták magukkal. Többen is mesélték nevetve, hogy mielőtt Magyarországra jöttek volna, az idősebb vietnami nőrokonok figyelmeztették őket, hogy ne udvaroljanak a magyar lányoknak, mert azok csak fiatal korukban szépek, ötvenéves korukra viszont biztosan nagy feneket növesztenek, ellentétben a vietnamiakkal, akik ekkor is csinosak maradnak. Ennek következtében Dai, mikor egy alkalommal látta, hogy az egyik szobatársnőmmel jóízűen ebédeltünk, azzal bosszantott minket, hogy a vietnami lányok „elképesztően keveset esznek", ezért csinosabbak a magyaroknál. Máskor viszont éppen hogy a magyar lányokat jelölte meg vonzóbbnak: mert magasabbak – de rögtön hozzátette azt is, hogy a vietnami lányoknak nagyon rosszul esne, ha ezt hallanák, mert tulajdonképpen illetlen dolog ilyenfajta különbségeket tenni.[16]

Összességében elmondható, hogy a saját kultúrán belül tételezett nemi különbségek nagy vonalakban valóban megegyeznek azzal a mintával, amelyet Európában és Vietnamban egyaránt a tradicionális szerepstruktúrának tartanak. Tudatában kell lennünk viszont annak is, hogy ez a fajta kategorizálás nem tekinthető vietnami specialitásnak, hiszen még a fiatal európai generációkban is tartja magát a társadalom majd minden rétegében. Továbbá arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy – habár itt csak a fiúk nézetei kaptak helyet – ezek az elképzelések ugyanúgy élnek a lányok körében is, hiszen hasonlóan szocializálták őket (vö. Bourdieu 2000. 48., Jávor et alii 2000. 995–996., H. Sas i. m. 135, 140–148.).

A gyakorlat – a nemek közti munkamegosztás egy példája: a főzés

Hogy valójában hogyan alakulnak a fiúk és lányok közti erőviszonyok, azt – mint H. Sas Juditnak a magyar viszonyokat vizsgáló átfogó elemzése is igazolja – a köztük levő munkamegosztás segítségével lehet a legbiztosabban lemérni (i. m. 158–176.). Hogy mindez hogyan is alakul, egyetlen aspektus, a főzés kapcsán próbálom illusztrálni. Azért választottam éppen a

16. Az eltérő értékelések nyitja – a kötelező udvariassági szabályokon kívül – valószínűleg az eltérő preferenciákban és a „csinos" kifejezés tág jelentésében áll. Számomra például soha nem derült ki egyértelműen, hogy mire gondolnak, amikor ezt a szót használják – többen jelölték meg kritériumként a szimmetrikus arcot, a magasságot vagy a karcsúságot, de csinosnak titulálták lányismerőseiket akkor is, ha azok új ruhában jelentek meg, vagy levágatták a hajukat. Ugyanakkor a kollégiumban lakó valamennyi vietnami lányt több alkalommal is átlagosnak címkézték, holott legtöbb tekintetben megfeleltek kritériumaiknak.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

főzést, mert egyetemesen hozzátartozik a női, sőt már a leányi szerepkörhöz is (a vietnami példákon kívül vö. Bertalan 1963. 29–30., Laslett i. m. 496., Morvay 1981., Tátrai 1981. 78., Zsédenyi 1976. 223.), továbbá, mert mint tipikusan női munka, elvégzése a férfiak számára általában lealacsonyítónak számít (Jávor i. m. 624–625., S. Molnár–Dobossy 2000. 85–86.).

Induljunk ki Dainak egy igen jellemző megjegyzéséből. Egyszer a felől érdeklődtem tőle, hogy szert tehetnék-e valahogy egy rizsfőző gépre, mire ő mosolyogva azt válaszolta, hogy nem tudja, de számára ez nem is jelent gondot, mert amint megnősül, automatikusan lesz neki rizsfőzője, mosogatógépe és minden más háztartási eszköze a felesége személyében. Ha nem is fogalmaztak ilyen ironikusan, abban a többi fiú is egyetért, hogy a főzés minden esetben kizárólag a lányok dolga – az elméletben tehát nagyon is élő a sztereotípia.

Ha a gyakorlatot nézzük, elmondható, hogy az étkezés/főzés általában úgy alakult, mintha egy háztartás tagjai lettek volna. A lányok voltak azok, akik főztek a kollégium, majd valamennyi vietnami fiújának, míg azoknak – ha náluk akartak enni – időről időre el kellett látniuk őket élelemmel. Így délutánonként a hazaérkező fiúk sorra beugrottak telepakolni a hűtőszekrényt, míg a lányok az összegyűlt élelemből a maguk elgondolása szerint gazdálkodva elkészítették a hagyományos étkeket.[17] Első pillantásra valóban úgy tűnik, hogy a közös vacsorák körüli szereposztás teljes mértékben tradicionális: a lányok azok, akik főznek, míg a fiúk dolga beszerezni a szükséges élelmet (vö. Pongrácz–Molnár 2000. 76., Vaskovics 2000. 287.). Szintén a tradicionális modellre vall az is, hogy a felhalmozott élelemmel való gazdálkodásban és beosztásban a döntő szerepet a lányok játsszák.

Anh elmondása szerint ez a rendszer úgy alakult ki, hogy a kollégiumba költöző lányoknak akarva-akaratlan is meg kell tanulniuk főzni, mert a fiúk kikényszerítették belőlük. A kikényszerítés okát kereshetjük részben az otthon elsajátított tradicionális szerepmintákban is, bár nem elhanyagolható az a tény sem, hogy a kollégiumban jóval több fiú él, mint lány. Így tehát, ha a lányok nem akartak egyedül maradni, kénytelenek voltak a fiúk kívánságaihoz alkalmazkodni.

Valójában azonban a helyzet nem ilyen egyszerű. Nem állíthatjuk ugyanis egyértelműen a kényszerítés sikerességét. Ha a lányok ki is szolgálják a fiúkat, ez nem jelenti azt, hogy nem zúgolódnak a szerepük ellen:

17. Ez a fajta együttműködés nem terjedt ki a házimunkák minden területére. A takarítást, mosást, vasalást minden szoba maga oldotta meg. Közösen történt még a vendégfogadás, illetve számos tárgyat és eszközt használtak együtt.

kényelmességük miatt gyakran „lusta disznóknak” nevezik őket; és azt sem állíthatjuk egyértelműen, hogy a fiúk minden esetben elvárják tőlük ezt a szolgáltatást. Hiszen még a (kényszer)közösségi rendszer „fénykorában” is csak Anh (éppen aki a kényszerítés-elméletet megfogalmazta) volt az, aki majd minden nap az ő konyhájukon étkezett, és cserébe ő is elvállalt egy nem kevésbé lealacsonyító munkát, a mosogatást.[18] A többiek már ekkor gyakran ettek a menzán, miután pedig Châu és Thung a kollégiumba költözött, egyre ritkábban nyaggatták a lányokat. A két újonnan beköltözött fiú ugyanis tud és szeret is főzni.

Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy alkalomadtán még az ez ellen leginkább berzenkedő Anh is örömmel elkészítette a vacsorát, ha arra mondjuk egy (magyar) lányvendéget várt. Ebben az esetben a főzés egyfajta udvarló gesztusként értelmezhető. Hasonlóképpen valahányszor Châu és Thung meghívtak vacsorázni, ők sem engedték meg, hogy bármilyen, a vacsorakészítéshez kapcsolódó segítséggel is hozzájáruljak az est sikeréhez – az alapanyagok előkészítésétől az utolsó evőpálcika mosogatásáig minden munkát ők végeztek.

Tulajdonképpen tehát inkább arról van szó, hogy a nemi szerepek sztereotip megfogalmazásai és a hozzájuk járuló elvárások akkor is megmaradnak, ha a tényleges gyakorlat már nem, vagy csak részben felel meg nekik. Ennek következtében egyfajta szerepkettőződés, az ideálok és a viselkedés közötti elcsúszás jön létre: a gyakorlat módosul, de a normák a reprezentáció szintjén még huzamos ideig fennmaradnak (Faragó i. m. 411., Jávor i. m. 635., Jávor et alii i. m. 995–996., Laslett i. m. 491.).

A sztereotípiákra tehát legtöbb esetben inkább a dolgok egyszerűbb megfogalmazása érdekében fordulnak, hiszen így nemcsak a saját kultúráról mondottak válnak könnyebben kifejezhetővé, hanem a nemek közti roppant bonyolult viszonyrendszer is megragadhatóvá és kifejezhetővé válik. Ilyenként a többé-kevésbé sablonos megjegyzések egyfajta közös nyelvként funkcionálnak, a gyakorlatot viszont mindenki a saját szocializációja során elsajátított rétegkultúra alapján működteti és teszi hihetetlenül sokszínűvé.[19]

Ők maguk is tudatában vannak, hogy gyakran túl egyszerűen és sarkítva fogalmazzák meg a valóságot. Dai figyelmeztetett is, hogy a vietnami fiúk a

18. Hogy mindez mennyiben tekinthető az európai modellekhez való alkalmazkodásnak, nem tudnám megmondani. Arról ugyanis soha nem tettek említést, hogy esetleg otthon másként viselkednének. Sőt, általában nem véleményezték a sztereotíp normáktól eltérő viselkedéseket.

19. A nemi szerepekre való szocializálás ugyanis nemcsak az egyes kultúrák között tér el lényegesen, hanem a komplex társadalmak egyes rétegei között is (Mead 1970. 214.).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

szerelem kérdéseiben mindig „viccelnek”, és ha valaki mindent komolyan vesz, amit mondanak, az nagyon könnyen téves következtetésekre juthat.[20] Kijelentését igazolja egy másik beszélgetésünk is. Ennek kezdetén Dai szinte tézisként jelentette ki, hogy – etnikumtól függetlenül – valamennyi lány fő célja a férjhez menés (vö. magyar viszonylatban Faragó i. m. 410., Jávor i. m. 611.), miután pedig férjhez mentek boldogan végzik a házimunkát, és hogy a tapasztalatai szerint a lányok egy adott kor után inkább választanak egy akármilyen rossz férjet, mint a szabadságukat. Később azt is elmondta, hogy ő nagyon szereti, ha kiszolgálják (ezt több alkalommal is kifejtette), viszont mióta Magyarországra érkezett, sokkal kevesebb ideje van tanulni, mert mindent ő kell megcsináljon. Erre én cinkos mosollyal közöltem vele a megoldást: vegyen feleségül egy lányt, elvégre az majd boldogan kiszolgálja, s ő is jót tesz vele, mert teljesíti a férjhez menési vágyát. Válaszként, roppan felháborodottan csupán ennyit mondott: „De hát hol kapok én egy ilyen lányt?”

Sajnos nem mindig lehet ilyen könnyen elhatárolni, hogy hol végződik a vicc és kezdődik a meggyőződés. Szintén Dai volt az, aki, mikor panaszkodtam neki, hogy a fentebbi emeletekről mindenfélét ledobálnak a menza bádogtetejére, minket meg (mivel az első emeleten laktunk) nagyon zavar az ablakunk alatt elterülő hulladékszőnyeg, mosolyogva megkérdezte: „de hát miért nem takaríttok, lányok vagytok, nem?” Sokkal kevésbé tűnt viszont viccesnek, amikor csupán néhány nappal később megjelent a szobánkban a szennyesével és – mivel éppen foglalt volt a mosógép – teljesen spontánul közölte, hogy nálunk hagyja őket, hogy mossuk ki helyette. Először természetesen ugratásnak vettük, és kérdeztük, hogy mit fizet érte, de ő közölte, hogy esze ágában sincs fizetni nekünk, majd még vagy kétszer megismételte a felszólítást, míg végül dolgavégezetlen mégiscsak távozott.

Összefoglalás

Láthattuk, hogy habár az általam megismert vietnami egyetemisták szociológiai jelleg alapján rétegzett, heterogén csoportot képeznek, ez csak igen kis mértékben tükröződik megfogalmazott véleményeikben, ugyanis

20. E figyelmeztetésnek egyébként igen sokat köszönhetek. Voltaképpen igazából csak ennek elhangzása után fogtam fel, hogy nem fogadhatom el reflektálatlanul mindazt, amit barátaim mondanak – hacsak nem akarok úgy járni, mint Margaret Mead a samoai terepen –, hanem mindig össze kell vetnem a hétköznapokban tapasztalt viselkedési mintákkal. Kis túlzással akár azt is állíthatom, hogy a jelen dolgozat egészében ennek a kijelentésnek köszönheti a létét.

legtöbbször (a tradicionális–modern ellentétpár mentén) sztereotip elképzeléseket fogalmaznak meg a vietnami és a magyar kultúráról. Ezek funkciója elsősorban a reprezentáció, így válik ugyanis a sokszínű valóság legkönnyebben megragadhatóvá és átfordíthatóvá a kívülállók számára. Ezekkel a sztereotípiákkal a kutatásnak mindvégig számolnia kell és a viselkedés minél pontosabb megfigyelésével meg kell próbálnia felfedni viszonyukat a tényleges gyakorlattal.

Elmélet és gyakorlat különbsége leginkább párkapcsolataik vizsgálata esetében került előtérbe, főként a nemi szerepek tekintetében. E téren ugyanis egyfajta szerepkettőződés figyelhető meg – amint azt a tényleges munkamegosztás is jól szemlélteti, a feltételezetten tradicionális nemi szerepek gyakran túlélik a sokkal liberálisabb és gyorsabban változó gyakorlatot.[21]

„Ha a gondolkodás nem egyezik a cselekvéssel, akkor még kevésbé egyezik, amit a cselekvésről vagy a magatartásról elmondanak." (H. Sas i. m. 128.) Következésképpen nem szabad, hogy a beszélgetések során kapcsolataik jellemzésekor megnyilvánuló konzervativitásuk, a tradicionális vietnami családi értékekre és nemi sztereotípiákra való hivatkozásaik megtévesszenek. Tudnunk kell, hogy ilyenkor csupán a sztereotípiák alapfunkciója nyilvánul meg (segít eligazodni a világban), mögötte azonban jóval komplexebb viszonyulásrendszer és gyakorlat áll. Az elemzésnek pedig nemcsak a sztereotípiákat, hanem a tényleges kapcsolatteremtési gyakorlatot is figyelembe kell vennie.

Beszélgetőtársaim

Lányok – Kieu (jogász), Lai és Linh (programozó matematikusok)

Fiúk – Anh, Châu, Dai, Lôc, Nh?, Phuong, Tao, Thung, Trung és Tuân (programozó matematikusok)

21. A szerepkettőződés egy másik kiváló példája lehetne a szexualitásé. Annak ellenére, hogy a lányoknak illik szégyenkezniük a sikamlósabb utalások puszta hallatára is, a szexualitás igenis kedvelt beszédtéma mindkét nem körében. Hogy számomra inkább a fiúk nyíltak meg, pusztán azzal magyarázható, hogy velük (főként Anhnal és Đàijal) jóval szorosabb baráti kapcsolatba kerültem, mint a lányokkal (vö. Malinowski, 1972. 217–219.). A fiúk között a nemiség valóban a beszélgetések kedvenc tárgya, bár csak igen szűk baráti körben és az általánosságok szintjén – saját tapasztalataikat soha nem teregetik ki. Ami viszont a konkrét szexuális gyakorlatot illeti, ebben éppen hogy a lányok vezetnek – annak ellenére, hogy a tradíció számukra szigorúbban tiltja a házasság előtti nemi kapcsolatokat. Mindhárom lánynak, aki a kollégiumban lakott, volt barátja, és csaknem nyílt titoknak számított, hogy valamennyien megkezdték már a rendszeres nemi életet, mióta Budapestre érkeztek (azelőtt ugyanis még túl fiatalok voltak). Ezzel szemben a férfiegójukat gyakorta fitogtató fiúk nem találtak maguknak partnert, még a „mindenre hajlandó" magyar lányok között sem, így javarészt pornográf anyagokkal és prostituáltakkal kell beérniük.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Szakirodalom

BERTALAN Ágnes
1963 *Asszonyok, lányok Biharugrán*. Gyula
BOURDIEU, Pierre
2000 *Férfiuralom*. Budapest
BUDA Béla
1997 *A szexualitás lélektana. Élmény–magatartás–emberi kapcsolat*. Budapest
CIMA, Ronald J. (ed.)
1987 *Vietnam – a Country Study*. Federal Research Division. Library of Congress.
Forrás: http://www.lcweb2.loc.gov/frd/cs/vntoc.html
FARAGÓ Tamás
2000 Nemek, nemzedékek, rokonság, család. In: SÁRKÁNY Mihály – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Társadalom. Magyar Néprajz*. VIII. 394–487.
GILMORE, David D.
1990 Action and Ambiguity: East and South Asia. In: *Manhood in the Making*. Cultural Concepts of Masculinity. New Haven – London, 169–200.
HELESZTA Sándor – RUDAS János
1978 *Munkásfiatalok és egyetemisták szexualitása*. Budapest
JÁVOR Kata
200 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In: SÁRKÁNY Mihály – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Társadalom. Magyar Néprajz*. VIII. 601–92.
JÁVOR Kata et alii
2000 A falusi társadalom a szocializmus időszakában. In: SÁRKÁNY Mihály – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Társadalom. Magyar Néprajz*. VIII. 977–1006.
LASLETT, Peter
1982 A nő szerepe a nyugati család történetében. In: SULLEROT, Evelyne – THIBAULT, Odette (szerk.): *A női nem – tények és kérdőjelek*. Budapest, 483–507.
MALINOWSKI, Bronislaw
1972 A vademberek nemi élete Észak-nyugat Melanéziában. In: *Baloma*. Budapest, 111–246.

MEAD, Margaret
1970 *Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban*. Budapest
S. MOLNÁR Edit – DOBOSSY Imre
2000 „Tradíciókövető" és „modernizálódó" szemléletmód a rendszerváltás után jelentkező családi problémák értékelésében. In: SPÉDER Zsolt – TÓTH Pál Péter (szerk.): *Emberi viszonyok*. Budapest, 80–100.
MORVAY Judit
1981 *Asszonyok a nagycsaládban. A mátraalji palóc asszonyok élete a múlt század második felében*. Budapest
NGUYEN, Hung Tuong
2002 *Cultural Background for ESL/EFL Teachers*. The Review of Vietnamese Studies 2 (1).
Forrás: http://www.site.yahoo.com/vstudies/tuonhunnguy.html
NGUYEN, Khác Kham
1967 *An Introduction to Vietnamese Culture*. East Asian Cultural Studies Series 10. Tokio
NYÍRI Pál
1999 Létezik-e „kínai bűnözés"? *Belügyi Szemle* 1. 91–103.
PFEIFER, Mark Edward
1999 *"Community", Adaptaition and the Vietnamese in Toronto*. Doktori tézis.
Forrás: http://www.site.yahoo.com/vstudies/onreslib1.html
PONGRÁCZ Tiborné – S. MOLNÁR Edit
2000 Kísérlet a „tradícióőrző" és az attól elszakadó, „modernizálódó" családi értékek empirikus vizsgálatára. In: SPÉDER Zsolt – TÓTH Pál Péter (szerk.): *Emberi viszonyok*. Budapest, 52–79.
SAID, Edward
1996 Orientalizmus. *Helikon. Irodalomtudományi Szemle* 4. 430–449.
H. SAS Judit
1987 *Nőies nők és férfias férfiak. A nőkkel és férfiakkal kapcsolatos társadalmi sztereotípiák élete, eredete és szocializációja*. Budapest, 126–179.
SZAMOSI Gertrúd
1996 A posztkolonialitás. *Helikon. Irodalomtudományi Szemle* 4. 415–429.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

TÁTRAI Zsuzsanna
1981 A nagylányok szerepe a családi munkaszervezetben. *Ethnographia* XCII. 1. 74–89.
UTASI Ágnes
1991 Az interperszonális kapcsolatok néhány nemzeti sajátosságáról. In: Uő. (szerk.): *Társas kapcsolatok*. Budapest, 169–189.
VASKOVICS László
2000 A társadalmi modernizáció és a munkamegosztás a partnerkapcsolatokban és a családban – összehasonlító vizsgálat. In: ELEKES Zsuzsanna – SPÉDER Zsolt (szerk.): *Törések és kötések a magyar társadalomban*. Budapest, 287–303.
ZSÉDENYI Judit
1976 A tardi nő élete a családban és a faluközösségben. In: DOBOSSY István (szerk.): *Foglalkozások és életmódok*. Miskolc, 211–224.

JÁNOS TÁRSASÁG

Bokor Zsuzsa

Úgy elmegyek, meglássátok...
Román nők migrációs stratégiái egy olaszországi városban

Bevezetés

A migrációval foglalkozó irodalom különféle jellemzőit figyeli az egyének lakóhely-cseréjével járó változásnak, és az ezzel való egyéni szembesülésnek. A migráció egyes kutatók szerint mély szakadást jelent az individuum életében, identitásában, és gyakran elszigetelődéshez, deszocializációhoz vezet (IRES 1991. 15.), míg mások szerint éppen az emigránsokat időben és térben összekötő társadalmi háló jelenléte a legfontosabb ebben a folyamatban (De Bernart et alii 1995. 39.). Sayad a jelenség értelmezéséhez valóságos filozófiai mélységekbe merészkedik, hogy megadhassa ennek definícióját: szerinte a migráció egy társadalmi tett, egy episztemológiai folyamat, „un deplacement de personnes dans l'espace et d'abord, dans l'espace physique" (Sayad 1997. 15.).

A migrációkutatók általában két megközelítésmódot alkalmaznak. A *makroszint*et elemzők azt figyelik, hogy milyen társadalmi vagy gazdasági okok késztetik az egyéneket, illetve bizonyos társadalmi, etnikai vagy más jellegű csoportokat az elvándorlásra (Massey 2001. 10.), valamint a megszokottól eltérő társadalmi viszonyok kiépítésére (Ambrosini 1999. 661.). Ezek az elemzések elsősorban gazdasági migrációról[1] és gazdasági migránsokról[2] beszélnek (Chiswick 2000. 61.). A *mikroszinten* kutatók főként egyéni, illetve családi választásokat értékelnek és elemeznek, mintegy kiegészítve a makroszintű eredményeket, de ugyanakkor megtörve ezek egyeduralmát (lásd ehhez még Massey 2001. 11., Tilly 2001. 92.).

Az antropológia egyike azoknak a tudományágaknak, amely elsősorban mikroszinten közelíti meg a problémát, és az etnográfiai módszer segítségével – a többi tudományágtól eltérően – belülről próbálja megérteni a migráció lényegét, a migráció tartalmát, a migráns lét megtapasztalását, tehát mindazt, amit a társadalmi és kulturális változások jelentenek

1. A migrációs folyamat egy rendszerszerű folyamatként elemezhető (Salt 2001. 63.), amelynek során egy országban fellépő munkaerőhiányt egy másik ország állampolgárai elégítik ki.

2. Economic migrants: "those who move from one place of work and residence to another, either within a country or across international boundaries" (Chiswick 2000. 61.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

maguknak az emigránsoknak az életében (lásd ehhez Brettell–Hoolifield 2000. 4.). Eszerint a lényegi magyarázatokat, az egyén életében végbemenő változásokat az alapos terepmunka és az élettörténetek elemzése révén érthetjük meg igazából.

A 2003 tavaszán végzett terepmunkám során[3] elsősorban a Torinóba kivándorolt vagy ott időszakos vendégmunkát végző román nők[4] helyzetét vizsgáltam. A kutatás ideje mindössze három hónap volt, ezért nem vállalkozhattam a témát teljesen kimerítő megközelítésre, hanem a „belülről" történő megfigyelésre összpontosítottam, így – a személyesen bemutatott élettörténeteken keresztül – próbáltam látni és láttatni a migráció[5] komplex folyamatának egyes összetevőit, és ezeken keresztül valamiféle magyarázatot is találni a hivatalos nyilvántartások számadataira.[6]

A résztvevő megfigyelés számomra nem a torinói terepen kezdődött el, és nem is az emigránsok által megcélzott itáliai sztárvárosokat, Pádovát, Vicenzát, Veronát, Milánót és Torinót a Romániával összekötő autóbuszon. Az ő tapasztalataik részben az enyémek is voltak, ugyanannak az országnak voltunk az állampolgárai, az egyénei, hasonló élettapasztalatokkal rendelkeztünk. Sort álltam én is a bukaresti olasz konzulátus előtt vízumra várva, mint közülük sokan, én is megtapasztaltam a határátlépés jelentette izgalmakat, és sokszor nekem is ugyanolyan fanyar képpel reagálták le *az idegenek,* hogy „román vagyok". Így a résztvevő megfigyelés, amely egyrészt saját élményeim és magammal hozott tapasztalataimmal való

3. A kutatást a Román Kormány támogatásával 2003. május–július között végeztem.

4. A román nők kifejezést román állampolgárságú nőkre alkalmazom. Fontos ezt megjegyezni, mivel a Torinóba kivándorlók közt több más Romániában élő etnikum is képviselteti magát, mint pl. a roma kisebbség, illetve a – nagyobb részt a római katolikus gyülekezetben található – magyar anyanyelvű moldvai csángók.

5. A szöveg szintjén a vendégmunkásokat, az időszakos munkát végzőket és a huzamos ideig külföldön tartózkodó emigránsokat egyaránt migránsoknak nevezem.

6. A kutatás első szakaszában a torinói emigránsokról szóló irodalmat a Torinói Egyetem, illetve az IRES Piemonte (Istituto Ricerche Economico Sociali del Piemonte, azaz Piemontei Gazdasági-Társadalmi Kutatóintézet) által végzett társadalomtudományi kutatások eredményein keresztül vizsgáltam meg. Ezen kívül az emigránsokkal foglalkozó állami vagy más, pl. karitatív alapon szerveződő intézmények (Ufficio Pastorale Migranti, Ufficio Immigrazione, Centro Charitas), valamint az emigráns híveket kiszolgáló egyházak munkájába is igyekeztem betekinteni. A kutatás során folyamatosan megpróbáltam részt venni a román emigránsok mindennapjaiban, elsősorban a vallásos szertartásaikon és az azután szokásos megbeszéléseken, beszélgetéseken. Különböző korcsoportú és különböző foglalkozású egyénekkel készítettem interjúkat. A kutatást egy sajtóelemzés zárta, a 2000–2003 között a helyi sajtóban, a La Stampában közölt újságcikkek román bevándorlókról szóló beszédmódjaira koncentráltam.

szembesülést is jelentette, segített megérteni az emigránsok és tapasztalataik közt feszülő helyzetet.

Az, hogy *közülük való vagyok*, azaz ők nekem *hazámbéliek*, ahogy egy csángó asszony egy alkalommal fogalmazott, megkönnyítette a beszélgetéseinket, egyszerűsítve azokat a kölcsönös megértési folyamatokat, amelyek a kérdező és a vallomástevő, tehát kutató és a kutatás alanya közt a beszélgetések során általában lejátszódnak. Nem kellett hosszas, körülményes bemutatkozásokba bocsátkoznunk. Ez a fajta önmagából adódó közvetlenség azonban megkövetelte az én részemről is az őszinteséget, a kérdés-felelet helyzet a feleletbe foglalt állandó visszakérdezést is jelentette: valahányszor megkérdeztem, mit gondolnak erről vagy arról, hogyan viszonyulnak ehhez vagy ahhoz a jelenséghez, nekem is meg kellett válaszolnom ugyanezeket a kérdéseket. Amikor a hazatérésre kérdeztem rá, ők is visszakérdeztek, hogy én mit gondolok, szeretnék-e munkát találni, szeretnék-e letelepedni, esetleg férjhez menni egy olasz állampolgárhoz. Csak nem gondolom, hogy otthon jobb dolgom lesz, mit akarok kezdeni egy 70 dolláros fizetéssel, mert az ilyen végzettségűeket úgysem fizetik meg jobban... Ez a reflexió mindig jelen volt, amikor az én hasonló származásomra, kelet-európai, extra-kommunitárius minőségemre történt utalás.

A munkám alapját azok a személyes beszélgetések és a különböző eseményekben való együttlétek jelentették, amelyeket e rövid idő alatt sikerült összehoznom. A kvalitatív módszereket viszont szükségesnek láttam valamelyest objektívebb, konkrétabb számadatokkal is kiegészíteni, így a résztvevő megfigyelés és a beszélgetések alapján leszűrt következtetéseimet nagymértékben kiegészítették azok a statisztikai adatok, amelyek a számok szintjén ugyan, de hasonló kérdésekre próbálták a választ megtalálni.[7]

Román migrációs hullámok Olaszországban. A torinói helyzet

Az olasz társadalomtudósok számára talán örök kérdés marad a migráció jelensége, és ez évente a migrációs stratégiák újratárgyalásához vezeti a szakértőket. Antonio Ricci – egyike annak a kevés olasz társadalomtudós-

7. A statisztikai adatokat az Olasz Belügyminisztérium legális migránsokkal kapcsolatos hivatalos statisztikái, valamint az egyházi intézmények által készített felmérések eredményei szolgáltatták. A torinói adatok esetében a helyi Bevándorlási Központ Statisztikai Hivatalának adatait használom, amelyet egyrészt a Torino megyei statisztikai figyelő, az Osservatorio sull'immigrazione di Torino, másrészt az IRES kutatóműhely tett közzé. Használom még a Caritas Alapítvány Statisztikai Dossziéját, amely az Olaszország összes régiójára vonatkozó migrációs adatokat tartalmazza.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

nak, aki megpróbált magyarázatot találni a ’90-es évek óta egyre gyarapodó román migráns tömegek olaszországi mozgására vonatkozóan – a statisztikai adatok segítségével igyekszik értelmezni a román migráció lényegét és leírni ennek a forgatókönyvét. A meggyorsult migrációs folyamatokat a Ceauşescu rendszer megbukásával és az ez által felszabadított jólétre való törekvéssel és szabadságvággyal magyarázza (Ricci 2002.).

Ami a torinói románok helyzetét illeti, a 2002-es adatokat hozó *Osservatorio* (Figyelő) ugyancsak felfigyel a román migrációs stratégiákra.[8] Ez az elemzés már sokkal részletesebb, mint a Riccié, azonban korántsem kielégítő. A *Figyelő* egyik fejezete a románok hivatalosan rögzített számának gyarapodását egyrészt a helyzetük törvényessé tételére hozott rendelet (regolarizzazione) következményének tekinti[9], amelynek következtében a korábban nagyszámú illegálisan dolgozó román állampolgár – lehetőségeinek jobbítása érdekében – tartózkodási engedélyért folyamodott, másrészt az (elsősorban kis- és középvállalattal rendelkező) olasz befektetők romániai jelenlétéhez kapcsolja ezt, amely magával vonta a román munkaerő kivonulását Olaszország felé. Egyes szerzők ez utóbbival magyarázzák az emigráns román közösség egynegyedét alkotó Bákó megyeiek nagy számú jelenlétét, ugyanis szerintük „az a romániai régió, amelynek leginkább van kapcsolata (gazdasági, kulturális és turisztikai kapcsolata egyaránt) Olaszországgal”. (Omedè–Procopio 2003. 46.)

Függetlenül attól, hogy egyetértünk-e Ricci vagy az Osservatorio szerzőinek magyarázatával, amelyek talán a kelleténél jobban leegyszerűsítik a problémát, és felületes tárgykezelésről tanúskodnak, ezeket az értelmezéseket fontosaknak kell tartanunk egyrészt az összromán közösség legszembetűnőbb jellemzőinek „összeírásához”, másrészt ahhoz, hogy lássuk a kelet-európai, és ezen belül a romániai migrációhoz való „bennszülött” tudományos hozzáállást.

8. A 2001-es is kiemelten kezeli a románok migrációját, azonban az egy évvel későbbi már jóval nagyobb teret szentel neki.

9. 2001-ben az olasz kormány egyik határozata az illegálisan Olaszország területén tartózkodó, többnyire feketemunkát végző emigránsoknak lehetőséget nyújtott arra, hogy mindenféle büntetés nélkül legalizálják a tartózkodásukat. Természetesen ez a törvény nem minden esetben jelentette a tartózkodási engedély megszerzését, azonnali megszerzését pedig egyáltalán nem. A kérvényezőknek sokszor hónapokig kell várniuk erre.

10. Torino az utóbbi 30 évben közel 100 000 (ős)lakost veszített el. A városnak a ’90-es évektől szembe kellett néznie az egyre gyarapodó és egyre sokszínűbb bevándorlókkal. A mára már a lakosság 5%-át jelentő emigránsok komoly gondokat jelentenek a város vezetése számára. A migrációs politika a helyiek kapcsolatrendszerét átszervezte, és

Piemonte régió, és ezen belül Torino megye az egyik legkedveltebb olaszországi migrációs zóna, de nem csak a román bevándorlók számára.[10] 2001-ben az Olaszországban hivatalosan nyilvántartott 75 377 román emigráns főként Lombardia, Velence és Piemonte régiókban találja meg a „második otthonát", 13,6%-a Piemonte régióra, ezen belül is 9,14% Torino városára koncentrálódik, ezzel a második migrációs etnikumként írja be magát a város nyilvántartásába. A számokból kiderül, hogy az Olaszországba vonuló román migrációs tömegek elsősorban gazdasági okokból hagyják el a szülőföldjüket és keresnek megélhetést idegenben.[11] Nyilván – a románok esetében – köze van mindennek a gazdasági helyzethez és a Ceauşescu rezsim megváltozásához, de ennél jóval többről van szó.

Ha az IRES által készített térképre pillantunk, látható, hogy a román emigránsok elsősorban Torinóban vannak jelen, és csak kis számban képviseltetik magukat a Torinón kívül eső kisvárosokban és falvakban.[12] (Allasino 2000. 17.) A metropoliszon kívül eső helyek az időszakos migrációnak kedveznek (egy-egy romániai faluból érkező csoport mezőgazdasági munkát vállal az alpokbeli falvakban). A városban főként a periférián húzódnak meg, fontosabb románok lakta zónák a Millefonti-Corso Traiano, San Paolo és Cenischia, valamint a San Donato, Parella és a Tesoriera közti terület. Véleményem szerint elsősorban a munkahelyeikhez való térbeli közelség generálta ezt a választást, és nem az „őslakosoktól" való félelem. A városközpontban igénybe vett templomok is ezen érv mellett szólnak.[13]

A Questura (városi idegenrendészet) összeírása alapján 2001-ben Torinóban 5237 személy igényelt tartózkodási engedélyt, ebből 2836 férfi, 2401 nő. A 2001-ben összesen 6922 nyilvántartott román száma 2002

önmeghatározását is jelentősen módosította. Ezúttal nemcsak a Dél-Olaszországból érkező szicíliaiak, nápolyiak vagy pugliaiak kulturális másságával kellett szembesülniük, hanem a sajátjuktól gyökeresen eltérő nyelvekkel, kulturális szokásokkal, társadalmi kapcsolathálókkal és vallási rendszerekkel is.

11. A statisztikai adatok azt mutatják, hogy a bejegyzettek 66,8%-a munkavállaló, a következő migrációs ok a családegyesítés, amely legtöbb esetben ugyancsak anyagi okokból történik. Tanulmányi, üzleti célból nagyon kis százalék érkezik Olaszországba.

12. Míg pl. a kínaiak szórtabb térbeli megoszlást mutatnak, a fő zóna ez esetben is a nagyváros, azonban szép számban jelen vannak más fontosabb, elsősorban turisztikai szempontból jelentős városokban is.

13. A városban két román ortodox gyülekezet működik, illetve egy római katolikus, mindhárom a belvárosban. Liturgiákat, illetve miséket nagy gyakorisággal tartanak. Az ortodox templomokban elsősorban vasárnapon és ünnepnapokon gyűlnek össze, a katolikus templomban hétköznap minden este, és vasárnap egy alkalommal tartanak szentmisét.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

decemberében eléri a 8056-ot, ebben az évben 3435 férfi és 3202 nő folyamodik a tartózkodási engedély megszerzéséért. (Ciafaloni 2003. 14.) A városban persze ennél sokkal többen vannak, mivel jelentős részük még a kedvező rendelet ellenére sem igényelt tartózkodási engedélyt. A becslések szerint több mint 10 000 román állampolgár található ebben a városban.

A család Piemontében

Bár a női és a férfi migrációs életpályák nagyban különböznek, a nők problémái a férfiakétól és a gyerekekétől nem választhatóak el, ezért ezeket nagyon sok esetben együttesen kell látnunk, láttatnunk.

A kivándorlást igazoló motivációs ábra más városokban elhelyezkedő román emigránsokhoz hasonló: a munkát vállaló férfiak később sok esetben magukkal hozzák a családjukat is (így érkeznek az asszonyok „családi okokból", de ez nem jelenti azt, hogy ők nem vállalnak /fekete/ munkát).

1. tábla. *A bevándorlás célja és élettani megoszlása, a torinói Questura 2002-es adatai alapján.* (Osservatorio 2003. 169.)

A tartózkodás célja	0–14 év	15–17 év	18–30 év	31–50 év	51–65 év	65 felett	ÖSSZESEN
Munkavállalás		5	2264	3 489	193		5951
Családegyesítés	45	232	742	855	89	44	2007
Tanulmányi		2	32	4			38
Turizmus							
Más	2	7	31	15	2	3	60
Összesen	47	246	3069	4 363	284	47	8056

A migrációs folyamat általában nem a család átköltöztetésével indít, hanem az egyéni pálya elsimításával, a kapcsolatok kiépítésével, megfelelő munkahely szerzésével.

Miután az egyén meggyőződik arról, hogy nemcsak dolgozni érdemesebb kint, hanem élni is, kiviszi a családját is. Az Osservatorio 2001-ben mint egy erős házassági dinamizmussal és jó reprodukciós képességekkel rendelkező csoportot jellemzi a román bevándorlókat. (Osservatorio 2002.) A 2002-es kiadás ugyancsak kiemelten kezeli a román családok nagyszámú

jelenlétét Torino társadalmában, külön figyelmet szentelve annak az adatnak, miszerint a Torinóban élő román emigránsoknak csupán 23%-a él külön a családjától. (Omedè–Procopio 2003. 58.)

Vicenzo Cesareo migrációs családtípus-modelljei közül (Cesareo 1997. 149.) a román emigráns családok esetében a *molekuláris család*, a *kettős karrierű család*[14], a *monoparentális*[15], az *újraegyesült*, valamint a *vegyes család*típus a leggyakoribb. Ezek a családtípusok azonban nem állandóak és nem mozdulatlanok. A monoparentális család általában újraegyesül a házastárs és a gyerekek migrációja során, vagy (az esetek nagyon kis százalékában) éppen fordítva történik ez: az újraegyesült család monoparentálissá válik az egyik szülő hazatérte után. A molekuláris család pedig nemegyszer a kollektív családból alakul ki[16], és ez valamelyest az egyéni/családi gazdasági stabilizálódást is jelzi. A vendégmunkási státuson túllépve a torinói román családok általános tendenciája a családtagok együttélése, a minél jobb életforma kialakítása a családtagok számára, valamint a megfelelő munkahelyválasztás.

A román családnak nemcsak a migrációs döntéshozatalban van fontos szerepe, hanem a befogadó társadalomba való beilleszkedésre vagy az attól való távolság tartásra vonatkozó döntéshozatalban is.

Ami az 1997 és 2001 között Torinóban kötött házasságokat illeti, megfigyelhető, hogy a migrációs hullám kezdetén sokkal gyakoribb volt a román–olasz vegyes házasság, mint a román állampolgárok egymás közti házasodása. Ez az arány 2001-re megfordult, a korábban elsősorban érdekből kötött házasságok divatjamúltnak tűnnek, más stratégiák lépnek működésbe a migráció, a családok migrációja során. Egy ilyen új stratégia a külföldön való gyerekvállalás. „Megéri itt szülni meg a gyerekeket, mert azok megkapják az olasz állampolgárságot, és 18 évesen majd választhatnak a román és az olasz állampolgárság között. Vagy választhatják mindkettőt – mondja, cinkos mosoly kíséretében az egyik férfi adatközlőm. – Így legalább könnyebben fognak majd tájékozódni a nagyvilágban, nem kell állandóan a permessó[17] után járniuk."

A többezres román emigráns tömeget nem lehet leírni néhány sorban, és – ami még ennél is lényegesebb – nem beszélhetünk egy összetartó,

14. Mindkét szülő dolgozik, egyenlő mértékben járulva hozzá a háztartáshoz. (Cesareo 1997. 149.)

15. Egy szülő egy vagy több gyerekével él együtt.

16. Több, általában nem rokoni, hanem gazdasági szálon egymáshoz kapcsolódó család együttélését jelenti.

17. Permesso di soggiorno – tartózkodási engedély, carta di soggiorno – letelepedési engedély.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

homogén román közösségről sem. Az emigráns románok közti viszonyok nagyon felületesek, elsősorban az idegenben való könnyebb boldogulást elősegítő információs-migrációs háló tartja össze őket. Ennek a hálónak viszont legtöbb esetben a nők az összetartó elemei, és nem csak reprodukciós képességeik miatt: ők döntenek a család, a családok alkotta kisebb csoportok tradíció mellett vagy ellen szóló stratégiái kérdésében.

Az egyéni migráció útvonala[18]

A megfelelő migrációs háló kiválasztása első fontos lépés a kívánt állás és jövedelem megszerzésére, de ugyanez határozza meg a befogadó társadalomba való optimális beilleszkedést is. Legáltalánosabb típusa az etnikai, vallási és rokoni szálakon szövődő háló, amely idővel, a migrációs közösségek strukturálódása után kiegészül a baráti, szomszédsági, érdek- és más közösségek bevonásával.

Migrációs életstratégiákról beszélve figyelnünk kell azokra a konkrét, céltudatos törekvésekre, amelyek a migrációs útvonalat kísérik. Igenis vannak migrációs stratégiák, mondhatjuk válaszként Dumitru Sandunak (Sandu 2000. 7.), de ezek nem elsősorban az oda-vissza ingázó, tehát nem az időszakos migráns útvonalában mérhetőek le, hanem a huzamosabb ideig külföldön tartózkodó személyek esetében válnak nyilvánvalóbbá. A túlélési életstratégia fejlődési életstratégiává változik, magával hozva a gazdasági tőkével kapcsolatos változásokat is az egyén életében. Ezeket a stratégiákat nyilvánvalóan kiegészítik a védelmi vagy konfrontációs életstratégiák, de a gyakorlott, tapasztalattal rendelkező migráns esetében nem ezen van a hangsúly: itt a főcél a társadalmi és gazdasági értelemben vett gyökéreresztés. Természetesen, amint ezt később látni fogjuk, mindez nem annyira egyszerű, és nem mindenki számára megvalósítható. Még mindig nagy számban vannak az ingázó vendégmunkások és az illegálisan külföldön tartózkodók, azokkal szemben, akik valamiképpen legalizálták és

18. Az alábbi elemzés a tereptapasztalataim és az általam végzett interjúk és beszélgetések során leszűrt következtetéseket tartalmazza. A megkérdezett nők 16–65 év közöttiek, akikhez nem az interjúk során kerültem közelebb, és nem is telefonos meghívások alapján születtek ezek a kapcsolatok. Igyekeztem részt venni az életükben, jelen lenni ott, ahol ők vannak. Leggyakrabban nyitott kérdéseket használtam a beszélgetések során, ezeket a kérdéseket provokatívnak szántam, ezek alapján születtek az élettörténetek. Az interjúk alapkérdései a személyes adatokat, az elutazásra vonatkozó döntés meghozatalának körülményeit, a megérkezést, a migráció okát, a más románokhoz való viszonyát, a hivatalos szervekkel való kapcsolatát, a szabad idő munkaidőhöz való viszonyulását próbálták feltárni.

stabilizálták helyzetüket. Ez a tanulmány azonban nemcsak a ténylegesen adott helyzetre, hanem a törekvésekre is igyekszik koncentrálni, így a kint maradási, stabilizálódási szándékra is, amely – bár megvalósítási értéke egyelőre a nullához közelít – nagyon erős tendenciának mutatkozik a román közösségek migrációs értékvilágában.

Az emigrációs életutakat figyelve láthatjuk, hogy a „román társadalom" nem zsugorítható egyetlen merev kategóriába, és nem írhatóak le egy sorban az általa képviselt migrációs szándékok.

A nők belépési módjai egyénenként változnak. A migrációt alakító hálózat természetétől is függ, hogy munkaszerződéssel, illegális munkavállalóként, olasz férfival való házasságkötés útján, családegyesítés ürügyén vagy más (tanulmányi, üzleti, politikai) úton érkezik valaki a célba vett helységbe. A „hagyományos" – általában a női migráció kapcsán jellemzőként számon tartott – migrációs útvonal, amely a nők érkezését rendszerint a férj beilleszkedési és stabilizációs tevékenysége utáni fázisként képzeli el, már nem az egyetlen migrációs lehetőség. Sokan indulnak el *magukra, úttörőként* is.

2000 után egyre több romániai nőt regisztrálnak a torinói idegenrendészeten (Ciafaloni 2003. 17.). Az említett jelenség véleményem szerint egyrészt a női munkaerő iránti kereslet, másrészt egy nagyon jól kialakult migrációs háló működéséről tanúskodik, amely aktívan beépíti a nőket is az eddig jobbára férfiakra koncentráló munkamigrációs folyamatokba. Ennek egyik konkrét vonzata a család migrációjához kapcsolódik, amely előbb vagy utóbb a teljes beépülést, az állandó migrálást, a letelepedést fogja jelenteni.

Az *egyedül érkező nők* a következő kategóriákat képviselik:

• *férjhez menés előtt álló lányok*, akik a megérkezésük után munkába állnak, alapszinten megtanulják a nyelvet, kihozzák a barátnőiket, családtagjaikat, és rendszerint Olaszországban mennek férjhez, egy román vagy egy olasz állampolgárhoz (ritkább esetben más nemzetiségű egyénhez).

• *férjes asszonyok*, anyák, akik hazaküldik megtakarított pénzüket, és rövid időn belül a családjuk is utánuk érkezik.

• *özvegyek* vagy *elvált asszonyok*, akik munkavállalási szándékkal jönnek, rendszerint gyerekeik, unokáik megsegítése érdekében, igen erős a hazatérési szándékuk, nem képesek integrálódni a befogadó társadalomba, migrációs útvonaluk éppen ezért leggyakrabban a hazatéréssel végződik.

Ezek a felsorakoztatott útvonalak a családdal rendelkezők esetében szinte mindig ugyanúgy végződnek, mint a korábban tradicionálisnak említett életút esetében. A férj és a család ugyanazon feladatok teljesítését

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

várja el az asszonytól, mint „normális körülmények” között: jó anyának, jó házvezetőnek, jó feleségnek, jó munkásasszonynak kell lennie. És persze nagyon jó emigránsnak. Az asszonyok nagy része házimunkával, gyerekneveléssel, öreggondozással keresi meg – általában illegális úton – a kenyerét. Mivel ez a szakma rendkívül alulfizetett, általában több helyen több típusú munkát is végeznek. „Ezek a nők többszörösen terheltek – mondja a katolikus lelkész –, sokkal több munkát végeznek, mint otthon. Semmi nem változik, pont olyan alárendeltek maradnak, mint otthon.”

Egy másik migrációs út a prostituáltaké, akikről elég keveset tud a szakirodalom, mert a prostitúció az informális szektor része, ennek köszönhetően ezen a területen nem megy olyan egyszerűen az adatgyűjtés. Másrészt kényes kérdésként kezeli az ügyet, mert a prostituált kategóriája nem olyan egyértelmű a migráció esetében, mint tűnik, ugyanis nagyon sok esetben nem önkéntes prostitúciós munkáról van szó, hanem csalásról: a nők áldozatai lesznek ennek az üzletnek: „a nőkereskedelem lényege az egyén áruvá tétele annak tudta vagy beleegyezése nélkül” (Lăzăroiu 2000. 57.).

A sajtó ennek ellenére a legtermészetesebb dologként tárgyalja a jelenséget, rendszeresen ír a – jobbára rendőrségi razziák során elfogott – prostituáltakról. Az őáltaluk felvázolt prostitúciós migráció forgatókönyve otthoni színtéren indul, amikor becsületes, de nagyon jól fizetett munkát ígérnek a naiv lányoknak, akik miután átlépik a határt, útlevél nélkül és teljes kiszolgáltatottságban találják magukat, kénytelenek részt venni a prostitúciós iparban. Jóllehet Torinóban a prostitúció piacát a nigériaiak, marokkóiak és az albánok uralják, és a sajtó hozzájuk képest ritkábban említi a románok művelte prostitúciót, a románokról szóló La Stampa-beli cikkek nagy része ezt a migrációs pályát is leírja.

Az elindulás

A migráció egy olyan folyamat, amely jóval az elindulás előtt elkezdődik. Az otthoni szegénység, a munkahelyen való alulfizetettség, az egyéni jövedelemszerzés vágya, illetve – ehhez kapcsolódóan – a háztartások jövedelmének pótlása, kiegyenlítése, a városok informális szektorainak bővülése és mindenekfölött egy, a Nyugat-képből adódó kíváncsiság és a jólét iránti attrakció mind okai annak, hogy valaki legitim vagy illegitim módon a migrációt választja. Mindehhez tartozik a befogadó társadalom részéről mutatkozó kereslet az alacsony bérű munkavállalók iránt. Az informális háló nyújtotta első információk pedig nagymértékben meghatározzák a „vállalkozás” sikerességét, az esetleges sokk milyenségét és kezelhetőségét.

A teljesen kiszolgáltatott helyzetben lévő pincérnő, aki munkaközvetítőn keresztül talált állást, nem ugyanazokat a pszichikai terheket kell hogy elviselje, mint a családjához és rokonaihoz érkező, amúgy takarító munkát vállaló lány.

Ami a saját útnak indulásom előtti beszélgetésekből többször is kiderült, sokuk számára égető kérdés az országból való kilépés, a munkahelykeresés, az új országba való beilleszkedés. Néhányuk számára ez jelentette az első belépést a munkaerőpiacra, de általában olyan személyekről van szó, akiket az otthoni munkaviszonyok miatti megkeseredettség vezetett erre az elhatározásra. Ennek eredményeképpen a legkevesebb presztízst érdemlő munka végzését is elvállalják/elvállalnák: a mosogatást, takarítást, jobb esetben a gyereknevelést vagy öreggondozást. Az idegenben vállalt munka nem teremt biztonságot, rendezettséget, sem stabilitást. A kivándorlás viszont egy jól bejáratott és működő perspektíva, amelyet a „mások is végzik a koszos munkát, és lám, milyen jól megvannak" típusú diskurzus kísér, s ami a változás ígéretével kecsegtető hosszú távú folyamat. A kivándorlásról szóló döntés pedig egy új élet mellett szóló döntés, „egy felemelkedési szertartásban" (Massey 2001. 29.) való részvételi szándék apró jelzése, amelyben minden ehhez kötődő elem az *emigráció kultúrájának* a része. Elmenni, kimenni, kivándorolni, emigrálni olyan cselekvést kifejező igék, amelyek a tudatos jobblétválasztást jelzik, és egyben a személy bátorságát, kiváltságosságát is hangsúlyozzák. Ezt a tényezőt éppolyan fontosnak tartom a román nők száma megsokszorozódásának magyarázatánál, mint az előbb említett okokat: a női munkaerőre tartott igényt és a migrációs háló kiszélesedését, feminizálódását.

Induláskor sokan nem is tudják, hogy milyen munkát fognak végezni, csak sejtik. Az Olaszországban végzett munkák amúgy is nagyon behatároltak, a munkalehetőségek elég szűkös skálán mozognak, az ezekről szóló történetek is nagy vonalakban ugyanazokat a narratív pontokat variálják. Azt mindannyian tudják, hogy *kint* sokkal többet lehet keresni, mint otthon. A többi nem fontos. „Ha nem tetszik, hazamegyek", mondja az egyik lány, aki „úgy gondolja", pincérkedni fog.

Céltudatosan

„Jó lenne, ha legalább a diplomámat tudnám honosíttatni, közelebb lennék a célhoz" – mondja egy 30 éves, bukaresti kórházban dolgozó hölgy az olasz konzulátus előtt, aki januártól áprilisig szinte minden nap megpróbálkozik bejutni a konzulátusra. Mert lehet munkát találni illegálisan is,

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

de nem éri meg, mert nem ugyanúgy fizetnek. „A főnököm mind azt mondja, hogy szenvedéllyel kell dolgozni, és nem pénzért. De most már elég a szenvedélyből. Mert hova jutok szenvedéllyel pénz nélkül?" Tisztában van azzal, hogy az olasz munkaerőpiacon kihasználják a Romániából érkező olcsó munkaerőt, azonban számításai szerint a román munkás rövid időn belül, tehát maximum két éven belül bebizonyíthatja, hogy *annyit ér*, mint *ők*. „Mindent megteszek annak érdekében, hogy ott maradhassak, ha egyszer sikerült kijutnom. Mindent. Érted? Férjhez is megyek, ha kell."

Célok nélkül

Egy alkalommal a torinói Del Carmine katolikus templom előtt egy 40 éves nő kétségbeesetten kérdezte, nem tudok-e szállást, állást, vagy nem tudok-e valakit, egy szervezetet, aki segítené. Arra a kérdésemre, hogy milyen munkát végezne, azt felelte, bármit: szívesen lesz baby sitter, házvezetőnő, takarítónő, sőt pincér is. Otthon 6 millió lejért könyvelt egy céget, de nem látta értelmét annak a munkának, ezért jött ide. „De ugye tudjuk, az otthoni diploma semmit sem ér. Biztos vagyok abban, hogy könyvelőként nem találok állást. Nem is keresem."

Az Allasino által felállított modell szerint az emigránsokat befogadó torinói munkaadó társadalomban merev mentális sémák működnek, amelybe az emigránsoknak illeszkedniük kell az idegenben való tartózkodás során. A nőknek ez a modell a háztartásbeli munkát kínálja, a férfiaknak a gyárban, illetve az építőtelepen való munkalehetőségeket hozza (Allasino 2000. 21.). A romániai nők illeszkednek a számukra felállított kategóriákba, és ezt elsősorban anyagi okok miatt mindenféle negatív reakció nélkül el kell viselniük. A munkaerőpiac nem kínál számukra más lehetőségeket.

„Nem tudom, mennyit maradok. Egy hónapot, egy évet?" – mondja egy 22 éves lány, aki a vőlegénye után megy külföldre, mivel rövidesen esküvőt szeretnének, házat, gyerekeket. „Ezt az esküvői százmillió lejből nem tudod megengedni magadnak." A beszélgetés során azonban kiderül, hogy nem csak a pénzszerzés utáni vágy hajtja, hanem ki szeretné próbálni az életet egy olyan hazában, amely új életstílust, új perspektívákat nyújthat számára.

Az utazás során elhangzott történetek sokkal részletesebbek, mint a már beilleszkedettek élettörténetei. A kérdések szükségesek, az új világról szóló információk megszerzésének első lépései ezek. Őszinték és gyakran érzelmi töltetűek, félelem, szomorúság, honvágy, harag egyaránt keveredik bennük.

A megérkezés. Találkozás a mássággal

A legfontosabb kérdést a beszélgetések alkalmával az jelentette számomra, hogy hogyan textualizálják a *más*sal való találkozást, az együttélést, hogyan beszélnek az interperszonális és interkulturális viszonyaikról.

A munka, amely a nők esetében a házvezetés, szűkebb értelemben véve a **konyha** területét jelenti, a különböző tradíciók találkozásának, összekoccanásának a tere.

Egyrészt ez egy olyan tér, amely láthatatlanná teszi az egyéneket. „Semmi gond, ha dokumentumok nélkül dolgozol. Csak viselkedj szépen, ne járkálj nagyon esténként, és ne hangoskodj. Nem találnak rád, nyugodtan dolgozhatsz." – meséli egy 22 éves lány. Ez a terület egyike azoknak, amelyekben az illegális migráció leginkább jelen van. A nők legtöbb esetben korábbi tapasztalatok és nyelvtudás nélkül kezdenek el dolgozni. „Az elején nem értettem semmit abból, amit mond, csak azt láttam, hogy gyűlöl. Láttam a gyűlöletet a szemében. De egy olyan gyűlöletet, anyám!"

A házimunka a modern és a hagyományos, a Nyugat és a Kelet határát jelenti ebben a kontextusban. Megfelelő alkalmat kínál a másság megkritizálására, és saját különbözőségük felismerésére. „Egy alkalommal csorbát főztem, és azt hitték, megromlott az étel, attól savanyú", mondja panaszos hangon egy nő, erre több más asszony csúfondárosan felkacag, jelezvén, mennyire elítélik az olaszok mentalitását. És konyháját, persze: „Ők azért eszik a tésztát, mert gyorsan elkészül. És a nyers zöldségeket sem azért fogyasztják, mert egészségesek. Nem. Mert lusták megkészíteni azokat." – mondja egy másik adatközlőm.

A konyha tere védett és elszigetelt is egyben, elszigeteltségéből adódóan pedig a nehézségek, a konfliktusok, a sztereotípiák helye, ahol azonban lehetőség adódik „mások dolgainak", de egyben sajátjainak meglátására is (l. ehhez még Paltrinieri 2001. 524.; Miranda 2002. 859.; de Spuches 1997. 89.). Lépésről lépésre multikulturális iskolává válik, amelyben etnikai, vallási csoportok, különböző tradíciók és szokások találkoznak, azonban ez a találkozás nemegyszer kulturális sokként reprezentálódik az egyes elbeszélésekben.

„Egy öreg nőnél dolgoztam. Mint házvezető és öreggondozó. De Istenem, az a nő bolond volt. Teljesen bolond volt. Most két hete egy gyárban dolgozom, így sokkal jobb." (34 éves asszony)

„Tudom, hogy nem vagyunk egyformák, de az olaszok közt nagyon sok rossz emberrel találkoztam. De nagyon rosszakkal." – meséli egy nyugdíjas tanárnő.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Sok pénzért, kevésért

A gyengén kereső nők nincsenek megelégedve az emigráció hozta életminőséggel. Többen mesélik, hogy sokszor akár tízen is bérelnek egy kétszobás lakást, így kevesebb lakbért kell fizetniük, emellett koplalnak is, hogy tudjanak pénzt gyűjteni, és azt hazaküldeni.

Akik maradni szándékoznak, általában kényelmesebbé teszik az életkörülményeiket, megpróbálnak egy idő után megszabadulni ezektől a kényszerítő körülményektől, így például az együttlakás sokak számára csak kezdeti túlélési lehetőséget jelent. A jól keresők, a megtelepedni vágyók számára az olasz minta példaértékűvé válik. Igénylik a szabadságot, bőségesen étkeznek („gyümölcsöt, salátát, húst, mindent megvásárolunk"). Az olasz társadalmat elsősorban azok képesek elfogadni, akik jól fizetett állásokkal rendelkeznek, megfelelő elbánásban és elismerésben részesülnek a munkájuk során. D. férje egy kórházban dolgozik, a házaspár rendszerint részt vesz az olaszok által szervezett hétvégi partikon, és megpróbálnak hozzájuk hasonló módon élni. D. számára az olaszok szimpatikusak, „és egyáltalán nem olyanok, mint amilyennek a románok általában mondják", figyelmeztet engem. Majd váratlanul egy olyan kijelentést tesz, amely egyértelműen jelzi, hogy ez az emigráns léttel járó alárendelt helyzet átértékelésre késztette az etnikai viszonyokat illetően:

„Igen, a románok azt állítják, hogy az olaszok nem képesek elfogadni a másságot. Szerintem nem így van ez. De egy másik dolog: te mit gondolsz, mi otthon, Romániában képesek vagyunk elfogadni a másik másságát?"

D. életcélja, hogy férjével különköltözve (mert jelenleg 8 másik románnal laknak együtt) békés családi életet éljen. „Vásároltunk egy autót, ami bizony nagy dolog ilyen fiatal házasok esetében, mint mi is vagyunk. És jól eszünk. Nem küldjük haza a pénzt, és nem nélkülözünk. Mi itt fektetünk be. Szeretnénk Olaszországban maradni. Szeretnénk egy normális életet."

Ez a „normális élet" egyelőre a nő munkalehetőségei miatt nem megvalósítható. D. Romániában óvónőként dolgozott, közben elvégzett három évet pszichopedagógia szakon. Nem fejezte be az egyetemet, mert a férjével való együttélést fontosabbnak tartotta, aki már egy éve élt Torinóban, amikor a nő elhatározta magát az indulásra. Megérkezve viszont szembesülnie kellett a munkalehetőségek szűkösségével. Elvállalta több ház kitakarítását is. Nincs megelégedve azzal, amit ez az állás nyújt számára. „A helyzetet mi alakítjuk ilyenné", mondja. Szerinte azáltal, hogy a román női munkerő elfogadja a számára felajánlott „alantas munkát", számolnia kell egyben a megalázással és az alacsony bérezéssel is.

A legálisan Torinóban tartózkodó román nők újabb stratégiákat is kipróbálnak a megfelelő életminőség biztosítása érdekében. A korábbi, meghatározatlan óraszámmal dolgozók igyekeznek új, órabéres munkahelyeket keresni, ahol a bérezés a munkavégzéssel egyenes arányban nő, ahol kiszámíthatóak a szabad órák, a szabad hétvégék stb. Az illegálisan tartózkodók természetesen nem tudják mindezt megengedni maguknak, el kell fogadniuk azokat az állásokat, amelyeket felajánlanak számukra.

Fontos viszont mindezek kapcsán megjegyezni, hogy még ezen apró változások után sem beszélhetünk a nők egyenes vonalú emancipációjáról, ahogy az olasz szakirodalom gyakran minősíti a bevándorló nők életében bekövetkezett gazdasági „fejlődést". A legálisan tartózkodók helyzete elsősorban gazdasági szempontból változott, illetve a korábban említett órabéres rendszernek köszönhetően valamennyire saját munkaidejük uraivá váltak. Azonban ezek a nők továbbra sem engedhetik meg maguknak, hogy például bejárónőt vagy gyerekgondozót fizessenek meg, ezért a háztartás és a család támogatása is őket terheli, tulajdonképpen maradnak a régi, otthonról hozott minták és normák. Az *úttörők* továbbra sem azért jönnek, hogy kiteljesítsék karrierjüket, vagy nem csak azért, a motiváció szinte minden esetben a család, a férj és gyerekek kiszolgálása, és nem az egyéni megvalósulás.

Hazamenni?

Az út elején legtöbben nem tudják, hogy mennyit szeretnének maradni, és úgy gondolják, hogy vissza fognak térni egy kis idő után.

A visszatérés kezdetben a körkörös migráció[19] formájában meg is valósul: gyakori a kapcsolatuk az otthon maradt családtagokkal, az illegálisan külföldön munkát vállalók közül pedig egyesek nem a „sokáig halkan meglapulva" stratégiáját választják, hanem három havonta újra és újra átlépik Románia határát, a „pecsét kedvéért". A helyzetüket legálissá tevő rendelet és a tudatos életmód-változtatás viszont ezt a típusú migrációt, és az ezzel járó időszakos migránst átalakítja, a legtöbb fiatal nő úgy látja, az idegenben való letelepedés sok előnnyel járhat, főleg a gyerek számára, aki már ebben az országban születik meg. Az itt zajlott esküvő, a gyerek születése, majd keresztelője, illetve a gyerekek iskoláztatása az idegenben[20]

19. Az anyagi tőke hiányában válik körkörössé, a kibocsátó társadalommal való aktív kapcsolattartást jelenti. (Tilly 2001. 96–97.)

20. A 2002-es adatok szerint 2349 román állampolgárságú gyermek tanul a torinói iskolákban. (Osservatorio 2003. 213–219.).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

olyan folyamatok, valóságos *rite de passage*-ok, amelyek még inkább kötik az egyént a kiválasztott helyhez. Az idősebbek nehezebben alkalmazkodnak, nehezebben tanulják meg a nyelvet, akár társalgási szinten is, és a munkaerőpiac még olyan lehetőségeket sem nyújt számukra, mint a fiatal nők számára. Ez többször is előjön a velük való beszélgetések során: „Á, maguknak könnyű, maguk fiatalok, könnyebben kapnak munkahelyet. A fiam is néhány év szolgamunka után most nyitja meg a tervezőműhelyét. Én már nyolc éve vagyok házvezetőnő. Nem is találnék más munkát magamnak." (45 éves asszony).

A körkörös migrációt, amely a román migráns társadalom egészére leginkább jellemző, láncmigrációvá alakul, és ebben a folyamatban nagy szerep jut a nőknek. Ez a fajta migráció – jóllehet a románok esetében még korántsem általános, és elsősorban szervezettebb, jobb módú és jobb társadalmi státusnak örvendő személyekre és családokra jellemző – a kibocsátó rendszertől való eltávolodást, és a gazdasági tőke idegenben való befektetését is eredményezi. Külföldön élni és itt befektetni a gyerekek jövőjébe való aktív beavatkozást jelent. „Mi itt fektetünk be, ebbe az életbe. Itt akarunk élni" – mondja egy 23 éves román asszony.

A nők az egyházban

Kutatásom során a román nyelven tartott misék és szertartások olyan alkalmat jelentettek, ahol viszonylag egységükben lehetett a román emigránsokat figyelni. Az egyház, illetve az ezt fizikailag megjelenítő templom tere a migrációs háló reprodukcióját és folyamatos frissülését biztosítja, valamint megkönnyíti a befogadó társadalom kulturális, társadalmi és szakmai gyakorlataiba való beilleszkedést. A kutatás során azért is volt jelentős ennek a terepnek az alapos körüljárása, mert megfigyelhettem, hogy milyen szerepeket kapnak a nők ezekben a közösségekben.

A papok, azon túl, hogy lelkileg erősíteni igyekeznek a gyülekezetet, olyan tradicionális kulturális és társadalmi szerepeket is stabilizálnak, mint a család kizárólagos szerepe az egyén életében, a nők családerősítő, áldozatkész és vallásos jellemzői stb. „A család feje – mindannyian tudjuk: a férfi. A nőnek kell viszont lelkileg összetartania a családot. Ha látja, hogy a családtagok rossz útra tértek, visszatérítse őket... az egyházhoz"– mondja Doru pap az egyik ortodox liturgián tartott prédikációjában. A papok feleségei mindig eljátsszák ezt a szimbolikus szerepet, minden egyházi szertartáson jelen vannak a gyerekekkel együtt. Ők egyben az egyházközösség „anyjai" is, mindenkivel szóba állnak, elkérik a címeiket, feljegyzik a problémáikat.

A templom tere[21] a többi nő számára is megkülönböztetett szerepeket tartogat. A nők aktívak a szertartások ideje alatt, de ez az aktivitás nem csupán a szent térben való mozgást követeli meg tőlük, hanem az otthonihoz, a hagyományos női munkákhoz hasonló munkák végzését: a templom kitakarítását, a virágok, oltárok, terítők elrendezését, a pománán az ételek kínálgatását, édesség osztogatását a gyerekek számára a szertartás végén. A szertartások alatt sokkal emotívabbak, mint a férfiak, többször megcsókolják az elhaladó pópa köntösét, többször vetnek keresztet, többen térdepelnek, mintegy felvállalva azt a közösségfenntartó szerepet, amelyet az egyház ebben a migrációs folyamatban a nőknek szán. A fiatal és az idősebb generáció nyilván nem egyformán viszonyul ehhez a szerephez. A fiatalok számára már nem ugyanazok a normák, legalábbis ami a külsőségeket illeti: nem hordanak fejkendőt a szertartás alatt, sem hosszú szoknyákat, szívesebben követik a nyugati mintát az öltözködésben még a konzervatív alkalmakkor is.[22]

A liturgián és az azt követő eseményeken való szereplésüket figyelve jól látható, hogy valójában a nők a kapcsolatok ápolói, ők a legmobilisabbak ebben a szent/profán térben, és szinte kötelességszerűen kommunikálnak a más családok képviselőivel, ismerősökkel és idegenekkel egyaránt. A pomána egy jó alkalom arra, hogy ugyanezt konkrétan megfigyelhessük: a nők rendezik be a templom alatti tér imatermét, megterítik az asztalokat, behívják az embereket, étellel kínálják őket, elmondják, hogy kinek a hozzátartozója emlékére kell az ételből fogyasztani, majd ha alkalom adódik, mesélnek a megholtról is, ezzel egy olyan kommunikációs csatornát nyitnak meg, amely más élmények megosztásának is helyet ad. A pomána ebben a közösségben kettős jelentésű: egyrészt egy szükségesnek tartott vallásos cselekedet, amely a vallási és etnikai identitás megőrzésében játszik szerepet, másrészt egy ad hoc alakult közösség társadalmi cselekvése, amely nem annyira rituális, mint szociális célokat szolgál: elsősorban az interperszonális és családok közti kapcsolatok stabilizálását célozza meg. Jóllehet a migrációs háló következtében rokonok és barátok az ismeretség révén választják ugyanazt a helységet, várost, valamint ugyanazt a

21. Itt elsősorban az ortodox templomban látottakról beszélek, mivel ennek a templomnak a térszerkezete megengedi a szociális élet különféle megnyilvánulásait: gyerekszoba van, gyűlésterem, kávézó. A katolikus templomból kijőve az emberek az utcán társalognak, a lelkész heti pár órás fogadóóráját kivéve, amikor a templom melletti irodában is találkozhatnak egymással.

22. Sportosan öltöznek, elsősorban márkás öltözékekben (hiszen ez az alkalom, amikor megmutathatják a többieknek, hogy anyagilag milyen fejlődési szintet értek el). Pl. ilyenkor lehet látni popsztárokat ábrázoló és "make love not war" feliratú blúzokat is.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

munkaközösséget és egyházközséget, tehát vannak már otthonról hozott ismerős kapcsolódási pontok, amelyeket szintén ezeken az alkalmakon ápolnak, ennek a többezres ortodox közösségnek valójában nincs ún. közös közösségi múltja[23], az egybegyűltek általában nem ismerik egymás elhunytjait, családi örökségeit, nem ugyanazon földrajzi, társadalmi vagy kulturális régiójából származnak Romániának. A pomána, és általában véve a vallásos ceremóniák jó alkalmak arra, hogy ismeretségeket kössenek, az egyéni tapasztalatokon keresztül felmérjék a román munkaerőt mozgató olasz piac általános követelményeit.

20 darab DVD, két román nő, a moncalieri szupermarket

A 2000–2003 között a La Stampa helyi újságban megjelent cikkeket elemezve majdnem mindig ugyanazokat a sztereotípiákat találjuk, amelyekkel a Nyugat–Kelet ütközőzónájában találkozni szokás: a románok szegények, kevés pénzért is vállalnak munkát, mindenre képesek a pénzért: éjjel-nappal dolgozni ugyanúgy, mint bűncselekményeket elkövetni, lopni[24] stb.

Ami a nőket illeti, ezek a sztereotípiák egyenesen kapcsolódnak, és egyben megerősítik azokat az előfeltételeket, amelyek a román női munkamigrációt meghatározzák: a román nők a **háztartásban** „alakítanak nagyot", nem beszélik az olasz nyelvet, de szorgosan dolgoznak. A bűnesetek felsorolásánál sem hiányoznak, részt vesznek a szervezett **lopásokban**, a **prostitúcióban**. A másik jellemző narrációalakító tényező a **természetközeliség**: naturalisztikus jellegük, az egyszerűségük a román nőket divat és modernizáció világától távol álló nők képével asszociálja. Olyan kontextusban is szereplőkké válnak, amelyben nem lenne helyük. Például egy alkalommal egy újságírócsapat leleplez egy cigány zsebtolvajt. A villamoson munkába igyekvő olaszok megfigyelése után az újságíró a gyerekét nyilvános helyen szoptató román anyára irányítja a figyelmet, ezután közvetlenül egy – a jelenet szereplőitől független – románok által elkövetett lopásnak lehetünk tanúi. A kelet-európai egyszerűséget és naturalizmust asszociáló szoptató nő képe ebben a leírásban elvezet a *kelet-európai* vandalizmushoz, és egyben a bűntény „jobb megértését" célozza

23. Itt a közösséget nem a nemzeti közösség értelemben használom, hanem a kisközösségi – falusi, szomszédsági – rendszereket értem rajta, társadalmi rendszereket, amelyek az emigráns közösségben átalakulnak.

24. Az alcím szavai a La Stampa egyik cikkéből származnak: „20 darab DVD-vel, amelyeken a *Múmia* c. film volt, próbált meglógni tegnap két román nő Moncalieriben a szupermarketből..." (2001. 10. 31.)

meg a *nyugati* olvasó számára. Az emigráns nőket védelmükbe vevő cikkek is valójában ugyanezekre a sztereotípiákra építenek:

„Maria Laura Rodota! Neked van etiópiaid? És milyennek találod? Nem csak azért kérdem, mert úgy tudom, hogy az afrikaiak szeretik a gyerekeket, de koszosak." „Igen, de ha gyereked van, muszáj alkalmaznod egyet, és sokkal jobb, mint a Fülöp-szigetekiek, akik érzéketlenek." „Jaj, tényleg, és óvakodj a románoktól. Az a legrosszabb, nem is tudod, hogy az utolsó mit művelt a házamban." Ezek a garantáltan autentikus szövegek nem különböző kutyafajokra, hörcsögtípusokra vagy más háziállatra vonatkoznak. Kommentárok, amelyeket bizonyos emberi lények, magas jövedelmű olasz nők csoportja tesz egy másik emberi csoportról, a nem olasz házvezetőnőkről. Akik nélkül ezek a nők nem tudnák nevelni a kis Chiarát és Lorenzót (vagy Nicolót és Benedettát, avagy Giacomót és Maria Solét), nem tudnák végezni a biztosító, bróker vagy mintatervező munkáikat, vagy nem tudnák ápolni magukat, fodrászhoz vagy konditerembe járni, hogy megfelelően megjelenhessenek az estélyeken, és csúnyán beszéljenek a házvezetőnőkről. (La Stampa, 2002. február 23.) (saját ford.)

A cikknek csupán másodsorban szándéka, hogy a nem EU-s bevándorlók másságára és kihasználtságára reflektáljon. Jó alkalom ez a kontextus az újságíró számára arra, hogy az egyszerűséget és a tehetetlenséget reprezentáló migráns nőket és az emancipált olasz nőket szembeállítva, az olasz high-class életmódját kritizálhassa.

A La Stampa-beli cikkekben legtöbbször a **tiszta**, **igaz olasz törvénykezés** és az **idegenek bűncselekményei** helyezkednek egymással szembe.[25] Ezen belül kapnak helyet a nők minősítései is: az illegálisan itt tartózkodó románok (2002. 09. 17.), román prostituáltak (2003. 03. 19.), letartóztatott román nők (2001. 10. 31), munkát kereső román nők (2000. 09. 28.), 18 évesen letartóztatott román lány (2003. 04. 01.), munkát kereső kislány prostituálttá válik (2003. 03. 19.), szupermarketből lopó román nők (2001. 10. 31.), és folytathatnánk a sort, de legtöbbször az említett kategóriák és ítélettípusok variánsait találjuk.[26] A románok – legalábbis a

25. Az emigráns bűnözés valóban elég súlyos számadatokat mutat Torinóban. Az idegenrendészet és a csendőrség (Carabinieri) által letartóztatottak számát tekintve, az emigránsok nagyobb százalékban kapcsolódnak a bűncseleményekhez, mint az olaszok. A rendőrség által letartóztatott 2494 személyből 1493 idegen állampolgárságú, mégpedig a következő megoszlás szerint: 474 marokkói, 408 román, 272 algériai és így tovább. A vizsgálat alatt levő 540 kiskorú közül 212 román, 173 marokkói állampolgár. (Ciafaloni adatai alapján, i. m. 15.).

26. Gyakran komikussá válik a bűncselekmény leírása, pl. a már említett DVD lopásos ügy.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

hivatalos statisztikák szerint – 5%-a bűnöző. Ha a bűnözések listáját figyeljük a Torino Megye Rendőrparancsnokságának jelentése alapján (Osservatorio 2003. 185–186.), azt láthatjuk, hogy elsősorban rablás, tolvajlás, zsarolás, orgazdaság az oka a letartóztatásuknak. Bár az országból kiutasított román állampolgárságúaknak csupán 21,5%-a nő, a cikkek a női emigránsokra inkább figyelnek, és ha nem is ők a közvetlen szereplői a történeteknek, valamiképpen mindig szóba kerülnek a bűnözések tárgyalása során.

A román női emigránsok leggyakoribb típusai, a házvezetőnő és a prostituált a testük révén válnak a különféle diskurzusok részeivé. Mindkettő az informális szektor alárendelt helyzetű foglalkoztatottja. A női test ebben a hálóban egy összetartó kapocs, objektum különféle csoportok érdekei közt. Ez a tárgy teljesítményei révén válik megbecsültté, amely teljesítményből származó valós jövedelem csak nagyon kis százaléka a munkavégzőé. Bár a „becsületes" munkát végző házvezetők és a prostituáltak más-más értékkategóriákba tartoznak (ezért másként is kerülnek elbírálásra mind a sajtó, mind a helyi lakosság számára), a tőlük való félelem mindkét csoportot érinti. A félelmet elsősorban az illegális szektor jellemzői generálják: az illegális tartózkodás, munkanélküliség és a sokszor automatikusan ezekhez kapcsolt bűntettek. Ugyanakkor ez az a közeg, amely kiismerhetetlen, és amelyet kibogozhatatlan szálak tartanak össze.

A román nők aktuális helyzete átmeneti állapotot mutat. A legáltalánosabban igénybe vett munkaszektor továbbra is a házvezetőnőké marad, azonban ez egyeseknek az egyéni jólét és a szakmai karrier felé vezető útvonalat jelenti, mások számára olyan munkafázist, amely házasságba torkollik. Ezek a nők – legalábbis nagy részük – elvesztették a többkevesebb presztízst jelentő otthoni munkahelyeiket, a „személyes békéjüket", ahogy egy alkalommal egyik adatközlőm fogalmazott. Főleg az állami szektorban dolgozó nők karrierje tört kettőbe a migrálás következtében. A befogadó társadalom nem tudja biztosítani számukra ugyanazt a munkát, ugyanazt a megbecsülést. Az idősebbek majdnem semmit nem tudnak visszaszerezni ebből a biztonságból, a „békéből", tehát az emigráció számukra – mondhatni – az egyéni karrier végét jelenti. A fiatalabbak számára a migráció ugyancsak szakadást jelent előző életformájukhoz képest, azonban ezt más úton próbálják helyreigazítani: új állást keresnek, új foglalkozást tanulnak meg, vagy – ritkább esetben – elvégzik a megfelelő tanulmányokat, hogy az otthonihoz hasonló közegben tudjanak érvényesülni.

Már a 2002-es adatokat elemző Osservatorio hozza azt a felismerést, hogy Torino valóságos emigránsvonzó körzetté alakul, amelyben a hosszú távú projektek egyre inkább jelen vannak, létrehozva a stabilizálódni akaró emigráns típusát. (Ciafaloni i. m. 17.) A román nők és családok stratégiáit, a korábban felsorakoztatott migrációs modelleket és ezek változásait, az egyre gyakoribb családegyesítést és az idegenben való gyereknemzést, a nyugati modellhez való igazodási törekvéseiket (még ha ezek sokszor nagyon nehézkesen is működnek) figyelve, úgy gondolom, nem merészség azt állítanom, hogy elég erős stabilizációs szándékról (gazdasági, társadalmi) beszélhetünk a románok esetében. Az, amit a politikai szféra, sőt a szaknyelv is vendégmunkás vagy időszakos migráns kifejezéssel szeret illetni, nem állandó, hanem a jövőben egyre inkább ritkuló migrációs mód a torinói román emigránsok esetében. Való igaz, hogy még sokan ingáznak, sokuknak a helyzete megoldatlan, és elég sokan még mindig illegálisan dolgoznak, nem is beszélve arról, hogy az egyházakon kívül nincs semmilyen más civil képviseletük, amely bizonyos jogokért jelentkezhetne a hivatalos szerveknél, azonban ezek a hiányosságok már szükségletekként fogalmazódnak meg. Egyre többen jelzik a helyzetük legalizálására vonatkozó szándékaikat a bevándorlási hivatalnál, és egyre többen vesznek részt aktívan különféle üzleti tevékenységekben.

Mindezek a választási stratégiák és kvázi vagy teljes asszimilációs törekvések elsősorban az egyre gyarapodó második generáció életvitelében válnak majd követhetővé. Valójában mindez statisztikailag még nem mérhető, mert a jobbára 2000 óta Torinóba költözöttek nem jutottak még arra az életszintre, amelyen ez az igény hivatalosan megfogalmazható: stabil munkahely, önálló ingatlan és ehhez hasonló, más feltételek hiányában nem igényelhetnek állampolgárságot. Egy nagyon hosszú folyamatról van szó, amelynek során elképzelhető, hogy az állandó tartózkodást igénylők nagy része lemorzsolódik, mivel nem tudja teljesíteni ezeket a feltételeket. Itt tulajdonképpen nem is az asszimilációs folyamat megjóslása a fontos, hanem az a megtelepedésre, a jó életkörülmények megteremtésére vonatkozó szándék, amely a mindennapi diskurzus részeként uralja a kint dolgozók és élők mentalitását.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Szakirodalom

ALLASINO, Enrico
2000 *Immigrati in Piemonte. Una panoramica sulla presenza degli stranieri nel territorio regionale*. Torino

AMBROSINI, Maurizio
1999 *I fenomeni migratori come costruzione sociale: apporti e limiti egli approcci basati sulle reti etniche*. Studi Emigrazione/International Journal of Migration Studies. Roma, XXXVI, 136. 655–675.

BRETTEL, B. Caroline – HOLLIFIELD, F. James
2000 Introduction. In: BRETTEL, B. Caroline – HOLLIFIELD, F. James (ed.): *Migration Theory. Talking Across Disciplines*. New York–London

CESAREO, Vicenzo
1997 La famiglia in emigrazione. In: BRUSA, Carlo (ed.): *Immigrazione e multicultura nell'Italia di oggi. Il territorio, i problemi, la didattica*. Milano, 149–162.

CHISWICK, R. Barry
2000 Are Immigrants Favorably Self-Selected? An Economic Analysis. In: BRETTEL, B. Caroline – HOLLIFIELD, F. James (ed.): *Migration Theory. Talking Across Disciplines*. New York–London

CIAFALONI, Francesco
2003 Dalla stabilizzazione all'emersione. In: *Osservatorio interistituzionale sugli stranieri in provincia di Torino*. Rapporto 2002. Torino, 13–20.

DE BERNART, Maura – DI PIETROGIACOMO, Loretta – NICHELINI, Lucia
1995 *Migrazioni femminili, famiglia e reti sociali tra il Marocco e l'Italia. Il caso di Bologna*. Torino

DE SPUCHES, Giulia
1997 Diaspora maghrebina e reti trasnazionali nel bacino mediterraneo. Un caso di studio. In: BRUSA, Carlo (ed.): *Immigrazione e multicultura nell'Italia di oggi. Il territorio, i problemi, la didattica*. Milano, 86–111.

IRES, Piemonte
1991.*Uguali e diversi. Il mondo culturale, le reti di rapporti, i lavori degli immigrati non europei a Torino*. Torino

LĂZĂROIU, Sebastian
2000 Trafic de femei – o perspectivă sociologică. *Sociologia românească* 2. 55–79.

MASSEY, S. Douglas et alii
2001 A nemzetközi migráció elméletei. In: SÍK Endre (szerk.): *A migráció szociológiája*. Budapest, 9–40.

MIRANDA, Adelina
2002 *Domestiche straniere e datrici di lavoro autoctone. Un incontro culturale asimmetrico*. Studi Emigrazione/International Journal of Migration Studies. Roma, XXXIX/148., 859–879.
OMEDÈ, Massimo – PROCOPIO, Maria
2003 Gli stranieri residenti a Torino nel 2002. Analisi e approfondimenti statistici e socio-demografici. In: *Osservatorio interistituzionale sugli stranieri in provincia di Torino*. Rapporto 2002. Torino, 33–86.
PALTRINIERI, Anna Casella
2001 *Collaboratrici domestiche straniere in Italia. L'interazione culturale possibile*. Studi Emigrazione/International Journal of Migration Studies. Roma, XXXVIII/143., 515–538.
RICCI, Antonio
2002 *I flussi migratori tra Romania e Italia nel nuovo scenario europeo*. Studi Emigrazione/ International Journal of Migration Studies. Roma, XXXIX/147., 645–661.
SALT, John
2001 A nemzetközi tendenciák és típusok összehasonlító áttekintése, 1950–1980. In: SÍK Endre (szerk.): *A migráció szociológiája*. Budapest, 59–68.
SANDU, Dumitru
2000 Migraţia circulatorie ca strategie de viaţă. *Sociologia românească* 2. 1–29.
SAYAD, Abdemalek
1997 *L'immigration. Ou les paradoxes de l'alteritè*. Paris–Bruxelles
SÍK Endre (szerk.)
2001 *A migráció szociológiája*. Budapest
TILLY, Charles
2001 Áthelyeződött hálózatok. In: SÍK Endre (szerk.): *A migráció szociológiája*. Budapest, 89–103.
x x x
2000 *Dossier Statistico Immigrazione*. 1999. Roma, Caritas
2001 *Dossier Statistico Immigrazione*. 2000. Roma, Caritas
2002 *Dossier Statistico Immigrazione*. 2001. Roma, Caritas
x x x
2002 *Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino*. Rapporto 2001. Torino
2003 *Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino*. Rapporto 2002. Torino

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Vincze Kata Zsófia

Sábeszek és szombatok
A szombat ünnepe budapesti zsidók körében

A Sábesz mint a teremtésre és az egyiptomi kivonulásra való emlékezés alkalma

„Hat napon át dolgozzál, és végezd minden munkádat, a hetedik nap azonban szombat az Örökkévalónak, a te Istenednek; ne végezz semmi munkát... azért áldotta meg az Örökkévaló a szombat napját és megszentelte azt." (2Móz 20,9–11)

A zsidó kultúrában a szombat az időnek olyan része, amely megtöri a profán idő homogenitását, és rendszeresen közbeiktat egy – a hétköznapokhoz képest – másféle tartalommal rendelkező időintervallumot: az ünnepet, amelynek ideje szent. A szombat szent nap: *jom kádos*. A Tóra és a magyarázatok értelmében a szombat idején minden profán tevékenység megszűnik, tiltottá lesz, és minden ebben az időben kötelező vagy ajánlott cselekedet a Sábesz (a szombat) tiszteletének van alárendelve.

A Sábesz tisztelete Jahve viselkedésének követésére vonatkozik: mivel a teremtéskor Jahve a hetedik napon megpihent. A szombati pihenés parancsa Jahve cselekedetének követését jelzi, amely a „legyetek szentek, amiképpen Én", és „az ember az Isten képmásásra teremtetett" tórai elv jegyében történik. A szombat ilyenképpen: a szent követése, utánozása, a szentségre való törekvés alkalma.

A zsidó kultúrában az ünnepek általi szentség megtapasztalása kollektív élményként működik, mivel a vallás rítusai, a rítusok szerepfelosztása eleve a nagycsaládra, illetve a közösségre íródtak. Hayim Halévy Donin szerint a „szombat az egész judaizmus kulcspontja: Ahol a szombattól elfordulnak, ott a zsinagóga kiürül". (Donin 2003. 65.) A szombat megtartása tehát vallási és társadalmi esemény (social event). A szombat társadalomszervező erővel rendelkező jelenség is, hiszen aki megtartja a szombatot, az elmegy a zsinagógába, Kiddust[1] mond a családban, a családdal vagy a közösséggel együtt közösen énekli a sábeszi zemiroszokat.[2] A szombati munkatilalom

1. Szent áldás.
2. Középkorban keletkezett liturgikus énekek, amelyeket pénteken és szombaton szoktak énekelni étkezés után.

révén felszabadult időt Tóra-olvasásra használja, vagyis közösségi életet él. Ugyanakkor teljesíti a szombat (egyik) két micvéjét[3], amely a zsidó nép kollektív identitásának szellemi koherenciáját jelenti: emlékezik a teremtéstörténetre és az Egyiptomból való kivonulásra.

A szombat a zsidóság kulturális és vallásos tudásában való aktív elmerülés időpontja. Donin véleménye szerint, ahol nem tartják meg a szombatot, ott a Tóra sem számít többé normának, ott a gyerekek már nem kapnak többé tórai nevelést, hiszen a Talmud erről így szól: „Izráel azért kapta a szombatot, hogy Tórát tanulhasson." (Donin 2003. 67.) A szombat megtartása nélkül az alapvető zsidó életmód-törvények feledésbe merülnek, mivel nincs alkalom ezek folyamatos tanulására, és a szombat nélkül nincs meg a közösség szocializáló, nevelő, ellenőrző szerepe sem. Donin szerint: „Egy-két generáción belül a szombat elhagyása a judaista ismeretek elkorcsosulásához, ezen keresztül egyéb vallási előírások elvetéséhez, majd a judaizmus erkölcsi értékeinek szertefoszlásához vezet." (Donin 2003. 67.)

A szombat megtartása és ennek módja a zsidó vallási és kulturális identitás mibenlétének fontos aspektusa. Áchád Háám mondása: „Nem annyira Izráel tartotta meg a szombatot, hanem inkább a szombat tartotta meg a zsidókat." (Donin 2003. 72.) A szombat megtartása ilyen értelemen az elkülönülés egyik faktora, amely a különböző, elkülönülő identitást hivatott fenntartani.

Ahhoz, hogy egy kis lépéssel közelebb kerüljünk a szombat ünnepének megértéséhez, előbb próbáljuk megérteni a konkrét rituális cselekvések mögötti tartalmat, a két szombati micvét. Az első, mint fennebb említettem, a teremtésre való emlékezés: „hat napon alkotta az örökkévaló az eget és a földet, a tengert és mindazt, ami benne van, és megpihent a hetedik napon; ezért áldotta meg az Örökkévaló a szombat napját, és megszentelte azt". (2Móz 20,11) A zsidó vallásos kultúrában az ünnepek, a kultúrjavak, nemzetségek, törzsek eredetmítoszai – ön-identifikációs hivatkozási alapként – rendkívül nagy szerepet játszanak a jelenlegi zsidó társadalom szerveződésében. A teremtéstörténetre hivatkozás (megpihenés) ilyen értelemben hétről hétre megszabja a „zsidónak lenni" létmódot. Ilyenként péntek estétől, a szombat vallásos idejének kezdetétől a szombat kimeneteléig a szent cselekedetek helyévé válik az idő.

Miként? Donin Samson Raphael Hirschet idézi: „Minden szombaton a világ visszatér Isten tulajdonába, és ezáltal az ember mindenki előtt kinyilvánítja, hogy csak használati jogot kapott rá. Ezért még a legkisebb,

3. Parancsát, jó cselekedetét.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

szombaton végzett munka is tagadása a ténynek, hogy Isten a világ teremtője és Gazdája: saját gazdánkkal való pökhendi szembeszegülés." (Donin 2003. 69.)

Egyszerűbben: a zsidó (vallásos) kultúrában a szombatot nem a szokványos emberi célokat szolgáló cselekedetek töltik ki: tilosak az olyan, nem éppen munkának számító tevékenységek is, mint például a tévénézés, vagy villanygyújtás, cigarettázás, és a közlekedési eszközök, bankkártyák igénybevétele. A jom kádos attól szent, hogy kiragad az efféle profán tevékenységekből, és a figyelmet az isteni megpihenésre irányítja, amely ugyanakkor rítusok sorát vonja maga után. Hogy mit jelent az „isteni megpihenés", a második micve által érthetjük meg egy kicsit jobban.

A szombat második jelentősége az egyiptomi kivonulásra való emlékezés – ez tulajdonképpen a második micve. A szombat rítusai és rituális elemei között számos olyan van, amely a kivonulás-történetet idézi, ilyen például a bárchesz[4], a só, az imák szövege és a munkaszünet is. Maradjunk azonban most csakis a szent idő fogalmának értelmezésénél: az „isteni megpihenés" követése olyan istenszolgálatot jelképez, amely ugyanakkor az emberi szolgálat, szolgaság alól való felszabadulást jelenti. Azáltal, hogy az ember nem végez semmiféle munkát vagy profán cselekedetet, Istennek szenteli szolgálatát, és ellenszegül mindenféle emberi szolgálatnak.

