



KRIZA
KÖNYVEK

31



LENYOMATOK

Fiatal kutatók a népi kultúráról

7

KRIZA KÖNYVEK 31.



A könyv megjelenését a



támogatta.



Lenyomatok

7.

Fiatal kutatók a népi kultúráról

Szerkesztette
Ilyés Sándor
Jakab Albert Zsolt
Szabó Á. Tőhötöm

BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék
Kriza János Néprajzi Társaság
Kolozsvár, 2008

Kiadja a KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
400162 Kolozsvár, Croitorilor (Mikes) u. 15.
telefon/fax: +40 264 432 593
e-mail: kriza@mail.dntcj.ro
www.kjnt.ro

© Kriza János Néprajzi Társaság, 2008

Borítóterv és tipográfia
Könczey Elemér

Számítógépes tördelés
Sütő Ferenc

ISBN 978-973-8439-40-5

Készült a kolozsvári GLORIA és IDEA Nyomdában
Igazgató: Nagy Péter
Megrendelési szám: 617/2008

© www.kjnt.ro/szovegtar



Tartalom

Előszó	7
Daniel Rita Mítoszképződés, turizmus és tőkeátalakítás Farkaslakán	11
György Imola Bernády György lokális mítosza Marosvásárhelyen	29
Zsigmond Júlia Egy továbbmesélt katonatörténet. Történetek egy történetről	51
Peti Lehel Vallási interferenciák és látomások: csángók a szőkefalvi Mária-jelenésen	63
Szilágyi Levente Határhelyzetben – Vállaj és Csanáros esete	83
Szabó Á. Tőhötöm A megtartó közösségtől az elmaradt faluig – és vissza	99
Pap Izabella A földbirtok jelentősége ma Kobátfalván	129
Kádár Kincső – Tímár Krisztina „– S ezt a rengeteg pálinkát ki issza meg? – Há’ én s te.” A pálinka társadalomban betöltött szerepeiről	151
Vass Melánia A szekereség szerepe egy havasalji falu életében	173

Rezumate	183
Abstracts	187
Szerzőink	191
Autorii	193
Authors	195



Előszó

A hét először is prímszám, csak önmagával és eggyel osztható. Ebből vonja le mindenki a megfelelő következtetést. Az életünket a hetes szám strukturalja, hétfővel (suszterhétfővel) indul a hetünk, amikor semmi sem nő, és a hét többi napján a hétvégét várjuk. A mesében hét esztendő telik el, hét fiú születik, a hetedik természetfölötti erőkkel rendelkezik, heten léptünk szövetségre, és hetedhét országon keresztül átlvagoltunk, hogy az üveghegy tudományos prizmájának torzításában szemléljük a világot. A hetedik kötet mindenképp jelentős állomás: jövőre valami egészen újat kell alkotnunk, hét évi beszéd után el kell hallgatnunk – vagy mondanunk is kell valamit –, hét bő esztendőre hét szűköt kell hoznunk, vagy fordítva. Teljesen meg kell újítanunk a szerzők csoportját, új hangokat kell megszólaltatnunk. A régieknek el kell hallgatniuk.

Úgy tűnhet a hat kötet előszava minden utalást, poént, sirámot elpuffogatott és megszenvedett, az ötletek elfogytak: *az ember végül szomorú, vizes síkra ér*. Az olvasó pedig *okos fejével biccent*, hogy, lám, sótlan, száraz fickók ezek, akik nem képesek újat kitalálni, pedig mennyire önmagától kínálkozik, hogy a hetedik kötetéhez érkezett *Lenyomatokhoz* – igazi néprajzkutatókként – épp e többjelentésű szám kapcsán írjanak előszót, és olyan utalásokat soroljanak, amelyekben a hétfejú sárkánnyal, a hétfejú tündérrel, a hetivásárral, a hét testvérrel, a sámánná váló hetedik fiúval, a hét évi hallgatás kötelezettségével, a hétszilvafás nemessel, a hetedhét országgal, a hét törzs szövetségével, sőt, Hétszünyükapanyányimonyókkal, az emberfeletti erejű ellenhőssel teremtsenek kapcsolatot.¹ S ez rögtön annyi kontextust és értelmezési lehetőséget jelent, hogy itt abba is lehetne hagyni az előszó megírását. Ám egy becsületes előszónak legalább hetvenhét sorosnak kell lenni, és még az sem tűnhetne hetvenkedésnek, ha hosszabb lenne. Ráadásul van is még némi mondanivalónk, és egy-két összefüggés-re azért mégis rávilágítanánk – szakmánkból adódóan szeretünk értelmet

¹ A felsorolásban nincs megemlítve a hét törpe és üdvöskéje. Sem a *Hét év Tibetben*. Az előző hősök annak okán maradtak ki, hogy nem szeretnénk szerzői jogvitát a Grimm testvérek leszármazottaival. Sem Jean-Jacques Annaud-val.

adni a körülöttünk levő dolgoknak, amint egyik nagy alapító mondta: „az etnográfusnak [...] *meg kell alkotnia* a nagy intézmény képét...”²

Azt hittük, hogy a hallgatás közönye már a Héttornynunk lábait mossa, hogy magunkra maradtunk, hogy a *Lenyomatokra* nem érkezik reakció. Fordulópontnál állunk – hetedik –, mert érkezett. Ugyan nem pont olyan, amilyent szerettünk volna, de ezt mi visszajelzésként értelmezzük – szeretünk eljátszani a jelentésekkel. Egy másik, szintén kolozsvári csoport – akiknek a munkája feltétlen tiszteletet érdemel – megjelentetett egy másik *Lenyomatokat*,³ s bár ebben nem reflektálnak erre a korábbi sorozatra, a közös kontextus és közös kapcsolódási pontok okán mi a saját sorozatunkat és az ő kötetüket egy térben értelmezzük. A legfőbb kapcsolódási pontokat a tudományterületek jelentik, mert az a csoport antropológusként határozza meg magát, mi néprajzkutatókként, és szeretünk abban a – megeshet, hogy téves – hitben ringatózni, hogy e kettőnek van valami köze egymáshoz. Vagy hogy legalábbis az antropológia (sok más tudománnyal, módszerrel együtt, mint szociológia, társadalomtörténet, mikrotörténet, irodalomtudomány stb.) termékenyítőleg hatott a néprajztudományra, és hogy mi receptívek is voltunk ezekre a hatásokra. Az újító szemléleteket is többször boncolgattuk ezekben az egymásba kapcsolódó előszókbán, bár persze, az olvasókra bíztuk annak eldöntését, hogy ez mennyire volt sikeres. Ha az antropológusok új kötetét szándékként is értelmezzük, nem voltunk teljesen sikeresek. További kapcsolódási pont az lehetne, hogy az új kötetben közlők közül néhányan ugyanúgy néprajzos képzésben is részesültek, mint mi magunk, többek közöltek itt is, ott is. Ebben az értelemben talán nem pihent néprajzosok posztmodern agyszüleménye, hogy e két kulturális terméket egy kontextusban próbáljuk értelmezni, és ha a diskurzustársaságok és a legitim beszélők kérdése⁴ felől nézzük a problémát, igen világos és ránk nézve keményen kritikus olvasata lehet a dolognak, különösen, hogy az új *Lenyomatok* egyik szerkesztője szerzőként jelentkezett a régi *Lenyomatokban* is. A kritikát értjük. *Nem kell más verse már,/ költő én vagyok*. És köszönjük – bár nem tartjuk teljesen szerencsésnek egy olyan többszörösen is terhelt közegben, ahol az antropológia nemegyszer a néprajz ellenében

² Tekintsük ezt feladványnak. A szerző nevét helyesen megfejtők között hét kötetet sorso-lunk ki. Beküldési határidő 2009 hetvenhetedik napja. Eredményhirdetés a www.kjnt.ro honlapon.

³ HARBULA Hajnalka – MAGYARI-VINCZE Enikő (szerk.): *Anthropo. Lenyomatok. Amprente. Imprints*. Editura Fundației pentru Studii Europene, Kolozsvár, 2008.

⁴ Az utalás nyilvánvaló. Megfejtéseket be lehet küldeni, de a nyertesnek nem adunk semmit.

fogalmazta meg magát. És ha mindez nem is lenne igaz, jólesett eljátszani a gondolattal, hogy valakiknek annyira fontos volt e sorozat, a sorozat címe, hogy ilyen módon fogalmazták meg kritikájukat.⁵ És ezt nem a megismerés bölcs kinjai mondatják velünk, bár kísért a *hétmérföldes csizma-hit* és a *Kunst der Fuge*, hogy szívünket beiktassuk a világ összefüggéseibe. Csak a *negyvenkettes félcipő* szorít.

E rövid elménckedéssel pedig abszolváltuk az előszó írásának terhes feladatát egy olyan kötet elé, amelyben új, régi és még régibb diákok, végzősök és végzetek közöltek. Ezúttal – merthogy hétszámra halmoz a szerencse – hét új szerzőt is avat a kötet. Daniel Rita, György Imola egy-egy személyiség lokális mítoszát elemzik. Zsigmond Júlia egy katonatörténet történeteit, egy életszakasz több értelmezését elemzi, tanulmányával hozzáadva még egyet. Pap Izabella a földhasználat, -birtok társadalmi megítélését vizsgálja a szimbolikus és gazdasági értékek és érdekek síkján. Kádár Kincső és Tímár Krisztina a pálinka társadalmi szerepét firtatja. Vass Melánia egy falu⁶ szekerességének gazdasági, társadalmi és kulturális funkcióit tárja fel. További szerzőink már ismertek. Peti Lehel a csángók szőkefalvi jelenlétének motivációira, az itt tapasztalt látomásaiknak mint vallási jelenségnek és társadalmi háttérüknek az értelmezésére vállalkozik. Szilágyi Levente a határ antropológiai vizsgálatát végzi el két magyar–román határ menti sváb településnek. Szabó Á. Tőhötöm a tudományos és hatalmi diskurzusok által kísért és alakított falu-kép társadalmi funkcióit vizsgálja.

Szerencsénkre megint vannak összefoglalók e szerény kötetben, sőt, meg is szerkesztettük a kötetet, és még biográfiákat is toldottunk a végére, hogy az olvasó is tudjon kontextusokat teremteni. Mert bár szerkesztői bölcselmek *dongják körül – mint húst a légy* – a recepciót, *a hetedik te magad légy!*⁷

A 007-es ügynökök

⁵ Sietünk leszögezni, hogy a lenyomatvétel technikáját illetően – sem kriminológiai, sem képzőművészeti értelemben – nem kívánunk az elsőbbség jogával élni. A zsaruk, művészek, fűvészek és hobók tényleg lenyomtak.

⁶ Sajnos, nem Hétfaluról van szó. Mert akkor a nyilvánvaló egyezésre már fel sem kellene hívunk a figyelmet.

⁷ Hetedik lábjegyzet: Az előszó József Attila- és Szilágyi Domokos-idézeteket felhasználó agyakban készült.



Daniel Rita

Mítoszképződés, turizmus és tőkeátalakítás Farkaslakán

J. R. (79 éves), nyugdíjas farkaslaki pedagógus visszaemlékezése szerint 1972-ben, a Tamási-emlékmű avatásakor Czine Mihály, a Tamásival olyan nagyon sokat foglalkozó író azt mondta a körülötte állóknak: *úgy lehet, a magyarság találkozóhelye lesz Tamási Áron sírja*. 2008 februárjában H. J., egy helybeli tanárnő nekem mondta, hogy *azt nem mondanám, hogy búcsújáró hely, de szinte. [...] nap mint nap vannak látogató csoportok*.

Két kijelentés, két különböző időpontban, élethelyzetben, két különböző embertől. Egyvalami azonban közös: mindketten világosan látják azt a jelenséget, amely az én érdeklődésemet is felkeltette. Tanulmányomat illetően fontosak ezek a vélekedések, hiszen magukban foglalják témám jelentős elemeit: Tamási Áron jelentőségét, a turizmust, és a megítélést magát mint állásfoglalást és közösségalkító tényezőt.

Célom az volt, hogy folyamatok tanulmányozása és végigkövetése mentén tőkekonverziókat figyeljek meg, hangsúlyt fektetve az átválthatóságra, a tőkék folytonos egymásba alakulására. Folyamatokat szeretnék megfigyelni, és ezeket, bár a szót többes számban használom, mégsem különíthetjük el teljesen egymástól. Ugyanis az egyik történés, folyamat meghatározza a másikat, és ez visszahat az előbbire, újabb történéseket hozva létre. Ezek összefüggnek, ezért van az, hogy egyetlen jelenség megfigyeléséhez (ti. a tőkeátalakítások Farkaslakán) több folyamatot is végig kell követnünk. Ezeknek a folyamatoknak a leírását használom fel vázul ahhoz, hogy a konkrét történés mögötti elméleti hátteret megérthessük.

Tanulmányomban Farkaslaka rövid bemutatása után a Tamási-kultusz kialakulását, és az író mitizálódását szeretném végigkövetni, majd azt, hogy Tamási alakja hogyan épül be a helyi lokalitásba, és hogyan határozza meg azt. Egyik nagyon fontos vetülete a lokalitásba való beépülésnek a turizmus megjelenése, ezt a folyamatot is szeretném végigkövetni, valamint azt megvizsgálni, hogy miért tudott ennyire sikeresen kialakulni a turizmus, és ez hogyan alakította át a helyiek életét. Mivel a falu mikrotársadalma nem homogén, hanem több szempontból is megoszlott, mivel a Tamási Áron-

hoz kapcsolódó szellemi örökséget másképpen, más mértékben használják (ki), természetes, hogy a jelenséghez való viszonyulás is többféle. Számomra ezeknek a viszonyulásoknak a sokfélesége is fontossággal bír, hiszen egyrészt ez az, amelyet az egyén szintjén a legkönnyebben felmérhetünk (interjúk által), ugyanakkor betekintést nyerhetünk a közösség nagyon sokrétű gondolkodásába is.

Farkaslaka számomra nem volt idegen, ám egészen közeli sem. Nem élek ott rokonaim, viszont jártam már oda korábban, amikor egy dolgozatomhoz készítettem interjúkat. Annak a kutatásnak az alkalmával Tamási Áron mítoszára voltam kíváncsi, és gyakorlatilag akkor ismertem fel először, hogy a turizmus milyen nagy szerepet tölt be a falu társadalmának életben. Akkori vizsgálódásom a jelenlegi dolgozat előzményének is tekinthető, az akkor készített beszélgetéseket és a megfigyelt jelenségeket itt is felhasználom.

Mivel vélekedésekre vagyok kíváncsi, illetve emberek által generált folyamatokat szeretnék vizsgálni, nem meglepő, hogy az uralkodó kutatási módszerem az interjúkészítés volt. Igyekeztem beszélgetőtársaimmal *beszélgetni*, nem pedig a formális kérdezz–felelek kapcsolatra redukálni az interjúkat. Talán ennek köszönhető az, hogy a beszélgetések nagyon kötetlenek, spontán módon alakultak, valamint ennek tulajdonítom azt is, hogy beszélgetőtársaim viszonylag nyíltak voltak, és sikerült jó kapcsolatot kialakítanom velük. A beszélgetések generálásán kívül fontosnak tartottam azt is, hogy amennyit csak lehetőségeim megengedik, Farkaslakán tartózkodjam. Azt hiszem, ezáltal bepillantást nyerhettem a farkaslaki mindennapokba.

A kutatás terepe

Ahhoz, hogy a farkaslaki emberekről tudjunk beszélni, előbb meg kell ismerkednünk röviden magával a faluval, hiszen az ember sosem független attól a környezettől, amibe beleszületik. Lássuk hát, milyen ez a közösség, mit kell tudnunk Tamási „angyali falujáról”.

Farkaslaka a Gordon hegy oldalán, a Fehér Nyikó völgyében terül el, ma kilenc falunak a községepontja. A közösség életét nagymértékben befolyásolta az, hogy a falunak nagyon kicsi a határa, kevés a megművelhető földterület, így a mezőgazdaság és az állattartás nem biztosította a megélhetést (bővebben lásd Jakab–Márton 2000: 119). Ezzel magyarázható, hogy a lakosok nagyon hamar utazni kezdtek, iparral és kereskedelemmel is foglalkoztak,

a megélhetés érdekében a faluban elfogadottá vált több jövedelemkiegészítő tevékenység, valamint az informális gazdaságnak, a „feketezésnek” több változata is: almatermesztés, bokorvágás, magyarországi kereskedés, szénégetés stb.

A mobilitásra és a vállalkozószellem meglétére remek bizonyítékként hozható fel a szénégetés története.¹ A szénégetés a kezdeti időszakban (19. század eleje) a szegényebbek számára jelentett pénztőkét, a gyengébb minőségű keményfából állítottak elő faszenet, ez leginkább egyemberes munka volt. Később a nagyobb teljesítmény érdekében a szűkebb rokonság férfitagjai kalákában dolgoztak. A századfordulóig ez egy differenciálatlan munka volt, ekkor azonban váltás következett be: megjelent a szekeresség, így külvölnvált a szén előállítója és szállítója, a szekeres. Ez azért jelentett fontos váltást, mert ekkor már két csoport tagjainak tudott ez megélhetést biztosítani. Az 1948-as földreformot azért tarthatjuk fontosnak, mert ekkortól a szénégetés tiltottá vált, rejtve működött, tehát mintegy rákényszerültek arra, hogy informálisan dolgozzanak tovább. Az 1950-es, 1960-as években állami alkalmazottak lettek, kialakult az ipari méretekben számított termelés, ekkor alakult ki a szélesebb értelemben vett szénégetői kultúra is. Azt hiszem, a legnagyobb váltásnak mégiscsak az 1989-es változást tekinthetjük, mivel ez követően jelent meg a tőkeerős forgalmazói réteg, amely magánvállalkozások kiterjesztése révén piacképessé vált, ma külföldre termel, szénégetőket foglalkoztat. A szénégetés folyamatának sikerességét bizonyítja, hogy ma Románia szénexportjának 90%-át Farkaslaka biztosítja.

Láthattuk tehát, hogy az újítás, a lehetőségek kihasználása, a vállalkozások kinagyítása nem idegen a farkaslakiaktól: ez egyrészt egy bizonyos kényszerhelyzetre adott válaszreakció (a szénégetés megjelenése, informális művelése), másik alkalommal viszont a tudatos fejlesztés eredménye (a nagyvállalkozások kialakulása).

Farkaslakán most I–IV. és V–VIII. osztályos iskola egyaránt működik, nagyobb osztályokba a szomszéd falvakból is ide járnak be a gyerekek. A falu szülőtte iránti tisztelet kifejezéséül az iskola felvette a Tamási Áron Általános Iskola nevet. 1972-ben megalakult a Tamási Áron Köz-művelődési Egyesület, amely azóta folyamatosan működik, megszervezi az emlékünnepeket, néha pedig a helyi kulturális életet is irányítása alá veszi (az elnöktől függően alakul az egyesület tevékenykedése). 1992-ben

¹ A szénégetésről szóló információim forrása: Kinda–Peti 2005.

Bokor Ágota végrendelete révén megalakult a Tamási Áron Alapítvány, ez a falu monográfiájának megírására pályázatot hirdetett, így született meg a falu monográfiája, valamint a személyesebb hangvételi „falurajz” (Jakab 1998).

A Tamási-kultusz és ennek a helyi lokalitásba való beépülése

Tamási Áron 1966-ban halt meg, és a végrendeletének eleget téve hazahozták és Farkaslakán, szülőfalujában temették el. A halála tehát negyvenkét éve következett be, ez elegendő idő ahhoz, hogy átalakuljon, mitizálódjon nemcsak a temetés, hanem az író alakja is.

Különböző emberekkel más és más elbeszéléseit kaptam a temetésnek, alapvető és elgondolkodtató különbségekkel.² A kialakuló képet megzavarja a temetés külső körülményeiről az értelmiségiek körében zajló vita is.³ Elgondolkodtató, hogy mi okozhatta ezt a nagyon sokféle elbeszélést, hiszen itt nem csak az emlékezés újratereztető mozzanatáról van szó, mivel a résztvevők egészen más történeteket mesélnek. A rejtély nyitja: azért mások az emlékek, mert mindenki másképpen vett részt a temetésen, más életkorában, más társadalmi szerepben. Ez abból a szempontból is döntő volt, hogy meghatározta a temetésen elfoglalt helyét (például a helyi tanároknak nem volt szabad részt venniük a szertartáson).

A halála után egy darabig nem nagyon volt szabad hangoztatni az író nevét,⁴ ennek ellenére 1972-ben emlékművet avattak a tiszteletére. A rendszerváltás után következett be az igazi fordulat: megnyíltak a határok, szabadon lehetett felvállalni az író ünneplését, 1990 májusában így

² Példák az eltérő, néhol ütköző visszaemlékezésekre: *Nem voltak a falusiak a temetésen, mert még nem ismerték.* (K. M., 80 éves); *nagyon sokan voltunk az Áron bácsi temetésén [...] Magyarországiak is voltak, meg itteniek is voltak, akik nagyon szép beszédet tartottak. Úgyhogy nagyon olyan kiemelkedett, kihangult temetése volt.* (Sz. I., 73 éves); *Egyenősen a kocsiról levették, s olyan egyszerűen temették, hogy nálunk még a szegén embőrt es ügyesebben temetik.* (F. E., 72 éves).

³ A vita azóta is folyik, az alapvető kérdés az, hogy a holttestet elvitték-e a Zsil völgyében lévő Lupeni-ba.

⁴ Erről egy visszaemlékezés: *akkoriban még jártuk mezőgazdasági munkákra, hát ne mondjam, hogy nem egyszer néztük, hogy kint a krumplicsödről jönnek s koszorúznak, s az iskola ment dolgozni. Tehát eljött a Magyar Írószövetség koszorúzni, volt úgy, hogy titokban Süttő Andrásék is, ugye ők gyorsan megjelentek, de úgy, mint az iskola, nem vehettünk részt.* (H. J., 58 éves)

megrendezték az első Tamási-ünnepséget, azután pedig éves rendszerességgel megtartják a két megemlékezést (májusban az író halálának, szeptemberben a születésének az évfordulójára). Ez azért fontos számunkra, mivel ez segíti, hogy a farkaslaki ember megismerje. Ez abban nyilvánul meg, hogy itt beszédek, megemlékezések vannak, a műveiből bemutatás (Sz. J., kb. 50 éves), tehát ezek is megteremtik, előhívják, aktivizálják a közös tudást.

„A mítosz intenzitása és érvényessége a személyes ismeretség, kapcsolat, valamint az idő függvénye. A valóság mítosszá évtizedek alatt transzformálódik. Formálódásakor szemantikai összetevői még szorosan kötődnek a valósághoz egy-egy konkrét helyzet általánosításával. A továbbiakban a mítosz egyre összehasonlíthatatlanabb a valósággal, a valóságtól távolodik, a népi ideologikum felé közeledik. Intenzitása csökken, ható-, és érvényességi köre viszont növekszik” (Keszeg 1991: 5). Mint már említettem, a haláleset 42 éve következett be, ez elegendő idő arra, hogy elfelejtődjenek, átalakuljanak, átértékelődjenek a személyes emlékek. Egyre kevesebben élnek már azok közül, akiknek személyes emléke van az íróval kapcsolatban, tehát egyre inkább távolodik az író alakja, és ezért egyre jobban mitizált. „A mítosz tulajdonképpen egy hiedelemtörténet, amelynek azonban köznapi meghatározásán túl van egy szimbolikus jelentése is.” (Voigt 1976: 565) Az, hogy Tamási Áron egy hős volt, aki felemelte és ismertté tette a falut, bizonyos szempontból egy hiedelem, ám nem is ez a fontos, hanem az, hogy állítják, hiszik ezt. Rávetítik a mindig alakulni tudó hős-képet, az ideált, akihez hasonlítani szeretnének, akihez mérik időnként magukat.

A mitizálódásra egyetlen szemléletes példát szeretnék hozni. Amikor Tamási mítoszára voltam kíváncsi, mindegyik beszélgetőtársamnál rákérdeztem az író családjára is. A Tamási-családot ismerő idősebb generáció tagjai ezeket mondták Tamási Dénesről, az író apjáról: *egy részölgös embör volt [...] üldözte a családot* (F. E., 72 éves); *Gyarló embör volt* (K. M., 80 éves). Ezzel szemben a fiatalabb generáció tudatában ez a kép módosult: az apa „mintaszékellyé” változott: *nagy volt a család, és sokat dolgozott az édesapja, és olyan furfangos volt. Tamási tőle örökölte a jó humorát* (F. M., 19 éves).