A történelmi egyiptomi fogság a vallásos értelemben vett rabszolgaság szimbóluma. A kulturális emlékezés a szövetség megkötése és a Tóra elfogadása előtti időt a zsidóság elsősorban szellemi rabszolgaságaként fogja fel. A szellemi és fizikai rabszolgaság szimbolikus ellentéte a szombat lehetősége, amely pihenésre jogosít. A szombat megtartásában, és vallásos tapasztalatában kontrasztként a szombat kados tartalmával jelen van a szent idő nélküli időre (a hosszú rabszolgaságra) való emlékezés is.

Donin úgy magyarázza, hogy az egyiptomi rabszolgaságra való emlékezésben a mának szóló morális intés is benne van: egyrészt tilos ma bárkit is szombaton dolgoztatni, másrészt pedig szombaton a zsidóság rádöbbenhetne arra, hogy az ún. „nyugati civilizációban" (?) önmaga rabszolgahajcsárává válhat.

Mit jelent a szombat megtartása? Az ortodoxia szerint a Sulchan Aruch[5] által előírt rítusok pontos követését. (Ganzfried 1988.) Felsorolásszerűen a cselekvések címszavai: pénteken a szombatra való előkészületek elvégzése,

4. Sábeszi kalács.

5. A zsidó életmódtörvényeket összefoglaló mű. A Bethlen téren is ezt használják az előírásokra vonatkozólag.

takarítás, tisztálkodás, a szombati eledel elkészítése, terítés, a szombat köszöntése, a gyertyák meggyújtása a feleség által, áldásmondás, részvétel a péntek esti imán, majd a Kidduson, szombati reggeli, déli és esti ima, szombati Kiddus, szombati Tóra-olvasás, majd végül a szombat búcsúztatása, a Hávdálá.[6]

De van olyan zsidó, aki számára a szombat megtartása mást jelent. Magyarországon is éppen itt bonyolódik a helyzet. Irányzatok, csoportok, egyének különféleképpen tartják meg a szombatot, és mindenkinek megvan a maga magyarázata, háttértörténete arra, hogy hogyan éli meg a maga módján a szombatot. Ebben a fejezetben egy sor empirikus anyagon kísérlem meg bemutatni, hogyan bonyolódik a szombat rítusainak megtartási módja, attól függően, hogy ki milyen viszonyban határozza meg önmagát a zsidóság vallási és kulturális tradíciójával, tudásával szemben.

Az alábbi beszélgetések során nem fogunk egy tiszta és általános képet kapni a magyarországi zsidóság szombattartási szokásairól, azonban megérthetünk valamit a mai, élő, éppen ezért változatos zsidó vallás működésének módjából.

Beszélgetés a szombatról: beszélgetőtársak, módszerek

Ebben a fejezetben olyan beszélgetéseket olvashatunk, amelyek központi témája az, hogy miként határozza meg a vallási identitás a szombat megtartásának hogyanját és miértjét, illetve fordítva: miként konstruál a szombat megtartásának módja és vallási megélése különböző zsidó vallási identitást.

Az alábbiakban az irányított interjúrészletek mellett, a beszélgetőtársakkal kapcsolatos korábbi tapasztalataimat és mindebből következő értelmezéseimet írom le. Kérdéseim nemcsak a szombat rítusainak menetére vonatkoznak, hanem a szombat megtartásának „megoldásaira" és megélésére. A „megoldás" itt azt jelenti, hogy ki milyen utat vagy kiutat talál a törvény megtartása vagy elkerülése érdekében. A megélés pedig azt, hogy az összetett ceremóniákból, előírásokból álló rítus lelki tartalma miként válik személyes élménnyé, valamint mit jelent mindez a hétköznapi gyakorlat szintjén az egyén mindennapi idő- és vallástapasztalatában.

Beszélgetőtársaim (Mirjam kivételével) a budapesti Bethlen téri zsinagóga[7] tagjai. A Bethlen téren előttem Papp Richárd folytatott antropo-

6. A szombat búcsúztatására vonatkozó ima.

7. Magyarországon a zsinagógákat arról a térről vagy utcáról nevezték el, ahol elhelyezkednek. Így használják a köznyelvben és hivatalosan is, például: Dohány utcai, Páva utcai, Kazinczy utcai zsinagóga stb.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

lógiai kutatást, engem is ő „avatott be”, ő vitt el először, és általa kerültem be ebbe a közösségbe.

Attól függetlenül, hogy egy közösséghez tartoznak, interjúalanyaim „backgroundja” igen különböző: **Rozsnyai Sándor** (a továbbiakban R. S.) elmondása szerint haszid és Talmud-tudós családból származik, magát „hívő nem vallásosnak” vallja, „abszolút ortodox” felesége van, aki „már” szintén „nem nagyon” vallásos. (A dolgozat során az idézőjelek feloldására fokozatosan kísérletet teszek.) **Josefovits Mirjam** (a továbbiakban J. M.), Magyarországról kivándorolt, Amerikában élő nő, aki „több mint ortodoxnak” vallja magát. **Rosenfeld Dániel** (a továbbiakban R. D.), az ORZSE-ba[8] jár, a visszatérők (new born Jew) generációjához és csoportjához tartozik. A bar micvéje[9] után tanulta újra a zsidóságot; a status quo irányzathoz tartozónak vallja magát. **Rosenfeld Ildikó** (a továbbiakban R. I.), R. D. édesanyja, aki a nem vallásos, hívő neológnak tartja magát, és „liberális” szellemben neveli az ortodoxia felé vonzódó fiát. **Altmann Sándor** (a továbbiakban A. S.), neológnak vallja magát, szintén az ORZSE-ba jár, 20 éve tért vissza, azóta hat gyerekét is igyekszik zsidó szellemben nevelni. Ő a zsinagógában a mindenes, a samesz. Számomra ő a „mester”, aki bevezet nap mint nap ennek a világnak olyan szabad szemmel kevésbé látható részleteibe, amit nem lehet a Sulchan Aruchból megtanulni.

Nem minden szombat Sábesz?

R. D.-t a zsinagógában ismertem meg körülbelül 2001-ben. Ő nemcsak a Bethlen téri zsinagógába jár, hanem a Páva utcaiba is, mivel ott sokkal kisebb a közösség, és ott gyakran szokott előimádkozni. Elmondása szerint inkább oda jár, ahol nagyobb szükség van rá. Igyekszik ott is újraszervezni egy közösséget. Az alábbi beszélgetést régóta terveztük, azután egyszer egy délután felmentem hozzájuk, és édesanyjával együtt majdnem éjfélig beszélgettünk a szombatról, a zsidó létmódról és a családjukban vállalt különböző zsidó identitásról.

Korábbról tudtam, hogy R. D. nem éppen minden szombaton van a zsinagógában, vagy nem éppen minden szombaton tudja megtartani a szombatot a szabályok megszegése nélkül. Ezt a kérdést nem biztos, hogy bárkinek fel mertem volna tenni, mivel egy bizalmatlanabb viszonyban sértő lehet:

8. Országos Rabbiképző Zsidó Egyedem.
9. 13 éves fiúk férfivé avatása.

— Nem tartok meg minden szombatot. Csak amikor úgy érzem. De sokszor betartom azt, hogy nem utazom, habár villanyt gyújtok, esetleg főzök. Alkalomtól függ. Van, amikor nem mondom el Kidduskor az utóáldást, mert például nem volt teljesen kóser[10]*, amit ettem. Ilyenkor nem érzem úgy, hogy elmondhatom az áldást. Legtöbbször itthon is kipában*[11] *vagyok, de ha például muszáj nem kósert ennem, akkor leveszem a kipát, mert úgy érzem, nem méltó. De amikor bárcheszt eszem, vagy nagy ritkán kósert, akkor felteszem a kipát.*

Csak bár micvém után nagyon ortodox lettem, disznóhúst elhagytam, minden szombatot megtartottam, minden törvényt, amit csak lehetett. Ameddig a nagymamám meghalt nagyon vallásos voltam. A nagymamám halála után már nem veszem olyan komolyan. Már lazábban veszem azt is, hogy szombat délután lemenjek imára. Régen rettegtem, amikor elmentem egy olyan kapualj alatt, ahol automatikusan felgyullad a villany, mert ugye nem szabad, az is villanygyújtásnak számít, mert az is miattam gyullad fel. Ma már ezen nem izgatom magam, és nem veszek sok mindent komolyan, például a szombatot sem. Főként a szombatot.

Hogyan lehetséges az, hogy „nem minden szombat sábesz”? Hogyan lehet az, hogy a szombat megtartásához alkalom kell? A kérdés nem olyan bonyolult, mint amilyennek látszik, megmagyarázni mégsem egyszerű. Néhány nem ortodox zsidónak ez így természetes, mások ebbe a helyzetbe valamiképp belekényszerülnek, ez pedig feszültséget okoz számukra. Amikor *úgy* érzik, hogy lelki igényük van a szombatra, akkor megtartják, vagy igyekeznek megtartani a legfontosabb zsidó ünnepet, máskor viszont csak néhány rítust tartanak be, vagy egyáltalán semmit sem változtatnak a hétköznapokhoz képest. Ezzel szemben van olyan, akinek az a természetes, hogy minden szombatot megtart, és eszébe sem jutna, hogy alkalomra vagy hangulatra várjon, hiszen ez életének szerves része.

Például: R. D. édesanyja által ismerkedtem meg a beszélgetés elején említett J. M.-mel, aki hétéves korában szüleivel együtt megjárta a haláltáborokat, majd 1950-ben ment Izraelbe és onnan az Egyesült Államokba. Ma New Yorkban él, időnként hazalátogat Magyarországra. „Abszolút ortodoxnak” tartja magát, parókát visel[12], amerikai ortodox rítusok szerint élve minden kósersági előírást könnyedén betart. Éppen egy

10. Rituálisan tiszta.

11. Jellegzetes kis, kerek zsidó, férfi fejfedő.

12. A nagyon vallásos nők és az ortodox nők általában borotváltatják a fejüket, mivel a Talmud úgy tartja, hogy a nőnek még a hajszála is erogén. A hajdonföntség a meztelenséggel egyenlő, ezért otthon inkább főkötőt, az utcán parókát viselnek.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

péntek délután beszélgettünk. A Nagydiófa utcai zsidó szállodába hívott. Készülődött a szombatra. A szombatról szó szerint sugárzó arccal beszélt, amikor pedig R. D.-vel való beszélgetésem tapasztalatában azt az ostobaságot mertem kérdezni, hogy minden szombatot megtart-e, láthatóan nem értette, miről beszélek. Válasza mögött értetlen csodálkozás volt, hogy lehet kihagyni egy napot a hétből, ez olyan mintha nem vennénk tudomást az idő valamely szakaszáról. Ha jön a szombat, akkor a gyertyagyújtás, készülődés olyan természetes, mint reggel a felkelés. Az idő szerves tartalma.

— *Ez kicsi koromtól belém van rögzülve. Emlékszem, hogy mikor pici gyerek voltam, és Sábeszkor hozzá akartam érni valamihez, például a gyertyatartóhoz, és azt nem szabadott, akkor rápaskoltak a kezemre és mindig azt mondták, hogy: „Sábesz! Sábesz!" Ez nagyon jó, mert így megtanultam. Az olyanoknak mint R. D., akik visszatérnek, azoknak sokkal nehezebb, mert ők maguktól kell megtanulják, viszont a jutalom, sokkal nagyobb nekik, mint nekem. Mert ha a gyerekbe kicsi kora óta be van rögződve, hogy ez így van, ennek így kell lenni, ez csak így lehet, ez így csodás...! Ez így csodás és nem nehéz. Nekem semmi, semmi nem nehéz. Nagyon, nagyon örülök a Sábesznek! A legeslegnagyobb ünnepem nekem egész éven át a Sábesz!*

Két példát láthattunk: R. D.-nak alkalomra van szüksége ahhoz, hogy a szombatot megtartsa, ez pedig egyáltalán nem könnyű procedúra számára. J. M.-nek viszont a Sábesz csodálatos és örömteli ünnep, amelyben ő semmi nehézséget nem lát. Miről is van szó? R. D. ortodox családból származik ugyan, ám ahhoz a generációhoz tartozik, amely nem részesült gyerekkora óta vallásos nevelésben. A nagyapja halála után a családban nem volt férfi családfő, így fokozatosan kikopott a rituális élet a család hétköznapjaiból. A bár micvéje sem természetes, automatikus esemény volt az életében, hanem amint alább olvasható, saját „döntésen" alapult. A bár micvéje után R. D. olyan közösségbe került, amely a vallásosságot, a halachát fontos és mindennapi értéknek tartotta.

Ekkor következett R. D. életében az a szakasz, amikor, elmondása szerint, nagyon ortodox életet élt. Akkoriban minden előírást betartott, kósert evett, és tanulta a zsidó szokásokat. A tanulás nem elsősorban a családban, hanem inkább a zsinagógában és a zsidó iskolában történt, ahová R. D. a bár micve után átiratkozott.

Ma „már" R. D. nem „olyan ortodox". Ahogy ő fogalmazott, „lazábban veszi" a vallási előírásokat. Nem tart meg minden szombatot, nem mondja el mindig az imákat, áldásokat, nem eszik már mindig kósert, és a pajeszát[13]

13. A férfiaknál kétoldalt meghagyott hajtincs.

is levágatta. A változásnak az oka, elmondása szerint, a nagyanyja halála. Nagyon sokszor hallottam zsidó emberektől, hogy a deportálás, a halál, a szenvedés megingatja a hitet. Ilyenkor pedig a rengeteg halachaikus előírás betartása értelmét veszti az egyén számára, és fokozatosan kevésbé vallásos életet kezd élni. R. I. ugyanezt meséli: édesapja jogtalannak érzett halála, majd édesanyja elvesztése okozatként szolgál a zsidó vallásosság kevésbé szigorú értelmezésére. R. S.-től hallottam többször azt a hivatkozást, hogy a felesége ortodox lány volt ugyan, de 11 évesen megjárta Auschwitzot, azóta nem élnek ortodox módon.

Nem értettem, hogy van az, hogy a törvény nem mindig törvény, és azt sem értettem, hogy a vallás miért nem ad lelki vigaszt a halál magyarázatára. Főként akkor, ha valaki olyan lelkesen gyakorolja, mint R. D. a bár micve után.

A dilemmára a lehetséges magyarázatom a következő: Magyarországon a ’90-es évek második felében fellendült a zsidó fiatalok közösségi élete, rengetegen visszatértek, zsinagógába jártak, csoportokat szerveztek, újraindultak a zsidó iskolák, intézmények stb. Számos olyan fiatal, mint például R. D., lelkesedéssel talált vissza (?). Ilyen volt a Bethlen téri fiatal zsidó közösség, amelynek éppen felpezsdülését ragadja meg Papp Richárd az abban a korszakban írt tanulmányaiban (vö. Papp 1999, 2000, 2001, é. n.). Csakhogy azóta a kezdeti lelkesedés, ha nem is lecsendesedett, de legalább is leülepedett. Akiket a zsidó életmódhoz tartozó külsőségek vonzottak, akik divatból vagy felületes „útkeresésből” jártak el a zsinagógába, lassan lemorzsolódtak. És maradtak így azok és utánpótlásaik, akik amúgy is bent voltak.

Pontosan ezért mondja J. M., hogy a visszatérőknek sokkal nehezebb. Hiszen mögöttük nem áll a szokásba való belenevelődés automatizmusa, sokszor nem áll mögöttük a család, aki hasonlóan él. Vagyis: Magyarországon a visszatérőknek sok esetben túlságosan hiányoznak a gyökerei ahhoz, hogy ott is maradhassanak, ahová visszatértek.

Így alakul ki egy ambivalens állapot: meg is tartani az ünnepet, meg nem is. R. D. például időnként kifejezetten meg szeretné tartani, de sokszor nincs lehetősége rá. Alább az édesanyja elmondja, hogy ő csak a fia iránti tiszteletből követ néhány előírást, de nem vezet kóser háztartást. Ő a vallás lényegének nem a halachát, hanem az általános erkölcsösséget tartja. R. D. húgát pedig semmilyen halachikus előírás nem érdekli. A családban vallott különböző vallási felfogás komoly kompromisszumok meghozatalára kényszerít. Nekem úgy tűnt, hogy ez a kompromisszum békés és megértő körülmények között működik a mindennapokban. Az édesanya és R. D.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

nyíltan és csendesen beszél a problémáról, mindketten tiszteletben tartják a másik határait. Csakhogy a gyakorlatban például a Sábesz megtartása a család kollektív hozzájárulását feltételezi. Elég nehéz megtartani egyedül a szombatot olyankor, amikor a többi családtag éppen dolgozik, villanyt gyújtogat, mos, főz stb.

A status quo világban vagy a neológiában a zsidó közösség ezt az állapotot megértően vagy hallgatólagosan el is fogadja (legfeljebb tapintatosan igyekeznek egymást figyelmeztetni, tanítani a szokásokra), és a helyzet okát a háború, majd a kommunizmus után kialakult diaszpóra életkörülményeinek tulajdonítják.

Sokak számára Izrael vagy az AEÁ a „bezzeg" ellenpélda. J. M. életéről is így vélekednek: „ott könnyű nekik". Nemcsak azért, mert a kóser életmódot anyagilag is meg tudják engedni maguknak, hanem mert ott vannak jól szervezett közösségek, amelyek fenntartják, támogatják a zsidó törvények szerinti életet. A zsidó életmód ugyanakkor állami szinten is támogatást nyer.

Kelet-Európából nézve úgy tűnik, hogy Izraelben vagy az Egyesült Államokban nincsenek olyan dilemmák, mint például amely a fenti párbeszédből kiderült: hogy alkalom, vagy hangulat szükséges a Sábesz megtartásához.

Túl egyszerű lenne csakis J. M. példájából kiindulni. J. M.-nak a Sábesz megtartása tényleg az idő velejárója, és számára, az ő környezetében csakis ez a természetes, sőt úgy tűnik, az ő Sábesze éppen olyan, ahogy írva van: örömteli szent pihenőnap. Csakhogy ő úgymond génjeiben hordozza a törvényt. Olyan közösségben él, ahol sem lehetőség, sem igény nincs másra. (Legalábbis, ami a szombatot illeti.)

Magyarországon azonban másfajta kontextusa van a halachá lehetőségeinek.

A szombat bejövetele

Ahhoz, hogy a szombat rítusait előírásszerűen meg lehessen tartani, számos előkészületre van szükség. De itt nemcsak a munkatilalom és a rituális előírások betartására kell felkészülni, hanem a Sábesz szellemének befogadására is. A felkészülés általában testi és lelki tisztasági rítusokkal történik. Péntek délután kötelező a tisztálkodás, körömvágás, borotválkozás, szükség esetén hajvágás. Ilyenkor ünneplőbe kell öltözni, az anya felelőssége a gyerekeket is ugyanígy megfürdetni, átöltöztetni.

Magyarországon sokan, akik hétköznap ún. „modern” öltözetben járnak, szombaton felveszik a fekete-fehér öltözetet, fekete kalappal. Mások csak egyszerűen öltönyt viselnek.

A nő feladata a szombat bejövetele előtt kitakarítani a lakást, előre megfőzni a péntek esti és a szombati ételeket, megteríteni az asztalt különleges ünnepi terítékkel. Donin szerint: „...a legszebb étkészletet és evőeszközt tegyük fel”. (Donin 2003. 73.) Magyarországon sok neológ nő pénteken is (sőt szombaton is) dolgozik. A pénteki előkészületekre így nem marad idejük, vagy éppen este, a szombat bejövetele után jönnek haza. Ortodox nők esetében az előkészületek a hét természetes velejárói, hiszen nekik általában nincs munkahelyük, vagy ha van is, csakis olyan munkájuk lehet, ahol a péntek-szombat nem számít munkanapnak.

A péntek esti gyertyagyújtás szintén a nő feladata. Ez a gesztus jelzi a szent idő beálltát a nők és a család számára. A gyertyagyújtás a férjezett nők kötelezettsége. Abban az esetben, ha két asszony él együtt egy házban, külön-külön kell gyertyát gyújtaniuk. Ha pedig nincs a családban vagy a házban nő, akkor férfi is meggyújthatja a gyertyákat. A gyertyákat napnyugta előtt húsz perccel kell meggyújtani; korábban is lehetséges, de napnyugta után már nem szabad.

Magyarországon általában két gyertyát szoktak gyújtani, az AEÁ-ban van olyan szokás is, hogy a nő gyerekeinek számával egyenlő számú gyertyát gyújtanak. De legalább két gyertyát kell gyújtani, és amennyiben lehet, az ünnepi asztalon kell elhelyezni.

A két gyertya a negyedik parancsolat ***emlékezés*** fogalmának kétféle kifejezését szimbolizálja: 1. „emlékezzél meg a szombat napjáról, hogy megszenteljed” (2Móz 20,9). 2. Őrizd meg a szombat napját, hogy megszenteljed (5Móz 5,12).

Az emlékezés, és a tradíció megtartása olyan parancs, amely előírja az ünnep gesztusok, cselekedtek általi ***felidézését***. A felidézésben nemcsak az ünnep tartalmának puszta említése van benne, hanem a gesztusokkal való dramatizált megjelenítése. A két kifejezés: záchor és sámor (emlékezz meg, őrizd meg) a szombat hétről hétre történő testi-lelki megélését jelenti. A zsidó vallásos életben az idő ritmizálását a szombat adja meg, és azt lehetne mondani, hogy a szombat ***megélése*** adja meg a ’vallásos zsidó’ jelentésének differencia specifikáját.

A péntek este meggyújtott gyertya bármilyen jellegű lehet, a lényeg az, hogy tiszta fénye legyen (amelynél imakönyvet, Szentírást lehet olvasni), és hogy sokáig kitartson.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A rituális életben általában az áldásmondás megelőzi a jó cselekedetet (a micvét), a gyertyagyújtásnál azonban a gesztust követi az áldás, amelynek magyarázata a Talmud-tudósok szerint az, hogy az áldás után már nem szabad tüzet gyújtani, mert az áldásmondás pillanatában beállt a szombat. Azonban áldást nem szabad hiábavalóan mondani, csakis akkor, ha az áldást a jó cselekedet teljesítése követi. Az ellentmondás feloldására a talmudisták kitaláltak egy feloldó gesztust: áldásmondás közben el kell takarni a szemet, és így, amikor az áldás befejeztével az ember rátekint a lángokra, a rátekintés egy gesztusnak, micvének számít.

Az áldást természetesen héberül szokás elmondani, melynek fordítása így szól: „Áldott vagy Te, Örökkévaló Istenünk, a Világ Királya, ki megszentelt minket parancsolataival, s meghagyta, hogy gyújtsuk meg a szombat fényét!”

Az alábbi beszélgetésből kiderül, hogy ezeknek a rituális gesztusoknak a jelentései sokszor nem tudatosak már. Sem R. D., sem J. M. nem tudja, miért van éppen két gyertya, és miért kell eltakarni a szemet az áldásmondás után.

R. D. családjában, amint fentebb szó volt róla, a szombat megtartása nem egyszerű feladat, mivel az édesanyja nem mindig szokott gyertyát gyújtani, nincs kóser vacsora, nem vezetik le sábeszi rítusokat. Amikor pedig R. D.-t a szombati rítusok jelentéséről kérdeztem, azt mondta, nézzük inkább meg a Sulchan Aruchban.

— *Éppen ez a legnagyobb problémám, hogy én mondhatni jól tudok imádkozni, olvasni, írni, de azt sajnálom, hogy sokszor nem értem..., nem sokszor, hanem szinte semmit nem értek abból, amit imádkozok.*

Mirjammal péntek este beszélgettem, éppen készült a szombatra, de a szállodában csak zuhanykabinja volt, ezért megkért valakit, hogy szerezzen egy olyan szobát, csak péntekre, egy órára, ahol fürdőkádban is megfürödhet. Számára ez így volt fontos.

A lenti néhány mondat arra világít rá, hogy milyen különbségek és hasonlóságok vannak R. D. és J. M. szombattartó lehetőségei között, amelyeket a családi és vallási háttér határoz meg.

— *Amerikában nagyon szeretem a Sábeszt. Előkészítjük a gyönyörű fehér damaszt abroszt. Ez nagyon szép, nagyon sok pénzbe kerül, de ott nagyon adnak erre. Mindent a Szombatért! Csipke van alatta, és én sütök chálét*[14]*, ez nagy micve egy asszonynak, chálét sütni, erre kell mondani egy brochét*[15].

14. Bárchesz, azaz sábeszi kalács.
15. Áldást.

Mielőtt a férj és a gyerekek elmennek a templomba, meggyújtom a gyertyákat. Gyertyagyújtásnál előbb háromszor a kezükkel eltakarják a szemüket. Én nem tudom, miért csinálnak így.

A két család szombattartási szokásainak különbége elsősorban a kóser étkezés, kósersag betartásának lehetősége között van, amelynek oka többek között anyagi tényezőktől is függ. A második különbséget okozó aspektus a család, a környezet és az állam berendezkedése a zsidó életvitelhez: ami J. M. számára öröm és könnyedség, az R. D. számára sokszor nehézségeket jelent.

Ebből a beszélgetésből inkább a gesztusok automatizmusának jellegét emelném ki, azt a jelenséget, amikor a cselekedet jelentése a cselekvőben elhomályosul, de a gesztus tettértéke megmarad. R. D. említette, hogy ő nem érti, mit imádkozik, mégis, elmondása szerint, igen jól imádkozik héberül. Az ima, ezek szerint, a szavak szintjén mondhatni értelmetlen számára, hiszen nem tudja a szavak, mondatok jelentését. De, úgy tűnik, ez nem is fontos, hiszen bármikor utánanézhetne a magyar fordításnak, de itt nem ez a lényeg... Azt hiszem, itt az ima mint *micve teljesítése* a fontos, ami a szöveg minél pontosabb, hibátlanabb elmondását, vagyis helyes felolvasását jelenti. A beszélgetéseink során gyakran használt ilyen kifejezéseket, hogy az imát, áldást „befejezem", „bevégzem", „elvégzem", „amikor ezzel megvagyok..." Vagyis az imádkozásra vonatkozóan befejezett igemódot használt (nagyon gyakran hallottam már ezt zsidóktól). Ez a cselekedet azonban nem puszta kötelesség-lerovás, hanem a rituális cselekedet mögötti élménynek élményszerű megélése. Mert – életmódját ismerve – számára ez a fontos.

Ugyanez történik J. M.-mel is, több mint negyven éve végzi a gyertyagyújtás rítusát, és nem tudja, miért kell letakarni kézzel a szemet. A gesztus tartalma számára nem racionális, hanem érzelmi ***élményen*** alapszik.

Az élmény alfája és ómegája általában a kollektív identitástudat koherenciáját biztosító zsidóság-tudat, kiválasztottság-tudat megélése valamilyen konkrét rituális cselekedeten keresztül.

A péntek esti istentisztelet és a Kiddus otthon meg a zsinagógában

Kiddus otthon egy neológ és egy ortodox családban

Az otthoni gyertyagyújtás után kezdődik a kábálát sábát (a szombat köszöntése) szertartás a zsinagógában. Az istentisztelet közvetlenül naplemente előtt kezdődik, ezért mindig meg kell érdeklődni az időpontját. A Bethlen

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

téri zsinagóga közösségében ennek is külön kapcsolatteremtő szerepe van a közösségen belül; az emberek körbetelefonálják egymást, sms-eznek, hogy megkérdezzék egymástól az időpontot, de ugyanakkor figyelmeztessék is egymást a szertartás időpontjára, amely nem állandó, mivel a napnyugta időpontjától függ. Ugyanakkor van ebben valamiféle ellenőrző funkció is, nehogy valaki hanyagságból elmaradjon, érezze, hogy a közösség szeme rajta van. R. S. nevetve mesélte, hogy az unokája bár micvéje után már nem is tehette meg, hogy nem megy le, mert mindig telefonálgattak, hogy mikor van az ima.

A nők nem kötelesek részt venni az istentiszteleten, mivel a zsinagógalátogatás időre vonatkozó parancs, a férfiaknak és a fiúgyerekeknek azonban mindenképpen jelen kell lenni a szertartáson. Ha betegség miatt nem tudnak elmenni, kötelesek otthon elmondani a szombati imákat. A férfiak számára a *Mizmor sir l'jom* kezdetű szombati zsoltár mondásának pillanatában áll be a szombat ideje.

A Bethlen térre nagyon sok nő jár péntek este az imára, a Kazinczy utcai zsinagógában már sokkal kevesebb nő van jelen a szertartáson. A Bethlen téren sok nő nadrágot visel, ez a Kazinczy utcában egyáltalán nem megengedhető. A férfiak nagy része itt nem visel pajeszt, szakállt, és egyszerű öltönyben szoktak megjelenni. A Kazinczy utcai zsinagógában sokkal több tradicionális zsidó férfiviseletet hordó férfit szoktam látni, mint öltönyöst.

A péntek esti szertartás fontos találkozási időpont is. Ilyenkor a Bethlen téren, főként a nők, végigcsevegik az istentiszteletet, legtöbbször nagy zsibongás van, a *Löhó Dajdin* éneklése kivételével, mivel azt általában mindenki (még a nők is) hangosan énekelik. A gyerekek futkároznak, játszanak, hangoskodnak a zsinagógában, és senki sem szól rájuk, a fontos, hogy jelen vannak abban a térben, amely a liturgia tere és részesülhetnek a közösségi élményből (amely nem feltétlenül vallási).

A terepnaplómban több feljegyzés van arról, hogy milyen Budapest hetedik kerületének a hangulata péntek este. Itt főként nyáron, péntek este és szombaton, a szertartás időpontja előtt figyelhető meg, hogy néhány órára megváltozik a városnak az arca: a Dohány utca, a Nagydiófa, Kisdiófa, Kazinczy utca, a Dob utca, a Wesselényi utca környékén zsidók, zsidó turisták, külföldiek, fekete kaftánba, fekete kalapba öltözött pajeszos férfiak tartanak a zsinagógák felé. Sokszor lehet látni, ahogy az emberek megbámulják a „zsidónak öltözött férfit" hat kis pajeszos fekete-fehérbe öltöztetett fiával. Kevés magyarországi zsidó visel már szakállat, pajeszt, strájmlit[16], kaftánt, kalapot, ezért feltűnő ez a jelenség.

16. Nagy szőrmekalap, a lengyel, orosz zsidók szoktak ebben járni. Magyarországon a Kazinczy utcába járók között is van olyan, aki ezt viseli.

A gyertyagyújtás után az emberek Sábbát sálommal vagy Gut Sábesszel köszöntik egymást a szombat ideje alatt.

A szertartás után otthon folytatódik a szombat ünneplése. Elvileg a péntek esti Kiddusnak (a péntek megszentelésének) otthon, a családban kellene lezajlania. Magyarországon azonban néhány neológ vagy status quo zsinagóga megszervezi a Kiddust a zsinagóga területén belül, akárcsak a Szédert[17] vagy más családi ünnepet.

Hogy miért költözik át a családi ünnep a zsinagóga területére? A családok nagy részének, mint ahogy az alábbi beszélgetés során kiderül, a Rosenfeld családnak is, nehézséget okoz az otthoni kóser háztartás, a Kiddus kellőképpeni megtartása, ezért nekik jó „megoldás" az, hogy „legalább" a zsinagóga területén megtarthatják a szombati Kiddust. Ilyenkor a családfő szerepét a rabbi veszi át, és a zsinagóga közössége egy nagy családként viselkedik.

Az otthon tere legtöbbször profán tér (nem kóser), ahol nem lehet pontosan megtartani a törvényeket, ám a zsinagóga rituális tere szent, ahol részesedni lehet ezekből, mondhatni pótolni az otthoni mulasztást.

Megfigyelhettük fentebb is, hogy „felemás" helyzet jön létre: R. D. vallásos lenne, a családja viszont „nem teljesen", így az otthoni tér nem lehet kóser, nem szent, nem rituális. R. D.-nak szüksége van a sábeszi szentből való részesülés élményére, és erre így csak a zsinagógában van lehetősége. Sok neológ családnak nincs lehetősége teljesen megfelelni a rituális tisztasági előírásoknak, az otthon ezért profán, tisztátalan tér marad, amelynek elemei, ahogy R. D. fogalmazott, „nem méltóak a kipához". Vagyis ő, ki egyébként kipában jár bárhová, otthon, amikor tréflit eszik (nem kóser élelmiszert) leveszi a kipáját, és nem mondja el az ételáldást.

A családi rítus megtartása a zsinagógában nagy kompromisszum, amit például az ortodox J. M. nem is tart elfogadhatónak, de ez a lehetőség mégis megengedi azt, hogy ha nem is előírásszerűen a családban, de „legalább" így, átélhető az ünnep élménye.

Az otthoni Kidduskor a család körbeüli az asztalt, és közösen elénekelik a *Sálom áléchem* kezdetű dalt. (A Bethlen téren a zsinagógában szintén így kezdődik a Kiddus.) Ezután az apa meg szokta áldani a fiú- és a leánygyerekeit külön-külön.

A Kiddus-mondást a családfő szokta végezni egy pohár vagy serleg borral a kezében, mivel tórai előírás, hogy a szombatot szóban kell megszentelni. Ha éppen nincs bor, akkor a két bárchesz felett is el lehet

17. A Peszach ünnepének első két estéje.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

mondani a Kiddust. A Kiddus szövege a szombat megszentelését jelenti, és tulajdonképpen a világ teremtéséért és az egyiptomi fogságból való kiszabadításért mondott áldás.

A Kiddusserlegbe csakis kóser, szőlőből készült bort szabad tenni péntek este. A Kiddust a családfő mondja, a többi családtag azzal teljesíti a Kiddus kötelezettségét, hogy a végén hangosan „Ámen”-t mond. Ha nincs felnőtt férfi a háznál, nő is elmondhatja a Kiddust. A fiúgyerekek próbálgathatják a felnőtt férfival együtt is mondani a Kiddust, hogy ilyenképpen megtanulják.

Mindez alatt a két bárchesz letakarva marad.

A Kiddus után szertartásos kézmosás következik, előbb a jobb, majd a bal kezet kell lemosni. A kéz megtörlése előtt újabb áldást kell mondani: „Áldott vagy Te Örökkévaló Istenünk, a Világ Királya, ki megszentelt minket parancsolataival, s meghagyta, hogy mossuk meg kezeinket.”

A kéztörlés után hallgatni kell, ameddig mindenki le nem ül az asztalhoz. Akkor a családfő leveszi a bárcheszről a terítőt, és kezében tartva elmondja felettük az áldást. Az áldás után a megszentelt kalácsot széttörik, és mindenki belemártja egy kis sóba, és így eszik belőle.

A két bárchesznek szegetlennek kell lennie, és speciálisan erre az alkalomra kell őket sütni. Szimbolikus jelentésük az egyiptomi kivonulás utáni vándorlásokra emlékeztet, amikor a hatodik napon dupla adag mannát kellett gyűjteniük a zsidóknak, hogy másnapra (szombatra) is jusson. Ezért van ebből péntek este kettő. Ugyanakkor, akárcsak a két gyertya, a két bárchesz is, a negyedik parancsolat kétféle kifejezésére is utal: záchor és sámor.[18]

Az ünnepi asztalnak különlegesnek kell lennie, hiszen az ünnepi eledel is a szombat tiszteletére van. Ilyenkor előételnek halat, húslevest, marhahúst, csirkét, salátákat, gyümölcsöt és süteményeket esznek.

Étkezés közben zemiroszokat énekelnek.

Az étkezés utáni áldást szombaton nem mondják, hanem a hétköznapokhoz képest sokkal lassabban, vidámabban énekelik.

J. M. családjában tényleg a fentiek rendje szerint történik ez minden szombaton:

— *Amikor hazajön a férjem, akkor jön a chálá és a fish.*[19] *Ezt nehéz elmondani szavakban! Aki nem csinálja, az nem érzi az egész Sábeszt. Ez kell a léleknek. Én meghívom az unokáimat, hogy ne legyen unalmas csak*

18. Emlékezz és őrizd meg.

19. Amerikában így mondják a bárchesznek, a kalácsnak. A fish angolul a hal, amit ilyenkor szoktak enni.

a férjemmel, amikor már nagyszülők vagyunk. Akkor a férjem csinál Kiddust, kezet mosunk, és eszünk chálét és fisht, és jön a finom chicken soup, mamas chicken soup is the best![20] *Ez minden gyereknek a legjobb, az anyja chicken soupja, ameddig jön a Messiah. It is fine, utána kompót vagy dinnye, közben zemiroszokat énekelünk, utána bencsolás*[21] *jön.*

R. D. családjában azonban már nem így történik a Kiddus:

— Most már nem nagyon. De amikor a nagymamám élt, akkor amióta volt a bár micvém, majdnem minden pénteken tartottunk Kiddust. Van egy nagyon szép serlegem, amit a nagymamám kapott a házassági évfordulójukra. Ez volt az én bár micve ajándékom. Kalács mindig szokott lenni, de kiddusi bor mostanában nem. Mindig van bárchesz, de mégsem mindig mondom el rá az áldást, pedig az akár egy perc is. Mostanában csak esetleg nagy ünnepek előtt tartjuk meg a Kiddust itthon. De inkább elmegyünk a zsinagógába, és ott mindig nagyon szép a Kiddus. Itthon úgysem tudnánk megtartani rendesen.

Egy nem ortodox családban otthon tehát nem „előírásszerűen" történik a Kiddus. R. D.-nál, csupán néhány olyan rituális gesztus vagy elem van jelen, amely felidézi az ünnep belső lényegét. Nem a teljes ceremónia, csak annak szimbolikus gesztusai, részletei kerülnek megvalósításra, azok is csak alkalomszerűen.

Ez a vallás már nem az az „egész napos istenszolgálat" (Hahn 1995. 13.), amely reggeltől estig minden apró hétköznapi cselekedetet rituálissá változtat a felkelés módjától a kézmosásig, a felöltözés sorrendjétől a mit, mikor és hogyan étkezésig, amiről az ortodoxia beszél. Ez a vallás már kevésbé kötődik a rítusok pontos követéséhez, és inkább szimbólumokként kezeli őket.

Kiddus a zsinagógában

A Bethlen téren két éve veszek részt a Kidduson. Lényegében a péntek esti Kiddus az, ami összefogja a Bethlen téri közösség szélesebb körét. Ilyenkor vannak lent rendszeresen a legtöbben. A szertartás után átvonulunk a zsinagóga egyik termébe, és mindenki leül a terített asztalhoz. Az ülésrend nem kötött, de megfigyelésem szerint mégis megvan egyfajta rendje. A rabbi körül ül a kántor és a zsinagóga legszűkebb köre. A „rabbiképzős" fiatal fiúknak szintén megvan a maguk helye. Az asztalokon üdítő, ásványvíz, gyümölcs szokott lenni. A *Sálom áléchém* ének után a rabbi mond egy rövid beszédet magyarul. Sokszor megszervezik, hogy valaki más tartson egy 10 perces előadást irodalomról, történelemről, a zsidó kultúráról és tudományról.

20. Csirke húsleves. Az anya húslevese a legjobb.
21. Áldások.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Ezután, az említett módon, valaki elmondja a Kiddust, ám csak a rabbi és Kiddus-mondó iszik kötelezően bort, a többiek üdítőket vagy egyebet isznak. Érdekes módon itt nem mos mindenki kezet, a kézmosó csak a Kiddus-mondónak van előkészítve. Ezután a rabbi elmondja a kalácsra is az áldást, majd a lányok ezt körbehordják. Közben mindenki beszélget. Később tortát vagy süteményeket is körbekínálnak a lányok, a gyerekek pedig csokoládét kapnak.

A Kiddust a Bethlen téren nem a rabbi mondja (ő a Szukot[22]-ünnepen szokott Kiddust mondani), hanem felkér egy-egy felnőtt férfit erre. Nem mindenki tudja elolvasni a Kiddus héber szövegét. Ilyenkor a rabbi segít neki. Ám amikor valaki nagyon szépen mondja, akkor dicséretet kap a rabbitól. Egy alkalommal az öreg Swartz bácsi mondta a Kiddust könyv nélkül, különleges hangon, a rabbi a végén azt mondta: ez egy igazi Kiddus volt! Aki szépen mondja a Kiddust, annak az asztal körül ülők sorra gratulálni szoktak héberül.

R. D.:

— *Amikor a rabbi felkér, az nagy megtiszteltetés. Például a Bethlen téren a rabbi úgy szokta, hogy ha látja, hogy valaki már rég nem jött, és most ott van a zsinagógában, akkor őt hívja Kiddust mondani. Hogy lássa, hogy törődik vele a rabbi.*

A Bethlen téren van egy sokszorosított péntek esti énekes füzet, ezt szokták Kidduskor végigénekelni.

A hangulat minden Kidduson rendkívül vidám. Mindig meglepett, hogy péntek este tényleg mindenki mosolyog, és vidáman énekel. Egy vallásos ünnep hangulatáról úgymond tudományosan nagyon nehéz beszélni, mert ehhez belülről kell tapasztalni az ünnep tartalmát és fogalmakat is ki kellene találni rá. A tórai parancs úgy szól, hogy örvendezni kell a szombatnak.

Kiddus az ortodox étteremben

A Hanna a Kazinczy utcai zsidó étterem. J. M. hívott meg bennünket R. D.-val és családjával együtt ide egyik péntek este Kiddusra. R. D.-t figyelmeztette:

— *Jössz fehér ingbe', ugye?* – nevet – *megparancsolom neked.* — Mirjam felém fordult, és mivel tudta, hogy a Bethlen térre járok; külön megkért, hogy én is öltözzek hosszú szoknyába: — *a Kazinczyban ugyanis nem tolerálnák a farmert, mint a Bethlen téren...*

Este lementem R. D.-val a Kazinczy utcai zsinagógába hosszú szoknyában, kézitáska nélkül. Elég hosszú időbe tellett, ameddig valahogy kitaláltam, hogy a lakáskulcsom a szoknyám övébe helyezzem, hiszen

22. Sátoros ünnep, a sivatagban épített ideiglenes szentély ünnepe.

Sábeszkor semmit sem lehet hordozni. R. I. (R. D. édesanyja) és J. M. nem jöttek az imára, egyenesen az étterembe mentek a Kiddusra. A zsinagóga nők számára elkülönített részében kevés nő volt, és majdnem mindenki héberül beszélt aznap, izraeli külföldiek lehettek. Legtöbb nő kint várt a férjére a gyerekekkel a zsinagóga előtt. Sok férfi visel itt strájmlit.

Amikor véget ért a zsinagógai szertartás, átmentünk a zsinagóga udvarában lévő éterembe, ahová csak olyan zsidók mentek péntek este, akik előre megbeszélték, és előre kifizették a vacsorát. Mirjam, R. I., R. D. és én leültünk, majd J. M. utasította R. D.-t, hogy mikor mit tegyen. R. D. nagyon szépen elmondta a Kiddust, J. M. meg is dicsérte érte, majd mindannyian felálltunk kezet mosni. Az étterem egyik sarkában, a kagylóban ott állt a kétfülű kézöblítő, amellyel először a jobb, majd a bal kezünket öblítettük le. Kéztörlés, majd szó nélkül, csendben ültünk le az asztalhoz, ameddig R. D. fel nem emelte a két (addig letakarva az asztalon lévő) bárcheszt. Elmondta rá az áldást héberül.

A ceremónia forgatókönyvét a szereplők identitásából következő ünnephez való különböző viszonyulás dominálta. Résztvevők: J. M.: a „több mint ortodox" nő, akinek minden rítus automatikus, erőfeszítéseket tett, hogy ezt az automatizmust másoknak is átadja, hiszen szerinte csakis „így az igazi". R. I.: aki szkeptikus gondolkodással és iróniával szemlélte az egész általa jól ismert ceremóniát, de a kedvünkért igen toleránsan és mosolygósan követte a rítusokat, és R. D. az „egykori ortodox", és „mai neológ", aki közvetített köztem és az engem beavató J. M. között.

A vacsora után elmondtuk az áldásokat, és J. M. kérte R. D.-t, hogy énekeljen. Nők és férfiak itt a Kazinczy utcában nem énekelhetnek együtt, (a női énekhang ugyanis erotikus vágyakat kelthet a férfiakban). A Bethlen téren a nők és férfiak mindig együtt énekelnek, csak imádkozni szoktak külön. R. D. énekelni akarta azokat az énekeket, amelyeket a Bethlen téren szoktunk, J. M. viszont leállította azzal, hogy ezek nem igazi sábeszi énekek. Ezek is szépek ugyan – mondta –, de nem ezt kell énekelni. A szomszéd asztaloknál néhány család és sok férfi ugyanígy Kiddust tart. Ugyanúgy Kiddust mondtak, felálltak kezet mosni, áldásokat mondtak, imákat, és most ők is az éneklésnél tartottak. Mindenki mellett az asztalokon ott volt a szombati imakönyv. J. M. hallotta, hogy a mellettünk lévő asztalnál mit énekelnek a férfiak (izraeliek lehettek), és örömmel mondta, hogy ezt kell énekelni, ezek az igazi zemiroszok, ezt szokta az ő férje is énekelni. A zemiroszok középkori liturgikus dalok, és ezeket valóban sábeszkor éneklik. R. D. mondta, hogy a Bethlen téren csak szombat délelőtt és délután éneklik a fiúkkal együtt.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A Kiddus végén J. M. és R. I. imakönyvből halkan imákat olvasott magának. R. D., J. M. felszólítására, odament két fiatal férfi asztalához, és együtt mondták el az utóáldást, ugyanis, ha három vagy annál több férfi mondja az utóáldást, akkor az nagyobb micve, és így hangosan is lehetséges elmondani.

Ez a péntek esti Kiddus egy olyan különös szituációt teremtett, amelyben egy neológ (R. I.), egy ortodox (J. M.), egy visszatérő (R. D.) és egy talán kívülálló (én) viselkedni próbált egymással egy adott helyzetben. Az adott helyzet itt az ortodox zsinagóga udvarán lévő ortodox étterem, J. M. vallási irányítása és a Kiddus alkalma volt.

Az identitás különbözőségéből adódó helyzetek (például a halevés egyikünk számára örömet jelentett, másikunk fanyalogva tette; vagy az éneklés kérdése) általában az ortodox felfogásnak adtak elsőbbséget. Mindannyian J. M. gesztusait fogadtuk el „minőséginek", és azt követtük. Nem hiszem, hogy csupán azért, mert ő az idősebb, vagy mert éppen az ő „pályáján" (ortodox helyen) voltunk. Természetesen ezért is, de a döntő elem mégiscsak a vallásban kialakult valamiféle minőségi hierarchia, ami a rítusok megtartásának módját illeti. Akkor is, ha például R. I. véleménye (amint az alábbi fejezetekből kiderül) szerint nem a rítusok pontos követése a lényeg, hanem, ahogyan ő fogalmaz: „az emberi jó cselekedet, az alapvető erkölcsösség", mégis ebben a helyzetben toleránsan J. M.-nek ad előnyt. Igaz, hozzáteszi: J. M. és a fia kedvéért.

J. M. ismeri R. D. és édesanyja közötti vallási nézetbeli különbséget:

— Próbálom őket még vallásosabbá tenni. Azt mondtam a R. D.-nak is, hogy írva van a Tórában, hogy a legeslegnagyobb micve tisztelni szülőt, akármilyen rosszak is hozzád, akkor is tisztelni kell, de ha vallásról van szó, és ha a gyerek vallásos akar lenni, és az anyja nem nagyon akarja, nem kell egyáltalán szót fogadni, így van írva. Nem kell, és ez nem egy rossz, mert ha így van írva, ebben hinni kell. Ha valaki nagyon vallásos, akkor abból lehetne engedni, de ha valaki amúgy sem elég jó vallásos, akkor abból már nem szabad, nincs hová engedni.

A szombati pihenés

Sábesz ideje szent idő. Ezért a szentségnek és a megszentelésnek van alárendelve minden cselekedet. A Sábesz nemcsak a test, hanem a lélek pihenése is (Rási ezt nevezi menuhát áráinak). A Tóra és a bölcsek szerint (Donin 2003. 81.) azért adta az Isten a szombatot, hogy legyen alkalma az embernek Tórát tanulni, ne hivatkozhasson arra, hogy nincs ideje. Mivel

minden munka tiltott, ilyenkor van legnagyobb alkalom a szellemi tevékenységekre: a Tóra, a kommentárok, a heti szakaszok, az imák, a zsoltárok olvasása a legfontosabb micvék, amelyeket szombaton el lehet végezni.

A szombattal kapcsolatban a Tóra így szól: „ne végezz semmiféle munkát" (2Móz 20,10). A héber szövegben a *melácha* szó van, amelynek jelentése nemcsak a munkára korlátozódik. A Szóbeli Tóra pontosítja azokat a tevékenységeket, amelyeket ilyenkor nem szabad végezni. A Misná 39 meláchának számító tevékenységtípust sorol fel, amit szombaton nem szabad végezni, ilyenek például: sütni, főzni, mosni, varrni, építeni, javítani, írni, hajat vágni, borotválkozni, tüzet gyújtani, tárgyat hordozni, bizonyos tárgyakat (pénzt, írószert, gyufát) megfogni stb. (Donin 2003. 89.)

Ezek azonban csak az alapkategóriák. Hiszen a technikai fejlődéshez a törvénynek is alkalmazkodnia kell, például a tűzgyújtás tilalma nemcsak a cigarettagyújtásra, gáztűzhely begyújtására vonatkozik, hanem ebből a szabályból következően villanygyújtásra, bármilyen elektronikus eszköz be- és kikapcsolására stb. A rabbinikus szabályok szigorúan és egyértelműen tiltják az autó vagy bármilyen közlekedési eszköz használatát is.

A szombatra vonatkozó rabbinikus törvények (svut) a tórai parancshoz képest olyan adalékok, amelyek biztonsági előírások, nehogy az emberek valamilyen tévedésből meláchát végezzenek.

A gyerekeket fokozatosan kell megtanítani, hogy mi tilos és mi megengedhető szombaton, Donin erre vonatkozóan azt is megjegyzi, hogy a gyerekeket nem kell szidni, hanem csendesen emlékeztetni kell a kötelességükre, és vigyázni kell, hogy a figyelmeztetés módja ne rontsa el a szombat örömteli hangulatát. (Donin 2003. 91.)

A szombat törvényei felfüggesztődnek abban az esetben, ha egy ember élete vagy egészsége veszélyben forog.

J. M.-nek nem kell zsinagógába menni szombaton, az ő szombatja így telik:

— *A zsidóság olyan, mint a legfinomabb olíva olaj. Nem számít, hogy milyen vízbe teszik, ez az olaj mindig fennmarad a víz tetején. A Jóisten így áldott meg minket, hogy aki megmaradt, fennmaradt. Elvettek tőlünk mindent, a lakásunkat, a bútorunkat, az aranyunkat, egy dolgot nem tudtak tőlünk soha elvenni: a Sábeszt. Aki tarja a szombatot, hisz. Otthon nagyon sok mindent lehet csinálni. A Sábesz egy relaxing*[23] *nap, olyan relaxing nap, hogy ilyent még nem láttam. Nem létezik, hogy hétköznap legyen az embernek ilyen pice of mind-ja*[24]*, mint Sábeszkor, ezt hozza*

23. Nyugtató.
24. Lelki békéje.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

magával a Sábesz. Olvasok, van amikor még újságot is olvasok. Én nem vagyok haszid, én abszolút ortodox vagyok. (A haszidis az inkább egy öltözet nálam. A fiam és a vejem strájmliban jár. A fiam 20 évig ebbe volt, de mást dolgozott, mert azt mondja, hogy ha ebbe van, akkor nem keres jól. De muszáj, mert ha nem jár ebbe, akkor azt hiszik, hogy nem olyan vallásos.) Aztán mondok még egy imát. Ez nem must[25]*, de jó.*

Elköltöztem egy olyan helyre, ahol zsidók élnek, mert a gojok ültek le Sábeszkor a lépcsőmre, itt viszont csak zsidók laknak: Jom Kippurkor olyan csend volt, hogy egy tűt, ha leejtettek volna, az is hallszott volna, mindenki papucsban járt, hogy csend legyen.[26]

A férfiaknak ezzel szemben szombaton részt kell venni a zsinagógai szertartásokon. Az a férfi, aki nem megy el a szombati istentiszteletre, nem teljesíti a szombat megtartásának kötelezettségét. A sáchrit (reggeli) ima előtt legjobb, ha a szombattartó semmit sem eszik, de gyümölcslé, kávé általában megengedett. A szertartás a hétköznapiakhoz képest sokkal hosszabb, és ünnepibb jellegű. A zsinagógai szertartás után újra Kiddust mondanak, amit akár a zsinagógában, akár otthon meg lehet tartani ebéd előtt. Ez már sokkal egyszerűbb, mint a péntek esti, legtöbbször csak a borra vonatkozó áldást mondják el, a bárcheszre már nem. Ezen a Kidduson már nem kötelező kóser bort használni, lehet más ital is.

Sábeszkor micve a háromszori étkezés: a péntek esti vacsora és a két szombati napközbeni étkezés. Ezekre az étkezésekre is ugyanúgy érvényesek az áldások, a bárchesz megszegése, a rituális kézmosás, zemirosz éneklés, imák.

R. D.-nak mint férfinak a zsinagógai szertartásokon kötelező részt venni, vele beszélgetek az alábbiakban:

— Majdnem mindig így: Reggel elmegyek a Páva utcába az imára. Van eset, amikor reggelizem. Nem tudom, hogy ez bűnnek számít-e. Fogat mosni nem szoktam szombaton. Zuhanyozni sem, ez törvény. Hideg vízzel lehetne mosakodni. Itt sokszor előfordul, hogy nincs meg a minján[27]*, de ha meg is van, akkor is, ha van Tóra-olvasás*[28]*, mindennel együtt végzünk 11-kor. Ha Kiddust is csinálunk, akkor 11:30-kor végzünk. A szombati Kidduson csak férfiak vannak, pénteken már több a lány, mint a fiú. Sokszor átszaladok a Bethlen térre, és akkor ott is maradok az imán és a*

25. Nem kötelező, nem muszáj.

26. Jom Kippurkor a böjthöz és az önmegtartoztatáshoz az is hozzátartozik, hogy az ember semmivel se kényeztesse a testét. Még cipőt sem viselhet, ezért mondja J. M., hogy papucsban jártak.

27. Tíz felnőtt férfi, akinek a megléte nélkül nem lehet a Tórából felolvasni a liturgia alatt.

Kidduson. A nap további felében változó, hogy mit csinálok, például, ha arra volt kedvem, akkor elmentem busszal úszni, de közben volt bennem egy kis félelemérzet..., hogy valami rossz fog történni. Sokszor van ilyen, hogy ha valamit elkövetek, és azt tudom, hogy rossz, akkor félek, hogy... mit tudom én, elüt a villamos... Nem, ettől nem... De sokan mondják, hogy szombaton még nézelődni sem szabad, vagy bemenni egy boltba, étterembe, még akkor sem, ha előre kifizettem, megbeszéltem, mert ha valaki meglát, az nem tudja, hogy én vásárolni mentem-e be, vagy csak nézelődni.[29] *A pletykát és a rossz véleményt el kell kerülni. Amikor olyan időszakom van, hogy megtartom a szombatot, mint például múlt héten, akkor nem gyújtok villanyt sem. De pénzhez nem nyúlok, nem tévézek, nem utazom, ha nem muszáj. De ha nagyon akarok, mindent be tudok tartani.*

Az idő másféle megtapasztalása elválasztja a kultúrákat

Egyik péntek este A. S.-sel, a Bethlen téri zsinagóga gondnokával sétálunk hazafelé a Kiddusról. A Blaha Lujza téren odajön néhány bekábítózott srác, egy kis cigire valót kérni. Sanyi mondja a srácnak:

— *Szombat van, nem tarthatok magamnál pénzt.*

A srác úgy nézett ránk, mint aki arra gondol: „ezek nálam is rosszabb helyzetben vannak, ha így félrebeszélnek: hogyhogy pénteken szombat van, és mi köze a pénznek ahhoz, hogy milyen nap van?”

A szombat ideje a nők számára a pénteki gyertyagyújtást követő áldásmondástól (napnyugta előtt, skiát háhámá előtt), a férfiak számára a pénteki zsinagógai szertartáson elmondott *Mizmor sir l'jom hásábát* zsoltár időpontjától kezdődik, és szombat estéig, az első három csillag látványáig tart (cet hákochávim). A profán időből szabad elvenni a szent javára, azaz a gyertyát szabad hamarabb is meggyújtani, amellyel beállt a szombat és ennek törvényei, de ezt fordítva már nem szabad megtenni. A szent időből nem lehet levenni: napnyugta után már nem lehet gyertyát gyújtani, és másnap napnyugta előtt nem lehet „befejezni” vagy elbúcsúztatni a szombatot.

A fenti esetet A. S. nevetve mesélte el a többieknek, amikor később egy koncerten voltunk. A nevetésben a kinevetés is benne volt: mi mások vagyunk, az idő tagolása és törvényei is elkülönítenek bennünket.

29. Szombaton lehet étterembe menni, abban az esetben, ha azt már a szombat bejövetele előtt kifizették és mindent előre megbeszéltek az étterem alkalmazottaival.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A szombat van az emberért vagy az ember szombatért?[30]
Különféle zsidó vallási identitás családon belül

R. I. meséli:

— Akkor, amikor R. D. olyan vallásos volt, a nagymama halála előtt, reggel elment, és egész szombaton oda volt. Jó, hogy jó társaságban volt, de én úgy éreztem, hogy mint egy szekta, elszívják a gyerekemet, mert elveszik tőlem, mert soha nincsen a családdal. Én nem szeretnék oda jutni, ahova sokan manapság, mint például X. Y., hogy a gyereke annyira vallásos lett, hogy egyszerűen nem ül le vele egy asztalhoz. Hát micsoda fájdalom az a szülőnek? Akkor a tízparancsolattal, hogy vagyunk? „Tiszteld anyádat és apádat." Most akkor Isten vagy a szülő? Most kit szeret jobban, Istent vagy a szülőt? Én megbántanám az anyámat azzal, hogy nem ülök le az asztalához, mert az nem olyan kóser? Ezek annyira elvetemült ortodoxok, hogy itt már csak ez számít...

Csak én nem akartam, hogy annyira eltávolodjon tőlem a saját fiam, mert én tudtam magamról, hogy én nem leszek soha olyan vallásos, és olyan hitű, amilyen kell hogy őt neveljem. Engem már nem lehet befolyásolni. És én nem szeretném, hogy olyan legyen, mint a vele egyidősek, akik elmentek Izraelbe, oda házasodtak, és ma már be sem lép az anyja házába. Ott van szegény X. Y. Jött a lánya haza Izraelből, és rettegésbe volt, hogy hogyan kóserezze ki a lakást, meg vajon mit szól majd a lánynak a férje, nem tudta magukhoz meghívni, egy másik lakásba kellett menjenek. És akkor péntek este azt mondja a lánya, apu gyere fel Sábeszre. Mert az anyja csak betért zsidó, apja meg visszatért. Hát miféle dolog csak a fél családot felhívni? És az anyját nem. Miért nem mondta az anyjának, gyere fel, csináljuk meg együtt a sábeszi kaját, és legyünk együtt. Mert az anyja szegény nem tudja meghívni őket a saját házukba, mert az nem kóser. Akkor a kislánynak lehetett volna annyi esze, hogy együtt legyen a család, pont Sábeszkor.

Korántsem kivételes esetről van itt szó. Az 1950—80-as évek Magyarországában felnőtt „nem teljesen vallásos", vagy nem vallásos, esetleg vegyes házasságból alakult családok gyerekeinek jelentős hányada a 1990-es években visszatalált, visszatért a családja egykori vallásába. Ezt a jelenséget nevezték sokan „zsidó reneszánsznak", „visszazsidósodásnak".[31] Számos fiatal tanulta ekkor újra a vallási tradíciót, ám nem a családban, hanem az újraszerveződött intézményekben.

30. A mondás a szállóigévé vált kijelentésből származik: „Az ember kapta a szombatot, és nem a szombat az embert." (Mechiltá, Ki Tiszá 5.)

31. A Remény című folyóirat 1999-es számai.

A családban azonban ez, ha nem is okoz konfliktust, de mindenképpen egy különös helyzetet hoz létre: a történetben szereplő nem vallásos családban felnőtt ortodoxszá lett lány esete hasonló a R. D. történetével. A lány és R. D. a tisztasági rítusok, a kósersági törvények miatt elvileg nem ülhetnének le a nem vallásosak asztalához, és nem fogyaszthatnának a nem kóser élelmiszerből, még akkor sem, ha a család ezt így igényli. Az ambivalens állapot (amiről R. D. esetében a *Nem minden sábesz szombat* című fejezetben beszéltem), itt még jobban kiéleződik, hiszen a zsidó vallás közösségi vallás, és rítusai családi rítusok. A sábesz megtartása, a kósers a a család együttműködését, részvételét feltételezik.

A magyarországi ambivalens állapot különössége az, hogy a konfliktus nem a vallásosabb idősebb generáció és a kevésbé vallásos fiatalabb generáció között van, ahogy ez rendszerint lenni szokott, hiszen ennek a problémának a feloldására a zsidó vallásnak léteznek hagyományos eszközei, mégpedig a vallásos nevelés lélektana, pedagógiája és módszertana. Hanem éppen fordítva: a fiatalabb generáció a hagyományőrzőbb. Ebben a fordított helyzetben, amikor a szülők a nem vallásosak, és a gyerek válik (külső, intézményes nevelés révén) vallásossá vagy éppen ortodoxszá, akkor sokkal nehezebb emberi, konfliktusmentes megoldást találni. Dilemma az is, amit R. I. mondott: a szülőtisztelet parancsolata, ám a dolgozatban az ortodox vallást képviselő J. M. szerint a Tóra és a vallás „természetesen" ebben a helyzetben előnyt élvez.

A gyakorlatban ez a konfliktus a hagyományos nagycsaládban eltöltött Sábeszek, Széderesték és más ünnepek átalakulását eredményezi: a vallásossá vált fiatalabb generáció már nem a szülőkkel tartja ezeket a családi ünnepeket, hanem maga alapít új családot, ahol szűkebb körben éli meg a szerinte „igazibb", vallásosabb, ortodoxabb ünnepet.

Hávdálá (a szent és profán idő elválasztása)

A Hávdálá a szombat búcsúztatásának imája és alkalma. Napnyugta után kell mondani a zsinagógában, de otthon is el lehet mondani azoknak, akik nem voltak a zsinagógában. Szó szerint 'elválasztást', 'elkülönítést' jelent, ami a Hávdálá szövege alapján a szent és a profán idő elválasztására utal.

A rítus menete szerint előbb a borra kell áldást mondani (ennek már nem kell olyan szigorúan feltétlenül kóser bornak lennie), majd a valamilyen illatos fűszerre is áldást mondanak, ezt körbeadják, hogy mindenki érezze jól az illatát. A fűszer, a rabbinikus források szerint, a lélek

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

örömére szolgál, és valamiképp vigasztalást nyújt a szombat szellemétől való búcsú miatti bánatra. (Donin 2003. 86.) A fűszereket különleges kegytárgynak számító fűszertartóban szokás tartani.

A borra mondott áldás után meg kell gyújtani a Hávdálá-gyertyát. Ez a gyertya a péntekihez képest más, fáklyaszerű, két vagy több szálból összecsavart gyertya: sok helyen két gyertyát helyeznek egymásra úgy, hogy a kanócuk összeérjen. A gyertyát általában egy gyerek szokta tartani az áldások és az imák alatt. A borra, fűszerre (b'számim) és a gyertya lángjára, a fényre (nér) elmondott áldás után az áldásmondó a gyertya fényénél megvizsgálja a kezét, jelezve, hogy használja is valamire a fényt, tehát nem hiábavalóan mondta az áldást.

A Hávdálá imában is megfogalmazódik a zsidó vallás fontos aspektusa: az elkülönülés, a különbözőség, a másság: „Áldott vagy Te, örökkévaló Istenünk, a Világ Királya, ki elválasztod a szentet a világitól, a fényt a sötéttől, Izraelt a többi néptől, a hetedik napot a hat munkanaptól! Áldott vagy Te, Örökkévaló, ki elválasztod a szentet a világitól!"

Ha nincs felnőtt férfi, akárcsak a Kiddust, a Hávdálát is elmondhatja nő.

Magyarországon többnyire szegfűszeget használnak fűszerként, mivel ennek erős illata lesz, amikor szétmorzsolják. Vannak olyan szokások, amelyek nem előírások, csak egy-egy család vagy zsinagóga szokásaivá lesznek. A Bethlen téren például, amikor eloltják a szombati gyertyákat a borral, a kiömlött borba minden férfi belemárthatja az ujját. Ezután ha az ujját a homlokára teszi, bölcsebbé válik, ha a szívére teszi, szerencséje lesz a szerelemben, ha pedig a zsebébe, akkor várhatóan sok pénze lesz majd.

A szombat akkor megy ki, amikor megjelennek az első csillagok. Ám mivel a szombatot, mint királynőt, vendéget megszemélyesítik, a szokás úgy tartja, hogy a vendéget marasztalni kell. Ezért minél későbbre kell a profán idő elkezdésének határát halasztani.

Konklúziók: a szombattartás különbözősége a tradícióra való különféle emlékezésmód szerint

A sábeszi áldásokban többször előfordul ez a kijelentés: „Áldott vagy Te, Örökkévaló Istenünk, a Világ Királya, ki megszentelt minket az ő parancsolataival…"

Az elfogadott parancsolatok, amelyekkel a zsidó nép megszenteltetett, azokat a mindennapi törvényeket képezik, amelyek meghatározzák a zsidóság életvitelét, gondolkodásmódját és identitását. Amint ebben a szombatról szóló fejezetben is megfigyelhető, a zsidó valláson belül számos

vallási felfogás létezik, amit én úgy nevezek, hogy a tradícióra való különböző emlékezés. A tradícióra való emlékezés formálja és működteti a vallásos gyakorlatot, életvitelt és ön-identifikációt.

Ebben a fejezetben a mai magyarországi helyzetben létrejött különböző zsidó identitás megnyilvánulása mutatkozott meg a szombat megtartásához kapcsolódó történetek, tapasztalatok és vélekedések révén.

A tradícióhoz (előírásokhoz) való viszony lehet teljesen elfogadó, szkeptikus, értelmező, elutasító stb., és véleményem szerint ennek függvényében alakul az a zsidó identitás, amelynek megnevezései a dolgozat elején minduntalan idézőjelbe kerültek. R. I. például „ortodox származású, nem vallásos, hívő, szkeptikus". A fentiekből most már tudjuk, mit jelenthet ez: ortodox családból származik, nem gyakorol minden rituális előírást, hisz Istenben, de kérdései vannak a tórai és a rabbinikus írások igazságaival kapcsolatban.

Az ortodox, status quo, neológ, a visszatérő, a kételkedő és a nem vallásos ember valamilyen kommunikatív viszonyban áll a tradícióval, többékevésbé ismeri, tapasztalata van róla, és ennek alapján párbeszédes viszonyt alakíthat ki ezzel. A kommunikatív emlékező viszony eredménye a vallási viselkedésben a törvény megtartásának módjában és a sábeszélményben nyilvánul meg.

A dolgozat célja éppen ezeket a tapasztalati megnyilvánulások pillanatképeit megragadni, és a magyarországi zsidóság körülményeinek figyelembevételével értelmezni.

Szakirodalom

DONIN, Hayim Halévi
2003 *Zsidónak lenni*. Budapest
ELIADE, Mircea
1996 *A szent és a profán*. Budapest
GANZFRIED, Slomo
1988 *Sulchan Aruch. A Sabbosz és ünnepek szabályai*. II. köt. Budapest
HAHN István
1957 Zsidó szellemi életünk néhány kérdéséről. In: SCHEIBER Sándor (szerk.): *Szolgaságból szolgaságba*. Budapest
LAU, Rabbi Israel Méir
2000 *A zsidó élet törvényei*. Tel-Aviv

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

PAPP Richárd
1999 Van-e zsidó reneszánsz? *Remény* 3. 45–51.
2000 *Magyar zsidó revival?* Budapest
2001 A fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség* 1. 91–99.

x x x
É. n. A budapesti Bethlen-téri zsinagóga. Forrás: http:www//zsidó.hu/zsinagoga

x x x
1997 *Biblia*. Teljes kétnyelvű, Budapest

JÁNOS TÁRSASÁG

Harbula Hajnalka

Női köztér Kolozsváron a hetvenes, nyolcvanas években

— Hát jó volt. Mindenféle szempontból. Mert elkezdve egy szimpla kávétól, mert mennyi volt, egy lej egy kávé... Azért mondom, hogy egy lej volt egy kávé, úgyhogy azért az egy lejért ültél egy fél órát, például. S abba az időbe nem volt az, hogy cigarettázzál az utcán... Mármint a nők. Úgyhogy ha bementél, ottan lehetett cigarettázni. (SZ. M.)

Kolozsváron, a jelenleg a Mátyás király nevét viselő és ugyanazon nevű utcában található vendéglő helyén a hetvenes, nyolcvanas években az a vendéglátóipari egység, vagy az akkori megnevezés szerint vendéglátó vállalati egység állt, mely híres/hírhedt volt arról, miszerint csak egy meghatározott réteget volt hivatott kiszolgálni, és ez a réteg a nők voltak.[1]

Jelen dolgozat ennek a vendéglátóipari egységnek, az Intimnek a hetvenes, nyolcvanas években a kolozsvári nők életében betöltött szerepét vizsgálja három olyan mélyinterjú alapján, melyet korban egymáshoz közel álló nőkkel készítettem, akik közül kettő felnőttként élte meg azokat az éveket, egyikőjük pedig serdülő lányként.[2] Az egy értelmiségit, egy munkást és egy önmagát feministaként definiáló nőt magába foglaló hármast, akik közül kettő magyar, egy pedig roma nemzetiségű, azért tartottam a téma szempontjából relevánsnak, mert amint ez az általuk adott válaszokból is kiderül, a mindennapi élettel és a szocializmussal kapcsolatos szemponterendszerük társadalmi helyzetükből adódóan alapvetően különböző, ám nemükből és etnicitásukból adódóan hasonló módon reflektálnak erre a kettős kisebbségi helyzetre.

A beszélgetések alkalmával csupán egy orientatív kérdőív alkalmazása látszott szükségesnek, mely magába foglalta a témával kapcsolatos legszükségesebb kérdéseket, de egyszersmind a beszélgetésnek laza menetet engedett. Interjúalanyaim közül kettőt az interjú időpontjáig nem ismertem.

1. A kezdeményezés nóvum jellegét a Szabad Európa Rádió is pozitív eredményként definiálta és a szocialista Románia javára írta. E. K. O. közlése szerint ő emlékezik erre az „akkor nagy szenzációt keltett hír”-re.

2. Interjúalanyaim közül kettő, Sz. J. és Sz. M. a kolozsvári, L. M. a temesvári Intimről mesél.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Egyet pedig, a magyar értelmiségi nőt, tudatosan választottam, mivel a kutatott korszak Kolozsvárjának közéletében fontos szerepet töltött be, így véleményét, illetve szempontjait reprezentatívnak tekintettem.

A hely történeti megközelítése

Ehhez tartozik a következő rövid áttekintés: az Intim 1973-ban nyílt meg és 1976-ig itt kizárólagosan csak nőket szolgáltak ki. 1976-tól 1991-es megszűnéséig mind a férfiakat, mind a nőket kiszolgálták,[3] de ez a „visszalépés" csak a felső vezetés számára volt ismert, mert a közvéleményhez már nem jutott el, így még a nyolcvanas évek első felében is úgy tartották számon ezt a vendéglátóipari egységet, mint azt a helyet, ahol nincs koedukált kiszolgálás. 1991-ben megszüntették a vendéglőt és 1995-ig ügyviteli (áruelosztó) központ működött ezen a helyen. 1995-től napjainkig egy kft. (Matias Corvin SRL) bérli a helyet, és újra mint vendéglátóipari egység működik.

Az Intim a szocialista kereskedelmi és vendéglátó vállalati egységeket tömörítő hálózat egy alegységébe tartozott három másik, hasonló profilú intézménnyel együtt. Egyazon alegységhez tartozott az Intim, a Káposztás (Vărzăria), a Transilvania és a Zahana. Az ezeket a kereskedelmi és vendéglátó vállalati egységeket vezető központok a Kereskedelmi Minisztériumnak voltak alárendelve.

A vendéglő létjogosultsága

A hétköznapok közbeszédében ennek az intézménynek a léte pozitív és negatív visszhangot egyaránt kiváltott. Egy, csak a nőknek szóló hely, mely a város központjában található, könnyen megközelíthető, elérhető[4], mind a férfiak, mind a nők[5] egy részének a szemében legalábbis furcsának volt mondható.

Ez az ambivalencia eredményezhette azt az 1980-as évek elején sorra kerülő kerekasztal-beszélgetést, mely az Intim létjogosultságát tárgyalta. Ez a bukaresti televízió magyar adása által kezdeményezett beszélgetés (Cs. S. újságíró ötlete alapján) arra a felmerülő kérdésre kereste a választ, amely nem tartotta egyértelműnek, hogy ez a csak nők által látogatható intézmény szükségletet elégít-e ki, avagy mindenestől fölösleges.

3. Az információkat a vendéglátóipari központban jogtanácsosként dolgozó D. P. szolgáltatta.

4. *Ha nem lett volna rentábilis, akkor biztosan nem tartották volna fenn egy ilyen jó belvárosi helyen.* (SZ. J.)

5. *De hogy volt a közfelfogásban egy ilyen gyanú, és a nőket is egy kicsit gátolta, akik mentek volna, hogy nehogy azt gondolják róla, hogy…* (Sz. J.)

A meghívottak, írók, pszichológusok, rendezők, két különböző, egymásnak gyökeresen ellentmondó szempontot képviseltek. Az egyik csoport véleménye szerint az Intim igenis hiánypótló, és a nőknek szükségük van ilyen, csak a számukra kijelölt helyre, míg a másik vélemény szerint ez egy, a társadalom és a nők számára is fölösleges intézmény.[6]

Az interjúk és az azok alapján történő beszélgetések, visszaemlékezések arra engednek következtetni, hogy ennek a nők körében is oly polarizált véleménynek társadalmi okai vannak. Azoknak a nőknek, akik a mindennapi életben, a munkahelyeken ki voltak téve a szexista[7] megnyilvánulásoknak, ez a hely menekülésül szolgált. Elsősorban a férfitársadalomtól való elkülönülése adta azt a biztonságérzetet, amiért a nők ide jártak, vagy csak ide jártak, de felmerült az összetartozás tudata is. Ez a női hely felszabadulást, kitárulkozást, csevegést jelentett számukra. Egyszerre volt maga a felüdülés, a szórakozás és a szükségletek kielégítése is. Ez a tevékenység (az Intim látogatása) tulajdonképpen a feminizmus egy kicsi csírájának is tekinthető.[8] Itt lehettek a nők igazán maguk között, a hatalom és a férfitársadalom vigyázó szemét elkerülve, mint azt az alábbi interjúrészletek is bizonyítják.

— *Probabil că totuşi ceva era. Era, femeile se simțeau solidare, şi dacă feminismul se caracterizează ca un fel de solidaritate, atunci era. Dacă feminismul se opune unei tipuri de educație, era. Era. Noi nu am vorbit în liceu despre feminism. În ultimul timp se vorbeşte cât mai mult de feminism. Practic noi ne-am descoperit ca feministe printr-o istorie comună.* (L. M.) [Valószínűleg mégis volt valami. Volt, a nők szolidárisak voltak, és ha a feminizmus egyfajta szolidaritást jelent, akkor az volt. És ha a feminizmus szemben állt egyfajta oktatástípussal, akkor az volt. Az volt. Mi a líceumban nem beszéltünk a feminizmusról. Az utóbbi időben egyre többet beszélnek a feminizmusról. Gyakorlatilag mi egy közös történelem kapcsán fedeztük fel magunkban a feminizmust.]

6. A felvételt már nem tartják nyilván a Televízió archívumában. Az információkat egy akkori meghívott (Sz. J.) és a kerekasztalt vezető fiatal riporternő (N. J.) ismertette.

7. Szexizmus alatt azt az ideológiát és ennek megnyilvánulásait értem, amely a férfit felsőbbrendűként emeli ki a társadalmi nemek közül. A szexizmus társadalmi megnyilvánulásának egyik legjellemzőbb formája a patriarchátus, mely bár elméletileg megszűnt, a társadalmi kapcsolatrendszerekben tovább él. Jó példaként szolgálnak a kommunista országok a maguk „látszat egyenlőségével", ahol azonban a mindennapi élet gyakorlata a szexista megnyilvánulásokat, közbeszédeket tolerálta és egyszersmind generálta is. (Miroiu 2002. 317–322.)

8. A kommunizmus Romániájában mégis létezett a feminizmusnak egy minimális formája, írja Miroiu (Miroiu 1998. 252–257.), bár akkor nem volt ismeretes a „részletek"-re való figyelés. Az ideológia és a hatalom nem ért rá a nők „apró dolgaival", a „részletekkel" foglalkozni. Az emberiség nagy problémáit volt hivatott megoldani.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

— Rengetegen, rengetegen voltak. Jól érezted magad. Vagy ha gondod volt, ugye, vagy ha elmentél egyedül. Hát valaki jött, szintén egy magányos nő. Leült, volt akivel elbeszélgess, tehát az embernek volt egy alkalma ugye. Van, amikor az embernek szótöbblete van. Ugye?... S ottan volt, hogy egy tiszta idegen, ottan nyugodtan beszélgethettél vele. És ez, összetartotta valahogy a nőket...

Aztán volt olyan, hogy akármikor oda bemehetett az ember. Nyugodtan, ugye, nem kötött bele senki. Nyáron, ha nagy meleg volt és valahova el akartál menni, főleg mikor kicsi volt a gyermek, hát egyedül hova menjél. Na, lejöttünk a városba, a fiamat már ismerték a kiszolgáló nők, már tudták. Olyan szépen evett ott. Már tudták, hogy ha Robi megjelent, hát ugye fiú volt, aztán mind vicceltek ugye, hogy az egyedüli férfi. (SZ. M.)

A nők egy másik kategóriája azonban ezt az elkülönülést nem tartotta megoldásnak. Ők voltak azok az értelmiségi nők, akik tudatosították az őket ért sérelmeket, az elnyomatásukat,[9] amelyet azonban, magyar vagy roma nőként elsősorban kisebbségiként éltek meg, s csak másodsorban nőként. Számukra az Intim nem lehetőséget jelentett, hanem szegregációt. Ők nem akartak saját közteret. Sorsközösséget nem annyira a nőkkel úgy általában, mint inkább kisebbségi sorstársaikkal, férfiakkal és nőkkel egyaránt vállaltak.

— ...én, én azért helytelenítettem, vagy azért, hogy is mondjam csak, idegenkedtem a megoldástól, mert nem ebben láttam a nők társadalmi helyzetének a megoldását, hogy akkor egy ilyen női gettóba vonulni. Nem, nem, mert én továbbra is azt gondolom, és emlékszem, hogy egyszer volt nekünk a Dolgozó Nőnél egy ilyen ankétunk, egy ilyen híres asszonyokkal, hogy látták, milyen hátrányát látták annak, hogy nők, hogy... És talán

9. *Valószínűleg nem. Tehát ez egy nőnapi műsor volt, és abban a keretben diskurálunk a nők helyzetéről. Tehát ez is mutatja, hogy valójában az történt, amire, amire Simone de Beauvoir talált egy nagyon jó kifejezést, hogy „alibi nő". Tehát azok az „alibi nők", akikre hivatkozik a hivatalos társadalom, mikor a szemére vetik, hogy elnyomja a nőket. Hogy de kérem, X Y, Z, hát nem látják, hogy micsoda látványos karriert futottak be. Ezeket nevezte „alibi nőknek", akiknek a karrierje a legcsekélyebb mértékben sem befolyásolja a nők zömének a sorsát. Tehát ez csak arra jó, hogy kitegyék a kirakatba, és hogy mondják, hogy hát kérem, nem lehet azt mondani, hogy vannak, ki akadályozta meg? Érted?... De hát itt nálunk, tehát az, hogy mi ott ültünk néhányan, akik ismertebbek voltunk, s akik valahogy mégiscsak valamilyen módon tudtunk valamit bizonyítani, ez is mutatja, hogy itt nem arról volt szó, hogy a társadalom mélyig hatoló együtt gondolkozás és együtt cselekvés folyamata ez, hanem az, hogy, hogy néhány nőnek valami sikerül. S akkor azok beszélgetnek a nyilvánosság előtt, s a nyilvánosság helyett arról, hogy miként sikerült. Tehát az, ez, ez számunkra teljesen nyilvánvaló volt.* (Sz. J.)

Nina Casian volt az, aki azt mondta, hogy persze, persze, hogy van ilyen, de azért valamilyen hátrány mindig van, és nem szabad ebbe begubózni, hogy engem eleve hátrányosan megkülönböztetnek, és akkor ezzel mentséget találni mindenre, lustaságra, a... és, hogy nem is érdemes, tehát kishitűségre, nem is érdemes igyekezni, mert, mert végül is... Szóval ezt, ezt nem tartja egészségesnek. És emlékszem, hogy hát én csináltam az ankétet, amikor lezártam egyéb, minden vonatkozásban, minden fajta kisebbségnek érdemes megjegyezni ezt a, ezt a leckét, hogy valóban nem szabad mentséget keresni abban, hogy ugye, hiába, hogy a kisebbségi emberek... Tudomásul kell venni, hogy így van, de semmi esetre sem... (SZ. J.)

A fennebb bemutatott interjúrészlet is bizonyítja, hogy az Intim számukra semmilyen szempontból nem volt reprezentatív, ha csak abból a szempontból nem, hogy „alibi" intézménynek tekintették, Simone de Beauvoir „alibi nő"-inek fogalmát parafrazálva. Nem tartották szükségtelennek, a hatalom játékát látták benne, a látszatot, mely elfedni volt hivatott a valóságot, a nők igazi helyzetét.[10] És amiért legitimitását megkérdőjelezték, az az volt, hogy nem volt formális igény egy ilyen jellegű hely létrehozására. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az igény tényleg ne létezett volta.

Tehát ez a kétpólusosság jellemezte az Intimhez való viszonyulást, és ez az akkori közbeszédben is jelen volt. Feltételezhetően ennek köszönhetően jelentek meg azok a városban közszájon forgó viccek, melyek minősítették ezt a helyet.[11] Ez a beszédmód érdekes módon nem csak a férfiak sajátja volt, ugyanúgy fellelhető volt a nők[12] beszédkultúrájában is. Ez olyan nyelvi/társadalmi közösségre vezethető vissza, ahol az a típusú beszédmód, mely az Intimmel kapcsolatban is elhangzott, és elhangzik ma is, újrakonstruálja saját magát. Megkerülni pedig nagyon nehéz ezeket a specifikusan

10. *Ez olyan, mint az „alibi nő" karrierje. Miért, hát van vendéglőjük, hát azt csinálhatnak, amit akarnak. Tehát énnekem az a gyanúm, hogy ez elfedni volt hivatott a tényleges hátrányos helyzetet, nem pedig kifejezni. Csak nagyon ravaszul, mintegy egy csomó minden egyebet, hogy hívják, Kolozsváron két opera van, két színház van, nem tudom hány magyar lap van, hát mi a probléma? Igen. Iskolák vannak. Tehát egy csomó minden, ami látszatra volt, valójában a mindennapokban rendkívül problematikusan létezett. Azért mégis volt mire hivatkozni.* (SZ. J.)

11. Több beszélgetőpartnerem említette, hogy emlékszik az intézménnyel kapcsolatos poénokra, de csak egyet sikerült E. K. O. közlése alapján lejegyezni, mely szövegét tekintve kimeríti a szexistaként alkalmazott jelző összes jelentését. A vicc a következő képen hangzik: Miért omlott össze az Intim? Mert lyukakra volt építve.

12. *A nők is. A háziasszony azt gondolta, hogy az a nő, aki ilyen helyre jár, az nem lehet tisztességes. Egészen röviden összefoglalva a lényeget.* (SZ. J.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

szexista beszédmódokat, mint ahogy erről Baráth Erzsébet[13] (Baráth é. n. 19.) is ír Judith Butlerre hivatkozva, mivel ezekbe beleszületünk.

A diszkriminatív beszédhasználat

A diszkriminatív beszédhasználat értelmezte a jelenséget és minősítései által sugallta a ki nem mondott előítéleteket a nők feladatára és kötelességeire vonatkozóan.

A visszaemlékezésekben minden egyes alkalommal felmerült az Intimmel kapcsolatban a női másság problémaköre, de a prostitúció, mint iparág fogalomkörét kimerítő utalások is észlelhetőek voltak, amelyekre konkrét bizonyítékot nem találtunk.

— *Hát azt mondták, hogy homoszexuálisok járnak oda. Leszbik járnak.*[14] *Igen. Hogy csak azok járnak, és ki tudja, mi van. Jaj nem. Tudod kivel volt probléma. Utána. De ez a mostani, a későbbi időkben. Volt egy suszteráj mellette... Igen. S a hátsó ablakhoz szoktak jönni a cipészek, még kértek egy-egy sört. És akkor azokkal utána, tényleg hallottam valamit, mintha azért zárták volna be, nem tudom, hogy ott történt valami. Tényleg volt valami.* (Sz. M.)

— *De volt és volt egy gyanú is, hogy oda leszbikusok jártak... Igen. Én nem tudom, de hogy volt a közfelfogásban egy ilyen gyanú, és a nőket is egy kicsit gátolta, akik mentek volna, hogy nehogy azt gondolják róla, hogy...* (Sz. J.)

— *Că după aceea acel loc s-a transformat într-un loc de întâlniri pentru, mă rog, grupuri de femei care practicau lesbianism, sau cum să spun... Nu se știe. Asta a fost motivul pentru care s-a închis.* (L. M.) [Hogy utána az a hely olyanná változott volna, ahova leszbik járnak, vagy hogy is mondjam... Nem lehet tudni. Ezt az okot hozták fel arra, hogy bezárják.]

A szocialista rendszereken belül, mindenütt Kelet-Európában, büntették azokat a szexuális irányultságokat, melyek nem a reprodukcióra irányultak. A törvényhozás és az ideológia jellege nem engedte meg a szexuális másságot, így feltételezhető, hogy az ilyen nyíltan, gyakran kimondva

13. „...sem a nyelvhasználat, sem az annak szabályozására irányuló jogalkotás nem eredeztethető kizárólagosan az individuumból. A kirekesztő beszédet nem az egyes egyén 'használja' a maga szabta szabályok szerint. A kirekesztő beszéd társadalmi konstrukció, s mint ilyen 'önmaga idézése' abban az értelemben, hogy nem az egyes ember gondolataira vezethető vissza, hanem egy történelmileg és kulturálisan specifikus (hetero)szexista vagy más egyéb módon kirekesztő (nyelvi) társadalmi közösségre. Ebben az értelemben minden egyes beszédmód, így a (hetero)szexista is, mindig megelőzi az egyes beszélőt. Beleszületünk a különféle kirekesztő (vagy elfogadó) beszédmódokba, s igyekezetünk azok minél hatékonyabb re/produkálására irányul." (Baráth é. n. 19.)

14. N. J. szóbeli közlésében is megerősítette a fentebbi információt.

nem is létezhetett az Intimben sem. Az, hogy az intézménnyel kapcsolatban, a közbeszédben gyakran együtt jelenik meg ez a két probléma, az Intim és a leszbianizmus, abból adódhatott, hogy mind a két jelenségnek volt valamiféle tabu jellege, elsősorban a férfiak számára. Az ismeretlen intézmény és az ismeretlen magatartásforma összekapcsolása az információhiánynak lehetett a következménye, és annak a gyakorlatnak, hogy egy a hivatalos hatalom által megtiltott irányultság az Intimmel együtt való aposztrofálódása, ez utóbbi hitelét is igyekezett megkérdőjelezni önmaguk (ti. a férfiak) és a nők számára egyaránt.

Ezektől a társadalom által deviánsnak tartott csoportoktól már csak egy lépés választotta el azokat a megnyilatkozásokat, melyek az Intimbe járó nőket alkoholizmussal vádolták.[15]

A kollektív identitás

Az Intim lehetőséget kínált a nők számára a kollektív identitás kialakítására egy városi környezetben. Egy olyan hely körvonalai rajzolódnak ki, amelynek orális története van. A szolgáltatás megegyezett a többi szocializmusbeli kávézóéval, vendéglőével, a variabilitás ki volt zárva. De a szolgáltatások jellege a visszaemlékezések szerint jobb minőségű volt, értve ez alatt a kedvesebb, emberibb kiszolgálást, amit annak tulajdonítanak, hogy nők nőknek egy női helyen más viszonyokat alakítottak ki. A fogyasztási szokások is mások voltak, inkább a kávézók hangulatát idézte.[16] Míg a vendéglátóipari egységek elsődlegesen a fogyasztásra koncentráltak, addig az Intimben a felszolgálónőknek vagy talán a felelősnek köszönhetően nem ez volt az elsődleges cél.

—Az egész személyzet nő volt. Ó, hát aztán édesek voltak a felszolgálónők. Például akkor is, amikor volt az operaénekesnő, azok úgy kacagták. Képzelheted, azoknak is milyen türelmük kellett legyen azért. (Sz. M.)

A vendégkör

Az Intim történetében is változó volt. Az 1973–76-os év jelentette az Intim fénykorát, amikor *kiöltözve,* ünnepi alkalomnak, vasárnapi jelenségnek számított beülni oda. 1976-tól lassan társadalmi kategóriák és különböző

15. K. Cs. akkor kisdiákként több osztálytársával együtt azért kéredzkedett az Intimbe a nyolcvanas években, hogy egy pohár vizet kérve beleshessenek, s „ott mindig részeg nők üldögéltek".

16. *Egyetemisták azok jártak oda, ugye, több lány, ott még a kurzusokat is átnézték, még tanul..., volt olyan, amelyik ült a sarokba és tanult. Volt, aki megvette az újságot, és ott olvasta ki. Tehát nyugodtan lehetett, mert csend kellett legyen.*

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

korosztályok[17] strukturálódtak. Törzshellyé alakult. Majd a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején olyan köztérré alakult, ahol női törzsközönség mellet alkalomadtán férfiak is bejártak. Ilyenek voltak például a fent említett tévériport mellett az ott rendezett érettségi találkozók, vagy vállalati nőnapi rendezvények stb.

Az Intimmel kapcsolatban is érdemes azt a problémát is felvetni, melyet Kántor Lajos (2003. 23.) a Korunk *Kávéház* számába így fogalmazott meg: „Az ötvenes-hatvanas-hetvenes-nyolcvanas évek kávéházi és kocsmai világában ők, a fülek-téglák is beletartoztak. De még mennyire!”

Ennek nyilvánvalóságát csak találgatni lehet, de beszélgetőtársaim számára is elképzelhető volt a hatalomnak ez az ellenőrzési formája, sőt a szocialista rendszer nyújtotta tapasztalatok és a mindennapi élet gyakorlata, más területekről ugyan, de felemlegeti ezt a jelenséget.

— Az igazság az, hogy rájöttünk egy időn túl, hogy borzasztóan kell vigyázni, mert olyan beszélgetéseink kerültek vissza úgy, hogy hivattak ide, meg oda és megkérdezték, hogy maga mit mondott, maga mért mondta ezt. De hogy a fülek az utcán is voltak...

Tehát így éltünk. Akkor persze, hogy egy lokálban, ahol az emberek még isznak is valamit és ott összedugják a fejüket, s az íróember az locsifecsi ember, hát persze, hogy az embernek jár a szája. Abszolút nem túlzott Lajos. Nem túlzott. Sőt, volt egy időben egy irodalmi kávéház itt a... nagyon hamar rájöttünk, hogy oda nem szabad járni.

Nincs kizárva. Nincs kizárva, hogyha már ilyen paranoiás pályákon is végigmegyünk, nem árt, hogyha tekintetbe veszünk egy olyan sztorit is, hogy a hetvenes évektől már ez a, ez a hogyhívják, a bébiboom, meg egyáltalán ez a törvénykezés, ez annyira szorongatta a társadalom egészét, hogy egyáltalán nem tartom kizártnak, egyéb ördögi ötletek mellett kizártnak, hogy még azt is belekalkulálhatták, hogy a nők ott szabadabban jártatják a szájukat, és elmondják, hogy hol lehet terhesség-megszakítást csinálni titokban. Vagy mit tudom én, hogy mire tippeltek... Vagy egyéb politikai pikantériákat hoznak elő. Ez mind lehetséges. Mert egy olyan társadalomban, amelyiknek az összekötő ereje a félelem, és minden rétegnek van valamiért félnivalója. (Sz. J.)