Nemcsak generáció szerint van nagy különbség a mitizálás intenzitásában, hanem a képzettségi szint szerint is: az értelmiséginek egészen más jellegű tudás áll a rendelkezésére, mint annak, aki például egyáltalán nem tanult Tamásiról. Az értelmiségiek inkább az író által kapott szellemi értéket

emelik ki, míg a személyes ismerősök inkább Tamásinak az emberi értékeit,⁵ valamint az alakjával kapcsolatos anyagi vonatkozásokat.⁶

Egy folyamatnak lehetünk most is a szemtanúi: a helybeliek egyre inkább átalakítják az emlékeiket, illetve szelektálják ezeket, rávetítik az író alakjára a hős-képet,⁷ kialakítanak egy olyan narratívacsoportot, amelynek elemei közösek. És tulajdonképpen ez a cél, hogy a tudás közös legyen: „az emlékezés kultúrája a csoport ügye” (Assmann 1999: 30).

Tamásinak a lokalitásba való beépülése több újabb folyamatnak lett a forrása. A legelterjedtebb szinten, a falu egész társadalmát érintve az a szerepe, hogy átformálja a falusiak identitását beépülve ebbe: *volt olyan, aki mondta, hogy „mi Tamási falujából jöttünk”. Úgyhogy ezzel azért szeretnek egy kicsit dicsekedni* (F. M., 51 éves).

Ugyanakkor ennek van egy másik vetülete is: elősegíti az értelmiségi elit önreprezentációját, valamint a gazdasági elit önlegitimációját. A májusi megemlékezés szervezése az értelmiségi elit kezében van. Számukra szinte ez nyújtja az egyetlen alkalmat arra, hogy reprezentálják magukat a falu társadalma előtt. Több embertől is megkérdeztem, hogy a politika mennyire telepedett rá erre az emlékünnepekre, egyik beszélgetőtársam ezt felelte, hogy *hát ez attól is függ, hogy választási év van-e*. (F. R., 20 éves). De egyébként a tapasztalat azt mutatja, hogy itt a politikusok nem igazán képviseltetik magukat, a falu polgármesterén kívül más nem tart beszédet.

Egészen más a helyzet a szeptemberi Szenes Napok keretében megszervezett ünnepséggel. Kinda István és Peti Lehel a farkaslaki szenesekkel foglalkozó munkájukban (Kinda–Peti 2005) arra a következtetésre jutottak, hogy a gazdasági és értelmiségi elit közötti különbség abban ragadható meg,

⁵ Tamásinak a gyakran előkerülő értékei: *amikor ő járogatott haza, akkor ő soha nem mutatta, hogy ő ki s mi [...] Embörnek nagyon jó embör volt. Ő is, ő mindenkivel nagyon barátságos volt* (S. I., 72 éves); *volt benne egy olyan valódi székely tisztesség, amiből ő soha ki nem lépett* (F. E., 47 éves); *Ő erősen emelte Farkaslakát. Mindenik, minden novellájában benne van Farkaslaka; jó ügyes, jó barátságos embör volt* (F. E., 72 éves); *Ő saját magától lett híres, Farkaslaka sokat köszönhet neki, de mi, mi nem adtunk neki semmit. Ő ami lett, azt egyedül a saját erejének köszönheti* (F. E., 47 éves)

⁶ Kérdésemre, hogy mit köszönhet Tamásinak a falu, ezt a választ kaptam egyik beszélgetőtársamtól: *mivelhogy itt született, ide van eltemetve, hát ezek. Hogy író lett, a szülőfaluja, a múzeum, a sírja a cserefáknál, a faluturizmust, a sok vendégeket. A megélhetést, azt lehet mondani, egyrészt.* (M., 36 éves)

⁷ A Keszeg Vilmos által használt fogalmat fogadtam el én is, hiszen ebben a folyamatban előre látható, hogyan válik hőssé, normatív szerepűvé az író alakja.

hogyan különböző kultúrát forgalmaznak, és ezek mentén reprezentálják magukat. Míg az értelmiségi elit a Tamási-kultuszt használja fel erre, a gazdasági elit képviselői egy új kultúrát forgalmaznak, amelynek a fő komponense a szén és a pénz (lásd Kinda–Peti 2005: 220). A két elit összeütközés nélkül megfért egymás mellett egészen addig, amíg a gazdasági elit külön is akarta önmagát reprezentálni, és megszervezte a Farkaslaki Szenes Napokat. Viszont ahhoz, hogy ezt legitimé tegye és beépítse a farkaslaki lokalitásba, be kellett emelnie egy olyan elemet, amelyet addig az értelmiségi elit tekintett a sajátjának. Így a Szenes Napok keretében helyet kapott a Tamási-ünnepség is, amely nagyon sokfelé hatott: legitimálta a gazdasági elitet és megkérdőjelezte az értelmiségi elit szerepét.⁸

Ezeknek a folyamatoknak mindezek mellett van még egy vonatkozása, amelyről hajlamosak vagyunk eltekinteni: a téma vizsgálata során azt is meg kell néznünk, hogy milyen hatással vannak a jelenségek a lakosokra. Ugyanis a lakosok azt tapasztalják, hogy a Tamási Áronról való beszélés, a róla való tudás olyan fontosságú, hogy egy olyan ünnep keretébe is beágyazzák, amelynek tulajdonképpen semmi köze nincs az íróhoz.

Mindezeket végigkövetve, feltehetjük a kérdést, hogy akkor miben is áll a farkaslakiak kulturális tőkéje, és milyen ez a tőke. Azért is bonyolultabb meghatározni ezt, mivel ez „olyan tulajdon, amely a »személy« szilárd részévé, habitusává vált; a »tulajdonlásból« itt »tulajdonság« válik” (Bourdieu 1997: 161). Pierre Bourdieu tőkékre vonatkozó tanulmánya kapcsán megállapíthatjuk, hogy a farkaslaki emberek nagy része esetében inkorporált, azaz belsővé tett kulturális tőkéről (vö. Bourdieu 1997: 160–163) beszélhetünk. Sok ember esetében nem más ez a tudás, mint amit szocializációja során elsajátított.⁹ Tehát ennek a minden, Tamásival kapcsolatosan megfogalmazódó ismeretet magában foglaló kulturális tőkének, az alapját az képezi, hogy az író Farkaslakán született. Ez egyben azt is jelenti, hogy birtokába jut egy közös tudásnak, amelyet a falu minden tagja ismer – hiszen a tér, a társadalom, amelybe beleszületünk, meghatározza a kultúránkat, az

⁸ A témáról bővebben lásd Szabó 2005: 68–71.

⁹ Tamási Áron kapcsán természetesen a kulturális tőke másik két formájának a sajátos helyi működését is megfigyelhetjük: az objektívált kulturális tőke a különböző könyvekben (lásd például a Tamási Áron Egyesület jóvoltából megírt monográfiát és falurajzot), az intézményesült kulturális tőke pedig különböző kitüntetésekben (például J. R. Életműdíja), titulusokban jelenik meg. Ezekről viszont nem beszélék jelen dolgozatomban, mivel ezek csak egy vékony rétegnél jelennek meg, éppen ezért úgy gondoltam, hogy ez megnehezítené a probléma tisztán látását.

alapvető ismeretrendszereiket, azt, „amit a francia »culture«-nek, a német »Bildung«-nak” (Bourdieu 1997: 161), Bourdieu pedig inkorporált kulturális tőkének nevez.

A falusi értelmiségi igyekszik fejleszteni, alakítani és fenntartani ezt a közös tudást. Az iskolában kiemelt szerepet kap Tamási műveinek az oktatása: *kötelező volt nálunk. Főleg itt, Farkaslakán kötelező volt, kellett tudni* (F. M., 19 éves); *Muszáj volt, annyit tanultuk, hogy már rosszul voltam tőle* (B. R., 18 éves). Nemcsak az iskolában, hanem más kulturális területen is Tamási népszerűsítésére törekednek. Az ünnepek, mint láttuk, nem csak a közös tudás kialakítását segítik elő, hanem a fontosságát is hangsúlyozzák. Emellett nagyon sokan nosztalgizálva gondolnak vissza azokra az időkre, amikor intenzíven működött Farkaslakán a színjátszó csoport is. H. J. (58 éves) tanárnő mondta: *színjátszó csoportot vezettünk annak idején. A Hegyi patak kivételével minden egyes Tamási-darabot megtanultunk.*

A tanulás tehát részben felülről szervezett, részben spontán tanulás, de mindkét esetben sikeresen végbemegy a folyamat, és az egyén részese lesz a falu közös ismereteinek, kultúrájába és lokális identitásába beépül a Tamásiról való tudás.

A turizmus

A bámészkodó turista, a forinttal fizetni akaró magyarországi vendég nem szokatlan látvány Farkaslakán. Egyre többen foglalkoznak a turisták fogadásával, kiszolgálásával: beszélgetőtársaim közül mindenki elképzelhetőnek tartotta a vendégfogadást, amennyiben a körülmények megengedik. Nagyon sokan még csak azért nem fogadnak vendégeket, mivel nem tudták megteremteni a kellő körülményeket, ám megfigyelhető, hogy aki Farkaslakán építkezésbe kezd, az már úgy építi a házat, hogy abból legalább két szoba felszabadítható legyen a turisták számára. Jómagam is csak most döbbsentem meg, hogy mekkora mértékben határozza meg a farkaslaki emberek életét a tudat, hogy szükség esetén ez egy biztos jövedelemforrás tud lenni.

A turizmusnak a legelső formája a faluturizmus volt, ez nagyon hamar, 1992-ben jelent meg, Kovács Sándor szervezésében. Ő szervezte be a falu lakosait, akik az elején egy busznyi népet tudtak elszállásolni 2-3 ágyas szobákban (ez most is működik, de most már 110 embernek tudnak szállást biztosítani). Ez volt a vendégfogadásnak a legcsaládiasabb formája, a ven-

dégfogadó a saját privát terét osztotta meg a turistával. A következő fokozat az volt, amikor több család is levált erről a szervezetről, külön engedélyeket szerzett. Ez még mindig egy személyes jellegű vendégfogadás, általában öt-tíz vendéget tudnak fogadni, és a vendégfogadók biztosítják nem csak a szállást, hanem az étkezést is. Aztán a turizmus idővel kinőtte magát, és egyre inkább elszemélytelenedett, így kialakultak a vendégfogadásnak a legnagyobb, legújabb és egyben legjövödelmezőbb formái. Most már hat panzió működik Farkaslakán, ezek különálló épületben tudnak egyenként nyolctizenhét személyt elszállásolni, emellett van egy ezeknél jóval nagyobb, a Nyikó panzió, amely benti szobákban ötven, faházakban pedig húsz vendég elszállásolását tudja megoldani.¹⁰ A turizmus továbbra is fejlődik: tudomásom van egy most építkező fiatal házaspárról, akik akkora panziót építenek, ahol majd egy egész busz népét tudják elszállásolni.

Felmerülhet bennünk a kérdés, hogy mi az oka annak, hogy ennyire sikeresen kialakulhatott a turizmus. Benedek H. János tanulmányában (Benedek 1998) egy ezzel ellenkező kérdést tesz fel: miért nem alakult ki Kisbaconban a vendégfogadás, amikor pedig minden feltétel adott volt hozzá. Az 1990-es évek közepén született tanulmányában ő megkülönbözteti a hagyományos- és a turista típusú vendéglátást. A hagyományos „előírja a gazda részére a vendéggel való előzékeny viselkedést, a másfajta tevékenységek megszakítását a vendéggel való foglalkozás javára. A vendég részére előírja az udvarias viselkedést, valamint a vendégeskedés igényeinek és időtartamának meghatározott keretek között tartását” (Benedek 1998: 107). Szerinte az alapvető probléma abban rejlik, hogy a falusiak mentalitásában a hagyományos vendéglátás nem alakult át turisztikaivá. Ez nagyrészt azért van így, mert nem hajlandók lemondani a gazdálkodás, pénz nélküli önelátás eszményéről (Benedek 1998: 108).

Úgy gondolom, hogy itt érhető tetten az alapvető különbség a sikeres farkaslaki és a sikertelen kisbaci vendégfogadás között. A Farkaslakáról szóló fejezetben láthattuk, hogy a lakosok hamar kapcsolatba kerültek a pénzzel, nem volt számukra idegen sem a vállalkozásba kezdés, sem pedig az újítás lehetőségének kihasználása. Ezért alakulhatott át viszonylag

¹⁰ A vendégfogadás részleteiről, körülményeiről pontosabb információk a következő honlapokon érhetők el: <http://www.gordontours.nexta.ro/>, <http://www.szekelyfoldiinfo.ro/Menu/Szallashelyek/Faluturizmus/Farkaslaka.html>, <http://www.erdelyiszallasok.ro/services.php?lang=hu>.

hamar a hagyományos vendéglátás turisztikaivá (a folyamatot végigkövettük: hogyan növi ki magát és személytelenedik el a vendégfogadás¹¹).

A vendégfogadással kapcsolatosan még egy kérdés vár megválaszolásra. Azt ugyanis megfigyeltük már, hogy miért tudott befogadó lenni a falu, azt viszont nem, hogy miért érdekes a vendégek számára. A megválaszolandó kérdés tehát: mi lehet vonzó egy turistának, melyek azok az autentikusnak vélt tulajdonságai Farkaslakának, amelyek idevonzzák a látogatókat? Úgy gondolom, Farkaslaka kétféle turisztikai potenciál szerencsés egybeesésének köszönheti a sikerességét, hisz a faluban és környékén sikeresen ötvözhetők az ökoturizmus valamint a kulturális (etnikai) turizmus elemei.

Egyrészt megkérdőjelezhetetlenül jelen van a kulturális turizmus: rengetegen jönnek azért, hogy megnézzék Tamási Áron emlékszobrát valamint az emlékházat. Viszont a falu nemcsak Tamásival vonzza ide a látogatókat, hanem kihasználja a falu szűkebb illetve tágabb természeti környezetét is; „ami a falusi turizmusban eladható, annak egy része a meglévő javakhoz tartozik (jó levegő, természeti látványok)” (Gráfik 2000: 102). Ilyen értelemben a farkaslaki turizmusnak van egy ökoturizmus-jellege is. A turisták nagy része kikapcsolódni érkezik ide, azért, hogy aztán kirándulhasson az innen könnyen megközelíthető Szent Anna-tóhoz, Békási-szoroshoz, a Hargitára – amelyek esetén szintén érdemes figyelembe vennünk azt, hogy az etnikai szimbolizáció eredményeként sajátos jelentéseket kaptak.

Ugyanakkor Gráfik Imre fontosnak tartja azt is, hogy „a turizmus ezen szakágában a természettudományos megalapozottság mellett méltó helyet kapjon a humán, a kulturális és az etno-ökológia a maga hasznosítható, hiteles elemeivel” (Gráfik 2000: 104). Itt kifejti azt is, hogy mit ért az etno-ökológia elemei fogalom alatt, és fel is sorolja ezeket (vö. Gráfik 2000: 105). Értelmezésében a környezetkímélő haszonvétel ugyanolyan fontos szerepet játszik ebben, mint a lokális identitás (!) és a helyi népszokások. Farkaslaka tehát beleilleszkedik egy nagyon erősen etnikai jellegű turizmusba is, a vendégek nagyrészt az archaikus székely falu autentikus jellemzőit keresik, amely sértetlenül megőrizte az általuk ősinek vélt magyarságot, székelységet. Az ősiségre rájátszanak a farkaslakiak is (talán ezzel magyarázható a Tamási-emlékmű előtt álló székely kapun a rovásírásos Farkaslaka-felirat és az írónak a Tamási-emlékmű hátára szintén rovásírással felírt neve).

¹¹ Úgy tűnik, a panziók esetében már nem is beszélhetünk vendégfogadásról, a turista itt csupán vásárló, aki igénybe veszi a vállalkozó szolgáltatásait, majd fizet ezekért; ezen túl nem lép kapcsolatba velük.

Farkaslaka valóságos etnotájjá alakult, amely a turisták szemében autentikusan megőrizte annak archaikus hagyományait. Ám – és ezt is érdemes az értelmezésbe beemelnünk – ezek a jellemzők nagyon sokszor nem teljesen autentikusak, hanem tudatosan konstruáltak és fenntartottak: remek példa erre a házi kenyér, amelyet a falusiak már csak a vendégeknek sütnek, ők maguk bolti, fehér kenyeret esznek.

Urry John fontos fogalomnak tartja a *turista tekintet* terminust (vö. Bódis 1998: 189). Ez alatt azt a viselkedést érti, amellyel a turista szemléli a látnivalókat: „Mikor megszokott környezetünkől megválnak, mindenre ránézünk és mindent megnézzünk, amivel utunk során találkozunk, érdeklődéssel és kíváncsisággal szemléljük a számunkra szokatlan tájat vagy várost” (Bódis 1998: 189). Jelen esetben ez azért fontos, mert ebből a falusi lakos csak azt érzékeli, hogy a másik embernek különös, megnézendő, tehát értékes mindaz, ami őt körülveszi. Ezért egy idő után ő maga is kezd értéként tekinteni rá. Úgy vélem, hogy ugyanígy volt ez Tamásival is: a falusiak azzal szembesültek, hogy a látogatók értékesnek látják, így egy idő után ők maguk is kezdtek értéként tekinteni Tamásira. A Tamásit is felhasználva kialakított turizmus (gazdasági tőke forrása) visszahat a kulturális tőkére, a turisták jelenléte emlékezteti a lakosokat arra, amiért valójában jönnek a vendégek. Az, hogy a látogatók kérdeznek az íróról, kiváltja, hogy a falusiak esetleg utána néznek nem tudott dolgoknak, tehát ismételtlen a tudásukat, a kulturális tőkéjüket növelik. Az egyik útszéli árus például egy Tamási Áron-ról szóló monográfiát tartott magánál, arra az esetre, hogy ha valaki kérdez Tamásiról, pontos információkat tudjon mondani.

A turizmust nemcsak a vendéglátók használják ki gazdasági tőkeszerzés céljából. Azt hiszem, hogy Farkaslakán a pénzszerzésnek a legszembetűnőbb formája az országút mellett álló bódékban levő ajándéktárgyak árusítása. A tárgyakat az árusok részben maguk készítik (szőttesek, csipkék, kötött ruhadarabok), részben lerakatokból vásárolják (például a kerámiákat Korondon szerzik be). De a falubeliek nemcsak az országút mellett árusítanak, hanem informálisan a vendégházakhoz vezető utak szélén is. Alkalmam volt megfigyelni, hogy egy nő az emlékház melletti ház előtt ült és kötött, előtte székek, rajta a már megkötött csipkék; egy másik kapura gyapjúszőnyegek voltak teregetve, mindegyiknek a sarkán az ára (lejben és forintban megadva!). Kérdésekre elmesélte, hogy lánya szőtteseit árusítja, mivel itt hamarabb megveszik. Ugyanakkor azt is meg kell említenem, hogy vannak néhányan, akik indirekt módon érzékelik a vendégek (anyagi jellegű) pozitív hatását. Erre példaként B. I. fodrászatát tudnám felhozni, akinek elmondása szerint

az évi bevétel szempontjából igencsak nagy segítség a nyáron érkező és frizurát készíttetni akaró vendégek sora.

A faluban egyetlen kísérlet volt arra, hogy igazi üzletet indítsanak be, ne bódéban, hanem üzletben árusítsanak népművészeti jellegű ajándéktárgyakat. Az üzlet cégtábláján még mindig ez van kiírva: *Ajándék, virág, népművészet*. Mikor beléptem az üzletbe, meglepődtem, hiszen virág és ruhá-nemű volt csak ott. Az elárusítónő (aki egyben a tulajdonos is) nem vállalta a hosszabb beszélgetést, de elmondta, hogy azért nincsenek népművészeti jellegű tárgyak, mert senki sem vásárolt itt, mindenki az út menti bódékban vásárolta meg az ajándékokat.

Megbizonyosodhattunk arról, hogy Farkaslakán *van* közös tudás, közös kulturális tőke. Viszont felmerülhet bennünk egy kérdés: az emberek valóban ezt a tudásukat, a közvetlen ismereteiket használják fel a turizmus fejlesztéséhez? Valóban azért jönnek ide a turisták tömegei, mert a farkaslakiak ismerik Tamásit? Azt hiszem, láthattuk, hogy a turizmusnak nem egyetlen eleme a Tamásihoz fűződő látogatás, és legtöbbször ez esetben sem a helybeliek tudására kíváncsiak a turisták. Akkor tehát nem is beszélhetünk át-alakítandó kulturális tőkéről? A kulturális tőke a gazdaságtól függetlenül létezik, vagy esetleg éppen ezáltal generálva? A farkaslakiak nem is járultak semmiféle tudással hozzá a turizmus megjelenéséhez?

Azt hiszem, érezhető a helyzet paradox volta, hiszen önműködően nem alakulhat ki a turizmus, főleg nem ennyire sikeresen, ám a tudás közvetlen felhasználása megkérdőjeleződött bennünk. Úgy gondolom, egy másik értelmezést kell elfogadnunk. A helybeliek gazdaságivá alakított kulturális tőkéje nem a Tamásiról való tudásban rejlik, hanem abban, ahogyan mozgósítani tudják vállalkozói szellemüket, ahogyan Farkaslaka (Tamásival igencsak átitatott) lokalitását gazdasággá alakítják.

Pénzzé alakított Tamási – a helybeliek szemszögéből

A turizmusról szóló megítélésekben két alapvető csoportot különíthetünk el egymástól: az egyik az, amelyik nem tesz szert gazdasági tőkére a turizmus által, a másik csoport az, amelyik megteszi ezt.

Azok körében, akik nem foglalkoznak semmilyen módon a turizmussal, két nagyon szembenálló álláspontot különböztethetünk meg. Van egy olyan réteg, amelyik minden formáját elítéli a Tamási-féle tőke gazdaságivá alakításának. Legelső gyűjtésem alkalmával még volt szerencsém beszélni

S. I.-val (72 éves), aki ebben a vonatkozásban azt mondta: *most a hasznát értékelnék nagyon. Igen, mert mindenütt árulnának, mert most ugye, hogy emlékház lett, nagy járás van, így nyári időszakban, mikor a szezon megindul. Olyankor mindenki a maga hasznát nezi, de... Most is ha egy mise van például, misét mondatnak így évfordulóra, vagy mire, nem sokan mennek el, úgyhogy... Szinte ugyanez a megnyilvánulás hangzott el ez 2008 februárjában is a Tamási utolsó élő unokaöccsétől: Mindenki csak gazdagodni akar. Még virágot se teszen senki a sírjára, legalább egy évben egyszer. S jelzőm, hogy nem most, de míg anyám élt, minden esztendőben mondatott egy misét az írónak a... [...] Még arra se ment el senki, a templomba. Szoktak lenni azok a mindennapos öregök, akik minden misén ott vannak, de azok se azért mennek* (S. M., 73 éves). Ezt az álláspontot leginkább Tamási Áron még élő közeli rokonai képviselik, valamint néhány helyi értelmiségi.

Egy másik szemlélet szerint a turizmus igenis hasznos dolog, ezt a véleményt az értelmiségieknek az a része szokta forgalmazni, akik nem a pénzszerezés, hanem a vendégek szempontjából nézik a turizmus jelenségét. Számukra a turizmus azért válik pozitívvá, mert úgy gondolják, mivel a turisták betekintést nyerhetnek a falusiak mindennapi életébe, ezáltal közelebb kerülhetnek a határ által elválasztott magyarok egymáshoz: *Egy nép vagyunk tulajdonképpen, legalább meg kell ismerjenek minket* (J. A., 52 éves); *Én jónak tartom [...] megismerik Farkaslakát. [...] Erdély szépségeit megmutatjuk. Szóval a székelly ember kedvességét, gondolkodását* (J. R., 79 éves). Ugyanakkor ez az a csoport, amely belátja azt is, hogy mekkora segítség a falubelieknek anyagi szempontból a turizmus: *nagyon segíti például a falusi asszonyokat* (J. R., 79 éves).

Azok között, akik a vendégfogadással foglalkoznak, nagyon sokféle narratíva alakult ki, ezeket igyekszem tematikusan elkülöníteni egymástól. Mindenképp van egy nagyon pozitív hozzáállás, aminek részeként egyrészt az ismertség és az ismeretségek kialakulásának szerepét ismerik el: *az emberek itt ismerkednek, a kapcsolatok szaporodnak, soha nem lehet tudni, bármilyen szinten. Akár tanulmányi eredmények, gyermekeink vagy unokáink, akár Isten őrizz egy betegség* (F. E., 50 éves), másrészt kapcsolatok gazdasági vonatkozásait emelik ki: *a családban nem rossz. Így, ahogy van nekünk, az nem rossz, mert anyagiak, minden. Tényleg sok hasznod van* (F. R., 20 éves).