17. *Mert oda inkább magányos nők jártak. Aztán egy csomó öregasszony. Édesek voltak. Nyugdíjasok.* (SZ. M.)

Az Intim tehát az a vendéglő/kávézó volt a hetvenes, nyolcvanas évek Kolozsvárjának életében, amely – bár enteriőrét tekintve a többi kávézóhoz, vendéglőhöz volt hasonlatos – a hely sajátos szerkezete, a kisebb termekre való felbontás révén nyugodtabb légkört sugárzott.

Mind a nők, mind a társadalom véleménye az Intim szükségességéről megoszlott. Mentsvárnak és gettónak egyszerre tekintették, ám a tény az, hogy az Intim létrehozása egy olyan kezdeményezés volt (*vendéglátóipari szakzseni találhatta ki*), melyet bár felülről, a hatalom képviselői indítványoztak (egyéb indítvány nehezen lett volna elfogadott a szocializmusban), nők százainak lett kedvenc tartózkodási helye, és férfiak százainak beszédtéma.

Az 1990-es megszüntetése

Mai szemmel nézve elhamarkodott lépés volt, ámbár addigra már elvesztette azt a sajátosságát, amellyel a hetvenes években rendelkezett.

— *...egészen más fekvésbe került minden. Nem csak, a női problematika, hanem az egész társadalom annyira megváltozott, látszólag legalábbis, nem a mentalitás, mert azt nem hiszem, hogy mélyreható változás következett volna be az agyakba, de mindent, mindent ki lehetett mondani. És az, hogy mindent ki lehet mondani, az egészen más helyzetet teremt. Tehát lehet, hogy nem oldódik meg egyelőre semmi, de legalább tudunk beszélni róla nyíltan. Nyíltabban. Nem kell egy nőnapi hogyhívjákot megvárni, és gondosan ügyelni minden szóra, hogy azért ne tűnjön úgy, hogy túl merészen és brutálisan támadja a fennálló állapotokat en bloc.* (Sz. J.)

Az Intimek, amelyek Románia minden nagyvárosában léteztek a hetvenes és a nyolcvanas években, olyan közterek voltak, ami a nők túlnyomó részének lehetőséget jelentettek a mindennapi életben társadalmi nemük, valamint egymás közötti szolidaritásuk megéléséhez. S ez a köztérben konstituálódó női szolidaritás olyan, a hétköznapi beszédben való jelenlétet eredményezett, amely az intézmény húszéves fennállása alatt a helyről szóló közlések majd mindegyikének sajátja volt.

A társadalmi helyzet változása megszüntette az Intimet. Sem formális, sem informális igény nem fogalmazódott meg arra vonatkozóan, hogy továbbra is funkcionáljon. Az azonban az interjúkból is kiderült, hogy azoknak a nőknek volt szükségük erre a helyre, akik menekültek a hatalom paternalisztikus védelme és a közbeszédben is jelenlevő, a férfitársadalmat jellemző szexista megnyilatkozások elől.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Szakirodalom

BARÁTH Erzsébet
É. n. Ki beszél itt vállalásról? *Eszmélet* 42. 15–24.
KÁNTOR Lajos
2003 A Pincér fül. *Korunk* 5. 22–24.
MIROIU, Mihaela
1998 Feminismul ca politică a modernizării. In: *Doctrine politice, concepte universale și realități românești*. Iași, 252–274.
2002 Sexism, sexism in limbaj (szócikk). In: DRAGOMIR, Otilia – MIROIU, Mihaela (szerk.): *Lexicon feminist*. Iași, 317–322.

JÁNOS TÁRSASÁG

Jakab Albert Zsolt

Falfirkálás interetnikus környezetben*

Vandalizmus, primitivizmus megnyilvánulása, nyugati szemétimport, a globalizmus negatív hozadéka – mind olyan minősítő megjegyzések, amelyek állandó jelzőkként funkcionálnak a firkálásról, graffitiről szóló mindennapi beszédben. A graffiti tudományos vizsgálatakor azonban félre kell tenni az esztétikai értékítéleteket, el kell tekinteni az azokat kifejező fogalmi kategóriáknak a használatától. A kutató számára mást is jelent, másképpen adott, nem csupán „barbár" ez a kultúra, amely az emberiség egyik legnagyobb vívmányához, az írásbeliséghez kötődik. El lehet-e, el kell-e ítélni ezt a beszédmódot, csupán mert az általunk olyannyira fetisizált és elfogadott kultúraképet, amelyet ünneplőbe öltöztettünk, kiszíneztünk és amellyel azonosultunk, a férces felével akasztja fel? Célom a továbbiakban ezt a kultúrát kutatóként vizsgálni, létmódját értelmezni egyetlen város terében. Milyen valóságkép konstituálódik a falfirkák esetében? Hogyan képződik a valóságkép, milyen információkat és hogyan közöl a graffiti?

*

Kolozsvár – mint köztudott – nagyobb részben románok (79,39%), kisebb részben magyarok (18,96%) és egyéb (1,64%) etnikumok által lakott település.[1] 1918-ig Erdély Magyarországhoz tartozott és Kolozsvár Magyarország történelmében irányító szerepet töltött be. Az ország török fennhatósága, illetve Habsburg uralma alatt (1526–1711) a független Erdélyi Fejedelemség székhelyévé vált és központi szerepét végig megőrizte. Ugyanakkor már a középkortól fontos (magyar) kulturális központnak is számított. Ebben közrejátszott korai nyomdája, a régióban korán létrejövő iskolái, egyetemei, intézményei stb.

A 20. században Kolozsvár történelme radikálisan más irányba alakult, amely a mai napig állandó konfliktusoknak forrását képez(het)i. Az I. világ-

*Ez a tanulmány a *Patrimoine et dialogue entre les cultures* nemzetközi (Centre de Recherche et d'Études Antropologiques, Lyon – ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest – Centrul de Cercetare a Relațiilor Interetnice, Kolozsvár, 2001 – 2002) kutatóprogram keretében készített dolgozatomnak bővített változata.

1. Az etnikumok számaránya a 2002-es népszámlálási adatokra vonatkozik. Ekkor a város összlakossága 317 953 személy volt, melyből 252 433 román, 60 287 magyar, illetve 3029 egyéb nemzetiségűnek vallotta magát.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

háborút követő 1918-as gyulafehérvári román nemzeti gyűlés és az 1920-as trianoni békeszerződés eredményeként létrejövő és a II. világháborút követő II. bécsi döntés által megerősített határozat értelmében az addig Magyarország részét képező Erdélyt Romániához csatolták. Az erdélyi magyarság a román állam asszimilációs politikájának hatására egyre inkább a veszélyeztetett nemzeti kisebbség pozíciójába kényszerült. Erdély Romániához való csatolását Kolozsváron is demográfiai változások követték: a magyar többségű lakosok helyébe a 20. század '50-es éveitől[2], a totalitárius rendszer asszimilációs politikájának hatására, a román többség–magyar kisebbség lakossági összetétel került. A „magyar világot" a „román világ" követte, a város a hajdani, jómódú magyar és szász polgárai miatt kiérdemelt „kincses Kolozsvár" megnevezése a román közigazgatás hivatalos névadásában Cluj-Napocára változott.

Ebben a megváltozott társadalmi térben az egymás mellé került etnikumok számára az együttélés a politikai körülmények kényszerítő hatására alakult. A demográfiai és társadalmi-politikai változásokkal az interetnikus konfliktusok is hangsúlyosabban jelentkeztek. A kommunista diktatúra idején azonban az együttélés lehetséges problémái nem kerülhettek felszínre, az önkényuralmi rendszer nem tűrte el a magáéval ellentétes vélemények jelenlétét a nyilvános szférában. Az 1989-es rendszerváltás után azonban az emancipálódó nemzetiségi érdekek ezeket a konfliktusokat a nyilvános szférába is kivitték. Ezek az interetnikus konfliktusok főként az érdekellentétekből adódnak és a mindenkori hivatalos román rendszer által állandóan újratermelődnek, az együttélő nemzetiségek közötti határvonalat a társadalmi-kulturális-politikai élet bizonyos területein tágítva. A konfliktusok egy része a médián keresztül is megnyilvánul, más részük a helyi eseményeken keresztül válik láthatóvá és állandóvá. Célom azt vizsgálni a továbbiakban, hogy a graffiti hogyan jelenik meg ebben az interetnikus konfliktusokkal terhes közegben, megjelennek-e ezen etnikumközi folyamatok nyomai a falakon, illetve milyen hangsúllyal bírnak a falfirkálásban a helyi és országos események. A város graffitijainak vizsgálatához azonban elengedhetetlennek tartjuk a társadalmi-politikai kontextusnak a felvázolását, amelynek a vizsgált kultúra is részét képez(het)i. Ennek legfőképpen azt a vetületét, amely a helyi interetnikus viszonyok mechanizmusait, problémássá válását teszi érthetőbbé.

2. Lásd a népszámlálások etnikai (anyanyelvi/nemzetiségi) adatait:
1910: 12,43% román, 83,28% magyar, 4,18% egyéb;
1956: 47,84% román, 47,92% magyar, 4,22% egyéb;
1977: 65,81% román, 32,79% magyar, 1,38% egyéb (Varga 2001. 520.).

A mára kialakult helyzet jobb megértésére hasznosítható Michel Foucault diskurzus-elmélete. A szerző diskurzusként értelmezi a társadalmi beszédmódokat és megállapítja, hogy a történelemben szüntelenül harc folyik érte, „a diskurzus az a hatalom, amelyet az emberek igyekeznek megkaparintani". (Foucault é. n. 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 területre egyformán nyitott, nem mindenhová lehet behatolni; vannak szigorúan tiltott (megkülönböztető és megkülönböztetett) területek".(Foucault i. m. 60.)

A kolozsvári konfliktusok egyik legfontosabb és legnyilvánvalóbb kiváltó oka a szimbolikus térfoglalás és térbirtoklás, térteremtés szándékával magyarázható, amely összefonódik a kollektív emlékezet megalkotásával. foucault-i értelemben két diskurzus verseng ezért, két etnikus alapon szerveződő erőteljesebb érdekcsoport, a helyi hivatalos román közigazgatás és az ezzel szembehelyezkedő magyar elit. A foucault-i modell meglehetősen leegyszerűsödik. Etnikumközi viszonylatban az azonos nemzetiségeken belüli különbségek minimalizálódnak. A román hatalom az, amely jelenleg is erősebb, és a diskurzusalakítás előjogával él. A magyar elitnek nincs jelenleg hozzáférési lehetősége a történelmi múltjáról való diskurzusok kezeléséhez.

A román elit/hatalom mint a domináns *diskurzustársaság* (Foucault i. m. 61.) egyedüliként veszi birtokba a szimbolikus tér és az emlékezet megkonstruálását. Ebben a tendenciában fontos szerepet játszik Kolozsvár polgármesterének, Gheorghe Funarnak kisebbségellenes magatartása. A polgármester a szélsőjobboldalinak számító PRM (Partidul România Mare, azaz Nagy-Románia Párt) vezető pozícióban lévő tagja, főtitkára. Magyarellenes intézkedései miatt a helyi román–magyar etnikumközi ellentét állandósul. A polgármestert 1990-ben választották meg először, azóta többször újraválasztották, ami azt bizonyítja, hogy a városban van neki támogatottsága.

Legszembetűnőbb példa a szimbolikus térharcra a főtér, azaz a főterek esete. Kolozsvár régi (magyar) centrumát a Mátyás – ma: Unirii – tér jelentette. Itt található a magyar római katolikus, gótikus stílusban épült Szt. Mihály-templom és az 1902-ben felavatott Mátyás-szoborcsoport. Ez a tér a Világörökség részét képezi, a szoborcsoport pedig helyi (és hovatovább a romániai) magyarság szimbólumává nőtte ki magát. A román hatalom, a Funar-féle hatalom a figyelmet egy újonnan létrehozott másik centrumba igyekszik átterelni, az Avram Iancu térre, ahol a román ortodox katedrális,

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

az 1994-ben felállított Avram Iancu szobor, az 1918-ig a magyarok tulajdonát képező Román Nemzeti Színház épülete, és hivatalos jellegű katonai és adminisztrációs intézmények találhatók. Az újonnan, 1992-től kinevezett főtér prioritását az itt megrendezésre kerülő román nemzeti és komemoratív ünnepségek vannak hivatva alátámasztani. Ezen a téren tartják meg a különböző politikai beszédeket, összejöveteleket, katonai esküttételeket, itt fogadják az államelnököt, itt zajlanak le a polgármesteri hivatal által nagyban támogatott különféle rendezvények (díjátadások, sportesemények, román ifjúsági koncertek stb.), amelyek egy másfajta, román nyilvánosságot vannak hivatva létrehozni. Mindezek a gesztusok szimbolikus erővel látják el a kiválasztott helyet (vö. Bodó–Biró 2000. 30.) és a magyar etnikum ellenében szerveződő kisajátítási eljárásokként értelmezhetőek.

Amellett, hogy a polgármester a román főtért népszerűsíti és kisajátítja, nagy hangsúlyt fektet a régi (magyar) főtér magyar etnikus jegyeinek minimalizálására. Ez az eljárás egy már létező, más etnikum által végzett szimbolikus térfoglalási gyakorlat negligálása: az adott térre rátelepítik a vele szembehelyezkedő etnikum térfoglalási gyakorlatát (vö. Bodó–Biró i. m. 34.). Ilyen nyílt negligálási szándékként értelmezhető Hunyadi Mátyás magyar király szobrának és környékének a román etnikus jegyekkel való feltöltése. Az itt megörökített magyar királynak a román uralkodók vazallusai voltak, így Moldva, román fejedelemség Magyarországnak alárendeltje volt. A polgármester által a szobor talapzatára helyeztetett táblán azonban a román diskurzus történelmi interpretációja olvasható: „BIRUITOR ÎN RĂZBOAIE, ÎNVINS/ NUMAI LA BAIA DE PROPRIUL/ SĂU NEAM, CÂND ÎNCERCA SĂ/ ÎNVINGĂ MOLDOVA NEBIRUITĂ. Ez a felirat román származású uralkodóként próbálja feltüntetni Magyarország királyát.

A Mátyás téri magyar nemzeti szimbólumok kompromittálásához tartozik a szobor előtti több mint egy évtizede elkezdődő és máig is tartó, a románság magyarságnál korábbi ittlétét igazolni hivatott ásatássorozat. A polgármester a feltárt maradványokat dák-római[4] emlékekként próbálja a köztudatba ültetni. Ennek alátámasztására a szoborral szemben a Traianus oszlopának másolatát szándékszik felállítatni – amint azt a kihelyezett alapkő is jelzi. Ugyancsak a magyar tér jelentésének megszüntetésére irányuló gesztusként értelmezhető a hordozható közvécé felállítása a Mátyás téren. Az ilyen civilizációs eszközök különben a város más területein elrejtve voltak.

3. GYŐZEDELMES A HARCOKBAN, LEGYŐZETVE CSUPÁN SAJÁT NÉPÉTŐL MOLDOVABÁNYÁN, AMIKOR MEGPRÓBÁLTA LEGYŐZNI MOLDVÁT, A MEGHÓDÍTHATATLANT.

4. A román nemzeti történetírás ettől a népcsoporttól származtatja a román népet.

Kolozsvár magyarságának mentális térképén a város főterét a Mátyás tér jelenti, és általában elmondható, hogy számára nyilvánvaló ez a magyarság irányába történő, nem minden esetben rejtett agresszív gesztus jelentése. Ilyenként is értelmezi. Megfigyelhető egyfajta néma tüntetés is a terek használatát illetően: a magyarok nem kedvelik a román főtér Avram Iancu szobrát, amelynek művészi esetlenségéről a románok egy része is negatívan vélekedik. A magyarság elzárkózik az ezen a téren folyó etnikai színezetű rendezvényektől, nem vesz részt azokon. A magyar ifjúság találkozóhelyének a Mátyás tér marad meg, amely funkcionalitását tekintve előnyösebb helyzetű, ugyanis a fontosabb közintézmények is közelebb vannak ehhez a térhez.

Kolozsvár, ha hallgatólagosan nem is tagolódik etnikus terekre, vannak kompaktabb településrészei etnikai szempontból. A városi és környéki hóstátokat a tömbmagyarság felszámolására irányuló, asszimilációs politika értelmében lebontották, a magyar gazdákat az akkor épülő Gheorgheni (Györgyfalvi) lakónegyedbe költöztették. A Grigorescu (volt Rákóczi) lakónegyed számít még magyar többségűnek. A Mărăşti, illetve Mănăştur (Monostor) lakónegyedekbe távolabbi román falvakból telepítették be a lakosságot, ezek a lakónegyedek így a románság által feltöltöttek, túlzsúfoltak. Az etnikus településrészeket azonban a hivatalos román hatalom próbálja homogenizálni, azaz a köztudatban egységes románná átformálni. Ezt a célt, a színromán településkép megteremtését szolgálja a város minden oszlopán és az épületeken állandó jelleggel megtalálható nemzeti zászlók tömkelege, a közterek padjainak, a járdakorlátoknak és szemétládáknak a román trikolór értelmében történő háromszínű lefestése, a város csupán egynyelvű felirata stb.

A polgármester az etnikumközi konfliktusok fenntartása érdekében gyakran teátrális gesztusokra is vállalkozik. A magyarság és az aktuális román (és magyar!) kormány elmarasztalására a Románia és Magyarország között létrejövő alapszerződés aláírása idején tiltakozásképpen nyilvános gyászmenetet, gyászszertartást szervezett. Ezzel a látványos szimbolikus gesztussal, áltemetéssel „eltemette" a románok nyugalmát. A fakereszten ugyanis ez állt: „Liniştea Românilor. 16 septembrie 1996. Ora 12.00."[5] A helyi kisebbség irányába történő inzultusként értelmezhető a polgármester többszöri kísérlete arra, hogy a magyar konzulátusról eltávolíttassa Magyarország zászlaját; egy alkalommal a konzulátus elé egy táblát helyeztetett, mely szerint ez az intézmény a magyar kémkedés székháza.

5. „A Románok Nyugalma. 1996 szeptember 16. 12.00 óra". Bővebben lásd: Incze 1997.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Kolozsvár diákváros is. Iskolák, egyetemek, rangos oktatási központok működnek itt, amelyek vonzzák a tanulni és magukat továbbképezni óhajtó fiatalokat. Romániai viszonylatban is sok diák végzi itt tanulmányait: több mint 50 000[6], amelynek hozzávetőlegesen háromnegyede román, egynegyede magyar nemzetiségű. A diáktársadalom tagjai amellett, hogy megnövelik a város lakosságát, az életkorukból, érdeklődési körükből stb. adódóan különböző ifjúsági (szub)kultúrát, szokást, viselkedést, mentalitást stb. képviselnek és éltetnek. Feltételezésem szerint a firkálás éltetői is nagyrészt ebből a korosztályból és szociokulturális csoportból kerülnek ki. Azaz a diákság hordozza ezt a fajta alternatív kultúrát, a vizsgálódás tárgyát képező falfirkák jó része ezen szubkulturális jellegű habitus, ízlés terméke. Kolozsváron a közéleti diskurzusoknak is van egy ilyen jellegzetessége, hogy amíg ők, a diákok itt vannak, addig felélénkül a nyilvános élet egy része (gondolok itt a kulturális és egyéb jellegű rendezvényekre), addig események zajlanak, amikor pedig elmennek, akkor megcsappan a pezsgés. Tehát befogadói szinten bizonyos tekintetben ők éltetik a város egyes eseményeit.

*

A további, tulajdonképpeni vizsgálódás, elemzés előtt szükséges a *firkálás, graffiti* fogalmának tisztázása, valamint használati értékének behatárolása. A Világirodalmi Lexikon *graffiti* címszavát Voigt Vilmos a következőképpen határozza meg: „falra és egyéb nyilvános helyekre felfirkált rövid szövegek, jelszavak, rigmusok" (1975. 3/714.). Szerdahelyi István mégsem értelmezi különálló szövegtípusként, „a fogalom csupán azt a körülményt jelzi, hogy az írás a szokásostól (könyv, papír, papirusztekercs, agyagtábla, stb.) eltérő helyen rögzített" – írja az *epigrafika* címszó alatt (1975. 3/77.). A szerző csupán a tárgyi kontextus alapján különíti el a fellelhető, kitermelődő szövegeket, nem tesz különbséget a felirat és a firkálás között, vagy nem veszi figyelembe azt.

A *felirat* és a *firkálás* közötti különbségtétel fontosságára Balázs Géza hívja fel a figyelmet, „az első alatt a hivatalos jellegű, elfogadott, a másikon a spontán jellegű és üldözött írásműveket értve" (1987. 330.). Felosztásában az előállító, létrehozó szempontját is figyelembe véve, láthatóan elkülönül a két szövegtípus. A firkáláshoz a felirattal – tágabban értelmezve: az írással – szembeállítva egy pejoratív jelentés társul. A firkálás egy olyan

6. Csak a Babeş–Bolyai Tudományegyetem honlapja több mint 40 000 egyetemistát tart nyilván.

szövegforma és beszédmód, amely az írás képi megjelenítésével, formai szervezésével és komoly szándékú, tartalmú üzenetével szemben nonkonform tartalmát és írásképét tekintve az esztétikumon kívül eső entitás. Vizsgálódásaim középpontjában ez a szubkulturális jellegű szövegtípus[7] áll. Az egyszerűség kedvéért a *falfirka, graffiti* és *szöveg*[8] fogalmakat szinonimákként használom a továbbiakban.

A firkálások az esetek többségében nem véletlenül kerülnek a firkafelületekre. A mindennapi fizikai terek nem homogének, más-más használati értékkel, szimbolikus jelentéssel bírnak. Jürgen Habermas, aki a társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásait vizsgálja, modelljében a közszféra *nyilvános szférá*vá és *magánszférá*vá szétválásáról beszél (Habermas 1971.). A szférák ezen szétválása, oppozíciója a fizikai és virtuális (mentális) terek esetében is kirajzolódik, nyomon követhető. Mindez a használati gyakorlatban, a *beélés* (Biró et alii 1991. 47.) gesztusában válik láthatóvá és megragadhatóvá. A különböző terek tulajdonképpen a hozzájuk való viszonyulásból, a velük való azonosulásból jönnek létre.

A firkálás a nyilvános (és kvázinyilvános) tereket foglalja le a maga céljaira. Kolozsvár esetében is így kerülnek szövegek a közterekre, a forgalmasabb utak és fontosabb bekötő mellékutcák épületfalaira, az iskolákra és közelükbe, a sportstadionokra és környékükre, azaz azokra a helyekre, amelyek részeit képezik annak, amit a Kolozsváron élő lakosság *itt és most* (társadalmi) életterének nevezhetünk (Biró et alii 1991 47.). Nemcsak fizikai környezet ez, hanem szociomentális entitás is. Ezt az életteret a társadalomtudomány fenomenológiai szóhasználatával élve az *életvilág* terminussal jelölhetjük.[9]

A graffiti nemcsak betölti, hanem birtokolja is a tereket. A firkálás a beírt területeket a tartalom számára, átadására, „forgalmazására" sajátítja ki,

7. Szándékosan nem használom a műfaj terminust, mint olyan fogalmat, amely a folklorisztikában hallgatólagosan az esztétikai kategóriákra van fenntartva. Véleményem szerint eleve nem lehet esztétikai szempontokkal közelíteni ehhez a szövegtípushoz, amennyiben egy csoportkultúra vizsgálata a cél.

8. Szövegnek lehet nevezni a graffitit és falfirkálást is. Terestyéni Tamás meghatározása szerint szövegnek nevezhetünk „minden olyan emberi produktumot (artefaktumot), amely a kommunikáció céljait szolgálja, legyen az a szó hétköznapi értelmében vett verbális szöveg vagy bármilyen egyéb kommunikációs termék: rajz, festmény, film, zene, tánc stb. – bármi, ami valamilyen (szándékolt) üzenetet hordoz (valamilyen interpretációban)" (1992. 7.).

9. Alfred Schütz terminusa. *A mindennapok világa* az a világ, amelyben „a természetes beállítódásban tapasztaljuk a természetet, a kultúrát és a társadalmat, állást foglalunk ezek tárgyaival kapcsolatban, azok befolyásolnak bennünket, mi meg hatunk rájuk. Ebben a beállítódásban az életvilág létezését és tartalmainak tipikáját minden további nélkül kétségbevonhatatlanul adottnak fogadjuk el." (Idézi Max Preglau 2000. 87.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

a firkafelület a közvetített üzenet hordozójává válik. Felfedezhető ebben a cselekvésben a megnevezés–megragadás szómágiája: a fal egy darabját, az épületet a firkálás gesztusa egy névvel, szöveggel a birtokba veszi (Grasskamp 1986. 94.); emellett – bizonyos graffitik esetében – dicsőségszámba is megy a nyilvános felület eltulajdonítása (Lachmann 1998. 240.). A firkálás helyét illetően a kiválasztás történhet nyíltabb térfoglalási/térbirtoklási szándékkal – gondolok itt a már szimbolikus térként funkcionáló emlékművek, szobrok, iskolák felületeinek felhasználására –, de szolgálhat a hely csupán ürügyként, apropóként a szövegek számára (az esetek többségében). Már a szövegek gyűjtésekor feltűnt, hogy a gondozatlan, gazdátlan felületek, falak jobban vonzzák a szövegeket, rajzokat. A firkálók ugyanakkor előnyben részesítik a középületeket a magánházakkal és kapukkal ellentétben. Ennek magyarázata az lehet, hogy a középületek a hivatalosságot, az elfogadott kultúrát képviselik, amelynek ellenében is szerveződik ez a fajta kultúra. A vizsgált szövegek létrehozása, kivitelezése a technikát és eszközöket tekintve karcolással és firkálással, filctoll, kréta és festékszóró alkalmazásával történt. A legelterjedtebb eljárásnak a festékszóró használata számított.

A firkálásról, feliratokról szóló szakirodalom egyöntetűen állítja, hogy a firkálás egyben – és főleg – *kommunikáció*. Dell Hymes elmélete a *beszélést* a szubkultúrák lényeges meghatározó sajátosságaként értelmezi és a közösségi beszédhasználat vizsgálatára több használható szakszót javasol.[10] Modellje teljességének következetes és mechanikus bevonása helyett csupán azokat a szempontjait alkalmazom, amelyek az elemzés során a beszédmód magatartására, ezen kultúra mikéntjére választ adhatnak. Ezért szükséges, hogy a kommunikációt a kultúrát feltételezhetően éltető egyének/csoportok és a beszédhelyzet felől közelítsük meg.

A szövegek gyűjtését 2001 decemberétől 2003 márciusáig végeztem. A gyűjtött anyag megléte azonban már 1989-től datálható, az azóta eltelt 12 év fontosabb eseményeit örökíti meg. A firkálás elemzésének megkönnyítése szempontjából szöveganyagot laza tartalmi, tematikai csoportokra osztottam. Az osztályozásnál a szövegekből kikövetkeztethető megszólítok és megszólítottak társadalmi rétegének, érdeklődési körének szempontjait

10. Dell Hymes szerint a közösségi beszédhasználat alapos vizsgálatához szükséges minden egyes összetevő (akkor is, ha jelentéktelennek tűnik) szemügyre vétele. Így a beszélőközösség, beszédhelyzet, beszédesemény, beszédaktus és összetevőinek elemzése: az üzenet tartalma, az üzenet formája, elrendezés, feladó/címző (beszélő), közönség/címzett (hallgató), kulcs, szándékok, kód, csatorna, az interakció normái és a beszédesemények során érvényesülő funkciók stb. vizsgálata (1979).

vettem figyelembe, néhol megkockáztatva a korosztály behatárolását is. A csoportosítás eredményeként négy nagyobb tematikai egység jött létre: politikai-közéleti falfirkák; vallási és szektagraffitik; sporteseményhez és sportélethez köthető firkák; egyéb, ifjúsági jellegű szövegek.

Politikai-közéleti falfirkák

Az ebbe a tematikai csoportba tartozó firkákat nagyobb valószínűséggel az ifjúságnak a közügyek iránt jobban érdeklődők rétege írja, az a korosztály támogatja, akit jövője és az ország sorsa hatványozottabban foglalkoztat. De létrehozhatta bárki, aki késztetve érezte magát a kommunikációnak ezt a módját választani.

Románia az utóbbi 10–12 évben fontos politikai változásokon ment át, amely természetesen intenzíven foglalkoztatta a kolozsvári közéletet (is). Az 1989-től napjainkig tartó főbb politikai eseményeket leképezik, végigkísérik a graffitik, a politikai folyamat kiemelkedő momentumait kommentálják, az eseményekhez minősítve viszonyulnak ezek a szövegek. (1989 előtt a politikai magánvéleménnyel a nyilvánosságban élni nem lehetett, mivel a fennálló hatalmi rendszer ellenőrzése alatt tartotta a nyilvános szférát is.) A politikai szövegeket az a társadalmi-politikai kontextus teszi értelmezhetővé, amelyben az így leképzett események lezajlottak. Ezért az elemzés során a szövegekhez tartozó, azoknak létrejöttét meghatározó háttérinformációkat is közöljük. Ezek a háttérinformációk főleg a történeti firkálásokra vonatkoznak. Amíg részesei vagyunk ugyanannak a hagyománynak és mindannyiunk számára ugyanolyan módon adott az intézményes rend, addig az *interszubjektivitás* elve alapján a hozzáférhető tudáskészlet részesei vagyunk, valamennyire egyformán dekódoljuk, értjük a szövegeket. A szövegek bemutatásánál egyfajta kronológiát is érvényesítünk.

A politikai-közéleti falfirkák bel- és külpolitikai eseményekkel egyaránt foglalkoznak. Belpolitikai jellegű a 1989-es forradalmi eseményeket, a többszöri elnökválasztást, helyi szinten pedig a polgármester-választásokat, az etnikumok közötti viszonyt kommentáló szövegek. Külpolitikai jellegűek azon – főleg a médián keresztül beszűrődő – események, amelyek nem bírtak különösebb fontossággal a romániai társadalmi-politikai életre vonatkozóan, nem érintették, nem befolyásolták döntően, mindazonáltal mégis foglalkoztatták Kolozsvár lakosságát.

Az 1989 decemberében lezajlódó forradalmi rendszerváltás egy cezúrát képez Románia történelmében. A gyűjtött politikai-közéleti jellegű szövegek és a mai értelemben vett graffitikultúra megszületése is ettől az idő-

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

ponttól datálhatók. A politikai hatalomátvétel nem volt zökkenőmentes. A fennálló önkényuralmi rendszer a forradalmat fegyveres erőkkel próbálta visszafojtani: a nagyobb városokban a tüntető tömegekbe lőttek. Ez az agresszív fellépés országszerte a civil lakosság soraiból életeket követelt. Kolozsvár különböző pontjain elhelyezett emléktáblák emlékeztetnek arra, hogy a rendszerváltás ebben a városban is életeket követelt: ÎN MEMORIA CELOR CARE S-AU/ JERTFIT PENTRU LIBERTATE ȘI/ DEMOCRAȚIE ÎN ZILELE DE/ 21–22 DECEMBRIE 1989[11]. Városszerte, azokon a helyszíneken, ahol emberek haltak ezen események következtében, emléktáblák találhatók: AICI AU CĂZUT ÎN/ 21 DECEMBRIE 1989/ EROII MARTIRI, és következnek az áldozatok nevei és életkorai.

A magyar és román nemzetiségű mártíroknak kijáró és évente megemlékezésekkel, koszorúzással lerótt örök tisztelet (VEȘNICA CINSTIRE/ EROILOR NOȘTRI/ 22 DECEMBRIE 1989; NE ÎNCHINĂM/ ÎN FAȚA JERTFEI LUI/ PENTRU LIBERTATE) mellett másfelől azonban elmaradt a bűnösök felelősségre vonása és törvényszék elé állítása. Ebbe szól bele, ezt leplezi le és erősíti fel az emléktáblák, megemlékezések szövegeit a falra került figyelmeztető: A GYILKOSOK KÖZÖTTÜNK JÁRNAK. Ez a graffiti azt hozza nyilvánosságra, ami az aktuális politikai diskurzusokban nem kapott kellő nyomatékot. A forradalom áldozataiért felelősek mindmáig nem feleltek tetteikért, nem történt meg az illetékesek elítélése.

Egy későbbi firkáló, aki nem ismerte a firkálás egykori politikai aktualitását, vagy nem számolt a szöveg ilyetén kontextusával, a szöveget szürreális tartalomként olvasta. Ezt a horrorisztikus olvasatát erősítette fel a melléje írt graffitivel: A VÁMPIROK KÖZTÜNK JÁRNAK. Mindehhez jó alapot szolgáltatott akár az a folklorisztikai tény is, hogy a vérszívó lények hiedelme Európa-szerte itt lokalizálódik (vö. Farkas 1995.).[14] A vámpír hiedelemalakja benne él a román népi hagyományokban. Ezt egyébként napjainkban az országimázs megalkotására és népszerűsítésére is fel próbálták használni a tervezett Drakula Land felépítésével.

A 1989-es változások után, az államformát illetően több lehetőség állt az ország előtt. A II. világháború után még uralkodó, a német

11. AZOK EMLÉKÉRE, AKIK FELÁLDOZTÁK MAGUKAT A SZABADSÁGÉRT ÉS DEMOKRÁCIÁÉRT 1989. DECEMBER 21–22. NAPJAIBAN.

12. ITT ESTEK EL 1989. DECEMBER 21-ÉN A HŐS MÁRTÍROK.

13. ÖRÖK TISZTELET HŐSEINKNEK, 1989. DECEMBER 22.; MEGHAJLUNK A SZABADSÁGÉRT VALÓ ÖNFELÁLDOZÁSA ELŐTT.

14. A Nally–Florescu szerzőpáros is ezt a kérdést járja körül (1972); a kortárs román hiedelmek is igazolják a vámpír hiedelemalakjának meglétét.

Hohenzollern-Sigmaringen nemesi házból származó törvényes román királyt, Mihait 1947-ben megfosztották trónjától és száműzték. Azóta eltelt több mint négy évtized, de a romániai társadalomban máig élnek vagy akadnak hívei a monarchikus elképzeléseknek. Ők a trónfosztott királyt szerették volna ismét az ország vezetőjének. A monarchia gondolatát éltető és a monarchiát visszakérő királypárti szövegek megjelenése is a forradalom utáni időszakhoz köthető: TRĂIASCĂ REGELE MIHAI!; TRĂIASCĂ REGELE!; TRĂIASCĂ REGELE ÎN PACE ŞI ONOARE!; REGELE ŞI PATRIA[15].

1990. május 20-án volt az első demokratikus parlamenti választás. Az azelőtt magát össznemzeti hatalomátvevő mozgalomként meghatározó FSN (Frontul Salvării Naţionale, Nemzeti Megmentési Front) politikai párttá vált. Indult a választásokon és elsöprő győzelmet aratott. Vezetője, Ion Iliescu az ország ideiglenes elnöke lett és a kormánypárttá vált rendszerváltó mozgalom 70%-ot birtokolt a képviselői helyekből, a Szenátusban pedig 91-et a 119-ből (Kósa 2001. 212.). Az ekkor falra kerülő politikai szövegek a kormánypárt egyeduralkodó pozícióját kezdik ki: POLITICA FĂRĂ OPOZIŢIE=DICTATURĂ; VREM/ COALIÐIE/ NU FESENISM[16]. A firkálók a kommunista rezsim újraalakulásától is tartottak: NU VREM ALT 1946 CU MINCIUNI/ ŞI TÎLHĂRIE[17].

1992-ben Ion Iliescu és FDSN (Frontul Democrat al Salvării Naţionale, Demokratikus Nemzeti Megmentési Front) néven továbbélő pártja ismét megnyerte a választásokat. Az 1996-os kormányváltás idején jelentek meg a JOS ILIESCU; JOS COMUNISMUL; ILIESCU COMUNIST[18] falfirkák. Néhány esetben a Ion Iliescut lehurrogó szöveg mellé a kommunizmus egyik bevett szimbóluma, a keresztbe tett sarló és kalapács kerül. A közvélemény szerint is ez az elnök és pártja a kommunista hagyományokat követte. Azaz az ország demokratizálódása még nem kezdődött el igazán. Ugyanerről tanúskodik egy hosszabb lélegzetű ironikus-humoros szöveg is: S.Q.-unişti opriţi/ război civil rece că/ ne predăm/ noi[19]. A kolozsvári firkálók szemében nemcsak ez a politikai párt, hanem más (nacionalista) kulturális szer-

15. ÉLJEN MIHAI KIRÁLY!; ÉLJEN A KIRÁLY!; ÉLJEN A KIRÁLY BÉKÉBEN ÉS TISZTELETBEN!; A KIRÁLY ÉS A HAZA.

16. AZ ELLENZÉK NÉLKÜLI POLITIKA=DIKTATÚRA; KOALÍCIÓT AKARUNK, NEM FESZENIZMUST (A FSN betűszóból).

17. NEM AKARUNK MÁSIK 1946-OT HAZUGSÁGGAL ÉS RABLÁSSAL.

18. LE ILIESCUVAL; LE A KOMMUNIZMUSSAL; KOMMUNISTA ILIESCU.

19. S. Q.-unisták [=exkommunisták] állítsátok le a hideg polgárháborút, mert megadjuk magunkat.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

vezet is posztkommunista jellegűnek számított. Így egyenrangúnak, baloldalinak tekintették a kormánypártot az 1989 előtti Román Kommunista Párttal (Partidul Comunist Român) és a Vatra Românească nacionalista kulturális szervezettel: VATRA=FSN=PCR.

AZ 1996-os választások első fordulója (november 3.) után a hatalmon lévő kormánypárt és elnök nem kapta meg a győzelméhez szükséges elegendő szavazatot. Az ekkor keletkező szövegek az 1989 óta töretlenül tartó kormányzást minősítik: 7 ANI DE MINCIUNE/ CORUPȚIE/ ȘI HOȚIE[20]; és a lejárt mandátumú elnököt menesztik: VÎND URGENT ILIESCU[21]. Más graffitik a rivális párt, a CDR (Convenţia Democratică Română, Román Demokratikus Konvenció) választására buzdítanak, ábratexten[22] megjelenítve annak szimbólumát, a kulcsot is: DEȘTEPTAREA 🗝; VOTAȚI 🗝[23]. A CDR szimbólumát, választási szlogenjét (Szavazz a kulcsra!) egy magánház kapujára került firka ki is parodizálja. A komikum forrása a szimbolikus kulcs valódival való helyettesítése, ennek a választására való felszólítás: VOTAȚI/ CHEIA DE/ LA POARTĂ[24].

A második forduló (december 3.) után a CDR pártja és elnöke, Emil Constantinescu került ki győztesen. Az ekkor firkafelületre kerülő szövegek a régi kormányt marasztalják el, szidalmazzák és az újat éltetik. Több ábra és ábratext a leköszönő hatalmat „búcsúztatja": FSN – AI PIERDUT[25], NU/ PDSR[26], ahol az elmarasztalt párt neve mellé keresztbe tett sarló és kalapács került; vagy a tiltójelbe kerülő stilizált sarló és kalapács. Egy ábratexten Ion Iliescu rács mögötti arca látható, a karikatúra jelentését a mellette található 3 MANDATE[27] firka magyarázza: az elnöknek ez már a harmadszori jelölése volt. Más szövegek az új elnököt és kormányt éltetik, biztatják szójáték és rigmus formájában: VICTORIEmil[28]; CDR, CDR/ ILIESCU/ nu mai e![29] Az igazi

20. 7 ÉV HAZUDOZÁS, KORRUPCIÓ ÉS TOLVAJLÁS.

21. ELADOM SÜRGŐSEN ILIESCUT.

22. Az ábra és a szöveg összekapcsolódását Verebélyi Kincső *szöveges kép*nek nevezi (1995. 222.). Találóbbnak tartom esetünkben a Balázs Géza meghatározását, aki *ábraszöveg*nek, *ábratext*nek nevezi az ábra és a szöveg szervesebb viszonyát, kontextuális vagy grammatikai kapcsolatát (1994. 222.). A továbbiakban én is ezzel a megnevezéssel élek.

23. ÉBRESZTŐ 🗝; SZAVAZZ A 🗝-RA.

24. SZAVAZZ A KAPU KULCSÁRA.

25. FSN – VESZTETTÉL

26. Nem a PDSR-t. A FDSN 1996-ban felvette a PDSR (Partidul Democrat Social Român, Román Szociáldemokrata Párt) nevet (vö. Kósa i. m. 209).

27. 3 MANDÁTUM.

28. A szójáték a román *victorie* (győzelem) szó utolsó és az *Emil* személynév első betűjének hasonlóságán, illetve összevonásán alapszik.

forradalmi rendszerváltást ettől az új kormánytól és elnöktől remélték: *Revoluţia acuma*; Adevărul/ acum![30]

1997 márciusában a graffitik már az új kormánnyal jelentkező gazdaságpolitikai intézkedéseket, az inflációt kommentálják, minősítik: ŢAPUL ŞI CU/ CHIORUL OMOARĂ/ POPORUL; CDR=SĂRĂCIE; CDR=RAHAT[31]; valamint az elnököt hurrogják le: JOS EMIL ŢAPU!; JOS ŢAPU!; JOS CAPRA![32] A Ţapul (bakkecske) és Capra (kecske) Constantinescu elnök sajátos szakálla miatt kiérdemelt gúnynevei, a Chiorul (vaksi, kancsal) pedig a miniszterelnök, Victor Ciorbea szemhibájának és vastag szemüvegének szól.

A közeledő napfogyatkozás (1999) és elnökválasztás (2000) képezte azon szöveg létrejöttének ürügyét, amely a fény hiányához, a sötétséghez hasonlította Emil Costantinescu kormányzásának időszakát. A szöveg elutasítja, lehurrogja az elnököt: JOS/ ECLIPSA/ JOS ŢAPUL[33].

A 2000-ben (november 26.) lezajló elnökválasztások is nyomot hagytak Kolozsvár falain. A legtöbb pártot lehurrogták az első forduló előtt kitermelődő falfirkák: JOS CDR!; JOS PNL!; JOS PNŢCD!; Jos PNŢ-iştii![34] Az elnöki pozíció esélyesei közül többet is támogattak a falfirkák: ISĂRESCU, ILIESCU, VADIM. Az első forduló előtt keletkező szövegek nagy része a technokrata Mugur Isărescut éltetik: ISĂRESCU PREŞEDINTE![35], valamint a Moszkvában tanult posztkommunista Ion Iliescut és a szélsőséges nagyromániás jelöltet, Corneliu Vadim Tudort marasztalja el: CINE NU GÂNDEŞTE/ VOTEAZĂ/ ILICI SAU VADIM[36]. Az Ilici (Iljics) név Ion Iliescu gúnyneve, a jelölt oroszbarátságát, baloldaliságát pellengérezi ki. Iliescut a demokratikus államrendszerben elfogadhatatlan harmadszori jelölésért, „fejezetért" is támadják a szövegek: NOI CU ILIESCU „CAP" III./ CONCLUZIE: NU-L VOTAŢI[37]. Vadimot pedig a pályafutása és kampánya során is tanúsított agresszív politikáért és intole-

29. CDR, CDR, ILIESCU nincs többé!

30. *Forradalmat most*; Az igazat, most!

31. A BAKKECSKE ÉS A VAKSI A NÉPET ÖLI; CDR=SZEGÉNYSÉG; CDR= SZAR.

32. LE A BAKKECSKE EMILLEL!; LE A BAKKECSKÉVEL!; LE A KECSKÉVEL!

33. LE A NAPFOGYATKOZÁSSAL, LE A BAKKECSKÉVEL!

34. LE A CDR-VEL!; LE A PNL-VEL!; LE A PNŢCD-VEL!; LE A PNŢ- PÁRTIAKKAL! (PNL – Partidul Naţional Liberal, Nemzeti Liberális Párt; PNŢCD – Partidul Naţional Ţărănesc Creştin-Democrat, Kereszténydemokrata Nemzeti Parasztpárt; PNŢ – Partidul Naţional Ţărănesc, Nemzeti Parasztpárt).

35. ISĂRESCUT ELNÖKNEK!

36. AKI NEM GONDOLKODIK, AZ ILJICSRE VAGY VADIMRA SZAVAZ.

37. MI ILIESCUVAL III. „FEJ". [a fejezet szóból]/KONKLÚZIÓ: NE SZAVAZZATOK RÁ.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

ranciáért VADIM/SPAIMA CURVELOR[38]. Ez a jelölt ugyanis a romániai társadalom radikálisabb megváltoztatását is felvette programjába.

Az 1996-os választásokon elbukott PDSR-nek most győzelmet hoztak a választások. Az államelnök-választás második fordulójába (december 10.) ezen párt jelöltje, Ion Iliescu és a szélsőséges PRM jelöltje, Corneliu Vadim Tudor jutott be. A csalódott ellenzékből került ki az a firkáló, aki a következőket írta a falra: PE ORICARE ÎL VOTAȚI/ TOT RĂMÂNEȚI ÎNȘELAȚI[39]. De mindkét jelöltnek akadtak támogatói is a falfirkálók között. A PDSR jelöltjét biztatták a Moş Guerillă/ PREŞEDINTE!; VOTAȚI Moş Guerillă![40] szövegek. A *Moş Guerillă* (Gerilla Apó) Iliescu beceneve, alakilag hasonló a román *Moş Gerilă* (Télapó) szóval, amelyre rájátszik. A nagy-romániás jelöltnek horogkereszttel „kedveskedtek" az őt népszerűsítő firkálók, a neve (VADIM) alá rajzolva. A szélsőséges nézetek nem álltak távol azoktól a firkálóktól sem, akik a Potaissa mellékutcát az egykori hírhedt román Vasgárda vezetőjéről „nevezték el". Egy itt található ingatlan falára felírták a STRADA C. Z. CODREANU[41] „utcanevet" és a fasiszta szervezet valamikori jelmondatát: SUS GARDA/ TOTUL/ PENTRU ȚARĂ[42].

Az 1989 utáni többszöri polgármester-választás is élénken foglalkoztatta a kolozsvári közvéleményt. 1992-ben választották meg először Gheorghe Funart Kolozsvár polgármesterének. Az 1996-os választásokat megelőzően a város több pontján megtalálható Jos Funar; MUIE FUNAR; SUGE/ FUNAR; ADIO GHIȚĂ; ADIO GHIȚĂ=PENSIONAREA[43] firkálásokkal „búcsúztatta" az ellenzék a polgármestert. A harmadszori megválasztása (2000) után jött létre a FUNAR 4 EVER, díszes kivitelezésű falfirka. Pár hónappal később az ellenzék kiegészítette a graffitit, az így keletkező szöveg a FUCK FUNAR 4 EVER, ami teljesen más jelentést hordoz az örökkévalóságot illetően. Romániában a választások többnyire etnikai alapon zajlanak a magyarság részéről. Kolozsváron is a helyhatósági választásokra ez volt jellemző. A polgármesternek a románok között is népes ellentábora van. Talán megkockáztatható az a kijelentés, hogy a polgármester-ellenes szövegeket a román ellenzékiek mellett zömmel magyarok firkálták.

38. VADIM A KURVÁK RÉME.
39. BÁRMELYIKRE SZAVAZTOK, BECSAPOTTAK MARADTOK.
40. Gerilla Apót ELNÖKNEK!; SZAVAZZATOK Gerilla Apóra!
41. C. Z. CODREANU UTCA. Csupán tájékoztatásként említem meg, hogy az érintett házfal közelében található a szélsőjobboldali Nagy-Románia Párt ifjúsági szervezetének székháza.
42. GÁRDA FEL, MINDENT A HAZÁÉRT.
43. Le Funarral; SZOPJ, FUNAR; SZOPJ, FUNAR; ÁGYŐ GHIȚĂ (=a román Gheorghe név becéző alakja); ÁGYŐ GHIȚĂ=NYUGDÍJAZÁS.

A polgármesterrel kapcsolatban a legutóbbi szöveg 2002 márciusában került a kolozsvári románság egyik szimbólumának számító, román hősök emlékére – éppen a polgármester által – állíttatott (fellegvári) emlékmű oldalára: Te iubesc Funar[44]. Alatta egy név is van: Attila. A szöveg cinikussága nemcsak a firkafelület kiválasztásából adódik, hanem abból a tényből is, hogy a firkáló – mint aláírásából kitűnik – magyar nemzetiségű. Az Attila név csak magyar személynév lehet, a legmagyarabb név, ha úgy tetszik. A polgármester magyarellenes intézkedéseit az érintett lakosság folyamatosan receptálhatja. A szóban forgó szöveg következésképpen mindenki számára ironikus töltetű.

Található néhány olyan politikai-közéleti jellegű graffiti is, amely az ország, a fennálló rendszer sorsával, állapotával kapcsolatban megfogalmazódó általános (negatív) megjegyzést, véleményt tartalmaz. Van köztük pesszimista hangvételű firka (ROMANIA IS DEAD), a rendszert vehemensen bíráló szöveg is (SYSTEM FUCKED UP Ⓐ; FUCK/ THE ROUMANIAN/ SYSTEM!). Egy tömbházlakás bejárata mellett egy szöveg az ország helyzetét ironikusan érzékelteti: ROMÂNIA/ ⇨/ PRIMA LA/ DREAPTA[45].

Amint a bevezetőben is jeleztem, az etnicitás jelen van a kolozsvári közéletben, a konfliktusokat éltető diskurzusok egyik meghatározó sajátossága. A firkálások esetében is számolnunk kell ezzel. A belpolitikai graffitik fennmaradó hányada éppen az etnicitásról az etnikumok közötti viszonyról, ellentétről szól, a többség–kisebbség problémájából adódik. A ’89-es változások óta a romániai politikai életben állandóan napirendre kerülő téma a magyar oktatás, az önálló magyar egyetem és kollégiumok, egyházi ingatlanok visszaadásának, létrehozásának kérdése. Kolozsvárnak volt több magyar egyeteme. Időrendben a harmadikat 1872-ben hozták létre. Ez volt az uralkodóról elnevezett Ferenc József Tudományegyetem, amelyet 1945-ben a neves tudósról, Bolyai Jánosról Bolyai János Tudományegyetemre kereszteltek. Ezt az egyetemet 1959-ben az akkori román hatalom elvette, erőszakosan egyesítette, egybeolvasztotta a román Victor Babeş egyetemmel[46], majd a magyar nyelven tanulók számát fokozatosan csökkentette, a magyar nyelvű oktatást redukálta és bizonyos karokon végleg be is szüntette (pl. a Műszaki Főiskolán, Agronómián máig nem indult újra a magyar nyelvű oktatás). Mindeddig a politikai diskurzusokban a hatalom a magyar egyetem visszaadásától elzárkózott, vagy köztes megoldásokat javasolt

44. Szeretlek Funar.
45. ROMÁNIA ⇨ JOBBRA AZ ELSŐ.
46. Az adatok Gaal György várostörténeti kronológiájából származnak (Gaal 2001.).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

(Petőfi–Schiller egyetem). Erről vall a BOLYAIT! – magyar nyelvű graffiti, a Bolyai János Tudományegyetem körüli ma is aktuális vita lenyomataként.

Erdély autonómiáját kéri a SZABAD ERDÉLYT!, egyébként több városban megtalálható magyar nyelvű falfirka. Ezt az óhajt fejezi ki a több helyen fellelhető ERDÉLY graffiti is.

A politikai graffiti egészéről elmondható, a hatalommal, hivatalos diskurzussal szemben szerveződő, ellenzéki beszédmód, ahogy azt már megfigyelhettük. Azonban az is előfordul, hogy a firkafelületre kerülő szöveg megerősítése (esetleg: triviálisabb továbbgondolása) a hivatalos vagy kvázi-hivatalos diskurzusoknak. Ilyen például az a szöveg, amely a december elsejei (2001), román nemzeti ünnep alkalmával került a „román Főtér" melletti egyik reklámtáblára: MUIE/ LA/ UNGURI DE 1. DECEMBRIE[47]. Tartalma, nacionalista töltete rokon az ünnepségen elhangzott beszédekével.

Szintén megerősítés-jellegűek a 2002. március 15-én magyar részről megtartott, az 1848-as forradalomhoz és szabadságharchoz fűződő magyar nemzeti ünnep, valamint az ugyanakkor román részről a polgármester jubileumának kapcsán rendezett ünnepség után megszülető szövegek. Ilyen falfirkák a Báthory István magyar középiskola falára került: MUIE/ UDMR[48], valamint a magyar templomra került MUIE/ HUNGARY[49] szövegek, amelyek a romániai magyarság egészét és Magyarországot marasztalták el. Magyarországot a Romániával is elfogadtatott, határon túli magyarokat támogató státustörvény miatt is támadhatták ebben az időszakban.

Az interetnikus viszony kifejeződése a magyar református lelkészi hivatalra felkerülő TOȚI UNGURII SUNT TURIȘTI![50] szöveg. A firkálást eltávolították, mivel meglétével, tartalmával nem értettek egyet. A firkálók ezt kihívásként értelmezték, és így válaszként a lefestett felületre a következő szövegeket írták: UNGURI/ SUNT TRIȘTI; UNGURII/ SUG[51]. Ugyancsak az adott etnikumot sértő a Brassai Sámuel magyar iskolára kerülő MUIE LA UNGURI[52] felirat is. Ugyanígy nem véletlenül kerül a hazafias román iubesc ROMÂNIA[53] graffiti az Apáczai Csere János magyar középiskola falára. A szöveg az intézmény képviselte magyarság irányába történő demonstráció, jelzés. A helybéli szá-

47. SZOPÁS A MAGYAROKNAK DECEMBER 1. ALKALMÁBÓL.
48. SZOPJ, RMDSZ. (Az UDMR betűszó – Uniunea Democrată Maghiară din România – az RMDSZ – Romániai Magyar Demokrata Szövetség – magyar érdekvédelmi szervezet román rövidítése.)
49. SZOPJ, HUNGARY.
50. MINDEN MAGYAR TURISTA.
51. A MAGYAROK SZOMORÚAK; SZOPNAK A MAGYAROK.
52. SZOPÁS A MAGYAROKNAK.
53. szeretem ROMÁNIÁT.

mára nyilvánvaló a firkáló üzenete. Az iskola kapujára került szöveg tartalmát tekintve már nyíltabb inzultáció a magyar etnikum irányába: SUGEȚI TOȚI PULA/ DIN APAȚAI[54]. A firkáló nemzetiségi kilétére utalhat a helytelenül, román karakterrel írt Apáczai (Apaţai) iskolanév.

Az etnikumközi kommunikáció, „párbeszéd" valósul meg abban a törekvésben, amely az együttélő etnikumok helyi szimbólumainak megjelölésére, megbélyegzésére irányul. Ezek az etnikus helyek, amelyeknek éppen az etnicitással felruházott jellegét akarják megsemmisíteni, deflorálni a rivális diskurzus képviselői. Mindkét részről hozható erre példa. Magyar részről a fentebb részletezett román emlékmű esetét vagy a Școala ardeleană[55] szoborcsoport hátoldalára kerülő FUCK YOU! szöveget sorolnám ide. Román részről a Mátyás és Szentháromság szobrok tagekkel[56], együttesek neveivel stb. való megjelölése[57], a Farkas utcai református templom BITCH címkéje és a fentebb szintén tárgyalt magyar iskolák firkái tartoznak ide.

A falfirkálásban tetten érhető etnicitás voltaképpen a két rivális etnikus diskurzus lenyomata. Ugyanaz a térfoglalási-tér teremtési szándék fedezhető fel mögötte, ami az említett diskurzusok sajátossága is. A firkálók a graffiti eszközeivel ugyanazt végzik el: megsemmisíteni, illetve kialakítani, megerősíteni igyekszik etnikus tereket, ahogy azt fent már bemutattuk. Mindezek szinte mágikus eljárásként értelmezhetők: az etnikumok intézményeinek, szimbólumainak megjelölése az adott nemzetiségek irányába történő agresszió, inzultáció. Az etnikus szimbólumok összefirkálása sértés, a szimbolikus térbirtoklás és negligálás gesztusaként is értelmezhető. Ezeknek a gesztusoknak, az etnikumok felé való jelzésnek a megvalósulását tekintve kijelenthetjük, hogy nem egyenlőtlenül oszlanak meg a nemzetiségek között. Az arányokat tekintve több a magyar etnikumot sértő és magyar szimbólumokat megjelölő szöveg, mint a magyarok részéről megnyilvánuló nemzetsértés.[58]

A külpolitikai, médián keresztül ismertté váló fontosabb események nyomaival is számolhatunk a kolozsvári graffitik esetében. Azonban az ilyen jellegű szövegek mennyisége elenyészően csekély, a belpolitikai események valószínűleg elvonják a figyelmet a külpolitikai válságoktól. Ilyen eseményekről árulkodnak a Clinton-botrány nyomán kitermelődő szöve-

54. SZOPJATOK MIND FASZT AZ APÁCZAIBÓL.

55. Erdélyi iskola, néhány román értelmiségi által képviselt iskolai kezdeményezés, csoportosulás a 19. században.

56. Tagnek nevezik a firkáló választott nevének egyéni stílusú „aláírását". (Kresalek 2000. 325.)

57. Hernádi, aki a firkálásokat motiváció szerint is csoportosítja, deflorációs firkálásnak nevezi a felület ilyen jellegű elcsúfítását (1986. 49.).

58. Lásd a mellékelt szövegtárat!

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

gek: KLINTON FUCK YOU; LEVINSZKY. A firkálókat a NATO-csatlakozás ügye is foglalkoztatta, egyesek ellenzékiként viszonyultak Románia csatlakozásához: NU LA NATO; JOS NATO; akad olyan ábratext, amelyen egy horogkereszt száraiba van beírva a NATO négy betűje; mások mellette voksoltak: NU MAI INSULTAȚI NATO[59].

Vallási és szektagraffitik

A gyűjtött falfirkák ezen tematikus csoportjáról általánosan elmondható, hogy nemzetközileg ismert és elterjedt szövegeket tartalmaznak. Az ilyen típusú szövegeket, vallásos propagandákat nyugatról beszüremlő firkálási szokás eredményeként tekinthetjük. Importgraffitik, ha úgy tetszik. Nagyrészt egy vallásos eszmény kifejeződései, egy virtuális-ideális világot, valóságot teremtenek. Romániában 1989 előtt a szekták vissza voltak szorítva, de az új demokrácia lehetővé tette a vallásos elképzelések szabad propagálását. Ma már a szekták képviselői megállítanak az utcán, bekopognak a házakba hitük népszerűsítése végett. Az ortodoxia arra kényszerül, hogy teret engedjen az újabb vallásoknak.

A vallási és szektagraffitik mondanivalójukat a keresztény kultúra elemei, toposzai segítségével közlik. Ezen falfirkák nagy része a Bibliából vett, kimerevített jelszókat, jelmondatokat tartalmaznak. Ezek szólnak Istenről, minőségeiről: ISTEN; ISUS E DOMN; ISUS IS THE LORD; ISUS E VIU; DUMNEZEU ESTE/ DRAGOSTE; ISUS/ LUMINA/ LUMII[60]; az emberekhez való viszonyáról: ISUS TE IUBEȘTE; ISUS VINE CURÎND[61]. A gyűjtött anyagban található vallásos húsvéti köszöntőformula is: HRISTOS A ÎNVIAT/ ADEVĂRAT A ÎNVIAT[62].

A szekták közül falfirkálás terén az ateisták, sátánisták (és anarchisták) képviseltetik magukat. A vallásos, keresztényi szövegekkel szemben egy negatív jövőképet, állapotot forgalmaznak: NO FUTURE; †/HOLBI END OF/ THE/ ROAD; GOD IS AWESOME; FUCK GOD; SATANIȘ; mindezek mellé sátánista (és anarchista) szimbólumok kerülnek: fordított keresztek, fordított ötágú csillagok stb. A kegyeletsértés szándéka, a keresztényi értékek és értékrend radikális elutasítása mellett az adott etnikum irányába is jelzés a magyar református templom falára került SATAN szöveg.[63]

59. NE A NATÓBA; LE A NATÓVAL; HAGYJÁTOK BÉKÉN A NATÓT.
60. ISTEN; JÉZUS AZ ÚR; JESUS IS THE LORD; JÉZUS ÉL; ISTEN A SZERETET; JÉZUS A VILÁG VILÁGOSSÁGA.
61. JÉZUS SZERET TÉGED; JÉZUS JÖN NEMSOKÁRA.
62. KRISZTUS FELTÁMADOTT, VALÓBAN FELTÁMADOTT.
63. Az érintett templomot az utóbbi évben teljesen elborították a graffitik.

Nem tekinthető általánosnak, mindazonáltal akad egy példa arra, hogy egy egyén bibliai idézetet használ fel konfliktusának nyilvánossá tételéhez. Valakinek új – éppen házat építő – szomszédjával támadt nézeteltérése a szomszédos telkek határait illetően. Erről tanúskodik az általa saját kapujára felírt, konfliktusát nyilvánossá tevő szöveg: BIBLIA ZICE/ DEUTERONOM CAPITOL 27/ VERSEȚ 17/ „BLESTEMAT SĂ FIE/ CEL CE VA MUTA HOTARELE/ APROAPELUI/ SĂU”[64]. Ez a szöveg mindenképpen határesetnek számít: szerzőjét azonosítani tudjuk, aki egyéni nézeteltérését viszi a nyilvánosság elé. Csak funkcionálisan tekinthető graffitinek.

Sporteseményt, sportéletet tükröző falfirkák

Az ide sorolható firkák esetében rajzolható ki a leginkább a létrehozók köre, a szerzőség kérdése kevésbé vitatható és főként a futballrajongók táborára szűkíthető. Ezek a firkák egy szabad idős sporttevékenységhez köthetők, és két nagyobb tematikai egység különböztethető meg. Egyik tematikus tömböt a helyi, futballcsapat köré szerveződő, a csapat rajongói által kitermelt firkaözön jelenti, a másik hányadot pedig a tágabb, nagyobb érdeklődést keltő országos és nemzetközi jellegű sportesemények leképezése teszi ki.

Az első csoportba tartoznak tehát a kolozsvári Universitatea futballcsapatról szóló, azt népszerűsítő és az ellenfelek csapatát lehurrogó firkálások. Ezek a firkálások elfoglalják a csapat stadionjának kerítését, annak teljes felhasználható felületét, a környező épületek falait, emellett a város egész területén szétszórva megtalálhatóak.

A futballstadion kerítésén található firkálások egy egészen sajátos retorikát képviselnek. Itt a legelső firkálás a NO MAN'S LAND volt, amely lehetett akár albumcím is, de akár a kerítés ürességére, a firkáktól való mentességére, „gazdátlanságára” vonatkozhatott. Az utóbbi 2–3 év azonban rácáfolt erre a tartalomra. Ma gyakorlatilag nincs olyan felület a kerítésen, ahova ne került volna szöveg. A firkálók azok, akik magukat városszerte „**U**” FANATICS; „**U**” ZEBRAS COMMANDO; GRUPPO CENTRALE; VECCHIJA GUARDIJA ⓊLTRAS; VECCHIA GUARDIA CLⓊJ szurkolótáborokként, ultrákként definiálják. Ez az öndefiníció egy nemzetközi hatásnak tekinthető, Európa nagyobb városaiban az ultrák jelenlétére hasonló graffitik utalnak. A Kolozsváron gyűjtött szövegekben, megnevezésekben mindig kiemelik a csapatot jelentő U betűt, amelyet önmagában is előszeretettel írnak fel mindenhová. Több helyen

64. A BIBLIA MONDJA, MÁSODIK TÖRVÉNYKÖNYV, 27. FEJEZET, 17. ZSOLTÁR: „ÁTKOZOTT, AKI ODÁBB TOLJA FELEBARÁTJA HATÁRKÖVEIT”.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

hangoztatják az 1919-es évszámot, mint a klubcsapat és szurkolótábor létrejöttének időpontját: ⓊLTRAS/ din/ 1919; SⓊPERIORI/ DIN 1919[65]. Ehhez az országos viszonylatban korainak számító megalakulási időponthoz viszonyítva marasztalnak el más – egyébként országos szinten is jobb eredményeket elérő és elért – csapatokat:

	STEAUA	VOI UNDE
	DINAMO	AŢI FOST
1919...	RAPID	CIOROILOR?.[66]

A szurkolófirkálók saját helyzetüket, ars poeticájukat is megfogalmazzák: PATRIOŢI LOCALI „**U**”/ ÎMPOTRIVA SUDIŞTILOR/ PARAZIŢI[67]. Ezen meghirdetett népszerűsítési program értelmében biztatják csapatukat, beszélnek a nevében: SUPERIORI PÂNA LA MOARTE, HAI „**U**”; 4 EVER DOMINĂM/ CAMPIONATUL; „**U**” SUPERIORI/ MEREU; 2000 DOMINAŢIA INCEPE...→„**U**”; IN MEMORIAM **„U”** 2000[68]; és dicsérik játékosaikat MERSI/ NELUŢU[69]; NELUŢU/ 4 EVER/ „**U**”. Ugyanezen felsőbbrendűségi érzéstől vezérelve minősítenek más csapatokat, azok szurkolóit, játékosait: MUIE/ STEAUA; MUIE/ GLORIA; SUG/ DINAMOVIŞTII; STELIŞTII/ SUG PULA; MORI/ JEANE/ LA FUNDENI; MORI/ PĂDUREANU; MUIE/ MITICĂ[70]. Amint látjuk az ebbe a csoportba tartozó firkák elsősorban hatni akarnak. A firkálók a város számára népszerűsíteni kívánják a csapatot, ébren tartani a város lakosságának a érdeklődését a kedvenc csapat iránt. Nem véletlenül jelentkeznek tömegesen ezek a szövegek akkor, amikor a csapat teljesítménye megromlott, sikerei megfogyatkoztak.

A csapatot népszerűsítő szövegek a mindenkori településlakó elemi érzésére, a lokálpatriotizmusra apellálnak. A lokálpatriotizmus nyilvánul meg a szövegekben, a befogadókban is ezt az érzést igyekeznek kiváltani, aktivizálni. A legtöbb szöveg azt hirdeti, hogy a klubcsapat a városé: „**U**” CLUJ[71]. Ugyanezen logika alapján jelennek meg az ellenfél csapatnevei helyett gyakran a város, illetve régió nevei: „**U**” ANTI BUCUREŞTI/ ANTI TOŢI; SUDIŞTI

65. ⓊLTRÁK 1919-TŐL; SZⓊPERIOROK 1919-TŐL.

66.

	STEAUA	TI HOL
	DINAMO	VOLTATOK
1919...	RAPID	CSÓRÓK? (A *csóró* szó cigánypurdét és csókát egyaránt jelent.)

67. **„U”** LOKÁLPATRIÓTÁK A PARAZITA DÉLIEK ELLEN.

68. FELSŐBBRENDŰEK MINDHALÁLIG, HAJRÁ **„U”**; 4 EVER URALJUK A BAJNOKSÁGOT; **„U”** MINDÖRÖKKÉ FELSŐBBRENDŰEK; 2000 AZ URALOM KEZDŐDIK... →**„U”**; IN MEMORIAM **„U”** 2000.

69. KÖSZ NELUŢU.

70. SZOPJ, STEAUA; SZOPJ, GLORIA; A DINAMOSOK SZOPNAK; A STEAUASOK FASZT SZOPNAK; HALJ MEG JEANE LA FUNDENI; HALJ MEG PĂDUREANU; SZOPJ, MITICĂ.

71. „U” KOLOZSVÁR.

PROȘTI[72] stb. Tetten érhető a szövegekben hangsúlyosan jelenlévő erdélyi–déli, kolozsvári–bukaresti ellentét, amely a közgondolkodást is meghatározza. A szurkolás ennek hangoztatására is ürügyként szolgál. Így a csapatok lehurrogása közvetve történik, a városon, régión keresztül. A másik, népszerűsítési oldalon a firkálók felhasználják a város központi szerepét az erdélyi országrészben: „**U**" CLUJ/ CAPITALA/ ARDEALULUI[73]. A népszerűsítés–lehurrogás a szurkoláshoz hasonlóan gyakran túlzó formákat ölt: TOȚI SUG PULA; MAMĂ, TE IUBESC, DAR NU CA PE „**U**"[74].

A város közterein található helyi sportélethez fűződő falfirkák közül leggyakrabban a MUIE RAPID; MUIE STEAUA; ANTI GLORIA; SUDIȘTI PROȘTI; „**U**" ANTI BUCUREȘTI/ ANTI TOȚI; SUPER „**U**"; „**U**" 4 EVER; „**U**" PREDATU – IL PRINCIPE[75] szerepelnek. Legtöbb esetben megtalálható mellettük az alternatívaként kínált, népszerűsített csapat rövidített formája: „**U**" CLUJ, amely szójáték formájában is megjelenik: NUMAI/ „**U**"NA.

Az Universitatea ellenfelének számít a másik helyi csapat, a CFR. A néhány évvel ezelőtti találkozó fölényes győzelméről tanúskodik az U–CFR 10–0 felfirkált eredmény, illetve a BULLSHIT! szöveg. Mellette egy ábra található, az ellenfél csapatának a megszemélyesítése: akasztott ember, nyakában CFR felirattal. Legutóbb 2002. november 2-án találkozott a két csapat a CFR Gruia utcai otthonában. Az Universitatea szurkolótábora biztos volt az idegen pályán való győzelemben, az időpontot is megnevezték: a mérkőzés előtti napokban firkálták fel a város több pontján az ARDE GRUIA NUMAI „**U**"; „**U**" ARDE GRUIA/ 02. 11. '02[76] szövegeket.

A második csoportba sorolható, országos és nemzetközi sportélettel kapcsolatos szövegek legnagyobb hányada szintén a futballhoz kötődik. (SCOTTIE PIPPEN 33 kosárlabdázó, DEL PIERO futballista sztárjátékosok és FORZA ROMA klubcsapat nevén kívül nem találtam a többihez foghatóan reprezentatív falfirkát.)

Az 1994-es futball vb-n Románia legyőzte az Egyesült Államokat. Ekkor keletkeztek a ROMÂNI ANEXAȚI S.U.A.!; S.U.A. PĂMÂNT ROMÂNESC!!![77] firkálások.

72. **„U"** BUKAREST ELLEN/ MINDENKI ELLEN; HÜLYE DÉLIEK.
73. **„U"** KOLOZSVÁR ERDÉLY FŐVÁROSA.
74. MINDENKI FASZT SZOP; ANYA, SZERETLEK, DE NEM ÚGY MINT AZ **„U"**-T.
75. SZOPJ, RAPID; SZOPJ, STEAUA; GLORIA ELLEN; HÜLYE DÉLIEK; **„U"** BUKAREST ELLEN/ MINDENKI ELLEN ; SZUPER **„U"**; **„U"** 4 EVER; **„U"** PREDATU – IL PRINCIPE.
76. ÉG A GRUIA CSAK AZ **„U"**; **„U"** ÉG A GRUIA/ '02. 11. 02.
77. ROMÁNOK, CSATOLJÁTOK AZ AEÁ-T! AZ AEÁ ROMÁN FÖLD!!!

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Ugyanezen a vb-n, a román–argentin találkozón, román győzelem született. Ezt ünnepli a falra került eredmény: ROMÂNIA 3–2 ARG[ENTINA].

A 2001-es magyar–román mérkőzésen kiváló teljesítményt nyújtó játékos neve is több helyen szerepel a városban: ADRIAN ILIE.

A 2002-es futball vb 2001-ben zajló selejtezőjében Románia Szlovéniával is szembekerült. Ettől a mérkőzéstől a románok, a válogatott addigi jó szerepléséből kiindulva, jó eredményeket vártak. Ekkor jelentek meg a hazai válogatott elsöprő győzelmét és az ellenfél csúfos bukását jósló szövegek: ROMÂNIA–SLOVENIA 666–0; coprofagia/ salvează/ SLOVENIA.[78]

Ifjúsági graffitik

Ebbe a csoportba azok a falfirkák tartoznak, amelyeket leginkább a fiatal korosztályhoz (pontosabban: a serdülőkorhoz) köthetünk. Ezek a szövegek találhatók a legnagyobb mennyiségben Kolozsváron, azonban nagy részük „gyűjthetetlen". Alig található olyan felület, ahova ne került volna valamilyen firkálás, megjegyzés, név, karcolás, ábra stb. Ezek a szövegek olyan tartalmakat hordoznak, olyan életérzéseket, világképet stb. fejeznek ki, amelyek ezt az „átmeneti" társadalmat a leginkább foglalkoztatják. Funkciójuk ezen ifjúság meglétének, preferenciájának a társadalom irányába történő demonstrálása, a korosztály önidentifikációjának elősegítése. Az ifjúsági csoportkultúrán belül a szövegek viszonylatában több érdekeltségi terület különíthető el. Ilyen alegységek a zenei együttesek, sztárok nevei, jelszavak, szexuális (tabu) témák, komemoratív szövegek stb.

Az együttesekről szóló, sztárok neveit megörökítő falfirkák terjedelmes hányadát teszik ki az ifjúsági szövegeknek. A könnyűzene területéről szinte minden divatos együttes képviselteti magát: BUG MAFIA; PARAZIȚII; GUNS'N'ROSES; DEPECHE MODE; METALLICA; KREATOR; SEPULTURA; KEEP THE FAITH; RAMMSTEIM stb., amelyek Kolozsvár fiatalságának zenei ízlését kielégítik. A zenei műfajok területén az ifjúságon belül több vízszintes csoportosulás különül el: rockerek, punkok, rap- és techno- kedvelők, manele hallgatók stb. Ezek a csoportok egymás zenei ízlését lehurroghatják (MUIE MANELIȘTILOR[79]), a saját zenei stílusukat és életfelfogásukat népszerűsíthetik (BORN TO ROCK, DRINK & FUCK).

78. A koprofágia menti meg SZLOVÉNIÁT.
79. SZOPÁS A MANELESEKNEK.

Az együttesek, sztárok neveinek megjelenítése a falakon az ifjúság számára olyan mentális tért teremt, amelyben ezek a kedvencek jelenvalóvá válnak. Együttesekkel, sztárokkal rendezik be életterüket, otthonossá teszik a maguk számára. Ezek a típusú szövegek az iskolák környékén hatványozottabban vannak jelen, mintegy ellensúlyozva az onnan érkező hivatalos kultúrát. A sztároktól a médián keresztül a rajongókhoz eljutott vélemények, mondások szállóigékké válnak, saját életérzésként kerülnek a falakra. Ilyen a Kurt Cobain zenei bálványtól kölcsönzött mondás: PUNK'S NOT DEⒶD, ahol az A anarchia jelként (Ⓐ) szerepel: A a körben[80]. Az anarchia jel egyébként a punkok szimbóluma. A mindenféle autoritás, rendszer ellen lázadók jelképét az ifjúság is nagy előszeretettel használja. Több szövegben és önállóan is előfordul a kolozsvári firkafelületeken.

Ebbe a tematikus tömbbe tartoznak a szórakozóhelyeket megörökítő szövegek: FRANCO & NERO, JUNGLE stb. A SIDA ÎN OK[81] falfirka arra a hírre – álhírre – keletkezett, mely szerint a népszerű szórakozóhelyen/diszkóban HIV-vírussal fertőzött fecskendőkkel szurkálják a közönséget. Később mások a kompromittáló szöveg első betűit eltüntették, a szöveget írásjelekkel ellátva a szórakozóhely reklámjává változtatták: DA, ÎN OK![8]

Az erotikus témák egyrésze szerelmi vallomás (TE IUBESC/ MIHAI[83], SZERETLEK MARIKA, MARY, I LOVE YOU MAN stb.), áthúzott stilizált szívek, nevekkel. Más része a társadalomban tabuként kezelt szexualitás nyersebb, obszcénebb megjelenítése. Gyakoriak a genitáliákat jelentő szavak, nemi aktussal kapcsolatos szövegek, melyeknek tabutörő funkciója nyilvánvaló. A szeméremsértés és polgárpukkasztás is vezérli a firkálókat, amikor ezeket a szövegeket forgalmas terekre helyezik el. Ilyen például a Szamos-parti zöld övezetben található SEX ÎN GRUP[84] firka, amit más még meg is toldott az ÎN NATURĂ[85] kiegészítéssel. Az egyik leggyakrabban előforduló obszcén kifejezés – mint már láthattuk – a *muie*[86]. Egy szellemes firkáló, kihasználva az alaki hasonlóságot, a román nyelvű *Üdvözlégy Mária…* kezdetű ima egyik sorába foglalta az obszcén firkát. A helyzetkomikummal való játék a kiegészítésben rejlik: BINECUVÎNTATĂ EȘTI ÎNTRE *MUIE*RI[87].

80. Vö. Grasskamp: „ez a jel a graffiti kultúrát kvázi programszerűen hódította meg" (1986. 92.).
81. AIDS AZ O.K.-BEN.
82. IGEN, AZ O.K.-BEN!
83. SZERETLEK MIHAI.
84. CSOPORTSZEX.
85. A TERMÉSZETBEN.
86. SZOPJ, SZOPÁS.
87. ÁLDOTT VAGY TE AZ ASSZONYOK KÖZÖTT.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A szexualitással kapcsolatban található más természetű falfirka is. Ilyen a humoros STOP THE COKALLAR'S INVAZION, vagy az óvszerrel kapcsolatos reklámparódiák: DUREX MAKERS OF CONDOM!, SAFE YOUR LIFE USE CONDOM. Valaki a szűznek tartott ismerőseit is rangsorolta: TOPU VIRGINILOR:/ 1. BALONCA/ 2. JULA/ 3. BANCEU/ 4. CHELU/ 5. ŢOICU[88].

Az okkupáció és véleménynyilvánítás gesztusa mellett nem hagyható figyelmen kívül a saját egzisztencia nyomának hátrahagyására irányuló vágynak a megnyilvánulása, amely a *turizmus rituáléjá*hoz (Grasskamp i. m. 94.) is hozzátartozik. A *komemoratív* szövegek[89] nagyon gyakoriak Kolozsváron is. Egy részük az Itt jártam..., ...a fost aici[90], ...was here formulával kezdődik/végződik: Itt járt M. István; POGĂ WAS HERE; $tefă and KöpKişen. A nyomhagyás olykor parodikus: Napoleon was here/ No I wasn't. Ugyanide sorolhatók azok a színes falképek, New York-i típusú graffitik, amelyek a többféle szín használatával a közlés, nyomhagyás szándékán túl más funkciókkal is bírnak (vö. Kresalek i. m. 316–318.). A bonyolultabb technikával kivitelezett, a művészet irányába mutató falképek is egyre inkább megjelennek az utóbbi időben. Ezek már a művészi önkifejezés szándékával készülnek.

*

A szövegek osztályozása, a firkálások tartalmának vizsgálata után szükségesnek tartjuk a firkálást a firkálók oldaláról megközelíteni. Az alternatív kommunikációsmódot a beszédmódot éltető egyének, csoportok felől is fontos megvizsgálni. Ha félretesszük azokat a – máskülönben a szövegek létrejöttét magyarázó és egyrészt elfogadható – feltételezéseket, melyek szerint a firkálás kitermelődése az időstrukturáláshoz köthető vagy a csoportközi rivalizálással függ össze, még mindig nyitott marad egy fontos kérdés. Miért íródnak ezek a szövegek, mi készteti a firkálókat arra, hogy a kommunikáció ezen publikus létformáját válasszák?

A romániai társadalom általános összefüggéseinek, szerkezetének vizsgálata a probléma megvilágításához, a kérdés megválaszolásához vezethetne el. Azaz egy olyan használható hipotézis felállítását tenné lehetővé, amelyet további kutatások bizonyíthatnak. Az egyenlő jogokat, egyéni szólásszabadságot hirdető és megvalósítani igyekvő demokrácia a gyakorlatban illuzórikus, az egyén képtelen hivatalos úton, fórumok előtt élni a véle-

88. A SZÜZEK TOPLISTÁJA.
89. Balázs Géza *látogató-felírás*oknak, *turistafirkálás*oknak nevezi (1994. 20.).
90. ...volt itt.

ménynyilvánításával. A sajtószabadság a gyakorlatban nem jelenti azt, hogy bárki közvetlenül beleszólhat a médiába, befolyásolhatja, megváltoztathatja a fennálló társadalmi és politikai rendszert. A média pedig képtelen mindenki, minden egyes ember véleményének hangot adni.

Az ilyen formában is megnyilvánuló társadalmi egyenlőtlenség az alárendeltség és függőség érzetét váltja ki az aktuális társadalmi-politikai rendszerbe beleszólni nem tudó rétegekben. Ezen aszimmetrikus viszonyt a hatalmi pozícióból, felülről jövő szabályzat, utasítás, alternatíva is determinálja.

A maguk véleményével közvetlenül élni nem tudók rétegéből kerül ki a firkálók csoportja. Szükséges hangsúlyozni, hogy nem él mindenki ezzel az alternatív kommunikációsmóddal sem, következésképpen ez sem tükrözheti a szélesebb társadalom árnyaltabb véleményét. A firkálás a fordított kommunikációt (Hernádi 1986. 45.) élteti: az egyéntől a közösség felé érvényesül az „egy üzen sokaknak" beszédmozgás. Így elfogadható az a kijelentés, mely szerint a graffiti a vélemény szabadságának büszkesége (Grasskamp i. m. 96.). Az egyén a firkálás gesztusával közvetlenül a szélesebb nyilvánosság elé viheti preferenciáit, nemtetszését, ízlését, alternatívákat mutathat fel, direktebb formában befolyásolhatja a publikumot. Minthogy a magyar és román etnikumot egyaránt érintő problémákról van szó, mindkét etnikum egyaránt él ezzel a közlési lehetőséggel.

A politikai-közéleti jellegű diskurzusok esetében a graffiti jó eszköz arra, hogy a kormányzásba, az ország politikai sorsába beleszólni nem tudó egyén vagy csoport tiltakozásának, véleményének hangot adhasson. A politikai graffiti a hivatalos diskurzusok mentén szerveződik, azoknak a szélesebb rétegeket érintő intézkedéseit, folyamatát reagálja le. A graffiti természeténél fogva a hivatalos, hatalmi diskurzusokkal szemben ellentétes előjelű, ellenzéki beszédmódot éltet. Ezzel magyarázható az a tendencia, hogy a falfirkálás negatív politikai fordulatok, gazdasági és politikai válsághelyzetek idején kristályosodik ki.[91] Hallgatólagosan kialakulnak azok a helyek, ahova ezeket a szövegeket el kell helyezni, „illik" elhelyezni. Megfigyelhető az a tendencia, amely a városban az ilyen firkálási tereket, „dühöngőket" létrehozza, kialakítja. Például a már nem aktuális VÎND URGENT ILIESCU[92] mellé később már az újabb elnököt menesztő VÎND URGENT ŢAPU[93], akkor aktuálisabb szöveg került. Ugyanígy a JOS ŢAPU![94] graffitire firkálták később az ISĂRESCU népszerűsítő firkálást.

91. Vö. Voigt meghatározása: a graffitik „a vártnál inkább nemzetközi jellegűek, különösen politikai válságok idején (pl. 1968 Európában) népszerűek" (i. m. 3/714.).
92. ELADOM SÜRGŐSEN ILIESCUT.
93. ELADOM SÜRGŐSEN A KECSKEBAKOT.
94. LE A KECSKEBAKKAL!

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A vallási és szektagraffitik megléte és előfordulása is azzal indokolható, hogy a modern társadalomban nem a keresztényi és vallási értékek kerülnek a média és a figyelem közzéppontjába, nem ezek nyernek szélesebb publicitást. Ezek a szövegek azokat az űröket, hiányosságokat töltik ki, amelyeket a média nem tölt be, nem pótol kellőképpen. Ugyanakkor létmódjában egy olyan viszonyt éltet önmaga és olvasói, a szövegek és az utca emberei közt, ami a vallásos érintkezések, kapcsolatok sajátja: a közvetlenséget. A vallási és szektagraffitiról elmondható, hogy egy demokratizálódó vallási folyamatot jelez, hasonlóan az utcán leszólító, megszólító prédikátorokhoz, akik magukat egyszerűen „keresztényeknek", egyházon, felekezeten kívülieknek vallják. Mindennek jelenléte egy erősen ortodox városban a vallási pluralizmus kialakulását jelenti. Azon ideális állapot, létmód, amelyet ezek a szövegek propagálnak, csupán a szándék szintjén jutnak kifejezésre. Így a vallási és szektagraffitik esetében kontraszt képződik a valóságos és virtuális állapot között.

A helyi sportéletről szóló graffitik esetében megfigyelhető, hogy akkor árasztja el a várost a fent bemutatott szövegek sokasága, amikor a futballcsapat sikerei megcsappantak, teljesítménye hanyatlóban van. Következésképpen a médiából is kiszorul, főleg az elismerést illetően. A szövegek reklámként hatnak, úgy is működnek: megpróbálják „eladni" a csapatot a (helyi) nyilvánosságnak. Ez a gesztus a csapat irányába is tud hatni, számára önbizalmat ad, mivel lelkes szurkolótáborról tanúskodik. A firkálásnak ebben a tematikájában látszik a legegységesebbnek Kolozsvár lakossága. Nem akad egyetlen olyan szöveg sem, amely a helyi klubcsapatot vagy a román válogatottat szidalmazná, illetve az ellenfeleket biztatná. Ezeket a szövegeket tűrik meg a leginkább Kolozsvár közterein, szemben a politikai vagy ifjúsági graffitikkal. A sportstadion körüli firkák létrejöttük óta változatlanul megvannak, bővülnek. A stadion bejárati kapuiról eltávolították ugyan a népszerűsítő-lehurrogó szövegeket (2002 márciusában), mivel tartalmával és meglétével ebben a jegyszedők által hivatalosított térben nem értettek, nem érthettek egyet. A kerítés többi graffitije azonban érintetlenül maradt.

Az ifjúsági graffitik kitermelődésének nemcsak a médiában való képviselet elégtelensége az ok, hanem az a tény is, hogy az ifjúság többszörösen hátrányos helyzetbe kényszerül a felnőttek társadalmában. Nemcsak a döntéshelyzetekből vannak életkoruktól fogva kizárva, hanem kisebbségi helyzetbe is kényszerülnek egy olyan társadalomban, ahol ez a korosztály kisebb hányadot képez. Ezeknek a szövegeknek a megléte a firkálók által képviselt korosztály lázadásaként is értelmezhető. Ezt a lázadást a társadalomban rájuk osztott másodlagos, hátrányos szerepük generálja. Mindez

megnyilvánul abban a tényben is, hogy ezek a szövegek nagyrészt a tabutémákat feszegetik. Az erotika, szexualitás erőteljes hangoztatása, a tabutörő szándék, a lázadás kifejeződése. A firkálás gesztusa számukra egyértelműen és erőteljesen a társadalmi szelep funkcióját tölti be.

Nem marad más hátra, mint megvizsgálni a szövegek sorsát. Mint már mondottuk, mindkét etnikum él a falfirkálás közlési módjaival. A közönség, aki a szövegeket olvassa, dekódolja, akinek környezetében ezek a szövegek léteznek és ez a kultúra él, ugyanazzal a szövegvilággal szembesül. Azt szeretnénk ezzel hangsúlyozni, hogy a graffitiben való viselkedéshez ugyanazok a feltételek, körülmények adottak az összes etnikumnak. Mindkét, a román és magyar etnikum problémáiról, aspirációiról szól a falfirka, mindkét etnikumot megszólítja a szöveg.

Barna Gábor a kolozsvári utcaneveket vizsgálva megállapítja, hogy a kolozsvári etnikumok másképp, ellentétesen használják a tereket, eltérő mentális térképekkel számolhatunk a magyar és román nemzetiségűek esetében (2000.). Így párhuzamosan és egyidejűleg több „megnevezett világ", „etnoscape" létezik (Barna i. m. 693.). „A hivatalos román névadás mellett párhuzamosan és latensen él a magyar névhasználat is. Emögött a nevesített világ mögött azonban egy másik tájtörténet, egy másik történelem, egy másik történelemszemlélet, egy másfajta identitás húzódik meg. Ezek a történelmek pedig legfeljebb csak érintkeznek, de ritkán fedik egymást. Sok esetben nem kiegészítői egymásnak, hanem kizárói." (Barna i. m. 696.) A graffitihez való viszonyulásuk azonban ezekben az etnikumfüggő terekben homogén: a kolozsvári közönség nemzetiségtől függetlenül ugyanúgy viselkedik a firkálásban, a graffiti terében. Azaz nem etnikumok a graffitivel való találkozáskor, hanem városlakók, akik egyformán elítélik a szövegek jelenlétét, azoknak a fizikai környezetre kifejtett hatását, de ugyanazt a tartalmat olvassák, ugyanúgy olvassák, egyetértőleg vagy elutasítólag viszonyulva hozzájuk.

A kolozsvári graffiti meglepő módon nem erősíti fel a Funar-féle román hatalom által generált nemzetiségi ellentéteket. Természetesen a firkálások beszámolnak lokális eredetű és színezetű etnikumközi konfliktusokról, ám az ilyen típusú szövegek előfordulási aránya mégis csekélyebb, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy Kolozsváron a román hatalom részéről érkező interetnikus ellentéteket kiváltó hatások gyakoribbak, fokozottabban érvényesülnek mint Erdély más vegyes nemzetiségű településeiben. Az interetnikus viszonyokról szóló szövegek a többi tartalmi csoportokhoz viszonyított csekély számára az lehet a magyarázat, hogy az ilyen jellegű ellentétek a sajtóban felszínre kerülnek, megoldódnak vagy folyamatosan le-

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

rendeződnek. Talán nem megalapozatlan az a feltételezés, hogy ennek a témának nagyobb a publicitása, az ilyen jellegű diskurzusokat nagymértékben felvállalja – és akár: túlbeszéli – a média.

Szövegtár

Politikai-közéleti szövegek

– az 1989-es forradalom után közvetlenül:

A GYILKOSOK KÖZÖTTÜNK JÁRNAK; később: A VÁMPÍROK KÖZTÜNK JÁRNAK

REGELE ŞI PATRIA! (A KIRÁLY ÉS A HAZA!)

TRĂIASCĂ REGELE MIHAI! (ÉLJEN MIHAI KIRÁLY!)

TRĂIASCĂ REGELE! (ÉLJEN A KIRÁLY!)

TRĂIASCĂ REGELE ÎN PACE ŞI ONOARE (ÉLJEN A KIRÁLY BÉKÉBEN ÉS TISZTELETBEN)

REGELE ŞI PATRIA (A KIRÁLY ÉS A HAZA)

– az 1990-es első demokratikus választás után:

POLITICA FĂRĂ OPOZIŢIE=DICTATURĂ (AZ ELLENZÉK NÉLKÜLI POLITIKA=DIKTATÚRA)

NU VREM ALT 1946 CU MINCIUNI ŞI TÎLHĂRIE (NEM AKARUNK EGY MÁSIK 1946-OT HAZUDOZÁSSAL ÉS RABLÁSSAL); rajta ADIO GHIŢĂ (ÁGYŐ, GHIŢĂ)

VREM/ COALIŢIE/ NU FESENISM (KOALÍCIÓT AKARUNK NEM FESZENIZMUST – a FSN betűszóból)

SUPEREROI VENIŢI CU NOI (SZUPERHŐSÖK GYERTEK VELÜNK)

– az 1996-os kormányváltás idején:

JOS ILIESCU (LE ILIESCUVAL)

JOS ILIESCU (LE ILIESCUVAL, mellette sarló és kalapács)

JOS COMUNISMUL (LE A KOMMUNIZMUSSAL)

ILIESCU COMUNIST (KOMMUNISTA ILIESCU)

ILIESCU=PCR (ILIESCU=RKP, Román Kommunista Párt)

S.Q.-unişti opriţi/ război civil rece că/ ne predăm/ noi (S. Q.-unisták [=exkommunisták] állítsátok le a hideg polgárháborút, mert megadjuk magunkat.)