Ugyanakkor a farkaslaki vendégfogadósok szeretnek büszkélkedni azzal is, ha a vendégek elégedettek: gyakorlatilag mindegyik vendégfogadással

foglalkozó beszélgetőtársam eldicsekedte azt, hogy mennyire jó kapcsolatba került némely vendéggel. Erre néhány példa: *most karácsonyra is azért minden nap érkeznek a képeslapok, telefon, felköszöntnek, hogy nagyon sokat gondolnak ránk, sokat beszélnek rólunk* (F. E., 50 éves); *vannak rendősek, akik azt mondják, hogy visszajönnek. Ne itt is van egy képeslap, ezt ma kaptuk. S küldték a képet is, itt volt a kapu előtt.* (J. A.-né, kb. 60 éves); *egy cserepes virágot kaptam, egy gyönyörű virágot. Ezt azt mondták azért, a kedvességemért. Jaj, mondom, a csuda vigye el, a könnyem ki is esett, mert tényleg olyan jól esett, mert virágot vendégtől még nem kaptam* (J. R., 35 éves).

A pozitívumok mellett ugyanakkor megjelennek a negatívumok is. Az első megfogalmazódó negatív vonás az, hogy a turistákkal való foglalkozás leköti a vendéglátó szabad idejét: *Anyu, amikor megjönnek nyáron, akkor éjjel-nappal azt kell csinálja* (F. R., 20 éves). Ugyanakkor azt is felhozzák negatívumként, hogy belépnek az intim körbe, *lakják a házat*at. Erről egy másik vélekedés: *lakják a házat, s koptatják. Mert lejárvák rendesen. S látod, hogy nem vigyáznak. Mert nem a sajátjuk, s akkor úgy járkálnak benne, mintha... [...], s futkároznak, ordibálnak, szedik szét az egész házat* (F. R., 20 éves). Ezeket a narratívákat elősegítik a rossz tapasztalatok is: *azok osztán olyan munkát leműveltek éjjel, hogy azt mondta a férjem, hogy ha fel nem mész s meg nem mondd..., de két óra el volt múlva. Azok hancúroztak, dörömböltek. Azt mondja, mondd meg nekik, hogy én amit egy életen felépítettem, azt ők egy éjszaka ne törjék esze* (F. E., 50 éves). Az intimitással kapcsolatban még azt nehezményezik, amikor a vendégek nem mennek el a háztól, hanem egész nap a háziasszonnyal vannak, hogy jobban megismerhessék őt.

Külön kell beszélnünk az útszéli árusokról, hiszen róluk teljesen másképp vélekednek a helybeliek, mint a többi turizmusból élő lakosról. Megítélésükre, viszonyukra jellemző az elutasítás: *Őket tudod-e mi érdekli? Hogy Tamásinak a könyveit eladják, s az ilyen faragott dolgokat s az ilyen idézeteket, faragványokat. Nekik az a lényeg, hogy eladják* (B. R., 18 éves). Általában azt szokták problémaként feltüntetni, hogy nincs kulturális tőkéjük, amit átalakítsanak, úgy látják, hogy nem dolgoznak meg eléggé, a gyors pénzszerezést szembeállítják a tudatlanságukkal. Kérdésemre, hogy mennyire ismerik az árusok Tamását, az volt a válasz: *jaj hát azok bőbeszédűek. Hazudnak esze-vissza. Ott valamit mondanak, ha kérdöznek valamit. Mondnak na, hogyha kérdöznek, akkor mondanak valamit.* (S. M., 73 éves). Ugyanerről így beszél egy útszéli árus: *nagyon sokan irigylük, azt hiszik, hogy a*

pénz ingyen jön. Pedig jól reaszzenvedünk, mert esőben, hidegben, sárban, hóban... Nyáron ott kell lenni, mert hanem értelme nincs. Ha egyetlen vendég van is, ha nincs aki kiszolgálja... Már ott vagyunk többen, de attól függ, hogy kit kapunk el mi is, és mit szeretnének. [...] Mert ugye helypénzt kell fizetni, adót kell fizetni, papírokat el kell intézni, izét kell most venni, kasszagépet, mert ezután nem lehet... Örülünk, ha a nyári hónapban kijön a fizetésünk. [...] Hát kell, valahol dolgozni kell (M. G., 50 éves).

Összegzés

Farkaslakán a turizmus, a vendégfogadás virágzik, és egyre inkább fejlődik. Annak vizsgálata, hogy miért tudott ez kialakulni ilyen mértékben, nagyon fontos, hiszen a társadalom működésének mélyebb rétegeibe is betekintést nyerhetünk, olyan összefüggéseket is megláthatunk, amelyeket egyébként nem vennénk észre. Megfigyelhettük azt, hogy a földművelés és állattartás sikertelensége hogyan segítette elő a vállalkozói habitus kialakulását és a maga során e miként tette lehetővé a hagyományos vendéglátás leváltását a turisztikaira, tehát végül is a turizmus fejlődését.

Fontos háttér-információkat is nyerhettünk a konkrét történetek megfigyelése révén: betekinthettünk egy közösség nagyon sokszínű és tagolt mikrotársadalmába. Ezek a vélekedések azért is fontosak, mivel nem csak válaszreakciók, hanem másik, ezután keletkező történeteknek a meghatározói is. Az egyéni vélekedések ugyanis visszahatnak a közösségre, meghatározzák annak döntéseit, alakulását.¹²

Tanulmányomban folyamatokat figyeltem meg: a vállalkozó szellem, a mítoszképződés, a turizmus kifejlődésének folyamatát, ám ezáltal rálátást nyerhettünk arra is, hogy a tőkék mennyire képlékenyek, különböző formái között mennyire nagy a konvertálhatóság: ami egyik pillanatban még kulturális tőke, az a másikban már kifizetődő tulajdon, ennek a gazdasági értéknek a folytonos (kulturális tőke általi) képződése pedig fenntartja a tudást.

¹² Gondoljunk csak arra, hogy nem alakulhatott volna a turizmus sem ki, ha a faluban kizárólag egyértelműen elutasító vélekedések lettek volna ezzel kapcsolatosan – ez a közösség normatív szerepe.

Szakirodalom

ASSMANN, Jan

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

BENEDEK H. János

1998 Turizmus és helyi társadalom. A faluturizmus esélyei a Székelyföldön egy konkrét példa tükrében. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. Néprajzi Múzeum, Budapest, 103–110.

BÓDIS Krisztina

1998 Posztmodern turizmus. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. Néprajzi Múzeum, Budapest, 189–196.

BOURDIEU, Pierre

1997 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: ANGELUSZ Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 156–178.

GRÁFIK Imre

2000 Ökoturizmus. In: FEJŐS Zoltán – SZÍJÁRTÓ Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció. Tanulmányok*. (Tabula Könyvek, 1.) Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikációs Tanszék, Budapest–Pécs, 96–111.

JAKAB Csaba – MÁRTON László Attila

2000 Adalékok Farkaslaka településfejlődéséhez és építéstörténetéhez. Előljáróban. In: JAKAB Csaba – MÁRTON László Attila – MIHÁLY János: *Farkaslaka múltja és jelene*. Kalota Könyvkiadó, Kolozsvár, 119–120.

JAKAB Rozália

1998 „Nálunk a harangszó elszáll a határig.” Népélet és néphagyomány Farkaslakán. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár

KESZEG Vilmos

1991 Egy modern mítosz értékintegráló ereje. *Helikon* II. (31) 4–5.

KINDA István – PETI Lehel

2005 Szenesek. A tradicionális erdőkielés és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán? *Erdélyi Társadalom* II. (2) 203–225.

OLÁH Sándor

2003 Székelyzsombor, 2000. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 139–164.

SZABÓ Á. Töhötöm

2005 Van-e a gazdaságnak identitása? Az identitás megjelenítése és a (második) gazdaság. In: BAKÓ Boglárka – SZOTÁK Szilvia (szerk.): *Magyarlakta kistérségek és kisebbségi identitások a Kárpát medencében*. Gondolat Könyvkiadó–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 66–77.

VOIGT Vilmos

1976 Miért hiszünk a hiedelmekben? A hiedelem paradigmatis és szintagmatikus tengelye. *Ethnographia* LXXXVII. (4) 559–568.





György Imola

Bernády György lokális mítosza Marosvásárhelyen

A társadalom- és történettudományokban közismert az a szemlélet, miszerint a történelem, a történeti emlékezet egy adott korra, politikai, társadalmi helyzetre jellemző társadalmi konstrukció.¹ Az emberek örökös igénye a múlt eseményeit megőrizni emlékezetükben. Az emlékezés kultúrája mindig egy bizonyos csoport ügye, és minden csoportnak megvan a maga eseménytömege, amit megőrizni törekszik. Ez a törekvés illetve a köréje szerveződő cselekvések megszabják a csoport identitását, önértelmezését.² Így jönnek létre bizonyos szokásesemények, technikák, melyek expliciten magukban hordozzák a kollektív emlékezés lehetőségét, az identitás és a közösségi hovatartozás nyilvános vállalásának szükségességét. A múltat rekonstruálják, illetve a lokális kollektív identitást konstruálják tehát az emlékházak, emlékművek, múzeumok, helyi vonatkozású kiadványok és közösségi rendezvények, diskurzusok. Mindezek központjában állhat egy kultúrhős, amely emlékezetének szerepe éppen a közösségi identitásformák megteremtésében és fenntartásában, a társadalmi kötelek létrehozásában érhető tetten.

1989 után a kommunista rezsim tiltásainak megszűntével a romániai magyar települések nyilvános szférájában is megjelenhetnek a magyar etnicitáshoz tartozó elemek (Biró 1996: 260). Ez történik Marosvásárhelyen is, ahol a múlt felelevenítése és publicizálása folyamatosan etnikumközi nézeteltéréseket, jobb esetben versengést generál. Ennek mentén az emlékezési folyamatok a lokális identitást hivatottak fenntartani és erősíteni. A lokális identitás a közösség viszonyát fejezi ki a városhoz és múltjához, az emlékhelyekhez, ezek mítoszaihoz, kapcsolataihoz. Ezeknek a szimbolikus helyeknek a megtartása és hagyománya a közösség mindennapjaiban fontos szerepet tölt be.

A továbbiakban Marosvásárhely múlt- és identitássteremtési mechanizmusait vizsgálom Bernády György, 20. század eleji polgármester mitizálódá-

¹ A társadalmi emlékezetről végzett kutatások aktuális áttekintését lásd Olick–Robbins 1999.

² Azokat a csoportokat, ahol ez a törekvés fontosságot nyer, és identitást, önértelmezést szab meg, Pierre Nora *emlékezetközösségeknek* nevezi (hivatkozva Assmann 1999: 30).

sának példáján. A Bernády György körül kiépült kultusz rendkívül intenzív a város életében, ennek vizsgálata rávilágít a helyi lokális identitás és tudatos múltteremtés jellemzőire. Célom a rendszerváltás utáni mítoszformálódás, kultuszgenerálás vizsgálata, azoknak a megemlékezési szertartásoknak, reprezentációknak, narratíváknak az elemzése, amelyek rituális teret és időt hoznak létre, és szimbolikus természetű, szabályozott tevékenységeket határoznak meg. Fontos kérdés, hogy a kultusz éltetése milyen csatornákon keresztül megy végbe, milyen jelentősége és indokai vannak, illetve ezeket lehet-e bizonyos társadalmi rétegenként szegmentálni. A történeti, leíró jellegű munka mellett mögöttes jelentésrétegek elemzésére vállalkozom, ehhez pedig a kultusz kutatás, az emlékezetkutatás módszertanát használom, az identitást és lokalitást vizsgálom.

Bernády György kultuszának kiépítését hivatalosan a Dr. Bernády György Közművelődési Alapítvány vállalta fel, melyről a későbbiekben még szó lesz. A kutatásban segítségemre voltak az alapítvány kuratóriumí vezetőségének tagjai, az adatgyűjtésben pedig hasznomra váltak az említett alapítvány gondozásában megjelent helyi kiadványok, valamint a Bernády György emlékével és a város történetével foglalkozó színvonalas honlapok, melyek bemutatására szintén a későbbiekben vállalkozom. A kultusz környékén kialakult, vagy az azt generáló diskurzusokat a helyi kiadványokban, illetve főként Maros megye legolvasottabb napilapjában, a *Népújságban* való megjelenés alapján sikerült megvizsgálnom. A kutatás további források megmozgatásával természetesen részletesebben is kiterjeszthető.

Marosvásárhely régen és ma

Marosvásárhely gazdasági és kulturális szempontból már Bernády György színrelépése előtt is fejlettnek számított. 1482-ben Mátyás király aláírása által vált királyi várossá, 1616-ban Bethlen Gábor erdélyi fejedelem nyilvánította szabad királyi várossá. Ekkor nevezték át Székelyvásárhelyről Marosvásárhelyre. A városban több országgyűlést rendeztek, erdélyi fejedelmeket választottak, iktattak be. Itt dolgozott Aranka György és Papiu Ilarian. Az idők során azonban sorozatosak voltak a török- és tatárpusztítások, a pestis- és kolerajárványok, a természeti csapások (Flórián 2003a).

Bernády György polgármestersége előtt a városkép egészen más volt. A főter Erdély egyik legtagasabb vásárhelyének számított. A vártemplomhoz fedett folyosó és falépcső vezetett, melyet Bodor Péter ezermester ácsoltatott

össze, hasonlóan a Maroson keresztül épített hídhoz és a város fő hírességéhez, a nagypiaci zenélő kúthoz. A főtér déli oldalán befásított sétány volt a fiatalok szórakozóhelye, ahol vasárnaponként élő zene is szólt. Az akkori város három részből állt: a főtér körül kiépült Alsóváros sáros, köves utcákkal, illetve a Nagypiac; a Felső- vagy Óváros (ma Bolyaiak tere); a legöregebb városrész pedig a Németváros: a vár és a környéke (Marosi 2006: 14–17).

A régi épületek közül már a 16. században állt a Köpeczy- és a Lábas-ház. 1793-ban építették fel a ma is álló Teleki-házat, amely elé 1994-ben a Bernády-szobor került. A 18. században épült fel a Görög-ház, a Kendeffy-ház és a Toldalagi-palota. 1802-ben készül el a Ferencesek temploma, melynek mára csak a tornya áll. 1830-tól használják a Kistemplomot. 1856-ban készült el a Tanácsház, melyet 1908-ban lebontottak. A mai Bolyai utca északi sarkán, a piactéren 1863-tól áll a Transzilvánia épülete. 1897-ben épült az Igazságügyi Palota. Ekkor a városban már volt leányárvház, emberszereteti intézet, városi kórház, kaszinó és kiseddóvó intézet (Flórián 2003a).

A város kulturális életében már a 18. században történtek kiemelkedő események. 1792-ben Aranka György megszervezte a Kéziratkiadó Társaságot, és egy évvel később megalapította az első Magyar Nyelvművelő Útkészítő vagy Próbátársaságot Bánffy György kormányzó elnökletével. A kulturális élet igazán csak a 19. században kezdett kibontakozni. Ekkor alakult az első színpártoló egyesület, és sor került az első színi előadásra is. Különböző egyletek kezdtek el tevékenykedni, 1864-től kezdődően pedig gombamód jelentek meg rövidebb-hosszabb életű periodikák. 1876-tól kezdte el tevékenységét a Kemény Zsigmond Társaság (Flórián 2003a).

1880-tól Marosvásárhelyen is elkezdtek emlékműveket állítani. Nyilvánosan elsőként a Bem József-szobrot avatták fel. Ezzel átellenben 1899-ben állították fel a Kossuth Lajos-szobrot (Gagy 2000: 88). Ekkor kezdték el *kitalálni* a hagyományokat a történelmi megemlékezések, nemzeti ünnepek révén (Hobsbawm 1987: 127–128). A társadalom elkezdte a hagyományok megteremtését, megőrzését, illetve ezeket folyamatosan újrafogalmazza, időszerűsíti a változó társadalmi és politikai kontextusoknak megfelelően. A szobrok és emlékművek állítása Bernády idejében kapott nagyobb lendületet. Később ez a lendület a kommunizmus idején a hatalmi politikának megfelelően román irányból jött. Majd a következő emlékműállítási hullám 1989 után jelentkezett, amikor lehetővé vált mindkét etnikum számára a saját múlt újraalkotása.

A város ipara a 19. században még kezdetleges volt, csak néhány nagyobb céhműhely működött. 1893-ban alapították meg a Cukorgyár Részvénytár-

saságot. A 19. század második felében Erdély-szerte lezajlott ipari fejlődés itt lassúbb ütemben haladt (Gaál 1997: 227). A krónikák szerint 1634-től, Bor-sos Tamás halála óta a város lényegében semmit nem változott. Közvégyona, középületei, palotái és magánházai két évszázad alatt keveset gyarapodtak, közbiztonsága romlott. Hiányzott az összetartó, kemény kormányzás.

Pál-Antal Sándor történész a 20. századi Marosvásárhely fejlődésének folyamatában öt jól elhatárolható időszakot különböztet meg. Ennek alapján a 20. század Bernády korával vagy az urbanizációval kezdődött, ezt követte a két világháború közötti első „román-éra”, majd a második világháború ideje, vagyis a „magyar-éra”, a kommunizmus kora, és végül a 1989-es rendszerváltás utáni idő (Pál-Antal 2007: 9). Az első időszak az a kor, amikor jelentősen megváltozott a város képe.

Bernády György Bethlenben, gyógyszerész családban született 1864. április 10-én. Családjával együtt gyerekkorában költöztek Marosvásárhelyre, ahol édesapja, Bernády Dániel megvásárolta a főtéri Aranyszarvas gyógyszerterát. Bernády György a marosvásárhelyi Református Kollégiumban érettségizett, majd Kolozsváron és Budapesten folytatta tanulmányait. Előbb gyógyszerészdoktori címet szerzett, majd az állam- és jogtudományok karon is doktorált. Tanulmányai után előbb patikus, majd hamarosan országgyűlési képviselő, 1890-ben törvényhatósági tag, 1900-ban pedig rendőrfőkapitány lett. Több évtizedig a vártemplomi református egyházközség és a Református Kollégium főgondnokaként is tevékenykedett. 1902-ben választották közfelkiáltással polgármesterré (Marosi 2006: 72). Első ízben 1913-ig volt polgármester, majd öt évig a főispáni tisztnek örvendhetett. 1919 januárjában a város román közigazgatás alá került, aminek következtében a közintézményekből eltávolították a magyar tisztviselők zömét, és erős elrománosítási politika kezdődött el. 1926–1929 között azonban pártpolitikai egyezség alapján ismét Bernády Györgyöt választották polgármesterré (Pál-Antal 2007: 13). 1926-tól Maros-Torda vármegye parlamenti képviselője lett. 1930-ban kivált az Országos Magyar Pártból, és megalakította a Polgári Demokratikus Blokkot.

Bernádynak négy felesége közül a második – akiről a Közművelődési Ház freskóján a kék ruhás asszonyt mintázták – cigány származású volt. Örökbefogadott gyermekük pedig – aki szintén szerepel az említett freskón – zsidó. Ezeket a tényeket a város egy rétege sose tudta elfogadni (Marosi 2006: 53). Egyetlen édes gyermeke 1919-ben született negyedik házasságában, aki viszont 17 évesen meghalt. Bernády György kevéssel élte túl gyermekét, Marosvásárhelyen 1938. október 22-én halt meg.

Bernády György polgármesteri székének elfoglalásakor Marosvásárhely lélekszáma még csak 19 522, mely 1915-re 10 000 fővel gyarapodott. Pályafutása kezdetén hatalmas pénzüsszegeket pályázott meg, amiből vállalkozásokat kezdhetett. 1903-ban – nyolcvan év után először – a város nyereséggel zárta a pénzügyi évet, így hitelképessé vált.

Elsősorban a városrendezésben következtek be korszerűsítések. Tizenöt év leforgása alatt 3000-nél több telekparcellázást, kimérést, megvásárlást, kisajátítást hajtottak végre (Marosi 2006: 21). A várost és határát újratérképezték, rendezték a telekkönyveket, 117 utcát, teret nyitottak meg és korszerűsítettek. Sokat leköveztek, aszfaltoztak, gránitkővel, keramitkővel burkoltak. Az új utcák, sétányok szegélyét beültették, több száz holdat parkosítottak, ekkor nyerte el mai formáját a vársétány is.

Ebben az időszakban valósult meg a város csatornázása, a közvilágítás bevezetése, illetve jelentős középületek felépítése is. Szabályozták a Marost, duzzasztóművet, gátat, műcsatornát és hidakat építettek, víztisztító üzemet, víztározókat, szennyvíztelepet hoztak létre, villanytelepet avattak, gázgyárat, gőzszárítós téglagyárakat, raktárépületeket kapott a város. Tizenhat üzemet létesítettek, felépült a petróleumfinomító, számos vámház, üvegházak, kertészetek. 1904-ben felszerelték az akkori idők egyik legkorszerűbb közbiztonsági hidját. Felépült a Kereskedelmi- és Iparkamara, a Nyugdíjpalota és a szecessziós stílusú új Városháza. Tehát a közélet jelentős modernizálása ment végbe.

A modernizáló aktivitás polgári szabadidős tevékenységeknek is helyet teremtett. Nyári hideg fürdőt, majd meleg gőzfürdőt nyitottak. A Somostetőn vendéglőt és sportlövöldét avattak fel, tűzhelyekkel ellátott piknikező helyeket hoztak létre, az újonnan kiépített Maros-part is megfelelt a hétvégi üdülnésnek, közös városi majálisozásnak.³

Több oktatási, szociális és kulturális intézmény létesült: megépítették a gyermekmenhelyet, öt elemi iskolát a város különböző negyedeiben, a polgári iskolát, később a felsőkereskedelmet, a leánygimnáziumot, a közigazgatási iskolát, a katonai alreáliskolát. Megalapították a városi zeneiskolát, a közkönyvtárat és a képtárat., majd az utolsó békeévekben a Közművelődési Ház zárta a listát, kialakítva ezzel Marosvásárhely modern városközpontját (Szepessy 1993: 20–21).

³ A legutóbbi 2008-as önkormányzati választások előtti kampányban Borbély László ezt a közös városi majálisozást próbálta újra megszervezni.

Az intézmények létrejöttével elkezdődtek a kulturális események is. 1909-ben felcsendült az első szimfonikus hangverseny budapesti vendégzenészek közreműködésével, 1910-ben pedig megtartották a város saját filharmonikus zenekarának első koncertjét. 1912-ben nagysikerű Erkel-hangversenyre került sor a Transzilvánia épületben. Ez évben adott koncertet Bartók Béla is. 1913-ban a Kultúrpalota orgonáját felavató hangversenyt tartottak, itt és ekkor kezdte el működését a mozi is. A 19. század második felében létrejött egyletek és társulatok továbbra is aktívan működtek. Virágkorukat élték a napilapok, folyóiratok, újságok, évkönyvek, kalendáriumok, almanachok. Egyre több színházi előadás került megrendezésre, ugyanakkor a sportélet is felvirágzott. 1923-ban a Marosvásárhelyi Sportegylet alapításának 25. évfordulójára úszóversenyt rendeztek (Flórián 2003a).

A 20. század elején megjelenő sajtóban és kiadványokban egyre több kereskedő tett fel reklámhirdetést. Több utalás történik kávéházakra, például a Kossuth Lajos utcai, női zenekarral és napi varietéműsorral rendelkező Angol Kávéházat több ízben is reklámozták. Ugyanígy a Transzilvánia szálloda, étterem, kávézó épületegyüttest is. A vendéglátóipar mellett szintén gyakoriak voltak a férfi- és női divatáruházak, drogériák, háztartási- és egyéb mechanikai eszközök áruházainak hirdetései. Több helyen a különlegességek áruháza címszó szerepelt (Flórián 2003b). A kereskedelmi egységeknek a megléte feltételezi az árucikkek iránti keresletet. Mindezek a hirdetések a kereskedelmi és gazdasági élet pezsgését, a polgárosodás folyamatát bizonyítják.

Bernády György a nemzeti és lokális emlékezet megőrzésében is jelentős lépéseket tett. Kezdeményezésére állították fel 1907-ben a Kossuth és Arany János utcák találkozásánál II. Rákóczi Ferenc mellszobrát. 1912-ben a katolikus plébániával szemben a Petőfi-oszlopot leplezték le, rajta Petőfit ábrázoló domborművel. Ezeket és a korábban felállított emlékműveket Bernády György polgármestersége után, az államrendszer megváltozásával eltávolították (Gagyi 2000: 88). Az 1910-es években három bankház épült Bernády igazgatásának és szervezőképességének köszönhetően.

A források szerint a lezajlott urbanizáció hátterében tehát Bernády György polgármester és a hozzá státusban közel álló vezető társai álltak. A modernizáló tevékenységben azonban a vezetők között is voltak olyanok, akik ellenezték a városfejlesztési terveket. A város polgárai többnyire támogatták a kezdeményezéseket. Bernády György személyéről a fennmaradt sajtóközlemények elfogult hangnemben beszélnek, és arról tanúskodnak, hogy személyét mind az elit, mind a város népe körében tisztelet övezte. A

korabeli sajtóban szereplő cikkek valóban Bernádyt kitüntető figyelemről árulkodnak, de nem szabad szem elől téveszteni a további mitizálódás folyamatát, amely során a múlt megszépült. Bernádynak az 1920-as egységesítő szervezkedése idejéből maradt fenn olyan cikk, amely utal az ellene szóló felhördülésekre, vádakra (vö. *Székelyszöld.* 1923. dec. 2.).

Bernády György terveinek véglegesen az I. világháború, majd a trianoni döntés vetett véget. A két világháború között Marosvásárhely is Románia része volt. A felerősödő nacionalista politika folytán a város élete megváltozott. Az addig magyar nyelvű és személyzetű állami és helyhatósági intézményeket az új hatalmi konjunktúra vette át, illetve új román intézmények születtek meg. Átrendeződött a város ipari tevékenysége, megcsappant a közcélt szolgáló építkezés, de tovább folyt a magánlakások, külkerületek építése (Pál-Antal 2007: 10). A két világháború között az építő munkát Emil Dandea polgármester is folytatta a főtéri ortodox és görög katolikus templommal, illetve a mai polgármesteri hivatal épületével.

Az új hatalom egyik szimbolikus tette a magyar emlékművek felszámolása, átépítése volt. 1923-ban eltávolították a Kossuth-szobrot, illetve a Petőfi-emlékoszlopról a reliefet. Ez utóbbinak talapzatát sziklaszerűvé alakították, és az Ismeretlen Katona szobrát helyezték rá. 1924-ben a Városháza elé felállították a capitoliumi anyafarkas szobrát. Ezt 1940 szeptemberében Tordára vitték, ma is ott található. 1991-ben került egy újabb capitoliumi anyafarkasszobor-másolat ugyancsak az egykori Városháza elé. Szintén 1924-ben a főtéren Avram Iancu lovasszobrát állították fel, amely 1940-ben Topánfalvára került. Az új, ma is ott álló Avram Iancu-szobrot 1978-ban avatták fel. 1930-ban leplezték le Alexandru Papiu Ilarian mellszobrát a nevét viselő líceum előtt, 1940-ben ezt is Nagyenyedre vitték, majd 1957-ben újra visszaállították eredeti helyére. A második bécsi döntés utáni négyévnyi magyar fennhatóság magyarázza, hogy a román elit által felállított szobrokat többnyire Dél-Erdélybe költöztették. Az 1940-es évek elején avatták fel Kőrösi Csoma Sándor szobrát, mely a front átvonulásakor megsérült; újraállítására 1962-ben került sor (Gagy 2000: 88). Az 1950-es évek elején nagyméretű Sztálin-szobor került a Városháza elé a korábbi anyafarkas-szobor helyére, melyet az évtized végén le is bontottak. Ugyanakkor azonban a magyar közösség szignifikáns szobrát is felállították, a Bolyaiakét az egykori Református Kollégium elé. 1963-ban az országos szoborállítási mozgalom helyi megfelelőjeként hatalmas Román Katona-szobor került a főtér déli részére (ma is ott áll). 1968-ban Nicolae Bălcescu mellszobra került a főtér déli részére, 1969-ben pedig Mihai Eminescu mellszobrát leplezték le a mai

Bernády-téren a vár alatt, később pedig a mai Ifjúsági Ház elé költöztették. A főtér északi részén a régi Bem-szobor helyére az Avram Iancu-lovasszobrot állították fel. Végül 1981-ben, Bartók születésének centenáriuma leleplezték a zeneszerző mellszobrát a főterről nyíló Bartók Béla utcában (Gagy 2000: 89).

Az erőteljes asszimiláló politika a kisebbségi kulturális értékek megsemmisítésére is törekedett. A város magyar értelmiségi köréből néhányan ezek hallgatólagos védelmére keltek. *...a fontos értékeket, amiket például a Kultúrpalotából – ez volt mellesleg igazán a fő műve Bernádynak – levétték, azt egyes emberek, akik tehették, elrejtették, hogy nehogy beolvasszák [...] ezek el voltak dugva a Kultúrpalotában, és voltak emberek, akik erről tudtak, és időről időre tovább mondták azoknak, akik következtek utánuk* (Nagy Miklós Kund közlése).

1960-tól elkezdődött a város szocialista iparosítása, a lakosság hirtelen megnövekedése, új lakónegyedek, oktatási és közegészségügyi intézmények, élelmiszeripari és kereskedelmi egységek létesítése. A pártpolitika következményeként, a románság betelepítésével a lakosság etnikai összetétele megváltozott. A kommunizmus bukásával Marosvásárhelyen is megváltoztak a társadalmi-politikai állapotok (Pál-Antal 2007: 10–11).

A kommunista rezsim idején megnőtt a város területe is. A századeleji belváros hangulatát néhol megtörték az új épületek. A hatalom megszorításai miatt a magyarság szimbolikus térfoglalására nem nyílt lehetőség. A nyilvánosság ellenőrzött szférájában a magyar város és a városépítő polgármester emlékeztétét elfojtották. Az emléképolás így a magánszférába szorult vissza. A kultusz 1990 után vált hirtelen nyilvánossá és erőteljessé, az új rendszerben Bernády emlékezete minden szempontból a lokális identitás-örzés- és erősítés mechanizmusának egyik faktorává vált.

Kultuszformálódás – az emlékezet mechanizmusai

Bernády György lokális mítoszának reprezentációi

Az 1990-es évek elején, azonnal a rendszerváltás után Marosvásárhelyen is lehetővé vált nyilvános szférában emlékezni a múltra. Ezt kihasználva, az RMDSZ tagjai tevékenykedni kezdtek annak érdekében, hogy Bernády György egykori polgármester emlékeztétét publikus diskurzusokba helyezték ki. 1992-ben hozták létre véglegesen a Bernády György Közművelődési

Alapítványt, hivatalos keretet nyújtva az emlékezet ápolásának, és elkezdődhetett az emlékezet helyeinek megteremtése.⁴ Az adott kultúra többféle csatornát, mechanizmust tart üzemben, hogy megőrizze az identitását fenntartó eszméket, kulturális elemeket (Hoppál 2002: 128). Esetünkben Bernády György alakjának kiemelt szerepe van a közösség etnikus identitástudatának fenntartásában, ugyanis egy olyan vezető egyéniségről van szó, aki a 20. század eleji békeidőkből fellendítette az akkor még szinte teljesen magyar etnikumú város gazdasági és kulturális életét.

Bernády György alakja és tevékenysége által meghatározott időszak Marosvásárhely számára korszakfordulót jelentett. A történelmi eseményeknek ez a vetülete a hivatalos és helyi történetírásban egyaránt megegyezik. Makrotörténeti dimenziókban azonban Bernádynak csekélyebb a jelentősége, mint amilyent a helyi elit tulajdonít neki. A város múltjában sorsfordító időszakként szerepel a 20. század eleje. Ezzel a korszakolással egy kettős retorikai mozgás megy végbe, egyidőben következik be az idő térbeliesülése és a tér időbelivé válása. A korszakalkotás az idő retorikájaként maga teremti meg azt a „másságot”, amelyből saját határait felépíti (Kulcsár-Szabó 2000: 102). Itt egyben identitásalakításról is szó van. A 20. század eleje mint korszakhatár egy ilyen identitásképző önreflexiós pillanatként anticipálódik. Ez érhető tetten abban, hogy a különböző rendezvények, megemlékezések természetes velejárója az adott közösség identifikációs „önmegerősítése”, „önmegújítása” (Kulcsár-Szabó 2000: 103).

A múltat az adott közösség veszi birtokba, és változtatja örökséggé, patrimoniummá. Az így kialakított terek, a lokalitáshoz kötődő kimagasló egyéni életút emlékművei egyfajta mentális térképet képeznek a közösség tudatában (vö. Barna 2000: 692). Az észlelt térbeli elemek szubjektív jelentését a közösség érzelmi úton is feldolgozza, azaz identitása részévé teszi. *...ugyanakkor térfoglalás is történik. Itt például egy úgymond Bermuda-háromszög alakult ki, a románok tekintetében. Mer' ott van Petőfi, most e' kicsivel errébb jött Aranka György, ott van Bernády, s ha tovább megyünk a Bolyai-téren ott van [...] a Bolyai-szobor meg utána a pseudoszféra, és [...] ez itt a miénk. Ott van Rákóczy, ott van Borsos Tamás, tehát azt a részt, ami igazán magyar volt, most már magyarokkal be is népesítettük. [...] s ők is beállították oda a várhoz közel... Mihai Viteazult, ott arrább egy kicsit Petru Maiort, csakhogy a mi szobraink szebbek [nevet] (Nagy Miklós*

⁴ Az emlékezet helyei azok az eszközök, amelyek segítségével az emlékezés megvalósulhat, például emlékművek, szobrok, emléktárgyak, ünnepek (vö. Nora 1999).

Kund közlése). Azzal, hogy az adott közösség történetének helyhez kötött eseményeit emlékművekkel jelöli meg a térben, egyben birtokba is veszi a teret. Így a történelem diakronitását mindenkori jelenidővé alakítja. A marosvásárhelyiek számára is kitüntető jelentősége van a történelmi építészeti emlékeknek, a róluk szóló narratíváknak, a Bernádyhoz kapcsolódó emlékműveknek. Az ilyen emlékhelyek révén a tér szakráliássá válik, a közösség történetével összeforrott térré, szülőföldre (Barna 2000: 695). Az etnikus/kulturális identitás őrzését hasonlóan igényli a város román közössége is, aki szintén a tér birtokbavételére törekszik. Így egyfajta párhuzamos létezés alakul ki (Barna 2000: 694).

A közösség identitásfenntartó mechanizmusainak egyike a szoborállítás folyamata. A Bernády György Közművelődési Alapítvány tagjai kezdettől fogva folyamatosan tevékenykednek a Bernády-kultusz kiépítése érdekében. Első lépésként 1994-ben Bernády György-szobrot állítottak fel a róla elnevezett téren. A város további történelmi személyek emlékét is felvállalta. Petőfi Sándor és Borsos Tamás szobrát 2000-ben avatták fel. A vársétány aljában, a Rákóczi-lépcsővel szemben álló II. Rákóczi Ferenc mellszobrot 2004 őszén leplezték le hosszas viták után. Aranka György szobrának felavatása 2008 májusában történt a helyhatósági választási kampány keretében, Borbély László polgármesterjelölt gondozásában. Az említett szobrok avatásai közül a Bernádyé volt a legnagyobb esemény. Ez egyrészt azzal magyarázható, hogy a felszabadult politikai helyzetben lehetőség nyílt a csoporttudat, a közösségi identitás nyilvános felvállalására, másrészt jelzi, hogy Bernády György valóban kiemelkedő szerepet foglal el a helytörténetben.

Bernády emlékeztetének a nyilvános szférában különböző emlékhelyei vannak. A közalapítvány 1995-ben nyitotta meg a Bernády György Kulturális központot.⁵ 1996-ban Bernády-mellszobrot helyeztek el a székház nagytermében. 1998 óta évente megrendezésre kerülnek a Bernády-napok. 1998. október 16-án, az első rendezvény alkalmával avatták fel az egykori polgármester mellszobrát a Kulturpalota tükörtermében. 1999-ben emléktáblát helyeztek el Bernády György egykori lakóházának homlokzatán. 2002-ben polgármesterré választásának 100. évfordulójára Bernády Györgyöt ábrázoló domborművet állítottak a Maros Megyei Tanács, az egykori Városháza

⁵ A Bernády-ház ad helyet a népművészeti-, képzőművészeti-, fotóművészeti kiállításoknak, könyvbemutatóknak, irodalmi rendezvényeknek, tudományos előadásoknak, konferenciáknak, vitaműsoroknak, előadóműsoroknak, szemináriumoknak, klubdelutánoknak és más alkalmi jellegű kulturális rendezvényeknek.

épületében. Nyílt, illetve burkolt kritikai beszéd nyilvánult meg a dombormű kapcsán, melyet a rendezvény megnyitásával egyidőben Pop Dumitru, a Nagy-Románia Párt szenátora önkényesen leverte a falról. Helyére a párt másikat állított, amely az épület pincéjében meggyilkolt románoknak állított emléket. Egy nappal később a közművelődési alapítvány munkatársai a plakettet visszafüggesztették és felavatták. 2004 őszén újabb emléktáblát lepleztek le a Bolyai Farkas Elméleti Líceum amfiteátrumában, és a helyiséget Bernády György Teremnek nevezték el. Ennek indoka a polgármester évekig tartó kollégiumi főgondnoksága volt. 2007-ben a Kultúrpalota első emeletén avatásra került a Bernády-emlékszoba.

A fenti emléképolási eljárások többnyire a minden év őszen megrendezett Bernády-napok alkalmával kerültek sorra. Ezeken az alkalmakon más kultuszgeneráló cselekvések is teret kapnak. Rendszeressé váltak például a kis- és középiskolásoknak szervezett helytörténeti, városismereti vetélkedők. Szintén évente a városért legtöbbet tett polgárt Bernády-emlékplakettel tisztelik meg. Az ismétlődés, a hasonló előírt eljárások, ennek érték- és értelemadó szerepe az eseményt ünneppé, sőt rítussá teszik.

Az alapítvány által kezdeményezett emlékállítások részben a szimbolikus térfoglalás materiális megnyilvánulásaként könyvelhetők el. A folyamatosan fennálló rákészültség, a kampányszerűen felbukkanó saját illetve idegen térfoglalási gyakorlat kikristályosította azokat az eljárásokat, amelyeket az elit a leghatékonyabb térfoglalási, térbirtoklási módzatoknak tartott. Itt is a már említett ritualizálódott cselekvéssorokról van szó, amelyek kialakítják, fenntartják, és a nyilvánosság szintjén igazolják a szimbolikus térfoglalásokat (Bodó–Biró 2000: 20). A birtoklás legfontosabb jelei, azaz a szimbolikus súlyú közéleti beszéd, középületek birtoklása, új építkezések beindítása, iskolák, utcák, terek átnevezése; köztéri emlékművek állítása; szimbolikus súllyal felruházott közösségi rendezvények stb. Bernády György kultuszának kapcsán is megjelennek a lokális és egyben nemzeti identitás fenntartásaként (Bodó–Biró 2000: 14).

Marosvásárhelyen három szobor áll, amelyek az építő polgármester iránti tiszteletet jelképezik. Az egyik, a már említett szobor a Vártemplom előtti Bernády-téren helyezkedik el. Felállítását után két évvel a Bernády György Kultúrközpontban avattak fel egy mellszobrot, és végül szintén mellszobrot állítottak a Kultúrpalotában is. A szobrok elhelyezését figyelve, nyilvánvalóvá válik, hogy a kultusz építése az etnikai kisebbség identitásának erősítését szolgálja. Az első szobrot a Vártemplom, a Teleki-ház, a központi katolikus plébánia és néhány magyar főúri család fennmaradt régies stílusú háza fog-

ja közre. Egyrészt az épületek adott kort idéző jellege, másrészt az a tény magyarázhatja az elhelyezést, hogy itt úgynevezett steril környezetben állhat a szobor. Azaz körülötte semmilyen más, a másik etnikum által emelt és tisztelt emlékmű nincs.

Az emlékezetet forgalmazó diskurzusokban felelevenítődnek a korabeli események és politikai helyzet, az úgynevezett boldog békeidők, amely példaként kerül elő minden ismétlődő rítusban. A szobrot évente megkoszorúzzák, körülötte emlékbeszédek hangzanak el. A Bernády-napokon a szobor előtti téren és a Kultúrpalotában álló mellszobornál is ünnepélyesen tisztelegnek a városlakók, főleg az értelmiségi réteg.

Az emlékművek születéséhez, életéhez, eltávolításához kapcsolódó események bővelkednek méltán elítélhető, kifigurázható, lekezelhető gesztusokban (Bodó–Biró 2000: 11). Ilyen gesztust magával hordozó esemény volt 2002-ben a Bernády-emléktábla kifüggesztése a Megyei Tanács épületében. Az emlékműállítás történetében a helyi társadalom etnikumközi viszálykodása érhető tetten. Az arcképet ábrázoló dombormű körüli vita egyrészt a szimbolikus térfoglalási cselekvések egyike, ezek a cselekvések pedig mindkét etnikum részéről intenzívek. A megyei tanács épülete a két csoport terének ütközési pontja, kritikus helyszín. Ezt érzékelteti az ellentétezés, amely folytatódott néhány hónap elteltével is: a Nagy Románia Párt tagjai újra eltávolították a domborművet, és élénk vita alakult ki a megnyilvánulások körül. A konfrontációban a két etnikum eltérő történetírása is tettenérhető. Míg a magyar etnikum büszke a nagymúltú elődjére, addig a román etnikum várostörténetében Bernády alakja és tevékenysége nem jelent kimagasló korszakhatárt, amelynek emléke előtt tisztelni kellene.

Azt, hogy Bernády kultuszának fenntartására igény van, jelzik az említett ünnepségek, emlékestek, szoboravatások, nevének különböző helyeken való szerepeltetése. A gyerekek Bernádyval való megismertetése főként azokban az iskolákban történik, amelyeket egykor Bernády építtetett (az iskolaépületekben általában szintén emléktábla áll). A pedagógusok fontosnak tartják megismertetni a diákokkal a város történelmének ezt a szegmentumát. Ugyancsak az ismertetés általi önazonosságtudat-fejlesztésen van a hangsúly akkor, amikor a Bernády-napok alkalmával a diákoknak helytörténeti vetélkedőket rendeznek, és itt alapvető súllyal szerepelnek Bernády György kultuszának tárgyai.

Bernády nevének politikai kampányokon való elhangzása ugyancsak azt jelzi, hogy a kultusz nagymértékben hozzájárul a kisebbségi magyar identitás erősítéséhez. Ugyanakkor a mai politikusok tisztában vannak azzal, hogy

a mítosz bizonyos értelemben sebezhetetlen. A védelmezés és népszerűsítés érdekében a politikusok módszeresen járnak el, jól előkészített, megfontolt lépéseket tesznek. A politikai elit a mitizálódó hős alapértékeit itt is érzelmileg fűtöten, már-már a szakrális nyelvezet határát súroló módon fogalmazza meg. A tudatos hagyományteremtésben a kultuszt elsősorban az érzelmekre alapozzák (Fejős 1998: 58). A kampányon belül felelevenített Bernády-kultusz bizonyos mértékben propagandaként, manipulációként szolgál, és emellett célja a kultusz éltetése.

Bernády személyét nemcsak a kultusz hagyományai, hanem intellektuális igényű elemzések is kísérik. Az érdeklődést, a tiszteletet illetve a lokális identitás megőrzési szándékát bizonyítják a helyi kiadványok és azok széles érdekeltségi köre. Ezek a kiadványok a Bernády György Közművelődési Alapítvány gondozásában jelennek meg. A sort az 1993-ban megjelent *Bernády György városa* című képesalbum nyitja, amelyet Szepessy László szerkesztett, és Marosi Barna dokumentum-riportját tartalmazza Sütő András előszavával. 1994-ben a szobor felavatásakor *Bernády – emléknep* címmel kis füzetet adtak ki. Ezt követte a *Bernády György emlékezete* című kötet, melyben Nagy Miklós Kund szerkesztette egybe az 1999-es Bernády-napok alkalmával elhangzott tudományos ülésszak anyagát. 2002-ben *A Megtartó Másság – Tuenda alteritas* című fényképalbumot jelentették meg szintén Nagy Miklós Kund szerkesztésében, illetve *A Dr. Bernády György Közművelődési Központ* magyar nyelvű bemutatkozó füzet is megjelent. Ezután 2004-ben Bálint Zsigmond fotóalbuma következett *Karácsonytól pünkösdig* címmel. Bandi Kati textilművész albumát 2005-ben adták ki. Ugyanebben az évben *A Dr. Bernády György Közművelődési Alapítvány „Bernády Ház”* cím alatt újabb bemutatkozó füzet kiadására került sor, ezúttal magyar és román nyelven is. 2006-ban újra megjelent a *Bernády György városa* című, Marosi Barna-féle dokumentum-riport második, bővített kiadása, melynek előzménye tulajdonképpen egy 1962-es kötet Bernádyról. Végül pedig 2007-ben Nagy Miklós Kund szerkesztésében *Bernády György emlékiratok* jelentek meg. A kiadványok mindegyike minőségi, igényes szerkesztésű, színes képekkel ellátott. A szövegekre többnyire patetikus hangnem jellemző, amelyet a szerzők az érzelmi hatás kiváltásának és a mítikus idő és tér hangsúlyozásának okán használnak. A szintén igényes nyomtatású, valóságghű képek többnyire kultusztárgyakat ábrázolnak.

Hasonló módon több internetes oldal is működik, melyeknek vagy kifejezetten a Bernády-kultusz éltetése a céljuk, vagy a város egykori képének, történelmének és neves személyiségeinek is a megismertetése – ennek pe-

dig jelentős részét a Bernády-kultusz teszi ki. A helyi kiadványokhoz hasonlóan a világhálón is Bernády György életművét ismertető szövegek jelennek meg, amelyeket helytörténeti írások kísérnek. A szerkesztők célja itt is az emlékezet életben tartása, módszerben pedig hasonlóan az érzelmi szférára hagyatkoznak. A nyomtatott, illetve elektronikus közegben láthatóvá váló szövegek és képek ugyanúgy nevezhetők az emlékezet helyeinek, mint a kultusz térbeli elemei.

Szertartások és diskurzusok a múlt teremtésében

A megemlékezési szertartások aktivitásterei minden esetben valamilyen módon Bernády György nevéhez köthetők. A szobrot a róla elnevezett téren állították fel. Az évi rendezvények során ezt a szobrot, illetve az egykori polgármester református temetőben található sírját megkoszorúzzák. Az ilyenkor megrendezett diákvetélkedők, rajzversenyek általában vagy a Bernády-házban, vagy a Bolyai Farkas Elméleti Líceum dísztermében, a Bernády György Teremben zajlanak. Az 1998-ban megtartott tudományos ülészak a Bernády György által építtetett Városháza nagytermében zajlott le. A 2002-ben tartott Bernády-napok alkalmával ugyanitt leplezték le az arcképes domborművét. Az ilyen alkalmakkor mindig megtartott gálaestek színhelye pedig többnyire a szintén Bernády György által építtetett Kultúrpalota nagyterme. Könyvbemutatókat, kisebb előadásokat az épület kistermében, vagy szintén a Bernády-házban ejtenek meg.

A Bernády-napokon felállított emlékművek is ezekben az épületekben kapnak helyet. Az említett emléklapketten és domborművön kívül mell-szobrot avattak 1998-ban a Kultúrpalota tükörtermében, 1999-ben emléktáblát helyeztek el a polgármester egykori lakóházára. 2007-ben a Kultúrpalota első emeletén nyitották meg a Bernády-emlékszobát. A színhelyek az esetek többségében indokoltak, a polgármesternek köze volt ezekhez az épületekhez. Az így létrejött emlékhelyek az emlékező közösség mentális térképeinek kialakításában és történelmi emlékezetének térhez kötésében játszanak szerepet. Az emlékművek, de ugyanakkor felállításuk és a róluk szóló narratívumok rögzítése kitüntetett jelentőséget kap. A tárgyak az emlékezet ébrentartóivá, továbbörökítőivé válnak, általuk a semleges fizikai tér szimbolikus tartalmakat is hordozó „szakrális” – a közösség történetével összeforrott – térré válik (Barna 2002: 160).

A fenti emlékhelyek használatát a folyamatos szertartások, ünnepek biztosítják, amelyek a múlt állandó narratív megjelenítését is szolgálják. A

múlthoz fűződő effajta viszony alakítja az emlékező csoport identitását. A kollektív identitás így nem a mindennapi, hanem a ceremóniális kommunikációban jelenik meg, és irányított (Barna 2002: 153). Marosvásárhelyen ezt az irányítást minden esetben a Bernády György Közművelődési Alapítvány vállalja fel.

Az 1990-es évek elején elkezdődött kultuszépítés és -ápolás kezdetben lassú léptekkel haladt előre, majd eljutott addig a mozzanatig, amikor rendszeres megszervezésre kerülhettek a Bernády-napok. A minden év őszen megrendezett esemény általában egy-két napot ölel fel, többnyire péntek délutántól szombat estig tart, és állandó elemei vannak. Ez a mítoszok velejárójaként a ritualizáltságot biztosítja. A rendezvények állandóan megismétlődő szegmensei mellett a szervezők mindig igyekeznek valami újat is nyújtani a városlakóknak az emlékezet ébrentartásának érdekében.