VATRA=FSN=PCR

– az 1996-os választások első fordulója (november 3.) után:

7 ANI DE MINCIUNE/ CORUPȚIE/ ȘI HOȚIE (7 ÉV HAZUDOZÁS, KORRUPCIÓ ÉS TOLVAJLÁS)
VÎND URGENT ILIESCU (ELADOM SÜRGŐSEN ILIESCUT)
DEªTEPTAREA ⊢ (ÉBRESZTŐ ⊢)
VOTAȚI ⊢ (SZAVAZZ A ⊢-RA)
VOTAȚI/ CHEIA DE/ LA POARTĂ (SZAVAZZ A KAPU KULCSÁRA)

– az 1996-os választások második fordulója (december 3.) után:

FSN – AI PERDUT (FSN – VESZTETTÉL)
NU PDSR (NEM A PDSR-T, mellette sarló és kalapács)
VICTORIEmil!
CDR, CDR/ ILIESCU/ nu mai e! (CDR, CDR, ILIESCU nincs többé!)
Adevărul/ acum! (Az igazat, most!)
Revoluţia acuma (*Forradalmat most*)

– 1997 márciusa után:

ȚAPUL ȘI CU/ CHIORUL OMOARĂ/ POPORUL (A BAKKECSKE ÉS A VAKSI A NÉPET ÖLI)
CDR=SĂRĂCIE (CDR=SZEGÉNYSÉG)
CDR=RAHAT (CDR=SZAR)
JOS EMIL ȚAPU! (LE A BAKKECSKE EMILLEL!)
JOS ȚAPU! (LE A BAKKECSKÉVEL!)
JOS CAPRA (LE A KECSKÉVEL)

– 1999-ben:

JOS/ ECLIPSA/ JOS ȚAPUL (LE A NAPFOGYTKOZÁSSAL, LE A BAKKECSKÉVEL)
VÎND URGENT ȚAPU (ELADOM SÜRGŐSEN A BAKKECSKÉT)

– a 2000-es választások első fordulója (november 26.) előtt:

JOS CDR! (LE A CDR-VEL!)
JOS PNL! (LE A PNL-VEL!)
JOS PNȚCD! (LE A PNȚCD-VEL!)
Jos PNȚ-iştii! (Le a PNȚ-pártiakkal!)
ISĂRESCU
ISĂRESCU PREȘEDINTE! (ISĂRESCUT ELNÖKNEK!)
CINE NU GÂNDEȘTE/ VOTEAZĂ/ ILICI SAU VADIM (AKI NEM GONDOLKODIK AZ ILJICSRE VAGY VADIMRA SZAVAZ)
ILIESCU

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

VADIM
NOI CU ILIESCU „CAP” III./ CONCLUZIE: NU-L VOTAŢI (MI ILIESCU-VAL III. „FEJ”. [a fejezet szóból] KONKLÚZIÓ: NE SZAVAZZATOK RÁ)
VADIM/ SPAIMA CURVELOR (VADIM A KURVÁK RÉME)

– a 2000-es választások második fordulója (december 10.) előtt:
PE ORICARE ÎL VOTAȚI/ TOT RĂMÂNEȚI ÎNȘELAȚI (BÁRMELYIKRE SZAVAZTOK, BECSAPOTTAK MARADTOK)
Moş Guerillă/ PREŞEDINTE! (Gerilla Apót ELNÖKNEK!)
VOTAŢI Moş Guerillă! (SZAVAZZATOK Gerilla Apóra!)
VADIM (alatta horogkereszt)
STRADA C. Z. CODREANU/ SUS GARDA/ TOTUL/ PENTRU ȚARĂ (C. Z. CODREANU UTCA, GÁRDA FEL, MINDENT A HAZÁÉRT)

– polgármester-választásokkal kapcsolatosak:
Jos Funar (Le Funarral)
MUIE FUNAR (SZOPJ, FUNAR)
SUGE/ FUNAR (SZOPJ, FUNAR)
ADIO GHIȚĂ (ÁGYŐ, GHIȚĂ. Ez a román Gheorghe név bezézett alakja.)
ADIO GHIŢĂ=PENSIONAREA (ÁGYŐ GHIŢĂ=NYUGDÍJAZÁS)
FUNAR 4 EVER (később: FUCK FUNAR 4 EVER)
Funar te iubesc/ Attila (Funar szeretlek/ Attila)

– egyéb, általános:
iubesc ROMÂNIA (szeretem ROMÁNIÁT)
ROMANIA IS DEAD
SYSTEM FUCKED UP Ⓐ
!!! FUCK/ THE ROUMANIAN/ SYSTEM
FUCK THE ARMY
ROMÂNIA/ ⇨/ PRIMA LA/ DREAPTA (ROMÁNIA ⇨ JOBBRA AZ ELSŐ)
BOLYAIT!
NO MAN’S LAND
SZABAD ERDÉLYT!
ERDÉLYORSZÁG TÜNDÉRORSZÁG
ERDÉLY

– interetnikus „párbeszéd”:
TOȚI UNGURII SUNT TURIȘTI! (MINDEN MAGYAR TURISTA)
UNGURII SUG (SZOPNAK A MAGYAROK)

UNGURII SUNT TRIȘTI (A MAGYAROK SZOMORÚAK)
BITCH
MUIE LA UNGURI „DE 1 DECEMBRIE" (SZOPÁS A MAGYAROKNAK DECEMBER 1. ALKALMÁBÓL)
MUIE/ LA/ UNGURI (SZOPJANAK A MAGYAROK)
MUIE/ UDMR (SZOPJ, RMDSZ)
MUIE/ HUNGARY (SZOPJ, HUNGARY)
SUGEȚI TOȚI PULA/ DIN APAŢAI (SZOPJATOK MIND FASZT AZ APÁCZAIBÓL)

– külpolitikai:
NU LA NATO (NE A NATÓBA)
JOS NATO (LE A NATÓVAL)
NU MAI INSULTAŢI NATO (HAGYJÁTOK BÉKÉN A NATÓT)
LEVINSZKY
KLINTON/ FUCK/ YOU

Vallási és szektagraffitik

ISUS TE IUBEªTE (JÉZUS SZERET TÉGED)
ISTEN
ISUS E DOMN (JÉZUS AZ ÚR)
ISUS IS THE LORD
ISUS E VIU (JÉZUS ÉL)
DUMNEZEU ESTE/ DRAGOSTE (ISTEN A SZERETET)
ISUS/ LUMINA/ LUMII (JÉZUS A VILÁG VILÁGOSSÁGA)
ISUS VINE CURÎND (JÉZUS JÖN NEMSOKÁRA)
HRISTOS A ÎNVIAT/ ADEVĂRAT A ÎNVIAT (KRISZTUS FELTÁMADOTT, VALÓBAN FELTÁMADOTT)
BIBLIA ZICE/ DEUTERONOM CAPITOL 27/ VERSEȚ 17/ „BLESTEMAT SĂ FIE/ CEL CE VA MUTA HOTARELE/ APROAPELUI/ SĂU" (A BIBLIA MONDJA, MÁSODIK TÖRVÉNYKÖNYV, 27. FEJEZET, 17. ZSOLTÁR: „ÁTKOZOTT, AKI ODÁBB TOLJA FELEBARÁTJA HATÁRKÖVEIT")
SATAN (SÁTÁN, alatta fordított ötágú csillag a körben)
NO FUTURE
†/HOLBI END OF/ THE/ ROAD
GOD IS AWESOME
FUCK GOD
SATANIȘ

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Sportélet, sportesemény

– a helyi sportéletről:

PATRIOŢI LOCALI **”U”** ÎMPOTRIVA SUDIȘTILOR PARAZIŢI (**”U”** LOKÁLPATRIÓTÁK A PARAZITA DÉLIEK ELLEN)
„**U**” FANATICS
„**U**” ZEBRAS COMMANDO
GRUPPO CENTRALE
VECCHIJA GUARDIJA ⓊLTRAS
VECCHIA GUARDIA CLⓊJ
„U” CLUJ (**„U”** KOLOZSVÁR)
„U”
„**U**” 4 EVER
„**U**” PREDATU – IL PRINCIPE
ⓊLTRAS/ din/ 1919 (ⓊLTRÁK 1919-től)
SⓊPERIORI/ DIN 1919 (SZⓊPERIOROK 1919-TŐL)
1919... STEAUA DINAMO RAPID VOI UNDE AŢI FOST CIOROILOR ? (1919... STEAUA DINAMO RAPID TI HOL VOLTATOK, CSÓRÓK?)
Forza **„U”** Cluj (FORZA **„U”** KOLOZSVÁR)
2000 DOMINAŢIA ÎNCEPE...→ **„U”** (2000 AZ URALOM KEZDŐDIK... → **„U”**)
SUPERIORI PÂNA LA MOARTE HAI „U” (FELSŐBBRENDŰEK MINDHALÁLIG, HAJRÁ **„U”**)
„U” CLUJ CAPITALA ARDEALULUI (**„U”** KOLOZSVÁR ERDÉLY FŐVÁROSA)
MUIE MITICĂ (SZOPJ, MITICĂ)
MORI PĂDUREANU (HALJ MEG, PĂDUREANU)
ANTI GLORIA
MUIE GLORIA (SZOPJ, GLORIA)
MUIE STEAUA (SZOPJ, STEAUA)
MUIE RAPID (SZOPJ, RAPID)
MUIE DINAMO (SZOPJ, DINAMO)
STEAUA DINAMO RAPID SUGE (STEAUA DINAMO RAPID SZOP)
4 EVER DOMINĂM CAMPIONATUL (4 EVER URALJUK A BAJNOKSÁGOT)
STELIȘTII SUG PULA (A STEAUA-SOK FASZT SZOPNAK)
„U” SUPERIORI MEREU (**„U”** MINDÖRÖKKÉ FELSŐBBRENDŰEK)
MERSI NELUŢU (KÖSZ NELUŢU)
ANTI BUCUREȘTI/ ANTI TOŢI (BUKAREST ELLEN, MINDENKI ELLEN)
MUIE: BUCUREȘTI, MITICĂ (SZOPJ: BUKAREST, MITICĂ)
FORZA PETROLUL (FORZA PETROL áthúzva)

IN MEMORIAM **„U”** 2000
„U”–CFR 10–0
BULLSHIT! (akasztott ember, nyakában CFR felirattal)
MAMĂ, TE IUBESC, DAR NU CA PE **„U”** (ANYA SZERETLEK, DE NEM ÚGY MINT AZ **„U”**-T)
TOŢI SUG PULA (MINDENKI FASZT SZOP)
„U” NELUŢU 4 EVER **„U”**
MORI JEANE LA FUNDENI (HALJ MEG JEANE LA FUNDENI)
ANTITOŢI (MINDENKI ELLEN)
FAN CLUB SUPERIORI (FELSŐBBRENDŰ RAJONGÓ KLUB)
SUG DINAMOVIŞTII (A DINAMOSOK SZOPNAK)
NUMAI **„U”**NA; „UNA” (CSAK EGY-ET, CSAK **„U”**-T)
SUDIŞTI/ PROŞTI (HÜLYE DÉLIEK)
„U” ARDE GRUIA!/ 02. 11. 02. (**„U”** ÉG A GRUIA/ ’02. 11. 02.)
ARDE GRUIA NUMAI **„U”** (ÉG A GRUIA, CSAK AZ **„U”**)

– országos sportesemény:
ROMÂNI ANEXAŢI S.U.A.! (ROMÁNOK, CSATOLJÁTOK AZ AEÁ-T!)
S.U.A. PAMÂNT ROMÂNESC !!! (AZ AEÁ ROMÁN FÖLD!!!)
ROMÂNIA 3–2 ARG[ENTINA]
ROMÂNIA–SLOVENIA 666–0
coprofagia salvează SLOVENIA (a koprofágia menti meg SZLOVÉNIÁT)
ADRIAN/ ILIE

– egyéb:
SCOTTIE PIPPEN 33
DEL PIERO
FORZA ROMA

Ifjúsági graffitik

SIDA ÎN OK (AIDS AZ O.K.-BEN); később: DA, ÎN OK! (IGEN, AZ O.K.-BEN)
MUIE MANELIŞTILOR (SZOPÁS A MANELESEKNEK)
I be walking/ god like a dog
TE IUBESC MIHAI (SZERETLEK MIHAI)
SZERETLEK MARIKA
MARY, I LOVE YOU MAN
I KILL YOU
ONLY YOUTH ZONE

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

DUREX MAKERS OF CONDOM
SAFE YOUR LIFE USE CONDOM
...SAVE YOURSELF:/ DRINK URINE
STOP THE COKALLAR'S INVAZION
BINECUVÎNTATĂ EȘTI ÎNTRE *MUIE*RI (ÁLDOTT VAGY TE AZ ASSZONYOK KÖZÖTT)
Life is/ ashes/ PUNK'S NOT DEⒶD
SUCK MY DICK
SUCK MY POCKET
SEX ÎN GRUP (CSOPORTSZEX); később: ÎN NATURĂ (A TERMÉSZETBEN)
TOPU VIRGINILOR (A SZÜZEK TOPLISTÁJA):/ 1. BALONCA/ 2. JULA/ 3. BANCEU/ 4. CHELU/ 5. ȚOICU
BIG LORD SHIT & ME
$tefă and KöpKişen
Itt járt M. István
POGĂ WAS HERE
JOHNNY ȘI ANDREI (JOHNNY ÉS ANDREI)
Napoleon was here/ No I wasn't.

Szakirodalom

BALÁZS Géza
1994 *Beszélő falak. Ötszáz különféle magyar graffiti, 1980–1990.* (Magyar Csoportnyelvi Dolgozatok 64.) Budapest
1987 A firkálások kutatása és nyelvi jellemzői Magyarországon. *Magyar Nyelvőr* 3. 330–338.

BARNA Gábor
2000 Mentális határok – megduplázott világok. In: BALÁZS Géza et alii (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára. II.* Budapest, 689–701.

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 térhasználat a székelyföldi régióban.* Csíkszererda, 9–42.

FARKAS Jenő
1995 Le vampire dans le folklore roumain. In: VOIGT Vilmos (szerk.): *Artes Populares 16~17.* I. Budapest, 299–306.

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

GAAL György
2001 Kolozsvár kétezer esztendeje dátumokban. In: DÁNÉ Tibor Kálmán – EGYED Ákos – SIPOS Gábor – WOLF Rudolf (szerk.): *Kolozsvár 1000 éve. A 2000. október 13–14-én rendezett konferencia előadásai*. 376–437.
GRASSKAMP, Walter
1986 A kézírás árulkodó. (Címszavak egy graffiti-esztétikához.) In: KOVÁCS Ákos (szerk.): *Budapesti falfirkák – A Műcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös kiállítása*. Budapest, 91–103.
HABERMAS, Jürgen
1971 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest
HERNÁDI Miklós
1986 A házfalak kommunikációja. In: KOVÁCS Ákos (szerk.): *Budapesti falfirkák – A Műcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös kiállítása*. Budapest, 45–52.
HYMES, Dell
1975 A beszélés néprajza. In: PAP Mária – SZÉPE György (szerk.): *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Budapest, 93–146.
INCZE Éva
1997 Egy áltemetés és szimbólumai. *Korunk* VIII(12). 26–34.
KÓSA András
2001 Románia: új kormánnyal az új évezredben? *Pro Minoritate*. Nyár, 207–224.
KRESALEK Dávid
2000 A város mint kiállítóterem, avagy a legpublikusabb tárlatokról. A graffiti Magyarországon. *Tabula 3 (2),* Budapest, 316–327.
LACHMANN, Richard
1998 Graffiti – karrier és ideológia. In: BÍRÓ Judit (szerk.): *Deviációk*. Budapest, 232–252.
NALLY, T. Mc. – FLORESCU, R.
1972 *A True History of Dracula and Vampire Legend*. Greenwich–Connecticut.
PREGLAU, Max
2000 Fenomenológiai szociológia – Alfred Schütz. In: MOREL, Julius et alii (szerk.): *Szociológiaelmélet*. Budapest, 81–102.
SZERDAHELYI István
1975 Feliratirodalom; epigrafika. In: *Világirodalmi Lexikon. 3*. Budapest, 77–81.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

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

VEREBÉLYI Kincső
1995 A szépírástól a képírásig. Jegyzetek a népi grafika válfajairól. *Népi kultúra – Népi társadalom* XVIII. 205–236.

VARGA E. Árpád
2001 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája. IV. Fehér, Besztercze-Naszód és Kolozs megye. Népszámlálási adatok 1850–1992 között*. Budapest–Csíkszereda.

VOIGT Vilmos
1975 Graffiti. In: *Világirodalmi Lexikon 3*. Budapest, 714.

JÁNOS TÁRSASÁG

Könczei Csongor

Amikor a nép táncol, akkor néptáncol?

Gondolatok a hagyományos tánckultúra jelenkori változásairól

A század-, pontosabban az ezredforduló korának hagyományos népi tánckultúráját térségünkben a szinte teljes körű felbomlás, illetve átalakulás jellemzi. Tanúi lehetünk egy olyan kulturálisan és társadalmilag meghatározott folyamatnak, amellyel mindeddig a jelenlegi néptánckutatás – talán féltve tudományos létjogosultságát, kutatásának tárgyát – nemigen mert szembesülni. Ugyanis az a hagyományos falusi zene- és tánckultúra, amelynek megnevezésére a *népzene* és *néptánc* definíciók használatosak, jelenleg már nem egy élő (azaz bizonyos esetekben csak mesterségesen fenntartott) kultúra elemei, viszont magának a népi kultúrának, a folklórnak egyetemesen, általánosan értelmezhető, folyamatosan változó „népzenéje" és „néptánca" természetesen napjainkban is létezik. (Így például egy falusi diszkó funkcionálisan egyenértékű lehet egy kaláka utáni táncházzal, ha a változásokat nem annyira a kulturális formákban, hanem azok tartalmában keressük.) Ezért igen fontos lenne a tánckutatás számára a néptánc fogalmának átértékelése, illetve adott esetekben ennek a hagyományos tánckultúrától való szétválasztása.

Valamennyi kultúra alapvető jellemzője az állandó változás. A változás sokrétű és bonyolult összefüggései különböző válaszokat adhatnak a hagyományos népi tánckultúra felbomlásának és átalakulásának folyamataira is. Ezen lehetséges válaszok egyike a Marcel Mauss által leírt testtechnikák változásainak elemzésében kereshető (Mauss 2000. 425–446.).

A testtechnika fogalmáról

Marcel Mauss a testtechnika fogalma alatt azokat a „módozatokat" érti, amelyek szerint az emberek az egyes társadalmakban, a hagyományok szerint, használni tudják saját testüket. Szerinte a testtechnika elmélete megalkotható a testtechnikák tanulmányozásából, megvilágításából, tiszta és egyszerű leírásából kiindulva. Előadásában konkrét példákon keresztül halad az elvont elmélet felé, bemutatván azt, ahogyan minden szorosan vett technikának, úgy minden testi viselkedésnek megvan a maga formája. Ez pedig társadalomfüggő jelenség, hiszen minden társadalomnak megvannak

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

a maga sajátos szokásai, illetve minden emberi mozdulat társadalmi idioszinkráziát alkot, nem pedig egyszerűen valami tisztán egyéni, szinte teljesen fizikai elrendeződések és mechanizmusok eredménye. Mausst idézve: „Sok év alatt tettem hát szert a »habitus« társadalmi természetének fogalmára. Kérem, figyeljenek föl arra, hogy jó öreg latin nyelven, amit Franciaországban megértenek, «habitust» mondok. Ez a szó sokkal jobban közvetít, mint a »szokás", az »exis«, a »készségek« vagy Arisztotelésznek (aki pszichológus volt) a »képesség«-e. Nem jelenti azokat a metafizikus szokásokat, azt a titokzatos »emlékezetet«, melyekről kötetek vagy rövid és híres tézisek szóltak. Ezek a »szokások« nem egyszerűen az egyénekkel és utánzásukkal, hanem főként a társadalmakkal, a neveléssel, a közmegegyezésekkel és divatokkal, a tekintéllyel változnak. Technikákat kell látnunk bennük, a kollektív és egyéni gyakorlati ész művét, ott, ahol közönségesen csak a lelket és annak ismétlésre való képességét láttuk." (Mauss i. m. 428–429.)

Mauss arra a következtetésre jutott, hogy mindezekről a tényekről, azaz emberi mozdulatokról (mint például a futás, az úszás, a menetelés, a különböző kéztartások stb.) „nem lehet világos képünk, ha nem vezetünk be háromoldalú szemléletet az egyoldalú helyett, legyen az akár mechanikus és fizikai, mint a járás anatómiai és élettani elmélete, akár ellenkezőleg, lélektani vagy szociológiai. Hármas nézőpontra, a »teljes ember« szemléletére van szükség." (Uo.)

Ugyanakkor kihangsúlyozza a testtechnikák elsajátításában az *el-* és *megtanulás* folyamatainak alapvető voltát, amelyek fölülmúlják az utánzás folyamatait, és amelyeket az előbb említett három (társadalmi, lélektani és biológiai) összetevő határoz meg: „Az emberi testhasználat művészetének mindezen elemeiben uralkodóak az oktatás tényei. Az oktatás fogalma fölébe helyezkedhetett az utánzás fogalmának. Hiszen vannak egyes gyerekek, akiknek nagyszerű utánzóképességük van, másoké pedig igen gyönge, de mindannyian ugyanazon az oktatáson mennek át, úgyhogy érthető a láncolatok sora. Varázslatos utánzás történik. A gyerek is, a felnőtt is azokat a cselekedeteket utánozza, amelyek neki sikerültek, vagy olyanoknál látta sikeresnek, akikben bízik, és tekintélyük van előtte. A cselekedet kívülről, felülről jön, még akkor is, ha kizárólag biológiai, a testét illető cselekedetről van szó. Az egyén átveszi azokat a mozdulatsorokat, amelyekből az előtte vagy mások által vele együtt végrehajtott cselekedet áll. Éppen a parancsolt, megengedett, tanúsított cselekedetet végrehajtó személynek az utánzó egyén előtti tekintélyében rejlik az egész társadalmi összetevő. Az ezután következő utánzási cselekedetben rejlik az egész lélektani és a biológiai összetevő. De az egészet, az együttest mindhárom szétbonthatatlanul összekeveredett elem közösen határozza meg." (Uo.)

Mauss az emberi mozdulatok „módozatait” olyannyira tanult testtechnikáknak tekinti, hogy a felnőttek esetében talán már nem is beszélhetünk „természetes módról”. Mindezt természetesen befolyásolják a külső technikai tények (példának említi a cipőben és a mezítláb járás közötti különbségeket), ugyanakkor függ a mágikus erőbe, egyes cselekedeteknek nem csupán a fizikai, de a szóbeli, varázslatos, rituális erejébe vetett hittől is. Így: „Technikai cselekvés, testi cselekvés, mágikus-vallásos cselekvés a cselekvő szemében összekeveredik.” (Uo. 431.)

Mauss a testtechnikát elsősorban a tradíció és a funkcionalitás, azaz a hagyomány és a hatékonyság paradigmáin keresztül határozza meg: „Technikának a hagyományos, hatékony cselekvést nevezem (és látni fogják, hogy e tekintetben nem különbözik a mágikus, vallásos, szimbolikus cselekvéstől). Hagyományosnak és hatékonynak kell lennie. Nincs technika és nincs átadás, ha nincs hagyomány. Az ember mindenekelőtt ebben különbözik az állatoktól: technikáinak átadása, mégpedig nagyon valószínűen szóbeli átadása révén. [...] De mi a különbség egyfelől a vallás hagyományos, hatékony cselekvése, a hagyományos, hatékony, szimbolikus jogi cselekvés, a közösségi élet cselekedetei, a morális cselekedetek, másfelől pedig a technikák hagyományos cselekedete között? Az, hogy ez utóbbit a cselekvő mechanikai, fizikai, vagy fizikai-kémiai természetű cselekedetnek érzi, és ezzel a céllal is hajtja végre. Ezen feltételek mellett egyszerűen ki kell mondanunk: testtechnikákkal van dolgunk. A test az ember legelső és legtermészetesebb szerszáma. Vagy pontosabban, anélkül, hogy szerszámról beszélnénk, az első és legtermészetesebb technikai tárgy és egyben technikai eszköz az ember számára a teste.” (Uo. 431–432.)

A testtechnikák és a tánc viszonyáról

Mauss a testtechnikák fogalmának meghatározásából kiindulva egyrészt a nemenkénti megoszlás, a kor szerinti változás, a kapott teljesítmény, illetve a technika formáinak átadása, másrészt egy biografikus felsorolás, vagyis a születés és szülés, a gyermekkor, a serdülőkor és a felnőttkor alapján osztályozza a testtechnikákat. A felnőttkor technikáin belül tárgyalja az alvás, a pihenés, a tevékenykedés és mozgás, a testápolás, a táplálkozás, a szaporodás, és végül a nem normális gondozásnak technikáit.

Mauss a táncot a felnőttkori tevékenykedés, mozgás technikáin belül az aktív pihenés technikáihoz sorolja, amelyekben „nemcsak egyszerűen az esztétikai, hanem a testi játékok is feltárulnak” (uo. 440.). A táncról mint testtechnikáról igen rövid elemzést nyújt, nem részletezi konkrétan a

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

különböző táncok, táncelemek, tánclépések stb. és a testtechnikák viszonyát, azaz hogy milyen mozdulatok számítanak táncnak, és hogy melyik pillanattal kezdődik maga a tánc. Curt Sachs tánctörténeti munkájára hivatkozva (*Weltgeschichte des Tanzes*. Berlin 1933.), Mauss felosztja a táncokat pihenő és aktív, extrovertált és introvertált, valamint férfi és női táncokra, de nem említi ezeknek különböző kulturális és társadalmi (például rituális, szimbolikus stb.) funkcióit. A páros táncokkal kapcsolatban a következőket írja: „Végül tudni kell, hogy az összeölelkezve táncolás a modern európai civilizáció terméke. Ez mutatja, hogy a számunkra teljesen természetesnek tűnő dolgok történetiek. Ez a táncmód egyébként, minket kivéve, az egész világ szemében borzalmak borzalma." (Uo. 441.)

A változó testtechnikák hatása a tánckultúra integráló képességére

A tánc, mint minden testtechnika, társadalmilag determinált, ezért a tánckultúra az emberi mozgáskultúra szerves részeként magában hordozza a Mauss által definiált testtechnikák valamennyi ismérvét, s ezek közül legnyilvánvalóbban a legfontosabbat, a hagyományozódást. Ez a folyamat, vagyis a tradíció az, amelyik meghatározza egy adott kultúra, így egy adott tánckultúra integráló képességét.

Azonban Mauss a testtechnikákat nemcsak hagyományos („Nincs technika és nincs átadás, ha nincs hagyomány."), hanem hatékony cselekvéseknek is nevezi. Ez a hatékonyság voltaképpen előidézi a különböző kultúrák hagyományaiban a már említett állandó változás folyamatát, amelynek eredménye az, hogy a társadalmi körülmények függvényében a testtechnikák is állandóan változnak. És ha a változó technikai környezet, öltözködésmód, divathullám stb. változó testtechnikákat eredményez, akkor ennek hatásai kimutathatók a tánckultúrában is.

A magyar történeti tánckutatás az elmúlt évtizedekben nyomon követte a hagyományos néptánckultúránk integráló képességének hatásait, feltárva a magyar tánckincs történeti rétegeit, megkülönböztetve a régi és új táncstílust, illetve jelezve azokat a táncokat, amelyeket a hagyományos tánckultúránk még nem tudott szervesen magába építeni. Martin György írta 1982-ben: „Jelenlegi szűk áttekintésünk nem terjedhetett ki arra a heterogén, különböző eredetű táncanyagra, amelynek képviselői a magyar tánctörténeti fejlődés főáramán kívül maradva nem épültek be szervesen tánckincsünk általános törzsanyagába. Olyan jövevény táncokról van szó, amelyek az asszimiláció és folklorizáció szűrőjén nem vagy alig estek át, illetve

csak rövidebb ideig játszottak alkalmi szerepet a táncéletben, vagy csupán egy-egy népcsoportra korlátozódik használatuk. Ilyenek pl. a nyugati eredetű táncos társasjátékok, a céhes eredetű erdőbényei bodnártánc, a közép-európai jellegű (németes-polgárias), szabályos szerkezetű, egyöntetű páros táncok, a népies műtáncok, valamint némely keleti és déli magyar népcsoport (bukovinai székelyek, gyimesi csángók, szlavóniai magyarok) tánckincsébe beszűrődő újabb balkáni lánctáncok." (Martin 1982. 110–111.)

A hagyományos népi tánckultúra felbomlásának legfőbb okozatát, illetve magának a néptánckultúrának a jelenlegi válságát abban látom, hogy a felgyorsuló (mondhatjuk globalizálódó és posztmodern) világ kulturális termékeit már nem képes szervesen még olyan mértékben sem integrálni, mint például a fent idézet, huszadik század eleji társas vagy népies táncokat. Úgy tűnik, hogy napjaink táncdivatjának testtechnikái jellegüktől eredően egyelőre inkompatibilisek a hagyományos népi tánckultúránk kialakult, „megkövült" testtechnikáival, még akkor is, ha adott esetekben ugyanazon funkciók betöltésére hivatottak. Magyarán, ezek a túlnyomórészt afroamerikai eredetű táncdivatok az európai, és ezen belül a Kárpát-medencei hagyományos tánckultúráktól olyan idegen testtechnikákat igényelnek, amelyekkel azok nem rendelkeznek (nem is rendelkezhettek).[1]

Ezért megállapítható, hogy korunk népi tánckultúrájában beálló törésvonal mentén megkülönböztethetünk egy, már nem élő, történetileg kiforrott, archívumokban őrzött, vagy tudatosan ápolt,[2] hagyományos tánckultúrát, és egy élő, de az európai tánchagyományoktól idegen, s egy fokozott és folyamatos tánckultúra-romlást elősegítő táncdivat-kavalkádot.

1. Itt szükséges megemlíteni a táncdivatokhoz mindig is szorosan kapcsolódó, azokat igen sok esetben előidéző és formáló zenedivatok hatásának fontosságát. Egy adott kor tánckultúráját mindig is nagymértékben befolyásolja az adott kor tánczenei élete, egy adott társadalom tánczenei igénye. Már eleve a hanghordozók változása is átalakíthat egy adott tánckultúrát: például a napjaink táncdivatjait kísérő elektronikus hangszereken megszólaltatott hagyományos tánczene nemcsak a hangzás, hanem a stílus, a játéktechnika, a harmonizálási elvek stb. szempontjaiból is gyökeresen más, mint saját, hagyományos közegében előadva. És ugyanígy mennyire mulatságos, sőt technikailag szinte lehetetlen egy tradicionális tánczenét játszó zenekartól elvárni, hogy *rap* vagy *house* zenét muzsikáljon.

2. A magyar néptánchagyomány a folklorizmus hatására különböző, „megkövesedett" vagy újra folklorizálódó formákban továbbél a városi táncházak és a hagyományőrző vagy hagyományápoló néptáncegyüttesek által, ugyanakkor forrásanyagként szolgál a kortárs táncművészetnek, illetve az utóbbi években a hivatalos kultúra – fontosnak tartván a néptáncnak az etnikus hagyományainkban betöltött szerepét – támogatja az oktatásban való megjelenítését is.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Napjaink „néptánc" fogalmának jelentéstartalmáról

De akkor mit is nevezünk napjainkban néptáncnak? A kérdés leegyszerűsítve megválaszolható úgy, hogy a néptánc az a tánc, amit a nép táncol. Mivel írásomban eltekintek az itt felmerülő két további kategória tisztázásától, azazhogy mit értünk külön-külön a nép, illetve a tánc fogalma alatt, a jelenlegi magyar néprajztudomány néptánc definíciójából kiindulva próbálok a kérdésre válaszolni. Pesovár Ernő írja, hogy a néptánc „a tágabb értelemben vett folklór egyik művészeti ága, amelynek tartalmi és formai jegyeit a mindenkori nép fogalmába tartozó társadalmi rétegek és csoportok változó tudatrendszere és esztétikai normái határozzák meg". (Pesovár 2001. 111–112.)

Azt nem tudhatjuk, hogy Pesovár Ernő mit ért a „tágabb értelemben" vett folklór és a „mindenkori" nép fogalmai alatt, de megállapíthatjuk, hogy a néprajzi szakirodalomban – és a köztudatban is – az, amit „néptáncnak" neveznek/nevezünk, az a 19. század végére kikristályosodott kelet-középeurópai paraszti tánckultúrára vonatkozik. Hiszen szűkebb-tágabb régiónk 21. századi „mindenkori" népeinek élő tánckultúrája egyrészt – a már említett okok miatt – gyökeresen más, nem illeszkedik a régebbi tánchagyományba, másrészt lassan megszűnik össztársadalmi tudás és gyakorlat lenni: tánckultúránkat egy fokozott, napjaink társadalmi élete által elősegített „professzionalizálódás" jellemzi, azaz csak a „profik", a szakmabeliek tudnak táncolni, a többség pedig elfelejt.[3]

És mégis: létezik-e még élő néptánc? Például a falusi diszkóban néptáncot táncolnak? Igen is, meg nem is. Igen, ha úgy értelmezzük a néptáncot, mint a jelenlegi „mindenkori" nép tánckultúráját. Nem, ha azt vesszük figyelembe, hogy az élő néptánc egyik alapvető sajátossága a hagyományozódás, azazhogy az „így kialakult évezredes és évszázados tradíciók továbbélése, a korábbi hagyományból sarjadó organikus és egyenetlen fejlődés, a kölcsönhatások, valamint a differenciálódás és integrálódás a táncfolklór alakulását és struktúráját meghatározó alapvető tényezők. Ezek eredményeként

3. Ez a folyamat korunk tánckultúrájának egészére vonatkoztatható, hiszen manapság, ha valaki valamilyen táncot – a polgári vagy latin-amerikai társastáncoktól a modern táncok széles skálájáig – el akar sajátítani, az csak a különböző tánctanfolyamokon, megfelelő képzettségű táncszakemberek irányításával tudja elérni, s ezáltal önmaga is az adott táncműfaj „képzett" táncosává válik. Ugyanígy a hagyományos tánckultúra tudatos ápolásának valamennyi formája (a táncháztól, a tánctáboroktól, vagy az iskolai, bizonyos esetekben tantárgyszerű oktatástól a hagyományőrző és hagyományápoló műkedvelő néptáncegyütteseken át a hivatásos táncművészetig) elősegítette a gyakorlati néptánc-szakember, mint például a „néptáncoktató" megjelenését.

rajzolódnak ki a regionális tánckultúrák körvonalai, az etnikus specifikumok és nemzeti jegyek."[4] Az élő néptánckultúra tehát mindig a maga természetes közegében variálódik, ismételten meg-megújul vagy átalakul, kapcsolódva a hagyományhoz. Ha a „tradicionális" kölcsönhatásokat felváltó újabb és újabb divathullámok által megváltozott testtechnikák hatástalanítják egy tánckultúra differenciáló és integráló képességét, azaz, ha az illető tánckultúra önmagát már nem képes reprodukálni, akkor felbomlik, megszűnik.[5] A megválaszolatlan kérdés ez esetben csak az, hogy a jelenlegi, hagyományos tánckultúrát felváltó (és megszüntető) új testtechnikák összeállnak-e egy egységes tánckultúrává, és ha igen, akkor tudnak-e majd valamilyen formában hagyományozódni. Vagy, ha nem, akkor az eljövendő „mindenkori" nép lehetséges, hogy egyáltalán nem fog „néptáncolni"? Mert „nincs technika és nincs átadás, ha nincs hagyomány…"

4. A Pesovár Ernő által szerkesztett szócikk így folytatódik: „A táncetnológia, táncfolklorisztika, az egyetemes tánc- és művelődéstörténet tanulságai alapján határolhatók el a tánchagyományban egymás mellett élő *tánctörténeti rétegek*, körvonalazható a tánc őstörténete és vázolhatók az európai néptánc főbb korszakai. Kontinensünk tánctörténetének korai periódusában, a középkorban gyökereznek a *rituális táncok*, a fegyvertáncok (hajdútánc, kanásztánc, söprűtánc, ügyességi táncok) és a kollektív formák (kör- és füzértáncok – hora, horo, horovod, karikázó, kolo és vonulós páros táncok), amelyek előzménye felismerhető az ókori és természeti népek tánckultúrájában. A reneszánsz emlékét őrzik az individuális táncok, ezen belül a sajátos európai műfajt képviselő szerelmi páros táncok különböző típusai. A 17–18. században pedig az individuális táncmóddal szemben váltak uralkodóvá Európa polgárosult parasztsága körében a szabályozott kollektív formák. E három történeti periódusra jellemző táncalkotás elvei az egyes regionális kultúrák uralkodó vonásaként éltek tovább. A kör- és füzértáncok a balkáni, az individuális szóló- és páros táncok a közép- és kelet-európai, továbbá az ibériai és skandináv tradícióra váltak jellemzővé, míg Nyugat-Európa többi részén a szabályozott kollektív formák domináltak, amelyek részben középkori gyökerűek, részben pedig a polgári periódus jegyeit őrzik. Ennek megfelelően a 18–19. században kialakult új néptánc stílusok és népi-nemzeti táncok is a regionális és etnikus tradíciót átértékelő és továbbfejlesztő történeti folyamat eredményeként jöttek létre. A néptánc e művelődéstörténeti jelentőségén túl az egyes korokra jellemző táncalkotást, a közösségi normáknak az egyéni újraalkotást meghatározó törvényszerűségeit is tükrözi. Ilyen alkotói módszerként ismerhetjük fel az archaikus kollektív formákban a korlátozott rögtönzést és térformálást, az individuális szóló- és páros táncokban a zenével rokon matematikai komponálást, a szabályozott kollektív táncokban pedig a táncalkotás geometriai elvét." (Lásd Pesovár 2001. 111–112.) Véleményem szerint ez, a zömében 1960-as és 1970-es szakirodalomra hivatkozott szócikk is jelzi a magyar tánctörténeti kutatás helyben topogását: az elmúlt negyedszázad gyors és gyökeres változásait már nem tárgyalja, az utóbbi évtizedekben felmerült kérdésekkel nem szembesül.

5. Ebben az esetben nemcsak maga a tánc, mint a mozgáskultúra része, hanem az adott tánckultúrához tartozó táncélet (így a hagyományos táncalkalmak, a táncillem, vagy a táncos szokásvilág) is felbomlik, megszűnik.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Szakirodalom

MAUSS, Marcel
2000 A test technikái. In: *Szociológia és antropológia*. 425–446. Budapest

MARTIN György
1982 A magyar néptáncok történeti rétegei és műfaji csoportjai. In: VARGA Marianna (szerk.): *Népművészeti Akadémia IV. Néprajzi előadások*. Budapest, 89–113.

PESOVÁR Ernő
2001 Néptánc (szócikk). In: PÁLFY Gyula (szerk.). *Néptánc kislexikon*. Budapest, 111–112.

JÁNOS TÁRSASÁG

Miklós Zoltán

A vállalkozói kultúra és a benne rejlő kapcsolathálók
Egy (sikeres) üzletember kapcsolatrendszere

Bevezetés

Romániában a rendszerváltás után egyre erőteljesebben észlelhetőek azok a kapitalista törekvések, melyeknek a szabad piac kibontakozási teret biztosított, ennek eredményeképp pedig kialakulóban van egy vállalkozói réteg. Dolgozatom a vállalkozói réteg egy képviselőjéről szól, oly módon, hogy a beruházással együtt járó társadalmi jelenségek értelmezésével magyarázza a viselkedését. Ehhez azonban meg kell értenünk számos olyan tényezőt, amelyek figyelmen kívül hagyása hiányossá teszi az értelmezést. Így tehát elmulaszthatatlan olyan faktorokat is bevonni, mint a társadalmi mobilitás, a globalizáció által kitermelt individualizációs megnyilvánulások, valamint a személy kapcsolathálójának megváltozása. A fentebb felvázolt jelenségek és folyamatok lezajlását egy hagyományosnak tekintett közösségben vizsgálom, pontosabban a vizsgált egyén környezetének leírása érdekében egy hagyományosnak tekintett közösség néhány jellemzőjére térek ki, illetve ahol szükségesnek érzem, a tágabb környezetről is igyekszem képet adni.

Már a dolgozat elején tisztázni szeretnék két olyan alapvető fogalmat, amelyekből – ha különböző értelmet tulajdonítunk nekik – számos félreértés születhet. Döntő szerep jut a már említett *hagyományos közösség*nek, és az ezen belül gyakorolt életformának, valamint a *vállalkozói kultúrá*nak, és természetesen az ehhez tartozó egyének életstratégiáinak.

A *hagyományos közösség* alatt – a magyar néprajzi szakirodalomban bevett jelentéstől némiképp eltérően – nem csak a paraszttársadalom sajátosságait hordozó életformát értem, ugyanis a szóban forgó falusi (küküllődombói) közösség életformáját a 19. század első felében erős polgári hatások érték[1], és mára ezek a (paraszt)polgári jellemzők hagyományként rögzültek. A korabeli egyházi és világi vezetők – a környéken élő szász közösségek önszervezkedési mintájára – számos, intézményes keretek közt

1. A külső hatásra létrehozott formátumokat a továbbiakban konkrét példákkal is szemléltetem.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

megszervezett csoportosulást, társulatot hoztak létre (Pozsony 1998. 30.). Az életmódváltás szociális igényeiket a legnagyobb mértékben kielégítette, így a társadalmi lét megszervezését célzó rendelkezések erős közösségi szellemiséget termeltek ki a lakosok körében. A mesterségesen létrehozott alakzatok által érvényesített viselkedési minták jelenleg is hagyományértékűek a közösségen belül. Amikor az elemzésben hagyományokról beszélek, lényegében az említett 19. századi statútumok[2] által körülírt szabályok összességére gondolok.

A modern vállalkozó figurájáról egyre több tanulmány szól, amelyek kiemelik, hogy az egyén az erkölcsi, vallási szempontokat mellőzve tisztán gazdasági kalkuláció alapján[3] igazodik a piac esélyeihez (Kuczi 1998. 153.). A modern vállalkozó esetében az (üzletemberi) érdekek nem igazodnak szükségszerűen a hagyományokhoz, hanem a célt a racionális gondolkodás által megtervezett gazdasági stratégiák követésével igyekeznek elérni. Mindezek mellett azonban kevés írás kezeli a vállalkozókat körülhatárolható kulturális egységként[4], ezért a vállalkozói kultúra meghatározása kevésbé árnyalt. Lévén hogy jelen írásban hipotézisként fogalmazom meg az említett kultúra létezését, egy következő fejezetben bővebben kitérek ennek felvázolására.

A környezet és a személy

Egy falusi környezetből származó (sikeres) üzletember esetét vizsgálom, különös hangsúlyt fektetve a vállalkozás fellendülése/növekedése következtében kiépülő kapcsolathálóra. Figyelemmel követem életszervezésében a minőségi változásokat, valamint arra a kérdésre is választ keresek, hogy ebben az esetben beszélhetünk-e egy új (vállalkozói) kultúrába való beletagolódásról. Mindezek alátámasztásaképp körvonalazom azt a szociális közeget, amelyből származik, valamint azt is, amelyben jelenleg él, hangsúlyozva ezeknek működési sajátosságait.

2. A falu szellemi vezetői (pontosabban a pap és tanító) által megszervezett társulatok mindegyike írott alapszabályzattal rendelkezett.

3. Annak kapcsán, hogy milyen fokú a vállalkozások beágyazottsága – a vállalkozások kultúra általi meghatározottsága –, a szakemberek eltérő véleményeknek adtak hangot. Kuczi Tibor főként magyarországi kisvállalkozások elemzése nyomán – de nagyvállalatok és nemzetközi példák alapján is – arra a következtetésre jut, hogy nagyon sok esetben nem lehet a weberi tőkés vállalkozó tiszta formájának megjelenéséről beszélni. (l. Kuczi 1998. 153–155., uő. 2000)

4. Az 1998-as Replika 29-es száma ugyan tényként kezeli valami hasonlónak (vállalkozói kultúrának) a létét, mégsem szolgál definícióval.

A vizsgálat alanya, Miklós Levente (a továbbiakban M. L.) 1974-ben született Küküllődombón. Érettségi után a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen először topográfia-kartográfia szakot végzett, majd hidrológiában szerzett oklevelet. Vállalkozását egyetemista évei alatt kezdeményezte, s mindmáig a POLIGLOT COMIMPEX kft. vezetőjeként végzi tevékenységét. 1994-ben közel négy átlagfizetést kitevő összeget használt fel indulási tőkeként, melynek birtokába szülei a dicsőszentmártoni Vegyipari Kombinátból kilépve „kárpótlásként" jutottak. A cég közel tízéves fennállása alatt számos termelési és kereskedelmi ágban igyekezett jövedelemhez jutni. A felvetett kérdések követhetősége, valamint az értelmezés hitelessége céljából a későbbiekben röviden ismertetem a vállalkozás időbeni alakulását.

Az elemzés során az összehasonlítás explicitebbé válása érdekében mindkét (hagyományos – vállalkozói) életszervezési modellt körvonalazom. Vizsgálatom egyik központi kérdése, hogy milyen társadalmi csoportból származik az elemzés alanya, a vállalkozó. A küküllődombói tapasztalataimon keresztül arra szeretnék reflektálni, hogy a falura jellemző körülmények között a racionalizáció folyamatában feloldódik-e a kultúra oly mértékben, hogy helyét átvegye a könyvelés és a számításon alapuló igazodás a piachoz (Kuczi 1998. 154.). Nem utolsósorban kérdésként vetődik fel az is, hogy az üzleti élettel járó racionalitás megbonthatja-e a rurális környezet által diktált, hagyományos kapcsolatrendszert, s a karrier által hogyan válik az egyén publikus[5] személlyé.

Előrebocsátom, hogy a végkövetkeztetések levonásához, illetve egy lehetséges magyarázat adásához legtöbb esetben konkrétan a romániai társadalmat veszem alapul, mi több, a dolgozat esettanulmány[6] jellegéből adódóan kijelenthetem, hogy megállapításaim erős lokális színezetet kapnak, ez azonban nem zárja ki regionális érvényességüket sem.

A vállalkozói kultúra

A vállalkozói kultúra meghatározása viszonylag nehéz feladatnak bizonyulhat, hiszen sokan magát a tételezését is megalapozatlannak tartják,

5. A nyilvános szférában folytatott tevékenység, amellyel automatikusan együtt jár a közösség véleményezése, publikus személlyé változtatja az egyént. M. L. esetében ehhez társul egy tudatos arculatalakítás is.

6. Hangsúlyozni szeretném, hogy jelen írás csupán a modern üzletember alakjával foglalkozik. Nem tagadható, hogy Küküllődombón napjainkban mások esetében is fellelhető az önállósodási hajlam, azonban a vizsgálat alanyának kiválasztása az említett lényeges szempont szerint történt, így pedig csupán M. L. bizonyult alkalmasnak.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

ezért állításaim a megfogalmazott hipotézissel (a vállalkozó kultúra létezésével) kapcsolatos saját meglátásomat tükrözik. A nehézségek a kultúra definíciójából adódnak. Ha a klasszikus kultúramegfogalmazásokkal próbáljuk körülírni, egyértelműen kudarcot vallunk, ugyanis nem beszélhetünk sajátos/egységes viselkedésformákról, szokásokról, rítusokról, hiedelmekről, tárgyakról, intézményekről, vagy akár rokoni kapcsolatokról. Magát a kultúra fogalmát olyan módon kell lefedni, hogy megalapozottá válhasson a külön típusról való beszélés.

Különböző szempontok alkalmazásával a kultúra számos változatait határolhatjuk el egymástól, ezért a továbbiakban részletesebben vázolom azokat az irányelveket, amelyek alapján explicitebbé válik a vállalkozói kultúra meghatározása. Megvizsgálom, melyek azok az ismertetőjelek, viselkedésmódok, komponensek, amelyek alapján megkülönböztethetjük a vállalkozót környezetétől, s mindezek mellett hangsúlyt fektetek a kiválás folyamatára is.

A vállalkozók főbb ismertetőjele a vagyonszerzés, a jövedelemtöbbletre való törekvés. Max Weber a szerzési ösztönt függetleníti a kapitalizmustól, ezt akár elemi emberi ösztönnek is nevezhetnénk (Weber 1982. 18.). Bár lényeges különbség van a szerzési ösztön és a jövedelemszerzésre való törekvés között (míg az első által az egyén életciklusa fenntartását biztosítja, az utóbbi már ezen túlmenően a gyarapítási vágyra utal), mégsem magyarázhatjuk a vállalkozói hajlamot csupán a jövedelmezőségre való törekvéssel, ugyanis hasonló magatartás egyértelműen fellelhető a parasztgazdálkodásban is. A tradicionalista gazdálkodás és vállalkozói magatartás vizsgálatakor az eltérés az erőforrások felhasználásából adódik. A nyereség újabb profitok érdekében való visszafordítása az, amely a két kategória között különbséget tesz.

Amit Weber kapitalista „szellemként" emleget, lényegében egyfajta sajátos (vállalkozói) kultúrának a tartozéka (Weber 1982. 61.). A kapitalista „szellemiséggel" szembesülő tradicionalista életforma az általam tárgyalt kultúrának is ellenpólusa lehet. A vállalkozói „szellemiségnek" nevezhető magatartás ellentéte a hagyományos életformának az a típusa, amely által az ember csupán élni akar, s annyit igyekszik keresni, amennyi ehhez szükséges. Vállalkozói magatartásról tanúskodik az a személy, aki egy előzetes jövedelemforrás megszűnésekor (pl. munkanélkülivé válásakor) nem szegényebb életmódra rendezkedik be (ami sajátja lehet egy tradicionalista magatartásnak), hanem a lehetséges alternatívák érvényesítésével próbálkozik.

A jövedelemszerzésre való törekvés mellett nélkülözhetetlen olyan komponensekről beszélni, mint kockázatvállalásra és innovációra való hajlam.

Szükséges azonban árnyalni a kijelentésen, ugyanis tagadhatatlan, hogy a nem beruházó tevékenységet folytató személyek esetében is léteznek ezek a magatartási formák. Azoknál az egyéneknél, akiknek a mindennapi tevékenysége nem a piacgazdaságnak van alárendelve, valamint „vállalkozásuk" nem a konkurenciától függ, az említett tényezők nem annyira intenzívek életszervezési stratégiájukban. Mindezek mellett pedig, ha a formális intézmények nem tudnak garanciát biztosítani a helyes konkurenciához, a cégvezetők túlélési stratégiájának elengedhetetlen része az óvatosság és a bizonytalanság.

A vállalkozói magatartás („szellemiség") létrejöttét sokszor történelmi korszakokhoz kötik. Valóban szükséges egy kedvező történelmi-gazdasági környezet, nem is feltétlenül a „szellemiség" kialakulásához, mint inkább az ebből fakadó cselekvési ösztön kibontakozásához. Egy befektetéshez az egyénen (humán erőforráson), és a kedvező gazdasági háttéren kívül még számos összetevő nélkülözhetetlen. Dumitru Sandu alapján a komponenseket két kategóriába sorolom: egyrészt a szociokulturális háttér, másfelől pedig az individuális képességek különíthetők el (Sandu 1999. 120.). Szociokulturális háttérrel jelzem azt a tőkehalmazt, amely a potenciális vállalkozó s az őt körülvevő kollektíva közötti interakciókból születik. Ezek lennének: az anyagi, kapcsolati, valamint társadalmi tőke. Az individuális képességek ugyancsak két részre tagolhatók: ideológiai és viselkedési szintre. Az elsőbe tartoznak: az óvatosság, a piacgazdaságra való rálátás, és a kockázatvállalásra való irányultság; a második (viselkedési) szinthez a vállalkozói hajlam, valamint e státushoz szükséges viselkedésmód társítható.

A fentebb vázoltak tükrében a következőkben a vállalkozói kultúra meghatározásra szorítkoznék. Ennek megtételére a kulturális antropológia kognitív megközelítésű kultúraelméletét használom, amely a tudás kategóriáját állítja az elemzés középpontjába. Azaz a kultúra nem életmódnak, nem viselkedési rendszerknek, nem a (kulturális) jelenségek halmazának tekinthető, hanem egy nyelvi kompetenciához hasonló ismeret- és tudásrendszernek (Niedermüller 1993. 50.). A vállalkozói kultúra magva lényegében az üzletkötésekhez szükséges *tudás*, valamint az egyének közti interakciókban használt *kommunikációs kód*.[7] Ennek explicitebbé tétele érdekében az elemzés során törekszem választ adni a kognitív kultúraelmélet három nagy kérdésére: (1) hogyan jön létre (ez) a tudás?, (2) az individuális ismeretek miként alkotják meg valamely csoport kulturális

7. A kommunikációs kódnak azért tulajdonítok hangsúlyt a definícióban, mert a tudás átadásának legnagyobb része jelen esetben az emberek közti interakciók révén valósul meg, vagyis a tanulás kommunikáció útján történik (Aronson 1995. 323.).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

jellegzetességeit, és fordítva, a kulturális tudás hogyan épül be az egyén tudatába?, (3) hogyan reprezentálódik az egyéni tudás? (Niedermüller 1993. 50–51.)

A kultúrát az ember születése pillanatában nem birtokolja, hanem környezete által kifejtett hatások eredményeként (szocializációja során) sajátítja el. Tehát a kultúrát is egy tanulható, elsajátítható entitásként kell kezelnünk (Niedermüller 1993. 51.). Az információ felhalmozása – a meglévő minták alapján – individuális szinten történik, s az ilyen módon megszerzett tudás hozza létre a közösségi tudatot. Ugyanakkor a megfigyelhető azonos vagy hasonló viselkedésformák mögött szükségszerűen kell léteznie valamiféle egyéni különbségektől független közös tudásnak is. Az azonos individuális ismeretek összességét, a sajátos tudásrendszert a megfigyelhető kulturális jelenségek reprezentálják (Niedermüller 1993. 51.). Nyilvánvaló, hogy a vállalkozók esetében beszélhetünk olyan azonos – tudásukból eredő – magatartásformákról, amelyek értelmében joggal tekinthetjük őket markáns kulturális jegyeket termelő és ennek folyományaként bizonyos értelemben különálló csoportnak. Elmondhatjuk, hogy az általuk birtokolt tudás kollektív, konvencionális, normatív, s nem utolsósorban szimbolikus is. Vagyis olyan cselekvést és értelmezést irányító, megegyezésen alapuló tudást birtokolnak, amely indokolttá teszi a külön kultúraként való kezelést.

A vizsgálat tárgya: M. L. vállalkozástörténete

M. L. a már említett néven bejegyzett vállalkozását 1994 májusában kezdte: Küküllődombón vegyesboltot nyitott. A cég bejegyeztetéséhez és elindításához a szükséges alapot a szülei munkanélkülivé válásakor kapott kárpótlás adta. Az üzlet megnyitásának napját a faluban megrendezésre kerülő Erdélyi Unitárius Ifjúsági Konferencia kezdőnapjára időzítette. A közel ötszáz résztvevőt számláló rendezvény olyan arányú bevételhez juttatta, amelyet a falu rövid távon nem tudott volna biztosítani.

1995-ben ugyancsak a kereskedelmi szférában bővítette kezdeményezését, éspedig bárt nyitott. Egy évvel később a falu tőszomszédságában levő városban (Dicsőszentmártonban) öt újságstandot állított fel, valamint vállalta a napilapok házhoz szállítását is. Ezt követően a falu határában egy halastavat bérelt, ahová szabadidőközpont létesítését tervezte, majd 1997-től kezdett hozzá az újrahasznosítható anyagok (vas, színesfémek, papír) begyűjtéséhez. ’98-ban más cégektől is felvállalt munkálatokat, és egy évvel később, üzleti kapcsolataira alapozva, megvásárolta a volt kollektív

gazdaság birtokát a meglévő épületekkel. Lényegében ekkor lendült fel látványosabban a már elsődleges bevételi forrást jelentő „begyűjtés”.

Ma már több mint kétszáz alkalmazottal dolgozik, több helyszínen folytat munkálatokat az országban, s szinte ugyanannyi partnercéggel működtet üzleti kapcsolatokat. Ezeken kívül kilenc külföldi (magyarországi, németországi, ausztriai, franciaországi, liechtensteini, svájci, angliai, líbiai, libanoni) céggel folytat import-export árucserét.

A 2001-es év viszonylatában a Kereskedelmi Kamara Maros megyei kirendeltsége a fejlődésben levő cégek sorrendjében az első helyezésével tüntette ki. 2002 őszén átvette a mezőgazdasági társulat irányítását; pékséget működtet; 2003-tól cége gondoskodik a község szemételhordásáról. Nyáron szórakozási lehetőséget biztosít a fiataloknak, koncerteket szervez, és különböző alkalmakkor bérelhető vendéglőhelyiséget tart fenn. Jelenleg szállodát tervez, valamint falumúzeum és tájház létrehozását támogatja, ugyanakkor finanszírozza a küküllődombói, a dicsőszentmártoni és kiskapusi foci-, valamint a medgyesi kézilabdacsapatot.

Az önállósodás folyamata

Érdemes nagyobb figyelmet fordítani azokra a kérdésekre, hogy hogyan jön létre a kiválás, esetleg melyek azok a tényezők, amelyek hiánya, vagy éppen többlete elősegítik a változást. Egy vállalkozó életútja nem redukálható csupán a megvalósított üzleti sikerekre, s jelen esetben nélkülözhetetlen az üzletemberi státusba való kerülés folyamatának vizsgálata. M. L. esetében a vizsgálat tárgyát képezheti az, hogy milyen változás történt életszervezésében önállósodása után. A változás okainak és módozatainak megértése érdekében, párhuzamosan kell kísérni az önállósodása előtti, valamint ezt követő időszakban rá jellemző életszervezési modellt. Ha M. L.-nek a jelenlegi tevékenységi szféráját vizsgálom, az a következtetés vonható le, hogy a vállalkozó a romániai piacgazdaságba integrálódik.[8] Vagyis az összehasonlítást az országos szinttel kell kezdeni. Ehhez a kategóriához társítok még egy regionális, egy lokális, valamint egyéni szintet. Az elemzés során megvizsgálom, hogy vállalkozásának bejegyeztetése előtt a társadalmi hierarchiában milyen pozíciót foglalt el.

8. Mivel az egyik vizsgálati szintet Románia képviseli, a teljesség kedvéért kitérek a romániai piacgazdaság egyik fontos jellemzőjére. A mai vállalkozói réteget és a vállalkozásokat magukat genézisük alapján két fő csoportra lehet osztani: azok, akik valamilyen tőkét 1989 előttről átmentve, a privatizációs folyamatban megmutatkozó előnyüket kihasználva vállalkoznak, és azok, akik csak belső erőforrásokat használva építik vállalkozásukat. Ez utóbbiakat nevezhetjük self-made-meneknek, M. L. egyértelműen ennek képviselője.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Ha az ország etnikai és vallási összetételét érvényesítjük, egyértelmű a kisebbségi léte. Azonban iskolai végzettsége (két egyetemi képesítést szerzett), valamint a meglévő jogi keret tükrében nem látom megalapozottnak, hogy esetleges hátrányos helyzetével kellene magyarázni önállósodását. Nem tagadható, hogy a román nemzetiségű egyének a kiterjedtebb és tartalmasabb kapcsolatok által előnyösebb helyzetben voltak, mégis egyetemi tanulmányainak időpontjában a hozzá hasonló, többséget alkotó román fiatalok is szinte mind szembesültek az érvényesülés problémájával.

A három megyében (Hargita, Kovászna, Maros), amelyben a legtöbb magyar lakos él, a vállalkozókra vonatkozó mutatók nem jeleznek különösebb, a kisebbségi léttel összefüggésbe hozható tendenciát. A régió az ország lakosságának 5,2%-át, a vállalkozások 4,4%-át tömöríti (Horváth–Ilyés 2003. 237.).[9] Ha a lakosság–vállalkozók arányt vizsgáljuk, megfigyelhető, hogy e három megyében a magyar lakosok száma fordítottan arányos a vállalkozások számával.[10] A statisztikai adatok tehát nem magyarázzák az üzletemberré válás okait, azonban azt sugallják, hogy az etnikai kisebbséghez való tartozás nemhogy bátorító, hanem defavorizáló tényező. Ezért nem tartom helyesnek, hogy a vállalkozásokat a három megyében élő magyarság kisebbségi sorsával hozzuk összefüggésbe. Az M. L.-lel történt beszélgetéseim nyomán úgy vélem, nyomatékkal kijelenthető, hogy vállalkozói pályára lépésében nem játszott szerepet semmiféle kisebbségi helyzetet kompenzálni akaró törekvés.

Következtetésem megegyezik Schumpeter individualista elméletével (Kuczi 2000. 109.), hiszen ő sem számol semmilyen periferikus vagy kisebbségi létből származó frusztráltsággal, s a kezdeményezést kizárólag az egyénnek tulajdonítja. A hatalomvágy, nagyratörés, nagyobb haszon reménye, új technikai megoldások kipróbálása, új termékek felhasználása/előállítása és új piacokon való érvényesülési vágy olyan tényezők, amelyek a kapitalizmusban válnak hangsúlyozottabbakká, s melyek valóban a modern üzletember jellemzői.

Az egyén szocializációja során a közvetlen környezetével van a legszorosabb kapcsolatban. A lokális szféra vizsgálata által rálátás nyílik M. L.-nek az önállósodás előtti életmódjára. Küküllődombó társadalmi szerkezetének vázolásakor, az egyes személyek különböző intézményekhez való tartozását

9. Romániában több mint nyolcszáztíz ezer aktív vállalkozást tartanak számon, melyből 35 714-et az említett három megyéből jegyeznek. (Hargita – 7268; Kovászna – 8779; Maros – 19 667)

10. Hargita – 2,52%; Kovászna – 3,11%; Maros – 3,22% (vö. Horváth – Ilyés 2003. 237. és Varga 1998. 61, 157, 301.).

veszem alapul, hiszen az individuumot körülvevő közeg, valamint az általa képviselt kulturális tudat nagymértékben meghatározza a viselkedést. Ennek függvényében M. L. kibocsátó közegét, a falu lakóit mint valamely – szervezett vagy spontán létrejött – intézmény tagjait vizsgálom.

Fél Edit szerint az emberi társadalmakat három olyan közegre oszthatjuk, amelyek integrálják az egyént (Fél 2001. 324.). Elsőként annak járok utána, hogy a kis- és nagycsaládot, valamint a nemzetséget magába foglaló, a vérség által körülhatárolt belső pozícióközösség miként irányítja az egyének élelét. A család – mint elsődleges csoportosulás – nagymértékben körülhatárolja az egyén intim szféráját. Erre a intézményre hárul az etikai normák elsajátíttatásának feladata, ugyanakkor itt kell kiépülnie azon „eszményi közösségszellemnek", amely a falu sajátosságának tekinthető. M. L. családja átlagos életvitelt folytatott, rokoni és szomszédi kapcsolataik is természetesnek mondhatók voltak. Mivel maga a család, vagy ennek tagjai nem jellemezhetők a normatív magatartáson túlmutató viselkedésmóddal, a beruházás időpontjáig közvetlen környezetében nem találunk másoktól megkülönböztető elemeket.

Ugyanebbe a fogalomkörbe sorolhatók a rokonsági kapcsolatok, melyeket azért tekintek a műrokonsági és (a soron következő) szomszédsági viszonyokhoz képest másodlagosaknak, mert a vérrokonság jelen esetben nem előfeltétele az egyének közti interakcióknak. Számos esetben a rokonsági kötelékek mély viszonyt eredményeznek, mégis a kapcsolatápolás elsődleges feltételeként a baráti szálakat tartom relevánsaknak. A Miklós családnév ugyanakkor arról tanúskodik, hogy M. L. falusi viszonylatban törzsgyökeresnek nevezhető, elterjedt nemzetségnek a tagja. Rokonsági kapcsolatai szerteágazóak, ezért a családon belüli esetleges történések a sűrű vérségi kapcsolataik által könnyen nyilvánosakká válhattak.

A szociális szférában az együttélés második lépcsőfokaként a helytől meghatározott külső pozícióközösség nevezhető meg. Szűkebb értelemben a szomszédságok sorolhatóak ebbe a kategóriába, de a falurészek vagy etnikai csoportok is beletartozhatnak (Fél 2001. 324.). Küküllődombón a szomszédság általában a lakóháztól mindkét irányban számított harmadik-negyedik ház lakóira terjed ki. Az utca házzal szembeni oldalán ez a megnevezés a második-harmadik házig követhető. A szomszédsággal szinte egyenrangú kategóriáknak vélem a baráti viszonyokat, s a műrokonság nyomán létrejövő kapcsolatokat. Ezek funkciója elsősorban a kölcsönös segítségnyújtás, azonban a fiatalabb generációk esetében a szórakozás is ezeken a csoportosulásokon belül zajlik. A családtól eltérően, az utóbbi egységek (baráti körök, szomszédságok) nem homogének, s létrejöttük

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

spontán társulások vagy a lakóház földrajzi elhelyezkedése által magyarázható.

A társadalmi szervezkedés sajátos esete, az úgynevezett akcióközösség (Fél 2001. 324.) számos formája Küküllődombón is megtalálható. Több ilyen, intézményes keretek közé foglalt csoportosulás, társulat folytat ma is tevékenységet a faluban. A 19. század első és második felében alakult Ifjúsági Egyesületbe[11], Dalkörbe[12] és Temetkezési Társulatba[13] való tartozás valamikor presztízsértékű volt (Péterffy–Bordi–Miklós 2001. 12–24.). A napjainkban is működő közösségekbe való tartozás biztosítja az egyén bekapcsolását a szélesebb szociális életbe, hisz a közösségi szellemiséget a falusiak az egyesületekben kifejtett tevékenységekkel hozzák kapcsolatba. Az akcióközösségek belső kontrollmechanizmust gyakoroltak, ezzel féken tarthatták a számottevő individuális megnyilvánulásokat.[14] Az ugyanabba a rétegbe tartozó személyek a társadalmi alapértékek tekintetében közelebb állnak egymáshoz, könnyebben kialakítják a mikroszociológiai közös értékrendet (Mérei 1998. 39.). Az idők folyamán az erővonalak kiegyenlítődtek (más irányba tolódtak el), jelenleg pedig az egységbe tartozást a szabályokhoz és a hagyományokhoz való ragaszkodás motiválja.

A vállalkozás területén a falu mikrotörténelmében nincsenek olyan mozzanatok, amelyek jelentősebb individuális törekvésekre engednének következtetni. A falu lakosai hajdan jobbágyok voltak, és felszabadulásuk után is, az iparosítási folyamatig, amikor ugyanis több üzem épült a falu tőszomszédságában levő városban (Dicsőszentmártonban), az elsődleges megélhetési forrást a mezőgazdaság jelentette. A növénytermesztés és állattenyésztés hatékonyságát a Gazdakör keretén belül működtetett tanfolyamok, s állandó gyűlések által próbálták növelni. Köztulajdonban mezőgazdasági gépek is voltak, amelyeket előzetes megegyezés szerint

11. 1846 előttről datálják, azonban a szervezkedés hasonló formáját akár egy évtizeddel korábbi időszakra tehetjük.

12. Alakulása 1841–1842-re tehető.

13. Az első hasonló társulat az 1860-as évek elején jött létre, a második (szegény) társulatról 1907-ből vannak adatok, a harmadik (gazdatársulat) pedig az első világháború előtt alakult.

14. Hogy mennyire szabályozottak voltak a gazdasági tevékenységek, a hitélet, vagy akár a szórakozási alkalmak, ennek bizonyítékául felsorolom a ma már nem működő egyesületeket is. A 19. század közepén Olvasó Társaság és Mértékletességi Egyesület (melynek tagjai fogadalmat tettek, hogy a szervezetet romboló szeszes italt nem fogyasztanak) tevékenységét jegyezték; a második világháború előtt Gazdakör és Hangya Szövetség működött; 1928-ban fúvószenekar, 1970-ben edénykölcsönző társulat alakult (Péterffy–Bordi–Miklós 2001. 7–16.).

használtak a kör tagjai. Figyelembe véve a Hangya Szövetkezetnek a faluban való működését is (melynek célja: egyesületi formában tagjainak szükség esetén hitelezett pénzösszeg általi segítségnyújtás), nyilvánvaló, hogy a gazdálkodás is szigorú közösségi felügyelet alatt zajlott, amelynek a nyomai ma is megtalálhatók. A vállalkozások meglétének pontosítása érdekében meg kell említeni, hogy a mezőgazdasággal foglalkozók körében jelenleg is léteznek „nagygazdák", akik a megszokottnál nagyobb földterületen az átlagot meghaladó mennyiségű terményt állítanak elő, azonban ezek a kezdeményezések a földművelésben kimerülnek, nem mutatnak a vállalkozások fele.

Az ismertetett pozícióközösségek körébe sorolható alakzatok esetenként az egyén számára védelmet biztosítanak. Azonban, ha valaki a közérdeklődést felkeltő cselekedetet végez, automatikusan kikerül a magánszféra és a szűkebb közössége által biztosított oltalom alól.[15] Így M. L. is kiszakadt a magánszférából azáltal, hogy olyant tett, ami nem megszokott a közösség életvitelében. A radikális változásokat Küküllődombón sem fogadják el megjegyzés nélkül. Beszéltek róla, majd véleményezték, értékítéleteket fűztek a cselekedetekhez, értékelték/elítélték, esetleg megjósolták, milyen következményekkel járnak befektetései. A norma megszegése nyilvánosságot eredményez, ez pedig a közvélemény kiértékelését, ítéletét vonja maga után; a személy minden lépését követik, interpretálják. A nyilvánosság átveszi a reklám funkcióját (Habermas 1993. 259.), amely presztízst, tekintélyt eredményezhet. (A reputáció a közösségi véleményezésnek a fokmérője.) A kedvező vélekedés szimbolikus azonosuláshoz vezet, a huzamos pozitív véleményezés pedig a presztízs kitermelője. A „népszerűség" fokozásához a vállalkozás sikerei, vagy éppenséggel a közszájon forgó sikertelenségek[16] járultak hozzá.

A kultúrába való belenevelődéssel az egyén számos kényszercselekvésre van kötelezve. Ha megváltozott (új) státusából adódóan ezeknek nem tud megfelelni, a közvélemény ítélkezéseit a presztízs sem tudja megakadályozni. A közösség perspektíváját alkalmazva, a vállalkozót jogosan tekinthetjük normaszegőnek. M. L. esetében azonban – mivel a közösségből kiszakadt – a pletykának már nem érvényesül a hagyományos funkciója. A különbségeket a hagyományos kultúra és az üzletemberek kultúrája

15. Például a polgármester munkaidején kívül sem lehet csupán magánember.

16. Amikor a szabadidőközpont tervét az időjárás meghiúsította, közéleti témaként forgalmazták a történteket.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

közti eltérésekkel lehet magyarázni. A hagyományos kultúra rögzítettnek, ezzel szemben a vállalkozói életforma sokkal dinamikusabbnak tűnik, ugyanis a beruházó személynek szinte minden kihívásra új stratégiát kell kidolgoznia, döntéseiben már nem érvényesülnek a rurális környezetben gyakorolt általános cselekvési modellek.

Dolgozatom elején célkitűzéseim közt szerepelt a vizsgált közösségben mutatkozó individuális törekvések jelzése is. Lényegében M. L. önállósodása is a közösségi kontroll fellazulását érzékelteti, mely könnyebbé teszi az individuális törekvések kibontakozását. A bemutatott intézményesült egységek – amelyek akár írott, akár verbális módon megfogalmazzák a közösségi élet normáit – a falu értékrendjét meghatározó faktoroknak tekinthetők. A közösségben a generációk közötti szemléletmódbeli eltérések egyben az életszervezési stratégiák alakulásának irányát jelzik. A globalizáció által kitermelt individuális törekvések felőrlik a közösségi eszményt, amelynek következtében a kilépés már nem válik annyira problematikussá. Az individualizmussal együtt jár az anonimitás, s az egyének közti érzelmi elhatárolódás, mindezt pedig a pénz (az anyagi tőke) teszi működőképessé (Lăzăroiu 1999. 43.).

Bár a fiatalabb és az idősebb generáció Küküllődombón is eltérő eszményeket képvisel, és a globalizáció hatására egyre több egyéni kezdeményezéssel kell számolni, a törekvések vállalkozásként történő megvalósítása a legtöbb esetben elmarad. Ha rendelkezésre is áll a minimálisan szükséges anyagi tőke, a kockázati hajlam, valamint piacgazdaság által megkövetelt tudás hiánya megakadályozza a modern vállalkozások létrejöttét. A faluban létezik még üzlethelyiséget működtető két családi vállalkozás, valamint építkezést és autószerelést felvállaló kisvállalkozók, azonban ezeknek tevékenysége nem terjed a lokális szférán kívül. Fontos azt is megjegyezni, hogy ezek a tevékenységek egyike sem létezett még 1994-ben, amikor a vizsgálatom alanya bejegyeztette cégét.

A fentebb vázoltak arról tanúskodnak, hogy az M. L. vállalkozása előtti időszakban sem regionális, sem pedig lokális szinten nem termelődtek ki az önállósodás és a vállalkozás irányába mutató ösztönző feltételek, ezért szükséges megvizsgálni egy következő lépésként az egyéni szintet.

Középiskolai tanulmányait a falu tőszomszédságában levő városban (Dicsőszentmártonban) végezte, ami természetesnek mondható volt. Egyetemistaként Kolozsvárra került, és bár ez nem minősíthető a normákon való túllépésnek, ezzel már kezdett eltávolodni a közösségtől és ennek normáitól. A figyelem középpontjába akkor került, amikor az üzletet

megnyitotta.[17] Ez, valamint a bár megnyitása még tipikus[18] falusi vállalkozásnak tekinthető, de érdeklődési körének a város irányába való kiterjesztése (az újságstandok felállítása), vagy a szabadidőközpont tervezése már atipikus egy falusi vállalkozóra nézve, amelynek nyomán hangsúlyossá vált a közösség értékhorizontjától való elszakadása. A vegyesbolt megnyitását is előzetes információk alapján időzítette[19], s ez újra egy olyan elem, amely nem jellemző egy falusi beruházásra. Az újrahasznosítható anyagok begyűjtésébe való befektetés egy tipikus üzletemberi mozzanata tevékenységének. Ez a lépés világos helyzetfelismerést, kalkulációt, s néhány évre eltervezett stratégiát (ugyanakkor szerencsét is) feltételezett. Esetleges háttérinformációk segítségével helyesen ítélte meg, melyik az a doméniuma a jelenkori romániai piacnak, amelyben rövid távon, a megfelelő lépések segítségével jelentős jövedelemre lehet szert tenni.

A cég méretének klasszifikációjához figyelembe veszem fejlődési szakaszait is, s mivel kiválásról és kulturális másságról beszélek, érdemesnek tartom áttekinteni kezdeményezésének felfutását. Mivel családi finanszírozásból és családi munkaerővel kezdte meg önállósodását, ez a kezdéskor családi, vagy kisvállalkozás volt. Kezdetben szoros kapcsolata volt közvetlen környezetével, a család és a rokonság biztosították az anyagi tőkét, valamint munkaerőt, s a haszonban is ők részesedtek. A vállalkozás történetét leíró fejezetben vázolt cégtevékenység azonban azt bizonyítja, hogy az indulási időszakhoz képest már nem beszélhetünk kisvállalkozásról. A beruházás mérete és jellege a „begyűjtéssel" változik meg, melyhez az is társul, hogy 1998-ban a cég egy nagymértékű tőkeinfúzióban részesül.[20] Ma, ha a romániai piacon tevékenykedő cégeket vesszük alapul, M. L. beruházása a közepes és nagyvállalkozások skáláján az utóbbiakhoz áll közelebb.

17. Itt látom megragadhatónak igazán Jürgen Habermasnak azt a kijelentését, mely szerint a liberális korszakban a munka nyilvánossá válik (l. Habermas 1993. 231.).

18. Tipikus falusi vállalkozásoknak ítélem azokat a megvalósításait (üzlethelyiség, kocsma), amelyek bármely más rurális környezetben élő beruházó esetében megtalálhatóak. Atipikus tevékenységei alatt pedig azokat a sikeres (begyűjtés) vagy sikertelen (újságstandok) befektetéseit értem, melyek lebonyolításához a piacgazdaság kiváló ismerete szükséges; nem utolsósorban a falun élő vállalkozókra nem jellemző próbálkozásokat sorolom ebbe a kategóriába (l. Lăzăroiu 1999. 48.). A cég névadását (POLIGLOT – több nyelvű, több nyelvet beszélő) is falusi környezetben atipikusnak tekintem, hisz a lakosok nagy része máig nem tudja, mi az értelme a kifejezésnek.

19. Az üzlet megnyitását az Erdélyi Unitárius Ifjúsági Konferenciának kezdőnapjára tervezte.

20. Ekkor vesz fel nagyobb bankkölcsönt, jelenleg pedig a partnerek közötti ügyintézései kizárólag banki úton zajlanak.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Példám azt bizonyítja, hogy modern vállalkozó rurális környezetből is kiemelkedhet, azonban a (nélkülözhetetlen) „feltételek” mellett, vagy ezzel egy időben szükséges az egyén mentalitásának változása is. Jelen esetben az a következtetés vonható le, hogy a piachoz való alkalmazkodás határozta meg a vállalkozás sikerét. Nem szabad szem elől téveszteni, hogy a vizsgálat alanya a cég bejegyeztetésének időszakában Kolozsváron volt egyetemista, így nagyobb rálátása lehetett a kialakult krízishelyzet (szülei munkanélkülivé váltak) lehetséges megoldására. Nem tudhatjuk, hogy az önállósodás folyamatát pontosan mi váltotta ki, de a kényszerhelyzet áthidalására való törekvésnek is nagy szerep tulajdonítható.

Olyan társadalomban, ahol nem volt hagyománya a magánvállalkozásnak, nagymértékben az egyéni adottságok azok, amelyek nyereséggé változtathatják a befektetéseket. A vállalkozás beindítását M. L. esetében egyéncentrikusnak ítélem, s racionális gondolkodásának, kockázati hajlamának, vállalkozó szellemének, valamint kezdeményező-képességének meglétével magyarázom. Állításomat az is aláhúzza, hogy a faluban többen részesedtek kárpótló összegben, ezzel mégsem kezdeményezett senki sem hasonló befektetést.

Kapcsolatháló – kapcsolati tőke

Az emberek közti interakciók a fennálló kapcsolati háló függvényében zajlanak, ezért mind a rurális, mind urbánus környezetben élő individuumok minél szilárdabb kapcsolati tőke kifejlesztésére törekszenek. A kapcsolatok jellegét az egyének tevékenysége határozza meg. Nyilvánvaló, hogy az üzletember már nem azokkal a relációkkal bír, mint egy falusi környezetben élő, gazdálkodó személy. M. L. rurális közegből származik, ezért érdemesnek tartom annak a folyamatnak a vizsgálatát, amely által rálátás nyílik kapcsolatainak átértékelődésére.

Küküllődombón a lakosság nagy része a mezőgazdasági termelésben és az ipari szektorban párhuzamosan dolgozik, a munkaerő-felhasználás még a hagyományos gazdálkodásra jellemző módon történik. A mezőgazdasági gépek hiánya arra kötelezi a földtulajdonost, hogy az ipari szektorban szerzett jövedelmének legnagyobb hányadát a termőföld megmunkálására fordítsa. Az egyén (saját) mezőgazdaságban kifejtett munkaerejét nem tekinti felértékelendőnek, s az itt végzett tevékenységeket nemcsak a jövedelmezőség, hanem a közösségi „hagyomány” is motiválja.

A közösség kapcsolatrendszerének részletes leírása nem képezi jelen írás tárgyát, azonban az összehasonlítások (vállalkozó–faluközösség)

megtétele érdekében három kategóriába sorolva röviden felvázolom a legfontosabb viszonyulás-típusokat. Előrebocsátom, hogy ezek a kategóriák a valóságban összemosódnak, az osztályozás nehézségei abból is adódnak, hogy némelyik kapcsolat két, esetenként mindhárom típusba besorolható. A klasszifikálást azért tartom fontosnak, hogy a közösség és a vállalkozó kapcsolatait ugyanazon osztályozási séma szerint lehessen tárgyalni.

Elsőként az interperszonális kapcsolatok lényegesek, ugyanis ezek erős érzelmi kötődést feltételeznek az egyének részéről. A hasonló érintkezések az erős kötések (Granovetter 372.) szférájába tartoznak, és a családot, a szomszédságot, valanmint a vér- és a műrokonokat lehet ezen kategóriába sorolni.

Másodlagos viszonyulási típusként az intézményesült kapcsolatokat lehet említeni. Formális viszonyról van szó, amely bizonyos fajta egységeken keresztül valósul meg, s mely által az egyik fél a másikra intézményes keretek közt gyakorol hatást. Hasonló viszony áll fenn az egyén és polgármesteri hivatal, valamint egyén és egyház között. Azonban, ha figyelembe vesszük, hogy a szomszédság és a család intézményekként is definiálhatók, nem hagyható figyelmen kívül a két kategória közti átjárás. Az ismertetett akcióközösségek működése szinte minden esetben a hagyomány és a jellegzetes közösségi életforma megőrzésére irányul, ebből kifolyólag az egységen belül az érzelmi viszonyulás az elsődleges, vagyis az intézményes jelleg ezek esetében sem különül el az interperszonális viszonyoktól. Ezen a ponton válik érzékelhetővé a már említett, Küküllődombóra jellemző közösségi szellemiség, s ugyanitt ragadható meg az eddig vázolt két viszonyulástípus közötti szinkretikus jelleg is.

A kapcsolatrendszer vizsgálatában nélkülözhetetlen egy harmadik viszonytípusról, az érdekviszonyról beszélni. A megnevezés olyan kapcsolatokat fed, melyekből valamely személynek/csoportnak gazdasági jellegű, személyes, vagy presztízs értékű haszna származik. Az első két viszonytípus léte szinte elképzelhetetlen a harmadiktól függetlenül, ezért ezt sem lehet tiszta kategóriaként kezelni. A megélhetésben fontos szerepet játszó mezőgazdaság már eleve meghatározza az érdekviszonyok alakulását, mivel az ilyen jellegű viszonyulás nyomán azok a személyek tudják a legnagyobb társadalmi tőkét felhalmozni, akik a faluban mezőgazdasági gépekkel rendelkeznek. Azonban a mezőgazdasági munkálatokhoz szükséges technikai felszerelést birtokló egyének sem tesznek szert számottevő gazdasági tőkére, mert a munkadíjat nagymértékben felemészti a gyenge minőségű gépeik üzemeltetése és karbantartása. Ettől függetlenül mindenki igyekszik olyan módon kialakítani baráti/ismeretségi körét, hogy az esetleges

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

kényszerszituációkban legyen akihez fordulnia. Az érdekviszony és interperszonális viszony között is átjárás van, hiszen csak a megfelelő kapcsolatok garantálják a cél elérését. Ezért minden szereplő ápolja és fejleszti kapcsolati tőkéjét, hiszen egy személynek annál nagyobb haszon szerzésére van esélye, minél jelentősebb anyagi és szimbolikus vagyon felett rendelkezik (Bourdieu 1978. 395.). Ez az általános érvényű törekvés a rurális–urbánus kapcsolatok gyakorlásában is tetten érhető.[21]

A Küküllődombón is megtalálható individuális törekvések egyik bizonyítéka M. L. vállalkozása. Abban az esetben, ha az illető személy érdeklődési köre tág és foglalkozása több területre is kiterjed, már egészen komplex kapcsolathálót alakít ki magának. A faluban nevelkedve kapcsolatokat ápolt több falutársával, akik közül egyesek iránt ma is igen erős érzelmi kötődést érez. A gyerekkori barátok, közeli rokonok vagy szomszédok az erős kötéseket alkotják, amelyek mellett még számos ismerős, tanár, távoli rokon a gyenge kötődései közé sorolhatók (Granovetter 372.). A gyenge kötések igencsak rugalmasak, ugyanis munkája során az egyén számos új ismerősre tesz szert. Az erős kötések fellazulására példa, ha a távolra került falutárs elveszíti kapcsolatait volt barátaival. Egy vállalkozó esetében mindkét típusú kapcsolat létfontosságú. M. L. az erős kötések egyes szegmentumairól lemondott: elköltözve a faluból már különösebb viszony nem fűzi volt szomszédaihoz, azonban az erős kötéseket már az üzletfelei köréből szerzi. A jól együttműködő ügyfelek közötti tranzakciók közös barátságokkal is kiegészülnek – klikkek jönnek létre. Az ebből a körből származó személyek jobban motiváltak a segítségnyújtásra, esetenként ők hajlandók kölcsönöket is biztosítani. Ugyanakkor az üzleti élet elképzelhetetlen a gyenge kötések nélkül, ugyanis a társadalmi struktúra távolabbi részeiből áramló hírek így válnak az egyén számára hozzáférhetővé. A piacgazdaságban az információáramlás hiányossága pedig hátrányos helyzetet eredményez.

A hagyományos gazdálkodásban fontos szerepet betöltő rurális–rurális kapcsolatok – mivelhogy városon él – M. L. esetében szinte nem is léteznek. Ugyancsak itt kell megemlíteni, hogy a rurális–urbánus kapcsolatok is átértékelődtek.[22] A már említett módon, az „el lehet intézni" elven alapuló kapcsolatok megtalálhatóak, csupán az urbánus környezet által diktált

21. Az ilyen jellegű viszonyulás az informális gazdasággal áll kapcsolatban, s az „el lehet intézni" elven alapszik (l. Szabó 2003. 119–120.).

22. M. L. tevékenysége jellegéből adódóan a rurális tényezők annyira elavultak, hogy viszonyítási pontként helyesebb urbánus kapcsolatait tekinteni.

stratégiákat követik. A vállalkozó nagyra értékeli kapcsolati tőkéjét[23], ebbe jelentősen beruház, hiszen ettől remélhet megbízható és gyors információt, kedvező feltételeket, tehát ez garantálja az üzlet sikerét.

Egyfajta másságot vizsgálva M. L. esetében, a közösség viszonyrendszerének felvázolásakor használt terminológia segítségével mutatom be az individuum fontosabb intézményekkel/egyénekkel fenntartott kapcsolatait. Kapcsolatainak bemutatása előtt fontos azt is pontosítani, hogy jelenleg már nem a faluban, hanem a közeli városban (Dicsőszentmártonban) lakik, azonban a cég központja és a legfontosabb munkapont itt található. Kapcsolatot tart fenn:[24]

1 – szülőkkel
2 – testvérekkel
3 – nagyszülőkkel
4 – unokatestvérekkel
5 – műrokonokkal
6 – rokonokkal
7 – régi barátokkal
8 – új barátokkal
9 – egyetemista társaival
10 – líceumi osztálytársaival
11 – elemi iskolás osztálytársaival
12 – falutársaival
13 – gazdasági igazgatóval
14 – jogtanácsossal
15 – főkönyvelővel
16 – pénztárral
17 – mesterekkel
18 – csoportvezetőkkel
19 – belföldi partnercégekkel
20 – külföldi partnercégekkel
21 – bankkal
22 – biztosító vállalattal
23 – törvényszékkel
24 – helyi polgármesteri hivatallal

23. Ez alatt főleg az emberek közti személyes kapcsolatok manipulálása értendő (l. Sik 2001. 67.).

24. Az osztályozás alapjául az általa említett személyekkel való kapcsolattartása szolgált.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

25 – környékbeli polg. hivatalokkal
26 – prefektúrával
27 – képviselőkkel/szenátorokkal
28 – miniszterekkel
29 – civil szervezetekkel
30 – egyházzal

Az M. L. által működtetett kapcsolatokban nem különíthetjük el világosan az üzleti és a magánszférát. Ennek függvényében az interperszonális zóna a hagyományos közösségek erős kötései mellett (1–12.) számos olyan szereplővel egészül ki, akinek jelenlétére a cég sikeres előrehaladása céljából van szükség (13., 19–20., 27.). A bizonytalan piacgazdaság azt eredményezi, hogy csökken a gyenge kötések integráló ereje, ennek kompenzálásaként az egyén az erős kötések körében törekszik az interperszonális bizalom növelésére.

Az intézményesült kapcsolatai messzemenően tágabbak, mint bármelyik egyénnek a faluban, ugyanis cégtulajdonosként a tranzakciókban saját maga is intézményként van megjelenítve. A belföldi (19.) és külföldi cégekkel (20.) kialakított intézményesített viszony sok esetben egyénközi interakcióként folytatódhat, és erős kapcsolatok létrejöttét eredményezheti: az ugyanahhoz a mikroszociális értékrendhez való tartozás következtében rövid távon barátságok alakulhatnak ki. Az intézményesült viszonyok körébe sorolhatók mindazon (intézményes keretek közt működő) egységek (21–26., 29–30.), akik/amelyekkel bármilyen ügyletet folytat. Itt kell megemlíteni a civil szervezeteket (29.) is, ám ezeket a kapcsolatokat mégsem lehet csupán az intézményesült viszonyok körében tárgyalni, ugyanis a támogatásokat általában a személyes összeköttetései függvényében, és (ami nagyon fontos) a bizalmát megnyerő szervezeteknek osztja.

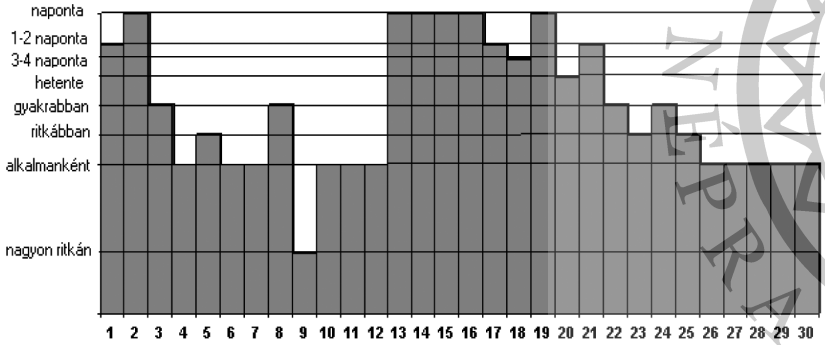
Sikeres üzletemberről lévén szó, az érdekviszonyon alapuló kapcsolatai nagyon tágak. Ennek keretén belül elkülönítem a következő kategóriákat: azon egyének/csoportok (4–8., 11., 12.), akik/amelyek saját érdekük kielégítése céljából kerülnek kapcsolatba a vállalkozóval; az alkalmazottak (13–18.), akiket a patrónus–kliens viszony kötelez a kapcsolattartásra; a kölcsönös üzleti érdekeket tápláló intézmények (19–22., 24–26., 29.); valamint azon személyek (27–28.), akik főleg az informális gazdaság[25] eszközeit birtokolva jelentősek a vállalkozó kapcsolathálózata számára.

25. Az informális gazdaság kifejezés alatt jelen esetben azt az érdekviszonyokon alapuló ügyviteli tevékenységet értem, melyet „könyvelésen kívüli" gazdaságként is körülírhatnánk.

A kategóriák között M. L. esetében is nagyok az átfedések. Érdemes megfigyelni, hogy míg az interperszonális és érdekviszonyok kategóriája között számos közös elem létezik (4–8., 11–13., 19–20., 27., 29.), mindaddig az interperszonális és intézményesült viszonyok sokkal kevesebb ponton (12., 19–20., 29.) érintkeznek. Ugyanakkor, ha az intézményesült és érdekviszonyokon alapuló interakciókat vizsgáljuk, ez esetben is lényeges átfedések mutatkoznak (12., 19–26., 29.).

A feltüntetett személyekkel, alakzatokkal fenntartott kapcsolatok különböző intenzitásúak lehetnek. Szándékosan kihagytam a felsorolásból feleségét, ugyanis közös háztartást vezetnek, s munkahelye is a cégen belüli tevékenységet jelenti. Ugyancsak hiányzik a vázlatból az esetleges találkozásokat jelentő kategória. Naponta olyan személyekkel[26] is kapcsolatba kerül, akik nem meghatározóak kapcsolathálóján belül, akiknek kiléte nagyon változó, így csupán összesítésben számolhatjuk őket külön kategóriaként.

A felsorolt harminc típussal való találkozási alkalmak gyakoriságát a következő grafikonnal szemléltetem:



Észlelhető, hogy a rurális–rurális viszonyok mennyire átértékelődtek, helyüket pedig a cégekkel való kapcsolatok váltották fel. Az ábra szerint a munkaviszonyok az elsődleges időtöltési módok, ami kiváló példa arra, hogy a hatékony gazdasági stratégiák keresésében a szabad idő összeolvad a munkaidővel. A magánszférába való visszavonulás alkalmain is számos megbeszélés üzleti céllal történik.