Az évek során a szertartásokon elhangzó szövegek, az emlékezet kiváltotta attitűd jellegében némileg változott. Ez azt is bizonyítja, hogy a polgármester reprezentációi nem végleges, lezárt narratívák, hanem folyamatos újraalkotások sorozatában léteznek. A kultúrhős érdemeinek hangoztatása néhol redundánsnak tűnik, akárcsak a követésére buzdító felhívások. Erre vonatkozóan a helyi közösség sztereotip epikus kliséket és állandósult nyelvi fordulatokat forgalmaz, mint például: *ilyen emberekre van szüksége az erdélyi magyarságnak; mindannyiunk erkölcsi kötelessége* valamit tenni a hagyomány ápolása érdekében vagy Bernády emlékezetének fenntartása érdekében; vissza kell hozni, újra meg kell élni a *boldog békeidők* korát; *Bernády György városa* virágzott és virágoznia kell; *Marosvásárhely jótevője, a városépítő Bernády* szellemi örökségét ápolni kell.

A diskurzusokban egyrészt Bernády kiemelkedő tevékenysége jelenik meg. Ez az a múlt, amely a lokális közösségi kultúra tudásrendszerébe mélyen beágyazott, ezek azok az elemkapcsolatok, amelyek nehezen, sőt egyáltalán nem hullanak ki az emlékezetből éppen a gyakori megszövegezések és használat miatt. A kulturális emlékezet tartósságának ez a tétele az olyan típusú szövegek megőrzésére vonatkozik különösen, amelyeknek szerepük van a közösség etnikus identitástudatának ébrentartásában (Hoppál 2002: 128). A Bernády Györgyre való emlékezésnek ezt a jelentős szerepét tanúsítják a szövegekben az érdemei mellett megjelenő, jelenkorra való vonatkoztatások.

A nyilvános beszédben kanonizált nyelvi eszközök a személyes emlékek megfogalmazásának építőköveivé válnak. Így a múlt tehát nem csupán az egyéni, hanem a közösségileg formált tudásban is termelődik (Fejős 1996:

138). Az említett diskurzusok a lokális kultúra saját identitását igyekeznek fenntartani, ez pedig többféle csatorna révén valósul meg. A szövegek egyrészt elhangzanak a nyilvános térben, az emlékesteken, avatási szertartásokon, másrészt a tudás a diákvetélkedők alkalmával hagyományozódik tovább. Végül pedig a szóban közölt tudás mellett hangsúlyosan jelen van az írott szöveg is. Ahogyan az alapítvány tagjai törekszenek minden évben új emlékhelyet állítani, ugyanúgy minden évben írásos formában is megjelenetnek valamit ebből az emlékezetből. A helyi kiadványok tartalmilag ugyanúgy szegmentálhatók, mint a szóbeli narratívumok. Szintén Bernády György megvalósításaira fektetnek hangsúlyt, valamint az emléképolásra való felhívásokat közölnek. Ezek mellett megjelennek kapcsolódó korabeli szövegek is, például a polgármester írásai, levelezései, róla szóló anekdoták, publikációk, versek. Mindezek a hős mitizálódási folyamatában játszanak nagy szerepet. Az említett toposzkészlet a hangzó szövegek és a helyi kiadványok mellett a sajtóban is szignifikánsan megjelenik. A *Népújság* hasábjain időről időre Bernády György tevékenységét bemutató leírások kapnak helyet. Folyamatosan tudósítanak a megemlékezési szertartásokról is. Az alkalmazott nyelvi eszközök ugyanazok, mint a hangzó és kiadott szövegekben. Ennek magyarázata az, hogy mindig azok publikálnak ilyen jellegű írásokat, akik a kultusz szervezésében is részt vállalnak, és többnyire az alapítvány tagjai.

Történelem és identitás – a kultusz működése

Eddigi egy konkrét történeti szimbólum kidolgozásának folyamatát követhettük nyomon, amely egyben egy etnikai közösség szerveződését szolgálja. A helyi elit indítványozására megteremtődött a kultusz ideje, helye, a reprezentáció tárgyi világa. Létrejött a kollektív identitásnak az elsődlegesen a lokális közösség múltjában gyökerező reprezentációs mezője, a szimbolikus szférában kialakultak az alapok, megkezdődött és felerősödött az önkép kimunkálása, kijelölődött a „mi” határa (Fejős 1996: 138).

Ennek a folyamatnak három, általam meghatározott korszakát sorolnám fel. A legvilágosabban elkülöníthető korszak a kultusz szerveződésében a kezdeti, közvetlenül a kommunizmust követő időszak, amikor a lokális etnikai identitás egyértelműen a román etnikum ellenében fogalmazódott meg az emlékezés által. Ekkor alakult a közalapítvány, majd a kezdeményezések után ekkor került sorra a szoboravatás. Ekkor körvonalazódott erősen, már-már nacionalista jegyeket mutató élességgel a szimbolikus térfoglalási igény:

...itt Vásárhelyen, ez nagy szlogen volt, hogy „miénk itt a tér”, a '90-es évek elején ilyen nagy összejöveteleken azt mindig el is énekeltük, meg minden. (Nagy Miklós Kund közlése)

A következőkben egy stagnálási időszak vette kezdetét, amikor a kultusz szervezése többnyire csak írott formában működött. A harmadik korszak pedig a napjainkig tartó emlékeztetápolás, amikor a sajtó mellett ritualizált megemlékezési szertartások is helyet kapnak, ezeknek pedig a városlakók körében is visszhangja van. A kultikus események pedig mindig magukkal hozzák újabb és újabb emlékhelyek kialakítását.

A szimbolikus térfoglalás tehát folyamatos versengést idéz elő a helyi magyar és román etnikum között. A szobor engedélyeztetése után a Bernády Györgyöt követő Emil Dandea polgármesternek állítottak szobrot. Ezzel a gesztussal az emlékműállításban egyfajta alkusorozat kezdődött el a két etnikum között. Bernády György szobrát a Borsos Tamás és a Petőfi-emlékmű követte. A Borsos-szoborért kértek a román elit kért egy román vonatkozású szobrot, ugyancsak a Vársétányra, de ezt nem állították fel. Később viszont a Rákóczi-szobor leleplezése csak úgy történhetett meg, hogy egyidőben egy Mihai Viteazul-szobor felállítását is elfogadta a tanács. Legutóbbi alku Aranka György szobrát kísérte: *most például miután jóváhagyták az Aranka György szoborállítást [...] hamar megszavazták azt, hogy legyen egy Aurel Filimon szobor is a szomszédságában.* (Nagy Miklós Kund közlése)

A szobrok térbeli elhelyezkedése és ennek folytán a mentális térkép alakulása is jellegzetes, a versengés és a térfoglalással kapcsolatos viták ebben is jól tükröződnek. A főtéren, az egykori Széchenyi-téren a román etnikum emlékművei kapnak helyet. A magyar történelmi vonatkozású szobrok kiszorulnak ebből a térrészből, viszont nem kerülnek ki a régi magyar épületek, nemesi házak által formált térből, hanem mintegy kívülről körbekerítik a főteret.

Az említett szobrok mindegyike valamilyen kapcsolatban áll Bernády György kultuszával. Ez főként annak köszönhető, hogy a Bernády György Közművelődési Alapítvány tagjai azok, akik a történelmi emlékezet őrzését magukra vállalták. Ha a szobrokat hivatalosan nem is az alapítvány állítja, de elkészítésük, engedélyeztetésük mögött az alapítványtagok állnak, akik a lokális történelmi múlt és az ezáltal alakuló lokális identitás ügyét felkarolják.

Az emlékműállítást illetően egyfajta kölcsönös párhuzamosság alakult ki a két etnikum között. Akadnak azonban olyan események is, amelyek nyil-

vános konfliktust generálnak. A szimbolikus térfoglalási eljárásoknak ezt a típusát Bodó Julianna és Biró A. Zoltán *vetélkedő párhuzamosságnak* nevezi (Bodó–Biró 2000: 34–35). Ez akár konfliktussal jár, akár rejtve van jelen, mindenképpen teret nyer a médiában. De nemcsak az etnikumközi viták kapnak hangot, hanem az emlékező írások is. A médiában, a nyilvános társadalmi szerepekben az elit minden esetben törekszik az etnikai határ jelzésére olyannyira, hogy időnként az etnikai csoporttagság a hivatalosnak minősülő nyilvánosságban túlkommunikáltá válik (Biró 1996: 267). Az éves szertartások mellett a média az, amelyben a szervező réteg igyekszik fenntartani a kollektív emlékezetet. A *Népújságban* a megemlékezési ünnepségekről való tudósítások mellett évközlben is megjelennek helytörténeti írások, utalások Bernády Györgyre és korára. A város adminisztrációjával kapcsolatos cikkekben általában szerepelnek az említett toposzok. Még intenzívebbek az utalások, ha a közigazgatásban valami hibádzik, ilyenkor hasonló megfogalmazásokkal élnek, mint „Bernády atyánk ezt másképp gondolná”, „nem így lenne, ha [X, Y] Bernády Györgyről venne példát”, ha súlyos felelőtlenségről van szó, „Bernády atyánk forog a sírjában”. A kultusz szervezése, fenntartása tehát főként a média feladata. Ezt az is könnyebbé teszi, hogy a szervező csoportnak több tagja is író, újságíró, publicista.

A Bernády György Közművelődési Alapítvány tulajdonképpen a helyi értelmiségi réteg képviselőinek csoportja. A tagok között – újságírók, írók mellett – akad orvos, zeneszerző, üzletember, műépítész, tanár. Mindegyikük közös tulajdonsága, hogy az RMDSZ helyi szervezetének képviselői, illetve többen megyei tanácsosok is. Ezt a tényt ismerve a városlakók tudatában a Bernády-kultusz némileg összefügg a politikummal.

A kultusz beépülése a köztudatba nem egységes. A kultusz ismeretét, ápolását illetően természetesen a város magyar ajkú lakossága rétegenként szegmentálható. Az értelmiségi réteg és a középszintű szellemi foglalkozásúak elég széles rétege ismeri Bernády György tevékenységét, és az emlékezési eljárásokat, illetve részt vesz ezekben. A szakmunkások körében több csoport is van. Az egyik, amely késztetést érez a történelmi múlt megismerésére, és autodidakta módon megszerzi az adott tudást, követi a sajtó híreit, időnként részt is vesz a rendezvényeken. A réteg másik csoportja ismeri a Bernády-szobrot, esetleg hallott a nagyobb visszhangot kiváltott etnikumközi vitákról, de a kultusz fenntartásában és az emlékezet ápolásában nem vesz részt. A kultusz által körvonalazódó kollektív identitás elsősorban tehát a vezetők és értelmiségiek kollektív identitásaként definiálható. A tudatosan közvetített mi-tudat a magyar ajkú lakosság adott csoportjának az önmagá-

ról festett képe. Ezt az azonosságtudatot igyekeznek átadni a többi város lakónak. A kultusz esetleges túlkommunikáltsága ezzel a törekvéssel magyarázható. A lokális identitás erősítése érdekében Bernády György emlékezete néha más történelmi személyek emlékezetéhez kapcsolódik, amint arról a szoborállítások esetén már szó volt. Március 15-i ünnepek alkalmával is elhangzik az építő polgármester neve, szobránál zajlik az RMDSZ megemlékezési szertartása. A szobor mögötti Teleki-ház – amely 1848-ban Bem tábornok szálláshelye volt – ilyenkor koszorúzási ünnepség helyszíne.

A szervezők sok esetben igyekeznek a kultuszt kiterjeszteni, Bernády tevékenységét és ezen túlmenően a város kulturális értékeit megismertetni a széles közönséggel is. A városhatárt túllépve Szovátán szintén működik egy Bernády György Közművelődési Egylet, amely kulturális rendezvények szervezését vállalja fel. Továbbá Bernády György festészeti gyűjteményét legutóbb a szentendrei Művészmalomban állították ki.

A kultuszt alakítani igyekvő csoport tehát a kollektív emlékezés minden napokon túli emlékezési keretét igyekszik megeremteni.

Összegzés

Azért, hogy a múlt ne tűnjön el nyomtalanul, a marosvásárhelyi elit bizonyítékokat keres, és a kontraprezentikus beszédmód keretében megpróbálja behatárolni a jelentéssel telített múlt és az ehhez viszonyított jelen közti értékbeli különbségeket. Erre szolgál Bernády György és az általa meghatározott urbanizáció, a konjunkturális idő emlékezete. Bernády György fellépésével a sokat hangoztatott boldog békeidő, a városépítés vette kezdetét, és tartott az első világháborúig. Azzal, hogy a helytörténetből ezt a kort különleges figyelemben részesítik, korszakfordulóként könyvelik el, egyben a lokális közösség egyidejűségét vagy időtlenségét hozzák létre. A közösség felépíti saját térbeli és időbeli határait, és egyben megeremti önmaga lokális kollektív identitását.

Az 1989 után hirtelen lendületet vett Bernády György-kultusz a helyi közösség identitásörzési és -erősítési mechanizmusainak jelentős eleme. A létrejövő lokális társadalmi emlékezet jól körvonalazható társadalmi gyakorlatok, megemlékezési szertartások, és ennél általánosabb kulturális konstrukciók, hagyomány, mítosz és identitás együttesét képezi. Ez megmutatja, hogy a közösségnek milyen a múlthoz való viszonya. A 20. század eleji konjunkturális idők közösségi emlékezetben való megtartása egyben a

közelmúlt, a kommunista rezsim emlékezetből való kihagyását is implikálja. Bernády György korszakának kultusza tehát egy felejtési folyamat része is.

Az emlékezés által rekonstruált múlt megőrzése érdekében bizonyos rituális szertartások jönnek létre, és ezek szimbolikus természetű, szabályok által irányított tevékenységeket határoznak meg, narratívumokat termelnek, amelyek a saját múlt őrzését legitimálják. A diskurzusok a szimbolikus elfoglalt térhez való ragaszkodást is erősítik, a térbirtoklás illúzióját keltyik. Ez sok esetben az egymás mellett élő etnikai közösségek rivalizálásához vezet. Így egyfajta párhuzamos létezés alakul ki az etnikumok között, mely hol egyenlő mértékű szimbolikus terjeszkedést, hol pedig versengő világokat, identitásokat jelent.

A legendás polgármester kultusza tehát különböző megnyilvánulási formákat hív elő a helyi társadalomban. Alakja mindig az aktuális szituáció által meghatározott, nem végleges, hanem folyamatos, az állandó és változó elemek felhasználásával az újraalkotások sorozatában létezik. Adott helyzetben a politikai reprezentáció, az összetartozás vagy a történelmi múlt megerősítésének eszközévé válik. Minden esetben azonban a csoportkohézió igényének tesz eleget. Emlékezete a társadalmi csoport keretei közt zajló kommunikációban és interakcióban mindenképpen funkcionalitást nyer.

Szakirodalom

ASSMANN, Jan

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

BARNA Gábor

2000 Mentális határok – megduplázott világok. In: BALÁZS Géza – CSOMA Zsigmond – JUNG Károly – NAGY Iona – VEREBÉLYI Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Folklor – irodalom – szemitika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*. II. Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 689–701.

2002 Idő és emlékezet. In: ÁRVA Judit – GYARMATI János (szerk.): *Közéletések az időhöz. Tanulmányok*. (Tabula könyvek, 3.) Néprajzi Múzeum, Budapest, 152–171.

BIRÓ A. Zoltán

1996 A megmutatkozás kényszere és módszertana. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 247–277.

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán

2000 Szimbolikus térfoglalási eljárások. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfoglalási eljárások a székelyföldi régióban.* (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 9–42.

FEJŐS Zoltán

1996 Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *Magyarságkutatás 1995–96.* Budapest, 125–142.

1998 A nemzeti hős három „arca”. Kossuth-szobrok az Egyesült Államokban. In: KRÍZA Ildikó (szerk.): *Történelem és emlékezet. Művelődéstudományi tanulmányok a szabadságharc 150. évfordulója alkalmából.* Néprajzi Társaság, Budapest, 45–60.

FLÓRIÁN Csaba

2003a *Krónika évszámokban. Marosvásárhely történeti kronológiája.* Elérhetőség: http://www.medibit.hu/mvhely/kronika/kronika_main.ht

2003b Szöveggyűjtemény. Válogatott cikkek, dokumentumok. A XX. század elején, korabeli sajtóban, kiadványokban hirdető kereskedők névsora. Elérhetőség: http://www.medibit.hu/mvhely/kronika/kronika_main.htm

GAÁL Kornélia

1997 Marosvásárhely a XIX. század végén és a XX. század elején. In: PÁL-ANTAL Sándor – SZABÓ Miklós (szerk.): *A Maros megyei magyarság történetéből.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 227–239.

GAGYI József

2000 Bernády-szobor bajlatta városban. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfoglalási eljárások a székelyföldi régióban.* (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 83–106.

HOBSBAWM, Eric

1987 Tömeges hagyománytermelés: Európa 1870-1914. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény.* (Kultúraelmélet és nemzeti kultúra, 1.) MTA Néprajzi Kutató Csoport. Budapest, 127–197.

HOPPÁL Mihály

2002 Elbeszélés és emlékezet. In: Uő (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet. Tanulmányok Istvánovits Márton emlékezetére.* Európai Folklór Intézet, Budapest, 118–129.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán

2000 A „korszak” retorikája. (A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia.) In: BEDNANICS Gábor – BENGI László – KULCSÁR-SZABÓ Ernő – SZEGEDY-MASSZÁK Mihály (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai.* Osiris Kiadó, Budapest, 90–105.

MAROSI Barna

2006 *Bernády György városa.* Dr. Bernády György Közművelődési Alapítvány, Marosvásárhely

NORA, Pierre

1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* X. (3) 142–158.

OLICK, Jeffrey K. – ROBBINS, Joyce

1999 A társadalmi emlékezet tanulmányozása. *Replika.* (37) 19–43.

PÁL-ANTAL Sándor

2007 Marosvásárhely a 20. században. In: PÁL-ANTAL Sándor – NOVÁK Csaba Zoltán (szerk.): *Marosvásárhely történetéből 2.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 9–37.

SZEPESY László (szerk.)

1993 *Bernády György városa.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

Zsigmond Júlia

Egy továbbmesélt katonatörténet.

Történetek egy történetről

Minden néprajzi gyűjtést megelőzően a kutató öntudatlanul vagy legalábbis határozott cél nélkül, pusztán a kíváncsiságtól hajtva szemtanúja, fültanúja, sok esetben célszemélye is olyan helyzeteknek, melyek nem kutatóként implikálják, de a társadalomtudományok iránti vonzalma, a társadalmi folyamatok megértésének vágya azzá teszi őt. A résztvevő megfigyelés sok esetben nem eltervezett, tudatosan kiválasztott kutatói metódus alkalmazása, hanem egy adott helyzet lehetőségeinek felismeréséből fakad. Ezt a helyzetet számomra egy beszélgetés jelentette, melynek során B. A. barátom a következő történetbe avatott be: nagybátyja (B. J.) katonáskodása során egy olyan szakaszba kerül, ahol sok társa súlyos agresszivitásra hajlamos, néhányuknak pedig veszélyes dühkitörései vannak, nehéz őket lecsillapítani, és nem is sikerül senkinek, kivéve B. J.-t, akinek erre ismételten beváló módszere a mesélés.

Kíváncsi lettem ezekre a gyógyító történetekre, ezért megkerestem B. J.-t, hogy interjút készítek vele. A következőkben két szöveget fogok vizsgálni, tulajdonképpen ugyanazt, annyi különbséggel, hogy egyik esetben maga az egykori káplár mesél (nekem vagy unokaöccsének), a másikban az unokaöcs adja tovább nekem, amit nagybátyjától hallott. Történeteiket – mint egyedi alkotásokat – egyenértékűeknek tekintem.

Az egyén elválaszthatatlan attól a társadalmi világtól, amelyben él. A társadalmi élet különböző jelenségeit úgy kell tekintenünk, mint az egyéni tudat és az objektív társadalmi valóság közötti folyamatos interakció eredményét. Az egyedi élettörténetekben ugyanis a meghatározó „az a dialektikus indíték, amely lehetővé teszi annak a kölcsönös gyakorlatnak a megértését, amely az egyén és a társadalmi rendszer közötti interakciókat irányítja” (Niedermüller 1988: 378).

B. J. az 1989-es forradalom előtt egy évvel volt katona. Az elbeszélt idő ez év őszt és télét érinti. Az uralkodó rendszerről nem beszél részletesen, annak önkényességéről viszont árulkodik az, hogy B. J. által nem ismert

okokból, merthogy hivatalosan soha nem vádolták meg semmivel¹, az operatív egységtől munkára, építkezéshez irányították (az állam sorkatonákat is bevont a tömbházak építésébe), ráadásul egy olyan szakaszba, ahol *rengeteg fura ember volt*. Ő maga ugyan nem von párhuzamot, én mégis azt látok az akkori romániai helyzet és aközött, ahogyan ő a katonatársai közt élt: állandó rettegésben, feszültségben, bizonytalanságban. Viszont azzal a különbséggel, hogy a katonaság egy konkrét időintervallumot jelentett, az akkor tomboló kommunizmus végét pedig nem lehetett látni.

Az alapján, amit elmesélt az interjúbán, erőltetettnek vélném a kommunista rendszernek tulajdonítani mindazt az embertelenséget, amit a büntetett előéletű, agresszív, pszichikailag beteg katonák közt tapasztalt. Bár azért, hogy az elsorolt erőszakos cselekedetek megtörténhettek, és hogy egy törvénytisztelő, frissen érettségizett fiú életveszélyes környezetbe soroztak be, ahonnan ne legyen kiút, a rendszer a felelős.² A *kommunista* szót egyetlen egyszer használja, amikor az erőszakra utal: *kommunista tempóban rúgták-verték az embereket, idézőjelbe téve, s úgyhogy ott komolyan kellett dolgozni*.

B. J. rákérdezésemre, B. A. anélkül határolta be történelmileg az esemény idejét. Az utóbbi kihangsúlyozta a politikai rendszer formáját is, és a forradalom évének közelségét.³ Ez arra utal, hogy a katonák mikroközösségei a világtól elszigeteltek voltak, s az állam sanyargatásánál jobban érzékelték közvetlen környezetüket. Azoknál a szakaszoknál, ahol agresszív katonák is voltak, és főként, ahol többségben voltak az ilyenek, az általános törvények mellett működött a börtöntörvény is: nem a jogilag felruházott, hanem az erősebb a főnök.⁴ Nem a sereg felépítése, s még kevésbé a helyszín, a körülmények (B. J. esetében Buzău, Târgoviște, építkezések), hanem elsősorban a katonatársak befolyásolták, alakították az eseményeket.

¹ B. J.: *Engem is valamilyen általam nem ismert szankció gyanánt tettek oda, de nem tudom, hogy miért pontosan. Sose vádolt meg senki hivatalosan semmivel.*

² B. J.: *...soha nem voltam olyan éles életveszélyes helyzetben, mint ott. Ahol nem tudtad, hogy megéred-e a holnapot. Valamelyik nem örül meg, és nem vágja beléd a kést. Az is gyakori eset volt. [...] ...voltam szabadságon, s addig volt másik két helyettesem. Az egyiket félhülyére verték, a szó szoros értelmében, s a másikat pedig úgy megerőszakolták, hogy többé soha nem hozták vissza.*

³ B. A.: *És ez a kommunizmusnak a vége fele volt. '88-'89-ben, ha jól tudom.* B. J.: *'88 őszén és telén.*

⁴ B. A.: *Tulajdonképpen alája voltak beosztva, de az úgy van, hogy ott mindenki azt csinálja, amit azok [ti. az erősebbek] mondanak.*

A történet tulajdonképpen nem is egy eseményről szól, hanem több hasonlóról, melyeket magába olvaszt. Néhányat ugyan felelevenít, de azok a példák is hiányosak, bizonyos paramétereik elmosódottak, magának a résztvevőnek is gondot okoz emlékezni rájuk. Nem is tesz ennek érdekében nagyobb erőfeszítéseket, nem fontosak számára a részletek. Minden ilyen esemény, mikor valakinek a figyelmét az őt felbosszantó dologról történetmondással vonta el, lényegében ugyanaz, csak egyes paraméterei (a célszemély, tér, idő, kiváltó ok, előadott történet) változnak.

A történet központi eseménye a következő: *...hogya most miért keljünk fel, miért csináljuk ezt, miért ne csináljuk azt. Hát ilyen szabályos hisztériás rohamokat keltett bennük, ami hangsúlyos agresszióba váltott át. Tehát ütötte-verte a körülötte lévőket, vagy tört-zúzott egyszerűen. [...] Tehát elvileg hagyni kellett volna őt dühöngeni, vagy nem tudom mit csinálni vele, vagy beinjekciózni, de nem volt erre sem injekció, se semmi, s akkor valahogy meg kellett fogni a figyelmét. Mert valami kiváltotta a figyelmét, ugye, s az első az volt, hogy ha nem voltam ott megkérdeztem, mi a baja, mi történt. [...] Most annak kapcsán, ami éppen kiváltotta azt a dolgot, akkor abból ki lehetett kerekíteni egy történetet. A lényeg az volt, hogy ne ugyanolyan éllel menj a másiknak, hanem hangolódjunk rá, s akkor szépen együtt fokozatosan csillapodunk le, és próbálunk racionálisak lenni.*

A történet történetekre mutat. A káplár történetekkel vonta el dühöngő katonatársainak figyelmét az őket felbosszantó dologról, illetve történetekkel győzte meg őket bizonyos cselekedetek szükségességéről.⁵ De miről is szóltak ezek? Hagyjuk válaszolni a mesélőt: *...annyira hülye egyik sem volt, hogy ilyen „A kecske és a három kecskegida” típusú mesével le lehessen kenyerezni. Tehát ott, annak a kapcsán, ami kiváltotta belőle azt a „csak azért sem csinálom” dolgot – tehát ilyen több volt, szinte naponta volt, hogy most miért keljünk fel, miért csináljuk ezt, miért ne csináljuk azt. Most annak kapcsán, ami éppen kiváltotta azt a dolgot (mit tudom én: miért keljünk fel?), akkor abból ki lehetett kerekíteni egy történetet. Hogy azért kelünk fel, mert előtte, annak idején, ezzel kezdődött a kirándulás, s hol kirándultunk, miért kirándultunk, és kivel kirándultunk, és ugye ott sok szép nő van, ahonnan te jössz. Persze, mondtam, sok szép nő. Nekem is*

⁵ B. J.: *Vagy olyan, hogy megmagyarázni, vagy az, hogy leszerelni az agresszivitását. Ez volt a leggyakoribb.*

van két szép húgom. Milyen színű a hajuk? Szőke. S akkor így elmeséltem. Így kerekedtek ki a történetek.

Az adott helyzet mindig jó kiindulópontként szolgált. Íme még egy példa: ...kereste a cipőfűzőjét, és nem találta meg. S akkor cipőfűző. Hát akkor hozzámentem: én is keresem a cipőfűzőmet, nem tudod, hol van. S akkor keresük együtt, s akkor nincs, s akkor valamit... De lehet, hogy a következő szöveg már teljesen idegen volt a cipőfűzőtől és a bakancstól meg mindentől.

Nem voltak abszurd történetek. Semmi abszurditás nem volt benne, legfennebb nem történt meg – nem velem. (B. J.) Többnyire saját tapasztalataiból merített, nem föltétlenül amelyekben része volt, hanem amit hallott, látott, olvasott.⁶ Emellett, a tartalom mellett, fontos volt az előadásmód is: kemény és tiszteletet parancsoló.⁷

A dühkitöréseket nem lehetett kiszámítani, spontánul jöttek, hirtelen kellett rájuk reagálni, így hihető is, hogy mesélés közben gondolta ki, mit mondjon.⁸ Szerencséjére általában nem volt idő ottan órákat, órákon keresztül mesélni. Tehát egy ilyen mese olyan bő tíz percbe bele kellett férjen.

Sikertelen próbálkozásokról nem szól egyetlen vallomás sem: tulajdonképpen mindig sikerült jól kommunikálni velük. Nem volt különösebben nehéz, hogy hallgatásra bírjam őket.

A cél tehát a helyzet megoldása volt. B. J. nem passzióból, belső késztéstől hajtva mesélt, hanem egészen céltudatosan. Számára a történetmondás túlélési stratégia volt.⁹ Ha kikapcsolódásra vágyott, volt néhány barátja, inkább velük beszélgetett.¹⁰

Néhányan viszont takarodó után újra megkeresték, hogy folytassa a történetet. Megkeresték úgy, mint ahogyan a beteg keresi a kapcsolatot az

⁶ B. J.: Te, valóságíze volt. Tehát úgye én is aránylag sokat hallottam, tapasztaltam, s hogyha nem, akkor éppen olvastam.

B. A.: S akkor elmesélte, hogy mit tudom én, milyen csínytevéseket tettek, vagy nem tom mi. És persze, általában nem volt köze túl sok a valósághoz, de úgy mesélte el, hogy a másik elhitte. [...] Általában olyan jön be, amiben ők voltak, mármint fiatal, belevaló férfiak voltak a főszereplők, és valami nagy turpisságot csináltak, és persze mások nem jöttek rá. Tehát ilyen, ilyen témájú.

⁷ B. J.: Valami megfogta őket a dumában, mert... ahogy én beszéltem velük, az általában határozott volt, de nem csúnya.

⁸ B. A.: És azt mondta, hogy miközben mesélt, aközben találta ki a történetet.

⁹ B. J.: Hidd el, én csak túlélni akartam ott az egészet. Nekem semmilyen más célom nem volt. S így túl lehetett élni, épen, egészségesen.

¹⁰ B. J.: ...volt egy-két jóbarátom, akivel tényleg beszélünk, hogy hogy s mint van, mit tapasztalt előtte való nap. Tehát ha beszélgetésről volt szó, szívesebben beszélgettem én is. Örültem, hogy jó, az a reggeli vagy déli vagy délutáni izé elmúlt, és Isten áldja.

orvossal, a lelkigondozóval.¹¹ A nyelv útján (nyelvi határokat áthágva) megteremtett nekik egy világot, amely félig ismerős volt, félig nem, de vágytak rá, s kellemes volt legalább a képzelet révén szabadulni a bezártságból, kötöttségből. Nekik erre volt szükségük, ez bilincselte le figyelmüket, B. J. pedig biztonságot szeretett volna. Durva szóval élve a hazudozás volt az ő viselkedési stratégiája, de ez a viselkedés ebben a helyzetben megszűnt etikai problémának lenni (vö. Keszeg 2002b: 108).

Érdekes megvizsgálni az elbeszélők és befogadók történetekhez való viszonyát. B. J. számára személyes, lehetséges, hogy több mindent el is hallgat, emlékképek villannak fel előtte, ha részleteiben is, de látja az eseményeket.

Unokaöccse meg én nem rendelkezünk az ő emlékeivel: az elbeszélések hívják elő képzeletünkben a most már hozzá tartozó képeket. Érdekeltek és érintettek vagyunk: B. A. mint rokon, én mint néprajzos hallgató, és mindketten mint B. J. kortársai, a kommunizmusból mintegy tizennyolc éve felocsúdott romániai társadalom tagjai – az igazi esemény mégis más.

B. A.-nak az az igazi esemény, amit ő maga élt át: hogy nagybátyja beavatja katonáskodása egyik epizódjába.¹² Rácsodálkozhat, büszke lehet, hogy nagybátyja a legnehezebb helyzetekben is kivágja magát.

A gyűjtőnek az az esemény, amikor őt avatják be. Érdekes a történet mint narráció, és úgy is, mint lélektani módszer. A néprajzos pedig bárholnan nézi – a *homo narrans* megnyilvánulásai, a beszédcselekvés, a stratégia vagy a gyógymód szemszögéből – érdekelt.

A történet előadása különböző helyzetekben, szintén fontos megfigyelésekre ad alkalmat. Az előadás az a cselekvés, amely során az esemény összetevőinek szelekciója, epikus és nyelvi formába öntése, valamint értelmezése megvalósul (Keszeg 2000: 63). Vagyis mást emel ki, másként fogalmazza meg, másként magyaráz helyzeteket B. A., mint B. J. Ez nem csak a köztük lévő generációs és társadalmi, életszemléleti különbségekből adódik, hanem attól is függ, ki a hallgatóság, hányadszor meséli a történetet, milyen céllal – függ az aktuális kontextustól. Vegyük hát sorra a felsorolt paramétereket, majd vizsgáljuk meg őket az adott kontextusokban.

¹¹ B. J.: *...ott senki sem sértődött meg azon, hogyha leültünk és beszéltünk – mint apa a fiával, mint orvos a beteggel vagy nem tudom, mihez lehet még hasonlítani.*

¹² B. A.: *Hát, azt tudom, hogy ezt így ilyen formában nem nagyon mondja el embereknek. [...] ...az erősödött meg, hogy ő tud kommunikálni, s tud barátságos lenni. [...] ...meg tud nyílni, meg tud osztani dolgokat a gondolataiból vagy az életéből.*

A szereplők. B. J. kolozsvári születésű, jelenleg is itt élő negyvenéves ügyvéd, hóstáti földműves szülők gyermeke.

A további jellemzéseket a szövegekből gyűjtöttem össze. A történet idején az éppen érettségizett, besorozott és munkára vezényelt legény szakaszának tizedese és csapatparancsnok-helyettese volt. De nem az erőszak, hanem a diplomácia volt az ő fegyvere – minden olyan helyzetben, amely megoldást követelt tőle.¹³ Ezt teljes sikerrel alkalmazta akkor is, a katonatársai közt, és – B. A. megjegyzése áthajlik a jelenbe – most is: bárkit meg tud nyerni magának.¹⁴ És ezt egyáltalán nem képmutatással vagy magamutogatással, hanem azzal a nyersességgel teszi, ami személyisége része.¹⁵ *De vannak alkalmak, mikor elereszti a fantáziáját, s a humorát főleg...(B. A.)* Ennek szintén hasznát vette 1988 őszén és telén, mikor valószínű történeteket mesélt – bakatársak dührohamát csillapítandó. Állítása szerint sem korábban, sem később nem került hasonló helyzetbe, nem kellett történeteket kitalálnia – a korábbiak leellenőrzésére nem, a későbbiekére viszont kaptam választ B. A. közlésében: *Szokott máskor is beszélni a katonaságról is, meg így általában, régi eseményekről. Kirándulásokról, túrázásokról, ilyesmikről.* Ezekben az esetekben gyakorlott mesélőnek tűnik, aki önmagát is szórakoztatja, de immár valós történetekkel, azokat valamelyest cifrázva.¹⁶

A katonatársai nem csak azért voltak nyitottak történeteire, mert szórakozhattak, hanem mert egy másik kultúrából érkezett, s ez felkeltette az érdeklő-

¹³ B. J.: *...én sem fizikailag, sem szellemileg nem vagyok olyan borzasztó agresszív ember, hogy most mindent erőszakkal oldanék meg vagy sok mindent.*

B. A.: *egyrészt a tudása is olyan nagy, meg a diplomáciai érzéke, az ami még nagyon nagy. [...] ...úgy vettem észre a meséléseiből, hogy hihetetlen érzéke van így az emberekre, meg az ilyen kritikus helyzetekre.*

¹⁴ B. A.: *Ő olyan, hogy ő mindig deszkurkálja magát, tudod, így kivágja magát. [...] Ha ő bekerülne mondjuk a börtönbe... te, hát ő meg tud élni, érted. A másikat meg tudja szégyeníteni, azt amelyik nagy állat, és el tudja érmi, hogy az ő oldalára álljon. [...] Jól ki van építve a munkaköre: a kuncsaftjai, az ügyfelei stabilak.*

¹⁵ B. A.: *...néha ilyen kemény meg visszautasító, de legalább nem képmutató. [...] Büszkeséget nem tapasztalok benne soha, az az igazság. Lehetne büszke sok mindenre. [...] Általában tárgyilagos, meg pákk-pákk: megmondja a dolgokat. [...] Amúgy ő nem egy olyan ragaszkodó ember, tudod, tehát nem egy olyan, aki így érzelmileg nagyon beleadná magát a dolgokba. [...] kemény és hideg és merev.*

B. J.: *Ahogy én beszéltem velük, az általában határozott volt, de nem csúnya. [...] Végül is az, hogy megbeszélj valakikkel, az egyfajta gyengeség, s ami nem jó, hogy kibontakozzék. Eddig magad, hogy maximális feszültségben tudjál teljesíteni, minél jobban, minél hosszabb ideig, illetve ameddig kell! S aztán ki lehet engedni.*

¹⁶ B. A.: *mindig szerette csúzni-csavarni a történeteket, hogy minél izgalmasabb, s minél kucifántosabb legyen, minél barokkosabb.*

dést, és hitelt adott a szavainak.¹⁷ Nem okozott tehát gondot az idegen nyelv, B. J. jól beszélt a román nyelvet annyira, hogy mondandóját így is tudta színezní (Chomsky nyelvi kompetenciának nevezi a beszélő erre vonatkozó ismereteit, képességeit – idegen nyelv esetén ez most kissé új értelmezést kap), társadalmi tevékenységét, teljesítményét (performancia) pozitívan tudta befolyásolni, és a környezet erős ingerei ellenére a legmegfelelőbb szavakat is sikerült mindig megtalálnia (kreativitás). Hymes kompetencia, performancia és kreativitás helyett a pluralitás, prioritás és problematikus státusz kérdését veti fel (Hymes 1997: 491), amit az általam vizsgált helyzet(ek)re nézve is indokoltnak vélek.

B. J. ennek köszönhetően teljesíthette káplári kötelességeit is a csapatban, amelyért felelős volt. Különben nem szeretett felelősséget vállalni másokért, nem szerette az őt irritáló emberek problémáit megoldani. Ha lehetett, akkor inkább elhatárolódott tőlük.¹⁸ Kissé antiszociális, de kevés barátjával és a rokonaival szemben nagyon áldozatkész volt.¹⁹

A katonák közül mindkét beszélő kiemel kettőt, akik különösen erősek voltak, olykor életveszélyes dührohamokban törtek ki. Káplárjuk története viszonyt megnyugtatóan hatott rájuk.²⁰ Jellemzésük hasonlóan van megfogalmazva, annyi különbséggel, hogy míg B. A. túlzónak, addig B. J. realistának mutatkozik a bemutatásban:

B. A.: *Tehát úgy alakult, hogy ő volt a káplár, viszont nem ő irányította az osztagot, hanem azok, akik úgy automatikusan vezetőkné kerültek ki, tehát olyan emberek, akik fizikailag is nagyon erősek, másrészt örültek, tehát agresszívek, és másodsorban viszont intelligensek is annyira, hogy tudják használni az erejüket. [...] Volt egy borzasztó, borzasztó hatalmas ember. Tehát: két méter magas, olyan széles volt a válla, mint bátyámnak kétszer – bátyámnak is széles, de... – és valami hihetetlen ereje volt. Olyan, hogy... nem bírt vele az összes többi, érted. Na, ez egy dolog. Viszont ennek a borzasztó embernek voltak dührohamai. Ha valakire ideges volt, akkor az, ha nem fogták le harmincan, akkor megölte – vagy nem tom mi.*

¹⁷ B. J.: máshonnan jöttél, más a bőröd színe, látja, hogy másképp eszel-iszol, meg egyebet ahogy csinálsz, az már valami furcsaságot kölcsönöz neked. Tehát, senki sem vonta kétségbe, hogy igaz, amit mondok, amit elmesélek neki.

¹⁸ B. J.: A civil életben ha egy klienssel – vagy nem tudom mi – összeveszek: ott hagyom. Nem érdekel, mit csinál. De akkor, amikor össze vagy zárva azzal az emberrel, tudod, hogy össze voltatok zárva ezelőtt egy hónappal is, és még egyszer egy hónapig össze leszel zárva, ott nem mehetsz el. Nem mehetsz el mellette.

¹⁹ B. A.: Szűk baráti köre három ember vagy öt ember. [...] Neki az, hogy rokon, azt jelenti, hogy akkor vele vagyok, s kész.

²⁰ B. A. csak a két vezetőként említi, B. J. pontosabban szól róluk, emberközelibben.

B. J.: *Volt egy nagybányai srác, akinek a gyengéje volt [ti. hallgatni a történeteket], amúgy nagyon jópofa, csak valami be volt kattanva nála, jól lehetett kezelni, meg egy déli, egy ikerpár közül az egyik. Az megint ilyen. Időnként – sokáig helyesebben – jól ment vele a dolog, de egy idő után bekattant, és akkor kezelhetetlenné vált sokak számára. [...] Hát ilyen szabályos hisztériás rohamok, ami hangsúlyos agresszióba váltott át. Tehát ütötte-verte a körülötte lévőket, vagy tört-zúzott egyszerűen.*

A szakasz többi tagjáról mindketten azt emelik ki, hogy B. J.-vel ellentétben mind büntetett előéletűek voltak. A B. J. által használt szavak szerint *furák, furcsák, gazemberek, örültek*. B. A. az *örültek* mellett főként *mo-kány* embereknek nevezi őket.

Amennyiben az unokaöcs szemszögéből a mesélést értelmezzük eseményként, kettőjükön kívül szereplőkként meg kell említenünk B. A. testvérét és B. J. feleségét. Amennyiben pedig a kutató szemszögéből a gyűjtés aktusait tekintjük eseményeknek, B. A.-val négy szemközt történt a beszélgetés, B. J.-vel pedig egy barátja és az unokaöccse jelenlétében (ők pingpongoztak). Mindkét esetben szinte mellékesek az újonnan felsorolt szereplők.

B. A., a történetmondó, 1984-ben született Székelyudvarhelyen, jelenleg református teológiai hallgató Kolozsváron.

Nyelvi szinten is kimutathatóak a két mesélő személyiségének vonásai: a szövegformálásban, a különböző szókapcsolatok, kifejezések használatában stb. Mindketten jártasak az idegenek és akár hangrögzítő előtt való beszélésben, ezt válaszaik természetessége, szervezetsége bizonyítja. Valószínű, hogy hangrögzítő nélkül is ugyanígy hangzott volna el a beszámoló, mindkét esetben inkább a gyűjtőhöz beszéltek, nem zavartatták magukat a felvétel miatt. Ennek ellenére viszont egyetértek Niedermüller Péter állításával, miszerint a kutató kikerülhetetlenül hatást gyakorol a vele szemben állóra, így egy ezen szituáció által meghatározott és „megmásított” szöveget rögzít (Niedermüller 1988: 381).

Nem lehettem fiútanúja annak, hogy B. J. hogyan mesélt unokaöccseinek, de B. A. megállapítása szerint az interjú során is eléggé nyílt volt, bizonyos mértékű visszafogottsága pedig inkább a művi helyzetnek szólt, mint kívülálló voltomnak. B. A. szintén könnyedén, természetesen, közvetlenül, poénokat is, székelykedést²¹ is elkövetve beszélt. Többször is megkértem, mondja el újra a történetet: hogy meggyőződjek, ez lesz dolgozatom témája,

²¹ Ez inkább a hangfelvételen érhető tetten helyenként szándékosan nyílt e használatában.

aztán a nagybátyjával való találkozásra készülve, majd rögzítés céljából. B. J. nem az én meggyőzősem vagy informálásom végett, szándékaim ugyanis nem közöltem, első ízben a mesélés erejét, aztán nagybátyja diplomáciai készségét akarta kiemelni. A hangrögzítőnek (is) beszélve pedig nem csak a történet magvát mondta el, ahogy addig, hanem minél árnyaltabb részletességre törekedett.²² Rövid, magvas közlései lényegretörőek és tárgyilagosak voltak. A részletesebb beavatás során pedig jóízűen, élményszerűen, lelkesen, teljes beleéléssel beszélt.

Nemcsak a történet tényei tűnnek tanulságosnak, hanem az a mód is, ahogyan ezek kifejezésre jutnak. A történet tényei lehetővé teszik annak megfigyelését, hogy miképpen működnek a társadalmi viszonyok. A közlésformák láthatóvá teszik a gondolkodásformát, a kulturális és ideológiai struktúrákat (Niedermüller 1988: 382). B. A. elbeszélése egy példákkal és expresszív leírásokkal fűszerezett kerek történet, nagybátyja jellemrajza és a kontextus, amelyben mesélt rokonainak, szintén kirajzolódtak a beszélgetésből. A róla való történetmondás összetett interpretációs gyakorlat, tartalmazza a történet hősének, illetve az aktuális elbeszélőnek az interpretációját is (Biró 1994: 68).

B. J. a kutató érdeklődésének középpontjában álló esemény(ek)ről sok kitérővel (a munkáról, a katonaságról mint intézményről, felépítéséről és szabályairól) beszélt, mintha csak mellékesen tette volna azt. Mindez utal arra, hogy a kiválasztott epizód egy nagyobb nyelvi kontextussal rendelkezik: a katonatörténetek tematikus élménytömbjébe tartozik, az élettörténet egy parányi része.²³

Megfigyelhető volt az is, hogy nem lelte örömét az emlékezésben, élete ezen szakaszával kapcsolatban ugyanis szinte csak kellemetlen élményei voltak. Ugyan sikertörténetként is kezelhetné az eseményeket, de élete legfeszültebb periódusát nem könnyű mesterségesen átértelmezni. Feltételezem, hogy az akkori mély benyomások miatt nem volt intenzív a személyes érzelmi implikáció, inkább egyfajta eltávolodás és keserűség volt érezhető. Nem is lehetséges az interpretációs gyakorlat akkor, ha az egyén el nem tá-

²² Bár ennek oka talán csak annyi, hogy a nagybátyjától várva az igazi sztorit, őt nem kértem korábban, hogy mondjon el mindent, amit tud.

²³ B. A.: *Általában a múltjáról mesél. És az egyik fontos dolog az a katonaság nála. [...]* Szokott máskor is beszélni a katonaságról is, meg így általában régi eseményekről. Kirándulásokról, túrázásokról, ilyesmikről.

volodott az egykor sajátjának érzett világtól, s fizikailag vagy mentálisan viszsza térve az ahhoz való viszonyát újra nem fogalmazta (Biró 1994: 64).

A direkt szereplés, az első személyben végzett történetmondás Biró A. Zoltán tapasztalatai szerint (Biró 1994: 61) tapogatózó, helyezkedő jellegű, és csak nagyon kevesek számára válik az identitás periodikus megerősítésének eszközévé. Alanyom, B. J. ezen kevesek közé tartozik, lévén hogy igazán jól beszél és stabil társadalmi presztízzsel rendelkezik. Az indirekt interpretáció (értem ezalatt B. A. közlését B. J.-ről) sokkal inkább megerősítő jellegű a szóban forgó személy társadalmi helyére, identitására nézve.

Az elbeszélés a konstatól beszéd egy specializált formája, amely társadalmi-kulturális események leírására szolgál. A cselekvő személyek narratív ábrázolásaihoz a világnak a köznapi vagy életvilág értelemben vett laikus koncepcióját veszik alapul, amely azon tényállások összességét definiálja, amelyek igaztörténetekben adhatók vissza. „Az elbeszélések nyelvtanáról leolvashatjuk, hogy miképp azonosítjuk és írjuk le az életvilágban fellépő állapotokat és eseményeket, hogy a csoporttagok közötti interakciókat hogyan fűzzük össze társadalmi terek és történeti idők bonyolult egységeivé, majd hogyan rakjuk sorba, s hogy az egyének cselekedeteit, valamint a velük történő eseményeket, a közösség tetteit s az általuk elszenvedett sorsokat miképpen magyarázzuk meg a helyzetekkel való megbirkózás szempontjából” (Niedermüller 1988: 382).

Kitérhetnénk egy-két obszcén kifejezés használatának indoklására, rámutathatnánk a sztenderd nyelven elhangzó szövegeket ízesítő egy-két tájnyelvi szóra is, elemezhetnénk különböző kifejezéseket és szófordulatokat, de a legfontosabb részek már átestek ezen a műveleten, további részletekbe bocsátkozni pedig nem célszerű. Annál inkább szükséges a szövegkontextus után a szociális kontextusra kitérni.

A szociális kontextus. Mikor egy ebéd közben a két unokaöcs először találkozik nagybátyjuk eme narratívájával, az eseményben való részvétel által olyan szabályozott, ritualizált viselkedés tárul eléjük, amely a beszélgetés során újratermeli a társadalmi hierarchiát és különbségeket, kiosztva és megerősítve bizonyos társadalmi szerepeket, de ugyanakkor ideiglenesen át is rendezve azokat (Keszeg 2004: 10). Nála vendégeskedő ifjú unokaöccseit a család fő beavatja fiatalkori történeteibe, amelyekkel – ha nem is mindig tudatosan – azt példázza, hogy egy individuum társadalmi előrehaladása, életpályájának sikeressége nagymértékben függ a hétköznapi sorát alkotó hatékony megoldásaitól (Niedermüller 1988: 379). Nem oktató, inkább

szórakoztató szándékkal teszi ezt, kedvét leli a mesélésben. Bár B. A. elmondása és saját tapasztalatom szerint sincs büszkeség vagy önteltség B. J.-ben, mégis a magatartásában van valami, ami távolságtartó, így tiszteletet parancsol, ugyanakkor közvetlen is. A kommunikáció szintjén tehát képes teljesen egy hullámhosszra kerülni a fiatalabb generációval, viszont *furcsaságai*, amelyekről B. A. is beszél, eltávolítják őt, és megerősítik felsőbbrendű státusában.

Ha magát a mesélés történetét tekintjük eseménynek, szociális kontextusával kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy bár a szerepek az erőviszonyok nyomására eltolódnak, a verbális részvétel, B. J. történetmondásai megint őt, a fizikailag gyengébbet helyezik irányító szerepbe, tehát a nyelv nem csak a társadalmi élet része, de annak alakítója is (Hymes 1997: 484). B. J. diplomatikusan, a kommunikáció eszközeivel őrzi meg méltóságát, bár alapvető célja csak testi-lelki épségének megővése, a túlélés.