M. L. kapcsolatainak átértékelődésének elsődleges oka az önállósodás volt, azonban a rurálisból urbánus környezetbe való áttelepedés is befolyá-

26. Pl. a gyűjtő interjúzás közben.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

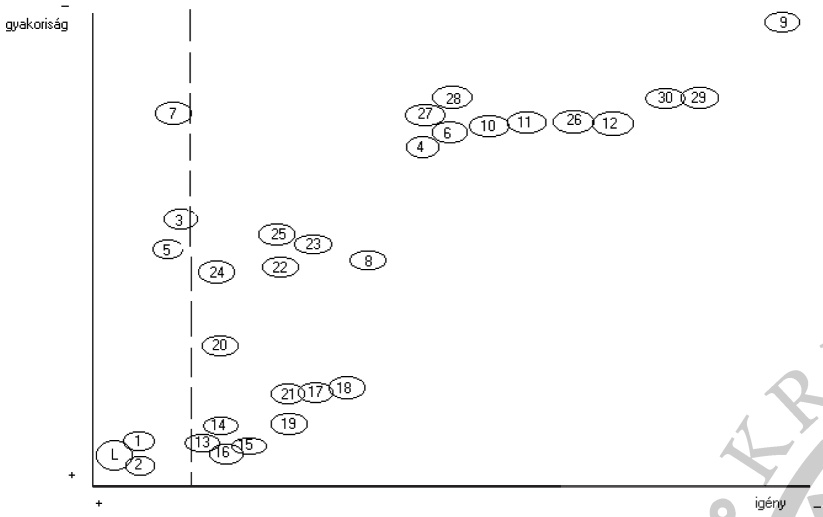
solta a változást. Ennek példázására megvizsgáltam egy életkorban hozzá nagyon közel álló egyén kisvállalkozását[27]; az összehasonlítás könnyebb megtétele érdekében az ő esetében is az M. L.-nél használt kategorizálást érvényesítettem. A kisvállalkozó – akárcsak munkatársai – a faluban lakik, így a családi kötelékek (1–4.) mellett gyakoriak a találkozási alkalmak a műrokonokkal (5.), a vérségi alapon egyazon pozícióközösségbe szerveződő személyekkel (6.), barátokkal (7–8.), egykori iskolatársakkal (10–11.). Az intézmények közül ritkán kerül kapcsolatba a bankkal (22.), a polgármesteri hivatallal (24.)[28], esetleg más, hozzá hasonló vállalkozásokkal. Nem létezik kapcsolattartás azokkal a csoportokkal (13–18., 20., 22–23.), amelyek egy komplexebb ügyintézést igénylő cég esetében fordulnak elő, ugyanakkor teljesen hiányoznak a politikai szférához közel álló intézményekkel/személyekkel (26–28.) folytatott viszonyok. A rendszeres templomlátogatás okán a kisvállalkozónak az egyházhoz való viszonya (M. L.-hez viszonyítva) gyakoribbnak mondható.

M. L. kapcsolathálójának feltérképezésére mélyinterjús módszert használtam, így alkalma nyílt narratíva formájában beszélni személyes kontaktusairól. Ezt azért tartom fontosnak megjegyezni, ugyanis ezzel a módszerrel sikerül kikövetkeztetni a kapcsolatok gyakorisága mellett az érintkezésekre való igényt, vagy éppenséggel ezek kényszerérzetét is. Az emberi természetből adódóan léteznek olyan találkozási alkalmak is, amelyeknek ritka volta nem feltétlenül a távolságtartást jelenti. A megállapítás fordítva is érvényes, vagyis a vállalkozás által megkövetelt állandó kapcsolatok nem mindig azonosak az ügyfelek kedvenc foglalkozási körével. M. L. esetében is hasonló tapasztalható. A találkozás gyakorisága és a találkozásokra való igény függvényében a vázolt kategóriákat a következő diagramon különböző távolságra tüntettem fel az egyéntől.[29]

27. Az illető személy családi vállalkozás formájában (két-három munkással) az építkezésben vállal munkálatokat.

28. A kisvállalkozó esetében nagyon jól nyomon követhetők a rurális–urbánus kapcsolatok, ugyanis ezen viszonyoknak köszönhetően (az utóbbi három évben) ő nyerte el a község közintézményeinek (kultúrotthon, iskola, óvoda) felújításához szükséges engedélyt.

29. A kapcsolatok diagram formájában való ábrázolásában Letenyei László példáját követem. (Vö. Letenyei 1999. 127–130.)



A találkozási alkalom és az iránta mutatkozó igény nem minden helyzetben esik egybe, és ezt kiválóan példázza a fenti diagram: a műrokonsági kapcsolatok (5.), a régi baráti kör (7.), amelyekkel találkozásra csupán esküvők, keresztelők adnak alkalmat, az egyén számára érzelmi szempontból nagy hatással vannak.[30] A falutársak (12.), civil szervezetek (29.), egyház (30.) távol helyezkednek el az egyéntől, arról tanúskodva, hogy a köztük levő kapcsolattartás alkalomszerű, s érzelmileg nem meghatározó. Hangsúlyosan eltávolodnak az egykori egyetemista csoporttársak (9.), akiknek egy üzletember kapcsolathálóján belül fontos szerepük lehetne. Jelen esetben alig beszélhetünk kapcsolattartásról, mert a képesítése és a tényleges foglalkozása igen eltér egymástól. Egykori egyetemista társai közül senki sem dolgozik hasonló doméniumban.

A kapcsolattartásnak egy falu mindennapi életében csak nagy nehézségek árán áthidalható korlátai az üzletember esetében nem képeznek akadályt. A modern vállalkozók esetében az egyének közti távolságok virtuálisan felszámolhatóak, a távközlésnek mind a hagyományos, mind a legmodernebb változatait igénybe véve, a kontaktusokat nem akadályozhatják a földrajzi határok.[31]

30. A találkozások alkalmat adnak a közös italfogyasztásra, s esetenként régi hobbijának, a gitározásnak a gyakorlására.

31. A vállalkozó szempontjából napjainkban az üzleti élet elképzelhetetlen a maroktelefon nélkül; M. L. is naponta négy-hat órát beszél mobiltelefonján.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A diagram kiválóan példázza a laza és az erős kötések elkülönülését is. Megfigyelhető, hogy az erős kötések (bár esetükben nem feltétlenül gyakoriak a találkozások) az egyén igényeire épülnek, s többnyire érzelmi alapon szerveződnek. A cég vezetésében fontos szerepet betöltő személyekkel való együttműködést – noha ez mindennapos – mégsem ez a fajta igény váltja ki, mint az erős kötések esetében. Az erős kötések a szaggatott vonaltól balra, a gyenge kötések pedig ettől jobbra helyezkednek el. (A két tér közötti átjárhatóságot a szaggatott vonal hivatott érzékeltetni.)

Összegzés

Az üzletember életszervezésének vizsgálatában az őt kibocsátó közösség normáit tekintettem viszonyítási alapnak. Nyilvánvaló, hogy jelenlegi életmódja már az urbánus léttel van összefüggésben, azonban az elemzés egyik célja a rurális környezetből kiemelkedő modern vállalkozó viselkedésében fellelhető változások érzékeltetése volt. M. L. példája a modern üzletemberré válás egy partikuláris esete, s azt is hangsúlyozza, hogy mennyire idegen még a vállalkozói kultúra egy *hagyományos*, falusi társadalomban.

A faluközösség és a vállalkozó életstratégiája közötti különbségek jól érzékelhetőek. A sokat emlegetett közösségi szellem M. L. esetében nem hiányzik teljes egészében, pontosabban nem ennek hiányával magyarázom kiválását, hanem az individuális képességeit látom meghatározóaknak, amelyek szorosan összefüggnek az adódó alkalmak felismerésével és kihasználásával. A kezdőtőkeként felhasznált befektetési összeggel többen is rendelkeztek a faluban, azonban sokak számára az innovatív meglátások hiánya akadályozta meg az önállósodást. A cég fellendülésének módját nem jelen dolgozat hivatott elemezni, de ez is hozzátartozik egy specifikus kultúra részesévé válásának. A gazdasági potenciál megfelelő menedzselése, s főleg a kapcsolati tőke kiváló módon való gerjesztése segítette egyre előnyösebb pozícióba. A szerencse és a rátermettség nem tudományos fogalmak, azonban nem lehet tagadni, hogy M. L. esetében ezeknek is szerepük volt. Aminek elsődleges funkciót tulajdonítok a vállalkozás felfutásában, az a piac többi szereplője előtt a célszerű információk birtokába való jutás, valamint a gyenge kötések körébe tartozó ügyfelek szoros együttműködése. Mindez, a kalkulációt és spekulatív előrejelzéseket igénybe vevő pragmatikus magatartásforma nem lelhető fel az őt kibocsátó közösség életszervezésében.

Vizsgálati alanyomra vonatkozó végkövetkeztetéseim ellentmondanak Everet Hagen és Max Weber elméletének. Everet megállapítása értelmében a vállalkozói tradícióval nem rendelkező közegekből a periferikus, vallási és

etnikai kisebbségek éreznek késztetést az önállósodásra (Berger 1998. 176.). Weber pedig történelmi példákkal szolgál, melyek szerint a politikai szférából kizárt (akár etnikai, akár vallási) kisebbségek legtehetségesebb tagjai a vállalkozás területén igyekeznek kielégíteni becsvágyukat (Weber 1982. 33.). Az országos, regionális és lokális szinteket érintő vizsgálat nyomán önállósodása előtti szituációját (etnikai, vallási szempontból) nem tekintem periferikusnak. Ezért kezdeményezését egyéni képességei, valamint a gazdasági konjunktúra által magyarázom.

A minőségi változás érdekében történő *hagyományos* életmódról való lemondás arról tanúskodik, hogy a racionalizáció folyamatában maga a kultúra is feloldódhat, helyét átveszi a kalkuláció, a számításon nyugvó igazodás a piachoz. S az érdekdominancia még a nemzetiségek közötti határokat, esetleg ellenségeskedéseket is képes feloldani. Ez a kultúraváltás egy sajátos vállalkozói kultúra kitermelődésével magyarázható, amelyben az értékrend már nem a hagyományoknak van alárendelve. Individuális törekvéseik beteljesítésére mindegyikük a különbségeket kitermelő sajátos tudását érvényesíti, oly módon, hogy a kívülállók számára ez nehezen válik érthetővé. A sajátos kulturális tudás hagyományozására (a biztosított anyagi tőke mellett), újra olyan egyénekre van szükség, akik rendelkeznek az önállósodáshoz szükséges tulajdonságokkal. M. L. gyerekei – bár számukra biztosított az anyagi háttér – nem feltétlenül lesznek vállalkozók, tehát ugyanazon család tagjaiként sem biztos, hogy részesei lesznek a vállalkozói kultúrának.

A vállalkozás beindításával és sikeressé válásával radikális változás észlelhető a vizsgált üzletember életszervezésében, ennek minőségi és mennyiségi tényezői egyaránt eltérnek a többi falutársétól. Jellemző sajátossága még a nyereség céljából végzett kockázati hajlam, valamint mentalitásának változása. Ez utóbbi igazolására szolgál az esküvőre meghívott személyek névsora is. A családon és a baráti körön (erős kötéseken) kívül azokat látta szívesen lakodalmán, akikkel jó munkaviszonyban van, tehát az új baráti kör tagjaivá váltak. A szülei vagy saját maga által a faluban felhalmozott „tartozáson" alapuló meghívásokkal nem számolt, a rokonok közül is csupán a közeliek kaptak meghívót. Az élet ezen sorsfordulója által biztosított találkozás nagyon jó alkalom a kapcsolatok bővítésére, s a gyenge kötelékekhez tartozó személyek bizalmának megelőlegezésére. M. L. felismerte, hogy egy vállalkozónak hasonló kapcsolatokra van szüksége, hiszen e kereteken belül érvényesülnek a rurális–urbánus kapcsolatok mintájára kialakított egymást kisegítő (urbánus–urbánus) viszonyulások, s ezek teszik lehetővé az újabb érdekszférákba kerülést.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Szakirodalom

ARONSON, Elliot
1995 Az egymástól való tanulás. In: *A társas lény*. Budapest, 323–325.
BERGER, Brigitte
1998 A modern vállalkozás kultúrája. *Replika* 29. 171–185.
BOURDIEU, Pierre
1978 A szimbolikus tőke. In: *A társadalmi egyenlőtlenség újratermelődése*. Budapest, 379–401.
FÉL Edit
2001 A magyar népi társadalom életének kutatása. In: HOFER Tamás (szerk.): *Régi falusi társadalmak*. Fél Edit tanulmányai. Pozsony, 323–370.
GRANOVETTER, Mark
é. n. *A gyenge kötések ereje*. /fénymásolat/ 371–397.
HABERMAS, Jürgen
1993 A nyilvánosság társadalmi struktúraváltozása. In: Uő: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódás a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Budapest, 217–266.
HORVÁTH Gyula – ILYÉS Ferenc
2003 Magángazdaság és vállalkozások. In: HORVÁTH Gyula (szerk.): *Székelyföld. A Kárpát-medence régiói*. I. Budapest–Pécs, 235–240.
KUCZI Tibor
1998a Vállalkozás és kultúra. *Replika* 29. 153–155.
1998b Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. *Replika* 29. 157–171.
2000 *Kisvállalkozás és társadalmi környezet*. Budapest
LĂZĂROIU, Sebastian
1999 Reţele de capitali şi anteprenori în Comişani. *Sociologie românească* nr. II. 31–57.
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. 113–151.
MÉREI Ferenc
1998 A mikroszociológia jelenségvilága. In: *Közösségek rejtett hálózata*. Budapest, 9–44.

NIEDERMÜLLER Péter
1993 Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In: KUNT Ernő – SZARVAS Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc, 27–87.
PÉTERFFY Sándor – BORDI József – MIKLÓS Zoltán
2001 *Küküllődombó*. Falufüzetek 11. Székelyudvarhely
POZSONY Ferenc
1998 A társadalmi intézmények összehasonlító elemzése. In: *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban*. Csíkszereda, 17–80.
PRÓNAI Csaba
1995 A kultúrális antropológi tárgya: a kultúra. In: *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár, 18–21.
SANDU, Dumitru
1999 Drumul antreprenorilor: fără încredere dar cu relaţii. *Sociologie românească* nr. II. 118–137.
SIK Endre
2001 Acélhálóban – adalék a kapcsolati tőke működésének megismeréséhez. *Szociológiai Szemle* 3. 64–77
SZABÓ Á. Töhötöm
2003 Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In: Uő. (szerk.) *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kolozsvár, 105–127.
VARGA E. Árpád
1998 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája. I. Kovászna, Hargita és Maros megye. Népszámlálási adatok 1850–1992 között*. Budapest–Csíkszereda
WEBER, Max
1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Kinda István

Kapcsolatok, tőkék, konfliktusok
Egy magyar–holland testvérkapcsolat krízise

Bevezetés

Az erdélyi magyar egyházak ’89-es változások utáni, külső kapcsolatok, nyugati *testvér*gyülekezetek keresésére irányuló törekvése általánosan ismert jelenség a romániai magyar köztudatban. Ezek a létrejött kapcsolatok elsősorban olyan karitatív jellegű segélyeken alapszanak, amelyek kiegészítő, esetenként alapvető gazdasági előnyökkel járnak az itthoni egyházak (gyülekezetek) javára. Jelen írásomban arra teszek kísérletet, hogy a kulturális és gazdasági antropológia, valamint a szociológia egyes elméleteit és módszereit alkalmazva megvizsgáljam, hogyan kapcsolódik össze a vallás, az ennek alapját képező hit és protestáns etika ebben a hangsúlyosan gazdasági jellegű egyházközi viszonyban a lokális társadalmi folyamatokkal, milyen gazdasági és társadalmi vonzatai vannak egy ilyen relációnak mikroközösségi szinten. Egyetlen falura koncentrálva hipotézisem az, hogy a kiegészítőként juttatott anyagi javak a helyi recepcióban alapfontosságú életfeltételként értelmeződnek, azaz a lokalitás szintjén a gazdaságcentrikus (materiális) törekvéseket jól-rosszul kielégítve olyan szimbolikus erővel is telítődnek, amely az addigi kiegyensúlyozott társadalmi viszonyokat felborítva akár a faluközösség bomlását, klikkesedését, szegmentálódását idézheti elő.

Dolgozatom – témájából adódóan – általánosan elterjedt jelenséget tárgyal, mivel az erdélyi protestáns (és nemcsak protestáns!) közösségekben a pap–gyülekezet közötti konfliktusok megszaporodtak, megbontva a paphoz és az egyházhoz való viszonyulás tradicionális képletét; esettanulmány jellegű abban az értelemben, hogy kiinduló tézisét, gyakorlati alapját és elemzési keretét azok a tények képezik, amelyek egy vizsgált kisközösség és papja közötti megromlott személyközi/szociális viszonyokra utalnak. Úgy tűnik, hogy az egész faluközösséget megmozgató pap–hívek (egyházi szféra–világi szféra) közti társadalmi konfliktusok a feltételezett mentális indítékok – világnézeti, ideológiai okok, a felgyorsult világ, kitágult (vagy beszűkült) világkép –, az értékrendek gyökeres megváltozása mellett hangsúlyos materiális alapú indokoknak, a ’90 után beáramló holland egyházi segélyeknek a lokális társadalomban lecsapódott utóhatásai. Olyan

gazdasági aktivitások következménye, amelyek a termelés–elosztás–fogyasztás holisztikus gazdasági rendszerében (Godelier 1981) valamelyik rész-struktúrának elégtelen vagy helytelen gyakorlatában gyökereznek. Vizsgálatom konkrét célja annak bemutatása, hogy egy faluban a beérkező külföldi egyházi segélyek milyen gazdasági és társadalmi hatásokat váltottak ki, milyen egyéb folyamatokat gerjesztettek, hogyan érintették a társadalom különböző rétegeit, s végső soron a közösségnek milyen következményekkel/eredményekkel kell számolnia. Nem hiszem, hogy érvényes választ vagy megoldást tudnék megfogalmazni az általánosan tapasztalt pap–közösség típusú konfliktushelyzetekre, de úgy gondolom, hogy vizsgálatom a belső konfrontációk egyik magyarázó elemzése lehet, s akár kiegészítő perspektívául szolgálhat hasonló jelenségeket értelmező tanulmányok megírásakor.

Az egyházi struktúra és funkciói

A spirituális élet gondozása, az egyházi rituálék biztosítása, a vallási élet megszervezése, folytonosságának garantálása mellett az egyház hagyományos funkciója az egyházközösség erkölcsi életének ellenőrzése, az alapvető társadalmi normák kötelező érvényűvé tétele és ezek állandó kontrollálása, a törvények ellen vétők szankcionálása. Ennek függvényében tehát azt mondhatjuk, hogy a kollektív vallásos élet irányítása mellett az egyház hangsúlyosan világi társadalmi funkciókat lát el. A vallás mint kulturális rendszer csupán annyiban különbözik a kultúra egészét formáló egyéb intézményektől (közösség, nemzet, politika stb.), hogy „a lényegét képező hit-, cselekvés- és normarendszert egy természetfölötti lénybe vetett hit irányítja" (Geertz 2001. 72–119.). A vallás rendszere szorosan összekapcsolódik a társadalmi folyamatokkal (Tüskés 1987. 215.), az egész pedig gazdasági rendszerbe ágyazódik (Godelier 1981. 31., Weber 1982).

Godelier szerint a gazdasági vonások *minden* nem gazdasági jellegű tevékenységben – ilyen lenne pl. a vallás – megnyilvánulnak, valamennyi emberi tevékenység *egyik* (kiemelések tőlem – K. I.) aspektusát képezik, fordítva pedig, a nem gazdasági tevékenységek szervesen kapcsolódnak a gazdasági tevékenységekhez, értelmet és célt adva az utóbbiaknak (Godelier 1981. 31.).[1] A protestáns etika és gazdasági előrehaladás összeegyeztethetőségét elemző Alister E. McGrath szerint már Kálvin

1. Godelier elméletének kidolgozásakor elsősorban a törzsi társadalmakra alapozott, a mindenkori egyház és a gazdaság egymáshoz való közelítésében, viszonyrendszerük meghatározásában mégis alapvető fontosságú a megállapítása.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

kiküszöbölte a gazdagságot (!) megbélyegző vallási és társadalmi (elő)ítéletet (McGrath),[2] „a »szerzési ösztön«, a »nyereségvágy« előfordul »all sort and conditions of men« (minden rendű és rangú [embernél – K. I.]), ha az ilyen jellegű törekvések objektív lehetősége valahogyan adva volt és van" (Weber 1982. 10–11.). Mindezek ellenére a tradicionális vallásgyakorlásban és egyházfelfogásban a későbbi századokban is (Kiss R. 2001. 267–282., Jávor 1971. 71–105., 2000. 791–819.), sőt – úgy tűnik –, még ma is jelen van az egyház/egyházi személyek gazdasági haszonra való törekvéseinek elítélése.[3]

A hagyományos református faluközösségekben például „...a »tiszteletes« olyan ember volt, aki kiemelkedett környezetéből, valódi úr volt: a környezetében élő emberekkel tisztességesen bánt, papi hivatalához illően öltözködött, malaszteltes volt, pórias munkákat nem végzett. [...] A falusiak a papra inkább felnézni akartak. [...] Az Isten szolgája feddhetetlen, tiszta kellett, hogy maradjon [...]" (Szőcsné Gazda 2001. 161–164.). Ennek alapján azt feltételezzük, hogy a társadalom elvárásai az erkölcsi követelményeken túl gazda(g)sági megnyilvánulásokra is vonatkoztak: a munkaetika szakrális karakterét az isteni elhivatottság (*vocatio*) biztosította (McGrath 2000. 258.) a pap számára. Az egyházmegyei gyűlések jegyzőkönyvei, valamint a vizitációs jegyzőkönyvek olyan forráscsoportot képeznek,[4] amelyek egyöntetűvé teszik, hogy az idealizált lelkészkép mellett a valóság egyebet is tanúsít: „a lelkész és hívei között más, gazdasági-anyagi természetű konfliktusok is nagy számban előfordultak, részben a lelkészi illetmény körül, részben abból adódóan, hogy a lelkész nemcsak az egyház képviselőjeként, hanem *gazda*ként (kiemelés tőlem – K. I.) is megjelent a falu mindennapi belső mozgásaiban" (Kiss R. 2001. 275.).

Esetünkben is épp azt találjuk, hogy a falu egyházi konfliktusai a gazdasági törekvések mentén artikulálódnak, s leginkább a lelkész és az egy-

2. „Teljes mértékben Isten akarata szerint van, hogy minden ember az élet minden területén előrejusson. Mi elsősorban az anyagi és pénzügyi előrejutással foglalkozunk." Egy amerikai protestáns püspök beszédét idézi McGrath (2000. 268–269.)

3. Érzékenyen reagált a falu pl. arra, hogy a folyamatosan érkező segélyekkel egy időben a parókia egyik pincehelyiségében a pap testvére (?) jó minőségű élelmiszereket értékesítő üzletet nyitott, ahol ugyancsak ritka minőségű „kimérős" (ömlesztett) alkoholt, nyugati minőségű használt (second hand) ruhát lehetett kapni. A vásárlókat pedig a pap szolgálta ki.

4. Weber tételének, a protestáns etika és a „kapitalizmus szelleme" között feltételezett kapcsolat magyarországi érvényességét vizsgálva Molnár Attila kiemeli, hogy a vizitációs jegyzőkönyvek forrásértékének is megvannak a határai, hiszen elsősorban a külső viselkedést ismerhetjük meg belőle, a vallásos élmény belső vonásait nem (Molnár 1994. 92, 102.).

házközösség irányítását végző testület, a megyebíró és a presbiteri bizottság tagjait érintik. A kialakult konfrontációk során a pap gazdasági törekvéseit többek közt a *vocatio* hiányával asszociálták, ami azt bizonyíthatja, hogy a közvélemény a szociális és egyházpolitikai hatalom gyakorlásának kritikai fórumaként jelenleg is normatívvá teszi a pap erkölcsi fenségét a falutársadalom morális horizontjában (vö. Habermas 1999. 332.).[5] A konfliktusok egyre gyakoribbá válásának okai közt találjuk azt az érték- és szemléletváltást, amely a világiasodásnak, az egyház halványuló társadalmi funkciójának és a pap demitizálódott alakjának[6] a következménye.

A lokális elit struktúrája

A konfliktusok strukturális hátterét interpretáló elméleti szociológia egyik megállapítása szerint a konfliktusok a rangkülönbségekben, a presztízs- és jövedelembeli, tőke és munka, *elit* és *nem elit* (kiemelés tőlem – K. I.) –, azaz a társadalmi egyenlőtlenségekben fedezhetők fel (Morel 2000. 256.). A falu társadalma szociális szinten és a gazdasági potenciál perspektívájában is viszonylag homogén, elit rétege,[7] hasonlatosan a hagyományos falu belső hierarchiájához, a papból, a tanítókból, 1989 előtt a kollektív gazdaság vezetőiből állt. Az elit jelenlegi összetételének magyarázatát érdekes módon nem a társadalmi struktúrából, hanem a falu termelési-gazdasági struktúrájának speciális jellegéből vezethetjük le.

A falu termelési rendszerét már '89 előtt nagymértékben meghatározta a szomszédos községekben működő gyárak (bútorgyár, varroda, zöldség- és gyümölcsfeldolgozó vállalat, pékségek) és üzemek munkaerő-szükséglete, aminek jelentős hányada ebből a faluból került ki. A kötött munkaidő, a stabil fizetés és a gyárimunkás-státus polgárosult, iparosodott, pénztőke irányultságú réteg kialakulását eredményezte[8], szemben a mezőgazdaságban

5. A norma manipulatív alkalmazásáról bővebben lásd Elster 1997.

6. Ez a kifejezés a hagyományosan nagyra becsült papi funkció és presztízs leromlását jelenti, azt a destruktív folyamatot, amely során a közösség fokozatosan leépíti a papi státushoz konnotált kiváltságos (szimbolikus) minőségeket: pl. Isten földi képviselője, becsületesség stb. Esetünkben ez a leépítés a papnak tulajdonított gazdasági törekvések hatására szinte átmenet nélkül ment végbe.

7. Az elit árnyalt fogalmi körüljárásával itt nem foglalkozom, a helyi társadalom hierarchiájának felső szegmensét, a lokális társadalom struktúrájának vezető pozícióiban lévő egyéneit, azok csoportját nevezem elitnek. Az elit, ezen belül a falusi elit strukturális elemzését Kiss Dénes szociológus végzi el, tipológiáját dolgozatomban részlegesen hasznosítom. (l. Kiss D. 2003. kézirat)

8. A mezőgazdasági tevékenységektől való tartózkodásuk bizonyítéka az is, hogy a bútorgyári szakemberek alternatív kiegészítő tevékenységként otthoni (családi)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

dolgozó földműves réteggel, amely úgyszólván nem rendelkezett szabadidővel, jövedelmének nagy részéhez csak termények formájában jutott, és alacsonyabb presztízsű volt. A megélhetés biztosítása mellett egyik termelési mód sem járult hozzá, hogy a szükségletek kielégítésén túl számottevő többlet, felesleg felhalmozását tegye lehetővé, éppen ezért élesen elkülöníthető gazdasági elit sem jöhetett létre a faluban. '90 után a gyári munkahelyek nagymértékű felszámolása a falu korábban ingázó munkásrétegét is érzékenyen érintette, tömeges betegnyugdíjba vonulást, munkanélkülivé válást, mezőgazdasághoz való visszatérést okozott. Gazdasági elit hiányában[9] csupán a falu értelmiségi (pap, tanítók) és adminisztratív funkciókat betöltő elitje (l. Kiss D. 2003) bírt tekintéllyel, az ahhoz való közeledés vagy integráció jelenthetett vertikális elmozdulást a társadalom szimbolikus hierarchiájában.

Az értelmiségi réteg szűk és zárt körű, az ebbe való integráció lehetetlen az iskolázatlan falusiak számára, így a lokális társadalom belső szerveződésével foglalkozó adminisztratív funkciói lettek a leginkább megközelíthetőek az arra aspirálók számára. Ilyen szerepeket elsősorban az egyházi szerveződés kínál, alapvető kritérium nem a felsőbb iskolázottság, hanem a személyi rátermettség, az egyházi-világi normáknak megfelelő erkölcsös életvitel, a stabil, mintaszerű családi háttér (vö. Jávor 1971. 71–105.), a felhalmozott szimbolikus tőke mértéke. Az olyan típusú szimbolikus tőke, mint egy személyhez vagy családhoz kapcsolódó presztízs és hírnév felhalmozása, gyarapítása során bármikor visszaalakítható gazdasági tőkévé (Bourdieu 1978. 390.). A paphoz mint egyházi elöljáróhoz és a társadalom (világi) hierarchiájának csúcsán álló személyhez fűződő személyi kapcsolatok minősége a falusiak számára a szociális struktúra alsóbb szintjéről való szimbolikus felemelkedést, egy felsőbb társadalmi kategóriához való feltételes tartozás érzetét konnotálja, *presztízs*értékű, jelképes pozíciót kínál. Az értelmiségi elittel kialakított kapcsolat a szimbolikus tőke minőségi fokának mutatója, az adminisztratív elitbe való bekerülés az értelmiségi elittel való szorosabb kapcsolatot, a szimbolikus tőke halmozását, a

üzemszervezetben illegálisan (vállalkozási engedély nélkül) folytatták mesterségüket, a mezőgazdasági tevékenységüket minimálisra csökkentve ezáltal. Döntésüket a pénzorientáltsággal és a mezőgazdasági munkák megvetésével magyarázzák.

9. Mezőgazdasági nagyvállalkozó a faluból nem került ki, a helyi gépparkot és az állami gazdaságok épületeit egy szomszéd községi vállalkozó vásárolta meg, őt azonban nem tekintem a helyi gazdasági elit reprezentánsának, mivel a helyi szociális élet semmilyen szegmensében nem vesz részt, nem beavatkozó vagy éppen meghatározó személyisége a lokális társadalomnak.

személyi presztízs emelkedését, a „nem kézzelfogható örökség” [szimbolikus hatalom] megszerzését (Levi 2001. 167.) jelenti. Ezért volt/van tétje az egyházi adminisztrációt lebonyolító, a pap és a faluközösség között közvetítő presbiteri bizottsági és megyebírói státusoknak. Funkciójuk gyakorlati „haszna” is inkább szimbolikusnak, tekintélyelvűnek tekinthető: az egyházi és értelmiségi elitet reprezentáló pap hatalmi pozíciója révén úgyszólván egyszemélyes döntéshozó a felsőbb iskolázottság nélküli presbiterekkel szemben, jelenlétük csupán a pap által hozott határozatok legitimációja végett indokolt.[10] A falu gazdasági helyzetének defavorizált jellege miatt a tőkeformák közül a leglátványosabb gyarapodás éppen a szimbolikus tőke növelésével érhető el. Egy magasabb szférába terjedő kapcsolatháló kiépülése és aktivizálása a szimbolikus társadalmi tőke gazdasági tőkére (haszonra) való konvertálásának lehetőségét is magában rejti. A presbiterek közé való bekerülés a lokális társadalmi tőke egyik közösségileg elismert formája, amely népképviseleti funkcióján túl az egyházi közös javakhoz való hozzájutás elsődlegességét is jelenti.

Előzmények (helyzetvázlat)

Az erdélyi falusi egyházközösségek leghatásosabb gazdasági fellendítője a ‘90-es évek legelején a külföldi egyházakkal kiépített kapcsolatok fenntartása és működtetése volt. A nyugat-európai (holland, svéd) protestáns egyházak segélyszervezetei, karitatív alapítványai a határok megnyitása után a kisebbségi magyar gyülekezetek érdekében is tenni szándékoztak[11], az itteni egyházi elöljárók megkeresése után formálisan is beindították a testvérkapcsolatot az eltérő nyelvű, kultúrájú, esetenként különböző felekezetű[12] egyházak között. A makrotársadalmi[13] jelenségnek falvanként

10. Levéltári adatok bizonyítják, hogy a 19. század végén „az egyháztanács már csak díszletként szolgál a lelkész fegyelmező munkájához”. (L. Jávor 1971. 80–81.)

11. Tudomásom van arról, hogy ezek a gyülekezeti alapítványok a világ több részén, pl. Afrikában is folytatnak karitatív jellegű segélyező munkát. Erre a szempontra Szabó Á. Töhötöm irányította a figyelmemet.

12. Legtöbbször azonos vallásúak a segélyezők és az itteni egyházak, de olyan esetek is vannak, amelyek alapján nyilvánvaló, hogy a felekezeti hovatartozás nem elsődleges kritérium a kapcsolat megválasztásakor a külföldiek részéről. Olyan példa is akad, hogy a mintegy tíz éve tartó kapcsolat után a pap nem tudja, hogy a segélyezők milyen vallásúak. (Gyakran valamilyen neoprotestáns egyház tagjai.) Ez azt jelenti, hogy az itteniek szempontjából sem meghatározó mérvű a vallás milyensége, a „testvérkapcsolat” tehát kizárólag materiális érdekeltségből alakul ki az erdélyiek részéről.

13. E témában a makrotársadalmi terminusnak több jelentésével is operálhatnánk: egyrészt jelentheti a karitatív munka globális társadalmi dimenzióját, jelentheti a romániai, ezen belül az erdélyi kontextust. A dolgozat kereteiben alkalmazott, szűkített referenciájában

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

különböző megnyilvánulásai voltak, annak függvényében, hogy a kapcsolatkeresés milyen idegen gyülekezetek részéről, illetve irányába fejlődött, kik voltak a helyi mozgatórugói, valamint a sikeres testvéri kapcsolat kialakulása után a beáramló segélyek milyen lokális érdekeket érintettek.

A mintegy kilencszáz lakost számláló település[14] két nagyobb, háromezres lakosú község közé ékelődve, közigazgatásilag hol egyikhez, hol a másikhoz csatolva mindig előnytelen helyzetben volt, függőségben állott gazdaságilag éppúgy, mint a politikai döntéshozatal terén a községközpontokhoz viszonyítva. A '89-es változás sem jelentett *változás*t, ezután sem következett be semmilyen módosulás a helyi közigazgatás viszonyulásában, a községi pénzekből csekély mennyiség jutott vissza a faluba közösségi célú befektetések formájában. A legnagyobb gazdaságstratégiai fontosságú objektumot (a folyón átvezető, a falut és a határt összekötő hidat, amelyen át be lehet takarítani az évi termést) – helyi szóhasználattal kifejezve – mindig csak *tajkolták*, de soha nem javították fel teljesen, így a traktorok, szekerek sok esetben többórás kitérővel érkezhettek meg a túloldalra, valamelyik szomszéd település hídján átkelve. A helyi intézményeket szintén szerényen támogatta az önkormányzat: a lerobbant elemi iskolában nem kielégítő anyagi-felszerelési körülmények közt folyt az oktatás. A kultúrotthont az elavult fűtőberendezések (fűrészporos dobkályhák) a hideg időszakban már nem tették használhatóvá. Az egyházi ingatlanok, a falu egyetlen (református) temploma, valamint a parókia is alapos renoválásra szorult.

Ilyen kedvezőtlen viszonyok közepette a kistérség egyházi vezetői egymást segítve próbálták felvenni a kapcsolatot a helyi körülmények feljavítása iránt érdeklődést tanúsító holland protestáns egyházak képviselőivel. A kapcsolat kiépítése azonban elsődlegesen nem a belső igényeknek és erőfeszítéseknek köszönhető: a hollandok testvérkapcsolati törekvései már folyamatban voltak, tehát a két „igény" találkozásából születtek végül is ezek az összeköttetések. A már kialakított relációk fokozatosan újakat eredményeztek: a kapcsolathálók mindkét részről aktivizálódtak,[15] aminek eredményeként a helyzet olyannyira felfejlődött,

a makrotársadalom azt a kisrégiót jelenti, amely kb. hét-nyolc falut ölel fel. Egy ilyen kistérségről szóló diskurzusban pedig a mikrotársadalom mint fogalom a vizsgálat tárgyát képező egyetlen falu társadalmát fedi.

14. A falu nevének elhallgatása abból a megfontolásból történik, hogy a jelenleg is fennálló szociális feszültség közepette dolgozatom ne ölthessen konfliktuskonstituáló jelleget.

15. A hollandok otthon új potenciális segélyező alapítványokat, gyülekezeteket kutattak fel egy-egy hátrányos helyzetű település megsegítésére, az itthoniak pedig új rászoruló egyházakat jelöltek meg. (Megjegyzés: az adat egy holland segélyező alapítvány elnökétől származik.)

hogy egy-két év leforgása alatt a szomszédságban álló három-négy falunak is kialakult valamiféle interakciója egy-egy segítőkész holland gyülekezettel.

Egyházi segélyek

A falu felé egy holland kisváros indította el a segélyek összegyűjtését és Erdélybe való eljuttatását. Az ötlet, „egy kapcsolat kiépítése egy kelet-európai egyházzal" 1990-ben vetődött fel egy ottani egyházgyűlés keretében. 1991-ben már látogatást tettek a faluban, kapcsolatba léptek a lelkipásztorral. A következő évben hatalmas segélyszállítmány kíséretében érkeztek meg. A város református alapítványának képviselői ezután évi rendszerességgel (néha két alkalommal is) ellátogattak a faluba, többször teherautónyi rakománnyal, leggyakrabban két-háromfős csoportban. Hogy miben is állt ez az egyirányú segítségnyújtás, mit jelentett ez a kapcsolat?

Habár a segélyek nem elsősorban az egyház vagy egyéb intézmény megsegítésére irányultak, hanem az itt élő közösség szükségletei és a rendelkezésre álló erőforrások közti hiátust próbálták betölteni, a testvérkapcsolat működését elsősorban az egyháznak címzett, kamionszámra érkező anyagi (tárgyi) segélyek, pl. használt ruhák, alapvető élelmiszerek – liszt, cukor, olaj, vaj, rizs – és élvezeti cikkek, tanszerek, játékok stb. jelentették. A rendszeresen érkező segélyek megmozgatták a falu lakosságát, a parókia udvara fokozatosan a „*csomagok*" lerakati és elosztási helyszínévé, tehát sűrű látogatottságúvá vált. Az eseményekre a vendégek távozása után került sor, a hollandok tehát legtöbbször nem voltak jelen a segélyek szétosztásánál.

Az ajándékok kartondobozokban érkeztek, az elosztás gyorsabb lebonyolítása érdekében minden család egy felbontatlan dobozt kapott az osztásra kijelölt napon.[16] A kartondobozok azonban gyakran különböző méretűek és súlyúak voltak, így a kisebb csomaggal távozók becsapva érezték magukat. Az osztás véletlenszerűen folyt, mégis a csomagok méretbeli különbségei, a nagyobb és nehezebb csomagok megszerzésére való egyéni törekvések viszályt, haragot váltottak ki a falubeliek körében. Az elért és reménybeli „gazdasági" sikereknek köszönhetően az egyház vonzása helyi szinten fokozatosan megerősödött, az egyházhoz – és közvetve a paphoz – való kötődés a presztízskérdésen[17] túlmenően anyagi

16. Ez a módszer azon segélyek esetében érvényesült, amelyek a falu minden családjának jártak. A ruhaneműk esetében a válogatás is megengedett volt, ami végső soron szintén konfliktushoz vezetett.

17. A presztízs problémájával az értelmező részben (*A lokális elit struktúrája*) foglalkozom bővebben.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

juttatást is feltételezett.[18] A falu társadalmi szerkezete emiatt az egyházi szféra körül szorosabbra próbált záródni. Ennek a tendenciának azonban, mint igencsak hamar nyilvánvalóvá vált, privilegizált személyei is voltak: eleve előnyös helyzetet élveztek azok a családok, amelyek a pappal baráti kapcsolatban álltak, továbbá az egyházi elöljárók, a megyebíró (kurátor) és a presbiteri bizottság tagjai is kivételes helyzetnek örvendtek. A pletyka mechanizmusa azonnal működésbe lépett, mivel a falu nagy részének meggyőződése szerint a pap a csomagokat „nem becsületesen" osztotta szét, vagy egyik-másik csomagból hiányoztak az értékesebb darabok.[19] Egyik beszélgetőtársam állítása szerint a harangozó és a presbiterek a késő esti sötétben szállították haza a pap által kiosztott „ajándékokat". A megyebíró pedig a családja segítségével hurcolta haza este a zsákolt ruhaneműt. A parókia későbbi tatarozásakor pedig a helybéli ácsmesterek a padláson vízálló ponyvával letakart kerékpárokat véltek felfedezni.[20] A rosszallás, az ellenállás a közösség részéről a papnak címzett névtelen felszólító levelekben, üzenetekben, valamint a már említett pletyka révén nyilvánult meg.

A hollandok pár napos itteni tevékenysége az egyház hiánycikkeinek felmérésére, valamint a gyülekezet infrastruktúrájának bővítésére irányult. A többszöri informatív jellegű kiszállás eredményeként a hollandok '92-ben kaptak választ a segély minőségét illetően a helyi paptól: a mezőgazdasági eszköztár szempontjából gyengén ellátott falu leghatékonyabb támogatását egy traktor adományozásában állapították meg. A '94-re megszerzett és útnak indított adomány már a román vámnál vesztegelt, amikor a tisztelendő levélben elvetette az ötletet, és egy egyházi tulajdonú, közösségi célokat szolgáló mikrobuszra fejezte ki igényét. A kellemetlen helyzetet áthidalva a hollandok a traktort egy szomszédos falu egyházához irányították, a helyi egyháznak pedig 1995-ben egy mikrobuszt küldtek, továbbá a parókia udvarán a gépjárműnek egy garázs építése finanszírozását is vállalták. Ugyanakkor a templom épületének alapos, külső-belső javítását, egy nagy teljesítményű fűtőberendezés beszerelését, a

18. Valamivel több segélyre tarthattak számot például azok a gyülekezeti tagok, akik rendszeresen jártak templomba, vagy részt vettek az egyház által szervezett közös munkálatokban. Ez a magyarázata annak, hogy ez a kezdetben szűk csoport egyre bővült, kitágítva ezzel a paphoz és közvetve az egyházhoz lojális híveknek a csoportját.

19. A csomagok méretüktől függetlenül körülbelül azonos tartalmúak voltak, az alapösszetevők (kávé, cukor, vaj) mellett egyéb kiegészítőket (ruhaneműk, édességek stb.) tartalmaztak. Az értékesebb darabokat az alapösszetevők jelentik.

20. A szerző nem foglal állást e kérdésben, mivel az az etnográfiai leírás hitelét csorbítaná. Tény viszont, hogy ezek a vélt vagy valós események (előítéletek, rágalmak, ha úgy tetszik) képezték a későbbi konfliktusok strukturális kiindulópontját.

harangozás villamosítását, a parókia felújítását is a hollandok anyagi támogatásának köszönheti a helyi gyülekezet. Megjegyzendő, hogy ilyen nagyarányú segélyezés a szomszéd falvak testvérkapcsolatai terén is kivételesnek bizonyult.

A hollandokkal való interakció az egyházon kívül, világi szinten nem valósulhatott meg a kommunikációs problémák miatt: a faluban nem akadt senki, aki társalogni tudott volna a vendégekkel, egyébként a tisztelendő részéről elutasító magatartás volt tapasztalható abban az esetben, ha valaki közvetlenebb kapcsolatot szándékozott kialakítani az idegenekkel.[21] A vendégek elszállásolása és ellátása általában a parókián történt, a költségek (pl. utazás, szállás, étkezés) nagy részét az alapítványuk fizette.[22] A vendégek és a falu viszonya – ha egyáltalán beszélhetünk erről – tehát szigorúan ellenőrzés alatt állt a lelkész részéről, éppen ezért a gyülekezet szükségleteinek, állapotának ismertetése, a segélyek minőségére utaló tárgyalások kizárólag a falu és az egyház külső képviseletét és kapcsolatait bonyolító pappal folytak. Ezen kívül létezett egy másik, az emberközelibb kapcsolatot nehezítő probléma: a lelkész nem engedte az egyházi szintű kérdések, az egyház megsegítésén kívül egyéb helyi intézményt célzó tárgyalás lebonyolítását. A szigorúan egyházi berkekben működő, a pap által kisajátított kapcsolat mélyebb struktúráiba a közösségnek nem volt elegendő betekintési vagy beavatkozási felülete, aminek következtében egy idő után ellenőrizhetetlenné vált a gyülekezetek közti testvérkapcsolat a tágabb közösség számára. A falu közössége a pap/egyház viszonyításában két érdekcsoportra szakadt: a pap és a paphoz hű híveknek eléggé zárt kiskközössége, valamint a segélyek igazságtalan szétosztását hangoztató falubeliek lényegesen nagyobb létszámú csoportja vált élesen szét. A későbbi személyes viszályok már e két csoport közti szembenállássá fokozódtak. A hollandoknak természetesen fogalmuk sem volt a távozásuk utáni csomagosztási körülményekről és a kirobbant ellentétekről, mivel a pap volt a kizárólagos kapcsolatfenntartó a falu részéről.

1996-ban megromlott a segélyezők és a lelkész viszonya: a hollandok ezt a helyi kapcsolatfenntartó materiális törekvéseinek rovására írták, az érintett egy új, feltörekvő csoport beavatkozásának tulajdonította a fordulatot. A gépjármű érkezése után, 1996–2001 között a két gyülekezet közötti

21. Kommunikációs nehézségek a pap és a vendégek közt is léteztek, ilyenkor általában valamelyik szomszédos gyülekezetben szolgáló, az angol nyelvet beszélő kollegáját hívta meg tolmácsolni.

22. A papi/egyházi vendéglátást a hollandok tiszteletére készített ebéd- és vacsorameghívások jelentették.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

testvérkapcsolat viszonylag háttérben zajlott, a segélyek megszűntek. Csak akkor lehetett következtetni az interakció létezésére, ha néha látni lehetett az éppen itt tartózkodó holland vendégeket. Az emberek úgy emlékeznek vissza, hogy már akkortájt sejtették: valami nincs rendben a holland testvérek kapcsolatával, annál is inkább, mivel a pap a Hollandiában tett látogatása után nem ejtett szót az ottani viszonyokról.

Világi intézményi támogatás

1997-től kezdve az óvó- és tanítónők irányításával a segélyek az iskola[23] meg az óvoda újjáépítési munkálataira irányultak. 2001-ben megérkezett egy nagy szállítmány, amely az iskola és a kultúrotthon korszerűsítéséhez szükséges technikai felszerelést tartalmazta. Az épületek rendbe hozásához az alapanyagokat (cement, gipsz stb.) itt vásárolta meg a holland küldött. A munkát helybeli mesteremberek végezték, az épület tetőszerkezetének és vakolatának a rendbe hozása is megvalósult. Az iskola udvarának betontéglával való lerakásával egyi dőben a régi favécé helyébe modern, többfülkés, vízöblítős klozettet építettek. A munka holland irányítói és a helybeli munkások közötti kommunikációt a faluban tevékenykedő fiatal pedagógusok – három óvónő és három tanítónő – segítették elő: felváltva fordították angolból az idegen szakemberek javaslatait, véleményét, mellettük férjeik, barátaik segédkeztek a munkálatokban. A kőművesmunkát pénzért végezték a mesteremberek, ezt szintén a hollandok fizették, a további munkálatok pedig önkéntes alapon szerveződtek. Tüntető módon a pap most már nem vett részt semmilyen szinten a parókia szomszédságában folyó építkezésben, teljesen elhatárolódott a nemrég még sajátként kezelt vendégektől és a falubeli fiatal értelmiségiek helyszínen szorgoskodó csoportjától.

Az elszállásolást és az étkezési költségeket – becsületbeli ügyként kezelve a szituációt – kezdetben a szűk baráti körön belül (három-négy család) a tanítónők és óvónők oldották meg, majd a községközpont polgármesteri hivatalának segítségét kérték az ügyben. Az újonnan megválasztott fiatal polgármester pozitívan reagált a felkérésre: a falu számára készített költségvetésben külön összeget különítettek el a vendégek étkeztetésére. A fiatal pedagógusok felkérték a falut a vendégek szervezett keretben történő fogadására, a közös célú munkákban való aktív részvételre. A többszöri felhívás eredményeként az önkéntes segítők száma

23. A faluban I–IV. osztály működik két épület három tantermében, az elsősök a kisebbik épület egyetlen termében tanulnak, a II–IV. osztályosok összevont csoportban tevékenykednek. Ötödik osztályba már valamelyik szomszéd községbe kell járjanak a gyerekek.

egyre gyarapodott, az emberek személyesen megismerhették a vendégeket, a helyszínen tartózkodó tolmács segítségével kommunikációra is sor kerülhetett. Sokan a falubeliek közül naponta bejártak az iskolába üdvözölni a vendégeket, többen süteményt, üdítőt, bort vittek a közmunkázóknak.

A hollandok és a fiatal tanítók tárgyalásainak eredményeként sorra számítógép, nyomtató és fénymásoló került az iskola tulajdonába. Jelenleg az iskola két épületében a modern szigetelési technológia által megvalósult a Hollandiából származó központi fűtés működtetése, a tantermek minőségi színvonalát pedig a hófehér meszelés mellett a teljes padlófelületet beborító vastag gumiszőnyeg, az importált bútorok és tanfelszerelések biztosítják. Az első osztályosok képességeinek fejlesztését a régióban egyediként számon tartott *step by step*[24] típusú oktatási programot megvalósító tanítónő vállalta.

A kultúrotthon szintén alapos felújítási munkálatokat igényelt. Beszerelésre került a „testvérek" adományaiból már ott, Hollandiában megvásárolt központi fűtőberendezés. A több százmilliós beruházás azonban itt egyetlen év alatt – emberi gondatlanság miatt – teljesen tönkrement: a kultúrotthonért felelős személy nem engedte le a rendszerből a vizet, így a 2002/2003 telén beálló kemény fagyok szétrepesztették a fűtésrendszert. A kárnak nem akadt gazdája, a felelősséget senki sem vállalta. Az újabb műszaki felszerelésekkel érkező hollandok csalódva tapasztalták munkájuk kudarcát, ennek ellenére megígérték, hogy a szükséges javításokat elvégezve valamilyen módon 2004-ben újraindítják a fűtőberendezést.

A leírás alapján láthatóvá vált, hogy a testvérkapcsolatot működtető helyi szféra és a segélyek irányultságának megváltozása mellett az interakció minősége is megváltozott néhány év alatt, a helyi társadalom nagyobb hányadát érinti, mint a kezdeti időszakban. A továbbiakban a felvázolt helyzet interpretatív vizsgálatával foglalkozom, a kapcsolat gazdasági vonzatából kiindulva többek közt a lokális társadalom hierarchiáját és annak összefüggéseit kutatom, a segélyek gazdasági-társadalmi jelentéseit, a helyi elitnek mint az interakció működtetőjének szerepét, összetételét, szerveződését próbálom értelmezni.

A gazdasági javak kérdései

Az 1990 után érkező holland segélyek olyan kívülről érkező erőforrásokat jelentettek, amelyek a falu gazdasági szerkezetében *feleslegként* értelmezhetőek, mivel a falu termelési folyamatai során az előállított ter-

24. Elsősorban a képességek fejlesztését megcélzó modern oktatási program; a játszva tanulás módszere.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

mékek elegendőnek bizonyultak a fogyasztás szükségleteinek fedezésére. A nem gazdasági tevékenységek (pl. az egyház) fejlődése gazdasági felesleg létét feltételezi, azaz nem a „túl sokat", az abszolút felesleget, hanem egy olyan kvantitatív egységet, amely a társadalom létfenntartásához szükséges anyagiak mennyiségének szintjén fölül van (Dalton, G.-t idézi Godelier 1981. 31.). Közös többlet-erőforrásról lévén szó, a felesleg elosztásának megszervezése egyértelműen arra az intézményre hárult, amely révén a gazdasági javak a faluba áramlottak. Ha figyelembe vesszük, hogy „az elosztás műveletei azok, amelyek meghatározzák egy társadalomban a termelés feltételeinek és eredményeinek, a társadalmi termékek használati és kisajátítási formáit" (Godelier 1981. 28.), látni fogjuk, hogy a termelési fázis a közösség részéről teljességgel kimaradt, a termelésben való részvétel tehát eleve nem lehetett feltétele a gazdasági javakhoz való hozzájutásnak, a fogyasztásban való részvételnek. Az erre jogosultakat tehát ismételten az egyházszervezet, konkrétan a faluközösségből kikerült adminisztratív elit jelölné ki, ha az adományozók nem szabnának feltételeket a javak elosztásának lebonyolításával, az ajándékokra jogosultak csoportjának megnevezésével, valamint az elosztás arányával kapcsolatban. Ennek függvényében *minden református lakos egyenlő részesedést kap az ajándékokból, s egyforma jogot formálhat az egyházi jármű használatára vonatkozóan is*. A fenti kitételek nyilvánosan, egy istentisztelet utáni gyűlésen hangzottak el az érintett érdekszférák: az adományozók, a pap, a presbitérium és a faluközösség jelenlétében, írásban viszont nem rögzítették őket. Az eddig nem tapasztalt helyzet – a „supogó ingyen" kapott, nyugati minőségű anyagi javak (tőkék), és ami szintén fontos, továbbiak kilátásba helyezése – az idegen–falubeli kapcsolatot új megvilágításban tüntette fel, s a belső szociális struktúrában is mélyreható változások generálójává vált.

A bizalom mint a gazdasági-társadalmi stabilitás alapfeltétele

A hollandok előtt a letisztulatlan nemzetpolitikai változásokkal az átláthatatlan gazdasági-politikai manővereknek és az informális ügyködéseknek kedvező államapparátus korrumpálta magát, éppen ezért az egyetlen megbízható, a helyzet megoldására képes „civil" szerveződési formát kezdetben csak az *egyház* jelenthette. Ezen felül az is nyilvánvalónak tűnt, hogy az egyház az az intézmény, melynek betekintése van a helyi társadalomba egészen az egyén szintjéig, jól ismeri a lokális viszonyokat és a kívülről érkező anyagi tőkét (feltételezések szerint) a leghatékonyabban

képes szétosztani. Az egyházzal szemben támasztott nagyfokú bizalom ezen intézmény egyetemleges jellegének, valamint fő szerveződési elvének – a morális cselekvésből adódó kivételezett helyzetének – tudható be.

A *pap* kulcsfontosságú figura ebben a helyzetben: az egyház helyi képviselőjeként neki van közvetlen kapcsolata a hollandokkal, az ő tisztsége a beáramló javak minél becsületesebb elosztása. Köztes pozíciójánál fogva két szférával áll feltételes bizalmi viszonyban: a hollandok az ő kezére bocsátják a segélyeket, ebben az esetben a *bizalmi rendszer nyíltsága*[25] nyilvánvaló, a faluközösség azonban valamilyen oknál fogva nem bízik (!) abban, hogy ő azokat képes lesz egyenlően elosztani. A *kollektív előítélet* a hatalmi pozícióval szemben gyakorolt bizalmatlanságban, az előző politikai rendszerben szerzett negatív tapasztalatokban gyökerezik, a mi–ő (ők) csoportját szervezi gazdasági és társadalmi érdekellentétbe (vö. Fuchs–Case 1997. 502.). Egyházvezetői szerepén túl egy csapásra gazdasági kérdésekben is irányító szerepet kapott: a '90-es évek elején a háztartások számára nélkülözhetetlen javak (olaj, cukor, liszt) hatalmas mennyisége kerül ingyen az egyházi/közösségi tulajdonba, amelyek fölött elsődlegesen a papnak van ellenőrzése.[26]

A pap által irányított disztribúció után azonban csekélynek bizonyult az egy családnak juttatott adomány. Ezek a segélyek nem képezhettek egy komoly, a családi nyersanyagszükségletek fedezését hosszú távon megoldó erőforrást, mint ahogyan az import ruhaneműk sem feleltek meg teljes mértékben a lokális igényeknek: túl „cifra", túl „idegen anyag"-ból készültek ahhoz, hogy a falusi ember a megszólást kikényszerítve magára öltse azokat. A segélyek (főleg a ruhafélék) inkább szimbolikus értelemben képeztek értéket, s mint ilyen, hozzáférésük, megszerzésük, halmozásuk a funkciónélküliséget figyelmen kívül hagyva presztízsjelentőségűnek számított, az egyéni rátermettséget igazolta. Ennek függvényeként a konfliktusok középpontjában olyan értékek álltak, amelyek anyagi diszfunkcionalitásukon túl a szimbolikus tőkék megmérettetését, a közösség szimbolikus univerzumában presztízsháborút gerjesztettek.

25. A nyílt bizalmi struktúra ebben az értelmezésben azt jelenti, hogy a mindkét részről a teljes bizalom a megnyilvánuló tendencia, vagyis mindenki mindenkiről azt gondolja, hogy becsületes. A fogalom Szabó Á. Töhötömtől származik.

26. Az etnológia számos példával szolgál arra vonatkozóan, hogy egy kisléptékű társadalmi struktúrában a felhalmozott felesleget a kitüntetett funkcióval, magas társadalmi presztízzsel bíró specialista osztja el, a disztribúció mechanizmusa során pedig a kizsákmányolás tendenciaszerűen nyilvánul meg (l. Godelier 1981. 33–34.). Esetünkben az egyházi-adminisztratív elit aktivitása a gazdasági tőkék túlbiztosításaként is interpretálható (Biró et alii 1995. 139.), annál is inkább, mivel e csoport számára is adva van a mindenki számára biztosított részesedési kvóta.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A falu számára nyilvánvalónak tűnik, hogy az egyház informális kapcsolatrendszere elsősorban a presbiteri családkapcsolatokon keresztül konkretizálódik, a segélyek lokális szinten egy *zárt bizalmi rendszer*[27] kialakulását implikálják, a sorozatos támadások pedig az egyházi-adminisztratív elit struktúrájának fokozódó zártságát eredményezik. Mint ilyennek, legszilárdabb szerveződési elve az a fajta *familism* [családiasság] (Kuczi 1998b. 178.), amely a gazdasági szinten implikált családokat egy informális *nagycsaládba* integrálja a pap/egyház köré. A múlt rendszer gazdasági stratégiáinak mintájára ugyanakkor feltételezhető a „Nagy Kapocs" kialakulása az egyházi vezető és az egyházi adminisztratív csoport között, de ahhoz, hogy a rendszer működőképes legyen, hogy az apparátus emberei a felszínen maradhassanak, szükségük van egymás pozíciójára és a leosztási stratégiáik informalitására (Rév 1996. 145.). Szerveződésük spontaneitása és zártsága a közjavakkal való informális gazdálkodás alapfeltételeit teremtette meg.[28] A helyi tétek játékába már bekerült adminisztratív egyházi elit tagjai kivételes helyzetüket, a presztízsértékű pozíciójukat ebben a helyzetben tudták gazdasági tőkére konvertálni: a közvélemény szerint ugyanis a segélyek érkezése után, a disztribúciós aktivitást megelőzően a parókia a presbiterek családi találkozásainak helyszínévé vált, ahonnan az esti sötétben hatalmas csomagokkal távoztak. Kézzelfogható bizonyíték hiányában azonban csupán a közösség narrációs univerzumában keringő különféle történetek utaltak arra, hogy a pap körül egy kisléptékű, gazdasági megalapozottságú, zárt informális struktúra szerveződött a presbiterek tagjaiból.[29] A lokális társadalom széttagolódását mutatja az a folyamat, amely a pap és a holdudvarszerűen köréje szerveződő csoport ellenében létrejövő, annak illegitimitását hangoztató tábor jelenlétét, megerősödését bizonyítja.

27. A fogalom csupán a szűk struktúrán belül fennálló bizalmat, a struktúrán kívüllálókkal szemben gyakorolt bizalmatlanságot jelenti. A kifejezés Szabó Á. Töhötömtől származik.

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

29. A gyanú alaposságának bizonyítékát maga a pap szolgáltatta évekkel később, amikor a megyebíróval való konfrontációja során a szószékről kijelentette, hogy a segélyek idején ő maga szégyellte a megyebíró mohóságát, s a nagy mennyiségű kiválogatott ruhaneműt – a nyilvánosságot elkerülve – autójával szállította annak lakására.

A fragmentálódás és következményei

Láthatjuk tehát, hogy a formalizált, intézményes keretben a központosított gazdasági tőke által kiváltott birtoklási ösztön hatásaként informális, spontán társulás jött létre. Az informális szervezet pragmatista megvilágításban a közösség belső normái szerint illegális aktivitást folytatott, a szociális érdekek szempontjából tevékenysége diszfunkcionális. Reakcióként a közösség nyilvánosságszerkezetében negatív értékítéletek születtek a pappal – és közvetve az egyházzal – kapcsolatban.

Tekintve, hogy a vallás elsősorban szociális élmény (Schleiermacher 2000. 96.), a közösség ilyenfajta közvetett feloszlatásával gyengül maga a formális tartalom is (vö. Jávor 1997. 101.). A pappal folytatott egyéni viták ennek függvényeként fokozatosan azt eredményezték, hogy meggyérült az istentiszteleteken résztvevők köre, s akadtak a sértettekkel szolidarizálók is, akik passzív ellenállásként szintén elmaradtak az egyházi tevékenységekről, a templomlátogatásokról. Az egyházi elit presztízsét folyamatosan csorbították az egyre hangsúlyosabban jelentkező „másik" csoport részéről indított delegitimációs narratívák is, amelyek a pap becstelenségét, az egyházi javak eltulajdonításának újabb és újabb verzióit hangoztatták. A későbbi konfliktusok során is ezekkel az utalásokkal kerültek az egyházi-adminisztratív elittel szemben erkölcsi fölénybe. A pap legitimációs válságához saját nyilvános cselekvéssorozata is hozzájárult (pl. az egyházi mikrobuszt magántulajdonként kezelte – saját autóját kímélte vele –, a javításokra szükséges pénzeket viszont köztudottan az egyházi kasszából fedezte).[30]

Elemzésünk szempontjából – a konfliktus perspektívájában – lényegében három aránytalan („aktív") csoportba koncentrálódik a falu társadalma:

- egyházi-adminisztratív elit (kb. 1,7%-a a lakosságnak)
- ellenállók (kb. 1,4%)
- közömbösek (a falu nagy hányada).[31]

1. Az egyházi-adminisztratív elitbe tartoznak a pap, a megyebíró, a presbiterek, a harangozó. Számarányát tekintve ez a legerősebb elit jellegű frakció, az aktív értelmiségi csoportnak szinte háromszorosa. Tevékenységi körét, szerveződési elveit fentebb már ismertettem. Ezzel a társadalmi réteggel áll szoros kapcsolatban a **passzív értelmiségi elit:** azok a

30. Általános felháborodást idézett elő azzal, hogy az üléseket kiszerelve trágyát szállított az egyházi járművel, annál is inkább, mert a közösség nagy része soha nem vette igénybe azt a magas fuvardíj (üzemanyag és napszám) miatt.

31. A számítások hitelét az elemző bennszülött etnográfus pozíciója biztosítja.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

középkorú vagy idősebb értelmiségiek alkotják, akik nem tartoznak a fiatalok csoportjába, tevékenységüket valamelyik szomszéd községben fejtették/fejtik ki.

Laza szálakkal az egyházi-adminisztratív elithez kapcsolódik a **lojálisok** csoportja. Ez az a kategória, amely nem ért egyet a papellenes „mozgalommal". Megfigyeléseim szerint bennük az a tradicionális felfogás munkál, amely a paphoz mint Isten emberéhez sérthetetlenséget, becsületességet konnotál. Ez a réteg nem rendelkezik olyan konkretizált közös célokkal és erőteljes szerveződési érdekekkel, amelyek az előbbi csoport ellenében akár narratív szinten megvédhetnék a papot. Tagjai leginkább az idősek és az érdektelenek.

2. Az ellenállók csoportjának magva az a tíz-tizenöt ember (férfi), aki nyíltan fel meri vállalni papellenes álláspontját, elítélve a pap gazdasági érdekeltségét és zárt bizalmi szféráját. Ez az informális csoport egyfajta kontroll tevékenységet is folytat az egyházi-adminisztratív elit fölött[32], viszont nincs akkora legitimitása, hogy tevékenysége általánosan elfogadottá válhatna, mivel legtöbbjük személyes bosszúként folytatja felvállalt aktivitását. Céljuk a pap elmozdítása a faluból. A velük szolidarizálók egy sajátos csoportját a **passzív ellenállók** képviselik. Ezek mellett jelen van egy **érdekeltek**nek nevezhető csoport, amely nyomon követi az eseményeket, nem vállal nyílt szembenállást az egyházi-adminisztratív elittel, konfliktus esetén azonban többnyire az ellenállók mellé zárkózik fel.

Bár nem áll éles ellentétben az egyházi-adminisztratív elittel, mégis inkább az ellenállók csoportjába tartozik az **aktív értelmiségi elit** (annál is inkább, mivel ez a csoport mentette át a holland kapcsolatot, „megfosztva" az egyházi-adminisztratív elitet attól). Ez jól szervezett, fiatalokból álló csoportosulás, amely az egyházi-adminisztratív elittel mellérendelő viszonyban reprezentálja önmagát. Egyházgazdasági kérdésekben álláspontjuk megoszlik: akadnak köztük ellenállók és érdekeltekbe hajló közömbösek. A két elittípus (egyházi-adminisztratív és aktív értelmiségi elit) között érdek- és presztízsbeli ellentétet, alárendelő viszonyt a pap feltételez, ezáltal generálójává válik a konfliktusoknak. Szervezettségük elsősorban a szoros családi kapcsolatokon és a közös érdekeken – pl. a holland kapcsolat fenntartása – keresztül nyilvánul meg. Legitimitása, társadalmi súlya (presztízse) a közérdekekért folyó tevőleges megnyilvánulásainak tulajdoníthatóan egyre növekszik.

32. Ez például abban nyilvánul meg, hogy utánajárnak az egyház gazdasági-pénzügyi problémáinak, nyugtákat, számlákat szereznek meg, amelyeket bizonyítékként használhatnak a falu nyilvánosságszerkezetében végzett szabotázsakcióik során.

3. Közömbösek: a nem templombajárók alkotják ezt a kategóriát, valamint azok, akik valamilyen oknál fogva elzárkóztak az egyházi dimenziójú tevékenységektől. Álláspontjukból való kimozdulás esetén az érdekeltek mellett ők is az ellenállókkal szolidarizálnak. Ebbe integrálódik a **kívülállók** vékony rétege is, ezt néhány olyan cigány család alkotja, amely nem tartozik a gyülekezethez: nem fizetnek egyházi adót, a fennálló egyházi struktúrába nincs belátásuk. Az egyházi és az értelmiségi elit tagjait egyaránt tisztelik. Az egyházközösségbe nem, a faluközösségbe viszont szervesen beletartoznak. Nem véleményformáló státusú csoport.

A fenti társadalmi rétegek és az ezeken belüli csoportok felállításával a konfliktussal való viszonyításban kívántam árnyalni a közösség rétegzettségét, tisztában vagyok azonban azzal, hogy ezek egybeolvadó kategóriák, amelyek közt a reláció nem kizárólagos, arányaik sem stabilak, mert az események hatására folyamatosan alakul összetételük (egyik csoportból átpártolnak a másikba, hisz tudjuk, hogy még az egyházi-adminisztratív csoportból is váltak ki ellenállók). Az elitcsoportokat kivéve, ahol az iskolázottság (értelmiségi elit, egyházvezető), illetve a szimbolikus tőke mértéke (presbitérium) képezi a bekerülés legitim formáját, egy adott csoportba való integráció strukturális feltételeit a személyes meggyőződés, a szűkebb kapcsolatháló (rokoni, baráti szálak) attitűdje, az események jellege teremti meg.

Ha elfogadjuk Bourdieu álláspontját, mely szerint a „gyakorlati tevékenység még olyankor is a gazdasági számításoknak engedelmeskedik, amikor teljesen az érdekmentesség látszatát ölti magára azzal, hogy nem igazodik a (szűk értelemben vett) érdek vezérelte számítás logikájához, és nem anyagi, nehezen számszerűsíthető számítások felé tör”[33], azt feltételezhetjük, hogy a fennálló társadalmi szituációban az egyik vagy másik csoporttal való szimpatizálás feltételét a személyes szimbolikus-materiális érdekek határozzák meg.[34]

A gazdasági tőke és a szociális erővonalak átcsoportosulása

A folyamatos egyházellenes agresszió, az állandósult szociális feszültség kikezdte az adminisztratív csoport integritását, ezen belül is érdekellentétek születtek, az innen kiközösítettek pedig az ellentétes táborhoz pártoltak, a belső manőverek ismerőiként a papellenes mozgalom legvérmesebb agitátorai lettek.

33. Bourdieu a „prekapitalista” társadalmakkal kapcsolatosan fejti ki az idézett véleményét. (Bourdieu 1978. 387.)

34. Ebben az esetben figyelmeztető lehet a jelenlegi kapcsolatfenntartók számára a kontaktus kezdeti fázisának végkifejlete, amit az anyagi törekvéseknek tulajdonítunk, s amely során a közösség egyértelműen kizárja az anyagilag érdekelt(ebb)eket.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Az egyházon keresztül faluba áramoltatott segélyek, a társadalom szétzilálódásának tíz éve alatt kitermelődött[35] egy olyan szűk fiatal értelmiség, amely kívülállóként már részt vehetett a kommunikáció lebonyolításában a holland és a magyar fél, valamint az egyházak között. Konkrét fordulópont 1997-ben következett be, amikor a világi intézmények, az iskola és az óvoda javítása megkezdődött. Az esemény egyben a lokális értelmiség társadalmi színtérre való lépésének első megnyilvánulása volt, amely a helyi társadalmi érdekek felvállalása mellett a testvérkapcsolatot kisajátító egyházi hatalom ellenében tett törekvésként is értelmezhető. A közösségi és az egyházi kultúra református mikrotársadalmakban is szorosan összefonódik, mindkét kultúrában nagy jelentősége van az elitnek, amely gyakran egymással verseng a társadalmi presztízs, a szimbolikus tőke megszerzésére és felhalmozására irányuló törekvéseiben (vö. Tüskés 1987. 230.). A fiatal értelmiségi csoport a két érdekszféra, az egyházi-adminisztratív elit és ennek legitimitását megkérdőjelező ellenálló tábor közötti kulturális szakadékot hidalja át: képzettsége folytán szervesen kiegészíti a falu pap által monopolizált értelmiségi struktúráját, társadalmi presztízse a presbitériumé fölött áll, a személyi kapcsolatok szintjén viszont közelebb áll a faluhoz, az ellenállókhoz, pedagógusi funkciójának függvényeként folyamatos visszacsatolásra van lehetőség a közösség részéről.

A fiatal értelmiségi elit csak az utóbbi néhány évben alakult szűk réteggé, azelőtt a pap alakja jelentette a lokális értelmiséget (az itt tanító káderek a szomszéd községekből ingáztak). Úgy tűnik, a helyi társadalom újabban azt a csoportot fogadja el társadalmi elitnek, amely képes fenntartani a falu számára alapvető fontosságú kapcsolatot (kommunikálni tud a hollandokkal), ez pedig – egyelőre – szintén az értelmiség kiváltsága.[36] Éppen ezért az új elitnek nincs szüksége legitimációs stratégiák követésére, a kapcsolat fenntartása és gazdasági vonzatának közösségi célú egységekbe fordítása teljes elismerést vált ki a falu részéről. Az egyházi vezető szerint azonban az újonnan verbuválódott értelmiségi elit nem tekinthető olyan komoly és felkészült csoportnak, amely el tudná látni egy ilyen gazdasági súlyú kapcsolat működési feltételeit. A közösség narratív korpuszába a pap

35. A kitermelődés konkrétan két helyi fiatal pedagógusra irányul, továbbá egy olyan beköltözött fiatal párra, akik közül a férfi rokoni (unoka) kapcsolatban áll egy falubeli családdal. Fellépésük legitimitása a közhasznú megvalósítások után nem kérdőjeleződik meg a falu részéről. Melléjük csatlakoztak még helybéli középkorú értelmiségiek (pl. mérnök).

36. Többek kérésére beindították egy angol nyelvkurzus működését, az ide beíratkozók – nemcsak értelmiségiek – pedig elsősorban a hollandokkal való kommunikáció lehetőségét jelölték meg fő motivációként.

az új elit ellenében delegitimációs történeteket próbál bevinni („... hátulgombolósba járt, mikor mi már itt voltunk...”), ezeknek sikere és relevanciája viszont azért kevés, mert a közösségből kinőtt és a sikeresen integrált tagokat, az értelmiségi csoportot és az új típusú testvérkapcsolatot a falu sajátjaként értelmezi. Legitimációs harcról éppen ezért csupán egyik oldalról lehet beszélni, a delegitimációs narratívák válaszreakciója a másik részről passzivitás, közömbös magatartás. A testvérkapcsolat megmentése gazdasági kérdéseken túl a lokális elit – esetünkben az egyházvezetőség – posztkommunista megszilárdulásának is próbatételeként értelmeződik, abból a szemszögből, hogy a nyugati demokrata szellemű projekteknek mennyire tud *európai* módon megfelelni, mennyire tudja a régi rendszer túlélési stratégiát és informális kapcsolatait levetkőzni. Nyilvánvaló, hogy a kapcsolat aránytalan működése a célintézmény megváltozását eredményezte, társadalmi perspektívában pedig a presztízs átruházásával hozzájárult az elitrotációhoz.[37]

Figyelembe véve azoknak az intézményeknek az infrastrukturális változásait, amelyeket a helyi értelmiség irányítása alatt a hollandok menedzselnek, a falu számára tényként körvonalazódik az új csoport alkalmassága a kapcsolat sikeres és termékeny fenntartására. (Az adatközlők szerint az utóbbi három év alatt megvalósítottak az azelőtti tíz év eredményeit minőségben, mennyiségben, hasznosságban egyaránt felülmúlják.)

A gazdasági struktúra megváltozása

Láttuk, hogy a segélyek küldésének idején – az első fázisban – a faluközösség szempontjából a gazdasági struktúrából a *termelés* fázisa teljesen kiesett (a hollandok kizárólag kész terméket hoztak), a fogyasztási szakasz az elosztási műveletek egyenetlensége, konfliktusos nehézkessége miatt nem valósulhatott meg optimálisan. A holland képviselővel végzett interjú arról győzött meg, hogy maguk is belátták: a falut nem emelheti magasabb szintre az évente egy-két alkalommal kiosztott ajándékcsomag, mivel a közösség hatékony fejlesztése a közösségi élet és a kollektív használatú intézmények infrastrukturális bővítése által valósítható meg. A következő fázisban felismerésüknek megfelelően magát a támogatott közösséget is be próbálták kapcsolni a termelés struktúrájába, nem kész terméket, hanem *erőforrást* (felszerelést), *eszközöket* (szerszámokat), és

37. Az elitrotáció az elit strukturális megváltozását jelenti. Az elitkörforgás (elit-cirkuláció) elmélete szerint „a posztkommunizmusba való átmenet szerkezeti változást hozott az osztályhierarchia élén: új alapelvek alapján új embereket helyeznek a vezetői pozíciókba.” (L. Bozóki 2003. 14–15.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

ami a legfontosabb, *tudást* és *technológiát* hoztak.[38] A termelési rendszer harmadik összetevőjét – az erőforrás és az eszközök mellett –, a *humán erőforrást* a falunak kellett biztosítania. A termelési tényezők ilyenfajta kombinációjában a faluközösség mint „termelési egység" szerepel (Godelier 1981. 24.), a megtermelt javak pedig abban az értelemben szolgálnak közös célt, hogy azok a falu intézményeibe építve, ingatlanjelleget öltve senki számára nem elmozdíthatóak és a következő nemzedékek fejlődését segítik elő.

Az egyházi és világi szféra egyaránt érzékelte a magyar–holland testvérkapcsolat átrétegződését. Az interjúk során kiderült, hogy maguk a hollandok – a segélyezők – vélték úgy, hogy az egyházi dimenziójú befektetéseik egy része kihasználatlanságuk miatt teljesen fölösleges, ehelyett inkább azt az intézményt kívánták felszerelni, amely az új generáció szellemi fejlődését elősegíteni a leghivatottabb. Így egyértelműen az iskola vált támogatásuk célintézményévé, döntésük helyességét alátámasztotta az a tapasztalat, amely a közszféra és a magánszféra tendenciaszerű összefonódását (vö. Habermas 1999. 332.) jelezte az egyházi-adminisztratív elit gyakorlatában. Ezzel a váltással pedig megteremtődtek a bizalom egyházon kívüli civil feltételei.

A monopólium megszűnése

Az interakció elvesztése után a pap hatóköre az egyházi szférára redukálódott, kiesett a világi jellegű kollektív diskurzusból a „pap és mi" típusú kapcsolat, annak jelzéseként, hogy nem vesz részt a falu közéletében, és minden jel arra mutat, hogy nem bír olyan társadalmi tőkével, mint azelőtt. A társadalom fragmentálódásának következményeként a valamikor fejlettnek mondott, szervezett egyházközösségi élet is bomlásnak indult: a '90-es évek elején felbomlott az asszonyokat tömörítő dalárda, s a pap fokozatosan tagadta meg az egyház részvételét a különböző közösségi eseményeken. Utoljára például az egyház által kezdeményezett, mára immár hagyományossá váló ötvenévesek találkozójának a megszervezését hárította el.[39] A pap belátta, hogy hibát követett el – erre a következtetésre jutott a szomszéd gyülekezetek papjaival folyatatott beszélgetések során is –, éspedig azzal, hogy: „Nem lett volna szabad az egyháznak kiengedni a

38. Koncepciójuk tömör kifejezője az a mondat, amely a holland delegáció részéről hangzott el: „Mi csak megtanítjuk a falubelieket halászni, adunk hálót, a többi az ő dolguk." Ezzel belső szervezkedésre, a helyi erőforrások minél ésszerűbb és alaposabb kiaknázására utaltak.

39. Hogy az eseményre mégis sor kerülhetett, az annak tulajdonítható, hogy az ünnepeltek közt ellenállók is akadtak, akik a pap döntésére való reakcióként felvállalták a szervezést, és az egyháztól függetlenül folytatták le.

kezéből a hollandokat. A holland olyan, hogy ha elviszed valahova – iskolába, kultúrba, s látja, hogy mi ott a helyzet –, otthagy, s azt kezdi pénzelni. Megmondták a kollegák is: nem kellett volna megmutatni az iskolát!"

A testvérkapcsolat ilyenfajta monopolizálására való törekvést, úgy vélem, nem a világi intézmények felzárkózása szakította meg, hanem az az előítélettel telített attitűd, amely a faluközösség részéről nyilvánult meg a zárt informális struktúra kiépülése során. A pap/egyház idegen erőforrások feletti monopóliumát közvetve az a tendencia kezdte ki és szüntette meg, amely a hagyományos falutársadalmakban is negatív értékítélettel viszonyul a zárt bizalmi rendszerekhez. Amint a közösség kitermelt egy olyan réteget, amely kompetensnek bizonyulhatott a támogatók helyi viszonyokba való beavatására és az interakció működtetésére, a segélyezett társadalom már közvetítő intézmény nélkül vette kézbe a saját felemelését. Az egyensúlyi helyzet megteremtése végett felszabadított kapcsolat nyílt bizalmi struktúrának felel meg, mivel mindenki számára hozzáférhető, nem feltételez személyekhez intézett anyagi támogatást és a faluközösség kvázi reális érdekeit szolgálja.

Koncepciójával az egyházi vezető annak a rossz vállalkozónak a típusa, aki úgy akar monopolizálni egy szférát (piacot?), hogy az erőforrásokhoz való hozzájutást kizárólagosan ellenőrizhesse, s ennek megfelelően kapcsolatrendszerét egyre zártabbá teszi. A közösség érdekcsoportokra való töredezettségéből, a társadalmi konfliktusok gyarapodásából arra következtethetünk, hogy a „nyers szerzési ösztön" gátló faktora, a társadalom vezető státusaihoz fűződő hagyományos tartalom elveszti jelentőségét, a munka és az egyházzal szembeni attitűd mértékében a lokalitás szintjén nem igazodnak a hagyományokhoz[40]. (Vö. Kuczi 1998a. 153–155.)

Összegzés, következtetés

Az idegen, nyugati kultúra közvetlen beavatkozása szükségszerűen megváltoztatta a falu korábbi megszokott életét, a hollandok és az általuk adományozott különféle segélyek[41] érkezésével egy időben különböző

40. Azokra a hagyományos viselkedésmódokra gondolok itt elsősorban, amelyek szigorúan meghatározták a pap és a közösség tagjainak egyházhoz való viszonyulási modelljeit (l. Jávor 1971. 71–105., 2000. 791–819.).

41. A kapcsolat tizenhárom éves fennállása óta a különböző módokon kipróbált közösségfelemelési stratégiák során a faluba beruházottak tőkeértéke – az utazási költségeket és a munkadíjakat is belekalkulálva – meghaladja a 150 000 (százötvenezer) eurót. (Megjegyzés: az adat a holland segélyező alapítvány elnökétől származik.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

gazdasági, társadalmi, hosszabb távon pedig szinkretikus egységben (differenciálatlanul) belpolitikai–ideológiai–mentális folyamatok indultak be a közösségben.

A hollandok beavatkozásának pozitív felszíni hatásai mögött a falunak számolnia kellett a kirobbanó belső konfliktusokkal is, amelyeknek közös forrása végső soron szintén a falubeli–idegen kapcsolatokban fedezhető fel. Az erővonalak mentén kirajzolódni látszott a falusi társadalom szegmentálódása, a falubeli–idegen és falubeli–falubeli kapcsolatok átértelmeződtek és átértékelődtek. Alig tíz év alatt megváltozott a falu attitűdje a hollandokkal szemben – nem passzív támogatottként követik figyelemmel a tőkemozgást, hanem egy adott anyagi és eszközkeretből saját munkabefektetéssel érik el a fejlődést –, ugyanakkor a helybeli intézmények szerepe, hangsúlyossága is differenciálttá vált. Megváltozott az erőforrásként kezelt kapcsolat mint anyagi és szimbolikus tőke irányulása, a falu viszont megőrizte magának, egyházcentrikusból közösségközpontúvá alakította.

Tudjuk, hogy „a változás, annak előre nem látható irányváltoztatásai a tevékenyen fellépő szereplők összeütközésének gyümölcse" (Revel 2001. 43.). Godelier szerint gyakran valamely kisebbség hatalmának fejlődése válik a gazdasági és a társadalmi fejlődés mozgatórugójává (Godelier 1981. 34.). Az elemzett faluközösség esetében ez minden bizonnyal így történt. Arra viszont, hogy milyen távolabbi perspektívák tárulnak fel az elkövetkezendő időszakokban, meddig folytatódhat ez a fejlődő tendenciájú kapcsolat, jelenleg még nincs elegendő rálátásunk, elgondolások, tervek azonban vannak a segélyezők részéről.[42] Mint az elemzett példa világosan kimutatta, a kivitelezés buktatói a segített/befogadó közösség részéről születnek. Meggyőződésem viszont, hogy amíg az érdekek egybeesnek a faluközösség és az általa kanonizált jelenlegi elit, az aktív értelmiségi szféra esetében, amíg a kapcsolatfenntartásnak a nyílt bizalom a rendszerződési elve, adottak lesznek a reláció működési feltételei a helyi társadalom szintjéről. Ellenkező esetben marad a közelmúlt lokális történelmi tanulsága.

42. A közeljövőre tervezett – még nem kidolgozott – projekt a mezőgazdasági szféra felszerelését, gépesítését támogatná abban az esetben, ha a közösség részéről jelentkezne egy megbízható munkacsoport az infrastruktúra használatára, adminisztrálására, kollektív célokra való alkalmazására.

Szakirodalom

BIRÓ A. ZOLTÁN et alii
1995 Átmeneti ifjúsági társadalom. In: TÚROS Endre (szerk.): *Változásban? Elemzések a romániai magyar társadalomról*. Csíkszereda, 135–151.

BOZÓKI András
2003 Az elitváltás elméleti értelmezései. Kelet-közép-európai megközelítések. In: BÁRDI Nándor – FEDINEC Csilla (szerk.): *Etnopolitika. A közösségi, magán és nemzetközi érdekek viszonyrendszere Közép-Európában*. Budapest, 9–41.

BOURDIEU, Pierre
1978 A szimbolikus tőke. In: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest, 379–401.

ELSTER, Jon
1997 *A társadalom fogaskerekei. Magyarázó mechanizmusok a társadalomtudományokban*. Budapest

FUCHS, Stephen – CASE, Charles E.
1997 Az előítélet mint életforma. In: LENGYEL Zsuzsa (vál.): *Szociálpszichológia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, 500–512.

GEERTZ, Clifford
2001 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest

GODELIER, Maurice
1981 A gazdasági antropológia tárgya és módszerei. In: SÁRKÁNY Mihály (szerk.): *Documentatio Ethnographica* 8. Budapest

HABERMAS, Jürgen
1999 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Budapest

JÁVOR Katalin
1971 Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv tanulságai. In: *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. Budapest, 71–105.
2000 Az egyház és a vallásosság helye és szerepe a paraszti társadalomban. In: SÁRKÁNY Mihály – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Társadalom. Magyar Néprajz* VIII. Budapest, 791–819.

KISS Dénes
2003 *A falusi elit átalakulása Erdélyben*. Kézirat.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

KISS Réka
2001 „Idegen legeny kegyelmed, honnét jött, hova megyen nem tudom." Lelkészekről, rektorokról a Küküllői Református Egyházmegye iratainak tükrében (1638–1690). In: VOIGT Vilmos (főszerk.): *Artes Populares* 18., Budapest, 267–282.
KUCZI Tibor
1998a Vállalkozás és kultúra. *Replika* 29. 153–155.
1998b Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. *Replika* 29. 157–171.
LEVI, Giovanni
2001 *Egy falusi ördögűző és a hatalom*. Budapest
McGRATH, Alister E.
2000 *Kálvin*. Budapest
MOLNÁR Attila
1994 *A „protestáns etika" Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása*. Debrecen
MOREL, Julius et alii (szerk.)
2000 *Szociológiaelmélet*. Budapest
RÉV István
1996 Az atomizáció előnyei. *Replika* 23–24. 141–161.
REVEL, Jacques
2001 Történelem földközelből. In: LEVI, Giovanni: *Egy falusi ördögűző és a hatalom*. Budapest, 5–37.
SCHLEIERMACHER, F. D. E.
2000 *A vallásról*. Budapest
SZABÓ Á. Töhötöm
2002 *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban*. Kolozsvár
2003 Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In: Uő. (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kolozsvár, 105–127.
SZŐCSNÉ GAZDA Enikő
2001 *Erkölcs és közösség. Orbaiszéki erkölcsirányítás a XVII–XIX. században*. Csíkszereda
TÜSKÉS Gábor
1987 A protestáns közösségek népi kultúrájának néhány kérdése. In: *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. Budapest, 215–235.
WEBER, Max
1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest

Peti Lehel

Tejpénz a bankkártyán

Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen

Bevezetés

Elemzésemben egy tipikusan mezőgazdasági termelésre berendezkedett Kis-Küküllő menti település gazdasági stratégiáinak változását követem nyomon az 1989-es váltástól napjainkig. Arra keresem a választ, hogy egy nagy hagyományokkal rendelkező agrártelepülésen a mezőgazdasági specializáció milyen helyet foglal el a rendszerváltás után követett gazdasági stratégiák rendszerében. Ezen belül kérdéseim a település (Héderfája) dekollektivizálása utáni szőlővállalkozásainak jelenlegi helyzetére irányulnak. A dolgozat véleményem szerint összehasonlítási alapot nyújthat egy esetleges – a kisrégióra koncentráló – gazdaságantropológiai csoportos kutatáshoz, akár ennek egyik előtanulmányának is tekinthető.

Megfigyeléseimet a „bennszülött etnográfus" pozíciójából tárgyalom. Az elemzés hátterében az a felismerés áll, hogy a változás utáni gazdasági berendezkedés a településen egy dialektikus folyamat volt, a stratégiakövetések a makrogazdasági változásokra adott kényszerű, kísérletező válaszok voltak. Előfeltevésemhez tartozik, hogy a mezőgazdasági specializáció, a családi vállalkozások jellege, illetve a gazdasági (kényszer)stratégiák nagyfokú variálódása mögött még mindig a hagyományos stratégiák modernizáltabb eszközkészletű kísérleteivel van dolgunk. A közös normát és a múltból átörökített üzemszervezeti mintát követő társadalom absztrakciója mögött azonban helyzetekre válaszoló, döntéseket hozó embereket kell látnunk. Azok a döntési helyzetek pedig, amelyekben a gazdasági stratégiákat megválasztották, véleményem szerint a dekollektivizálás utáni erdélyi agrártelepülések legfontosabb változásait rejtik. Miután a rendszerváltoztatás következtében olyan helyzet állt elő, amely újra lehetővé tette a kisüzemi keretek közötti gazdálkodás folytatását, vizsgálódásaim során igen nagy súlyt fektettem annak elemzésére is, hogy a változások utáni időszakban milyen jellemzői alakultak a kisüzemi gazdálkodásnak. (Kotics 2001a. 110.) A dolgozat a mikroelemzés szintjén végső soron azokat az erővonalakat vizsgálja, amelyek terében a magángazdasági üzemszervezetek működésüket megszervezték, és amelyek a változás utáni magyar falvak mezőgazdasági fejlődésének irányait jelölik.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A kutatás színhelye

Héderfája a Kis-Küküllő középső folyása mentén elterülő kistelepülés. Etnikai szempontból meglehetősen homogén, ugyanez mondható el vallási összetételéről is. Az 1992-es népszámlálási adatok szerint a 671-es lélekszámú település lakói közül 636 magyar, 13 román, 21 roma, 1 pedig szász etnikumú. Ebből 599-en reformátusok, 22-en baptisták, 19-en ortodoxok, 18-an római katolikusok, 4-en pedig unitáriusok. A település átlagosan kiépített infrastruktúrával (gáz, villany, telefon) rendelkezik, magyar nyelvű óvodával, ill. 1–8 osztályú iskolai oktatással, művelődési házzal. Paradox helyzet, hogy nem a gazdaságilag legfejlettebb falu alkot községközpontot, hanem a gazdaságilag fejletlenebb, de nagyobb számú román etnikumú lakossággal (278) rendelkező Küküllőszéplak. A községhez három, többszörösen hátrányos helyzetű, periferikus elhelyezkedésű, nehezen megközelíthető, elmaradott infrastruktúrájú, depressziós kistelepülés tartozik: Oláhszentlászló, Kisszentlászló és Vajdakuta.

A faluról elszármazó lakosságra nagymértékben jellemző a kétlakiságra utaló viselkedésmód. A családformák közül a nagycsalád típusa a domináns. A nagycsalád fogalma alatt, a hagyományos etnográfiai értelemben vett jelentése mellett, a több tagú, termelésben résztvevő, összetartó/megtartó erejű családokat értem. Adott esetben a család tagjai kétlakiak, ám keresetük jelentős részét visszaáramoltatják a családi gazdaságba, amely redisztribúciós funkciókat is ellát. Ebben az értelemben a nagycsalád sajátos gazdasági egységet jelent. A 2003-as országos mezőgazdasági felmérés adatai alapján 235 gazdasági egység van a faluban. Hogyha a lakosság számarányához viszonyítjuk, úgy tűnik, hogy a gazdasági termelés a nukleáris családra jellemző termelési egységekben zajlik. (Egy háztartásra 3 személy jut.) Ennek ellenére a különböző családok, amelyek a hivatalos statisztikákban önálló termelési egységekként voltak feltüntetve, a vérrokonsági viszonyok szerint legtöbbször közösen szervezik meg gazdasági tevékenységüket. Ugyanez mondható el azokról a városra elszármazó utódokról is, akik a kétlakiságot vállalják (a népszámlálási adatok alapján azonban nem tartoznak a faluközösséghez). A kétlakiság ellenére a városi lakással és munkahellyel rendelkezők jövedelmük jelentős részét visszaforgatják a családi gazdálkodásba, hétvégeken pedig maguk is részt vesznek a mezőgazdasági munkákban.

Gazdasági stratégiák a magángazdaság idején (a második világháború végétől 1962-ig)

A kollektivizálást megelőző időszakban Héderfáján a mezőgazdasági termelés kizárólag magángazdaságok keretében zajlott. Mint általában az erdélyi falvakban, a település birtokstruktúrája a törpe- és kisbirtokos szervezeti formák jellemzőit mutatta. Közös erdővel, földdel nem rendelkezett a falu, a termelő szervezetek működését azonban a szőlősök esetében autonóm önszervezeti forma, a hegyközség[1] szabályozta.

A magángazdaság idején megművelt szőlősökből származó jövedelem jelentős szerepet töltött be a gazdaságok évi jövedelem-struktúrájában. Összevetve más Kis-Küküllő menti települések ebben az időszakban művelt szőlőseivel, megállapíthatjuk, hogy a lakosság számához viszonyítva ezekben a falvakban a szőlőkultúrák nagyjából azonos területi megoszlásban voltak.[2] A szőlőtermesztéshez képest az 1960-as éveket megelőzően – a székelyföldi településekhez hasonlóan – a gabonatermesztésnek és az állattenyésztésnek nagyobb jelentősége volt. A szőlőtermesztés az önellátó borkészítés funkciója mellett mellékjövedelemnek számított egy-egy család jövedelemrendszerében. Szüretkor a mustot a faluban ilyenkor megjelenő székely fuvarosoknak adták el. A must a paraszti gazdaságok egyetlen pénzzé konvertálható terméke volt, amely az ünnepek előtti vásárokban főként ruházkodási igényeik kielégítésében játszott kulcsfontosságú szerepet. A közösség tagjainak legnagyobb része számára ez azonban csak akkor volt megvalósítható, ha maguk részére csupán néhány vederrel[3] tartottak meg, amely így csak a téli ünnepek rituális alkalmainak megtartására volt

1. A hegyközség intézménye a szőlőtermesztésnek mint sajátos üzemszervezeti formának a kezelésére kialakult lokális intézmény volt. A szőlő gazdasági és szimbolikus értéke megkövetelte, hogy a szőlőhegyre fokozottabb ellenőrzés essen, mint más határrészekre (pl. szántók, legelők). Ez a falu társadalmában speciális jogok és szabályozások kialakulásához vezetett. Formális intézményekre hárult a szőlőhegy védelme, az ezt illető döntéshozatali jog, a munkaformák ellenőrzése. (Az ellenőrzés ez esetben szabályozást is jelentett.) Az intézmény azonos elnevezésű, funkciójú és struktúrájú formáival főleg a Dunántúlon találkozhatunk a bortermelő vidékeken. (Lásd Égető 2001. 594.) Az intézmény eddigi kutatásaim szerint informális (a szóbeliségben gyökerező, megegyezéses) törvények alapján működött. A hegytörvények évről évre tartalmi módosulás nélkül ismétlődtek. Az ismétlődés révén a közösségi emlékezetbe való beágyazottságuk igen mély volt, írásos rögzítésük (alapszabályzat formájában nem volt), ennek ellenére az egész közösségre nézve kötelező érvényűek voltak. Ez kulturálisan meghatározott magatartási minták kialakulásához vezetett. Például kezdetben hegytörvény írta elő, hogy a szőlőt mindenkinek meg kell dolgozni, ellenkező esetben meg kell szüntetni az ültetvényt.

2. Ebben saját becsléseimre támaszkodom (szóbeli közlések alapján).

3. 1 veder=10 l.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

elegendő. Az akkori szőlőtermesztési viszonyok mellett csak nagyon kevesen tudtak jelentősebb mennyiségű eladható fölösleget termelni.

Látható tehát, hogy a mustból nyert jövedelem nem volt annyira jelentős, hogy ebben az időszakban mezőgazdasági specializációról beszélhessünk, habár ennek első nyomai kétségkívül felfedezhetőek. A szőlőtermesztés tulajdonképpen a paraszti hagyományokban gyökerező önálló kisgazdaság ethoszának (lásd Oláh 2001. 65.) volt alárendelve. A családok a fogyasztásukhoz szükséges minden mezőgazdasági terményt igyekeztek saját maguk a földjeiken megtermelni (Oláh 2001. 63.). Hozzávetőleges számítások szerint a kollektivizálást megelőző években a szőlősök összterülete nem több, mint 10–12 hektár, amely 5 határrészben oszlott meg. A mezőgazdasági termelés alacsony hatékonysággal működött, a parasztgazdaságok szegényes eszközkészlettel rendelkeztek. A rossz közlekedési viszonyok miatt a piacra való termelés rendkívül nehéz volt, ennek ellenére időnként kosarakkal gyalog vittek szőlőt a dicsőszentmártoni piacra (17 km), vagy a marosvásárhelyi üzletekbe (30 km).

A kollektivizálás

A kollektivizálás más Kis-Küküllő menti településhez viszonyítva meglehetősen későre, 1962-re fejeződött be. A falu fokozott mértékű ellenállását a megalakuló pártvezetőség kompromisszum útján szerelte le. Ennek értelmében a falu férfilakosságának jelentős része a dicsőszentmártoni faipari üzemnél kapott munkahelyet.

A kollektív gazdaság megszilárdulása után a berendezkedett államhatalom nagyszabású szőlőtelepítést tervez Héderfája határába. A déli fekvésű oldalakra tervezett telepítés 1973-tól, néhány év alatt, hatalmas energiabedobással 1985-re meg is valósult. Ennek eredményeként a település határába 200 hektár szőlőst telepítettek, ami gyökeresen megváltoztatta a mezőgazdaságra hasznosított területek növénykultúráinak korábbi arányait. A magángazdálkodáshoz képest a szőlőtermesztésre használt összterület hússzorosára nőtt. Az akciót a falubeliek a kommunizmus nacionalista diszkriminatív politikájával hozták összefüggésbe, a magyar etnikumú falu minél teljesebb kizsákmányolásaként értelmezték. Ekkora mennyiségű szőlős megmunkálásához egyetlen falu munkaerő-potenciálja természetszerűen nem volt elegendő, az erre a célra létrehozott szőlészeti géppark mellett a héderfáji szőlősöket kb. 10 falu agrárnépessége dolgozta. Emellett időnként helikopteres permetezéshez is folyamodtak. A más falvak lakosságának szőlővédelmi munkákra való alkalmazását az is

szükségessé tette, hogy a korábban mezőgazdasági termelést folytató férfilakosság a városi ipari termelésben volt alkalmazva. Héderfáján viszonylag kevés volt a termelőszövetkezetben főállásban dolgozó mezőgazdasági alkalmazott és napszámos, a falu munkaerejének legaktívabb rétegét az ingázók csoportja alkotta. Ők tulajdonképpen tsz-napszámosok is voltak egyben, délutánonként és vasárnapokon, de a lakhelyükhöz közeli ipari vállalatoknál is alkalmazásban álltak. (Vedinaş 2001. 106.) Ennek ellenére az iparosítás csak kisebb mértékben módosította a falu társadalomszerkezetét és életformáját: a munkát vállaló rétegek az ipar napszámosaivá váltak, de életvitelük és mentalitásuk tradicionális paraszti maradt. (Szabó Zoltánt idézi Kotics 2001a. 113.)

Ugyanakkor kisméretű elvándorlási hullám is bekövetkezett, a városokban alkalmazott falusiak az ingázást kiküszöbölni igyekezve beköltöztek a közeli városokba. (A leggyakoribb célpontok Dicsőszentmárton és Marosvásárhely voltak, kisebb mértékben Segesvár.)

A ’89-es változást megelőzően, a kollektív gazdaságok felszámolásáig, és a földek újraelosztásáig a korábban agrártevékenységet folytató lokális társadalom tagjainak legnagyobb része a makrogazdasági viszonyokhoz való alkalmazkodása révén az ipari termelésben való elhelyezkedés stratégiáját követte. A szakmatanulás, a kapcsolati tőke mozgósítása révén minél fizetettebb ipari szektorban való munkavállalás, valamint az értelmiségi pálya felé irányulás az, amely a vizsgált időszakban követhető minta volt a fiatalabb népesség számára. A szocialista korszakban teljessé vált a foglalkoztatás, megnyílt a lehetőség a szakmaszerzésre és a lakóhely-változtatásra. (Oláh 2003. 28.) Az egyéni gazdaságok felszámolódása és a városra való ingázás tömegessé válása után a korábbi időszakokra jellemző szociális háló lényegesen átalakult. (Biró–Biró 2003)

Szilágyi Miklós szerint ebben az időszakban a falusi-agrárvárosi családok – mint jövedelemtermelő, a javakat felhalmozó egységek –, a felnövekvő generációkat az „el a mezőgazdaságból!” stratégia értelmében szocializálták. (Vö. Szilágyi 2002. 10.) Különösen a hetvenes-nyolcvanas években elhelyezkedő, gépvezetői végzettségű fiatal férfiak számára jelentett karrierlehetőséget a traktoros, kombájnos munka; a felső vezetők után a műhelymunkások alkották a legerősebb dolgozói érdekcsoportot. (Lásd Kovács–Váradi 2002. 22.) Ilyen viszonyok között valamelyes tőkekoncentrációt csupán az erősebb nagycsaládok tudtak megvalósítani. Minél több családtag tudott ugyanis elhelyezkedni a mezőgazdaságon kívül eső állami fizetéses rendszerben (ipari munkásokként), az egyes családok annál sikeresebb életstratégiát tudtak megvalósítani. A pártvonalon felfutó

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

vezetői elithez való csatlakozás, a település magyar etnikumú voltánál fogva, nem volt követhető stratégia. A pártbürokrácia helyi képviselői természetszerűen itt is megjelentek, ennek gazdasági jelentősége azonban (egy-két kivételtől eltérően) igencsak csekély volt a káderrotáció fokozott mértékéből adódóan.[4]

A nagyüzemi szőlőtermesztés mellett (lopás révén) az önellátást biztosító szőlőtermesztés termelési kerete a háztáji volt. A lopásnak kulturálisan támogatott és közösségileg elfogadott formái alakultak ki, amelyek az adott történeti korszakban a lokális társadalom számára lényeges túlélési stratégiát jelentettek. A szőlőhegybe kivezető utakat szüret előtt cölöpökkel, gallyakkal megerősített drótkerítésekkel elzárták (*elkertelték*), az itt lakóknak a szőlőhegybe kivezető kertkapuit acéldróttal kötözték be: *Nem volt szabad kinyitni a kertet, a kertkaput. Be volt kötve dróttal. De azért kinyitotta az ember, s elment, lopott. S azután visszakötötte.*

A változás után: a dekollektivizálás[5]

A kilencvenes években végbement gazdasági változások a falusi családokat alapvető dilemma elé állították. (Bali 1998. 107.) A földek újraelosztása 1990-ben kezdődött és 1991 végére fejeződött be. A magángazdaságok idején fennálló tulajdonviszonyok, valamint a birtokstruktúra kis eltérésekkel ugyan, de lényegében azonosan reprodukálódott. Az újraelosztás magában hordozta a hatékonyabb mezőgazdasági termelés egyik előfeltételét, a földek tagosításának a lehetőségét. Annak, hogy ez az agrárszakemberek felvilágosító tevékenységének ellenére sem történt meg, mentális okai voltak: a föld visszaszerezhetőségének lehetősége kollektív stresszt eredményezett. Az a tény, hogy egy korábban teljes mértékben agrárnépességű faluban visszaadták az állatokat, újra magántulajdonba kerülhettek a földek, egy kollektív euforia kialakulását okozta. A föld eredeti helyén való visszaszerzése szimbolikus értékű döntés volt, az elnyomás frusztrációit leküzdeni segítő, önmagán túlmutató, szimbolikus térfoglaló aktus: *Mindenki azt mondta: „Kérem vissza a földemet ott, ahol az apámé volt! Ott nekem nem parancsol senki!”*

4. Ez az elitcsoport annál markánsabban elkülönült a falu társadalmában, minél kevésbé működött a rendszer káderrotációs politikája, minél hosszabb ideig sikerült ugyanazoknak a személyeknek elfoglalni az adminisztratív-gazdasági intézményrendszer vezető pozícióit. (Kiss 2003)

5. A dekollektivizáció alapvető jellemzője a tulajdonviszonyokban bekövetkezett változás, a termelési struktúra felbomlása, a működés racionalitásának újragondolása. A föld, a tőke és a munkaerő közötti viszony alakulása a folyamat legfontosabb meghatározója. (Szabó 2001. 129.)

Közösségi döntés eredménye volt tehát, hogy mindenki ott kapta vissza a földjét, ahol korábban (a magángazdálkodás idején) is volt. Így az oszlopos támrendszerű (kordonműveléses) szőlősökből mindenkinek a korábbi birtokviszonyok alapján mértek ki.[6] A cigányság, amely a kollektivizálást megelőzően nem rendelkezett földbirtokkal, gazdasági egységenként 50 ár földhöz jutott. A héderfáji szőlészeti géppark még ez évben megszűnt. A szomszédos településen, Széplakon még néhány évig szövetkezeti formában alacsony hatékonysággal működött a szőlészet, a községközpont határrészében lévő héderfáji szőlősöket így még gépesítve művelték 1995-ig.

A szocialista időszak gazdaságilag teljesen aláásta és megsemmisítette az önellátó paraszti gazdálkodást, a falusi lokális társadalmakban mentális síkon megerősítette a családi kisgazdaság szimbolikus értékét; ennek következtében a rendszerváltoztatás utáni időszakban megfigyelhető volt az individuális gazdálkodás utáni erőteljes nosztalgia. (lásd Kotics 2001a. 135.)

A fellendülés évei? (1991–1995)

A földek újraelosztása után, úgy tűnt, a lokális társadalom magára talált: a visszakapott földeket, szinte kivétel nélkül, mindenki megművelte.[7] Egyes gazdaságok ugyanakkor intenzív gépi felszerelés vásárlásába kezdtek. 1991-től 1993 karácsonyáig 5 db új 445-ös (Fiat) Universal típusú traktort vásároltak különböző családok a brassói traktorgyárból, a felszámolódó helyi állami gépparkból pedig további 5 használt traktort vettek meg. A ’90-es évek közepéig így közel 30 traktor jelent meg a faluban.

Az új traktorokat azok vásárolták, akik valamelyik elitcsoporthoz tartoztak (adminisztratív-gazdasági elitcsoport, az állami és pártbürokrácia helyi képviselői, a kulturális elit néhány tagja) (lásd Kiss 2003.), és valamelyes tőkével rendelkeztek, ill. volt merszük tőkéjüket aktivizálni. A traktort vásárlók között találjuk ugyanakkor az egyes nagycsaládokat is, amelyek tagjai közül, mint már említettem, többen is állami fizetéssel vagy nyugdíjjal rendelkeztek. Ezek a traktor megvásárlása után igyekeztek más mezőgazdasági gépeket is megvásárolni. A helyi géppark eszközállományát a volt

6. A földnek a paraszti mentalitásban betöltött szimbolikus, identitásmegadó értékéről bővebben lásd Gagyi József írását. (Gagyi 1995. 214–222.)

7. A zsombói kisüzemek stratégiáinak vizsgálatakor Szabó Piroska hasonló jelenségről számol be. Itt is kezdetben mindenki örült a föld reprivatizációjának, a szabad földforgalomnak, a valóban önálló gazdálkodás lehetőségének. Azonban az emberek nem számoltak azzal, hogy a korábbi életszínvonalát nem mindenki tarthatja meg, hogy új életstratégiát kell kidolgozniuk. (Szabó 2002. 79.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

alkalmazottak szerezték meg, akik pozíciójukból kifolyólag kedvező stratégiai helyzetben voltak ahhoz, hogy a kezdeti zavaros állapotokban „megőrzésre" hazavigyék a gépeket, majd rendkívül kedvező áron megvásárolhassák. A lokális gazdasági viszonyok feletti ellenőrzésben tehát azok kerültek előnybe, akik *elsőnek dobbantottak*[8], azaz azok, akik az átláthatatlan makrogazdasági helyzetben is be mertek fektetni a mezőgazdaságba. Azok a családok, akik az induláskor szintén rendelkeztek traktorvásárláshoz szükséges tőkével, de bizonytalanok voltak és nem mertek befektetni, a lej rohamos inflációja miatt jelentős anyagi veszteséget szenvedtek. A traktorvásárlást később csak plusz energiaráfordítással tehették meg. Emellett a kiegészítő felszerelések beszerzése során is fokozatosan hátrányba kerültek, mivel ezek ára is (akár egy év alatt is) esetenként a többszörösére nőhetett. Az infláció jelentőségét a helyi újgazdák közül csak nagyon kevesen ismerték fel, amely azonban az erőforrások feletti ellenőrzés kialakításában egyik legmarkánsabb faktor volt. E jelenség jelentőségének érzékeltetésére néhány konkrét számadatot hozok fel. Az összehasonlítás alapjául a mezőgazdasági gépek közül a traktorok árát nézzük át.

Az 1989-et megelőző években két db Dacia típusú személygépkocsi ára négy év múlva a 800 000 lejbe kerülő 445 (Fiat) Universal típusú traktornak csupán egynegyedét képezte. 1991-ben egy ugyanilyen típusú traktor 100 000 lejbe kerül (kb. egy Dacia ára), 1992-ben 300 000-be, 1993 tavaszán pedig 600 000 lejbe. 1993 végén már 800 000 lejbe kerülnek a traktorok, 1994 végén pedig 3 000 000-ba! Egyes bankok ebben az időszakban 140%-os kamatot adnak, ezzel szemben a mezőgazdasági gépek ára egy év alatt akár 300%-ot meghaladva inflálódott. Így azok, akik a pénzüket bankban tartották és csak később vásároltak gépeket, jelentős veszteséggel tehették ezt meg a korán befektető gazdákhoz képest.

Az elsőnek befektető gazdák *take off*-ját[9] a '92-es, '93-as rendkívül bő szőlőtermés is elősegítette. Ehhez a szőlő és a bor kedvező nemzetgazdasági ára is hozzájárult. A '90-es évek elején ugyanis az italkereskedés még nem volt állami monopólium és a piacok sem voltak még telítve hamisított borokkal. Emellett a dél-romániai (regáti) oltatlan, meglehetősen rossz minőségű, de kevés növényvédelmet igénylő és ezért olcsó szőlők sem árasztották el a Kis-Küküllő vonzáskörzetéhez tartozó piacokat. 1993-ban

8. Belső lokális megnevezése azoknak a gazdáknak, akik a kínálkozó lehetőségeket leghamarabb megragadták.

9. Közgazdasági fogalom, kilódulást jelent, ami esetünkben gazdasági fellendülést jelez. (lásd Kuczi 1998. 168.)

egy 2 hektár nagyságú szőlősről szüretelt termés ára egy traktor árának felét is kitehette. Azok a gazdák, akik korábban már vásároltak gumikerekű traktorokat, igyekeztek lánctalpas, kizárólag szőlészeti munkákra hasznosítható traktorokat és gépeket venni. A nagycsaládok megfeszített tőkekoncentrációval, esetenként kölcsönök felvételével oldották meg a vásárlást. Az ebben az időszakban rejlő kölcsönök lehetőségeit csak nagyon kevesen ismerték fel, azok pedig akik gyorsan rájöttek erre, túl nagy kockázatnak tartották a nagyobb összegekkel való kísérletezést.[10] Ezért volt az, hogy minden gazdasági egység csupán előrelátható fizetői potenciáljának megfelelő kölcsönnel mert manipulálni, fokozott jelentőségű meggazdagodás ezekből pedig nem történt. A tőkekoncentráció eredményeként 1995-ben már 6 db lánctalpas traktor és a szőlőműveléshez szükséges gépi felszerelés állt a szőlőtermesztéssel egyre intenzívebben foglalkozó családok rendelkezésére.

A legkorábban traktort vásárló gazdák előnye hamar kiviláglott, mivel traktoros szolgáltatásukkal monopolizálni tudták a mezőgazdasági munkálatok gépi művelését, amely jelentős plusz bevételekhez juttatta őket. Az üzemanyag legnagyobb része az informális szektor csatornáin keresztül jutott el hozzájuk, amely a hivatalos töltőállomások üzemanyag-áraihoz képest jelentős anyagi megtakarítást jelentett. Mivel kevesen voltak, meglehetős konkurencia nélkül ellenőrizhették a felbomló állami vállalatok nehézjárműveinek feketéző üzemanyag-kereskedelmét. Az inflációs tapasztalatokból kiindulva, a traktoros szolgáltatások jövedelmét újabb mezőgazdasági gépek vásárlására fordították. Ezek a gazdák továbbra is megőrizték vegyes gazdálkodói stratégiájukat, s habár esetünkben sem beszélhetünk mezőgazdasági vállalkozókról, ők azok, akik az önállósodás leghatározottabb jeleit mutatják.

Az elemzésnek ezen a pontján talán nem érdektelen kitérni Szelényi Iván megszakított polgárosodásnak nevezett modelljére. (Szelényi 1992) Szelényi elméletének lényege, hogy Magyarországon a nyolcvanas évek elején a polgárosodási pályára lépők zöme még az államszocializmus előtt polgárosodott családokból származik. Szelényi – Juhász Pál munkái alapján – megszakított polgárosodásnak nevezett modelljében a hajdani közép- és gazdagparaszti családoknak azok a leszármazottai a főszereplők, akik a

10. A falu jelenlegi kanonizált értelmezésében a változás igazi nyertesei a kereskedő cigányok voltak. Ők voltak azok, akik (kereskedői tapasztalataik alapján) az infláció gazdasági hasznát a legkorábban felismerték. A visszaemlékezések szerint a vizsgált időszakban szekerekkel, kiskocsikkal járták végig a Kis-Küküllő mentét és az üzletekből minden mozdíthatót megvásároltak. Ezeket egy-két év múlva dobták piacra, amikor a több száz százalékos infláció révén egész kis vagyonokat harácsoltak össze.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

redisztributív rend kiépülésekor nem hajoltak meg sem a proletarizálódás, sem a káderré válás kényszerének. (Csite 2003) A polgárosodás fogalmát a vállalkozás szinonimájaként használva (vö. Szelényi 1992. 78.), ennek fő színtereként a második gazdaságot jelölte meg.[11] (Uo. 75.)

A vizsgált településen (és általában az erdélyi agrárfalvakban) a második gazdaságnak nem volt olyan fontossága, mint az egyes magyarországi falvakban, a '80-as évekre Romániában a fokozottan agrárszektorhoz kötődő falvakban nem épülhetett ki nagymértékben a második gazdaság, habár ennek fontossága kétségkívül meghatározó volt az agrárlakosság túlélése szempontjából is. Ennek jelentősége feltételezésünk szerint azokon a településeken volt nagyobb, amelyek az agrárszektoron kívül eső árutermeléssel foglalkoztak és az ellenőrző centrumoktól távol estek. (Például a farkaslaki szénégetők esetében. Lásd Kinda – Peti 2003)[12] Az agrárszektorban maradó vagy az iparban elhelyezkedő erdélyi falvak lakossága így nem tudott kialakítani olyan arányú gazdasági függetlenséget, mint például azok a magyarországi kistermelők, „akik bizonyos fokú gazdasági függetlenséget vívtak ki maguknak a bürokratikus rangon alapuló társadalmi renden belül". (Szelényi 1992. 74.) Feltételezzük, hogy a változás után a lokális társadalom más társadalmi csoportjaitól eltérően azért tudtak az elitcsoportok képviselői (főként a középparaszti családokból származó értelmiségi elit: tanárok, mérnökök, agrárszakemberek) sikeres stratégiákat megvalósítani, mivel (1) kevésbé kötötte őket a paraszti hagyományok által felhalmozásra és kockázatkerülésre intő gazdálkodói magatartás; (2) nagyobb tőkével rendelkeztek más társadalmi csoportokhoz képest.

Látható tehát, hogy a kialakult új tulajdonosi szerkezetnek csak egyik meghatározója volt a korábbi birtok nagysága, legalább ilyen jelentőséggel bírt a rendelkezésre álló pénztőke, az elfoglalt társadalmi pozíció, az iskolázottság, a foglalkozás jellege a váltás pillanatában, a családi háttér és az egyéni kockázatvállalás, a kínálkozó helyzet felismerésének a képessége. (Lásd Szabó 2001. 129.) Emellett fontos tényező volt az informális

11. Második gazdaság: mindaz, amivel a munkások kiegészíthették jövedelmüket, akár a munkahelyi eszközök, javak kölcsönvétele, ellopása, vagy a munkaidő, munkaerő ellopása. Ugyanakkor jelenti azt az informális kapcsolatok nyomán kialakult rendszert, amelyen belül az ember értékesíthette az általa felkínált hiánycikkeket, vagy vásárolhatott belőlük. (Szabó Á. 2002. 25.)

12. A tanulmány azokat a gazdasági/társadalmi folyamatokat értelmezi, amelyek a faszén makrogazdasági felértékelődésének következtében megváltoztatták a mikrotársadalom belső szerkezetét. A hagyományos erdőkiélésről a milliárdos tőkeforgalmú, a nyugati piacgazdaságot idéző gazdasági rendszerre történő (stratégia)váltás rövid időintervallumú lezajlását a kommunizmus alatt fokozott mértékben kiépülő fekete gazdaság tette lehetővé.

gazdaságban használható kapcsolati háló kiterjedtsége is. Ugyanakkor mindent összevetve előremutató gazdasági építkezést csak egy nagyon szűk csoport valósított meg, a lokális társadalom csoportjainak legnagyobb része egy idő után saját tartalékait élte fel.

Megfigyeléseim szerint az a fokú gazdasági építkezés, ami Héderfáján közvetlenül a váltás után megtörtént, a Kis-Küküllő alsó folyása menti falvakban egyedülállónak mondható. Egy adott mezőgazdasági területre jutó traktorok relatívan nagy száma Héderfája mellett csak Gálfalván figyelhető meg. Ez a fentebb bemutatott okok mellett a település termelési egységeinek más településektől eltérő szerkezetével, a rokonsági viszonyokra jellemző erősebb kötésekkel indokolható. Míg a szomszédos településeken a házasodási szokások megkövetelték, hogy az újonnan összeházasodók külön termelési egységet alkossanak (külön háztartás, lakóhely, gazdaság stb.), addig Héderfáján – mint már említettük – a nagycsaládra jellemző gazdasági viselkedés figyelhető meg még napjainkban is.[13] A pénzkezelésnek a nagycsaládra jellemző sajátos technikája a településen nagyobb tőkekoncentrációhoz vezetett, amely a változás után aktivizálható volt.

A recesszió évei: kényszerstratégiák (1995-től)

A '90-es évek eleji biztató és látványos gazdasági építkezés után a lokális társadalom gazdasági recessziót élt meg, amelynek hátterében makrogazdasági tényezőket és lokális vonatkozásokat egyaránt sejthetünk. Laki László és Bíró A. Zoltán számol be arról, hogy a kilencvenes évek közepétől fokozatosan csökkent a fölművelés szerepe Romániában. A vegyszer, a bérelt gépi munka egyre drágábbá válása, a kis földdarabok nehezítik a gazdaságos géphasználatot, saját gépek vásárlására nincs pénz, egyéni mezőgazdasági tevékenységet támogató programok Romániában gyakorlatilag nincsenek, a banki hitelek megszerzése körülményes és kevesek számára hozzáférhető, a termék értékesítése akadozik. (Laki – Bíró 2001. 186.) Az egyes ágazatokban foglalkoztatottak számának alakulását mutató statisztikák ugyanakkor bizonyítják, hogy Romániában a mezőgazdaságban dolgozók száma 1990-től 2000-ig 15,31%-kal nőtt. (Bernád 2003. 134.)

13. A szomszédos Mikefalvára férjhez menő asszonyok mondták el, hogy ők kulturális másságként élték meg az önállósódásnak azt a formáját, amelyet Mikefalván tapasztaltak. Az etnikailag és felekezetileg Héderfájához hasonló, a lakosság számarányát tekintve Héderfájával nagyjából azonos nagyságú település, és lakosságának legnagyobb része ugyancsak az agrárszektorban dolgozik, ma csupán 6 traktorral rendelkezik. (Héderfája 60-nal.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A közösség számára az 1995-ös év a gazdasági krízis éve volt. ’95-ben már nyilvánvalóvá vált, hogy a faluközösség kb. 75%-a veszteségesen művelte szőlőjét, akárcsak más, mezőgazdasági termelésre hasznosított földjeit. Azoknak, akik ’95-ig nem tudtak traktort és a hozzá való gépi felszerelést venni, és ezáltal nem tudtak felzárkózni a falu kb. 10%-át kitevő „traktorosokhoz”, mezőgazdasági termelésük veszteséges volt. Önfenntartásra rendezkedtek be, az általuk követett stratégiák nagymértékben a munka, és nem a pénzgazdálkodáshoz kötődtek. Nem folytattak például célirányos piacra termelést, az esetleges felesleget azonban alkalomszerűen értékesítették.

A mezőgazdasági gépekkel rendelkező újgazdák mellett az önfenntartáson túlmutató sikeres gazdasági stratégiákat a falu munkaképes lakosságának további 15%-a valósította meg. Ezek legnagyobb része a háztáji gazdaságokban piacorientált kertészkedéssel kiegészítő jövedelemre tettek szert. Ők a jövedelemhez jutásnak azt a hagyományos stratégiáját követték, amely a kiadások minél erősebb leszorításából, a termelésre fordított humánerő fokozásából (önkizsákmányolás), a főállásból származó jövedelemnek a gazdaságba való visszaforgatásából áll.[14] Emellett kapcsolati tőkéjük aktivizálása játszott fontos szerepet egyensúlyi állapotuk fenntartásában, valamint szakmai tőkéjük átkonvertálása a szimbolikus kölcsönös segítségnyújtás alkalmaival a traktoros szolgáltatást nyújtó gazdáknál. A munkáltatás és az igazi bérmunka különbségeire Szilágyi Miklós mutat rá. A *munkáltatás* (...) csak „végső esetben” jelent *bérmunkát*. Leginkább a téeszszervezés előtti – de a háztáji gazdálkodás körülményei között is jól hasznosíthatónak bizonyult – *munkacsere*-formák és *kölcsönösen előnyös szolgáltatások* igazodnak hozzá a mai körülményekhez. (Szilágyi 2002. 14.) Egyensúlyi állapotuk fenntartásában lényeges szerepet játszott az is, hogy a héderfáji SZMT – csökkent aktivitással ugyan – 1993-ig még gépi (főleg kombájnos) szolgáltatást nyújtott a település lakóinak.

Az agráriumon belül többé-kevésbé sikeres stratégiákat követő családi gazdaságok mellett 1995-re világosan elkülönültek azok a gazdaságok, amelyek nem tudtak sikeres stratégiákat megvalósítani, a szocialista korszak életlehetőségeinek kiszámíthatósága után ezeknek a társadalmi csoportoknak az életérzése újra a létbizonytalanság lett. (Vö. Oláh 2003. 28.) Ezeknek a gazdaságoknak a működtetői között találjuk a szocialista korszak

14. A kisüzemi termelés egyik jellegzetessége, hogy a termelő munkája kalkulálatlan marad. (Harcsa–Kovách–Szelényi 1994.)

veszteseit, az állami munkahelyek megszűnése utáni munkanélkülieket, a „gyengébb családokat" (akik a váltás után nem rendelkeztek jelentősebb tőkével), az elöregedett lakosságot, a szakmával nem rendelkező egyes cigány etnikumú családokat, a városokból visszatelepülő, csupán az agráriumból megélni akaró, „visszaparasztosodó" családokat, valamint azokat a törpebirtokosokat, akik az agráriumon kívül nem rendelkeznek más jövedelemforrással. Ezek a családok becslésünk szerint jelenleg a falu összes háztartásának 70–75%-át teszik ki.

Ezek a társadalmi csoportok a váltás után kényszerstratégiákat követtek. Egyesek a változás után még működő állami vállalatoknál próbáltak maradni, akkor is, ha a veszteségesen működő ipari egységek csupán az ingázás által szinte teljes mértékben felölelt bérezést biztosították számukra. A főállás megtartásának racionális kalkulációi mögött (nyugdíjszerzés) kulturális motivációk is szerepet játszottak: a munkanélküli státus negatív értékkonnotációkat hordozott. Másoknál a természeti erőforrások kiélésére irányuló viselkedés volt tapasztalható: a '90-es évek eleji bő szőlőtermés utáni jövedelem felélése után „kidobták a szőlőt", azaz gyors jövedelemre tettek szert az oszlopok eladásával. Ez a héderfáji szőlősök 70%-ának elpusztulását eredményezte. A gyors jövedelemszerzés motivációja mellett ebben a viselkedésben a lokális gazdasági vonatkozásoknak, a termelőrendszer gyökeres átstrukturálódásának, valamint éghajlati-ökológiai (mikroklimatikus) csapásoknak az egybejátszását feltételezzük. 1994–1995-ben a szőlő már csak intenzív növényvédelem mellett hozott termést. A korábban szakszerű, gépesített, több falu munkaerejével megművelt, állami gondozás alatt álló, jó állapotban lévő szőlősök termőtartalékai elfogytak, a gépesített művelés hiányában rohamos pusztulásnak indultak a termőterület kb. 70%-án. Ehhez a '90-es évek közepén bekövetkezett fagyok jelentősen hozzájárultak.

1995-ben a falu gazdasági életében jelentős változásokat hozott egy olasz nemzetiségű **mezőgazdasági nagyvállalkozó**nak a héderfáji agráriumba való befektetése. A veszteségesen vagy rendkívül alacsony termelékenységgel működő családi üzemek legnagyobb része az olasz vállalkozónak adta ki haszonbérbe a földjeit és önfenntartásra rendezkedett be. Emellett néhányan az agráriumon kívüli stratégiákkal kísérleteztek (magyarországi vendégmunka, seftelés, családi kiskereskedelmi vállalkozások, a szakmai tőke aktivizálása stb.). Az olasz befektető vállalkozása jó gépi felszereltsége mellett is alacsony produktivitású, amely mögött a szakszerű munkaerő alkalmazásának a hiánya és a kialakulatlan mezőgazdasági

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

politikai helyzet áll. A vállalkozó a termés milyenségének függvényében fizet (területarányosan), ami meglehetősen esetleges. A tőle származó jövedelem egy család jövedelemstruktúrájában elenyésző, tekintve hogy a bérbeadók jelentős száma törpebirtokos.

1995-től jelennek meg a több lábon álló **családi vállalkozás**okkal való kísérletezések is. Kezdetben ezek megszűnési aránya igen magas volt (gyakran történt meg például az, hogy ugyanazt a kereskedelmi jellegű szolgáltatóegységet eltérő periódusban más-más működtette). Mára ezek száma 14-re emelkedett, főként kereskedelmi jellegűek, igen alacsony produktivitásúak, kevés közülük a szakirányult szolgáltató jellegű. A vegyes üzletek és kocsmák nagy része a vállalkozások sajátos kategóriáját alkotja, amelyek közös jellegzetességeként kiemelhető, hogy családi vállalkozásként működnek, külső munkaerő alkalmazása nélkül, és amelyek tulajdonosai maguk sem tekintik vállalkozónak magukat. (Kiss 2003)

Az 1995-re kialakult mikrogazdasági válság[15] irányába a kilencvenes évek elején beindult kedvezőtlen nemzetgazdasági folyamatok is előremutattak, tulajdonképpen ennek a többlépcsős folyamatnak a betetőződését jelentették. 1991 után a román agrárium minden szinten a mezőgazdasági termelékenység visszaesését éli meg, fokozatosan visszazuhan az állatállomány, csökken a gabonatermesztés, megnőnek ugyanakkor a gépesített művelés költségei, a mezőgazdasági termények piacai csak helyi szinten valósulnak meg, stagnál a traktorok és a mezőgazdasági gépek ipara, csökken az agráriumban tevékenykedő szakemberek száma. (Vedinaş 2001. 140.) Mezoszinten a régiót ekkor éri a második privatizációs szakasz, amely 1995–1996-ban lényegében az egész Kis-Küküllő mentén lezárult, és amely végeredményben teljes sikertelenséggel ment végbe. A privatizálás, mindent összevetve, nem jelentett mást, minthogy a működőképes állami gépparkokat, a legnagyobb használati értékű javakat az állami gazdaság alkalmazottai, valamint a nómenklaturista elit „a tűzhöz való közelségét" kihasználva, olykor teljesen ingyen, saját kézre játszotta át. A kisebb értékű használati eszközöket a kollektív gazdaság javaival együtt a falusiak csoportos akció keretében széthordták.

15. Esettanulmányok bizonyítják, hogy 1995-ben Románia más vidékein is lokális válságok alakultak ki a túlnyomórészt agrárszektorban érintett településeken. Nagy István egyik írásában arról számol be, hogy Pécskán az ismétlődő aszályos évek következményeként, valamint a tagok konszenzusra jutásának hiányában 1995-re felbomlott a társulás. (Lásd Nagy 2002. 234.)

A gazdasági üzemek szegregációjához az állami támogatások is hozzájárultak, amelyek egyértelműen a mezőgazdasági gépekkel rendelkező gazdaságoknak kedveztek. 2002-ben az illetékes minisztérium üzemanyagjegyeket bocsátott ki, amelyek a törvény értelmében minden kistermelőt megillettek a polgármesteri hivatalok agrárkamarái által nyilvántartott birtokviszonyok alapján.[16] A traktor nélküli termelők nem igényelték ezt a kedvezményt, egyrészt azért, mert nem ismerték azokat a bürokratikus útvesztőket, amelyek végigjárása után hozzájuthattak volna a kedvezményhez, másrészt mivel nem nagyon tudtak volna mit kezdeni az üzemanyaggal. Bevallás alapján a traktorral rendelkező gazdák a megdolgozott területek arányában is igényelhették ezt a támogatást, ami ahhoz vezetett, hogy fantomterület-bevallások alapján az ezt igénylők korlátlan mennyiségben juthattak az állami töltőállomásoknál az útadóval nem terhelt üzemanyaghoz.

Elszegényedés vagy vegetálás? A lokális társadalom gazdasági típusai és orientációs stratégiáik

A paraszti gazdaságok etnográfiai-antropológiai megközelítése során igen nehéz a típusalkotás, miután az eddigi leírások nem adnak kellő összehasonlítási alapot. (Kotics 2001b. 185.) A ’95 óta eltelt évek során kialakult gazdasági stratégiák stabilizálódása után jelenleg a falu gazdasági életében egyfajta strukturálatlan állapotot figyelhetünk meg. Mivel elemzésünk esetében teljességgel hiányoznak a vizsgált régióra koncentráló típuselemzések, szükségesnek tartjuk eddigi megfigyeléseink alapján a legfontosabb jellemzőket figyelembe véve felvázolni a főbb kategóriákat. Egy konkrét paraszti gazdaság beható elemzését (lásd Mohay 1994) a kutatás egy következő fázisaként szeretnénk elvégezni, mivel véleményünk szerint ez csak a gazdaságtörténeti háttérkontextus ismeretében bírhat relevanciával.

Vegetáló gazdaságok. Azok a gazdák, akik odaadták földjeiket az olasz vállalkozónak többszisztémás gazdasági stratégiát követnek. Jövedelmüknek (mint már említettem) igen csekély százalékát képezi a földjeik utáni haszonbér. Emellett legnagyobb részük nyugdíjjal rendelkezik, néhányuk a közeli városokban munkahellyel bír. A főállásuk mellett ezek legnagyobb része másodfoglalkozásként (a nyugdíjasok életkoruk,

16. Az üzemanyagjegyek útadó nélkül juttatták az ezt igénylő kistermelőket üzemanyaghoz.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

munkabírásuk függvényében főmunkaidőben[17]) állattartással foglalkozik. Mindezek mellett folytatják a háztáji kertgazdálkodást. Az állattartásban kiemelt jelentőséggel bír a szarvasmarha- és a sertéstartás. Az állattartásnak e két domináns ága gazdasági fontosságában, a nemzetgazdasági piaci árak váltakozásának függvényében változatja egymást. (A tej nemzetgazdasági árának viszonylagos felértékelődésével jelenleg a szarvasmarhatartás gazdasági fontossága az elsődleges.[18]) Ez a társadalmi csoport nem végez gazdasági kalkulációt (a 2003-as mezőgazdasági országos felmérés szerint egyikük sem vezet pl. könyvelést). Nem rendelkeznek a hagyományos gazdálkodáson túlmutató gazdasági ismeretekkel (egyiküknek sem jár pl. az *Erdélyi Gazda*). A szőlőseik legnagyobb részét megszüntették, legtöbbjük 0,30 hektár alatti szőlőssel rendelkezik, csupán háztáji fogyasztásra termelnek. Jelenlegi helyzetükre a vegetálás, a kivárás taktikája jellemző.[19] Gazdálkodási gyakorlatuk teljesen feloldódik a mindennapi általános életvezetési gyakorlatban. (Kotics 2001a. 111.) Véleményem szerint egy esetleges kedvező, kialakuló mezőgazdasági politikával vagy makrogazdasági transzformációval sem lesznek felkészültek hatékony mezőgazdasági termelésre. Kialakult helyzetük kényszerpályának nevezhető, ennek hátterében a korábbi birtokstruktúra, az egyének életkora, az iskolázatlanság, a családi háttér áll, amihez külső feltételeket a jelenlegi kedvezőtlen agrárpolitika teremt.[20] Ez a társadalmi réteg alkotja jelenleg a falu össznépességének kb. 65–70%-át.

Kisüzemi gazdaságok. Azok a gazdaságok tartoznak ide, amelyek ’95 előtt sikeres együttműködést valósítottak meg az ebben az időszakban mezőgazdasági gépekkel rendelkező gazdákkal, valamint ’95 után maguk is igyekeztek használt mezőgazdasági gépeket vásárolni.

(Olyanra is van példa, hogy egy család több tagja mezőgépész képzettségű lévén a felszámolt állami gépparkokból alkatrészeket szerzett,

17. A részmunkaidős gazdaságok fogalma alatt (...) különféle tevékenységű és változatos társadalmi természetű üzemet érthetünk. (Juhász 2003)

18. Az ez évi piacorientált sertéstartás teljesen veszteséges volt. A 2003-at megelőző években egy négy tagú család (saját becsléseik szerint) 10–15 db 120 kg körüli sertést kellett eladjon ahhoz, hogy létfenntartásukat biztosítani tudják.

19. Kiss Antal szerint a kivárási taktika legfontosabb jellemzője, hogy a manőverezők addig tolják a döntési szituáció végpontját, amíg a manőverezés módot ad a változás irányának és hatásának felmérésére, a felmerülő potenciális lehetőségek rendeződésére. (Vö. Kiss 1999. 170, 173.)

20. Az 1991–2000 között hatalmon lévő kormányok, politikai színüktől függetlenül, nem helyeztek gyakorlatba egy hatékony agrárpolitikát, sem országos szinten specifikusan, sem pedig a román mezőgazdaságnak az európai struktúrákba való adaptálását tekintve. (Vedinaş 2001. 140–141.)

majd újakkal kombinálva egy egész traktort szerelt össze.) Ezek a gazdaságok ma további 25 különböző típusú és műszaki állapotú traktorral bírnak. Legnagyobb részük kettős munkaszisztémával rendelkezik (a gazdaság valamely tagja főállásban munkahelyen dolgozik vagy nyugdíjjal rendelkezik), csupán néhány esetben dolgozik a mezőgazdaságban főállásban az elsődleges termelő. Azokban a gazdaságokban, ahol nem tudnak valamely munkahelyről származó fizetést a gazdaságba visszaáramoltatni, piacorientált kertészkedést folytatnak. Átlagosan kb. fél hektáros szőlőterülettel rendelkeznek, a saját fogyasztás mellett eladásra is termelnek, hozzávetőleges számítások szerint az ebből származó bevételük évi jövedelmük 20–25%-át képezi. A család nagyságától függően profitorientált állattartással is foglalkoznak. Legfontosabb jövedelemforrásuk a szarvasmarhatartásból származó *tejpénz*. Néhányan igyekeznek a modern mezőgazdasági termelésben képezni magukat, mezőgazdasági szakkörökön vesznek részt, egy-kettejüknek folyamatosan jár az *Erdélyi Gazda*, rendszeresen részt vesznek a Kis-Küküllő menti borversenyeken. Ritkán használnak idegen munkaerőt, a mezőgazdasági munkafázisok mindegyikét többnyire maguk végzik. A gazdaságokban általában van fiatal munkaerő. A falu összlakosságának kb. 25%-át teszik ki.

Nagygazdaságok. Ebbe a társadalmi csoportba tartoznak a váltás pillanatában vagy közvetlenül azután kockázatvállaló mezőgazdasági befektetők. Az újraelosztás után folyamatosan vásároltak földeket, az induláskor lévő szőlőseiket vásárlás vagy bérlés útján bővítették. Az átlagosnál nagyobb agrárismeretekkel rendelkeznek, jellemző rájuk a piacorientált viselkedés (gazdasági kapcsolatokat alakítanak ki, élnek a régiós szórású hirdetési lehetőségekkel). A mezőgazdasági munkafázisok közül csak a gépi erővel művelhetőeket végzik saját maguk, azokhoz, amelyekhez emberi erő szükséges, idegen munkaerőt alkalmaznak. Gazdasági kalkulációt végeznek, legnagyobb részük informális könyvelést[21] folytat (saját maguk könyvelnek). Tudatosan képezik magukat a modern agrárgazdaságban. A leginkább hasonlítanak az Egyed Ákos által kapitalista gazdálkodóknak nevezett gazdálkodói típushoz, vagy a Juhász Pál által középparaszti gazdaságoknak nevezett üzemtípushoz. A legfejlettebb mezőgazdasági felszereléssel rendelkezve, valamint a családi munkaerőt meghaladó külső munkaerőt alkalmazva a kapitalista parasztgazdaságnak, illetve a falusi elithez tartozásnak nem annyira a megdolgozott föld mennyisége, mint

21. Kérdéses viszont, hogy esetükben nem kell-e inkább a pénz mozgásának rögzítésére szolgáló gazdasági naplóvezetésről beszélnünk, mint gazdasági kalkulációkat alátámasztó könyvelésről. (Vö. Kotics 2001b. 192.; Mohay 1994. 75.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

inkább a termelés módja a megkülönböztető jegye. (Egyed 1981. 228.) A középparaszti gazdaságok egy része árutermelést folytat (a verseny piacon jelenik meg), s így a mezőgazdaság „versenyszférájában" tevékenykedik, egy másik részük viszont egy szűkebb (helyi) piacon jelenik meg, vagy a család és a rokonság szükségletének kielégítésére összpontosít, az árutermelés csak kisebb szerepet játszik gazdálkodásukban. (Juhász 2003.) Ők is elsősorban a család munkaerejére támaszkodnak, a többség csak a kampánymunkák idején alkalmaz napszámosokat. Ezek a gazdaságok is duális szerkezetűek, az állami munkahelyből vagy nyugdíjból származó jövedelmet beáramoltatják, a profitot viszont '95 óta nem forgatják vissza a gazdaságba. Ennek egyik oka, hogy legnagyobb részük '95-re már felszerelte a gazdaságát a legfontosabb munkafázisok elvégzéséhez szükséges gépállománnyal, a másik az, hogy ettől fogva az új mezőgazdasági gépek ára olyan magas lett, hogy egyetlen gép árát akár két-három évi profit tudná csak fedezni. A gazdaságok eszközkészletének modernizálása ilyen körülmények között nem történt meg, néhány éven belül várhatóan alacsonyabb produktivitásúak lesznek. Egyesek farmergazdálkodásra specializálták magukat (szarvasmarha- vagy sertéstartás). Jövedelemszerkezetük már jó néhány év óta állandó. Érdekes, hogy nagy számban található közöttük átlagosan középfokú végzettségű, a konszolidálódás után adminisztrációs elitstátusba kerülő, kettős munkaszisztémával rendelkező típus és a helyi kulturális elithez tartozó, felsőfokú végzettséggel bíró típus is. Ezek esetében a sikeresség nem csak a lokális társadalom egyéb csoportjaihoz képest magasabb tudáskompetenciával magyarázható, de azzal is, hogy könnyebben tudnak új technikákat működtetni – állami támogatási rendszerek követése, változó jogszabályok számon tartása, hitelügyek (vö. Szabó 2002. 81.) –, ill. könnyebben hozzáférhetnek az ezek kidolgozásához szükséges információkhoz. A falu gazdaságainak kb. 7%-a tartozik ebbe a kategóriába.

Szőlős vállalkozók.[22] A **nagygazdaságok** fele a gabonatermesztés és állattartás mellett a szőlőtermesztésre specializálta magát. Az általuk megművelt szőlős minden esetben 2,5 és 3 hektár között van. (Egyéb növényi kultúrákra hasznosított terület maximálisan 7 hektár[23], de

22. A vállalkozás fogalmát a Kiss Antal által meghatározott gazdálkodói habitus értelmében használom. Magánvállalkozáson azt a főfoglalkozásként piacra termelő gazdálkodói magatartást értem, amelyre munkaszervezésében, időbeosztásában, pénzhasználatában a piaci igények, és nem a tradicionális vagy más közösségi érdekek hatnak. (Kiss 2002. 90.)

23. Az Európai Unióban mezőgazdasági termelésre hasznosított területek gazdasági egységenként átlagosan 20 ha fölött vannak. (Vedinaş 2001. 98.) Az EU-ban a családi gazdaság a meghatározó. (Juhász 2003)

általában ennél is kevesebb.) Jó szőlőtermés esetén az ebből származó jövedelem több mint fele (kb. 1300–1500 euró) az évi profitnak. (Átlagos termés esetén kb. 30–40%-a.) Ez viszonylag alacsony fokú specializálódást jelent. A Harcsa István által elkülönített gazdaságtípusok közül ahhoz a gazdasági formához hasonlítanak a leginkább, amelyre *egy-egy ágazat túlsúlya* jellemző (egy adott ágazat 50–75%-át adja a bruttó termelési értéknek). (Harcsa Istvánt idézi Kotics 2001a. 117.)

A piaci kapcsolatok meglehetősen szegény szövedéke jellemzi ezeket a gazdaságokat is: a nagyobbrészt helyi kapcsolatokon túlmenően csupán a regionális piacokban érintettek, nincs rálátásuk az országos piacra. A szőlő legnagyobb részét közvetlenül leszüretelése után eladják, de jelentős fölösleget felhalmoznak borból is eladás céljából.

Ezeket a gazdaságokat működtető gazdák a tőkemegtérülés kb. négyéves ciklusában gondolkodnak. Kalkulációik szerint, hogyha a szőlő csupán négyévenként is hoz jó termést, a befektetés már akkor sem működik veszteségesen. A kockázatvállalásnak ez a formája véleményem szerint határozottan tradicionális vonás, habár az ennél nagyobb kockázatvállalás, a gazdaság egyensúlyi helyzetének felborulásától való félelem esetükben is indokolt.

Palackozó berendezéssel egyikük sem rendelkezik. (Néhány üveg bort a különböző fajtákból azonban szoktak palackozni és címkézni önreprezentálás, reklám céljából.) Ez pedig a szőlő és a bor kizárólagos jövedelemforrásként való megvalósíthatóságának egyik legnagyobb akadálya. A feldolgozás modern, a mainál magasabb minőségi szintet biztosító eszközei és az értékesítéshez szükséges kiszerelés berendezései tőkeigényes beruházások, amelyeket a talpon maradó, teljes vertikumú egyéni kisgazdaságok csak egymással összefogva tudnak megvalósítani. (Vö. Shwarz 2002. 62.) Ennek ellenére a szövetkezésnek ilyen irányú megvalósításától való idegenkedés igencsak erős, ennek teljes körű elutasítása a domináns magatartási forma. Ilyen feltételek mellett nem, ill. csak alacsony produktivitással tudják kihasználni azt a kulturális tőkét, amit a Kis-Küküllő menti bor jelent(hetne). A tudatos hagyományalkotás, a hagyománynak kereskedelmi haszonra való fordítása a piacorientált társadalmak egyik jellemzője.[24]

24. A délnyugat-francia borok jelenlegi státusa – Robert C. Ulin szerint – például egyrészt gazdasági és politikai történetük folyománya, másrészt annak a hagyományalkotási folyamatnak az eredménye, amelynek során a bortermelő helyeket és birtokokat a bor autentikusságával és minőségével hozták összefüggésbe. A hagyományalkotás kiemelt szerepet játszott a gazdasági sikerben; a borászat politikai gazdaságtanának és az elit borok autoriter kulturális reprezentációjának összefonódása képessé tette az elit szőlőbirtokosokat arra, hogy a boraikhoz kapcsolódó kulturális tőkét hatalmas kereskedelmi haszonba fordítsák át. (Lásd Ulin 1998. 196.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Egy esetleges kedvező nemzetgazdasági helyzet létrejöttével ez a társadalmi csoport véleményem szerint felkészült lesz produktív mezőgazdasági nagyvállalkozások beindításához.

Visszaparasztosodás

A visszaparasztosodás fogalma az utóbbi évek gazdaságantropológiai diskurzusában megjelent terminus, kiforrott definíciójával mind ez idáig nem találkoztam. A jelenség vizsgálata főként a brit antropológiához kötődik, a fogalom az *elparasztiatlanítás* terminusból nőtt ki (lásd Kovách é. n.), amelyet először Farshad Araghi használt a '80-as években ("depeasentisation"). (Vö. Veress 1999. 79.)[25]

Kovách Imre az elparasztiatlanítás kapcsán utal a fogalom két jelentéstartalmára: a keleti szerzők a visszaparasztosodást az alacsony hatékonyságú termelés és társadalmi alávetettség nem kívánt újraéledéseként, míg az északiak a szabad paraszti állapot állami, EU és szocialista struktúrák gyámkodása alóli felszabadításaként értékelik. (Kovách)

Definícióalkotásra magam sem vállalkozom, azonban úgy gondolom, hogy az általam vizsgált település gazdasági/társadalmi folyamatait tárgyalva néhány, a jelenséggel kapcsolatos, továbbgondolásra érdemes folyamatra utalhatok.

Megfigyelésem szerint a visszaparasztosodás kényszerstratégia, értelmezésemben a kettőt szinonim fogalmakként használom. Visszaparasztosodók alatt azokat a társadalmi csoportokat értem, amelyek a változás után radikális gazdasági stratégiaváltást hajtottak végre, azaz egy korábban huzamos ideig tartó jövedelemszerző foglalkoztatás után legfőbb megélhetési forrásukként az agráriumot választották. Szabó Á. Töhötöm a jelenséget értelmezve felhívja a figyelmet arra, hogy a folyamat egyszerre jelent technikai és mentális visszarendeződést, azonban egyik esetben sem beszélhetünk a teljes visszafordulásról. (Szabó Á. 2001. 29.) A stratégiaváltás közvetlen összefüggésben áll a városi munkahelyek '90 utáni tömeges megszűnésével, ill. a nyugdíjaztatással. Ez nem szükségszerűen, de nagyon gyakran a városi életmódnak falusira való felcserélését jelenti. A visszaparasztosodó családok stratégiakövetését nem az életmintaváltást újjászervező racionalitás, nem az adaptációs képesség, hanem az alternatíva

25. A jelenség tudományos megvitatására legutóbb a szelterszi Társadalomtudományi Táborban került sor. (Dr. Gagyi József és Szabó Á. Töhötöm: *Visszaparasztosodás* című vitaülése, 2003. augusztus 21–24. A jelenséggel kapcsolatos vélemények hangzottak el Oláh Sándor, dr. Benda Gyula és Kiss Dénes részéről.)

nélküliség határozza meg. Ezt mi sem bizonyítja jobban, hogy ezt a stratégiát követők legnagyobb része állapotát átmeneti állapotként fogja fel. Ennek a társadalmi csoportnak a tagjait ezért nevezem kényszergazdálkodóknak. Oláh Sándor hívja fel a figyelmet arra, hogy a tradicionális gazdálkodási minták székelyföldi újjáéledése egyáltalán nem nosztalgikus vágyódásként interpretálható, hanem olyan kényszerként, amely egyetlen fennmaradási esélyt nyújt jelen pillanatban az ott élők számára. (Oláh 1996., idézi Kotics 2001a. 135.) Ezen kényszergazdálkodók legnagyobb része nem tudott felzárkózni a '90 után tudatosan mezőgazdasági termelésre berendezkedő családi gazdaságokhoz, periferiális helyzetbe kerültek, önfenntartásra rendezkedtek be, megélhetésük alapját legfőképpen az agrárium jelenti a háztáji gazdaságokban való termelésük révén (a kert, az állattartás, a piac lehetőségei), másrészt az informális gazdaságban[26] való tevékenységük (bérmunka, alkalmi szakirányult szolgáltatás, néhány esetben vendégmunka[27]). Csupán néhányuknak sikerült korábbi anyagi és kulturális tőkéjüket a fentebb **nagygazdaság**okként jellemzett gazdaságtípusba konvertálnia.

Aszerint, hogy a héderfáji gazdasági termelőegységekben a családfenntartó legfőbb jövedelmét honnan szerzi, a visszaparasztosodók kategóriájába az összes vizsgált gazdaság 15,74%-át soroltuk be. Legfőbb kritériumként az állami (vagy agráriumon kívül eső) munkahely, ill. állandó jövedelem hiányát (nem számítva a nyugdíjat) és a faluba való visszatelepülést vettem alapul. Ezeknek a gazdasági üzemeknek a 70,27%-a (tehát az összes vizsgált gazdaság 11,06%-a) nem rendelkezik jelentősebb gépállománnyal, jövedelmük alapján a fentebb **vegetáló gazdaság**típusként jellemzett üzemszervezeti formába tartoznak, azzal a különbséggel, hogy közülük egy sem adta haszonbérbe a földjét az olasz vállalkozónak. 29,73%-uk rendelkezik traktorral, és habár egyéb gépi felszereltségük meglehetősen szegényes, a munkaeszközök cseréje révén alacsony produktivitású termelést mégiscsak meg tudnak valósítani. Esetükben beszélhetünk a **kisüzemi gazdaság**okként leírt gazdaságtípusokhoz való felzárkózásról. A visszaparasztosodó gazdák mindegyikéről elmondható, hogy az új életminta-követés nem esik nagyon messzire korábbi stratégiakövetésüktől,

26. Informális gazdaság alatt a Szabó Á. Töhötöm által operacionalizált meghatározástartalmat értem: a munkaerőnek, a javaknak és a pénznek az állam által nem ellenőrzött áramlása, és az ennek a tőkeforgalomnak a hátterét szolgáltató személyközi kapcsolatok csatornáin terjedő információk alkotta háló. (Szabó Á. 2003. 120.)

27. A falu vendégmunka potenciálja meglehetősen alacsony, a fiatalabbak közül időszakosan, rövid időtartamra néhányan vállalják a kilépést.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

sem életvitelben, sem pedig a gazdaság fenntartásában általuk operacionalizált technikák nem előkép nélküliek, valamilyen szinten hozzátartoztak az egyén szocializáltságához. Az agráriumhoz való kötődésük tehát nem teljesen gyökér nélküli, a falusi mezőgazdasági jellegű családmodell könnyen követhető számukra. Erre a jelenségre utal Kotics József is, amikor arról beszél, hogy a kommunizmus idején az utódok kilépnek ugyan az agrárszférából, azonban a kistermeléshez való kötődés megmarad. Ez a tipikus „két lábon álló" megélhetési stratégia elsősorban a falusi ingázókat jellemezte. (Kotics 2001a. 142.)

Összegzés

A jelenleg létező új mikrogazdasági szerkezet legfontosabb meghatározója a váltás utáni gyors reagálás képessége volt a nemzetgazdasági kihívásokra. A kialakult bizonytalan gazdasági viszonyok mellett a gyors akcionálás képessége egy szűk réteget a gazdasági erőforrások ellenőrzésének a pozíciójába emelt. Ezeknek a gazdasági üzemeknek – amelyek nagyjából lefedik a szőlőtermesztésre specializálódott parasztvállalkozásokat[28] – a legfontosabb döntései az infláció gazdasági szerepének a felismeréséből adódtak.[29] A gazdaságok stratégiai előnye a korán megvásárolt mezőgazdasági gépek használati értékéből adódott, a gazdaságok differenciálódása és fejlődése szempontjából ez volt a legfontosabb tényező. 1995-ig a lokális gazdaságok fellendüléseinek lehetünk tanúi, annak ellenére, hogy a reprivatizáció és újraelosztás után kialakult magángazdaságban modernizációs sikereket csak egy szűk társadalmi csoport valósított meg. A fellendülés szimbolikus és használati értékű (presztízs)javak tömeges vásárlásában nyilvánult meg. (Pl. '95-ig a családi gazdaságok legnagyobb részében megjelent a parabolaantenna és a hűtőszekrény.) Emellett ebben az időszakban, az eufória hangulatában szinte mindenki megművelte a földjeit.

28. A ceglédi parasztgazdaságok kapcsán a fogalmat bővebben kifejti Kemény Márton. (Lásd Kemény 2003)

29. Az infláció gazdasági szerepének korai felismerése több, ma már tőkeerős székelyföldi agrárvállalkozót is hozzásegített rövid idő alatt jelentős tőkekoncentrációhoz. Pozsony Ferenc a háromszéki káposztatermelőkről írott tanulmányában számol be arról, hogy az 1992-es romániai választásokat követő infláció idején a mezőgazdasági gépek felvásárlása biztos tőkebefektetésnek tűnt Háromszéken. Ennek hatására például a 3000 lelket számláló Kézdiszentléleken több mint 400 traktort vásároltak, s így 3–5 ha földterület megművelésére átlagosan 2 traktor jutott. (Pozsony 2002. 266.)

’95 után súlyos gazdasági depresszió alakul ki a vizsgált közösségben. Ennek okai között a rurális kisrégió gazdasági szerkezete egészének megváltozását véljük, amihez külső feltételt Románia kialakulatlan mezőgazdasági politikája nyújtott. Eddig az időszakig az egész régióban megtörtént már a reprivatizálás, ugyanakkor ekkor már megszűntek a ’89 után még működő egyes állami gazdasági egységek is, ami a munkanélküliség megnövekedéséhez járult hozzá. A lakosság jelentős része nyugdíjas státusba került, megfigyelhető egyfajta visszaparasztosodás, ami főleg a faluról elszármazott lakosság visszaköltözéséből adódott. Legfőbb jellemzőjük a saját fogyasztásra berendezkedő gazdálkodói magatartás. Ugyanez a kiadásleszorításra, önfenntartásra berendezkedő habitus jellemzi a falu gazdaságainak legnagyobb részét is. Azok a gazdaságok, amelyek nem rendelkeznek komolyabb gépi felszereltséggel, ill. humánerő potenciáljuk is alacsony, a földjeik legnagyobb részét az alacsony produktivitással termelő mezőgazdasági nagyvállalkozónak adják bérbe, vagy parlagon hagyják. Csupán a legjobb minőségű réti földeket igyekeznek megművelni a háztájin kívül.

Az önfenntartáson túlmutató, jövedelemszerzésre törekvő gazdasági üzemek legnagyobb része kettős munkavégzési szisztémával rendelkezik (az agráriumon kívül biztos jövedelemalapjuk van, duális szerkezetűek). A székelyföldi mai családi gazdaságok jövedelmeinek ágazati eredete alapján Oláh Sándor által elkülönített típusok közül Héderfáján a mezőgazdasági termelésből és más ágazatok jövedelmeiből élők vannak meghatározó többségben. (Oláh Sándort idézi Kotics 2001a. 135.) Jellemző rájuk a túlbiztosításra való törekvés, újabb stratégiákkal nem kísérleteznek. Ezek a gazdaságok sem tudhatnak folyamatos fejlődést maguknak, a hagyományos technikákhoz való kötődésük erősebb, mint modernizációs kísérleteik. (Vö. Szarvas 2001. 159.) A *monokultúrás gazdaság*ok (egy adott termék legalább 75%-át adja a bruttó termelési értéknek) teljesen hiányoznak a vizsgált településen, túlnyomóan a *vegyes gazdaság*típus dominál (egyetlen termék részesedése sem haladja meg a bruttó termelési érték 50%-át.). (Harcsa Istvánt idézi Kotics 2001a. 117.) A település lokális társadalma szegmentáltabbá vált a jövedelmi-anyagi különbségek és az etnikai-kulturális változatosság növekedésével, a megélhetési stratégiák diverzifikálódásával. (Vö. Kovách é. n.)

A kívülről jövő modernizációs kísérletek nem érik el a céljukat, adott esetben csak megnehezítik a termelők dolgát. Legtöbb esetben csupán technikai újítások, nem gazdasági fejlesztő hatásúak. A mezőgazdaság modernizálására törekvő régiós próbálkozások nagy paradoxona, hogy nagy léptékű

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

fejlesztéseket próbálnak véghezvinni ott, ahol a társadalmi fejlődés áramlatai igencsak megkéstek a diktatúra diszkriminatív területpolitikájának köszönhetően (a telefonhálózatot csupán 2003-ban szerelték fel, annak ellenére, hogy ahhoz minden feltétel adott volt). Beszédes tény, hogy a faluban működő két tejfelvevő cég közül az egyik pl. bankkártyákra utalja a havi tejpénzt. A közeli városok bankautomatáiból átutaláskor bankkártyákkal és a hozzájuk mellékelt kódszámokkal megrakodó értelmiségiek veszik ki a *tépénz*t felkérésre.

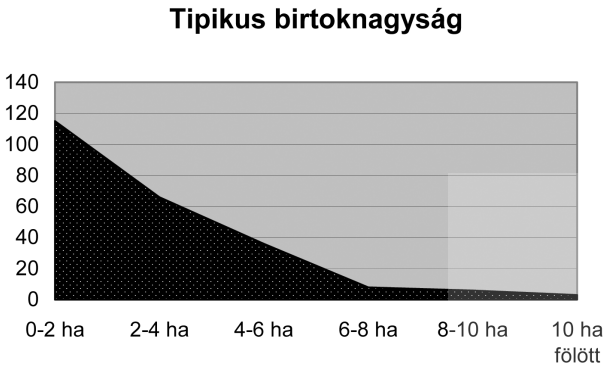
Következtetések

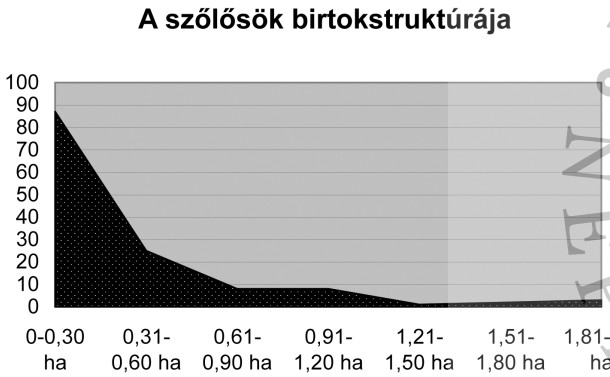
A változás után kialakult gazdaságszempontú rétegződés ellenére sem beszélhetünk az eltérő stratégiákkal és orientációs mintákkal, más-más gazdaságtípusokba sorolható családi üzemek eltérő fejlődési irányáról. A mára kialakult gazdasági típusok orientációs stratégiáiban nem a birtokolt földterület nagysága a meghatározó, hanem a ’90 utáni racionális üzemszervezés képessége, ennek sikeressége. A gazdasági típusok differenciálódása szintén ennek függvényében történt meg.

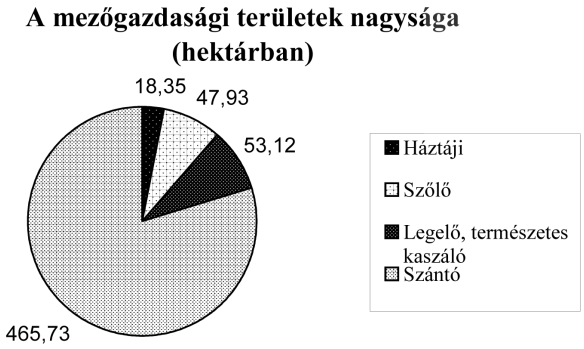
A lokális társadalom egészére jellemző a stagnáló gazdasági állapot, egyfajta várakozó vegetálás. Teljesen autark módon a faluban lévő egyetlen gazdaságtípus sem tud megélni a mezőgazdaságból, az ebből származó esetleges profit csak az outsider jövedelmeknek a mezőgazdaságba való folyamatos konverziója révén valósítható meg. A talajvesztettség és elbizonytalanodás jellemzi a falu legjelentősebb társadalmi csoportjainak szimbolikus attitűdjét, ami a közösségi konfliktusok megnövekedett számában reprezentálódik. A faluban anélkül bomlott meg az érték- és normarend, hogy helyébe bármilyen más, társadalmi koordinációra és szolidaritásra ösztönző rend került volna. (Vö. Harcsa–Kovách–Szelényi 1994. 28.) Az integrált faluközösség szegregálódott, a szerepeknek és életmód-stratégiáknak nincs egyértelmű értékrendszer szervező ereje. (Vö. Kotics 2001a. 148.) Meglátásom szerint bizonyos szempontból gazdasági visszafejlődésről lehet beszélni, amely a jelenlegi feltételek mellett (makrogazdasági tényezők, közgazdasági környezet) a jövőben folytatódni fog.

Területi diagrammok

A **területi** grafikonok 100%-os feldolgozás eredményei. Elkészítésükhöz a 2003-as országos mezőgazdasági felmérés statisztikai adatait használtam.







© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Szakirodalom

BALI János
1998 Megtorpanás? A mezőgazdasági árutermelés fejlődésének korlátai egy málnatermelő településen. *Replika* 33–34. 107–119.
BIRÓ Albin – BIRÓ A. Zoltán
2003 *Elszegényedési folyamatok a Csíki-medencében*
Forrás: http://www.topnet.ro/cs-rkk/bibl3001.htm
BERNÁD Ildikó
2003 A munkaerőpiac helyzete. In: HORVÁTH Gyula (szerk.): *Székelyföld*. Budapest – Pécs, 132–144.
CSITE András
2003 *Polgárosodás-elméletek és polgárosodás-viták*.
Forrás: http://www.lib.bke.hu/szocio/1997-03/csite.htm
ÉGETŐ Melinda
2001 Szőlőművelés és borászat. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Gazdálkodás. Magyar Néprajz* II. Budapest, 527–593.
EGYED Ákos
1981 Változás és hagyomány Erdély gazdasági és társadalmi szerkezetében a kapitalizmusban. A falu társadalma. In: *Falu, város, civilizáció*. Bukarest, 226–246.
GAGYI József
1995 „Földhöz kötött" mentalitás. In: TÚROS Endre (szerk.): *Változásban? Elemzések a romániai magyar társadalomról*. Csíkszereda, 214–222.
HARCSA István – KOVÁCH Imre – SZELÉNYI Iván
1994 A posztszocialista átalakulási válság a mezőgazdaságban és a falusi társadalomban. *Szociológiai Szemle* 3. 15–43.
JUHÁSZ Pál
2003 *Leckéink a mezőgazdaság új rendje érdekében*.
Forrás:
www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/kozgazd/agrar/juhasz/juhszpl.htm
KEMÉNY Márton
2003 Magángazdálkodás Cegléden az 1989-es rendszerváltás után. In: SCHOBLOCHER Judit (szerk.): *Mi leszünk a jövő kultúrakutatói? Öndefiníció az új évezred küszöbén*. Debrecen, 163–211.
KINDA István – PETI Lehel
2003 *Szenesek. A hagyományos erdőkiélés és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán?* Kézirat

KISS Antal
1999 Gazdálkodási magatartás és történeti háttér. A gazdálkodási stratégia változása Újirázon a rendszerváltozás után. In: UJVÁRY Zoltán (szerk.): *Ünnepi kötet Szabó László tiszteletére*. Debrecen, 165–174.
2002 Magánvállalkozók és a hagyományos értékrend. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest, 89–107.
KISS Dénes
2003 *A falusi elit átalakulása Erdélyben*. Kézirat
KOTICS József
2001a. Gazdálkodói mentalitás és paraszti polgárosodás. Egy régióvizsgálat tanulságai. In: *Mások tekintetében*. Miskolc, 109–153.
2001b. Gazdálkodás és életvitel egy gazdasági napló tükrében. In: *Mások tekintetében*. Miskolc, 183–195.
KOVÁCH Imre.
é. n. *A magyar vidéki társadalom „elparasztiatlanítása" – európai összehasonlításban*. Kézirat
KOVÁCS Katalin – VÁRADI Mónika Mária
2002 Kutyaszorítóban: tanyás kisgazdaságok és az uniós csatlakozás. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest, 19–34.
KUCZI Tibor
1998 Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. *Replika* 29. 157–171.
LAKI László – BÍRÓ A. Zoltán
2001 *A globalizáció peremén*. Budapest
MOHAY Tamás
1994 Egy naplóíró parasztember. Nagy Sándor gazdálkodása és élete a 20. század első felében Ipoly vidékén. *Dissertationes Ethnographicae* 8. Budapest
NAGY István
2002 „...Oda jutunk, hogy a földből nem tudunk megélni." A paraszti gazdálkodás lehetőségei a rendszerváltás utáni Romániában. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest, 231–239.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

OLÁH Sándor

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

2003 Székelyföld – Homoródalmás és Lövéte. A két falu vendégmunkás potenciálja. In: ÖRKÉNY Antal (szerk.): *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest, 27–40.

POZSONY Ferenc

2002 Káposztatermelők Kézdivásárhelyen és környékén. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest, 261–270.

SCHWARZ Gyöngyi

2002 A soltvadkerti szőlő- és bortermelők megélhetési stratégiái a kilencvenes években. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest, 35–63.

SZABÓ Á. Töhötöm

2002 *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban*. Kolozsvár

2003 Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In: Uő. (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kolozsvár, 105–125.

SZABÓ Piroska

2001 Régi-új gazdálkodók egy dél-alföldi tanyás településen. In: HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére*. Budapest, 129–137.

2002 A közös tudás és az egyéni kvalitások motívumai a jelenkori zsombói kisüzemek működtetésében. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest, 75–87.

SZILÁGYI Miklós

2002 Mai kisüzemi agrárgazdaságok néprajzi kutatásának lehetőségei. In: Uő. (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest, 7–19.

SZARVAS Zsuzsa
2001 Eltérő utak – eltérő lehetőségek. A parasztgazdaságok fejlődésének útja Finnországban és Magyarországon (esettanulmány). In: HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére*. Budapest, 157–170.

SZELÉNYI Iván
1992 *Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon*. Budapest.

ULIN, Robert C.
1998 Hagyományalkotás és reprezentáció mint kulturális tőke. A délnyugat-francia borászat története. *Replika* 29. 185–201.

VEDINAŞ, Traian
2001 *Introducere în sociologia rurală*. Iaşi

VERESS Enikő
1999 De/Re-ţărănizare în România după 1989. *Sociologie Românească* III. 79–89.

KRIZA NÉPRAJZI

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Turai Tünde

A nagycsalád intézményének bomlása és hagyományának továbbörökítési lehetőségei a Szilágyságban

A család intézményének legkomplexebb strukturális formája a nagycsalád, mely olyan stabilitást nyújt a csoport számára, ami a sérülékenyebb – mert kisebb – egységeket érő veszteségek pótlását, a folyamatos kiegyenlítődést biztosítani képes. Korrigálva az egyéni és kiscsaládi életciklusok létszámbeli, szerkezeti és funkcionális változásait, a biztonságosabb életforma keretfeltételeit teremti meg. Ez az együttélési forma Szilágyság igen nagy területén megtalálható volt még az 1940-es években. Legteljesebb és leghagyományosabbnak tekinthető változata a Szilágy–Szamos-közben őrződött meg. Ugyanakkor általánosan elterjedt volt a Tövisháton, illetve a Kraszna felső, vagyis Szilágysomlyótól keletre lévő folyásán. A Felső-Berettyó mentén elvesztette dominanciáját az első világháború környékén, s csak elvétve őrződött meg még néhány évig.

Egy gazda vezetése alá az egyenesági fiúleszármazottak és családjaik tartoztak, illetve a házasságot nem kötő leánygyermekek. A gazda szerepét halála után vagy a gazdasszony, vagy a legidősebb férfi vette át időlegesen, de ez utóbbit lassan az utódcsaládok szétválása követte. Vagyon- és életközösséget alkottak.[1] Külön pénzzel csak akkor rendelkeztek a családok, ha a közös gazdálkodásban teljesített kötelességük mellett napszámból vagy harmados munkából plusz jövedelemhez jutottak. De nem feltétlenül igaz ez mindenhol, mert például az intenzív zöldségtermesztéssel foglalkozó Kraszna menti falvakban ez a kereset is a szülőt illette, neki kellett odaadni, s a továbbiakban ő döntött elköltéséről. A nem házas gyerekeknek viszont mindig át kellett adniuk az idegen forrásból szerzett fizetséget is, nem lévén jogosultak az egzisztenciális függetlenedés ilyen csekély mértékére sem.

A nagycsalád-formáció fenntartásában a legnagyobb konzerváló erőt az öröklési szokásjog biztosította. A gazda rendelkezett a jövedelmet jelentő forrásokról, a vagyonvásárlásról és -eladásról, a pénzköltésről, az utódoknak való juttatás mértékéről és idejéről, valamint az öröklésről. Lévén hogy

1. Életközösségen az élettér közös használatát, a közös háztartásvezetést és a család funkcióinak közös ellátását értem.

a halál előtti *kivetkőzés* ritkán fordult elő, ezek a feladatok mindvégig a gazda kiváltságai körébe tartoztak. Az öreg gazdasági monopóliumát nemcsak a tulajdonjog meg nem osztása tartotta fenn, hanem a végrendeletbeli szabad elosztás joga is, ami az utódok függőségét fokozta, illetve behatárolta viselkedési alternatíváikat, hiszen a földosztási szokásoknak részét képezték a szülői preferenciák és a kitagadások egyaránt, mely utóbbira a szülői akaratnak való ellenszegülés (főként a párválasztásban volt nagy jelentősége), a szülői tekintély el nem ismerése, a *rossz magaviselet* és szófogadatlanság esetén kerülhetett sor.

Ennek a szerepkörnek a velejárója, hogy a családi vagyonnal kapcsolatos valamennyi tevékenység irányítása is a gazda hatáskörébe tartozott, melyek közül a legfontosabb a munka megszervezése. Az idősek viszont nemcsak addig tehették és tették meg ezt, amíg maguk is tevékenyen részt vettek a gazdálkodásban, hanem azután is, tehát mindaddig, amíg tulajdonjoggal rendelkeztek: *Régen az ilyen idős emberek, mint én is amilyen vagyok, nem dógoztak semmit. Irányították a gazdaságot. A fiúk, lányok dógoztak. Ők meg ültek kinn az utcán a kispadon.*

A kontrollszerep ezen túlmenően az utódok erkölcsi magatartására is kiterjedt, mivel olyan princípiumnak számított, ami a tágabb környezetből ítéleteket vonhatott nemcsak az egyénre, hanem az egész családra is. A szülő mindezekből kifolyólag – közvetve és közvetlenül egyaránt – szabályozója volt az utódok társadalmi státusának is, hiszen egyazon (vagy az igen közel lévő) településen és egyazon foglalkozási csoportban maradván az egyéni területi és szociális mozgások és helyezkedések az elődök által megformált kontextusról nem tudtak leválni. Hatásköre a csoport közös ügyein túlmenően kiterjedt az egyéni, ma már individuálisnak érzékelt, de akkor még a családot is valamelyest érintőnek tekintett dolgokra is – mint például a párválasztás, egyéni habitusok, utódcsaládon belüli viszonyok stb. Továbbá ő felügyelte a közösségen belüli viszonyokat (fegyelem biztosítása akár tettlegességgel is, konfliktusok kezelése az utódcsaládokon belül is), koordinálta a környezettel való kapcsolattartást (rokonsági, műrokonsági, szomszédsági, házasságkötési), képviselte a családot a faluközösségben.

Ez volt tehát nagy vonalakban az az állapot, ami szembetalálta magát az 1940-es évek végétől kezdődő szocialista államszervezéssel. Mert ekkortól már érkeztek a mennyiségben és időben egyre sűrűsödő intézkedések, melyek komoly és igen széles körű változásokat eredményeztek. Az első nagy megdöbbenést az egyéni tulajdonjogba való beavatkozás okozta, melynek első lépése a kulákok „kijelölése” volt. Ekkor a leleményesebbek és

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

gyorsabbak elosztották a földet gyerekeik között, s a nevükre is írták, hogy ne egyedül a gazdát terhelje a tulajdonjog. Ezt a túlélési stratégiát főként a nagygazdák alkalmazták, de a közép- és alsórétegbeliek is, mégpedig abból a meggondolásból, hogy a beszolgáltatási és adókötelezettségeket csökkentsék, hiszen ezek nagysága nem a terület méretével arányosan alakult, hanem a nagygazdák helyzetének ellehetetlenítési szándékát szolgálta, illetve a kisgazdák pozíciójának megerősítése és a korábbi társadalomszervező strukturális egyenlőtlenségek megbontása érdekében kedvezményekben részesítették a szegényebbeket. Ezzel ugyan még nem következett be egyik napról a másikra a strukturális átalakulás, de már lényeges lazulást eredményezett, ugyanis, s ez igen fontos, épp a család szerkezetét koordináló alapvető elvet, a vagyonközösség elvét érintette. Eleinte még csak formálisan bontotta elemeire a nagycsaládot, hiszen mindezt az állam becsapásának szándékával tették, de már elvi síkon megvalósított egyfajta különválást.

Elkezdődött tehát a nagycsalád-szerkezet felszámolódása, de az 1960-as évekig, vagyis a kollektivizálás befejezéséig még több síkon is sikerült reprodukálnia magát, s valamelyest megőriznie, ha nem is teljes mértékben, de legalábbis töredékeiben legfontosabb aspektusait. Azt mondhatjuk, hogy a preszocialista nagycsalád ugyan már nem létezik, de nem is jutottak el egyből a törzscsalád, illetve a kiscsalád dominanciájához, mivel számos formációt valósítottak meg a nagycsalád és a törzscsalád között. Átmeneti variációk ezek, melyek igyekeztek rugalmasan alkalmazkodni az új körülményekhez, valamint összehangolni korábbi értékrendjüket, életmodelljeiket az aktuális feltételekkel, mint keretlehetőségekkel.

Ha meg is történt a vagyon formális elosztása, ezzel még nem következett be a családmagokra való széthullás. Még akkor sem, ha a változásokra legnyitottabb mikrorégióban, a Felső-Berettyó mentén megkezdődött az utódcsaládok különköltözése is. A vagyon ugyanis továbbra is *közös* tulajdonnak számított, s a gazda szabályozta a közösség termelési és fogyasztási tevékenységét, amit szintén együtt végeztek, illetve döntéshozói szerepköre is kevéssé sérült még, hiszen a család valamennyi tagjára vonatkozóan hozhatott rendelkezéseket, még házas gyermekei esetében is, különösen (de nem csak!) a Szilágy–Szamos-közben. Nem beszélve arról, hogy a hierarchiában ezután is ő maradt a családfő annak ellenére, hogy ekkor már nem támasztották alá teljes mértékben a realitásbeli állapotok – vagyis a hierarchia gyakorlati megvalósíthatósága –, de ideológiai síkon konzerválódtak és reprodukálódtak a korábbi viszonyok, s ő maradt a család legnagyobb státussal rendelkező tagja, aki a falu társadalmában is képviselhette a csoportot.

A Felső-Berettyó mentén már ekkor fokozott a házasodó gyermekek különválása, de a kilépőkkel szembeni viselkedésmódban továbbra is az elmondottak fenntartására törekedtek. Az önálló életet kezdő fiatalokat igyekeztek ugyan támogatni az egzisztenciális létfeltételek megteremtésében, de csak olyan mértékben adtak nekik földterületet, hogy ezzel saját megélhetésüket ne lehetetlenítsék el. Ezzel mintegy megőrizni kívánták a vagyon fölött való rendelkezés lehetőségét, s egyúttal az utódok függőségét egészen halálukig. A stratégia alkalmazhatóságának különbözőségeit nagymértékben befolyásolta a szülők vagyoni helyzete. Minél kevesebb földterület állt a gazda rendelkezésére, annál kevésbé tudta biztosítani a kiváló gyermek megélhetési feltételeit, aminek következtében egyre nagyobb valószínűséggel csökkent a függőség mértéke, hiszen a kényszer folytán az utódcsalád előbb-utóbb megtalálta saját jövedelembiztosító forrásait.

A nagycsaládi formáció egyfajta továbbélését másodsorban a szoros összetartozás-tudat biztosította, amit nevezhetünk ideológiai családtudatnak, vagy akár ideológiai nagycsaládnak. Arról van ugyanis szó, hogy annak ellenére, hogy a korábbi kötelékek lazulni kezdtek, vagy akár az egyes családmagok külön is váltak, továbbra is egy egységnek a tagjaiként viselkedtek és ugyanahhoz a csoporthoz tartozóként határozták meg önmagukat, illetve identifikálta őket a faluközösség.

Harmadrészt pedig a családi funkciók közös ellátása említhető. A földek formális vagy tényleges megosztásával ugyanis még nem szűntek meg termelői egységként működni a szülők és az utódcsaládok, hiszen egymás kölcsönös segítése, és a szülők gazdasági feladatainak fokozatos átvállalása természetes és gyakori jelenség volt. A társadalmi reprodukció a státusátörökítés formájában az ideológiai összetartozás következtében továbbra is megmaradt. A szocializáció sem csupán a külön költözött utódcsalád keretein belül zajlott, hanem jócskán kivették belőle a részüket a nagyszülők, a nagynénik és a nagybácsik. Illetve az öreg szülők gondozása is olyan feladat volt, amit közösen láttak el. Ugyanez mondható el a többi érzelmi-védelmi funkcióról is, melynek terheit együtt viselték. Az irányítói és ellenőrzői szerepkörök kontinuitásának fenntartásáról is igyekeztek gondoskodni, bár az önállósodás és leszakadás igénye ezen a ponton volt a legerősebb.

Mindeközben folyamatosan zajlott a kollektivizálás, Szilágyság délnyugati részén, valamint a Zilah–Szilágycseh útvonal mentén gyorsabb ütemben, de 1962-re mindenhol befejezték. Teljes tulajdonvesztéshez vezetett. Kétszeres csapás volt ez a parasztságra nézve: megfosztotta vagyonától és kivette a kezéből a munka fölötti kontrollt. Mindezeknek pedig komoly tár-

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

sadalmi hatásuk volt, hiszen ez a gazdasági tőke és szervezőerő alapvetően szabályozta a szociális struktúrák működését. Ezt követően a termelés a családon kívüli szférákba került, melynek irányításában idegen személyek vettek részt a gazda szerepkörének lényeges feladatait sajátítva ki. Ez a munkaszervezeti forma pedig egészen más elvek alapján működött: más érdekeket szolgált, más célokat követett, más technikákat alkalmazott, más munkacsoportokat alakított (brigádok), és más motivációkat hívott életre. Ugyanakkor más tudást tett szükségessé, amivel használhatatlanná, „maradivá" minősítette a hagyományozott, illetve a hosszú idők során tapasztalati úton birtokba vett ismeretanyagot, ami eddig szintén a gazda kiváltságai közé tartozott. (Lásd még Keszeg 1982.) A szocialista jegyeket magán hordozó földművelői munka tehát tartalmilag és formailag is eltért attól a munkától, ami a parasztság lételeme volt.

Az iparosodás tovább erősítette ezeket a tendenciákat. A már aktív dolgozókat érintette ez legkevésbé közvetlen formában, az 1940-es évek végén pályát kezdőket már jobban, de tömegesen az 1960-as évektől munkába állók életét befolyásolta. Mivel a földművelői foglalkozás továbbá már nem tudta betölteni státusreprodukciós funkcióját, az ipari ágazatokban való elhelyezkedés vált kedvezőbb alternatívává, arra ösztönözve a pályakezdőket vagy a pályájukon még mobil réteget, hogy az agrártevékenységből kilépve betöltsék a foglalkozási struktúrában keletkezett új helyeket.

1. tábla. *A mezőgazdaságban foglalkoztatottak száma 1956-ban, 1966-ban és 1977-ben*

Év	1956[4]	1966[5]	1977[6]
Földművesek	134 244	116 229	68 953

Falvakban a kollektív gazdaságokon, a mezőgazdasági gép- és traktorállomásokon, a zöldség- és gyümölcstermesztő központokon kívül más munkalehetőség csak a keveseket foglalkoztató iskolákban, adminisztrációs szférában (községháza, posta), egészségügyi rendelőkben és az egyházaknál volt. Ipar csupán hét településen működött: Benedekfalván (homokbánya), Égerháton (a Monarchiában alapított fűrészgyár), Ippen (szénbánya),

2. Szilágycseh, Szilágysomlyó, Zilah és Zsibó rajon összesített adatait tartalmazza.
3. A földműveléssel és a szőlőtermesztéssel foglalkozók összesített adata.
4. A földműveléssel és a szőlőtermesztéssel foglalkozók összesített adata.

Krasznán (téglagyár, bútorgyár), Sarmaságon (szénbánya), Sülelmeden (beton félkész termékeket gyártó üzem, lenfeldolgozó, üveggyár, bútorgyár, szőnyeggyár) és Szilágynagyfaluban (téglagyár, szeszgyár, szarvasmarhahizlalda), illetve Sámsonban és Szilágyfőkeresztúron jövedelemkiegészítőként a kollektívában alkalmazott asszonyok részt vehettek a kosár- és székfonásban. De hadd jegyezzük meg azt is, hogy a bányákat kivéve az itt üzemeltetett gyárak nem sok alkalmazottat foglalkoztattak, s nagymértékben veszteséges vállalatok voltak, melyek nem önerőből, hanem az állami redisztribúcióból tartották fenn magukat.

A nagy tömegeknek megélhetést biztosító üzemeket négy városban létesítettek: Zilahon öntvény- és csapszerelvénygyárat, autógumigyárat, csőgyárat, szigetelt huzalgyárat, bútorgyárat, lenfeldolgozó szövödét, gyapotfonodát, az építővállalat előregyártott betonelem telepét, az építőipari szerelővállalatot; Szilágysomlyón pezsgőgyárat, vajgyárat, szigetelőanyag gyárat, bútorgyárat, fonodát, vágóhidat, öntödét, téglagyárat; Szilágycsehben kötöttárugyárat, fafeldolgozó és bútorgyárat, fóliagyártó üzemet; Zsibón textilgyárat, tejfeldolgozó vállalatot, vasúti csomópontot és építészeti, utászati célokat szolgáló kavics-, homokkitermelő vállalatot.

Mivel az ipar és a településfejlesztési elvek gondosan össze voltak hangolva, a város és a falu közötti különbségeket és egyenlőtlenségeket valójában újratermelték, sőt felerősítették a városi életforma vonzóvá tételét eredményezve ezzel, amely tendenciát tovább fokozták a modernizációs igények, hiszen a magasabb életszínvonal, a könnyebb és kényelmesebb élet elsősorban az urbánus létformával együtt járó életmódbeli lehetőség, mely negatívan hatott a falusi közösségek demográfiai helyzetére.

Ugyanakkor fontos szerepet játszott ezekben a trendekben a tudás – mégpedig egy *új* tudás – presztízsének a megemelkedése, ami az értelmiségi és a „fehérgalléros" állásokat a foglalkozási aspirációkban igen centrális pozícióba tette.

Mindezek a földművelői rétegből való kilépésre kényszerítettek és ösztönöztek. Elveszítve a korábbi életformát biztosító keretfeltételeket, olyan új alternatívákat kellett találni, melyek az adott gazdasági körülmények között megélhetést biztosítottak – hacsak lehetséges, státuscsökkenés nélkül. Az új életforma keresése és megvalósítása pedig a régitől való fokozatos távolodást vonta maga után. Fokozatos, mert még sokáig építkezett a korábbi elemekből, de egyre több újítást fogadott be.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

2. tábla. *Tényleges népszaporulat vagy fogyás Szilágy megyében 1956–1992 között településtípus szerint* (éves átlagban ezer főre)
Forrás: Varga 1999. 56.

Városok			Községek		
1956–1966	1966–1977	1977–1992	1956–1966	1966–1977	1977–1992
12,6	36,0	33,9	-6,1	-8,5	-15,2

Az elvándorlás viszont nemcsak a megyén belüli városok felé irányult, hanem igen sokan mentek a szomszédos vagy a még távolabbi megyékbe is, ugyanis a Szilágyságban kiépített ipar sem mennyiségben, sem minőségben nem volt elégséges a munkaerőkínálat számára. A Felső-Berettyó mentéről Váradra, Margittára, Tövishát északnyugati részéből Szatmárra, Tasnádra, Szilágy–Szamos-közből Nagybányára, Kraszna mentéről Váradra mentek elsősorban, de nagyon sokat még ennél messzebbre is elsodort a megélhetés (Aradra, Brassóba, Resicára, Temesvárra, Vajdahunyadra stb.).