A megtapasztalt események történetben való feldolgozása az embernek valószínűleg egyik legősibb eljárása. Főként válságos időszakokban és azt követően, az emberélet fordulóin, átmeneti események traumáján átsegítendő van rá szükség (Keszeg 2002a: 8). Traumát okozhat bármilyen kilépés a megszokott, sajátnak vallott kulturális környezetből, társadalomból, legyen az időszakos vagy végleges. A saját világból való kilépésnek igen sokféle formája lehetséges, ezek közé tartozik a katonáskodás is (Biró 1994: 57).

Ez lassan már nem téma a jelen Európájában – legalábbis olyan formában nem, ahogyan B. J. történetei is megidézik. Mint a közelmúlt egy szeletét reprezentáló igaztörténet, mégsem közömbös számunkra, hisz narráció iránti érdeklődésünk része a világban való létezésünk módjának. Azt az igényünket elégíti ki, hogy ismerjük, mit tett, mire képes az ember: a kockázatokat, a kalandokat, a mindenféle próbálkozásokat (Keszeg 2002a: 6). S mint ahogy az ember sosem fog lemondani arról, hogy hallgassa a történeteket, úgy azok továbbadásához is ragaszkodik. Szép példája ennek az a lánc is, mely eljuttatta hozzám az elemzett történetet, és azt a gondolatot is, hogy a világot millió és millió többsoros történet-gyöngysor fonja át, és az emberiség majdnem mindegyik gyöngyszemre felkapja a fejét, hogy aztán kíváncsian kövesse, vagy unottan elforduljon tőle.

Szakirodalom

BIRÓ A. Zoltán

1994 A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya. *Antropológiai Műhely.* (2) 55–72.

HYMES, Dell

1997 A nyelv a társadalomban. Alapvető fogalmak. In: SZÉPE György (szerk.): *A nyelvtudomány ma.* Gondolat Kiadó, Budapest, 483–505.

KESZEG Vilmos

2000 Az igaztörténet. In: DEMÉNY István Pál – GAZDA Klára – KESZEG Vilmos – POZSONY Ferenc – TÁNCZOS Vilmos: *Magyar népi kultúra. Tankönyv.* Erdélyi Tankönyvtanács, Kolozsvár, 62–65.

2002a Homo narrans. In: Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok.* KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 5–27.

2002b K. konfliktuselhárító stratégiája: a félrevezető narratívum. In: Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok.* KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 105–122.

2004 Bevezetés. In: Uő: *Aranyosszék népköltészete. Népi szövegek, kontextusok. Monográfia I.* Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely, 5–32.

NIEDERMÜLLER Péter

1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* IC. (3–4) 376–389.

Peti Lehel

Vallási interferenciák és látomások: csángók a szőkefalvi Mária-jelenésen

Marián Rózsika szőkefalvi vak cigányasszonynak 1998 őszétől vannak látomásai.¹ A látomások 2001-ig kevés személy, főként családtagok és szomszédok, helybeliek, majd az egyik dicsőszentmártoni középiskola tanulói jelenlétében zajlottak (lásd Lőrinczi 2003). A látó 2001. július 17-ei jelenésén már körülbelül ötezer személy vett részt. Adataim alapján a moldvai csángók jelenléte a Kis-Küküllő menti szőkefalvi Mária-jelenéseken ettől a dátumtól a 2005. július 17-ei utolsó nyilvános jelenésig folyamatos.

Az egyes jelenések alkalmával szervezett búcsúk több ezer zárandok részvételével zajlottak. A jelenéseken több száz moldvai csángó is részt vett. Főként a Bákó környéki székelyes és déli csángó falvakból vettek részt meglepően nagy számban a jelenésen.

A moldvai csángók szőkefalvi jelenlétét illetően vizsgálódásom két problémakör mentén szerveződik. Az első a jelenség társadalmi vonatkozásaival kapcsolatos, a második a vallásos élmény működésére, megélésének módzataira irányul. 1. A moldvai csángók búcsújárását elemző recens tanulmányok jelezték, hogy a katolikus népcsoport tagjai az előrehaladott vallási asszimiláció folytán a román nyelvű rituális tömegeseményekbe tagolódnak be. Mivel magyarázható tehát, hogy mindezeknek az előrejelzéseknek ellenére egy történelmileg multietnikus kistrégy magyar többségű települése a 2000-es évek közepén a moldvai csángóság egyik legfontosabb búcsújáró helyévé vált? 2. Milyen kontextusban szerveződnek és milyen sajátosságai vannak a moldvai csángók Szőkefalván tapasztalt látomásainak a vallási

¹ A tanulmány a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Antropológia Tanszéke által szervezett OTKA-kutatás keretében készült. A kutatás irányítója: dr. Pócs Éva. Az elemzés elkészítésében nagy segítségemre volt a Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (CASBS) (Stanford, California) kutatóközpont keretében William A. Christian és Klaniczay Gábor által szervezett látomáskutató workshop (*The Vision Thing: Studying Divine Intervention*, 2007. jún. 24.–júl. 8.). Az itt nyert új ötletekért, tapasztalatokért, a szakirodalom elérhetővé tételéért a kutatóintézetnek, a workshop irányítóinak és résztvevőinek is külön köszönettel tartozom.

interferenciák vonatkozásában? A szőkefalvi Mária-jelenés milyen vallásos jelentéseket közvetített a csángók számára, és ezek a jelentések hogyan illeszkedtek a tradicionális vallási mintáikhoz?

1. A 2002-es népszámlálás Szőkefalvát a Gálfalvával való adminisztratív összeforrasztása következtében nem tekintette önálló falunak,² így a település etnikai és felekezeti összetételét külön nem, csak a Gálfalvával összesített adatok alapján közli a statisztika. Eszerint 2002-ben 2420 magyar, 820 román, 280 cigány és három szász élt a két faluban. Felekezeti összetétele a két településnek az etnikai szerkezeténél jóval színesebb. Ugyanezen hivatalos népszámlálási adatok alapján 831-en ortodoxnak, 264(!)-en római katolikusnak, 3-an görög katolikusnak, 2074-en reformátusnak, 4-en evangélikusnak, 114-en unitáriusnak, 7-en baptistának, 150-en pünkösdistának, 4-en a hetednapot ünneplő adventista egyház tagjának, 33-an evangéliumi kereszténynek, 35 személy pedig egyéb vallásúnak vallotta magát.

A magyar, román, cigány és szász együttélésnek a kiséregió szűkebb vonzáskörzetében és a településen is hagyományai vannak. Az interetnikus viszony története folyamán a négy etnikum vonatkozásában eltérő modellekben valósult meg. Az interetnikus viszony működésére jellemző, hogy a helybéli magyarok sok esetben baráti, kollegiális vagy éppen műrokonosági viszonyba kerültek a szászokkal, amelyet a szászok kivándorlása után is igyekeztek fenntartani. A viszony fenntartása a szőkefalvi és a vele gyakorlatilag összenőtt, adminisztratív úton is összeforrasztott (legutóbb pedig különválasztott) gálfalvi gazdák számára konkrét gazdasági hasznot jelentett. Az 1989-es romániai rendszerváltást követő géphiány idején például több szőkefalvi és gálfalvi magyar gazda szász ismerősei révén vásárolt használt kombájnokat németországi mezőgazdaságigép-temetőkből.³

A multietnikus viszony hagyományai mellett érdekes a település felekezeti viszonyainak a története is. A településen a református, katolikus, unitárius egyházak mellett a görög katolikus egyház is jelen volt egészen 1948-as megszűntetéséig. Mind a négy egyház templomot és parókiát tartott fenn a faluban. A görög katolikus egyház központi, hatalmi megszűntetésével a görög katolikus templomot az ortodox egyháznak adták át, a görög katolikus egyház hívei néhány kivételtől eltekintve ortodoxsáá keresztelkedtek.⁴

² Szőkefalva hivatalosan Gálfalva egyik utcája volt.

³ A település gazdasági és interetnikus kapcsolatairól lásd bővebben Peti 2006.

⁴ Az interetnikus viszony történetével, a jelenésekkor érvényesülő vallási interferenciák működésével külön elemzésben tartom célszerűnek foglalkozni.

A település görög katolikus papját, aki etnikai identitását tekintve román volt (az idősebbek legalábbis ekként emlékeznek rá, bár kulturális gyökereit illetően magyar származású lehetett, Mészárosnak hívták), 12 év börtönrre ítélték. *1949-ben szüntették meg a görög katolikusokat, mindenkinek át kellett állnia. Egyetlenegy nem akart, az a római katolikusokhoz járt aztán. Az egyik görög katolikus pap, hogy nem állt át ortodoxnak, 12 évi börtönt csinált. [Hol?] Hogy hol, azt nem tudom, román görög katolikus volt, Mészáros, magyar volt a neve, de román volt. Jól beszélt magyarul is.*⁵

A jelenések alkalmával szervezett búcsúk multikulturális jellegét sajátos módon erősítik fel a látók asszony kulturális gyökerei, valamint a jelenések alkalmával tanúsított verbális viselkedése.

Marián Rózsika apja román volt. A család a falu cigány lakta utcájában él, a településen Rózsikát mindenki cigánynak tartja. Marián Rózsika családja mindemellett a magyar etnikummal való azonosulás kulturális stratégiáját követi. A jelenések alkalmával Szűz Máriával – az utolsó nyilvános jelenését leszámítva – románul beszélt. A Szűzanya üzeneteit viszont románul és magyarul egyaránt tolmácsolta.

A jelenéseken római katolikus, görög katolikus és ortodox papok is jelen voltak. Mindegyik a maga vallása szertartásrendje alapján végezte a legfontosabb vallási teendőket: gyóntatott, áldást osztott, kiszolgáltatta a szentségeket. A búcsúk alkalmával a papok németül is gyóntattak. Egy csángó adatközlő szerint az egyik jelenés alkalmával – amelyiken ő is jelen volt – három püspök és tizenkét pap volt jelen, amely számára az esemény fokozottan felértékelte szakrális jellegét tükrözte: [Maga járt Seucán (Szőkefalván)?] *Én jártam. [S hogy volt az, mit látott ott maga?] Én láttam három püspököt. Vót még tizenkét pap, szok világ, mejik hallgatta.*⁶

A moldvai csángók szőkefalvi jelenlétét tehát nagymértékben meghatározta az a tény, hogy a jelenések alkalmával megtartott búcsúkat a szervezők megpróbálták a kiséregióra és a településre jellemző multietnikus és multikonfesszionális kontextusba integrálni. Az események „szakrális tetőpontját” képező Mária-jelenései során a látó asszony többnyire románul beszélt, lehetővé téve, hogy a csángók is azonosulhassanak a jelenéssel. Nem hagyható figyelmen kívül ugyanis az a tény, hogy a moldvai csángók számára a vallás nyelve mára már döntő módon a román lett. Az, hogy a csíksomlyói búcsú az utóbbi években kisebb vonzást gyakorol a moldvai csángókra, kap-

⁵ Vas István, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24., saját gyűjtés.

⁶ Coșa Ferenc (1930), Trunk, 2006. okt. 30., saját gyűjtés.

csolatban állhat a vallásos rendezvény magyar nyelvűségével, bár az elmúlt időszakban Csíksomlyó magyar nyelvűsége éppen vonzó tényezőként játszott szerepet abban, hogy a moldvai csángók e búcsújáró helyre zárandokoljanak (lásd Tánzos 1991). Moldvai falvakban ma már gyakran hallani idősebb embereket is arról panaszkodni, hogy Csíksomlyón nem minden papot értenek meg.

Marián Rózsika 1999. május 2-án belépett a ferences harmadrendbe⁷, a jelenések alkalmával a rend viseletét hordta, amiért a csángók a „vak májkkaként”, „vak leánként” emlegetik.

A jelenés után a látó rendszerint imádkozott és áldást osztott: megáldotta a búcsúban vásárolt szakrális tárgyakat, kegyzsereket, a papokat és a zárandokokat. Az imádság és az áldás szövegét románul és magyarul is elmondta. A rózsafüzért szintén felváltva (románul és magyarul) mondta el.

A búcsú alkalmával nemcsak a látó Szűz Máriával történő szakrális kommunikációja, áldásosztása, hanem a misék egy része is románul zajlott.

[S a románok hogy viszonyulnak? Már az ortodoxok...] *Jönnek, rengeteg román érkezik, fele-fele arányban jönnek. Amikor folyik az istentisztelet, akkor románul is beszélnek, s magyarul is. Jönnek ortodox papok is. Jelenés már nincs, de a búcsúra is jönnek.* [S mit lehet tudni, ezek honnan jöttek?] *Az ország minden feléről, minden pontról. A legtöbb Moldvából érkeznek. Nagyon sok kolozsvári, bihari rendszámú kocsit lát az ember. Bukaresti rendszámú kocsik is érkeznek.*⁸

A település jelentős számú ortodox vallási kisebbségének tagjai szintén részt vettek a búcsúkon. A település görög katolikus vallási kisebbségének múltja alkalmassá tette a búcsút arra, hogy az ide zárandokoló görög katolikusok számára is fontos, aktualizálható jelentések kifejezőjévé váljon. A búcsú alkalmával több misét is görög katolikus papok celebráltak. [Hallottam, mikor voltak a jelenések, akkor többféle pap is volt, nemcsak katolikus...] *Persze. Itt prédikáltak románok is, nem ortodoxok, csak görög katolikusok voltak tudomásom szerint. Nagyon sok csángó jött Moldvából ide a jelenésre.*⁹ Az, hogy a misék egy része románul zajlott, a moldvai csángók számára tehát a „nyelvi otthonosság” érzését keltette.

⁷ Forrás: Molnár Gyula: *Szűz Mária a történelemben*. Küküllői esperesi kerület [kézirat].

⁸ Hadnagy Enikő (1967), (született) evangéliumi keresztyén, Szőkefalva, 2006. okt. 24., saját gyűjtés.

⁹ Vas István, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24., saját gyűjtés.

A település lakóinak a csángókról való emlékei vallásosságuk intenzitásához, valamint sajátos nyelvjárásukhoz, azaz a kulturális idegenség legszembetűnőbb jelölőihez kapcsolódnak. *Nagyon egy hívő nép ez a csángó, én ott voltam katona Bákóba. 2-3 liter bort adtak egy kicsi keresztért. [Magyarul beszéltek?] Nagyon érdekesen beszéltek magyarul, de olyan kevéreken. Most már mi erdélyiek is így beszélünk.*¹⁰

Habár a katolikus egyházi vezetés hivatalosan nem foglalt állást a szókefalvi jelenésekről, a diskurzusok szintjén támogatta a jelenésen való részvételt.

A moldvai csángók vallásosságában kiemelt fontosságú a Mária-kultusz. Tánczos Vilmos szerint a csángók történeti tudatában mélyen jelen van a „menünk a Szűzanya után”, „keressük a Szűzanyát” gondolata, amely a csíksomlyói Máriához való ragaszkodásukból, évszázadok óta a búcsújáró helyre történő, nehéz körülmények között vállalt zarándoklatából is kitűnik (lásd Tánczos 1991: 140–141). A Mária-kultusz érzelmi motiváló ereje szintén szerepet játszott abban, hogy a moldvai csángók nagy számban vettek részt a szókefalvi Mária-jelenéseken.

William A. Christian Jr. egyik tanulmányában ír arról, hogy mint mindenütt a világon, a látomások Európa bizonyos részein, globális kontextusban új, hatalmas erővel mobilizálják a tömegeket és összpontosítják az emberek reményeit (lásd Christian 1987: 140). A moldvai csángók társadalma az utóbbi évtizedben intenzív modernizációs hatásokat élt meg. A közösségek új kulturális jelentéseket, transznacionális szimbolikus univerzumokat (elvárások, ízlések, aspirációk, meghatározott kulturális érzések, fogyasztási minták) sajátítottak el (vö. Niedermüller 2005). A vallásosság vonatkozásában is beszélhetünk globális tendenciákról, amelynek nyomán számos csángó személy számára elérhetővé váltak nemzetközileg is fontos búcsújáróhelyek, Mária-jelenések színhelyei. Ez a nemzetközi munkavállalás áramaiban résztvevő, külföldön dolgozó csoportok esetében fokozottan igaz, de találkoztam már olyan klézsei öregasszonnyal is, aki járt például Lourdes-ban. A nemzetközi fontosságú búcsújáróhelyekről származó kegytárgyak, vizuális reprezentációk helyet kapnak a csángó szobák falain, a szent sarkokban stb. Globális tendenciák is közrejátszottak tehát abban, hogy e tradicionálisnak mondható népcsoport jelentős számban mobilizálódva vett részt olyan vallásos tömegeseményen, amely néhány év alatt betagoledott a nemzetközi búcsújáróhelyek sorába.

¹⁰ Vilmos István (1934), református, szászcsávási születésű, Szókefalva, 2006. okt. 24., saját gyűjtés.

2. A jelenések multietnikus és multikonfesszionális jellege keltette ott-honosság-érzés mellett a moldvai csángók nagy számú jelenlétét egy többségében magyarok lakta faluban szervezett zárándoklaton számos más, a vallásosság dimenziójához tartozó motiváció segítette elő. A szőkefalvi jelenéseken jelen lévő nagy számú többi csoporthoz hasonlóan a moldvai csángókat is elsősorban vallásos motivációk vezérelték. A továbbiakban tehát a jelenéseken tapasztalt vallásos élmények elemzésére koncentrálok.

A csángók rendszerint éjszaka indultak a Kis-Küküllő menti búcsújáróhelyre. A zárándokok gyakran bákói székhelyű mikrobuszos szállítócégek szolgáltatásait vették igénybe, de voltak, akik személygépkocsival utaztak. Kisebb zárándokcsoportok alakultak rokoni, szomszédsági, ismeretségi hálózatok nyomán (például rózsafüzér társulatok tagjai esetében). Egy településről ily módon alkalmanként húszan, harmincan is részt vettek a zárándoklaton. [Volt olyan a faluban, hogy valaki lássa Szűz Máriát?] *Mondják, hogy járnak Seucába [Szőkefalvára], ott lássák. Jártak innét is a faluból sokan, hogy lássák. Nezik azt. Mondják, hogy van egy vak apáca, miféle, nem tudom. Az lássa a Szűz Máriát, csak az lássa. Úgy látja, hogy vak.*¹¹

A Mária-jelenések lezajlásában számos paraliturgikus elem volt jelen, ahogy a vak cigány asszony vallási specialistaként való működése is számos mágikus elemet tartalmazott. A látói, prófétai szerepkör mellett Marián Rózsika gyógyítói, sőt ördögűzői szerepeket is ellát. Beszélgetésünket például több ízben is telefonhívások szakították félbe, amikor az ország különböző részéből fordultak hozzá, és arra kérték, hogy imádkozzon értük, vagy áldja meg őket. Az esemény kontextusa tehát számos olyan elemet tartalmaz, amely a moldvai csángók vallásosságától nem idegen.

A jelenések alkalmával is számos olyan paraliturgikus mozzanat zajlott, amelyek a katolikus csángóság búcsújáró hagyományainak is részei. Az *írástól népi devotio* körébe sorolhatjuk azt a jelenséget, hogy a csángók a látó asszony szülőházát felkeresve, az udvaron álló kútnál írástól üzeneteket hagytak neki, amelyekben arra kérték, hogy különféle bajaik megoldásáért, gyógyulásukért imádkozzon. A búcsújárások populáris irodalmához tartozó jelenség leginkább a kegyhelyeken elhelyezett vendégkönyvbejegyzésekkel, írástól imacédulákkal, szakrális tárgyak őrzőhelyén bevéselt feliratokkal rokonítható.¹² Az üzenet megírása és kifüggesztése után a kútból történő rituális vízivásra került sor, amelynek szentelményi erőt tulajdonítottak. A

¹¹ Antal Luca (1932), Forrófalva, 2006. okt. 31., saját gyűjtés.

¹² Az ezzel kapcsolatos elemzésekről lásd: Frauhammer 1998, István 2003.

csodatevő erejű kutakban való hit a moldvai csángók vallásos kultúrájának fontos eleme (lásd Peti 2005).

A vízivás után rendszerint adományozásra is sor került. A zarándoklatnak erről a mozzanataról igen szemléletes képet fest egy trunki asszonynak a beszámolója:

[Két esztendeje volt kinn Seucaban?] *Két esztendeje, aztán többet nem csántak ilyen peregrinajt* [búcsút]. [S hányan mentek innen Trunkból?] *Mentek mikrobuszval, autocarval* [személygépkocsival].¹³ [Sokan mentek? Tízen, húszan?] *Voltak, voltak, még többen is. Mennyien felférnek. De még voltak más falukból is. Szokan mentek.* [De innen, ebből a faluból...] *Szokan voltak.* [S mi volt ott, mi történt ott?] *Mi történt...? Szép dolog volt.* [Milyen volt?] *Há milyen volt, na... Elindultunk este tizenegykor, régvel hatkor ott voltunk. Sz eljártunk hozzá, hezzá.* [A házához?] *Igen, igen. Odajártunk, de ott nem láttunk, nyugutt* [feküdt, aludt]. *Ő nyugutt, az a viziunar* [látó], *vagy hogy mondják. Ő nyugutt, vannak valami csiszmék* [merítők?], *ulyanak, hogy veszik a vizeket onnét, sz hadtunk bilicélokot* [üzeneteket], *hogy ki minek issza. Tettük oda, hogy imádkozzék értünk. Sz adtunk, mikor ötven lejt, ki százat, ki tizet. Ki mennyit bírt. Ki hogy akart, nem volt nevoia* [nem volt előírva], *hogy... Adott az ember, mennyit hagyatt a szíve.*¹⁴ *Mentünk a templomhoz. Csak egy misét mondtak kilencor, s többet délután ötkor. Mondták a verset.*¹⁵ *Az olvasót ezt.* [S leírták így hertyikére (papírra)?] *Mit?* [Hogy kinek milyen problémája van.] *Le, le. Le-írtuk, le. Ce problema* [milyen problémám] *van nekem. Nehezségem pentru familia, pentru sănătate, pentru...* [a családért, az egészségért, egyebekért] *mentünk, s adtuk ada. Aztán, mit csánjunk? A Jóisten jobban tudja, mint mük.* [S aztán megjósolta, hogy mi lesz a másik évben? Vagy mit csinált ő?] *Rózsika mit csinált? Aztán mük megvártuk, mük nem láttuk otthon, mert nyugudt. Az édesanyját láttuk, teszvérit. Sz asztá amikor ötkor kezdődött el a mise. Háromkor kezdődött el a mise, szákrámentumot tettük ki, mondták az olvasót. Magyarul, oláhul, magyarul, oláhul mondták, s mük aggyig ültünk ott, míg immá kitött a mise.*¹⁶

A szőkefalvi cigány asszony kútjáról vitt víz a népi gyógyászatban is szerepet kapott a moldvai falvakban. A klézsei Szájka Rózsát, aki betegsége mi-

¹³ A lánya mondja.

¹⁴ A lánya mondja.

¹⁵ A lánya mondja.

¹⁶ Coşa Maria, (1959), Trunk, 2005 (tél), saját gyűjtés.

att nem tudott a jelenéseken részt venni, mint mondták, „anyaszült meztelenül” fürdették meg a szőkefalvi kútból vitt vízben, amitől csodás gyógyulását várták.¹⁷

A látomások néhány interpretációs lehetősége a vallásantropológiai szakirodalomban

Paolo Apolito (Apolito 1998), David Blackbourn (Blackbourn 1993), Mart Bax (Bax 1995, 1999), Sandra L. Zimdars-Swartz (Zimdars-Swartz 1991), Ellen Badone (Badone 2007), Richard Noll (Noll 1985) munkái, valamint William A. Christian Jr. (Christian 1987, 1992, 1996, 1998) számos elemzése bizonyítja, hogy a látomások nem egyszerű, nyilvánvaló jelentésű események, mivel a kultúra ezernyi szálával kötődnek a kollektív jelentésrendszerekhez és társadalmi kontextusokhoz. William A. Christian Jr. mellett érvel, hogy a látomásról való nyilvános tudás társadalmi termék, amely úgy konstruálódik, hogy a róla való adatok szelektálódnak, egy „komplex történeti interakció révén, amelyben részt vesz a hatalom, a látnokok, az őket értelmezők és hallgatók” (Christian 1998: 107).¹⁸ A Mária-jelenések nem maguktól értetődő/önmagukból eredő jelentéssel felruházott események, nagyon is komplex jelenségek, amelyeket leegyszerűsítene, valamint számos interpretáció alá vetnek azok, akik megkísérlik közzétenni ezeket (lásd Zimdars-Swartz 1991: 11).