3. tábla. *A Szilágy megyében élők születési helyük szerint, illetve a Szilágy megyében születettek lakhelyük szerint 1966-ban, 1977-ben és 1992-ben*
Forrás: Varga 1999. 66–69. (Az 1992-es adatok nem a megyében élőkre, hanem a megyei illetőségűekre vonatkoznak.)

Év	A megyében él	A megyében született	A megyén kívül született	A megyén kívül él
1966	263 103	244 371	18 593	76 516
1977	264 569	245 029	18 879	98 300
1992	338 403	245 274	24 730	93 129

Megváltozott mindenekelőtt a gazda örökhagyói szerepe. Drasztikus változásokat eredményezett a földeknek az állam általi kisajátítása, vagyis a földről a kollektív vagy állami gazdaság javára történő „önkéntes” lemondás, hiszen ezzel gyakorlatilag minimálisra szűkült az örökhagyói szerepkör: a házra, a telekre és a személyes tárgyakra. Viszont ezek már nem jelentettek olyan értékű objektumokat, amelyekkel a korábbi hierarchiát fenntartani vagy újratermelni lehetett volna.

Megszűnt ugyanakkor a család komplex gazdasági üzemnek lenni, ami fontos kapocs volt a csoport összetartozásában. Ez lévén az alapvető megélhetési forrás, valamennyiüknek érdeke volt a bekapcsolódás és az aktív részvétel, s ha nem is jelentette minden család számára a teljes szükségletek fedezését, fontos kiinduló alap volt, melynek nélkülözése státuscsökkenést eredményezett volna.

A fiatalok számára megnyíló új lehetőségek szintén negatív hatással voltak a korábbi családformára. Olyan új jövedelemforrásokhoz fértek hozzá, amelyek az anyagi önellátóvá válást tették lehetővé. Sőt jobban jövedelmező állásokhoz juthattak, mint ami az addig gazdasági fölénnyel rendelkező gazda számára hozzáférhető volt.[5] Még a kollektív gazdaságokon belül is a fiatalok töltötték be azokat a pozíciókat (pl. gépszerelő, traktorista), amelyek nagyobb fizetéssel jártak, de az ipari szférába való belépés minden esetben visszájára fordította az anyagi egyenlőtlenségeket.

A munkahely és a lakhely szétválásával megszűnt az a zártság, ami a külső hatások bejutásának a szűrését végezte. Különösen a településen kívül dolgozókra igaz ez, akikhez egyre több információ jutott el a környező és a távolabbi világból. A hatások megsokszorozódása pedig nyitottabbá tette az egyéneket az újítások irányába. (Lásd még Kulcsár 1970. 62–63.) Pluralizálódtak az értékek és a modellek, amelyek az életstratégiáikat szervezték. A mikrorégiókat illetően ez esetben is árnyalatbeli különbségeket érdemes tennünk, hiszen eltérő ingázási stratégiákat alkalmaztak. Az 1950-es években még a teljes területen általános volt, hogy a férfiak olyan munkákat vállaltak (főként kertészetben, építőiparban, bányában), melyek mindössze heti vagy havi egyszeri hazajárást tettek lehetővé. Az 1960-as évektől differenciáltabb magatartások alakultak ki. A Felső-Berettyó és a Kraszna mentiek a napi ingázást választották. Ha ez nem volt megvalósítható, mert olyan távolságra volt a munkahely, hogy nem lehetett naponta hazajárni, elköltöztek, s vitték magukkal a családot is.[6] A tövishátiak viselkedése megosztott. A főutak, tehát a Zilah–Alsószopor és a Zilah – Szilágycseh útvonal menti falvakban élőkről nagyjából ugyanaz mondható el, mint az előbbiekről, a félreesőbb települések férfiai körében viszont már gyakori volt a heti ingázás. Természetesen valamennyien a lakás és a munka területi közelségét preferálták, de ha ez nem volt összehangolható, nyitottak voltak a hosszabb távollétek vállalására is az otthon fel nem cserélése érdekében. Désházát külön kell megemlítenem, mivel itt a heti vagy havi ingázás volt a domináns: az asszonyok a faluban maradtak,

5. Magyarországi példán lásd még Bell 1984. 196–197.
6. Ez esetben csak a házastárs és az utódok értendők.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

dolgoztak a kollektívában, ellátták a ház körüli és a kiskerttel kapcsolatos teendőket, illetve nevelték a gyerekeket; a férfiak pedig nagyobb jövedelmet nyújtó és magasabb életszínvonalat biztosító munkákat vállaltak szerte a megyében és távolabb. Itt volt legritkább az elköltözés. A Szilágy–Szamosközben volt a legnagyobb az otthontartó erő, aminek hátterében a hagyományok újratermelésének, a korábbi társadalmi struktúrák, érték- és normarendszerek megőrzésének, kulturális világuk konzerválásának igénye és ereje húzódik meg, ami egész Szilágyságban itt volt a legfokozottabb. A felsoroltakkal indokolható elsősorban a migráció visszafogott mértéke, de ugyanakkor kedvezett is nekik a környék viszonylag jó iparhálózata (Sülelmed, Égerhát, Szilágycseh), illetve a vasútnak köszönhető jó közlekedés, amivel könnyedén elérhetővé váltak távolabbi munkahelyek (különösen Nagybányán) is. Arra törekedtek tehát, hogy a napi ingázást valósítsák meg, de ha ez nem sikerült, akkor is igyekeztek megőrizni otthoni lakhelyüket, s a Szilágyság többi mikrorégiójához képest itt választották legritkábban az elköltözést. A kívülről érkező új hatások és kulturális jegyek beszivárgásának mértékét és ütemét pedig nagymértékben befolyásolták a bemutatott tendenciák, melyek természetesen a vizsgált régión belül szembetűnő eltéréseket mutatott.

A föld tulajdonlási jogának a megszűnésével megváltoztak a gazdasági aspirációk is. Eddig a családi törekvések arra összpontosultak, hogy a földterületet gyarapítsák, ezzel a megélhetési kereteiket növeljék, illetve szert tegyenek akkora területre, hogy annak majdani elosztása ne vonja maga után az utódcsaládok státusvesztését. A magántulajdon formáinak a beszűkülésével a családi befektetések céljává a ház vált. Mint presztízsszimbólumot nagyítani és bővíteni igyekeztek, amit az új lehetőségek nagyobb jövedelemforrásai is segítettek. Ezzel megváltozott az egyéni és családi élettérről való gondolkodás. Már nem volt előnyös a család megítélésére nézve, ha a korábbi életformát követve akár több kiscsalád is lakott egyetlen szobában.

A lakásviszonyokon a városi tömbházak megjelenése is változtatott, amelyek kölcsönök formájában igen széles kör számára elérhetőek voltak. Ezek viszont már nemcsak a lakáslehetőségek gyarapodását jelentették, hanem a társadalmi mobilitásnak a területi mobilitással való összekapcsolását is lehetővé tették.

A rurális települések népességfogyását – a migráció növekedése mellett– a fertilitás csökkenése is súlyosbította, mely ugyan elsősorban a városra költözötteket érintette, de rövidesen éreztette hatását az otthon maradottak körében is. Nem mellékes az a szempont sem, hogy a területi mobilitás

következtében kevesebben maradtak Borzáson a fiatalok, a családi ciklus gyerekvállalási fázisában levők, mely tovább gyengítette a szaporulat növekedésének lehetőségét.

A tudatos családtervezésnek több oka volt. Mindenekelőtt igen jelentős hatással voltak rá a gazdasági trendek. A hirtelen változások (tulajdonvesztés és a foglalkozásstruktúra átszervezése), a megfélemlítéstől terhes és kiszolgáltatottsági állapotot kialakító kollektivizálás, az agrárrétegtől nagy áldozatokat követelő iparosítás és urbanizáció olyan pszichés és gazdasági nyomást jelentett a parasztság számára, amelyek az elbizonytalanodás és instabilitás érzését keltették. A nők bevonása a munkaerőpiacra, a családi életszférán kívül való tevékenységük szintén negatív hatással volt a gyermekvállalásra. A mezőgazdaságon kívüli munkavállalás, ami az ingázást vagy az elköltözést tette szükségessé, ugyanezt a tendenciát táplálta, egyrészt azért, mert a kitágult élettérben új társadalmi hatások érték őket, s a hagyományos, meglehetősen zárt világból való kilépés nyitottabbá tette őket az új modellek irányába, másrészt pedig azért, mert a területi mobilitás olyan anyagi terheket jelentett, amelyek arra ösztönözték a házaspárt, hogy a családi életciklusnak épp abban a kezdeti fázisában, amelyik a biológiai reprodukció számára a legkedvezőbb, materiális erejüket az új környezetben való otthonteremtésre összpontosítsák. De a megváltozott gazdasági aspirációk, amelyek a magasabb életszínvonal megvalósítását célozták meg és módosították a család saját anyagi viszonyainak a megítélését, illetve a gyerekek státusának az emelkedése, ami nagyobb anyagi befektetéseket és több figyelmet tett szükségessé is ezt erősítették. A társadalmi mobilitás sem maradt következmény nélkül, ugyanis az emelkedés vágya arra ösztönzött, hogy takarékoskodjanak anyagi erőforrásaikkal, melyekre a mobilitás sikeressége érdekében szükségük volt, illetve a megcélzott réteg családi életével kapcsolatos szokásait anticipáltan integrálták, ehhez igyekeztek idomulni, mely rétegnek a termékenysége általában alacsonyabb volt.[7] Végül még hadd említsem meg a fogamzásgátló és terhességmegszakító eljárások elterjedését és ismertségi körének a kitágulását, melyek komoly akadályokba ütköztek az állam gazdasági érdekeinek következtében.[8]

7. A születésgyakoriságot befolyásoló tényezőkről lásd még Miltényi 1962 és Valkovics 1964.

8. Mivel a makrogazdasági tendenciák nagy munkaerőigénnyel rendelkeztek, Ceauşescu 1966-ban betiltotta az abortuszt, ellehetetlenítette a válásokat, s a minél több gyermek vállalására ösztönzött. Ez a törekvés pedig meglehetősen megnehezítette a teherbeesési és terhességszabályozó módszerekről való információszerzést, illetve az

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Az említett gazdasági, társadalmi és demográfiai változások a kulturális hagyományokra, az érték- és szokásvilágra is igen jelentős befolyással bírtak, hiszen olyan individuális értékeket tudatosítottak az egyénekben, amelyek addig nem voltak szervezői a társadalmi kapcsolatoknak. Ezt egészítette ki a kiscsalád-formának a modellként való megjelenése, amit két jelentős csatorna közvetített számukra: a média és az aspirációk célpontjában lévő társadalmi rétegek családszerkezete. Az előbbi esetében kimagasló jelentőséggel bírtak a Szilágyságban, ha nem is jó minőségben, de még fogható magyarországi rádió- és tévéadók, mert a hazai média az igen gondos szelekcionálás és elhatárolódó attitűdök következtében nem töltötte be a neki szánt szerepkört.[9] Az elérni és utánozni vágyott csoportok a gazdasági és társadalmi átrendeződések következtében a városi, illetve az értelmiségi és az alkalmazotti munkát végzők lettek, akikre általában a szülőktől való függetlenedés volt a jellemző a családi ciklus kezdetétől, illetve a két-három gyerek vállalása.

A gazdasági helyzet megváltozása következtében egyre több fiatal pár vált képessé arra, hogy önálló egzisztenciájáról önmaga gondoskodjék, mely tendenciát az individuális értékek fokozott térhódítása is erősítette. Jelentős mentalitásbeli és normabeli változást jelez ez. Míg korábban a kiscsaládforma elsősorban a nincstelenekhez kötődött, vagy a családnak mint egy szociális közösség rossz működésének volt a jele, most a családalapítók és szüleik aspirációjában fontos szerepet kap. Ebben a normarendszerben már az a jó és módos szülő, aki fiainak házat, netán városi tömbházlakást tud biztosítani, vagy legalábbis segíteni tudja őket ennek megszerzésében.

Ezzel párhuzamosan a házasságkötési szokások is módosultak. Egyrészt kissé kitolódott a házasságkötés időpontja a tanulási periódus meghosszabbodása, valamint a pályán való „helyezkedés", emelkedő jellegű helykeresés következtében. Másrészt pedig megváltoztak azok a mércék, amelyekkel a családalapítási feltételek ítéltettek meg.

A szekularizáció térhódítása ugyan szintén hatással volt a családszerkezetre, mind a fertilitásra, mind a generációs együttélésre, de hatásának a mérlegelésekor nem tévesztheti szem elől, hogy falvakon a vallási erkölcsnek még mindig nagy a jelentősége. Az „ahány gyereket Isten rendel"

ezekhez való hozzáférést, melyek korlátozták használhatósági körüket. A fertilitás központi kontrollálásáról, a fogamzást szabályozó módszerek ismertségének és beszerezhetőségének akadályozásáról, a titokban végzett terhességmegszakítások tragikus következményeiről lásd Kligman 2000.

9. A hivatalos sajtóval szembeni magatartásokról lásd Biró 1998.

felfogás mellett lassan felerősödött a tudatos családtervezés. Ezt a mentalitásbeli változást jelzi az is, hogy a családciklus késői szakaszában születetteket *Ceauşescu-gyerekek*nek nevezték, utalva ezzel arra, hogy ezt – a fogamzásgátlói nehézségek és az abortusztilalom miatt – terven felüli *túlteljesítésnek* minősítették. A generációs együttélést a vallási alapokon nyugvó alázatosság, a tolerancia csökkenése és az individualizációs értékekkel való fokozott azonosulás tette – legalábbis potenciálisan – konfliktusosabbá, ami azt eredményezte, hogy egyre inkább elfogadták a különélést mint a konfrontációmentesebb életformát. (*Jobban van az, fiatal lakjon külön, az öreg lakjon külön. Ne lássa az öreg, micsinál a fiatal, se a fiatal ne lássa, micsinál az öreg.*)

Az egykori nagycsalád működésének hátterét képező gazdasági és társadalmi erőforrásokban, valamint morális és kulturális tényezőkben bekövetkezett változások nem tudták fenntartani és reprodukálni ezt a családformát, hanem törzscsaládokra és kiscsaládokra való széthullását eredményezték. Általános tendenciává vált, hogy egy, leggyakrabban a kisebbik fiúgyermeket a szülői házban tartsák, esetleg közös háztartás megvalósításával is, a többieket pedig segítsék önálló egzisztenciájuk megteremtésében.

Eltűnt, teljes mértékben eltűnt a nagycsaládszerkezet a Szilágyságban. Ám ennek ellenére túlzott és megalapozatlan lenne totális megszűnését feltételeznünk. Formális szempontból tényleg nem létezik többé az 1960-as évektől, de vannak még aspektusai, melyek továbbélnek, ha alig láthatóan és redukált erőteljességgel is.

Mindenekelőtt az ideológiai síkon megvalósuló kontinuitására kell gondolnunk. De mégsem töretlen a folytonosság, hiszen csupán korlátozott működőképessége: az el nem vándorolt népességre, tehát azon kevesekre igaz, akik szüleikkel egy településen – esetleg a szomszéd településen – maradtak, illetve már nem az egykori, szocializmus előtti nagycsaládra jellemző kizárólagossággal. Most elsősorban a következőkben rendelkeznek relevanciával: fontos érzelmi összetartozást jelent; az egyén megítélése kiegészül a tágabb értelemben vett család mérlegelésével – különösen párválasztáskor és az egyházi vezetőségbe (kurátor, presbiter) való beválasztáskor –; konfliktusok esetén az érintettség köre túlterjed a személyes kereteken. Az ideológiai nagycsalád fontosságát jelzi a megváltozott komaválasztás. Míg korábban arra törekedtek, hogy a rokonsági kört új elemekkel, azaz a barátok műrokonként való integrálásával gazdagítsák, a megváltozott helyzetben viszont az új hiányt új stratégiával pótolják, vagyis a meglazult vérségi kötelékeket igyekeznek erősíteni és/vagy újraépíteni

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

azáltal, hogy a keresztszülői szerepre a nagycsaládhoz tartozókat (testvéreket, unokatestvéreket) kérik fel.

Bár a családi funkciók ellátása az önálló egységgé vált kiscsalád vagy törzscsalád keretein belülre, annak feladatkörébe összpontosult, itt is észlelhetőek olyan csatornák, melyeken keresztül *beszivárog* a nagycsalád.

A kötelékek lazulásának ellenére a nagycsalád, ha nem is sértetlen formában és szereposztásban, de mint családmagok kölcsönös interakcióján alapuló, bizonyos szociális és gazdasági funkciókat ellátó közösségként tovább működött. Cole kiterjedt háztartási csoportnak nevezte ezt a formát, ami a városi és a falusi életmódból származó előnyök összehangolására épült. (Cole 1981. 90–91.) Fontos cserekapcsolat volt ez, ami a településpolitika egyenlőtlenségeinek korrigálását végezte el. Lehetőséget nyújtott arra, hogy a család magasabb pozíciót szerezzen meg a városon karriert építő utódon keresztül, s majd a magasabb státus és a városi lakhely által elérhetővé váló előnyökhöz juttassa a többi családtagot, de ugyanakkor a falun maradt szülők a második gazdaságnak köszönhetően az elköltözöttet ellátták azokkal az élelmiszerekkel, melyhez nem volt hozzáférhetősége. Ugyanez a közreműködés megvalósult az ugyanazon a településen maradt gyerekekkel is, de amennyiben ugyanazokkal az erőforrásokkal volt érintkezési lehetőségük, ugyanazokat a javakat tudták megszerezni, tehát a kölcsönös segítés igénye csökkentett mértékű volt.

Igen jelentős az érzelmi-védelmi funkció is, hiszen a sérülékenyebb, mert kisebb családmagok életében bekövetkező instabilitások, válságok és hiányok pótlásában és helyrehozásában elsősorban az elsőfokú rokonok, azaz a nagycsalád vette ki részét, annak ellenére, hogy elvileg léteztek olyan állami intézmények és intézkedések, melyek a nehéz periódusok áthidalásában voltak hivatottak segíteni – de inkább csak elvileg, mint gyakorlatilag, mivel kevésbé bizonyultak jónak és hatékonynak a problémák orvoslásában, s ezért kisebb mértékben, vagy inkább csak a családot kiegészítő formában vették igénybe.

A nagycsalád reprodukciós funkciói jelentősen sérültek. Az említett változások miatt a társadalmi reprodukció csak igen-igen korlátozott mértékben volt lehetséges. Valamivel nagyobb maradt a jelentősége a szocializációnak, de módosult formában és tartalommal. Az iskola és a horizontális kapcsolatok ismeretközvetítő szerepének felértékelődésével, illetve a *tudás* tartalmainak kicserélődésével a nagyszülők által átadható ismeretanyag köre alaposan beszűkült. Szerepük átcsúszott a gyermeknevelésből a gyermekre való vigyázásba. Bár a kulturális hagyományok átörökítése nem szűnt meg teljesen, de redukálódott, miközben a gyermekfelügyeleti

feladatkörük kevésbé, ezért a reprodukciós funkciók keretei közül nagyszülői tevékenységük inkább az érzelmi-védelmiek keretei között érvényesül.

A leginkább az irányítói és ellenőrzői feladatkör szorult vissza. Az individualizálódás, a megváltozott mentalitás, illetve érték- és normarendszerek következtében az érintetteken vagy a szűk családmagon kívül igen kevéssé veheti már ki a részét a tágabb család a beleavatkozásban vagy a szabályozásban. Szerepe a véleménynyilvánításra szűkült, s néha ezt is csak halk, alig hallható formában teszi/teheti meg.

Habár a nagycsalád intézménye formailag eltűnt, s átvette helyét a kiscsalád dominanciája, illetve a törzscsalád, továbbél akár napjaink családi kapcsolataiban is. Megváltozott intenzitással és módosult tartalmakkal, de tagadhatatlanul létező kontextusát, egyfajta tágabb keretet és biztonsági hátteret képezve a kisebb családi formációknak.

Szakirodalom

BELL, Peter D.
1984 *Peasants in Socialist Transition. Live in a Collectivized Hungarian Village*. Berkeley–Los Angeles–London

BIRÓ A. Zoltán
1998 Centralizált hatalmi beszédmód. Szempontok a szocialista médiaszerkezetek pragmatikai szintjeinek elemzéséhez. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. Csíkszereda, 9–29.

KESZEG Vilmos
1982 A nagycsalád bomlása Detrehentelepen. In: HERÉDI Gusztáv et alii (szerk.): *Korunk Évkönyv*. 253–257.

KLIGMAN, Gail
2000 *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*. Bukarest

KULCSÁR Kálmán
1970 A család – ma. *Új Írás* X. 6. 61–72.

MILTÉNYI Károly
1962 A heterogén házasságok hatása a születéskorlátozásra. *Demográfia* V. 4. 486–493.

VALKOVICS Emil
1964 A születésgyakoriságot befolyásoló társadalmi-gazdasági tényezőkről. *Demográfia* V. 3–4. 451–458.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

VARGA E. Árpád
1999 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája*. II. *Bihar, Máramaros, Szatmár és Szilágy megye. Népszámlálási adatok 1850/1869–1992 között*. Budapest–Csíkszereda

JÁNOS TÁRSASÁG

Demeter Éva

A húsvéti tojás: adomány és ajándéktárgy

Bevezetés

A húsvéti tojás ajándéktárgyként szerepel a tavaszi ünnepkörben. A hagyományos népi kultúrában a locsolóknak járt hímes/festett tojás; ajándékozták gyermekeknek, kiváltképpen keresztszülők a keresztgyermekeiknek; a fiatalok körében az azonos neműek barátságkötését megerősítő csereajándék és párhuzamosan szerelmi ajándék volt; a feudalizmus korában pedig a kötelező szolgáltatások közé sorolták. De húsvétkor adományként más élelmiszerek mellett tojást kaptak bizonyos társadalmi rétegek (szegények) és egyes etnikai csoportok (cigányok). Jelen tanulmányban a húsvéti tojás ajándék és adomány funkcióit vizsgálom. Magyar vonatkozásban a húsvéti tojással kapcsolatos gazdag bibliográfiából a két legfontosabbat említem meg, amelyek kitérnek a funkcióvizsgálatra is. Az egyik Györgyi Erzsébet díszítményértelmezési és rendszerezési kísérlete (Györgyi 1974), a másik Szabó Lászlónak a beregi Tiszahát húsvéti szokásaiból kiinduló funkcióvizsgálata (Szabó 1963). A tojások ajándékozásának helyét az egyéb ajándékozási alkalmak rendjében nehéz megállapítani, hiszen az ezekkel foglalkozó tanulmányok száma igen csekély. Annak ellenére, hogy Benkő Éva 1982-ben megjelent írásában megfogalmazza az igényt az ajándékozást teljes körben feldolgozó mű iránt, ilyen tárgyú összefoglaló kötet azóta sem jelent meg. Olvasható viszont magyarul is Marcel Maussnak *Az ajándékcsere formája és értelme az archaikus társadalmakban* c. tanulmánya, amely elméleti síkra vetíti a természetközeli népek ajándékozási rítusainak elemzéséből adódó következtetéseket.

A Mauss által felvetett kérdések a fent említett tanulmányban: a jognak és az érdeknek milyen szabálya írja elő az archaikus társadalmakban, hogy a kapott ajándékot kötelező viszonozni? Milyen erő rejlik az odaajándékozott dologban, ami a megajándékozottat arra készteti, hogy viszonozza? Régészeti jellegű következtetésekre jut a szerző a jelen társadalmak emberi tranzakcióinak természetére vonatkozóan. A tanulmány az ajándéknak az archaikus társadalmakban betöltött szerepét vizsgálja, az általa bevezetett fogalmak nem tehetők át a paraszti társadalmakban végzett kutatások elméletére, de több szempontból is rávilágítanak az értelmezés lehetséges dimenzióira. Ezért támaszkodtam Mauss elméleti fejtegetéseire, annak megértése

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

érdekében, hogy miért ajándékozzák a tojást húsvétkor, miért annak adják, akinek. A két legfontosabb fogalmat azonban az érthetőség kedvéért ismertetem. A *totális szolgáltatások rendszere*: önkéntesnek mutatkozó adományokban és ajándékokban testet öltő szolgáltatások és ellenszolgáltatások rendszere – ausztráliai és észak-amerikai törzsek egy-egy frátriájánál található meg –, amelyek a háborúskodás kitörésének veszélye mellett szigorúan kötelezőek. Nemcsak dolgok, hanem lakomák, rítusok, katonai szolgálattételek, asszonyok, gyermekek cserélődnek. A javak körforgása egyik eleme az általánosabb és tartósabb szerződésnek (i. m. 201.). A másik fogalom a *potlecs*, azaz a vetekedő típusú totális szolgáltatások, amelyekre jellemző a rivalizálás és a felhalmozott javak fényűző megsemmisítése – Észak-Amerika bizonyos vidékein élő törzseknél, Melanéziában és Pápua Új-Guineában található meg (i. m. 203.). A potlecseknek az embereken, a dolgokon, a halottak lelkén kívül a természetre is hatásuk van. A potlecs eredményezi a javak bőségét (Mauss 2000. 216.). A magyar szólások és közmondások is tükrözik Mauss elméletét, miszerint az ajándékot viszonozni kell: Ajándék ajándékot kíván, ajándékelfogadás szabadságeladás (O. Nagy 1976. 37–38.).

A magyar vonatkozású, ajándékozással kapcsolatos tanulmányok közül elsősorban azokra támaszkodhattam, amelyek a szerelmi ajándékokat taglalták. Kós Károly *Szerelem és halál a szilágysági népművészetben* c. tanulmányában megállapítja, hogy az életkorokhoz kapcsolódó tárgyak a technikai fejlődés ellenére jobban megőrizték a régi hagyományokat. A szerelmi ajándéktárgyakat az ajándékozás alkalmainak sorrendjében mutatja be. A szerelmi ajándékokról K. Csilléry Klára írt összefoglaló tanulmányt; a legújabb ilyen tárgyú tanulmány pedig Bojana Rogelj Skafaré, aki a szlovén kultúrában vizsgálja a szerelmi ajándékokat.

Mauss megjegyzi, hogy az általa használt fogalmak – présent, cadeau, don – nem teljesen pontosak. A halottért adott adományokra azonban a magyar nyelvben sem találunk szót. Nem különült el precízen az *ajándék*, *adomány*, *alamizsna* szavak jelentése. Az ajándékok két csoportját különíthetjük el annak alapján, hogy közvetlenül vagy közvetetten viszonozzák-e azokat valamilyen tárggyal, vagy más módon. Az adomány szót olyan ajándékok jelölésére használjuk, amelyeket az adományozónak közvetlenül nem viszonoznak, pl. az egyházi adományok. Az alamizsna a közvetve viszonzott adományok olyan fajtája, amelyet a szegények kapnak. A román *a pomeni* ige 'emlegetést, emlékezést' jelent, a halottnak szánt étel- és italáldozat elfogyasztásakor emlékeznek a halottra, a nevét emlegetik. Az *a pomeni* igének a származéka a *pomană* szó, ami a halottért adott adományt jelenti, nemcsak az ételt, hanem a textíliákat, egyéb tárgyakat is.

A szegényeknek adott, de a halottaknak szánt ajándékok a közvetve viszonzott ajándékokhoz tartoznak, amelyeket végső soron a halottak szellemei viszonoznak, mégpedig olyan módon, hogy egyrészt nem háborgatják az élőket, másrészt elősegítik a termékenységet.

A halottakért adott adományok

A görögkeleti és a görög katolikus vallási közösségek szokásrendszerében számos periodikusan ismétlődő egyéni rítusra és ciklikus közösségi halotti ünnepre kerül sor, amelyeknek célja a halottaknak hozott áldozat. Tekintettel arra, hogy a tanulmány fókuszában a húsvéti tojás adományszerepe áll, csupán a húsvéti szokáskörbe beépült *halotti áldozatokra* térünk ki.

A tojásnak/írott tojásnak a halottkultuszban betöltött szerepét a sírokban talált tojásmaradványok igazolják (Móra 1932. 61–62.). Ilyen adat nemcsak a régészetnek köszönhetően ismert, hanem a szokásról magáról is található adat a néprajzi szakirodalomban: Oroszországban a húsvétkor elhunytnak a kezébe egy tojást tesznek (A. Yermoloffot idézi Samurcaş 1907. 141.).

A szakirodalom ezt szem előtt tartja és az értelmezés az ételfunkción kívül az újjászületés szimbolikájára is kitér. Elsikkad azonban az a tény, hogy a halottakról való utógondoskodásban, azaz a holt lelkekről való gondoskodásban továbbra is szerepe van a tojásnak, nem szűnik meg a holttest mellé történő sírba tétellel. Györgyi Erzsébet utal arra, hogy mind a szláv népeknél, mind az ortodox-görögkeleti népeknél ma is fontos szerepe van a tojásnak a halottkultuszban, tehát eleven ez a funkció (Györgyi 1974. 62, 75.). Ez a továbbélő funkció a húsvéti ünnepkörben nyilvánul meg expliciten: az ekkor adott adományok között a kenyér- és kalácsfélék mellett szerepel a festett tojás is. Olyan adat is van Magyarózdról, hogy húsvétkor piros tojást visznek a temetőbe és virággal együtt az adott évben elhunyt sírjára helyezik (Gazda 2001. 220.). A húsvéti tojás adományozását megelőző rítust a román szakirodalomból ismerjük. Húsvét hétfőjén kimennek a temetőbe, a sírokat szőnyeggel borítják le, majd annak rendje és módja szerint megterítenek: a pászkába gyertyát szúrnak, azt középre teszik, mellé almabort kancsókban és piros tojást. A pap ezt megszenteli, imát mond a család halottaiért, a kántor kíséri. Ezek után, a halottakról megemlékezve (vö. *a pomeni*) esznek, megkínálják a rokonokat, ismerősöket, végül pedig a koldusokat. Erre az eseményre húsvét vasárnapján is sor kerülhet (Bodnărescu 1920. 18.). Szintén román területről származó adat szerint már csak az adományok templomi szentelés után történő szétosztására kerül sor. Illetve több olyan adat van, magyar vonatkozásban is, hogy az

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

egyház semmilyen szerepet nem játszik az adományok szétosztásában (de nem zárhatjuk ki azt a feltételezést sem, hogy a cikk írója nem tér ki erre). A Karas menti románoknál a halotti toron gyertyát, vizes bögrét vagy korsót, kalácsot, ételt-italt osztogatnak a halott emlékére, majd az év bizonyos szakaszaiban alamizsnát adnak: kalácsot minden ilyen alkalommal, ezen kívül húsvétkor piros tojást, pünkösdkor virágot, Péter-Pál napján gyümölcsöt, a Szent kereszt felmagasztalásának ünnepén szőlőt, karácsonykor pedig füstölt húst (Berzsán 1895. 425.). Húsvét napján a *prinos*[1] a *koliva*[2] helyett 4 vagy 8 tojással jár. Ezen kívül minden keresztény 2 piros tojást ad oda, ahonnan az *anofurát*[3] kapja. Az asszonyok a templom bejáratánál piros tojást adnak pománába a gyerekeknek (Rădulescu-Codin–Mihalache 1909. 54.). Csíkszentdomokoson az alamizsna között ott van a tojás is, a szegényeknek adják, nem mondják, hogy miért, csak gondolják, hogy a szüleikért. Ezért *Isten fizesse* a köszönet (Balázs 1995. 40.). Magyarfaluból áttelepült asszony alamizsnaosztási szokásairól a következőket mondja: *Eljött karácsony, eljött újesztendő, eljött húsvét, akkor én tálat, furkulicát, kalánt örökké adtam pománába. (...) Vizet ha adtam, kannába adtam, fazekasok mit árulnak kancsócskákat, abba (...). Ételt mit csinátam, kocsonyát, galuskát, miféle jóságokat csinátunk, abból vittünk. Eljött a húsvét, adtunk veres tojást, Isten nébe mindent a hóttért.* (Virt 2001. 366.).

Ezeket az adományokat a szegények kapják, és nem kell viszonozniuk őket annak, aki adta, hiszen az adományozó valójában a halottainak szánja. Az adományozónak a halottak viszonozzák közvetett módon az értük hozott áldozatokat azzal, hogy nem háborgatják az élőket, továbbá segítik őket a földi életben. Mauss tanulmányában is hangsúlyozza azt a tényt, hogy ezekhez az adományokhoz is kapcsolódik érdek: a holtak és istenek szellemei voltak elsősorban azok, akikkel az embereknek egyezséget kellett kötniük (Mauss 2000. 219.). A közvetve viszonzott ajándék alacsonyabbrendűvé teszi azt, aki kapja, a jótékonyság sértő arra nézve, aki elfogadja. Ebből adódóan a halottaknak szánt ajándékot csak bizonyos társadalmi rétegeknek adják: szegényeknek, koldusoknak, cigányoknak. A koldustársadalom fenntartója a halottakért történő alamizsnaosztás. Az állandó szókapcsolatok is azt bizonyítják, hogy a koldussors kiszolgáltatottságot jelent: úgy kell, mint koldusnak az alamizsna; kolduskenyér keserves; híg, mint a koldusleves; a koldusnak még maga apja sem barátja; jajgat, mint

1. Felajánlott adomány.
2. Főtt, édes búza.
3. Áldozásra készített kelesztett kenyérdarab, amit a liturgia végén szétosztanak.

koldus a vásárban; könyörög, mint koldus a híd végén; őt-kiált, mint a sebes koldus a búcsúban. Tartozik viszont a koldus az adományért azzal, hogy imát mond, illetve megemlékezik, emlegeti a halottat.

A potlecs során véghezvitt áldozati pusztítást az isteneknek és a holtaknak szükségképpen viszonozniuk kell (Mauss 2000. 219.). Ez a viszonzás a termékenység biztosításában jut kifejezésre. Ugyanez az elv a mozgatórugója az európai paraszti kultúrában is a halottért adott adománynak. Pócs Éva a kenyér- és lepényféléknek a halottkultuszban betöltött szerepéről írt tanulmányában bizonyítja azt, hogy a halotti ételáldozat összefügg a termékenységvarázslással: orosz adat szerint karácsonykor a szent sarokba helyezett lepényt tavasszal a szántóföldre viszik (Pócs 1982. 188.). Ugyanezt teszik a húsvéti szentelt piros tojással is: *Meghántsuk azt a szentelt piros tojást, meghámozzuk mikor együk meg s a héjat nem dobjuk el, vagy a tűzbe tegyük bé, vagy ha nem, gabonát vetnek tavasszal, s akkor abba tegyük s úgy elvetjük*. (Saját gyűjtés[4], Áldomáspataka, adatközlő: Baksi Erzsébet.)

A tojás a kenyérfélékhez hasonlóan alapvető táplálék, ez az elsődleges funkciója, amely a naptári évben a szigorúan betartott böjti időszakokat kivéve érvényes. A tojáshoz fűződő termékenységvarázslást szolgáló szokásokkal találkozunk Luca-napján. Dologtiltó nap, ha a gazdaasszony varr, akkor bevarrja a tyúkok tojó testrészét. De ezt szolgálja Dunántúlon a gyerekek kotyolása is (Tátrai 1990. 221, 224.). A karácsonyi vacsorán a gazdaasszonynak azért kell mindvégig az asztalnál ülnie, hogy tojjanak a tyúkok (i. m. 245.). A románoknál a böjt delén, vagyis a negyedik hetében, a szerdai napon kerül sor a tojásszámlálásra, amikor a gazdaasszonyok összeszedik a fészkekből a tojásokat és megszámolják, hogy hány gyűlt össze a böjt kezdetétől. Ekkor a gyerekek kiválasztják a kemény héjú tojásokat – különösen a fekete tyúk tojása kemény –, és ezt elteszik, hogy külön fessék meg őket, és azzal koccantanak (Rădulescu-Codin–Mihalache 1909. 40–41.). A húsvétkor osztogatott tojások szintén a bő tojáshozamot szolgálják, akár a halottért adják azt, akár a házaló gyerekeknek. A naptári év jeles napi szokásainak diakronikus tengelyén a húsvéti tojásadományok és -ajándékok a termékenységet biztosító szokáscselekvések sorába tartoznak. A böjt ideje alatt felhalmozott tojásmennyiséget húsvétkor fogyasztják el.

Anélkül, hogy erőltetett lenne, a húsvétkor elpusztított tojásmennyiséget az archaikus kultúrákban zajló potlecsek enyhébb változatának tarthatjuk, különösen, ha figyelembe vesszük azt a fajta vetélkedést, amelynek a célja: minél több tojást elnyerni az összeütések révén, vagy újabban,

4. A tanulmányban feldolgozott gyűjtéseimet 1997-ben végeztem.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

a locsolás megjelenésével, ennek során. A megnevezést mégsem ajánlanám az európai kultúra jelenségére, csupán a rítusok azonos mélystruktúrájának hangsúlyozása miatt tettem meg a fenti megjegyzést. De Mauss is összekapcsolja a potlecst az európaiak ünnepi rivalizálásával (Mauss 2000. 204.). Kunt Ernő szerint a szentelmények révén fejezik ki az élők a holtakkal szemben a védekező magatartást (Kunt 1987. 58.). De a halott után küldhetnek bizonyos tárgyakat úgy, hogy a sírba ássák, eltemetik a következő halottal vagy pedig a tűzbe vetik (i. m. 150.). Mind egy tárgynak a halott után küldésével, mind az időnkénti alamizsnaosztással megelőzik a halottnak az élőket háborgató magatartását. A halott által kívánt tárgyakról az élők álmukban szereznek tudomást.

Mauss az alamizsna fogalmát egyrészt az ajándék és a vagyon erkölcsi megítéléséhez, másrészt az áldozat fogalmához kapcsolja. Az igazságosság elve követeli meg, hogy a túlságosan vagyonosak a szegényeknek és a gyerekeknek ajándékot adjanak, de ez a szellemeknek és az isteneknek jut. A nyugati kereszténység az alamizsna áldozat szerepét háttérbe szorította. A keleti keresztény egyház lehetővé teszi a halottakért adott adományok megszentelését (Bartha 1982. 805–806.). A protestáns vallások viszont teljes mértékben tagadják, hogy az élők a holtaknak bármiféle szolgálatot tehetnek, tehát az alamizsnaosztás az igazságosság elvével, valamint a megváltásért érzett hála fogalmával függ össze. Az állandó szókapcsolatok számos olyan utalást tartalmaznak, amely az alamizsnát az egyházhoz, illetve a vallási szokásokhoz kapcsolja: úgy áll, mint koldus a pap udvarán; ül, mint koldus a portikusban; őt-kiált, mint sebes koldus a búcsúban; Könyörög, mint búcsús koldus az alamizsnáért. Az alamizsnálkodás ideje és helye tehát a szent tér és szent idő. A jelenben pedig egyre inkább karitatív szervezetek foglalkoznak a szegények, koldusok rétegével, a társadalom tagjai pedig pénz formájában, ezen szervezetek közvetítésével juttatják el a rászorultakhoz az adományokat. Elhomályosult tehát az alamizsnának az elsődleges szerepe, és a pénzadomány megszüntette azon tárgyaknak a szimbolikus-mágikus szerepét, amelyek adomány funkcióban szerepeltek.

Fontos hangsúlyozni azt a vonatkozását is a húsvéti tojások adományozásának, hogy ez nemcsak a család halottait érinti, hanem magát az adományozót is, hiszen eleget téve a halottak jogainak, számíthat arra, hogy a szokás jogán a halála után a hátramaradottak ugyanezt teszik. Gazda Klára találó megfogalmazásában a halotti áldozat „láncszerűen ismétlődik és válik hasznára a mindenkori elhunytnak” (Gazda 2001. 304.). A fiatal generáció, vagyis a gyerekek azok, akikre az a feladat hárul, hogy a halottak

jogainak eleget tegyenek. A tojás ajándékozása ezen a ponton ágazik a gyerekeknek adott tojások szokásához.

A gyermekeknek adott tojásajándék

A kötelezően elfogyasztott karácsonyi lepényeknek a családot összetartó szerepük van (Pócs 1982. 188.). Ebben a vonatkozásban is párhuzam vonható a karácsonyi lepény és a húsvéti tojás között. A román családokban a böjt utáni első étkezésen rituális cselekvésre kerül sor.

A férj a piros tojást összeüti a feleségével, „Krisztus feltámadt" köszöntéssel, amire a feleség azt válaszolja: Gyere koccantsunk tojást, hogy jövőre is szép húsvétot érjünk és a halál után újra lássuk egymást az égben. Ezután a család többi tagja is csokkant (= koccant), akinek a tojása eltörik, odaadja annak, akié épen maradt a csokkintás után. Az összetört tojásokat azonnal elfogyasztják (Bodnărescu 1920. 17.).

A fenti leírásból válik egyértelművé, hogy a húsvéti tojás rituális elfogyasztása biztosítja a család egységét nemcsak a következő húsvétig, hanem a halál után is. Az élők a húsvéti tojással teremtenek kapcsolatot azoknak a holtaknak a lelkével, akikkel azok földi életében valamilyen kapcsolatban álltak. A húsvéti tojással olyan módon erősítik meg az összetartozásukat, hogy jelen kapcsolataikat biztosítják a haláluk utáni dimenzióban. A húsvéti tojásnak mint *rituális éteknek* a hatóköre tehát túlnő az emberi lét keretein, a társadalmi kapcsolatokat a túlvilágon is érvényesíti. Az élők az idődimenzió miatt a múltban elhunytakra és a jövőben eltávozandókra hatnak a tojással, de a túlvilág egyetlen dimenzió csupán, ahol együtt lesznek azok, akik összetartoznak, haláluk idejétől függetlenül.

A tojásnak ez a szerepe nemcsak a családi kapcsolatokra érvényes, hanem a lelki rokonságra, a testvéri szerződésekre is. Szakirodalomban a tojásajándékozással kapcsolatos adatok egy része a gyerekeknek a húsvét hétfőn történő házról házra járásáért adott tojásokra vonatkozik, továbbá a keresztanya által keresztgyermekeinek adott vagy küldött tojásokról.

A keresztanya által a keresztgyermeknek ajándékozott húsvéti tojás beilleszkedik azon ajándékok és tevékenységek sorába, amelyeket a keresztszülők kötelesek adni, illetve megtenni a keresztgyermek házasodásáig. Abban az esetben, ha a keresztgyermek fiatalon hal meg, a temetéskor ír elő a szokás a keresztszülők számára bizonyos tevékenységeket (lásd Balázs 1994, 1995, 1999). A keresztgyermeknek szánt húsvéti tojásajándék nem általánosan elterjedt szokás, napjainkban a moldvai csángók gyakorolják.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Keresztfiadnak mennyi vót keresztfiad, met azt adtunk, s annak adtál két tojást, melyik ketten vótak adtál négyet. Szokotáltak mennyinek kell adj s akkor annyinak csinátál tojást. Adtál szomszédoknak, gyermekeknek. (Saját gyűjtés, Pusztina, adatközlő: Lackó Anti Marika.)

Adnak veres tojást is a keresztgyermekeknek, aki nem tud csináni (írottat). *A nagyobbakat kihagyom, de a kisebbeknek adok, s majd megemlékeznek, hogy anyóm elment, s nem ad tojást.* (Saját gyűjtés, Pusztina, adatközlő: Száraz Kati édesanyja.) Várkeszőn nagyszombat délután a keresztkomák négy festett tojást és egy kalácsot küldtek a keresztgyermeküknek (Verebélyi 1998. 47.).

Szintén román adatunk van arra nézve, hogy a házasság után a keresztgyermek kötelessége meglátogatni a keresztszülőket, akik egyben a násznagyai is voltak, és a látogatás tojás- és pászkaajándékozással jár. Húsvét másod- és harmadnapján pászkával látogatják egymást. Ez a látogatás főleg fiatal házasokra nézve kötelező: a násznagyokhoz, apósékhoz, szülőkhöz és nagyobb testvérekhez kell elmenniük. Ekkor 4–6 pászkát egymásra téve, valamint 6–12 tojást visznek ajándékba. A házigazda megvendégeli, majd elmenetkor ő is ad 2–4 pászkát és néhány tojást. A következő nap a viszontlátogatásra kerül sor. A látogatások alkalmával jó előmenetelt és szerencsét kívánnak (Bodnărescu 1920. 19.). Mauss az ősi, hagyományos alapok nyomát látja abban a tényben, hogy a meghívást és az udvariasságot viszonozni kell (2000. 316.).

A gyerekkorban ajándékozott tojások tehát nem maradnak viszonzatlan, csupán időeltolódásról van szó. Megcserélődnek a szerepek is: ajándékozóból ajándékozott lesz és fordítva. Beszélhetünk azonban ajándékcseréről is, hiszen a keresztgyermek eltávozásakor a házigazda is ad tojást, de kevesebbet, a többlet, amit akkor nem viszonoz, az a viszontajándék a gyermekkorban adott tojásokért. Radó nyomán Györgyi a keresztanya által a keresztgyermeknek adott tojást a régi húsvéti keresztelés emlékének tartja (Györgyi 1974. 75.). Bálint Sándor értelmezése szerint a keresztszülők azért küldtek húsvétkor tojást keresztgyermeküknek, hogy a keresztség szentségével a nevükben vállalt kötelességekre emlékeztessék, mert a tojás Krisztus-szimbólum (Bálint 1973. 302.). Véleményem szerint az *emlékeztető funkció* csupán ráépült arra a funkcióra, amit a tojásadás szokása jelent mind a rokonság körében, mind a barátsági kötelékekben, mind pedig a szeretők között. A keresztelés rítusa az egyik előfeltétele annak, hogy a lélek az örökkévalóságban a pozitív oldalra kerüljön, ez indokolja azt a tényt, hogy a húsvéti tojás az újjászületés, az átmenet szimbólumaként aktualitást nyert ebben a kapcsolatban. A keresztség egy olyan kapcsolat megteremtését jelentette,

aminek a mibenlétét az egyház szabályozta a szülő–gyermek kapcsolat mintájára, de az egyén – akár a keresztszülő, akár a keresztgyermek esetében – csupán kiegészítette a kapcsolatok rendszerét. Valóban, ez a kapcsolat igen nagy fontosságra tett szert, és ezt az egyén életéhez fűződő rítusok alkalmával történő ajándékok és szolgáltatások érzékeltetik. Marcel Mauss a germán jog vizsgálata során kiemeli a *Gaben* jelentőségét: a keresztelő, esküvő és hasonló fontos események alkalmával a meghívottak ajándékokat adnak át, ezek meghaladják a vendéglátás költségeit. Ugyanilyen fontosnak tartja azokat a különféle ajándékokat, amelyeket a keresztszülők különböző alkalmakkor adnak a keresztgyermeküknek, hogy ezzel rangot és segítséget nyújtsanak (Mauss 2000. 310–311.).

A húsvéti tojásajándék megerősíti azt a kapcsolatot, amelyet a keresztelés rítusa teremtett meg a gyermek és a választott keresztszülők között, és – figyelembe véve, hogy a tojásevés, koccantás nemcsak az idődimenzió jelenére vonatkozik – a túlvilági dimenzióra is érvényesíti azt. Ezen kapcsolat létrehozásának és tojásajándékkal történő szentesítésének van egy másik vetülete is. A tojás ajándékozását egyik pusztinai adatközlő azzal indokolja, hogy a gyerekek, akiknek tojást ad *majd megemlékeznek, hogy anyóm elment, s nem ad tojást*, tehát halála után emlékezni fognak rá. Ezen a ponton kapcsolódik a halottaknak szánt ételáldozat a gyermekeknek adott tojásajándékhoz, amikor a halottra emlékezve fogyasztják el az ételeket. Ha számba vesszük a keresztszülő-választási szokásokat, akkor láthatjuk, hogy kezdetben egy pár keresztszülőt hívtak meg a szülők, sokszor minden gyermekükhöz ugyanazt a párt, majd egyre több lett azon párok száma, akiket egy gyermekhez hívtak. Keresztszülőket nem a vérrokonsági körből választottak, hanem a barátok, jó ismerősök közül egy párt, illetve anyagi vonatkozása miatt a szolgák a gazdát kérték fel. Másrészt, egy házaspárnak egy-kettőnél jóval több keresztgyermeke volt. Ennek jelentőségét abban látom, hogy a tojás ajándékozója a saját maga számára biztosítja a halála után való ráemlékezést. A szűk családi körön kívüli kapcsolatok létrehozásával növeli azok számát, akik potenciálisan részt vesznek majd a lelkéről való gondoskodásban. Ha a halál természetes rendjét vesszük alapul, akkor a szülők már jóval előtte eltávoztak az élők sorából, a testvérek egy része, és a házastárs pedig vagy előtte, vagy bizonyos időn belül követik, de nagy korkülönbség esetén is rövid ez az időszak ahhoz képest, hogy a gyermekei, keresztgyermekei és unokái mennyi ideig tesznek eleget a halottak jogainak. Míg a felfele menő ágon pontosan meghatározott, hogy kiknek a lelkéért kell adományt osztogatni: két szülő, négy nagyszülő, nyolc dédszülő, illetve egy-két keresztszülőpár,

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

addig azok száma, akik a fókuszban levő személy halála után kötelesek eleget tenni az előírásoknak, jóval nagyobb sokgyermekes szülő esetén, aki ezt a létszámot a keresztgyermekek számával is növeli.

A románoknál a legelső egyszínű sötétvörös tojásokra azt a megnevezést is használják, hogy a „gyermekek szerencséje" (norocul copiilor). (Bodnărescu 1920. 10.)

Húsvét másodnapján iskolás gyerekek piros tojásért mentek. *Dicsértessék*-kel köszöntek, megkapták a piros tojást, *Isten fizesse meg* szavakkal köszönték meg, búcsúzáskor azt mondták: *Istennek hagyom a ház népét*. A háziasszony válasza erre: *Isten hírivel járjatok* (Bosnyák 1977. FA 6. 1363.).

Moldvában kolindálni járnak a gyerekek, a köszönés: *Dicsértessék*. Kalácsot, biszkuricát (=kekszet), veres tojást kapnak. (Csoma 1988., 9. kép) Így emlékezik erre Erdűs Szászka Péter is önéletírásában: *Huszvét napján ment ugy járnak kolindálni, de csak regvel. Menek be házba gyermekek s ugy szuliszák meg az embert: Krisztus feltámadt. Ember fogadja: igaz, hogy feltámadott s mindcsak ugy adnak az gyermekeknek kalácst, kovrigot s sült tyukmont*. (Erdűs 1994. 50.).

Gyergyóditrón a szenteltvizet a gyerekek hordják széjjel, piros tojást kapnak ezért. (EA 9940.)[5]

Mauss az orosz koljada szokását, amikor is az álarcos gyermekek házról házra járva tojást és lisztet kérnek, és nem merik őket visszautasítani, szintén úgy értelmezi, hogy a gyerekek is az istenek és a halottak képviselői (Mauss 2000. 218, 222.). Egyik, korábban említett román adat is ezt a nézetet erősíti meg: a templom előtt pománába adják a gyermekeknek a tojást.

A fenti példák csak a vallásos köszönőformulákat tartalmazzák, amelyek a gyerekek és a háziak között hangzanak el, de az újkeletű locsolóversek között olyanok is vannak, amelyekben szó sincs öntözésről, csupán tojáskérésről/várásról. Ezek tükrözik azt az állapotot a szokás történetében, amikor a tojás ajándékozása nem az öntözéshez kapcsolódott.

Ajtó mögött állok, piros tojást várok,/ Ha nem adnak piros tojást,/ Ülü vigye tyúkocskáját. (Barabás 2002. 75.)

Hol kitérek, hol betérek/ Mindenütt egy tojást kérek,/ Ha nem adnak visszatérek,/ Nagymamámtól kettőt kérek. (Barabás 2002. 75.)

Hétfaluban sem a vallásos tartalmú szövegek hangzanak el, hanem a tojásszedő gyerekek az ablakot megkopogtatva ezt mondták: *Kata, Sára néni, adjon egy tikmonykát, ülü viszi tyúkocskát*, Barcaújfaluban ezt kiáltották be: *Rózsa néném, váltsa meg magát!* (Seres 1984. 387.)

5. EA= A Magyar Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattára.

De a locsolóversek is tartalmaznak olyan szövegrészeket, amelyek a szómágiába vetett hitre utalnak, illetve a húsvéti tojás ajándékozásának a korábbi szabályait rögzítik.

A szómágiában a fehér mágia a jókívánságokat, áldáskérést, egészség- és termékenységvarázslást szolgálja, míg a fekete mágia a rontást, a kárt, a betegséget. A rontást és a kárt idézik elő a *Ne érjék meg hétfőt* és a *kánya / ülü vigye tyúkocskát* kifejezések.

Vízbevető hétfő, / Piros tojás kettő, / Ha nem adnak kettőt, / Ne érjék meg hétfőt! (EA 19 938.)

A tavaszhoz kapcsolódik a tyúkok intenzívebb tojástermelése, ebből adódóan a tyúkkal, tojással kapcsolatos szövegek, illetve a tojások nagy mennyiségű ajándékozása a *termékenységvarázslást* szolgálja.

Ezek a kívánságok feltételhez kötöttek: ha nem kap a szövegmondó piros tojást, illetve nem kettőt kap, abban az esetben teljesülnek. Ennek a továbbfejlődése az a fenyegetés, amit a kérő maga akar végrehajtani, ha nem kap tojást: elviszi a leánykát, illetve mindent összetör. A húsvéti locsolást egyes archaikus kultúrát őrző moldvai falvakban nem ismerik. A szakirodalomban is jelzik egyes szerzők, hogy bizonyos régiókban mikortól terjedt el a szokás.

A Gyimesekben az 1940-es években (Tankó 1996. 69.) Csíkmenaságon az öntözéssel együtt vették át a szokást, hogy az öntözőt virággal és piros tojással ajándékozzák meg (EA 25 320.).

Székelyföldi adat a húsvéthétfői locsolásról már a 19. század közepéről van (Réső Ensel 2000. 174, 270.). Ennek a szokásnak az alapstruktúrája: a férfineműek vízzel és ennek illatosított változataival megöntözik a nőneműeket, ezért húsvéti tojást kapnak. A két szokáscselekvés azonban külön-külön elengedhetetlen része a húsvéti szokáskörnek. A vízhez kapcsolódik a rituális, egészségvarázsló tisztálkodás és az egyházi vízszentelési liturgia, valamint a szentelt víznek a felhasználása. A piros tojás pedig ajándékként is több funkciót tölt be. Idővel e két szokáselem kontaminálódott, majd ezt követően keletkeztek a locsolóversek, amelyekben utólagos átértelmezés eredményeként a piros tojás a locsolás béreként szerepel. A két szokáscselekvés összekapcsolása során a hozzájuk kapcsolódó magyarázatok is összemosódtak: Erdélyben sok helyen a háziasszony azért locsoltatja meg magát, hogy a tyúkjai jól tojjanak (Wislockiné 1895. 211.). Szintén a locsolás előtti szokáscselekvésre utal azon gyerekek megnevezése, akik húsvétkor tojást gyűjteni járnak: pl Krizbán *tikmonyászok*nak, Barcaújfaluban *mongyolozók*nak nevezik őket. (Seres 1984. 387.) A Gyimesekben régen nem locsolni, öntözni, hanem *tojásászni* jártak (Tankó 1996. 69.).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Számos szövegben hangsúlyosan szerepel az a kitétel, hogy párjával kéri a versmondó a tojást. A tojás párjával történő ajándékozása funkcionális megosztottságra utal. Egy kis kitérőt kell tennünk annak vizsgálatával, hogy miért ragaszkodnak a pár tojáshoz. Gyűjtőutam során többször ajándékoztak meg engem is írott tojással, mindig kettőt kínáltak. Ha azt válaszoltam, hogy elég egy is, akkor „egyet csak a koldusnak adnak" szavakkal erősítették meg, hogy kettőt szánnak nekem. Szabó László is hangsúlyozza, hogy a cigányoknak csak egy tojást adtak, és úgy értelmezi, hogy élelemként, nem ajándékként. Mind a koldusnak, mind a cigánynak adott élelem a halottaknak szánt ételáldozat. Nem az adakozó és az elfogadó közötti kapcsolatot fejezi ki, erősíti meg az adomány, hanem az adományozás aktusa a fontos. Aki kapja, az megemlékezik a halottról, illetve imádkozik annak lelki üdvéért, de az adakozó személye ezt a fajta adományt áttételes formában kapja vissza. Ezzel szemben mind a rokon gyermekek, mind a falubeliek között fennáll valamilyen kapcsolat, és akár megöntözi a gyerek a háziakat, akár csak a rituális köszönési formulák hangzanak el, akár pozitív vagy negatív kívánságok, akár a puszta jelenlétével, a házba belépő gyerek jó irányba befolyásolja a család jövőjét. A tojáskérő, amennyiben nem kap tojást ott, ahol kér, a nagymamájától kér kettőt. Ez a szövegrész arra a tényre utal, hogy az asszonyok a rokon gyerekeknek adtak ajándékba tojást, illetve a keresztgyermekeknek. A gyerekek a kapott tojásajándékokat nem viszonozzák ajándéktárggyal, de az adományozók szempontjából érdek fűződik az ajándékozáshoz: a termékenységet befolyásolják a házba betérő tojáskérők. A viszonzatlan ajándék ma is alacsonyabb rendűvé teszi azt, aki elfogadta, a jótékonyság sértő arra nézve, aki elfogadja (Mauss 2000. 316.). A gyerekek a felnőttek hierarchikus rendszerébe nem tartoznak bele, tehát sem az alacsonyrendű státus, sem az ajándékok nem sértőek rájuk nézve.

A gyerekeknek és a keresztgyermekeknek adott tojásoknak van egy másik funkciója is, mégpedig az óvó-védő, és egészségvarázsló funkció, amelyre most nem térek ki.

A barátságkötéssel járó tojásajándék

A *mátkásodás*, a *komaválasztás*, *komatálküldés* szokásáról több szempontból is olvashatunk: Szendrey Ákos a társadalmi érintkezés egyik formájaként értelmezi (Szendrey 1937), Lévainé Gábor Judit az énekes népszokások között elfoglalt helyét vizsgálja (Lévainé 1963), Domokos Pál Péter a *dies concussionis ovorum* szavakkal jelölt napnak a naptári idejét a mátkaváltás ideje alapján határozza meg (Domokos 1974). A mátkálásra Göcsejből,

Somogyból, Zalából, Palócföldről, Gyöngyösről és Moldvából vannak adatok, Domokos Pál Péter tanulmányát kivéve a moldvai vonatkozású igen kevés. Jelen tanulmányban a szokás moldvai variációit helyezem előtérbe, de utalok más régiók és etnikumok barátságkötési rítusaira is.

Petrás Incze János ír először a magyar irodalomban a *mátkázó vasárnap*ról, és a szokás bemutatásával meg is magyarázza a jelentését. A húsvét utáni első vasárnapra a húsvétra festett piros tojásokat megíratják a lányok, a piros színt savas oldattal lemaratják, ezáltal a fehér tojáson az írott virágok pirosak, az ilyen tojást adják oda s mondják, hogy „mátkát váltottam" (Domokos 1974. 385.).

Mátkaváltó vasárnap Pusztinán a barátságban lévő lányok újra tojást írtak, a templom előtt kicserélték a tojásokat, utána összecsokkantották, végül megették. Attól kezdve mátkának szólították egymást. A szerző értelmezése szerint a tojás összeütése a barátság megerősítésének jelképe (Nyisztor 1994. 168.).

Húsvét után egy hétvel vátottunk mátkát, két leány, azt mondtuk mátkások vagyunk. Húsvét után, amikor megcsókoltuk az Iduskát. Ezen a világon vagyunk mátkások, a túlvilágon vagyunk testvérek. Lehetett több mátkája is. Akkor megkerültük minde regvel, minden este az ótárt, úgy vót a szokás, hogy aki elment templomba. Húsvét után úgy hívták mátkavátó vasárnap. Mentünk a tojással hátul, cseréltük meg, adtunk egymásnak tojást, hogy izé mátkások vagyunk. (Saját gyűjtés, Pusztina, adatközlő: Száraz Katalin.)

Úgy mongyák aszt a a vaszárnapot, hogy mongyák mátkázóvaszárnap. Akkor vesszük a tyukmonyt sz akkor vaszárnap délután válcsuk össze. Ő aggy ide az övét, úgy ki van írva. Sz aszt megcánnyá, sz aggya oda, sz esszük meg. Akkor vagyok keresztke, kölkök vérje, nagyleányok mongyák: mátka. Sz itt nem mongyák nevit! Mongyák keresztke, vészár, mit hogy akar. (Bukila, Csoma 1988., 11. kép szövege.)

Szabófalván húsvét hétfőjén, keddjén cserélnek veresre festett tojást, kalácsot a lányok, asszonyok (EA 25 304.).

Szintén Szabófalváról egy másik forrásból a következő szokásleírást olvashatjuk: *Uszit után egyik nap mik: népek vettünk Tyúkmonyakot. Megyünk népekhez váltunk mátkákat ész vittünk egytől háromig tyukmonyt, mik nekünk vannak, szépeket. Sz azután mondtuk, hadarjuk el: „Ezen a világon vagyunk mátkászak, mász világra hugoszak." Ezt mondtuk háromszor. Kukkurikultunk mátkászan: kikkirige! Sz a mász esztendőbe vettünk mik esz veresz tyukmonyakat hogy ujjitodjunk meg. Sz ezután mikor megyünk a lábunkon, min mátkászak rikojtottunk.* (Domokos 1974. 384.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Klézséről gyűjtött adatok szerint mátkázó vasárnapon *azért írják meg a tojást, nálunk szokás vót, megírták, virágozták, hogy akkor már Jézusnak a vére ellett, feltámadt. Azért is mondják mátkázó vasárnapnak, hogy váltották el a tojást, egyik a másikval. S akkor váltottak vaj vésát, vaj keresztet vaj komaasszonyt*. Pontosabban: a húsvétkor festett piros tojást írták meg, lemaratták róla a festéket, az így díszített tojást váltották egymással. A lányok vésárt, keresztkét, mátkát, a fiúk vérét váltottak (Bosnyák 1980. 122.).

Laczkó István mondja el a Lábnikban zajló megmátkásodást: írott tojásokkal a szabadban koccintottak és a következő szöveg kíséretében cseréltek tojást: *Mátkázó vasárnap tojást cseréltünk,/ Ezen a világon mátkások legyünk,/ S a másvilágon testvérek legyünk*. A lányok mátkának, a legények vérének szólították egymást (Domokos 1974. 384–385.).

A magyar nyelvterület nyugati és északi részén a mátkálóvasárnapi barátságkötéshez ének is kapcsolódik, ennek alapján jelöli ki a helyét Lévainé az énekes népszokások között. Ezen énekelt szövegek elemzésétől eltekintek. A magyarság keleti határterületein azonban a rítus szövege nem énekes formában szerepel. Az adatok egy része csupán a megszólítás formáinak az ismertetését adja, míg másik része szerint a szokás gyakorlói a tojáscserének az evilági, illetve a túlvilági célját fogalmazzák meg. Pusztinán, Lábnikon azt mondják, hogy a túlvilágon testvérek legyenek, míg Szabófalván azt, hogy hugosak legyenek. Ezek a szövegek bizonyítják, hogy a barátságkötés érvényessége nem a földi élet, hanem kiterjed a túlvilágra. Ezzel szintén megerősödik a tojásnak mint szokáselemnek a *túlvilágra utaló funkciója*, a földi léten kívüli dimenzióban is ható ereje.

Annak ellenére, hogy mind a halottkultusszal, mind a családi és a keresztszülő–keresztgyermek viszonnyal kapcsolatos anyag a román gyűjtésekben gazdagabb, a barátságkötésre vonatkozó adatok gyérek. Vrancea megyéből származik az egyik adat: húsvét utáni hétfőn az egyik leány házánál gyűlnek össze, piros tojást, pászkát és búbos bankát[6] visznek magukkal. Egy fiút is hívnak. Előbb a lányok cserélik ki egymással a búbos bankát, háromszor kérdezve: *Nővérem vagy halálig?* Majd a legénynek egy általuk hímzett kendőt vagy piros tojást adnak, kérdezve, hogy *Fivér vagy halálig?* Amire azt válaszolja, hogy*: Fivér vagyok halálig*. Végül felvágják a kenyereket, bort isznak, és tojást koccantanak. Néhol zenészeket is hívnak (Gorovei 2001. 52.).

6. Hosszúkás, különlegesen fonott kenyér.

Az adatok zöme arra vonatkozik, hogy lányok kötöttek egymással barátságot a húsvét utáni vasárnapon, utalásszerűen jelenik meg, hogy a fiúk viszont egymással váltottak tojást. A barátságkötés elsősorban azonos nemű ek között történt. Ezt a megnevezések is bizonyítják: Moldvában a lányok egymást tetszés szerint mátkának, vésárnak, keresztkének szólították, a fiúk pedig a vére, vérje megszólítást használták a keresztnév helyett. A vér szó eredetileg is testvért jelentett (lásd TESz[7] *vér* címszó). A barátságkötés tehát ezzel egyenértékű kapcsolatot eredményezett. Feltehető, hogy a vértestvérek közötti szerződést csupán átszínezte a szláv népek tojáscserével történő testvérré fogadása, míg a lányok között a szláv népekkel való érintkezés előtt nem élt ehhez hasonló rítus, tehát a szokást a *mátka* névvel együtt vették át és őrizték meg a peremvidékeken napjainkig. A mátkálás, mátkaváltás szavak a mátka szó származékai. Róheim Géza a mátkálás elnevezés kapcsán a vérszerződésekre és az új házasoknak a húsvéti szokásokban betöltött szerepére utal. Ősrégi európai tavaszi ünnep részének tartja, amely a szlávoknál a halottak kultuszával együtt szívódott fel a húsvét szertartásaiba. A dunántúli magyarság a szomszédos délszláv népektől vette át Róheim szerint. A kevés adatból, amely a rituális barátságkötésre vonatkozik, a bánsági mátkálásra (román *mătcălău*) a következő leírás vonatkozik: húsvét utáni kedden, ami a mátkálás napja, olyan helyen gyülekeznek a leányok és legények, ahol gyümölcsfa van. Húsvétról őrzött tojást visznek magukkal. A gyümölcsfa virágaiból koszorút fonnak, a fejükre teszik és jobbra indulva háromszor megkerülik a fát. Utána a lányok külön és a legények is, összeteszik a koszorút, rajta keresztül háromszor megcsókolják egymást, kicserélik a tojásokat, és azt mondják: legyünk nővérek, illetve legyünk fivérek halálig. Végül egyik a másikat ölbe emeli, majd megeszik a tojásokat, kenyérrel és sóval (Gorovei 2001. 53.). A szerbeknél hasonlóan zajlik a testvérré fogadás, de víz mellett folyik a rítus, szintén koszorún keresztül csókolják meg egymást és cserélik ki a tojásokat. A következő évben ezt a kapcsolatot megújítják. A szokás neve: pobratimstvo (Róheim 1925. 258.). Róheim idéz olyan adatot, amely Fehéroroszországra vonatkozik, ahol a fiúk pünkösdkor, a lányok Péter-Pál napján választottak testvért, a testvérek együtt aludtak, és a ház asszonya vigyázott az erkölcsre, ami nem mindig sikerült neki. Vráncsában szintén hívtak a lányok maguk közé egy fiút, akit testvérré fogadtak. A fiú—lány barátság esetén mindig fennállt annak a lehetősége, hogy a szexualitás felé tolódik el.

7. A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A mátka szó a szláv nyelvből került a magyar nyelvbe. A szláv nyelvekben anyát, méhkirálynőt, folyómedret jelent. A román nyelvben a *matca* szó szintén méhkirálynőt jelent. A magyar nyelvben két irányba tolódott el a szó jelentése: egyrészt a mátka a jegyes szinonimája lett, mind a menyasszony-, mind a vőlegényjelöltre érvényes a megszólítás. Az írott forrásokban általában a jegyes értelemben fordul elő a mátka szó, ezért a nyelvészek nem tudják bizonyítani, hogy a mátka szó valóban szláv jövevényszó (lásd TESz *mátka* címszó). Ennek ellenére a nyelvi kölcsönzés tényére támaszkodom az értelmezés során. Annak okát, hogy a legkorábbi forrásokban miért szerepel a jegyes értelemben a szó, holott a szláv nyelvben idősebb nőt, anyát jelent, abban látom, hogy a jegyességet a jogszokások szabályozták, és éppen jogi vonatkozásai miatt vált szükségessé az írásos rögzítésük, míg a barátságkötésnek nincsenek jogi vonatkozásai, az alkalmait illetően is ritkább. A római jogszabályok valóban tiltották amiatt, hogy nőközösséggel járt együtt (Róheim 1925. 259.). A magyar szokásnak azonban nem volt ilyen vetülete, tehát az egyház sem tiltotta. De a legkorábbi forrásokban a mátka csak a leányra vonatkozik, férfiról mondják azt, hogy mátkás. Idővel terjedt ki a szó jelentése a jegyesek férfi tagjára is. Továbbá leánybarátnőt jelent, amint ezt Lévainé a jegyzetben több példával is igazolja, ezek közül egyet idézek: *Már engem mátkám, tízen kérettek* sort az *Elment a két lány virágot szedni* kezdetű dalból (Lévainé 1963. 234. 24. jegyzet). A moldvai nyelvjárásban párhuzamosan él a szó két jelentése. Laczkó István a Domokos Pál Péter adatközlője volt, a mátkázó vasárnapról beszélve fogalmaz úgy, hogy a leányok mátkának, a fiúk vérének szólították egymást (Domokos 1974. 385.). Önéletírásában azonban a jegyesség értelemben használja a szótőből képzett főnevet: templomi feliratkozás után a legény a levegőbe lőtt a pisztolyával, így jelezte, hogy megtörtént a *megmátkásodás* (Laczkó 1994. 106.). Kertész József úgy értelmezi a mátkaváltást, hogy a mátkáló vasárnap az ekkor tartott eljegyzésekkel (mátkálásokkal) volt összefüggésben. A nyelvi kölcsönzés folyamatára alapozva a mátkálást szláv hatásnak tarthatjuk, de valószínű, hogy az átvétel folyamata a magyarság Kárpát-medencébe érkezésével kezdődött. Tehát nem a szlávoknak a medence szélére történt kiszorítása után, a két nép szomszédsági kapcsolata során került rá sor. A mátkáló vasárnap az ekkor kötött barátságok alapján kapta ezt a nevet. Ugyanezt a naptári napot, a húsvét utáni első vasárnapot nevezik fehérvasárnapnak is, Bálint Sándor magyarázata erre az, hogy a katekumenek eddig a napig viselték a fehér ruhát (Bálint 1973. 317.). A román népi kultúrában pedig ez a vasárnap Tamás vasárnapja, *duminica*

lui Toma (Rădulescu—Codin 1909. 55.). Mivel azokon a területeken, ahol a moldvai magyarság a román lakossággal érintkezik, a barátságkötésre nem a mátkálás megnevezést használják, és a barátságkötés rítusa közös lakomához kötött, kizárhatjuk azt a lehetőséget, hogy a csángók a románoktól vették át a szokást, és a fordított irányú átvételt is. A Bánságban, ahol adott a szerb–román együttélés, illetve érintkezés, a barátságkötés megnevezésére a románok a szláv eredetű *mătcălău* szót használják, és a rítus forgatókönyve is azt bizonyítja, hogy a románok a délszláv népességtől vették át a szokást. Megválaszolatlan marad azonban a kérdés, hogy mikor történt ez az átvétel.

A húsvéti tojás szerelmi ajándék szerepe

K. Csilléry Klára bizonyítja be, hogy a szerelmi ajándéktárgyak az érzelmet kifejező funkciót megelőzően elkötelező jegynek számítottak. Ugyanilyen elkötelezettséget jelentett viszont bármilyen társadalmi tranzakció esetén a zálog. Mauss a germán jogszokásokat vizsgálva válaszol arra a kérdésre, hogy a szerződések esetén miért van szükség zálogra. A zálog lehetővé teszi a felek számára, hogy hatással legyenek egymásra, hiszen mindkettőnek a birtokában van valami a másiktól: a kettévágott zálog egyik fele. Az a tény, hogy a zálog a másik félnél van, arra készteti az embert, hogy kiváltsa azt a dolgot és ezzel együtt saját magát is (Mauss 2000. 312.). A felezett zálog, valamint a rovások feltételezik azt a jövőbeli aktust, amelynek során ezek egymás mellé kerülnek újból, azaz a felek teljesítik vállalt kötelezettségüket. A mai szerelmi ajándékok között ott van a kettétört szív, amely a két szerelmesnél van, és ugyanezen elv alapján össze kell illeszteni azokat, hiszen összetartoznak, tehát a párnak is találkozni kell. Továbbá az érintkezési mágiába vetett hit szerint a felezett tárgy lehetővé tette, hogy rontást hozzanak az illetőre, amennyiben nem teljesítette a szerződés feltételeit. A házassági szerződés a társadalmi szerződések egyik speciális változata tehát, amelynek záloga a jegyajándék volt. A házassági szerződést megpecsételő jegy kiszolgáltatottságot jelentett, ez indokolja a megszakadt kapcsolat esetén az ajándékok visszaküldését vagy megsemmisítését (K. Csilléry 1976. 117.). Feltevődik a kérdés: mi a magyarázata annak a ténynek, hogy a húsvéti tojás a szerelmi ajándékok sorába került? Bod Péter 18. századi leírásában több tojásajándékozási szokást felsorol, de azt, hogy a leány adja kedvesének, nem említi (Bod 1786. 76.).

K. Csilléry a tojásnak a szerelmi ajándékok között betöltött szerepét csak érintőlegesen tárgyalja. Olyan ajándékként említi a húsvéti festett tojást, mint egyes hagyományok által megszabott szolgálatért minden legénynek

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

járó azonos jellegű ajándékot. Elkerülte az a figyelmét, hogy ezeken az alkalmakon is van megkülönböztető szerepe a festett tojásnak, a vonzalmat leginkább a tojások számával, de esetenként a tojás díszítésének módjával fejezik ki. Szerelmi ajándékként a tojás a közvetlenül viszonzott ajándékok közé sorolható. Ennek tisztább formájában a legény valamilyen ajándékát viszonozza a leány a húsvéti tojással. Magyarón újévkor a fiúk almát visznek a lányoknak, amiért húsvétkor piros tojást kapnak és egyúttal az eljegyzést is megtartják (EA 13 365.). Csíkszentdomokoson a szerelmi ajándékozás második fordulóján kap szerepet az írott tojás. Advent alatt a lányok csipkés zsebkendőt ajándékoztak, amit a legény fésűvel, gyönggyel viszonzott. Másodszor ünnepi alkalommal került sor az ajándékozásra, húsvétkor a leány 6–12 tojást íratott, monogrammal ellátott zsebkendőt varrt, ezeket nagycsütörtökön a szomszéd gyerektől, leánykától küldte el a legénynek. A legény a húsvét utáni csütörtökön vagy szombaton fejkendővel ajándékozta meg a leányt. De az adatgyűjtés idején ez az ajándékcsere már nem jelentett elkötelezettséget: *Aztán vót, amiből lett házasság, s a másikból nem lett.* (Balázs 1994. 51.) Ez a példa azt bizonyítja, hogy az írott tojás is beilleszkedett azon szerelmi ajándékok sorába, amelyek elkötelező jegynek számítottak: zsebkendő, gyöngy, fejkendő, de a jegyajándékok történetének abban a fázisában, amikor ezek az érzelmi vonzódás, közeledés kifejezőjévé váltak.

Kevésbé egyértelmű ez az ajándékcsere, amikor a locsoló legények csoportjából a leány a szeretőjének ad több tojást, illetve külön ír tojásokat a szeretője számára. Az egyszínű piros vagy kék tojásokat románul a lányok szerelmének (dragostea fetelor) is nevezik (Bodnărescu 1920. 10.).

A Tiszaháton a legény a szeretőjétől 8–10 pár tojást kap, esetleg olyat, amit külön írnak a számára. A többiek viszont 1–2 párat kapnak. A szeretőtől kapott tojást megőrzik (Szabó 1963. 529–530.).

Árapatakon a leányok 20 tyúk- és egy libatojást írtak a szeretőjüknek, ezekből választottak néhányat, amit elvittek. A lúdtojás mintája a *kégyófejes* volt, és a többi között kötelezően ott kellett lennie a veszettutasnak, amit az emlékessel együtt írtak a tojásra, vagyis az üresen maradt mezőbe beírták azt, hogy emlék X. Y.-nak. Ha az emlékes ott volt a tojások között, a legény vissza kellett hogy térjen ahhoz a leányos házhoz. Ritka eset volt, hogy ha a legény vett a felajánlott 21 tojásból, ne házasodtak volna össze (Lőrinczi 2001. 94, 97.). A románok vagy a helybeli magyar vagy az előpataki román asszonyoktól rendeltek tojást, amit nagypénteken hoztak a tojásírók.

Krizbán a nagyobb legények délután járnak a leányokhoz, harmonikázással. A leány a kedvesének adja a legszebb írott tojást, amit

jeggyel lát el: csókolózó galambpár, egybecsatolt szív stb., a többiek egyszerűbb tojást kapnak. Azok a legények, akik még nem konfirmáltak, nagyszombat estig csokrot visznek a leányoknak. Régen annak vitték a csokrot, akit a szülők számára kiszemeltek. Húsvét hétfőjén a locsolásért azok, akik csokrot vittek egy piros és egy írott tojást kapnak, a többiek csak egy pirosat (EA 21 684.). A szerelmi ajándékok közül a mézeskalácson gyakoriak a szívet ábrázoló jelképek. Ezek nem terjedtek el más szerelmi ajándékokon, a krizbai írott tojásokon viszont szerepelnek. K. Csilléry olyan példákat is hoz, amelyekből kiderül, hogy ezek a motívumok férfibarátságokat is megpecsételtek (K. Csilléry 1976. 123–124.).

Gyergyóditrón locsoláskor megvendégelik a legényeket, egy vagy több színes tojást adnak, a szeretett legénynek a gomblyukába virágot tűz a leány (EA 9940.).

Húsvétkor Lujzikalagorban csak a nagyobb fiúk mennek locsolódni, a lányok a szeretett fiúnak négy tojást adnak, a többieknek csak egyet-kettőt. A legény többet időzik a szeretőjénél, külön búcsúzik a háziaktól (EA 24 975.).

Ahol szokásban van a román falvakban az öntözés, ott a locsoláskor a következőket mondja a legény: *Olyan tiszta legyen a szíved, mint a víz. A víz őrizzen meg minden betegségtől, és minden dolgod úgy folyjon, mint a víz.* A leány 4–10 piros tojást ad és megvendégeli a legényt (Bodnărescu 1920. 17.). A locsolásért kapott tojásokkal is csokkantanak.

A húsvéti tojás ajándékozásának a mágikus, illetve kapcsolatmegpecsételő szerepe volt az elsődleges. A kapcsolatokat érvényesítette a túlvilági dimenzióban. Analóg módon az összeházasulandó pár kapcsolatára is érvényesek az előbb felsorolt funkciók (akár volt érzelmi vonzódás a párok között, akár a szülők választották a leendő házastársat). Más okból is alkalmas volt azonban az érzelmi kötődés a leány–legény közötti kapcsolat kifejezésére. Mind a tojásnak, mind a locsolásnak erotikus jelentése is van. Ez a jelentés tette lehetővé az olyan frappáns, de az értelmezés határait leszűkítő magyarázat megfogalmazását, mint amilyen a Róheim Gézáé: „A legény, aki megöntözi a szeretőjét, a leány, aki hálából odaadja a tojását, olyan világos körülírása a coitusnak, hogy különbet ki sem lehet gondolni." (Róheim 1990. 252.) Mint fent már szó esett róla, a locsolás és a tojásajándékozás az idők során kontaminálódott.

Bojana Rogelj Skafar *Szerelem a levegőben* c. kiállítás katalógusában ismerteti Boris Orelnek az elméletét a karácsonyi kenyérkaréjnak a szerelmi ajéndékká változásáról. A karácsonyi kenyérkaréj (krajcek) a paraszti kultúrában bajelhárító és szerencsét hozó funkciót töltött be. S bár a szerző nem említi, de a Pócs Éva tanulmánya alapján feltételezhető, hogy a

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

karácsonyi kenyérkaréjnak is volt áldozati szerepe, és ehhez kapcsolódó termékenységvarázsló funkciója. Továbbá a nyilvános osztás rítusa szintén az összetartozás megerősítésére, biztosítására utal. Ezt a funkciót az a hit éltette, hogy egy tárgy csodatévő hatása annak részeiben felerősödik. A karácsonyi kenyeret nyilvánosan osztogatták. A krajcek megnevezés azt a süteményt is jelölte, amit a lányok megfelezve, a legénynek ajándékoztak vízkereszt napján. Ebben az esetben a karéj része szerelmet ébresztett aziránt, akitől kapta. A karácsonyi karéj önállósult szerelmi ajándékként, a neve áttevődött a süteményre, majd a többi szerelmi ajándéktárgyra is, hiszen ezzel a megnevezéssel illetik a kendőt, dohányt stb. (Skafar 2002. 47.). Ez a példa bizonyítja, hogy egy szokáshoz kapcsolódó elem milyen funkcióváltozáson ment át. Míg az elnevezés jelentéstáguláson ment keresztül, addig a szokáselemnek a jelentése szűkült, hiszen a szélesebb társadalmi kapcsolatok bajelhárító, szerencsét hozó rítusa helyett két fiatal érzelmi kötődését erősíti meg. Ugyanilyen úton változott meg a piros tojásnak is a funkciója: a tojás összeütése a család, a rokonok, a keresztszülők és keresztgyermekek, valamint az azonos nemű fiatalok egymás közötti barátságát erősítette meg, mégpedig ennek érvényességét a halál utáni túlvilági létre is kiterjesztve. És ennek alapján az ellentétes nemű fiatalok közti vonzódás kifejezésére, bizonyítására is alkalmassá vált.

Az azonos neműek közötti barátságkötés szolgálhatott mintaként, amely alapján a leányok húsvéti tojást ajándékoztak szeretőjüknek. Van példa a szerelmi ajándék és a barátság megerősítése közötti átmenetre is. A román családokban gyakorolt böjt utáni rituális étkezést a délutáni vecsernyén a fiatalok megismétlik, és azon az érzelmi vonzódás kifejezésére is sor kerül (Bodnărescu 1920. 17.). Bizonyító erejűnek tartom a K. Csilléry példáját (1792-es sopron megyei borotvatartó) arra nézve, hogy a napjainkban kizárólag szerelmi motívumként ismert szív, páros galamb a tárgyak tanúsága szerint férfibarátságokat is megpecsételtek. Továbbá napjaink nyelvhasználatában is előfordul, hogy a fiatalok barátjuknak/barátnőjüknek nevezik a kedvesüket, amikor róla beszélnek, illetve így mutatják be.

Következtetések

A húsvéti tojás az újjászületés és a termékenység jelképe, e jelképiség magyarázza az adomány- és ajándékszerepét, amelyet a tavaszi szokáskörben betölt. Ezek a funkciók összekapcsolódnak, így a szegényeknek és gyermekeknek adott tojások halotti áldozatok, ugyanakkor a termékenységet pozitív módon befolyásolják. Az emberi kapcsolatokban a tojásajándékozás

az egységet, az összetartást szolgálja, és arra hivatott, hogy az emberi élet határain túl is biztosítsa a kapcsolat fennmaradását.

A húsvéti tojás napjainkig megőrizte ajándéktárgy funkcióját, de más célból, más társadalmi kapcsolatokban szerepel. Mint népművészeti értékkel bíró tárgy, alkalmas arra, hogy *reprezentációs ajándékként* kerüljön az értelmiségi réteghez. A testvértelepülési kapcsolatok és a turizmus nagymértékben hozzájárult a tojásírás fellendüléséhez. Gyimesekben a testvértelepülési látogatások alkalmával szerzett barátoknak, külföldi vendégeknek adnak írott tojást a helyi vendéglátók. A húsvéti időszakban betegellátásra szorulók is visznek írott tojást az orvosnak, *hála-ajándékként*. Ezen ajándékozási szokások vizsgálatát viszont egy újabb tanulmány céljául tűzöm ki.

Szakirodalom

BALÁZS Lajos
1994 *Az én első tisztességes napom*. Bukarest
1995 *Menj ki én lelkem a testből*. Csíkszereda
1999 *Szeretet fogott el a gyermek iránt*. Csíkszereda
BALÁZS Márton
1902 „A háromszék vármegyei húsvéti írott tojásokról és népszokásokról." *A Székely Nemzeti Múzeum Értesítője* 32–77.
BÁLINT Sándor
1973 *Karácsony, húsvét, pünkösd*. Budapest
BARABÁS László (szerk.)
2002 *Húsvét szép reggelén. Marosszéki öntözőversek*. Marosvásárhely
BARTHA Elek
1982 Adalékok a görög katolikusok eucharisztikus szentelményeinek néprajzához. In: BALASSA Iván – UJVÁRY Zoltán (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen, 801–809.
BENKŐ Éva
1982 Az ajándékozás szokásai a Szuha völgyében. In: BALASSA Iván – UJVÁRY Zoltán (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen, 631—640.
BERZSÁN Miklós
1895 Néphit és népszokások a Karas menti románoknál, *Ethnographia* VI(4.), 423–429.
BOD Péter
1786 *Szent Heortokrates*. Pozsony

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

BODNĂRESCU, Leonida
1920 *Câteva datini de Paşti la Români*. Chişinău
BOSNYÁK Sándor
1977 A bukovinai magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 6.
1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 12.
K. CSILLÉRY Klára
1976 Szerelmi ajándék a magyar parasztságnál. *Ethnographia* LXXXVIII(1.), 103–132.
CSOMA Gergely
1988 *Moldvai csángó magyarok*. H. n.
DOMOKOS Pál Péter
1974 Dies concussionis ovorum. *Ethnographia* LXXXV(3.), 384–389.
DÖMÖTÖR Tekla
1979 *Naptári ünnepek – népi színjátszás*. Budapest
ERDŰS SZÁSZKA Péter
1994 Emlékféli... (Levelek Szabófalváról). In: FORRAI Ibolya (szerk.): Csángók a XX. században. Élettörténetek. *Néprajzi Közlemények* XXXIII 41–85.
GAZDA Klára
2000 A magyar hintázási hagyományok összehasonlító perspektívából. *Erdélyi Múzeum* LXII 3–4. Kolozsvár, 193–236.
2001 A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. In: PÓCS Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a transzcendensről*. II. Budapest, 302–310.
GOROVEI, Artur
2001 *Ouăle de Paşti*. Bucureşti
GYÖRGYI Erzsébet
1974 „A tojáshímzés díszítménykincse. Díszítményrendszerezési és -értelmezési kísérlet.” *Néprajzi Éretsítő* LVI. 5–84.
KERTÉSZ József
1900 Mátkáló vasárnap. *Ethnographia* XI(4.), 422–423.
KÓS Károly
1972 Szerelem és halál a szilágysági népművészetben. In: *Népélet és néphagyomány*. Bukarest, 209–238.
KUNT Ernő
1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest
LACZKÓ István
1994 Emlékek egy moldvai csángómagyar életéből. (Önéletírás) In: FORRAI Ibolya (szerk.): Csángók a XX. században. Élettörténetek. *Néprajzi Közlemények* XXXIII. 87–226.

LÉVAINÉ GÁBOR Judit
1963 Komatál. A barátságkötés és ennek változatai az énekes népszokások között. *Ethnographia* LXXIV(2.), 230–260.
LŐRINCZI Etelka
2001 *Fejezetek Árapatak népi életéből*. Kriza Könyvek, Kolozsvár
MAUSS, Marcel
2000 Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcsere formája és értelme az archaikus társadalmakban. In: *Szociológia és antropológia*. Budapest, 195–283.
MÓRA Ferenc
1932 Néprajzi vonatkozások szegedvidéki népvándorláskori és korai magyar leletekben. *Ethnographia* XLVIII(2.), 54–68.
O. NAGY Gábor
1976 *Magyar szólások és közmondások*. Budapest
NYISZTOR Tinka
1994 Az írott tojás szerepe a pusztinai húsvéti szokásokban. *Néprajzi Látóhatár* III/1–2., 167–170.
PÓCS Éva
1982 Kenyér és lepény – a régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. *Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 10. 184–199.
RĂDULESCU-CODIN, Constantin – MIHALACHE, D.
1909 *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele*. Bucureşti
RÓHEIM Géza
1990 *Magyar néphit és népszokások*. Szeged
SERES András
1984 *Barcasági magyar népköltészet és népszokások*. Bukarest
SKAFAR, Bojana Rogelj
2002 *Szerelem a levegőben. Szerelmi ajándékok a hagyományos szlovén kultúrában*. Budapest
SZABÓ László
1963 „Húsvéti tojások a beregi Tiszaháton.” *Ethnographia* LXXIV(4.), 525–547.
SZÉKELY Ferenc
1999 *Jeles napok, ünnepek, szokások Vadasdon*. Székelyudvarhely
SZENDREY Ákos
1937 A társadalmi érintkezés formái. *Ethnographia* XXIX(3.), 372–385.
TANKÓ Gyula
1994 *Gyimesi szokásvilág*. Székelyudvarhely

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

TÁTRAI Zsuzsa
1990 Jeles napok – ünnepi szokások In: DÖMÖTÖR Tekla (szerk.): *Népszokások*. *Magyar Néprajz* VII 102–264.
TZIGARA-SAMURCA[a], Alexandru
1909 *Arta în România. I. Studii Critice*. Bucureşti
VEREBÉLYI Kincső (szerk.)
1998 Néphit szövegek. *Magyar Népköltési Gyűjtemény* XIX.
VIRT István
2001 *Elszakasztottad a testemtől én lelkemet*. Kolozsvár
WISLOCKINÉ Dörfler Fanni
1895 Kakas, tyúk és tojás a magyar néphitben. *Ethnographia* VI(2.), 205–213.
x x x
1984 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. TESz. Budapest

JÁNOS TÁRSASÁG

Ilyés Sándor

Változás a hiedelmek tükrében

Gyűjtés és narratíva

Terepmunkája során a néprajzkutató nagyrészt történeteket gyűjt. Nemcsak azért, mert a folklórműfajok általában narratív jellegűek, hanem mert minden információ, minden *adat* egy narratívába foglalva forgalmazódik különféle beszédhelyzetekben. Az ismeretek, a tudás, a kultúra, maga a valóság történetekben, szövegekben ragadható meg. *Konceptuális kategóriákról* (Lammmel 1999. 313.) is azért lehet beszélni, mert különböző *reprezentációk* (verbális leírások) képezik le őket saját kulturális miliőnkre. Gyakorlatilag az egyén számára a világ dolgai, történései önmagukban nem léteznek, legitimitásukat azáltal nyerik el, hogy szövegek szólnak róluk. Ezek a szövegek nem vonatkoznak szükségszerűen csak fizikailag létező, *reális* dolgokra, hanem a teremtés korlátlan lehetőségeit hordozzák magukban. Gondoljunk a hiedelmekre: a tudomány által nem igazolt ismeretek, de az őket forgalmazó szövegek érzékelhető realitássá, emberi sorsokat meghatározó valós eseményekké formálják az őket kitermelő kultúra kontextusában. Egy másik kultúra képviselőjének szemében ez teszi őket annyira érdekessé, egzotikussá. A néprajzkutatók előszeretettel gyűjtötték és gyűjtik a mai napig is őket. Hiszen kit ne érdekelne a visszajáró halott, a boszorkány, garabonciás diák izgalmas figurája?

Jómagam is állandó jelleggel gyűjtöttem hiedelemtörténeteket. Ha az éppen aktuális kutatási témáról már nem lehetett tovább beszélgetni, rákérdeztem a kísértetre, a lüdércre, az ördög tevékenységére. Biztos lehettem abban, hogy egy-két történetet mindenki tud mesélni. Kezdetben abba a hibába estem, hogy csak a hiedelmek tartalmával törődtem, és nem szenteltem elég figyelmet sem az adatközlő viselkedésének, sem a hiedelmekről való beszélés kontextusának. Az eredmény: egy olyan adattár, amely bármennyire is gazdag, bármennyire kerek történeteket foglal magába, holt anyagot tartalmaz, valahonnét kiszakított, tartalmi jegyek szerint csoportosított szegmensek halmazát.

2002 júliusában Moldvában folytattam terepmunkát két kutatótársammal együtt. Egy Bákó megye déli részén fekvő székelyes csángó falut, Szitást (Nicoreşti) választottuk ki kutatásaink színhelyéül. Kis falunak számít, kevesebb mint ezer lakosa van, teljes egészében római katolikus csángók

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

lakják. Nagyon jól beszélnek magyarul, habár a fiatalok és a gyermekek egyre kevesebbet használják a magyar nyelvet. Szállásadóink Jancsi Ilona (1921) özvegyasszony és leánya, Jancsi Teréz (1950) voltak. Mint később kiderült, ők lettek fő adatközlőink is.

A szöveg

Fő kutatási témám a népi erkölcs és jogszokások kérdésköréből került ki, de régi szokásomhoz híven rá-rákérdeztem egy-egy hiedelemre, hiedelemlényre is. Szállásadóinkkal beszélgetve került rögzítésre a következő szöveg. A megesett leány témaköréhez tartozó hiedelmekről beszélgetve terelődött át a szó más hiedelemlényekre, és általában a hiedelmekre. Maga a szövegkorpusz egységes, mert hiedelmekről való folyamatos kommunikáció terméke, egy adott beszédhelyzetben hangzott el, semmiféle utólagos beavatkozás nem történt.

Jancsi Ilona: *Azt nem tudta meg senki, onnat nem jött vissza senki. Ki tudja... mondhatták, de... arra nem biztos senki, az csak úgy mondódik, úgy az emberektől, de nem biztos senki, hogy azon a világon mit tudnak elkövetelni.*

Jancsi Teréz: *Elképzeli valaki, s akkor elmondódik, de...* [...]

J. I. : *Ha valaki így prüsszögött, na, náthás lett, folyt az orra, jaj, valaki hordoz dugva, azért van annyi taknyosság, annyi...* [nevetés]

J. T.: *Gondolom, ezt es valaki csak feltalálta, még egy szokás lett belőle.*

[Nem meséltek történeteket a visszajáró holtakról?]

J. I.: *Meséltek, de én nem tudom, me én azt nem es hiszem, me az meghót, az meg van halva.*

[S nem szokták mondani, hogy miért jön vissza?]

J. I.: *Régebben lehettek azok es, met régebben ugye, a házak gyéren vótak, vótak sok olyan puszta házak, amelyikek 10–15 esztendőket ültek úgy pusztán, s abba valami belékőtözött. De má most hol legyen az olyan ijesztő késértetek. Aszonták neki késértet. Én nem tudom, én az egy nem hiszem, azért hogy... én es, én az én uram meghót, én egyedül vótam örökké. Én nem szentettem soha, én soha-soha nem haltam sem dörgessen, sem jöjjön haza. Nem jött haza sohase.*

J. T.: *Jut eszembe, gyerekkoromkor, mikor még kísértetekről beszélgettek, mondták, hogy na, kinél ... valaki meghót. S akkor a házba mindenkinek kellett mutáljanak valahogy...*

J. I.: *Aszonták, hogyha valami eldugott dolga van, olyan, hogy azt nem tudta senki, azét kell zeklesse. S akkor azt meg kellett vizsgálni, meg kellett*

mutálni, mindenfélét megmozdítsanak, hogyha valami olyasmi vót, az kapódjék meg. Ha megkapták, asztán nem dörgetett többet, de...

J. T.: *A szobába most se szabad, hogy mikor halott van a házba, hogy a macska bémenyjen. Azt mondják, hogy akkor lesz késértet belőle, hogy a macska bébujik a halott alá. Hogy a pad alá, amire reá van téve.*

J. I.: *Nem szabad másképpen es, met aszongyák, hogy...*

J. T.: *Nem szabad, úgy se szabad, mert nem jó. Macska, macska, meg tudja rágni...*

J. I.: *Meg tudja kezdeni, meg tudja kezdeni!*

J. T.: *Azét es nem hagyják a halottat egyedül, hogy valaki örökké legyen mellette...*

J. I.: *Nem es lehet, hogy egyedül hagyni!*

[Azért mondják, hogy a macska gonosz állat, hogy a gonosz megjelenik macska képiben...]

J. I.: *Hallottuk mük es, de látástól nem láttuk sohase. Nem tudok róla. Igaz tudna lenni...*

J. T.: *Vagy hallotta a hangját, hogy kiáltva jön. De csak ezek olyan képzelések, me éjjel az ember álmod valamit, s akkor...*

J. I.: *Gondolja, hogy így van, igaz. Mostanában egyáltalán nem halltam, hogy valaki jöjjön haza. Most nem jönnek haza a halottak. Régebben hazajöttek, de most má nem jönnek haza. Alig várják, hogy elmenjenek, nem hogy jöjjenek haza.* [nevetés] *De csak azt öreg Pál Istánnét halltam: hazajárt az ura, hazajárt az ura. Asztán én egyszer megkérdeztem:*

– Néni Rózsi, há igaz – mondom –, hogy hazajár?

– Hazajárt, há!

– Milyen vót?

– Há – aszongya –, nem láttam, de halltam.

– Ó, menjen el, egy macska felment a hiába, dekretett, s azt gondolta, hogy az embere. Hányszor dekret miközbe jő, szökik bé ottan a lyukban, s buffan egyet-egyet, azt gondolom, jön bé házastól, mindenestül, há! Ott egy csomó szökik le, s akkor tudom...

J. T.: *Ott az a fal a macskáktól vót...*

J. I.: *Mindig, mindig a cicusnak...*

J. T.: *Tehát jőnek ki azon a likon, s ott teszi a lábát, hogy szökik le a fődre, s mind összemucskolták a falat...*

J. I.: *Amikor szökik ott, a nagyhiúból szökik ide bé, nekem hallom, hallom, met nagyot buffan. Akkor megrettenek, igen, de várom, hogy itt szökjék meg, akkor tudom, hogy macska vót.* [nevetés] *Akkor egyszerre meg vagyok győződve, nem még kell tudakozódjak, jeggyek...*

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

J. T.: *Az ortodoxoknál most es megvan az a szokás, hogy míg a halott a házban van, s még azután nem tom, 40 napig vagy meddig, örökké tesznek egy pohár vizet az ablakhoz, s aztán nézik. Reggel ha nincs víz benne, akkor mondják, hogy megitta, elhasználta a halott. Most es megvan egy-egy helyt. Hallottam, ott a kollégáim mesélték...*

[Itt a környéken is vagy...]

J. T.: *Itt nem, nem. Ott Brassóba, ott a kollégáim, rományokkal.*

J. I.: *Az olyan, mint... az es olyan tudott lenni, mint régebben mindcsak így húshagyatkor, mikor húst hagytunk, akkor tettük egy kapulábra, tettek egy darabka húst s egy darab süteményt oda. Aszonták, hogy az a ... azoké a hadoké. Milyen hadok lehettek... hadoké. De én sokszor néztem, s megvót reggel es a hús.* [nevetés]

[A kísértetekről mit mondtak, hogy dörgetnek, zörgetnek?]

J. I.: *Zörgetnek, zörgetnek.*

J. T.: *Ha hazajöttek, akkor csak a padláson kellett járkáljanak, hogy ott hallatszott a zörgetés.* [nevet] *Az udvaron nem sétáltak, hogy...*

J. I.: *Lehetett no, valamikor, valamikor lehetett, ez es igaz. Régi világba, régebben, amikor vad vót a nép, s olyan kicsi nép vót...*

J. T.: *Kicsi tudomány vót, s mindenbe hittek.*

J. I.: *Akkor vót úgy es, hogy aszonták, hogyha sokat busulja a férjit vagy a feleségit, az asztán abból leszen egy késértet, olyan lüdérc, úgy mondták, tűzfosó.* [nevet] *Tűzfosó. S akkor aszonták, hogy az addig gondolkodott, hogy aztán lüdérc képbe járni kezdett hozzá. De akkor es, ki tudja. Az es milyen lehetett. Me vót, vót, ez vót. Met ezt az egyet tudom. Diószegbe vót egy leán, mindcsak meghót a ... nem vót férjhez menve, hanem csak úgy vót, hogy elvevődnek, s akkor a legén meghalt. S ő addig busult, s addig busult, hogy ő neki megromlott az esze. S aztán ő, az a lüdérc, örökké ment vélle, ki a mezőre es. S úgy láttuk, khiár láttuk mü es, kapál, kapál, s akkor csak veszte, keszte a kezével: „Menj el, te, menj el, te, hagyj békémet, te, menj el, te!" S akkor csendesedett le, még kapált, még ment rea, még keszte kénozni. Azt az egyet láttam én es. S azt mondták, hogy az a késértet, az a lüdérc kénozza, kénozza.*

[S miért mondták, hogy tűzfosó?]

J. I.: *Tűzfosó, tűzfosó.* [nevet] *Aztán mikor ment éjjel, akkor valaki meglátta, akkor mondták: né, a lüdérc, né a lüdérc. S akkor ő fosta azokat a tüzeket, hogy ne kapjanak, ne lássák meg, ahol menyen.*

[S olyat nem mondtak, hogy éjszaka járkál egy mérő, aki rosszul mérte ki a földeket?]

J. I.: *Igen, halltam vót én es ezt, mindcsak apámék beszélték, hogy vót*

valakicsoda, amelyik így a borozdákat erősen vágta, örökké izélte, s asztán a határokat vette ki, s aztán mikor meghalt, akkor a örökki mikor úgy 9 óra körül, s 12-ig, míg reggelig, reggel virradólag örökki rikojtozott, hogy: „Hova tegyem, hova tegyem, hova tegyem azt a határt?" S hallta a nép a faluba, hogy ő rikojtozott örökké. S addig rikojtozott, hogy beléunt a nép. S akkor egy valakicsoda kapódott: „Oda tedd, ahonnét elvetted." S akkor aszonta az, aki vót, hogy: „Isten fizesse." S többet nem rikojtozott.

[S akkor csak hallták, nem látták.]

J. I.: *Csak hal... nem látta senki se, csak hallották, hogy: „Hova tegyem?" S akkor mondták, hogy: „Mü nem tudtuk, hogy ez a urussága, met ezt megmondottuk lenne hamarábbtól, hogy ne rikojtozzon a fejünkbe." De ezeket én nem értem, csak hallottam, hogy beszélték apámék.*

[De itt Szitáson?]

J. I.: *De, Szitáson. Újfaluba. Én újfalusi vótam.*

[Na, de közel van.]

J. I.: *Közel van, azér mondom.*

J. T.: *Közel van, de akkor még es félre vót, met akkor...*

J. I.: *Jaj, de én akkor azt olyan messzinek néztem, hogy az Isten őrezz.* [nevet]

J. T.: *Akkor kicsi ház vót, nem vót sok ház, gyéren vótak a házak, nem vót úgy összefolyva a falu.*

J. I.: *Há itt vót egy öreg ház, hol most ez a ház, s kifelé még vót odaki majdnem a templomnál még vót kettő, s kész. Ennyi vót, a templomig ki ennyi ház vót, három, mikor mü ideköltöztünk. Mü ideköltöztünk, annyi ház vót, felfelé nem vót semmi. De ha most más, másan vagyunk, me megsokasodott a nép, a ház kicsi...*

J. T.: *Akkor az erdeje a falunak odaki vót, a templomba, a templomba kifelé.*

J. I.: *Há hetven gazda vót ebbe a faluba egy darabig, hetven gazda. Most háromszázan el...* [...]

[Mondta, hogy kicsi vót a nép. Óriásokról nem meséltek?]

J. I.: *Igen, igen. Mondták, hogy az óriás hármat lép, s kiér Magyarországra.* [nevet] *Az óriás... Az öregek, amelyikek sok mindent tudtak mesélni, azok elhaltak, nincs, nincs öreg a faluba sok. Olyan öreg, hogy a régiekről tudjon mondani. Milyen öregek vannak, azok nem tudnak semmit. Nem értik, nem tudják.*

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Metaszöveg

Az elemzés elsősorban Jancsi Ilona személyére összpontosít, mivel ő volt a fő adatközlő, leánya inkább csak megismételte, néhol kibővítette a közléseit. Volt viszont néhány kijelentése, ami kulcsfontosságú lehet az értelmezésben.

Első látásra érzékelhető egy állandó elutasítási gesztus az adatközlők részéről, ami a hiedelmek hitelességét illeti. Kételkedő megjegyzéseket fűznek hozzá, állandóan felnevetnek, racionális magyarázatokat fogalmaznak meg bizonyos kulturálisan transzcendens jellegűnek számon tartott eseményekkel kapcsolatban. Az idős korosztályhoz tartozó személyekről lévén szó, az eddigi moldvai terepélményeim tükrében ez meglepetésszerűen hatott. Nem volt módomban felmérni, hogy a falu szintjén is ugyanez-e a helyzet, és nem is ez volt akkori kutatásom célja. Néhány adatközlővel beszélgetve ugyancsak felvetettem a hiedelmek témakörét, de az ő esetükben nem tapasztaltam ezt a fajta hitetlenkedő magatartást. Ezért döntöttem úgy, hogy más irányú vizsgálatot is kezdeményezek Jancsi Ilona esetében. 2003-ban több alkalommal tértem vissza Szitásra annak reményében, hogy többet tudhatok meg Jancsi Ilonáról, jobban megismerhetem, megérthetem személyiségét, világképét, a hiedelmekhez való viszonyulását. Élettörténetszerű gyűjtéssel próbálkoztam, hogy minél alaposabban megismerjem beszélgetőtársamat. Ez alkalommal szándékosan nem hoztam szóba a hiedelmeket, de néhol (ritkán) spontánul előbukkantak az adatközlő diskurzusában. A későbbiekben már ezeket is bevontam vizsgálatomba, akárcsak kollégáim népi gyógyászattal kapcsolatos gyűjtéseit. Tehát nemcsak hiedelemalakokról szóló narratívákról van szó, hanem a nem hivatalos gyógyászat hiedelmeiről is. A gyűjtést, a munkát nem tekintem egyáltalán lezártnak, inkább folyamatban levő kutatásról beszélnék.

Jancsi Istvánné Elek Ilona 1921-ben született az Aknavásár melletti Újfaluban. Szülei a hagyományos életformát folytatták, azaz elsősorban földművelésből (melyet állattenyésztés egészített ki) tartották fenn a népes családot. Tizennyolcan voltak testvérek, viszont csupán fele érte meg a felnőttkort. Életük munkában és szegénységben telt, és a szükség, valamint egy tudós nagyanya olyannyira kitanította a szüleit, hogy különösen édesanyja komoly tekintélyre tett szert a népi orvoslás terén.

Huszonegy évesen ment férjhez egy szitási férfihoz, akit tánc alkalmával ismert meg, és akit általában rendes embernek tartottak, *rendes vót beszédje és viselkedése*. Kezdetben férje szüleinél laktak, és a házasságban is ugyanaz a munka várta, mint a szülői háznál. A második világháború viszont

még nehezebbé tette az életet, hiszen nemcsak apját vitték el katonának, hanem fiatal férjét is. Az élelemkeresés vált fő problémává, mert a katonák elhajtották az állatokat is. A háború után pedig *tetű, var, betegségek* keserítették meg a falu életét. Ennek ellenére 1950-ben sikerült saját házat építeniük, és berendezkedniük a maguk portáján. A kollektivizálás viszont rontott a helyzeten: a földeket elvették, az állatokat be kellett szolgáltatni. A családi földek felaprozódtak, minek következtében már nem is igényelik vissza őket, amúgy sincs, aki megművelje.

Férje sebesülten jött haza a háborúból, átlőtték a bokáját. Ugyanakkor egyre betegesebb lett, és az italt is egyre inkább megszerette, melynek az lett a következménye, hogy Jancsi Ilona végezte a munka javát, és férjéről pedig a következőképpen vélekedett: *örökki néztem, hogy most hal meg*. Pedig férje még egy közúti balesetet is túlélt, és hatvan esztendős korában halt meg asztmában.

Két fia és két leánya született, akik Szitáson magyar iskolában járták ki az elemit, utána pedig nagyobbik fia Onyesten tanult tovább, míg a többiek munkát kerestek. Mindnyájan Erdélybe kerültek, „kiházasodtak". Nagyobbik fia és egyik leánya Sepsiszentgyörgyön telepedett le, míg a másik leánya Brassóban él. Kisebbik fia Izraelben dolgozott, és ott is halt meg 2002-ben. Sepsiszentgyörgyi leánya is meghalt, de mindkettőjük két-két gyermeket hagyott maga után. Az unokák száma összesen nyolc, egy részük házas ember, és mindnyájan Erdélyben élnek.

Több mint húszévnyi özvegysége alatt vált igazán vezető személyiséggé a vallási élet terén. Ekkor tanult meg magyarul is olvasni meg írni. Búcsújárás alkalmával rengeteg ismerőst szerzett, és – különösen 1989 után – a néprajzosok és a csángósággal foglalkozó érdeklődök szitási szállásadója és fő adatközlője lett. Mindennek köszönhetően már nemcsak gyermekeit látogatta meg Erdélyben, hanem Magyarországra is többször meghívták a különféle csángó rendezvényekre. Pár éve beteges lett, és manapság egészségi állapota már nem engedi meg, hogy a vallási életben bármiféle szerepet is vállaljon.

Jancsi Ilona valamiért más, mint a szomszédai. Nem fél a visszajáró holtaktól, nem is hisz a visszajáró holtakban. Megváltozott a tudása, a felfogása, a világképe.

Ez a menyecske es túlról. Még a temetésre sem tud elmenni, met hogy erősen fél a halottól. Mondom:

– Ha én meghalok, akkor te mit csinálsz?

– Jaj, meg ne tegye – aszongya – , me én ki sem mozdulok a házból.

– Hogy te milyen buta vagy. Ha meghalt, nem árt senkinek. Ha csupa

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

irigységbe vónánk ketten, s úgy es nem lehetne, hogy valamit én neked csináljak. Mitül félsz? Élve nem félsz tőlem, halva mért félsz? Ha nem szuszogok… [nevet] *Há nincs miért, fiam, a halott nem csinál semmit. Féljünk, az élőktől kell féljünk, nem a halottól. Met az élők rosszabbak.*

Az kétségtelen, hogy ismeri saját közösségének kultúrájára jellemző hiedelmeit, tehát a *hiedelemtudása* megvan. Mert a hiedelmek a kultúra szerves részét alkotják, az adott kultúrába beleszülető egyén életstratégiájának meghatározói (Bartha-Balog 2001. 48.). Generációról generációra áthagyományozott tudásról van szó, amit állandóan reaktiválnak az adott környezethez, történelmi korhoz adaptálva, és az éppen létező igényeknek megfelelően. A kultúrát az ismeretrendszer–hiedelemrendszer–értékrendszer együttese hagyományozza át a kultúrába beleszülető egyén számára (Fejős 1981. 90.).

A kultúra a hiedelemtudáson kívül a hiedelmekről való beszélés forgatókönyvét is átadja az egyénnek. A hiedelmek történetekbe foglalva hagyományozódnak át, ami a megőrzést, az emlékezést, az előhívást is könnyíti. A személyes élmény pedig a hitelességét biztosítja, legitimáló funkcióval bír. A narratívák strukturáltságának emlékezéskönnyítő jellege a hiedelmek esetében a morfológiai törvényszerűségekben ragadható meg. Minden egyes hiedelemlénynek vannak jellemzői, van ténykedési köre, és elhárításának különféle stratégiái is ismeretesek; mindezek adott tér- és időkoordinátákban érvényesülnek. Minden kulturális csoport rendelkezik egy *hiedelemszókinccsel,* egy *hiedelemnyelvvel*, amelyben a hiedelem-szókincs tagjai értelmes közleményeket alkotnak (Hoppál 1969. 413.). Az egyén saját belátása szerint használja fel, annak függvényében, hogy a hagyomány mennyire releváns a számára. „A hiedelemről való beszélés és vélekedés módja tehát egy olyan másodlagos nyelv, amely segítségével magához közel hozza, vagy magától távol tartja a hagyományt." (Keszeg 1999. 142.)

A hiedelmek mint konceptuális kategóriák reprezentációkban nyernek formát, azaz hiedelemszövegekben. A reprezentációk implicite szelekciót feltételeznek, önkényes megkonstruálást, de kulturális meghatározottságot is. Nem uniformizálhatók, mert individuumoktól függően változnak, *reprezentáció-verziók* léteznek, *nézőpontok* szerinti verziók (Terestyéni 1992. 13.). Ugyanez érvényes a reprezentációk *interpretációira* is. Az interpretáció a reprezentáció megértését, felfogását jelenti, magában hordozva egy adott nézőpontot. Erre a nézőpontra engednek kitekintést a szövegek, amelyek esetében megkülönböztetünk hitértékkel nem rendelkező (csak kulturális információként reprezentált) szövegeket és konkrét hitértékkel rendelkező (általában személyes élményre alapozó) szövegeket (Bartha-

Balog 2001. 48.). Ugyanis az egyén nemcsak átveszi a tudást, a reprezentációkat, hanem egy bizonyos fokig saját személyiségére formálja azt, hitértékét, hasznosságát vagy hasznosításának formáit maga szabja meg. *Kognitív és intencionális attitűdökkel* rendelkezik a reprezentációk irányában (Terestyéni 1992. 17–18.). Az adatközlő nemcsak átad egy reprezentációt a kutatónak egy adott beszédhelyzetben, hanem viszonyul is hozzá, állít vagy tagad, figyelmeztet vagy magyaráz stb. Ezeket a cselekvéseket nevezzük *illokúciós aktusoknak* (Terestyéni 1992. 19.).

A Jancsi Ilonával és Terézzel rögzített beszélgetés formálásához a kutató jelenléte is hozzájárult, hiszen „a közléshez való hozzájárulása minden esetben, a beszélgetéstől való elzárkózás esetében is, maximális" (Keszeg 1999. 19). Mégis, az adott szöveg releváns információkat hordoz azzal kapcsolatban, hogy az adatközlő(k) világképe milyen, és arra is enged következtetni, hogy miért olyan, amilyen. Elsősorban Jancsi Ilona *szubjektív világát* szükséges megvizsgálni, azt, hogy a hiedelmek mennyire fontosak, milyen szerepük van, és hogy a többi komponenssel milyen viszonyban vannak. A szubjektív világ az objektíve adott világnak egy olyan lehetséges verziója, amelyet az egyén igaznak tart, és amelyik az illető egyén tudásának és hiedelmeinek tárgyát képező reprezentációk alkotnak (Terestyéni 1992. 17.). Adatközlőnk esetében a szubjektív világ a „hétköznapi" tudás, a hiedelmek (mint különleges tudás) és a vallás reprezentációiból konstruálódik meg.

Már említettem, hogy a szövegből egyértelműen kiderül, hogy a hiedelemtudás nem hiányzik. A szociális-kulturális belenevelődés által az adatközlő is megtanulta kulturális közösségének realitásait (Keszeg 2002. 63.). Ismeretei vannak különféle hiedelmekről, főleg a visszajáró halottal kapcsolatban rendelkezik gazdag repertoárral, és a népi gyógyászat terén felmutatott tudása is jelentős. Tud a magzatgyilkos leány túlvilági büntetésének formáiról (meg kell ennie a magzatát elevenen), a gonosz macska képében való ténykedéseiről, a jó óriásról (aki hármat lép, és Magyarországra ér), a húshagyathoz kapcsolódó képzetekről. Legtöbbet azonban a visszajáró halottakról esett szó, a túlvilágról átlátogató lényekről, ugyanis a visszajáró halott, a lüdérc, a kísértet, a bolygó mérnök hiedelmények határsávjai összemosódnak, különben is egy kategóriába sorakoztathatóak. Mindnek az alapjánál a lélekhit áll, mely szerint a halál után a lélek tovább él, a mi világunk és a túlvilág között pedig kapcsolat lehetséges.

Beszélgetőtársaim szinte minden egyes hiedelemnél hangoztatták kételkedésüket, állandóan felkacagtak, ironikus megjegyzéseket tettek a hitelességet illetően. Tulajdonképpen álhiedelemmondákat közöltek velem, vagy szórakoztató céllal mesélt történeteket, amelyek nem álhiedelemmondák

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

ugyan, de az adott beszédhelyzet és attitűdök függvényében komikus hatást váltanak ki. Azért hordoznak komikus töltetet, azért nevetnek a jelenlevők, mert a történet nem egy „hívő" szájából hangzik el, és nem is „hívők" számára (Pócs 1977. 106.). Erre jó példa a megesett leányok tüsszentésével kapcsolatos hiedelemszöveg, amelyet általános derültség közepette mondtak el, és fogadtak a jelenlevők. Egyetlen kivétel a lüdércről szóló történet, amely valamennyire személyes élményen is alapul, ezért hitértéke kiemelkedő a szöveg szintjén. A szövegek mennyisége és formája is a hitérték szerint alakul. Általában rövid közlésekkel van dolgunk, valamennyire megszerkesztett, kerek történet csupán a már említett vőlegény képében megjelenő lüdérc és a bolygó mérnök esetében figyelhető meg. Vagy abban az esetben, amikor arról mesél Jancsi Ilona, hogy *nem* létezik visszajáró halott. A teljesebb történetek sem memorat jellegűek (az említett kivétellel), ez is azt támasztja alá, hogy hitértékük nincs. Azt is lényegesnek tartom, hogy a hiedelmlényekről szóló szövegekben nem jelennek meg a hárítási, védekezési módok. Egyetlen kivétel, egyetlen említés van, ismét a bolygó mérnök esete. Ezek hiánya nyilvánvalóan utal arra, hogy a szövegek már nem aktivizálódnak realitásként, nincs már meg a régi funkciójuk. Nem tanítanak meg krízishelyzetben megfelelően viselkedni, inkább a múlt kulturális csökevényei, érdekességei.

Kutatótársaim népi gyógyászatról faggatták őt egy következő alkalommal, és hasonló helyzetről számoltak be. Jancsi Ilonának meglehetősen nagy tudása van a népi gyógyászat terén is, különösen a gyermekek gyógyítására vonatkozólag (abagos gyerek, hasmenéssel vagy felfázással küszködő gyerek, megigézett gyerek stb.), a különböző gyógynövények használatát illetően (*örökké burjánoztunk*). De közléseiben gyakran megemlíti, hogy *ez hülyeség*, gyakran felkacag. *Ezek a hülyeségek mind … de a gyereknek használt*. […] *Sok hülyeségek vannak, de sokszor az embernek a hülyeség…* Azokat az eljárásokat nem ironizálja, amelyeket maga is kipróbált, és hasznát vette. *Aztán az öregasszonyok aszonták, hogy próbáljam meg evvel.* […] *A nagyobb fiamat én es megfőztem*. A perszonális verifikáció esetével találkozunk, a személyes élmény által sugallt hitelességgel. Azért is érdekes mindez, mert utólag kiderült, hogy édesanyja tudós asszony volt. *Édesanyám tudott vizet vetni es… Apám es tudott vetni vizet. Az igézéstül, attól meggyógyították. De így mikor a teje elromlott, azt nem lehetett. Csak egy fehérnép vót Bahánába, tudom, régebben, tudott olvasni, az helyrehozta tejit es. Az az igazság, hogy én tanultam, nem foglalkoztam, csak így né, megtanultam valamiket. Ezzel a tanulással olyanok vótak, hogy próbálta az ember. S látta, sikerült, akkor máskor úgy, s máskor úgy, s*

akkor azt mondják, hogy na, az tud valamit. S mentek oda többen. Nem vót iskola erre. Nyomorúság vót, azt mondják, a nyomorúság megtanít mindenre. Megpróbálta, s látta, hogy használt. S akkor híre ment, hogy ne, ez tud olvasni, s tud vizet vetni, s használ. S akkor jöttek többen. Az enyimekhez is jöttek többen, s vetették a vizet. Az édesanyámnak vót egy öreg nagymamája, s az erősen okos fehérnép vót. S akkor ő örökki mesélte neki. Nem boszorkányságot lát a dologban, hanem a szükségszerűség megnyilvánulását. Az orvosi ellátás hiánya megkövetelte, hogy mindent maguk próbáljanak megcsinálni. Saját állítása szerint ő nem tanulta el anyja „mesterségét", de látott ezt-azt, amit később maga is kipróbált. *Nem tanultam meg, met nem szerettem, nem szerettem.*

A cáfolatok formái is rávilágítanak a hiedelemhagyománytól való eltávolódás folyamatára. Beszélgetőtársaim szerint a mai világban ezek nem lehetséges dolgok, csak illúziók, képzelgések (*elképzeli valaki, az ember álmod valamit*). Racionális, józan magyarázatokat próbálnak adni a hiedelmeket aktivizáló szituációkra. Nem a visszajáró halott mászkál és zörget a padláson, hanem a macska. Igazán kézenfekvő magyarázat, hiszen a falon látható a macska lábainak a nyoma, megrongálódott a meszelés, amit többször is megmutattak nekem. Nem azért nem szabad a macskát beengedni a halott szobájába, mert kísértet válhat belőle, hanem mert húsevő (*meg tudja rágni, meg tudja kezdeni*). Ők is érzékelik az ember és táj viszonyának az állandó változását.[1] Az ember egyre sűrűbben lakja be a tájat, egyre jobban kontrollálni tudja, kihasználja oly mértékben, hogy a sötét, titokzatos helyek lassan-lassan eltűnnek. Nem nagyon vannak már elhagyott házak, magányos, elszigetelt porták, amit különösképpen kedveltek a kísértetek. De nem voltak igazi kísértetek, hanem *abba valami belékőtözött*. A túlvilági létezések és evilági jelentéseik azért sem hihetőek, mert nem tudhatjuk, hogy mi van a másvilágon (*onnat nem jött vissza senki*).

A hiedelmek átértékelése hitelességük szempontjából más *metanarratív eszközökkel* (Fejős 1985. 89.) is megtörténik. Újra hangsúlyoznám a kacagást, az állandó jellegű felnevetést. Ebben a beszédhelyzetben olyan kijelentésjellegű viselkedési módot reprezentál, amely ugyancsak a hitelesség rovására írható. Nem receptálják komolyan a hiedelmeket, nem jelentenek már egzisztenciális kérdéseket. Ennek a tetőzése a különféle humoros, ironikus megjegyzések, közlések, sztorik bevitele a kommunikációs folyamatba. Itt már ténylegesen a szórakoztató funkcióra tevődik a hangsúly. *Gondolom ezt es valaki csak feltalálta, még egy szokás lett belőle. ... Alig várják, elmenjenek* (a halottak)*, nem hogy jöjjenek haza... Ha hazajöttek,*

1. Ember és táj viszonyának fontosságáról a hiedelemkutatásban lásd Keszeg 2003.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

csak a padláson kellett járjanak, hogy ott hallatszott a zörgetés. Az udvaron nem sétáltak…

Kulcsfontosságúnak tekintek egy olyan aspektust, amelyik alapvetően meghatározza a hitelesség kérdését, éspedig a *perszonális verifikáció*t. A személyes meggyőződés, az empirikus tapasztalás véglegesen el szokta dönteni a hitelesség helyénvalóságát. Jancsi Ilona egyedül a lüdérc zaklatását tartja valószínűnek, mert *ez vót, ezt az egyet tudom, azt az egyet láttam én es*. Habár nem a lüdércet látta, hanem csak a megkínzott leányt, aki kapálás közben hadonászik, ordít, vergődik. A leány addig búsult, amíg *megromlott az esze*. Ebben a kontextusban is azt engedi sejtetni, hogy a lüdérc valóságosságáról tulajdonképpen nem győződött meg, hanem egy bánatába belebolondult leány képzelgéseinek tartja. Ő inkább azt tapasztalta személyesen, hogy nincs visszajáró halott, hanem csak macska zavarta álmát. *Én az egy nem hiszem… az én uram meghót, én egyedül vótam örökké. Én soha-soha nem halltam sem dörgessen, sem jöjjön haza*. Arról is személyesen győződött meg, hogy a húshagyatkor kitett hús bizony másnap is megvolt.

A perszonális verifikáció során egy tágabb kontextus aktivizálódik, egy konfliktuszóna körvonalazódik. Az adatközlők elhatárolják magukat bizonyos fokig a hiedelemhagyománytól, a hitelesség esetében a döntés jogát az egyénnek tartják fenn. Különbséget tesznek az egyéni tudás és a kollektív hagyomány között, a különböző idősíkok között. Ezek szerint a következő ellentétpárokat állíthatjuk fel: *én(mi)–ők, ma–rég (múlt), láttuk–hallottunk róla*.

Az adatközlők elhatárolják magukat az *ők*-től, ami jelenti a szülőket, az öregeket, a régi világ képviselőit, és a más nemzetiségűeket (románokat) is. Amikor Jancsi Teréz a halottnak kikészített vízről beszél, kategorikusan megmondja, hogy ez nem náluk szokás, hanem az ortodox románoknál, tulajdonképpen brassói kollégáitól szerzett tudomást róla. A hiedelemtudást az öregek közvetítik, ők azok, akik hisznek is benne. Ők ismerik, tudják a *régi dolgokat*, tőlük kéne gyűjteni, mert ők tudnának igazán mesélni. A jelen–múlt ellentétpár is ehhez kapcsolódik. Ma már nem tartják elképzelhetőnek a hiedelemlények tevékenységeit, hanem teljes egészében a múltba helyezik. Érdekes az, hogy nemcsak azt állítják, hogy az öregek tudják és hiszik ezeket a dolgokat, hanem azt is, hogy régen *lehetséges* volt mindaz, ami a mai tudományos világban merő fikció. *Lehetett no valamikor. Régi világba, mikor vad vót a nép, s kicsi nép vót. Kicsi tudomány vót, s mindenbe hittek*. De ezek a kijelentések inkább arra utalnak, hogy nem a maguk fizikai valóságában léteztek a hiedelemlények, hanem az emberek voltak mások, és a hiedelmekbe vetett hit létezett. Ezt támasztja alá a *láttuk–hal-*

lottuk ellentétpárt meghatározó perszonális verifikáció. Mikor a hiedelmekről azt állítják, hogy hallották, hallottak róla, akkor csupán kulturális információként reprezentált szövegekről van szó, amikor a láttam forma jelenik meg, akkor a személyes élmény valamennyi hitértékkel ruházza fel a szöveget, de teljes hitértéket akkor sem biztosít neki. Figyeljük meg az igeidők használatát! Mindig a múlt idő használatos, mindig arról van szó, hogy láttak valamit vagy hallottak valamit, régen úgy tartották, azt mondták, és így tovább. A jelenben a hiedelemszövegek csak mint a régi dolgok érdekes (néha nevetséges) reprezentációi funkcionálnak.

Szabályozott változás

A hiedelmekről beszélve Jancsi Ilona egyre inkább eltávolódik közösségének hagyományától. Megvan a hiedelemtudása, amely *közös tudás* és *kölcsönös tudás* (Terestyéni 1992. 17.), de sajátosan viszonyul az áthagyományozott ismeretanyaghoz. A beszélgetés során előhívja a megfelelő hiedelmet a közös készletből, de abszolút hitértékétől és valamikori funkcióitól megfosztja. Amihez személyes élmény köti, azt hajlandó *valószínűnek* nyilvánítani, legtöbb esetben viszont szórakoztatónak tartja a történeteket, állandóan nevet rajtuk, hitelességüket racionális érvekkel kérdőjelezi meg. Habár nem volt módomban leellenőrizni, azt gondolom, hogy nemcsak a gyűjtő(k) jelenlétében viselkedik ekképpen, hanem megszokott környezetében is. Beszélgetéseink, egyre szorosabb ismerettségünk kontextusában erre engednek következtetni.

Általában a hiedelmeket az egyén adott tér- és időkoordináták által saját életterébe helyezi. Jelen esetben is a hiedelmek a lokális környezetre vannak rávetítve, tehát az élettér, az megmaradt, de az időkoordináta egyértelműen és egyre hangsúlyozottabban a múlt felé tolódik. A jelen a tudomány és a technika korszaka, a hiedelemcentrikus világképet egy, a modern racionalitás által formált világkép váltja fel. A hiedelmények fokozatosan kikerülnek az egyén aktív hiedelemkészletéből, maguk a klasszikus hiedelmek is egyre jobban kirekesztődnek az egyén világképének aktív elemei közül (Bartha-Balog 2001. 52.). Emocionális bázist nem aktivizálnak, egzisztenciális kérdésekre nem adnak választ, és megmagyarázhatatlan élményeket sem dekódolnak.

Ez magyarázható az ember és táj viszonyának megváltozásával. Szitáson nincsenek már elhagyott házak, nincs folyóvíz, az erdő is visszahúzódott, pedig valamikor a régi templomnál kezdődött. Hatalmas új templom épül, a falu pedig egyre gyarapodik, sűrűbben épülnek a házak, olyannyira, hogy a

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

falu össze is nőtt a szomszédos Újfaluval. Jó út vezet Szőlőhegy irányába, mivel állandó buszjárat köti össze a falvakat Aknavásárral, Onyesttel és a vasúttal (naponta több busz is közlekedik). A moldvai csángó falvakra 1990 után jellemző munkamigráció Szitás esetében is nyilvánvaló, és ennek a hatása figyelhető meg a tradicionális életforma és világkép átalakulásában.

Jancsi Ilona esete azonban sajátos. Az idősek korosztályához tartozik, de mégsem hisz a „régi dolgokban", legalábbis az elemzett szövegek erre engednek következtetni. Valamiért más, mint a többiek. A nyolcvan esztendőt túlhaladta, régóta özvegy, és egyre betegesebb. Tulajdonképpen nem is szitási, hanem újfalusi, beházasodott. Nagyon vallásos, minden nap mind a reggeli, mind az esti misére eljárt, amíg egészségi állapota engedte. Rendszeres búcsújáró, búcsúvezető volt, a vallási életben mindig is kiemelkedő szerepe volt. Tánczos Vilmos is a következőket írja róla: „Az adatközlő a két falu – Szitás és Újfalu – népi vallásos életének meghatározó személyisége. Búcsúkat vezet, rózsafüzér társulatot szervez, halott melletti virrasztókban imádkozik stb. Imarepertoárja rendkívül gazdag, […] de kevés archaikus apokrif darabot tartalmaz." (Tánczos 1999. 217.) Maga is büszkén vállalja ezt a szerepet. A virrasztásokról beszélgetve mondta el a következőket. *Há én jártam, amikor jól tudtam. Én szolgáltam ott a tornál esténként, me akkor plébános nem ment. Én vótam a diák, engem vittek. Én románul is elizéltem, aztán vettem magyarul.* Negyven esztendőn keresztül járt Csíksomlyóra, de járt már Futásfalván, Máriaradnán, Onyesten, Kácsikán és szinte minden faluban a környéken. Tánczos Vilmos néprajzkutatót is „magával vitte" egy alkalommal az onyesti búcsúba. *Vótak vagy négyen, mük vagy heten, jó csomón mentünk énekelve, imádkozva mentünk az úton. Lementünk. Szép dolog vót. Vót mit es kérdezzen, vót es mit es fényképezzen. Jól, jól jártak ők akkor.*

– Jaj, Ilonka néni, az Isten áldja meg érte.

Mondom: – nálam nélkül nem tudtak vóna elmenni?

– Maga nélkül nem mentünk vóna el – aszongya.

Egészségi állapota ma már nem engedi meg, hogy búcsúba menjen, és hiányát falubeli búcsújáró ismerősei is szóvá tették. *Vótam, vótam, én vótam a búcsúvezető. Most tavaly, tavalyelőtt elmentek nálam nélkül, aszonta va két-három fehérnép, többet nem es menen a búcsúra. Nálam nélkül nem ér semmit a búcsú. Met én megtanítottam őket mindenre, mint a kotló a csirkéket, s vittem őket mindenfelé. Most ha én nem menek, akkor árvák, nem tudnak semmit. Nem tanultak meg magyarul olvasni, hogy tudjanak… s mennyit vertem a fejüket, tanuljanak meg énekeket, s én mondtam örökké, hogy én kiöregedek, s én nem tudok menni, de ha meg-*

tanulnátok, ti es tudnátok. Most bánják, most bánják, me most meglátták, hogy nálam nélkül mifélék. (Lásd még Tánczos 1996a. 216.)

Az otthoni vallásos életben is vezető funkciókat vállalt. *Én sokminden jót csináltam, mert én a templomot fenntartottam. Olvasókoszorú-vezető vótam. Mi kellett a templomnak, vettünk: egy ótárterítőt, egy olyan villanyokat, egy szobrocskát hogy megvenni, mind az olvasósok vettük. Mi van a templomban, mind az olvasósoktól van. Mikor egy annyi gyűjt, annyi pénz, hogy na, gondoltam, most lehet venni valamit, akkor adtam bé a fehérnépeknek, melyikek hozzám tartoztak, s né, ennyi pénzünk, mit veszünk a templomnak? Amit maga gondolt, azt veszünk. Magánál van a pénz, maga dirigál, maga veszi. Na, hagyjátok el, me veszem én. Vettem a kovort, vettem ... Mit nem vettem? Mindent én vettem. De azok elfelejtették ... pedig a templom tőlem emelkedett fel.*

Azon kevesek közé tartozik, akik ismerik a magyar írást, azaz tudnak magyarul olvasni (mind a nyomtatott, mind a kézírást). Utóbb kiderült, hogy írni is tud magyarul, ami ténylegesen ritka eset a csángóság körében. Erdélyi és magyarországi néprajzkutatóktól, diákoktól kap leveleket és fényképeket, ő pedig egy barátnőjével levelez, rendszeresen ír(t) leveleket. Magánszorgalomból tanulta meg mindkettőt, azért, mert nagyon szerette a magyar vallásos énekeket, és azokat mind meg is tanulta, le is jegyezte. A búcsúkban is minden alkalmat megragadott, hogy repertoárját gazdagítsa. Ilyen módon ismerkedett meg rengeteg emberrel, főleg magyarországiakkal, akik hallották, hogy milyen szépen énekel, és észrevették, hogy tud magyarul olvasni, ezért lefotózták, és könyveket ajándékoztak neki. *A Jóisten adománya, nem es az emberé, hogy én meg tudtam tanulni, és szerettem es. Mert amit az ember szeret, azt meg es tanulja. Én elmentem a mezőre kapálni, én vittem a könyvecskét oda es.* Viszonylag sok könyve van (nekem több mint negyven darabot mutatott meg), a régi magyar nyelvű imádságos és énekeskönyvek (például a *Csíksomlyói Kalauz*), a frissebb néprajzi kiadványok (Harangozó Imre, Tánczos Vilmos, Pozsony Ferenc művei) mellett találunk román nyelvű vallásos műveket, a bukaresti Római Katolikus Püspökség és a Serafica nyomda kiadványait. A könyvek lapjai között pedig például a Csángó Himnusz és az Aranymiatyánk gépelt példányaira bukkantam. *Aztán Vilmos es annyit hozott, hogy... sokat hozott ő es, naptárt is küdött nekem, s mikor jött es, örökké hozott valamiket, s mástól es, küldött így postán.* A Lumina Creştinului című folyóirat előfizetője már 1990-től, de könyvei közé helyezve néhány magyar nyelvű periodika (például a Vasárnap című katolikus hetilap) is előfordul. A magyar írás ismerete nemcsak büszkeségére válik, hanem identifikáló tényező is lehet. *Aki nem üsmer, béjő a*

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

faluba, egy olyan üsmeretlen véletlenül, nem tudják a nevemet, béjőnek a faluba, avval kérdik, hogy van valaki, aki tud magyar írást? Akkor modják, hogy van egy fehérnép. Akkor idáig jőnek. Csak egy magára, a többiek nem. Pedig doar még vannak olyanok, akik jártak magyar iskolába, de elfelejtették. Ennek ellenére a szitásiak még emítettek néhány embert, akik tudnak magyarul olvasni... Könyvgyűjteménye mellett fényképgyűjteményére is büszke, mivel rengeteg színes fotó van a birtokában. Családi fotóit nem is igazán mutogatta, hanem sokkal inkább azokat, amelyeken ő maga látható különböző ismert személyiség mellett (Tánczos Vilmos, Jáki Sándor Teodóz, Tifán Lajos), vagy amelyek Magyarországon, illetve a csíksomlyói, kacsikai, futásfalvi búcsúkon készültek. Mindezeken ünneplő viseletben látható, legtöbbször vezető személyiségként, vagy az említett személyek legközelebbijeként.

Az eddigiekből is kiderült, hogy a faluba látogató néprajzkutatók fő szállásadója és kulcs adatközlője. Ezáltal rendszeres kapcsolatban áll az *idegenekkel*, akik vele sokat beszélgetnek, tehát neki tudása van, amire ezek az emberek kíváncsiak. Ezt többször el is mesélte, kihangsúlyozva, hogy hány kutató járt nála, mennyi mindenről kérdezgették, és ő mennyi mindenre meg tudott felelni. Kiváltképpen a vallásos műfajok nagy ismerője. Különösen Tánczos Vilmos járt gyakran nála, de minden évben jöttek többen is, megtörtént, hogy egész csoport embert látott vendégül. Tánczost pedig már régóta ismeri. *Rég, hogy mi ismerkezünk. Csíksomolyóból ismerkeztünk mi össze. Neki... mondtam sokat neki. Vót, hogy egész nap énekeltünk neki ... Anica néni s még egy fehérnép. Én már nagyon... mondom:*

– Istenem, Istenem, bár azok a szalagok nem fogynak el? – Azt ő rendesen kacagta. [nevet]

– Ilonka néni megunta, ugye?

– Mondom:

– Há egy nap énekelni? Egy nap énekelni? [nevet]

– Na még találnak valamit? Na még találnak? Anica néni még valamit talál? Ilonka néni kitalált egy sereget, most találjanak magik es.– Mind húzott... Mondom: – Istenem, Istenem, azok a szalagok nem fogynának el onnan, hogy békünket hagyjon. [nevet] *Jaj, szerettem énekelni es, szerettem beszélni es, de erőst lejárt nekem... semmi erőm nincs...*

Tudja magáról, hogy jó adatközlő, hogy van tudása. A gyűjtőkkel mindig is jó kapcsolatot alakított ki. *Mind jó emberek vótak, nem vót semmi baj velük. Sokan azt mondják, hogy: „há hogy fogadod, mit ártnak neked?" Mondom, nem tesznek a füstre*. [Nem tudom, sokan miért lesznek idegesek, mikor kérdezgetik őket imákról, énekekről, hogyan éltek régebb. Abban

semmi rossz nincs.] *Hát abban nincsen semmi rossz. Vannak olyanok es. Vannak olyan irigyek, akik ... nem tudja, mit feleljen, s akkor inkább megharagszik.*

Nemcsak néprajzosok jártak nála, hanem mindenféle emberek, köztük Jáki Sándor Teodóz is, akihez nagyon is tart, mert búcsúkra vitte őt, elvitte Esztergomba, sőt, még Németországba is el akarta kísérni, de egészségi állapota nem tette ezt lehetővé. Mindez énektudásának köszönhető, és annak, hogy magyarul ír-olvas. *Vagy két füzetemet es elvitte, aszonta lexeroxáltassa, s visszahozza, de még nem jött. Nem tudom, visszahozza, vagy nem. Ha nem, nem baj, nekem úgyse kell már. Ide mikor jő, csak hezzám jő. Nem es üsmeri, nem es barátkozik senkivel.* Jáki Sándor hírét vitte a tudós asszonynak, ennek következtében az arra járó magyarországiak mindig felkeresik.

Jött tavaly télbe egy ember, Magyarországról. De ahogy jött bé a kapun, aszongya:

– Én sose vótam itt, Ilonka néni, de tudta... Ilonka néni, én sose vótam, de erős sok minden jót hallottam magáról. És úgy akartam, hogy jöjjem, keressem meg. Ilonka néni – aszongya –, jöjjön el Magyarországhoz.

– Há hogy menjek én most, embere vagyok, hogy elmenjek? Én alig tudok itthon es ülni.

– Jaj – aszongya – , csinálunk pásáportot, s elvisszük.

– Jaj, most még nekem csinálnak? Nem es csinálnak. Megmondják, mi, a halálnak pásáport kell? [nevet]

Ott volt Budapesten a pápa látogatásakor, ott volt Domokos Pál Péter temetésén, járt Újkígyóson is. *Én vótam a legfejesebb. A csángókkal? Tőlem tanulták meg az énekeket, amelyeket most tudnak, és járnak Magyarba, mind tőlem írták le. Román betűvel es, de leírták. Ezek az én barátnőim nem es akarták. Nem szerették a magyart es. Most bánják. Most lássák, hogy legyengültem, s ha engem nem visznek, őket se viszik.* Többször járt leányánál Brassóban, de megfordult Erdély más tájain is. Kórházba is többször került. Utazott is, olvasott ember, tudása is van – mindez egy különös státust biztosít neki. Kiemelkedő személyiség a faluban, és mindenképpen annak tartja magát. Olyannyira, hogy az egyházi hatalommal szemben is állást mer foglalni. *Én nem tudom, én mondtam es a plébánosnak itt nálunk, me haragudt, hogy mét menünk csak Csíksomlyó felé, mé nem menünk még Kácsikára es, mé nem menünk Iaşi-ba. Mondom, én oda es jártam, oda es jártam s oda es jártam. Én mindenüve jártam. Mondom:*

– Maga Rádnát tudja-e hol van?

– Én azt nem tudom – aszongya.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

– Na. Én oda es jártam.

– S hol van az? – aszongya.

– Bánátba. [nevet]

– Jaj, jaj – aszongya.

Ingem nem tudom megtiltani, hogy én ne menjek Csíksomlyóra a búcsúra, met én elmenek, ha megköti es amíg egyszer tudok menni. Ha arra érek, hogy nem tudok menni – mondom – , valakit fogadok magam mellé, s úgy es elmegyek. Ingem ne tiltson meg. Tudom, hogy hova menek és mit csinálok. Én tudom, hogy ott... én akarok üdvességet nyerni, nem menek pletykálni, nem menek vásárolni, nem menek... me nekem nincs olyan bő pénzem, hogy vásárolni. Ki menen vásárolni, s ki menen, aki olyan, az menjen. De én nem menek. Én menek üdvözülni. Én bémentem a templomba, én ott ülök a templomban. [Miért tiltották, mi baj van azzal...] *Há mondtam én es, hogy mét tiltsák? A kommunista világba nem tiltották – mondom – , az Oknáról felültünk a vonatra, s végig énekelve, imádkozva. S kommuniszt világ vót – mondom – , s nem mondott senki semmit, nem tiltottak meg, nem szidtak meg. Most amikor szabad világ van, akkor kaptak hírt, hogy tiltsanak meg? Mi az, hogy magyarul? Hát nem az Isten teremtményei vagyunk az egészen? Az Isten teremtett magyart es, teremtett románt es, teremtett oroszt es, teremtett minden fajtát. Ő minden nyelvet tud. Úgy hogy, ha őt imádjuk, akkor mind jó emberei vagyunk. Úgy meggyőztem az áldott papot, hogy nem mondott semmit többet.* [nevet] *Még adtam a fejire.*

– Hagyjon békémet, me immá jól van. [nevet]

Mondom neki, hogy ingem ne tiltson le, met én erőst csúful csinálok.

Ezért is más, mint szomszédai, ezért is adatott meg neki, hogy az újabb ismeretek birtokában megkérdőjelezze a közösségi normák által meghatározott tudás hitelességét. Mint a vallási élet vezető személyisége, mint tudós és világlátott egyén, aki összekötő elem a lokális kultúra és a (tanult) idegenek kultúrája között, olyan pozícióban találja magát, amely egyrészt lehetővé tesz bizonyos fokú kulturális váltást, másrészt pedig ki is váltja azt, az új ismeretek, kapcsolatok, az idegen tudás hatására.

Mély vallásossága ellenére nem hisz a túlvilágról átlátogató lények létezésében, azt állítja, hogy nem tudhatjuk, mi van a túlvilágon, habár a keresztény dogmatika egyik alappillére a túlvilághit, a transzcendentális és az emberi szféra közötti kapcsolat, üzenetváltás. A hivatalos vallás viszont általában elítélte a hiedelmeket, hiedelemcselekvéseket babonaságnak bélyegezvén őket. Ezen az állásponton van Jancsi Ilona is. Tánczos gyűjtése megerősíti ezt, mert az adatközlő gazdag imarepertoárját szinte teljes

egészében a „hivatalos” szövegek alkotják, nagyon kevés az archaikus népi imádság (például lásd Tánczos 1996b. 125.).

A népi gyógyászathoz való viszonyulása is azt mutatja, hogy a hivatalos, racionális és tudományos felfogás kikezdte a hagyományosat, de létezését nem tagadhatja. Idővel az egészségügyi ellátás javult, a falubelieknek is lehetőségük nyílt a közeli kórházak használatára. Az orvos szerepe kezdi kiszorítani a tudós anyáét, az orvosságok pedig helyettesítik a házi készítményeket és praktikákat egy bizonyos fokig. Férje nagyon beteges volt, és az orvosok csodát tettek vele. Egy alkalommal leesett a bicikliről, és egy autó keresztül ment rajta. *Attul es helyrejött. Addig ült a kórházba, addig orvosolták, ameddig helyrejött. Nem bántotta őt egyáltalán. Né, meggyógyították*. A tudomány presztízsét ez a tény igencsak megerősítette. A jelen a haladás, a tudás, a biztonság kora, a múltnak ellentéte. *De azért biztos több gyerek halt meg, mint most. Most nem haltam. Nem es emlékszem, mikor vót meghalva kicsi gyermek. Most az orvosok erősen vigyáznak*.

Betegsége receptálása ugyancsak tanulságos számunkra, az imént tárgyaltak fényében különösen az. Gyakran járt orvosnál, jó ideig nem is találtak nála semmit. A gyomrával volt baj, és nem múlt el a mai napig sem. Mivel az orvostudomány egy ideig nem tudott segíteni (később a diagnózis pántlikagilisztát mutatott ki), a számára hitelességét vesztett hagyományos tudáshoz fordult, és megállapította, hogy valami van a gyomrában: *kígyó-e vagy sárkány-e, de van bennem*. Számára a különféle hiedelmények csak a régi idők fantáziamaradványai, mégis egy ilyen esetben, krízishelyzetben a saját kultúrája által felmutatott tudáshoz, ismeretrendszerhez fordul, hogy választ és megoldást találjon. De ez mégsem teljesen világos. Inkább azért emlegette a kígyót, mert a gyűjtő erre kérdezett rá. Tudja, hogy van valami a gyomrában, de nem nevezi meg világosan, a hiedelmény és az orvosi vizsgálat által kimutatott élősködő összemosódik. Orvosságot szed, ami néha használ, de „hagyományos módon” is viszonyul betegségéhez, mert egy lényről beszél, aki benne él, és aszerint van ő jobban vagy rosszabbul, hogy mivel eteti a lényt, szereti-e az ételt vagy sem. Többször járt orvosnál, de azért hallgatott a szomszédasszonyokra is: *miket mondtak, mindent megtettem,* azaz a hagyományos gyógymódok egész seregét próbálta ki.

Zárógondolatok

A kultúra változik, ez természetes. Az egyén világképe is állandóan változik a külső és belső hatások eredményeként. Távolodik a hagyománytól, de nem tud elszakadni tőle. Jancsi Ilona esetében is ezt látom. A reális és

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

nem reális közötti határsáv nincs tisztán megrajzolva, egymásba játszik. Az *idegen* tudás hatására az egyén világképe átalakul, új dimenziókat hoz létre, távolodni próbál a hagyományostól, de krízishelyzetben csak belőle táplálkozik. A távolodásból nem lesz szakítás, mert a hagyomány is állandó átalakulásban van, az egyéni tudások változásai a közös tudás változását is maguk után vonják. A hagyománytól való távolodást is maga a hagyomány határozza meg. Adatközlőnk esetében sem beszélhetünk kiszakadásról, mert a hiedelemekkel szembeni viselkedése deviánsnak nevezhető ugyan, de a közösségi hagyománytól nem tud elszakadni. Devianciája is kulturálisan meghatározott. De csak saját korosztályához viszonyítva mondható deviánsnak, hiszen általában a fiatalabbak még annyira sem hisznek a hiedelmekben, mint ő. Nemcsak az ő világképe változik, hanem a lokális világképmodell is. A közösségi kontroll lazulása figyelhető meg napjainkban, mivel az egyén egyre nagyobb szabadságot követel magának. Az atomizáció mindenhol érzékelhető, de az egyén soha nem lesz teljesen „szabad", mert önnön természetéből következően mindig egy adott kultúrához tartozik, egy állandóan változó kultúrához. Örökli a tradicionális közös tudást, de ez az egyéni tudásának csak egy része, amelyet az *idegen* komponensek – az utazások tapasztalatai, a könyvekből merített ismeretek, a gyűjtőkkel való interakciók, és feltételezhetően még sok más – átalakítanak, sajátossá formálnak, egy személyes világképbe integrálnak. Mint kiemelkedő, vezető személyiség, jogot formál arra, hogy a hagyományt megkérdőjelezze. De nem tagadhatja meg teljesen. Hiába állítja, hogy *nem tanultam meg,* mert a beszélgetésekből kiderül, hogy sok mindent ismert és használt is. Hiába mondjuk azt, hogy létezik a *régi* és az *új*, hogy elszakadt a régitől, elhagyta a hagyományt, mert *folyamatról* van szó. A hagyományos elemek aktívból passzívvá válnak, de bizonyos szituációkban újra aktivizálódnak. Az új (modern?) elemek pedig visszakapcsolnak a régihez, interakcióba lépnek, a kettő közötti állandó kommunikáció építi fel az egyén világképét, tudását. Magát a *változást* láthatjuk ebben az egészben. És a változás – maga a *kultúra*.

Szakirodalom

BARTHA-BALOG Emese
2001 Hit és kétely a hiedelemszövegekben. In: CZÉGÉNYI Dóra–KESZEG Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek*. Kolozsvár, 8–46.

FEJŐS Zoltán
1981 Mitikus lények Karancskeszi hiedelemrendszerében. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 9. Budapest, 88–118.
1985 Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. *Néprajzi Közlemények* XXVIII.

HOPPÁL Mihály
A magyar lidérc-hiedelemkör szemantikai modellje. *Ethnographia* LXXX(3), 402–414.

KESZEG Vilmos
1999 *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely
2002 *Homo narrans*. Kolozsvár
2003 Tájban élő ember: hiedelem és biográfia. In: VIGA Gyula – HOLLÓ Szilvia Andrea – CS. SCHWALM Edit (szerk.): *Vándorutak – Múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*. Budapest, 133–150.

LAMMEL Annamária
1999 Látni, ami nem létezik: néphit és percepció. In: BENEDEK Katalin – CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán*. Budapest, 311–320.

PÓCS Éva
Komikum a hiedelemmondákban. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 1. Budapest, 104–110.

TÁNCZOS Vilmos
1996a Deákok moldvai magyar falvakban. In: *Keletnek megnyílt kapuja*. Kolozsvár, 190–222.
1996b *Gyöngyökkel gyökereztél*. Csíkszereda
1999 *Csapdosó angyal*. Csíkszereda

TERESTYÉNI Tamás
1992 Szövegelméleti tézisek. In: PETŐFI S. János –BÉKÉSI Imre (szerk.): *Szemiotikai szövegtan 4. A verbális szövegek szemiotikai megközelítésének aspektusaihoz*. Szeged, 7–33.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Szikszai Mária

Szent Antal-legendák a magyar kódexirodalomban
A történeti antropológia néhány tanulsága

Remete Szent Antal-legendái kódexirodalmunkban

A magyar kódexirodalomban Remete Szent Antallal kapcsolatos szöveg az Érdy- (1876), a Müncheni (1874), a Debreceni (1997), valamint a Peer-kódexben (1874) olvasható.

A magyar kódexirodalom legterjedelmesebb Szent Antal-legendája az **Érdy-kódex**ben található. Ugyanakkor ez az egyetlen magyar legendaszöveg, amely a transzláció köré összpontosul.

A legenda szerint Justinianus császár lányát, Zsófiát megszállták az ördögök. Csak az Antal remete ereklyéje segítségével lehetett volna kiűzni őket a leányból, ám a remete sírjának helyét senki nem ismerte. A konstantinápolyi főpap imára és böjtre szólította fel társait. Azon éjjel Gábriel arkangyal megjelenítette neki és a császárnak az ereklye helyét. Teofilus püspök rögtön el is indult társaival az ereklye megkeresésére, viszontagságok után eljutott Egyiptomba, abba a kolostorba, ahol még élénken élt a remete emléke, és ahol a társaság újabb csodáknak lesz tanúja. A lámpások és gyertyák tüzét ugyanis minden jeles ünnepen egy kis fehér madárka gyújtotta meg, a szájában hozva a tüzet. Másnap Gábriel arkangyal levelet hagyott az oltáron, amelyben megírta, hogy egy csillag fogja Teofilus püspököt és társait a sírhoz vezetni. Előbb félelmetes tájak felé vezette őket a csillag, magas hegyekre, kopár és napfény nélküli tájakra, vadállatok közé, majd egy tavat láttak, ahol azokat kínozták, akik Krisztust megtagadták, hogy utána annál gyönyörűségesebb helyekre kerüljenek, csodálatos szép mezőre, ahol mindenféle gyümölcsfákat találtak. Ez volt az a hely, ahol a remete ereklyéi pihentek, és égi szózat figyelmeztette őket erre. Két oroszlán ásta ki a sírt egészen egy kőlap tetejéig, amelyen egy feliratot találtak „deaky, ghorogh es sidoy bewtwkkel" arról, hogy a dicsőséges remete szent Antal testét temették el oda. A sírból „nagy zep yllat" szállt ki, és a remetét a Szent Pál legendás pálmafaágból készült köntösében találták meg. A csillag végig vezette őket, amíg a szerzetesek kolostorát el nem érték. A visszafele vezető úton megmutatkozott az ereklye csodatevő ereje. Az úton három ember holtestét találták, de ezek csodás módon feltámadtak, amikor Theophilus a Krisztus és az Antal nevében kérte őket erre. Ezután

mindhárman csatlakoztak a kísérethez. Egy Dániel nevű emberből kitakarodtak a fertelmes lelkek, és ezért ő is követte a menetet. További csodák után Alexandriába értek, ahol egy nyolc napja felakasztott, egyébként ártatlanul elítélt ifjút élve találtak szülei, miután könyörögtek Antalhoz. Az ifjú maga mondta el a szüleinek, hogy míg érte jöttek, üstökénél fogva tartotta őt Szent Antal. Amikor ezt meghallotta a fejedelem, meg akarta szerezni az ereklyét, de legerősebb emberei sem tudták felemelni a holttestet. Teophilus egy ruhaereklyével engesztelte ki őket. Antal a tengeri viharokban is védelmezte a kíséretét, míg végre megérkeztek Konstantinápolyba. A kilenc förtelmes lélek előbb könyörgőre fogta, kérte a remetét, ne gyötörje őket, majd a püspök és a császár imája alatt a tisztulatlan lelkek elhagyták a Zsófia testét „nag ordoytással meeny dorghessel feld yndwlassal", és a lány olyan lett, mintha meghalt volna. Akkor a püspök felemelte, és megvigasztalta, és Zsófia kijelentette, hogy amíg él, nem távozik e kincs mellől. A befejező imádság arra figyelmeztet, hogy nemcsak a testi betegségek, hanem a lelki betegségek gyógyításában is hatásos volt a remete közbenjárása. (Érdy-codex 1876., Bálint 1977. 149.)

A **Müncheni Kódex**ben a négy evangéliumot a legrégibb magyar nyelvű kalendárium előzi meg. A kalendárium szerkezete még a *Julianum Calendarium*ét, tehát a hónapok elosztása a rómaiak szokását követi. Ebben a kalendáriumban rövid megjegyzés olvasható a január 17-e mellett: „*S. Antal halala napja*."

A **Debreceni Kódex** két legendája Antallal kapcsolatos.

A *Remote zent pal eleterol* című legenda nagyon röviden számol be a Pál életéről. Tizenhat éves volt Pál, amikor szüleit elveszítette, és ekkor a kereszténüldözésektől menekülve, húgát magára hagyta és ő a sivatagba húzódott vissza. Csupán idős korából hallunk újra a remetéről. Pál száztizenhárom éves volt, amikor a kilencven éves Antal meglátogatta.

Antal azt gondolta egyszer, hogy rajta kívül több szerzetes nem lakik a sivatagban. Egy éjjel álmában megtudta, hogy egy nála jobb szerzetes is lakik a sivatag belsejében. El is indult gyorsan, hogy felkeresse. Útján először a kentaurral találkozott, amely jobb lábával megmutatta az utat neki, majd a szatírral, amely pálma gyümölcsét vitte a kezében. Antal megértette, hogy „ordog uolna" és nem törődött vele. Egy fa alatt éjszakázott, és másnap egy farkas mutatta meg neki az utat egészen a Pál cellájának ajtajáig. De mivel a hasadékban sötét volt, Antal megbotlott, és Pál erre bezárta az ajtóját. Csak hosszas könyörgés után nyitotta ki. Aztán leültek és beszélgettek, és délben egy holló hozott nekik egy kenyeret. Miután Pál elmagyarázta, hogy a fél kenyeret a vendég tiszteletére megduplázta a

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Gondviselő, azon vitatkoztak, hogy melyikük törje meg a kenyeret. Végül abban egyeztek meg, hogy mindketten megfogják a darab kenyeret és így osztják el. A forrás vizéből ittak, és az éjszakát imádkozással töltötték. Reggel Pál bejelentette, hogy már nagyon kevés van hátra az életéből, mire Antal siratni kezdte. Ekkor Pál megijedt attól, hogy megnehezíti a halála óráját, és elküldte gyorsan, hogy hozza el a saját cellájából azt a palástot, amelyet Athanásziusz püspök adott Antalnak. És amikor újra a Pál cellája fele tartott, Antal látta a Pál lelkét angyalok társaságában felemelkedni. Sietni kezdett, de Pált már halva találta. Miután elsiratta és betakarta a palásttal, megjelent két oroszlán, és megásták Pál számára a sírt. Antal eltemette Pált, de a pálmafa leveléből készített ruháját magával vitte, és ünnepnapokon magára öltötte.

A *Zent Antal apatnak eletirolh* című legenda a Jeromos által megörökített és a *Legenda aurea* által közvetített közismert történet. Antal tizennyolc évesen veszítette el szüleit, és a templomban hallott ige hatására szétosztotta vagyonát a szegények között, húgát monostorba küldte, ő pedig visszavonult a pusztába. Itt „nagi sok haborusagokat zenued vala ordogoktol". Csak kenyeret evett, kevés sóval meghintve és vizet ivott. Az ördögök „kwlomb kwlomb vadaknak Abrazattiaba" kísértették meg, és egy ezüst tányért, majd egy „masa aranyat" is látott, amelyek a kereszt jelére elenyésztek. Miután ellenállt a kísértéseknek, égi szózatot hallott, és ígéretet kapott arról, hogy az Úristen nevezetessé teszi őt a földön. De aztán túl sokan kezdtek oda járni hozzá, ezért beljebb ment a pusztában, és egy lakatlan helyen telepedett le, ahol kis kertet is művelt. Meglátogatta a húgát, és elégedetten látta, hogy ő most a többi szerzetesnő mesterasszonya. Visszatérve tanította a tanítványokat és meggyógyította a betegeket. És „giakorta a zent Angialok otet az eegben fel emelik uala". Amikor meghallotta, hogy Alexandriában Balakhiusz nevű herceg keresztényeket üldöz, és szüzeket korbácsoltat meg, „leuelet irata" neki, amelyben megfeddte őt a kegyetlensége miatt és megfenyegette, hogy az Isten haragja száll majd a fejére. A herceg nem vette komolyan a levelet, ám néhány nap múlva leesett a lováról és meghalt. Hamarosan Antal is bejelentette, hogy halálán van. Arra kérte két tanítványát, hogy ne jelöljék meg a sírja helyét, mert a szent ember „nem akaruan venni simmi embori dièiretot az vristenert".

A **Peer-kódex** a Szent Antal Szent Pálnál tett látogatását részletezi. A történet rokon azzal, amelyet a Debreceni Kódexben olvashatunk, az elbeszélés azonban színesebb és részletesebb.

A magyar kódexek Remete Szent Antal-legendáinak eredete és kapcsolatai

A Debreceni Kódexből ismert Antal-legenda forrása köztudottan Szent Atanáz *Vita St. Anthonii* című munkája (Athanásziosz 1999.), a *Legenda aurea* közvetítésével.[1]

Az Érdy-kódexbeli legendáknak azonban csupán egy része származik a *Legenda Aureá*ból (Horváth 1911, Vargha 1923), másik része nem lelhető föl a Voragine-féle kompilációban. A Karthauzi Névtelen által közölt legenda származásának kérdése az egyik legérdekesebb és legizgalmasabb kihívása a téma kutatójának.

Erről így ír Horváth Cyrill 1911-ben: „Végre külön csoportba osztandók azok a fejezetek, amelyek sem a *Legenda aureá*val, sem Pelbárttal nincsenek kapcsolatban, és teljességgel más forrásokból vannak merítve. Ebbe a csoportba összesen 14 legenda tartozik; nevezetesen: Szt. Ambrus, Szt. Antal apát, Ádám és Éva stb." (Horváth 1911. 11.)

A továbbiakban azonban Horváth Cyrill a következőket írja: „Szent Antal apát élete közvetlenül vagy közvetve az ún. Athanázius-féle Vitából van kivonva." Ezzel a kijelentéssel természetesen nem lehet egyetérteni. Már csak azért sem, mert Szent Atanáz Antal kortársa volt, így nem írhatott az ereklye pár száz évvel későbbi megtalálásáról és transzlációjáról. Az említett *Vita* Antal haláláig tárgyalja a remete történetét. Ez az anakrónia elkerülte a szerző figyelmét.

A magyar kódexek legendáit vizsgálva a kutatók egy olyan forrásra figyeltek fel, amely a 15. század végétől számtalan kiadást ért meg, és amely számtalan ponton érintkezik a magyar legendairodalommal is.[2] Az 1923-ban publikált tanulmányában Vargha Damján megjegyzi, hogy a Petrus de Natalibus *Catalogus sanctorum* című műve 16 magyar kódexszel hozható összefüggésbe. (Vargha 1923) Az Érdy-kódex és a *Catalogus sanctorum* között 51 tárgyi érintkezést és 50 szövegkapcsolatot feltételez, illetve két esetben első forrásként értelmezi a Natalibus gyűjteményét. A szerző külön kitér arra is, hogy az Érdy-kódex egyes legendáinak bevezető szövegében a fordító megjelöli a forrását is. Vargha csak a Zakariás és az

1. A *Legenda aurea*ról és kapcsolatairól lásd Reames 1985.

2. A *Catalogus sanctorum* 1514-ben kiadott változata megtalálható a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának kézirattárában. Könyvtári jelzete: Ant. 108. Munkámban használtam a marosvásárhelyi Teleki–Bolyai Könyvtár Mikházi gyűjteményében található, datálás nélküli, feltehetően 16. század elején nyomtatott példányát is. Könyvtári jelzete: Mikházi gyűjtemény / 0364.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Erzsébet-legenda esetére hivatkozik, ám ugyanez elmondható a *Remethe zyz Zenth Anthal ewsewnknek ky hozasaarol* szóló legenda latin nyelvű bevezető szövegéről is. Első látásra úgy tűnhet, a Remete Szent Antal transzlációs legendájának forrása valóban a *Catalogus sanctorum* volt.

1925-ben Tímár Kálmán tovább gondolja a Vargha Damján tanulmányában összefoglaltakat. Felismeri az előző tanulmány hiányosságát, ami a Remete Szent Antal legendájának latin nyelvű bevezető szövegét illeti. Megállapítja, hogy Vargha Damján csak a Zakariás és az Erzsébet legendák kapcsán beszél a fordító forráshivatkozásáról, és elkerülte a figyelmét az Antal-legenda bevezetője. Tímár hozzáteszi, hogy a Karthauzi hivatkozása ebben a bevezetőben egy apró elírástól eltekintve pontos, amikor megjegyzi az Érdy-kódexben közölt legenda latin nyelvű rövid bevezetőjében, hogy „habetur n in Cathalogo sctorum LI. IIII cap. Centesimo decimo loco". A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy bár nem a IIII., hanem az V. könyvben, de a megjelölt helyen a 110. fejezetben valóban megtalálható a legenda.[3]

A szerző egyes szövegek összehasonlításával próbálja igazolni azt az állítását, hogy miközben az Érdy-kódex fő forrása a *Legenda aurea* szövege, a fordító mindvégig figyelemmel kísérte a *Catalogus sanctorum*ot is, és onnan is felhasznál egy-egy mozzanatot. Kimutatja, hogy a Szent Bereck legendájának fordításakor például a Kornides-kódex a *Legenda aureá*t, az Érdy viszont a *Catalogus sanctorum*ot követi.

Bán Imre könyve sem kerüli meg a témát. A szerző utal arra, hogy a latin nyelvű bevezető szöveg elég zavaros megfogalmazásából nem derül ki világosan, hogy valóban a Natalibus gyűjteményéből fordítja-e a legendát. A szerző úgy véli, hogy „nem bizonyos tehát, hogy Petrus de Natalibus műve volt a kútfő". (Bán 1976. 16–17.)

A későbbi szakirodalom kevésbé reflektál ezekre az eredményekre, és egyes kiadványokban továbbra is ismeretlennek tartják a szöveg származási helyét. (Madas 1985) Bár azzal, hogy a Voragine munkája az Antal-legenda esetében nem mindig forrásértékű, még azok is egyetértettek, akik nem jelölik meg a Natalibust mint forrást, mégis egyes szerzők továbbra is a *Legenda aureá*t jelölik meg, helytelenül, az Érdy-kódex legendájának forrásául.[4]

3. Timár Kálmán eme fejezetre való hivatkozása csak az 1514-es kiadás esetében érvényes. Valószínűnek tartom, hogy munkájában csak ezt a kiadást forgatta.

4. „Így a *Legenda aureá*ból merít a Debreceni Kódex (1519) és az Érdy-kódex (1524–1527) magyar nyelvű Remete Szent Antal legendája is, elmondva a sír feltárását, az első és második transzlációját és számos részletét." (Grynaeus 2002. 16.)

Tímár Kálmán tanulmányában felsorolja, mit tekint bizonyítéknak amellett, hogy az Antal legenda a *Catalogus sanctorum*ból származik. A szerző érvei a következők:

1. Az Érdy-kódex transzláció-legendájának elején néhány sorban latin nyelven olvasható tájékoztató, amelyből kiderül, hogy latin nyelvről anyanyelvre fordítja a szöveget, és említi a *Cathalogo Sanctorum* negyedik könyvének száztizedik fejezetét,
2. valamint azt is közli a fordító, hogy Constantius császárt felcserélte első Jusztiniánusszal, mivelhogy történelmi valószínűtlenségnek tartotta volna az első főszereplését ebben a szövegben.

Az 1514-es kiadás V. könyv 110. fejezetében magam is megtaláltam a Remete Szent Antal kihozásáról szóló legendát, csakhogy ez nem egészen az a szöveg, amelyet a Karthauzi névtelen fordított. Az általam talált *Catalogus sanctorum*-beli szöveg *csak tartalmilag* azonos az Érdy-kódex legendájával, azaz ugyanazt a transzlációt meséli el. Terjedelmét tekintve a *Catalogus sanctorum* szövege sokkal rövidebb és tömörebb, mint az Érdy-kódex legendája. Ugyanazt a történetet olvashatjuk, de egy rövidebb változatát, amelyben számos történetet, például a kalandos hazatérést nem részletezték. Ennek a történetnek időben sem ott van vége, ahol az Érdy-belinek, hanem sokkal később, ugyanis az utolsó mondatokban megemlíti az ereklye átvitelét a franciaországi Viennois-ba, és azt, hogy a betegségek gyógyítására volt alkalmas, ahogy fogalmaz, „eloltja a szent tüzet az emberek testében". Ezekről az Érdy-kódexben nem esik szó.

A Karthauzi Névtelen semmi mást nem árul el a forrásáról („*habetur in Catalogo sctorum,*" lat.), sem azt, hogy milyen kiadását forgatta, sem azt, hogy hányban jelent meg, esetleg hol nyomtatták. Nem említi a Natalibus nevét sem. De azt sem mondja ki, hogy ő *azt* a szöveget fordította, hanem csak azt állítja, hogy latin nyelvből ültette át anyanyelvre, és hogy ez a szöveg megtalálható az említett gyűjteményben. Ezért a Tímár Kálmán első bizonyítékát nem tekintem perdöntőnek.

A második érvként említett személynévcsere valóban megtörtént. A *Constantius* császár nevét a Karthauzi Névtelen *Justinianus*ra módosítja, és a bevezető latin nyelvű néhány sorban ezt meg is indokolja: történelmileg lehetetlen („minime ad mittit"), hogy Constantiusról legyen szó, hiszen Justinianus építette a St. Sophia (Hagia Sophia)[5] templomát. A templom

5. A konstantinápolyi Hagia Sofia templomot 360-ban avatták fel. A templom 404-ben leégett, II. Theodosius építi újra, de már bazilikának, amelyhez aztán 415-ben hozzáépítettek. Egy I. Justinianus elleni felkelés alkalmával, 532 januárjában a bazilika leégett. Az újjáépítése rögtön elkezdődött. Az új katedrálist 537. december 27-én avatták fel. Ez technikai okokból 558-ban összeomlott, és 562. december 24-én szentelték fel újra. (Kazhdan et alii 1991. vol. 2. 892.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

történetét szem előtt tartva rögtön látszik, hogy a Karthauzi Névtelen az újjáépítő személyére gondolt, amikor Justinianus idejére helyezi át a legenda eseményeit.

Ez azonban még nem elegendő érv a fordítás forrását illetően. A felsorolt bizonyítékok mellett nagyobb súllyal bírt számomra az a kérdés, hogy ha valóban fordításról van szó, honnan kerülnek az említett kidolgozott részletek az Érdy-kódexbe, miközben ebben a forrásként megjelölt szövegben ezek egyáltalán nem szerepelnek. Számos részlet van az Érdy-kódexben, amely a feltételezett forrásban nem szerepelnek.

Arra is gondolhatnánk, hogy a Karthauzi Névtelen maga bővítette, színezte ki a tömör alapszöveget. Ezt a feltételezést meghiúsította az a szöveg, amely az Érdy-kódex szövegéhez nagyon közel álló, szinte vele azonos, és amelyet a *Codice namurciensis* részeként jelentettek meg 1883-ban az Analecta Bollandiana második kötetében.

A *Codice Namurciensis* latin szövege szó szerinti egyezéseket mutat az Érdy-kódex Antal-legendájával, és minden részletet, kalandot, amely az Érdy legendájában olvasható, ez is nyomon követ. Pontosabban: az Érdy-kódex Remete Szent Antal kihozásáról szóló legendája néhány mondat kivételével követi a latin szöveget. Íme, néhány példa:

Codice Namurciensis:

„*O, Creator coeli et terra, Redemptor humani generis, succure et adjuta filiam meam*. Et coepit ire versus filiam suam Sophiam. Ipsa vero fremebat dentibus et mugitus maximos emittebat: sed immudi spiritus quieverunt."

Érdy-kódex:

„O menynek feldnek wra teremteye O embery nemnek kegyes meg valtoya leegy yrgalmas es seghehed megh az en leanymat. Es mykoron hozya kezelghetne leanyahoz, kezde ordoytani es fogayt chykorgatny."

Ritka az olyan eset, amikor a magyar szöveg terjedelmesebb, ilyenkor a fordító nem új szövegrészt illeszt be, hanem *a meglévő latint magyarázza*, körülírja, mint a következő idézet hármas felsorolása, amely a latinban nem jelenik meg: „sem kötél, sem lánc, sem béklyó". Legtöbb esetben azonban eltérés annyiban nyilvánul meg, hogy a magyar szövegből hiányzik néhány mondat vagy mondatrész fordítása, mint ahogy az alábbi részből is a vadállatokhoz („leones, pardi et tigrides") való hasonlítás:

Codice Namurciensis:

„et mordebat linguam suam, et fremebat dentibus; et non valebant eam tenere, sed omnes catenas ferreas rumpebant, et mugiebat quemadmodum leones, pardi et tigrides faciunt;"

Érdy-kódex:

„Ottan esmeg el kezdee az ordoytast nyelweet ragny, myndent kezde marny es ennen magaat torny szaggathny. Sem koteel sem lancz sem beko nem tarttya vala."

A transzláció legendájának a Karthauzi Névtelen által ismert változatát a 15. században francia nyelvre fordította egy bizonyos *Pierre de Lanoy*. A Domonkos-rendi szerzetesről tudjuk, hogy VIII. Károly idején, 1483–1498 között dolgozott. Ezt a francia nyelvű fordítást 1883-ban tette közzé a francia hagiográfiai szakirodalom, majd 1943-ban hivatkozik erre a bollandista Noordelos–Halkin szerzőpáros. (Noordelos–Halkin 1943. 220.) Ismeri ezt a Lanoy-féle francia fordítást és utal rá Louis Réau is, és rövid tartalmi ismertetőt közöl a legendáról. (Réau 1958. 101.) Nem tudjuk biztosan, hogy a francia fordító melyik latin változatot használta. A Domonkos-rendi szerzetes által használt latin nyelvű eredeti azonban minden jel szerint rokon a Karthauzi Névtelen által forgatott szöveggel. A Pierre de Lanoy fordítói munkássága 20–30 évvel előzi meg a Karthauziét.

Négy változatban találtam tehát meg a remete kihozásáról szóló legendát: egy datálás nélküli namuri latin, egy 15. század végi francia, egy 16. század elejéről származó magyar változatban, illetve a 15. század végétől kezdődően több kiadást megért *Catalogus sanctorum*ban is.

Íme, a négy forrás összehasonlítása:

	Codice Namurciensis	**Catalogus sanctorum**	**A Domonkos rendi Pierre de Lanoy fordítása**	**A Karthauzi Névtelen fordítása: Érdy-kódex**
Nyelve	Latin	latin	francia	magyar
A keletkezés időpontja	Ismeretlen	1493-tól több kiadás (az általam használt példányok egyike 1514-ből a hatodik kiadás, a másik példány datálás nélküli)	1483–1498	~1527
Tartalmi azonosság	ez a legteljesebb szöveg	tartalmilag azonos a Cod. Namurciensisszel	tartalmilag azonos a Cod. Namurciensisszel	nagyon kevés eltéréssel azonos a Cod. Namurciensisszel
Terjedelmi azonosság	34 részből áll	sokkal rövidebb, mint a Cod. Namurciensis	?	saját fejezetbeosztást követ, de a Cod. Namurciensis terjedelmével azonos

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A magyar és a latin szövegek tartalmi és terjedelmi azonossága alapján eléggé megalapozottnak látszik az a feltételezés, hogy a *Codice Namurciensis* Antal-legendája azonos azzal a latin eredetivel, amiből a magyar fordítás készült, vagy legalábbis annak egy kevésbé eltérő szövegváltozata lehet. Mindenképp ez egy az Érdy-kódexbeli szöveghez sokkal közelebb álló szöveg, mint a *Catalogus sanctorum*ban talált legenda, amelyről a szakirodalom feltételezte, hogy a Karthauzi Névtelen forrásául szolgált.

Abból kiindulva, hogy a korabeli elvárások szerint minden szöveget lehetőleg egy hitelesnek elfogadott helyről kell származtatni, valószínűnek tartom, hogy a Karthauzi Névtelen megjelölte azt a tekintélyes helyet, ahol a legenda fellelhető, *anélkül* azonban, hogy valóban azt használta volna a fordításban. Az az apró tévedés, amelyre már Tímár Kálmán is felfigyelt, miszerint a legenda nem a Karthauzi által megjelölt IV. könyvben, hanem a következő, V. könyvben található, talán pont azt bizonyítja, hogy nem volt a kezében a forrás abban a pillanatban, amikor ezt a bevezető szöveget megírta. Ehhez közel áll a Bán Imre véleménye, aki a legenda elején olvasható meglehetősen zavaros bevezető szöveg alapján nem látta kellően bizonyítottnak azt, hogy Natalibus gyűjteményéből fordította volna ezt a legendát a Karthauzi.

Miért jelöli meg mégis a Karthauzi a *Catalogus sanctorum*ot? Erre nehéz válaszolni a fentiek után. Tudjuk, hogy a középkor szerzői számára különösen fontos volt az, hogy írásaik tekintélyes forrásokra hivatkozzanak. Hasonlóan a prédikátorok tekintélyes egyházi emberre, szentre, doktorra, vagy legalább elismert és a kánonnak megfelelő pogány kori szerzőre kellett hivatkozzanak a hitelesség érdekében. Ezért gyakori a „hallottam", „láttam" fordulat. A magyar kódexekben is gyakran találunk a szövegbe beleágyazott hivatkozásokat. Számtalan az olyan fordulat, mint: *„Ith wgh mond zent Ieronymus."* (Peer-kódex)

Miközben a kompilálást tekinti a tudás lényegének, a középkori retorika, a középkor kultúrája szükségszerűen az igazságot megfogalmazó, azt tartalmazó források megnevezése mentén definiálja magát. Talán ennek a szigorú tudományos mércének az emléke okán volt fontos a Karthauzi Névtelen számára egy közismert gyűjteményre hivatkozni, miközben egy kevésbé közismert kézirat sokkal színesebb történetét fordította.

Martin Schongauer: Szent Antal megkísértése. (1480–90 körül. Metszet. Metropolitan Művészeti Múzeum, New York)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Szakirodalom

BÁLINT Sándor
1977 *Ünnepi kalendárium*. Budapest
BÁN Imre
1976 *A Karthauzi Névtelen műveltsége*. Budapest
GRYNAEUS Tamás
2002 *Szent Antal tüze*. Budapest
HORVÁTH Cyrill
1911 *Középkori legendáink és a Legenda aurea*. Budapest
KAZHDAN et alii (ed.)
1991 *The Oxford Dictionary of Bizantyum*. 1–3. New York–Oxford
MADAS Edit (közzéteszi)
1985 *A néma barát megszólal. Válogatás a Karthauzi Névtelen beszédeiből*. Budapest
NOORDELOS, P. – HALKIN, François
1943 *Un histoire latin de S. Antoine. La „Légende du Patras”*. Analecta Bollandiana 61. 211–250.
REAMES, Sherry L.
1985 *The Legenda aurea: a Reexamination of its Paradoxical History*. Madison
RÉAU, Luis
1958 *Iconographie de l'art chrétien*. Tome III. Iconographie des saints. Paris
TÍMÁR Kálmán
1925 Kódexeink legendái és a Catalogus sanctorum. *Irodalomtörténeti Közlemények* 35. évf. 241–248.
VARGHA Damján
1923 *Kódexeink legendái és a Catalogus sanctorum*. Budapest

Források

ATHANÁSZIOSZ, Szent
1999 Szent Antal élete. (Fordította: Vanyó László) In: VANYÓ László (szerk.): *A III. és a IV. század szentjei*. Győr. 41–120.
NATALIBUS, Petrus de
1514 *Catalogus sanctorum opus*. Lugdun[i]
x x x
1997 *Debreceni Kódex 1519*. E. Abafy Erzsébet et alii (szerk.) Budapest
x x x
1527 Érdy-codex. In: *Nyelvemléktár* IV., közzéteszi Volf György. Budapest
x x x
1874 Müncheni codex. In: *Nyelvemléktár* I., közzéteszi Volf György. Budapest
x x x
1874 Peer-codex. In: *Nyelvemléktár* II., közzéteszi Volf György. Budapest
x x x
1883 *De S. Antonio Abbate. Ex. Codice Namurciensis nr. 159*. (2). Analecta Bollandiana II. 341–354.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Cuprins

În loc de prefaţă 5

Simon Boglárka
Stereotipuri şi reprezentaţie – dublarea rolurilor sexuale într-o comunitate a studenţilor vietnamezi la Budapesta.....10

Bokor Zsuzsa
Strategii de migrare ale femeilor româneşti într-un oraş din Italia.....30

Vincze Kata Zsófia
Sabaturi şi sâmbete. Sărbătoarea sâmbetei la evreii din Budapesta.....53

Harbula Hajnalka
Sferă publică feminină în Clujul anilor 70–80.....80

Jakab Albert Zsolt
Graffiti-uri în mediu interetnic 90

Könczei Csongor
Câteva gânduri asupra schimbării dansului popular în zilele noastre 126

Miklós Zoltán
Cultura antreprenorilor şi sistemele de relaţii. Relaţiile unui om de afaceri 134

Kinda István
Relaţii, capital, conflicte. Criza unei relaţii confesionale maghiaro–olandeze.....159

Peti Lehel
Reprivatizare, decolectivizare şi specializare agricolă într-o localitate de pe Târnava Mică.....184

Turai Tünde
Destrămarea familiei mari şi predarea tradiţiilor ei în Sălaj.....213

Demeter Éva
Oul de paște: cadou și obiect ritual 228

Ilyés Sándor
Schimbări prin prisma mitologiei populare.....252

Szikszai Mária
Legendele Sfântului Anton în literatura maghiară veche.
Concluzii de antropologie istorică. 273

KRIZA • NÉPRAJZI

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Contents

Instead of Preface.....5

Simon Boglárka
Stereotypes and Representation – The Doubling of Gender Roles in a Vietnamese Student Community in Budapest.....10

Bokor Zsuzsa
Migration Strategies of Romanian Women in an Italian Town.....30

Vincze Kata Zsófia
Sabbaths and Saturdays. Observing Saturdays in Budapest Jewish Communities.....53

Harbula Hajnalka
Women's Public Sphere in Cluj in the Seventies and Eighties.....80

Jakab Albert Zsolt
Graffitti in Multiethnic Environments.....90

Könczei Csongor
Considerations upon Current Changes in Traditional Folk Dance Culture.....126

Miklós Zoltán
Entrepreneurial Culture and Systems of Relations. The Relations of a Businessman.....134

Kinda István
Relations, Capital, Conflict. The Crisis of a Hungarian-Dutch Confessional Relationship.....159

Peti Lehel
Re-privatization, Decollectivization and Agricultural Specialization in an Agrarian Settlement along the Târnava Mică River.....184

Turai Tünde
The Decomposition of Large Families and Possibilities of Passing their Traditions on in Sălaj Region.....213

Demeter Éva
The Easter Egg: Offering and Gift.....228

Ilyés Sándor
Change as Seen Through the Lenses of Popular Beliefs.....252

Szikszai Mária
Saint Anthony's Legends in Hungarian Codices. Conclusions from Historic Anthropology 273

KRIZA • NÉPRAJZI •

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Tartalom

Több előszó helyett 5

Simon Boglárka
Sztereotípiák és reprezentáció – a nemi szerepek megkettőződése egy Budapesten tanuló vietnami egyetemista közösségben.....10

Bokor Zsuzsa
Úgy elmegyek, meglássátok... Román nők migrációs stratégiái egy olaszországi városban.....30

Vincze Kata Zsófia
Sábeszek és szombatok. A szombat ünnepe budapesti zsidók körében.....53

Harbula Hajnalka
Női köztér Kolozsváron a hetvenes, nyolcvanas években.....80

Jakab Albert Zsolt
Falfirkálás interetnikus környezetben.....90

Könczei Csongor
Amikor a nép táncol, akkor néptáncol? Gondolatok a hagyományos tánckultúra jelenkori változásairól 126

Miklós Zoltán
A vállalkozói kultúra és a benne rejlő kapcsolathálók. Egy (sikeres) üzletember kapcsolatrendszere.....134

Kinda István
Kapcsolatok, tőkék, konfliktusok Egy magyar–holland testvérkapcsolat krízise.....159

Peti Lehel
Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen.....184

Turai Tünde
A nagycsalád intézményének bomlása és hagyományának továbbörökítési lehetőségei a Szilágyságban.....213

Demeter Éva
A húsvéti tojás: adomány és ajándéktárgy.....228

Ilyés Sándor
Változás a hiedelmek tükrében.....252

Szikszai Mária
Szent Antal-legendák a magyar kódexirodalomban.
A történeti antropológia néhány tanulsága.....273

Cuprins.....285

Contents.....287

KRIZA NÉPRAJZI

© www.kjnt.ro/szovegtar

Amprente 3.
Tineri cercetători despre cultura populară
Editat de Asociaţia Etnografică „Kriza János”
400162 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15., tel.: +40 264 432 593
ISBN 973–8439–13–2