Tanya M. Luhrmann egyik tanulmányában a kortárs amerikai vallásosságban jelentkező sajátos transzcendens-élmények technikai megélésének körülményeit, motivációit elemzi (Luhrmann 2004). Kérdései arra vonatkoznak, hogy hogyan érzékelik a hívők a transzcendenciát a szó szoros értelmében valóságosan és reálisan létezőként? A kaliforniai új vallási mozgalmakhoz tartozó közösségek esetében vizsgált különféle transzcendens-élményekről megállapította, hogy olyan transz-közeli tapasztalatokról van szó, amelyek tanulhatóak. Az új vallási mozgalmakhoz csatlakozó hívek „új-jászületésük” után (amely vallásszociológiai értelemben vallási konverziót jelent) megtanulják azokat a technikákat, amelyek révén az Isten jelenléte azonosíthatóvá válik. A szerző szerint a hívők testi és érzelmi állapotaikból tanulják meg azonosítani az isteni jelenlétet. Ezeknek az állapotoknak a

¹⁷ Középkorú férfi közlése, Klézse, 2006. nov. 1., saját gyűjtés.

¹⁸ Fordítás tőlem – P. L.

leírására Tanya M. Luhrmann a *metakinézis* (*metakinesis*), *metakinetikus állapot* (*metakinetik states*) fogalmakat vezeti be, amelyek taktilis és auditív élményeket, „szenzorikus hallucinációkat” (*sensory hallucinations*) tartalmaznak. A szerző megállapítja, hogy bár ezek az állapotok szubjektív élmények, a kollektív reprezentációk és elvárások is ösztönzik jelentkezésüket (Luhrmann 2004).¹⁹

Barbara Newman a középkori kolostori látomáskultúrával foglalkozó könyvében ír arról, hogy egyes vallásos közösségekben a látomásélmény kultiválása mindennapinak, mi több, normatívnak számított. A látomások mélyen a társadalmi gyakorlatokba voltak ágyazódva: egyes szubkultúrákban egyenesen virágzott kultiválásuk. „A »látomás-szubkultúrák« helyei a kolostorok voltak, ahol a szerzetesek és az apácák számára az állandó elmerülés a Bibliában, a Szentírás-magyarázatban, a hagiográfiában, a kontemplációs szövegekben arra ösztönözte őket, hogy elfogadják a látomások valóságosságát, és hogy magasra értékeljék őket.” (Newman 2005: 14) Megbecsülésük abból fakadt, hogy úgy gondolták, a látomások a lelket mélyebb bűnbánathoz, tisztább rajongáshoz, tökéletesebb megismeréshez, az Istennel való bensőségebb kapcsolat kialakításához segítik hozzá. „Speciális gyakorlatok vezettek látomásélményekhez: egyes közösségekben a szigorú böjtölés, a *lectio divina* és a szentírás olvasása idején közbeiktatott meditáció, a zsolozsmák ismételt éneklése, a *manutíniumok* és a reggeli imák közé beiktatott cellabeli alvások” (Newman 2005: 14).²⁰ Barbara Newman szerint a középkorban a festett és faragott képek mélységes tiszteletéhez kapcsolódik a „szent jelenetek” belső képi megkonstruálása: az apáca, aki naponta könnyekben tört ki a piéta előtt, vagy a Megváltó lábait csókolgatta, nagyon könnyen felidézhetette ezeket a képeket imáiban. „A háttér pedig a »vizualizáció« és a látomás között nagyon vékony”,²¹ állítja a szerző (Newman 2005: 16).

Az aszkézis, a cölibátus, az imádság, a kontempláció, a böjtölés a középkori, látomások és vallásos tartalmú álmok megtapasztalóivá váló szerzetesek életében játszott szerepét hangsúlyozza Isabell Moreira is (lásd Moreira 2000: 41–48). „A látomásokat a szerzetesek Istenhez való hűségük jutalmának tekintették, amelyek hitelességét áldozatokkal teli életük szentesítette.”

¹⁹ A kortárs amerikai látomásokról lásd: Wojcik 1996.

²⁰ Fordítás tőlem – P. L.

²¹ Fordítás tőlem – P. L.

(Moreira 2000: 41)²² A szerző forrásait főként a hagiográfiai irodalom alkotásai képezik, amelyekből legtöbbször nem derül ki, hogy álmokról vagy látomásokról van-e szó, ezért a szerző egy kategóriaként kezeli a két jelenséget.²³

Richard Noll a sámánizmusban²⁴ vizsgálta a mentális képzelőerő kultivációjának (*mental imagery cultivation*) jelentőségét, amely szerinte a látomások kultivációjával (*vision cultivation*) azonos (Noll 1985). Noll szerint „a tradicionális, írásbeliség nélküli társadalmakban a mentális képek alapvető jelentőségűek a szakrálissal való kommunikációban és a szellemekkel, istenekkel stb. való direkt kapcsolatteremtésben, amely hitük szerint az álmokban és a látomásokban valósítható meg” (Noll 1985: 444).²⁵ Noll nagy hatású tanulmányában (többek között olyan jelentős valláskutatók reagáltak írására mint Honko Lauri, Michael Winkelman, Richard J. Preston, Michael Harner stb.) a mentális képzelőerő kulturális aspektusait hangsúlyozza, kiemelve ennek tanulhatóságát, átadhatóságát. Az írásbeliség nélküli társadalmakban nincsenek olyan írott források, amelyek a vallásos képzeteket legitimálnák, ehelyett a Szent ismételt és ritualizált újraátélése a lényeges. A Szent „sztereotipizált” átélésének formáit érti Richard Noll a sámán látomásai alatt, amelyek ismételt jellegüknél fogva meghatározott kulturális jelentéseket hordoznak egyfajta „képi memotechnikaként” működve (Noll 1985: 449–450).

A csángók látomásai a szőkefalvi Mária-jelenések alkalmával

A csángók számára a búcsújárás legemlékezetesebb mozzanata a vak cigányasszony Máriával való társalgása volt, amely igen élénken jelenik meg a beszámolókbán. A szakrális kommunikáció kezdetét nagy érzelmi intenzitású mozzanat, a látó asszony térdreborulása jelezte, amely a rózsafüzér mondása közben következett be. A látó Szűz Máriával való kommunikálását a tömeg feszült figyelemmel hallgatta. *S mikor elkezdte ő az olvasót, mondta, egy verset mondott oláhul, egyet románul, egyet magyarul, egyet*

²² Fordítás tőlem – P. L.

²³ A középkori látomáskultúrához lásd még Clark 2006.

²⁴ A sámánizmus jelenlétéről a középkori Európában, a samanisztikus képzetek és a vallásos extázis valamint a késő középkori boszorkányhiedelmek közötti kapcsolatról lásd Klaniczay Gábor írását (Klaniczay 1996). A sámánizmust a megváltozott tudatállapot kontextusában vizsgálja Noll 1983.

²⁵ Fordítás tőlem – P. L.

románul, egyet magyarul. Sz azta, mikor odaért az ötödikhez, akkor csak letérgyült serényen, így leesett [felindulva mondja] így térgyre, adică [azaz]. Sz akkor hallgatatt az egész, beszélt Szűz Máriával. De miük nem láttuk [ti. Szűz Máriát].

Más adatközlő szerint a vak cigányasszony Szűz Máriával való beszélgetése előtt „vátotta meg a színt”, „megpirosodott”: Sz az, mikor eléjött az az óra, hogy immá így matyitódott, akkor ő vátotta meg a színt. Ennyit láttam én. Nem láttam Szűz Máriát, mert én n-am avut merit [nem volt érdemem]! [Megvátotta a színét?] Meg a májka [apáca]. [Az arca?] Megpirosodott.²⁶

A pír az élet, a szentséggel való feltöltődésnek a jele, a hajnal színe, a szent születés szimbóluma. Artur Imhof ír arról, hogy a középkorban azoknak a csecsemőknek a megkeresztelésére, akik halva születtek, vagy születésük után azonnal meghaltak, jött létre egy egyház által el nem fogadott, paraliturgikus gyakorlat, az „életjeladás” intézménye. Mivel a katolikus egyház azt tanította, hogy megkeresztelés nélkül a halottnak nincs esélye a feltámadásra, s nem bocsáttatik be Isten dicsőséges birodalmába, a kétségbeesett szülők ily módon próbáltak eleget tenni a keresztelés kötelezettségének. „Ezért hurcolták a kis tetemet a legkülönbözőbb kegyhelyekre, és időztek ott a legforróbb imádságban mindaddig, amíg csak a halott gyermek nem adott valami életjelet, például amíg meg nem »mutatta«²⁷ a gyertya pislákoló fényében hogy *kipirult az arca*²⁸. Ekkor meg lehetett keresztelni, majd az ezt követő azonnali halál után el lehetett temetni a megszentelt temetőben.” (Imhof 1992: 23) A még életjelet mutató csecsemők megkeresztelése, amely sokszor kegyes csalások révén történt, túlvilági életük biztosítása érdekében így kaphatott rendkívüli fontosságot a szigorú egyházi tiltások ellenére is.²⁹

A látó Szűz Máriával való kommunikációja során a zárandokok különféle látomások megtapasztalóivá váltak. Úgy tűnik, hogy a csángók látomásainak képi, szenzomotorikus stb. szerveződése hasonlít a jelenésen résztvevő

²⁶ Cozan Tereza (1940), Trunk, saját gyűjtés.

²⁷ Az idézőjel is tőle – P. L.

²⁸ A kímélés tőlem – P. L.

²⁹ Ennek az archaikus, középkoriként felfogható értelmező szimbólumnak a jegyében keresztelték meg a Gagyai József által kutatott máréfalvi látóasszony egyik gyerekét is, aki „hathetes korában úgy halt meg, hogy sebtében szervezték a keresztelőt neki, és amikor a keresztvíz alá tartották »háromszor ropogósan felkacagott« (az idézőjel is tőle – P. L.), ezzel bizonyítva, hogy él, hogy még ideát van” (Gagyai 1998: 34).

nem csángó zarándokokéhoz, de nem egyezik minden ponton azokéval.³⁰ Így nem csupán néhány szimbólum, de képi egységek hasonló szerveződéséről is beszélhetünk, amely véleményem szerint nem lehet független a jelenések során megvalósuló vallási interferenciáktól. Az egyik legfontosabb szimbólum, amely gyakran szerepel a látomáselbeszélésekben, a *kereszt*, amely képi szerveződését illetően is sok hasonló mozzanatban tűnik fel a csángók, valamint a szőkefalviak látomásaiban.

A klézsei Simó Magda háromszor volt Szőkefalván. A 2005-ös jelenésen, amely esőben zajlott, több más társával együtt látta, hogy a látó Szűz Máriával való beszélgetése során a felhők kereszt alakját öltötték. [Mondják, hogy Seucára is mennek búcsúra.] *Én jártam lent, jártam háromszor.* [Mi volt ott, mit látott Magdó néni?] *Hát a templomnál, de nem láttunk semmit. Annyit láttunk, hogy esett, s mikor felnéztünk, akkor lett egy kereszt, homályból [felhőből] szent kereszt. Mondom egynek: „Nezz te fel csak ide! – mondom. „Csak én látom?” „Nem – azt mondja –, homályból van kereszt.”*³¹ A Napban feltűnő kereszt látása gyakori motívuma a moldvai csángók pünkösdi hajnali napbanézésekor tapasztalt látomásainak, amelyre Csíksomlyón ritualizált körülmények között kerül sor (lásd Peti 2007)

A szőkefalviak a papok értelmezése nyomán *napcsodának*, a *nap táncának* hívják azt a kollektív látomást, amelyet minden jelenés alkalmával tapasztaltak a zarándokok. A beszámolók szerint a Nap furcsa színekben, kereszt alakban táncolt a jelenés ideje alatt. Egy szőkefalvi asszony a nap- és holdfogyatkozásokhoz hasonlította a „nap táncát”, amikor a Nap korongja elhalványodik, „tejszínűvé” válik. [S ez a napcsoda?] *A nap minden jelenésnél táncol. [...] Mint mikor teljes hold- vagy napfogyatkozás van, a napnak a korongja teljesen halovány, olyan tejszínben van. Körülötte egy fényes gyűrű, s akörül olyan széles sávon hol jobbra, hol fel, hol le egy szélesebb korong táncol zöld színben, narancssárgában, kék, piros. És amikor vége volt, ennek is vége lett. Nem magunktól találtuk ki, hogy úgy nevezik, hogy a „nap tánc”. A katolikus papok, akik részt vettek ezen a misén, mondták, hogy: „jó emberek, nézzék, hogy táncol a nap. Ez azt jelenti, hogy köztünk van a Szűzanya.”* [S akkor látta?] *Igen, persze. Sokan ilyenkor persze fényképeznek, kamerákkal örökítették, amit láttak. Én csak szabad szemmel vagy napszemüveggel.*³² Ez a beszámoló már a jelenés egyházi megfogal-

³⁰ Ez a megfigyelés azonban egy alaposabb terepmunka nyomán árnyalásra szorul.

³¹ Simó Magda (1926), Klézse, 2006. okt. 29., saját gyűjtés.

³² Katolikus, Szőkefalva, 2006. okt. 24., saját gyűjtés.

mazásának hatásait tükrözi. Dr. Molnár Gyula mariológus értelmezéseit a búcsúban lepirellők, füzetek formájában terjesztették. Ebben a következőket írja a látomásról: „A Szűzanya jelenései alatt – Szőkefalva térségében – a zarándokoknak rendszerint napcsodában volt részünk, amely esetenként kb. 10–15 percig tarthatott. Ennek a természetfeletti eseménynek alapvetően két jellemzője volt: a Nap tömege pulzált, forgott, korongja sok színben játszott és a színek változtak. A korong a pereméről különböző színekben sugározta fényét a környezetére és a földre. A zarándokok szabad szemmel, több percig – szemkárosodás nélkül – nézhették ezt a természetfeletti ajándékot. A másik jellemző, hogy a horizonton lévő felhők és hegyek sajátságosan sárga színben tükröződtek vissza.”³³ A napcsodára ugyanakkor az eseményt celebráló papok hangos felkiáltással hívták fel a zarándokok figyelmét, amely a mentális képzelőerő befolyásolásaként értelmezhető (lásd Peti 2007).

A kereszt az egyéni látomások esetében is fontos szerepet játszott. A fennebb idézett asszony számolt be arról, hogy egy alkalommal a templom tornyán álló kereszt körül „gyönyörű narancssárga gömb” jelent meg. *Az egyik csoda, amit én észleltem, hogy el volt véve a villany, s akkor mint minden bámészkodó, nem hallottam semmit, kémleltem az eget, a templom tornyát. S azt vettem észre, hogy a templom tornyán lévő kereszt fölé gyönyörű narancssárga gömb jelent meg, és ez csak addig tartott, amíg a jelenés is volt. Soha többet utána. Én még máskor is kémleltem a keresztet, de csak akkor láttam egyszer életemben.*³⁴

Egy másik, többek által érzékelt transzcendens tapasztalat volt, hogy a vak apáca Szűz Máriával való kommunikálása során, amikor egy alkalommal borús, esős idő volt, az ég hirtelen kiderült és csodás fény derült a zarándokokra. A látomás érzékelése ugyanannyi ideig tartott, mint a többi, kollektíven érzékelt tapasztalat is. Egy trunki férfi, aki elmondása szerint nem részesült a csodás tapasztalatban, a következőképpen emlékszik vissza az eseményekre:

Sz míg kitött a szent mise, megálltunk, hogy beszéljen az a fejeznép az.

*– Moszt isz matyítódik az?*³⁵

– Nem. [S mit mondott?] Mondta, hogy imádkozzunk. Azt tudtam én esz, hogy kell imádkozzak. Pocáincát [Töredelmességet] kért, Szűz Mária.

³³ Forrás: Szőkefalva. A Szűzanya 23 jelenésének fényében 1995–2005 között. [internetről]

³⁴ Katolikus, Szőkefalva, 2006. okt. 24., saját gyűjtés.

³⁵ A felesége közbeszól.

Kért, hogy három nap hétbe ne együnk húst. [Mondták sokan, hogy kereszt mutyitódott az égen...] Én nem láttam. Akkor es mandták, hogy mutyitódik valami, jén nem láttam.

– *Én azt mondom, hazudnak.*³⁶

*[Mit mondtak?] Azt mandták, hogy világasszág van ott egy helt. Mert akkor nap esszett [esett]. Sz kivilágaszadatt, nagy világosz tetszik menve. [Esett az eső, s kivilágosodott hamarjában, vagy hogy volt?] Nem, csak úgy mind egy bolt így [mutatja]. [Mint egy bolt.] Há. Úgy, hogy aszangyák, né milyen világosz tetszik menve. Én nem láttam. Én esz néztem fel, de én nem láttam. Mert nappal vót, nem éjen. [Még voltak-e innen, Trunkból?] Még voltak. Még eljártak, vótak többen.*³⁷

A látomásokat minden esetben a látó asszony Szűz Máriával való kommunikálása során érzékelték, amely a búcsú leginkább várt, legtöbb emóciót koncentráló pillanata volt.

A látnok Szűz Mária üzeneteit tolmácsolva katasztrófák közeledtéről is beszélt a zárandokoknak. A 2005-ös súlyos veszteségeket, számos emberáldozatot is követelő romániai árvizek alkalmával a csángók beteljesedettnek gondolták a „vak májka”, próféciáit. *[S mondta, hogy nagy vizek lesznek?] Chiar [éppen]. Mondta, hogy nagy veszedelem jó. Sz való es volt! Nem volt való? Való volt! Chiar való volt, hogy mi jött! [Jöttek nagy vizek?] Jöttek. Jöttek! Jöttek nagy vizek! Nem jöttek? A faluba nem jöttek bé.*³⁸ *Nálunk nem volt, de ott kifelé voltak.*³⁹

2005. július 15-én zajlott Marián Rózsika utolsó nyilvános Mária-jelenése. Szűz Mária akkor tolmácsolt üzenetere a gyűjtés idején is igen elevenen emlékeztek azok, akik részt vettek az eseményen: *[S mi volt ott, ment a világ Seucára?] Haj, mi világ volt ott! Még oláhok es, még cigányok es, mind mentek. Annyin vótak, annyin vótak! Oszta a cigányocska beszélt egy kicsit. Met nem lát. S beszélt egy kicsit, de azt modta, hogy immá ne menjünk többet, met nem mutyitódik [jelenik meg] Szűz Mária. [S miket mondott ez a leán?] A leán? Imádkozzunk s kérjük az Atyát, hogy ne adjon verekedést, kérjük az Atyát, hogy adjon szép áldást. Szűz Mária mondta neki, hogy*

³⁶ A felesége közbeszól.

³⁷ Coșa Ferenc (1930), Trunk, 2006. okt. 30., saját gyűjtés.

³⁸ A lánya közbeszól.

³⁹ Coșa Maria (1959), Trunk, 2005 (tél), saját gyűjtés.

*mondja nekünk, mondjuk örökké az olvasót, mondjuk örökké az olvasót, s a jóisten minden jóval megsegít. Há.*⁴⁰

Amikor egyes adatközlőket arról kérdeztem, hogy a szőkefalvi jelenés alkalmával volt-e látomásuk, nagyon sokan nem azt mondták, hogy ők semmit sem láttak, hanem, hogy „nekik nincs akkora érdelmük”, vagy hogy nem is szeretnék, hogy „akkora érdelmük legyen”. Ezek a válaszok – bár jelzik azt, hogy nem mindenki kerül a búcsús környezet teremtette „rituális dráma” (lásd Tánczos 2000) révén olyan lelki- vagy tudatállapotba, amely náluk is látomásokat idézne elő – mutatják, hogy ők is elfogadják annak vallásos élményt ihlető varázsát. Mint például az a korábban idézett férfi, aki a látomásokat észlelő tömegben maga is tekintgetett az esős időben a hierofánia megvalósulását jelző, kiderülő égbolt fele, ám semmit sem látott. Nem is lehet ez másképp olyan emberek esetében, akik számára a krisztusi szenevedéstörténet és Mária szeretetének felidézése valódi jelentőséggel bír. A Mária-kultusz a kutató számára is meglepő érzelmetli átélésére utal, hogy még az imagyűjtés teremtette „mesterséges” környezetben is Szűz Mária nevének említésére az idősebb adatközlők hangja gyakran síróssá válik, könnyeikkel küszködnek, sőt gyakran el is sírják magukat.

„Érdelme” annak lehet, a Szent megnyilatkozásának direkt befogadójává az válhat, aki a transzcendenciával állandó kapcsolatot tart. A kapcsolattartás olyan rituális mozzanatokból állhat, mint például az ünnepi idő szakralizációját is meghaladó gyakori bőjtölés, imádkozás, misehallgatás, búcsújárás, kontempláció stb. Nem véletlen, hogy a természetfeletti való direkt kommunikáció látomások révén nagyon gyakran zárandoklatok alkalmával történik, amikor a Szenttel való misztikus egyesülést, a lelki készenléti állapotot számos egyéb rituális mozzanat is elősegíti.⁴¹

2006 késő őszen úgy adódott, hogy néhány napra azután utaztam Moldvába egy néprajzi dokumentumfilm munkálatainak befejezéséhez, hogy előtte Szőkefalván végeztem terepmunkát, aminek keretében hosszasan beszélgettem Marián Rózsikával is. A munka jellegéből adódóan annál az egy-két falunál rövid idő alatt jóval többen megfordultam, mint amennyiben egy-egy ilyen szokványos néprajzi kutatóút során célszerű. A film elkészítéséhez való interjúzás „szüneteiben”, az irányított beszélgetések amolyan

⁴⁰ Simó Magda (1926), Klézse, 2006. okt. 29., saját gyűjtés.

⁴¹ Lásd például a moldvai csángók napbanzését (Peti 2007). A látomások jelentkezésének technikai feltételeiről általában lásd Pócs 1998, Noll 1985. Jánó Ilona lészpedi látóasszony látomásainak jelentkezéséről, a látomások körülményeiről lásd Pócs 2006: 245–246.

üresjárataiban adatközlőimet, akik közül egyesekhez évek óta vissza-visszatérek, szőkefalvi élményeikről kérdeztem. Klézseben, az első faluban, ahol filmeztünk, Simó Magda néni szomorúan mesélte el, hogy nem „mutyitódik többet Mária Seucan, mivel meghalt a vak májka”. Mikor elmeséltem neki, hogy néhány napja beszéltem vele, felvillanyozódva kérdezgetett felőle. Hasonlóan jártam Trunkban is, ahol Coşa Maria nénivel a következő beszélgetésem zajlott: [Mária néni, Seucaban volt-e?] *Igen*. [Mikor?] *Vagyan két esztendeje. Aszandják meg van halva*. [Nincs meghalva...] *Nincs meghalva?* [meglepődve] *De többet nem... Chiar* [éppen] *elvoltunk búcsúra, Somoskába. Há. S mondták, meg van halva.*⁴²

Más Bákó környéki falvakban is úgy tudták, hogy meghalt a vak látnok. Egy idő után aztán már nem is világosítottam fel őket arról, hogy a szőkefalvi látó nem halt meg, mivel úgy éreztem, olyasmit teszek, amihez kutatóként nincs jogom.

Szakirodalom

APOLITO, Paolo

1998 *Apparitions of Madonna at Oliveto Citra: Local Visions and Cosmic Drama*. Pennsylvania State University Press, University Park

BADONE, Ellen

2007 Echoes from Kerizinen: Pilgrimage, Narrative, and the Construction of Sacred History at a Marián Shrine in Northwestern France. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (13) 453–470.

BAX, Mart

1995 *Medjugorje: Religion, Politics, and Violence in Rural Bosnia*. VU Uitgeverij, Amsterdam

1999 The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly* 63. (2) 63–75.

BLACKBOURN, David

1993 *Marpingen: apparitions of the Virgin Mary in Bismarkian Germany*. Clarendon Press, Oxford

⁴² Coşa Maria (1959), Trunk, 2005 (tél), saját gyűjtés.

CHRISTIAN, W. A., Jr

1987 Tapping and Defining New Power: The First Month of Visions at Ezquioga, July 1931. *American Ethnologist* 14. (1) 140–166.

1992 *Moving Crucifixes in Modern Spain*. University Press, Princeton–New Jersey

1996 *Visionaries: the Spanish Republic and the Reign of Christ*. University of California Press, Berkeley

1998 Six Hundred Years of Visionaries in Spain: those Believed and those Ignored. In: HANGAN, Michael P. – MOCH, Leslie Page – BRAKE, Wayne Te (eds.): *Challenging Authority: the Historical Study of Contentious Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 107–119.

CLARK; Stuart

2006 *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*. University Press, Oxford

GAGYI József

1998 A máréfalvi szentasszony. In: Uó: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 23–41.

FRAUHAMMER Krisztina

1999 *Levelek Máriához. A máriakálnoki vendégkönyv vendégkönyve*. (Devotio Hungarorum, 6.) Néprajzi Tanszék, Szeged

IMHOF, Artur

1993 *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* Akadémiai Kiadó, Budapest

ISTVÁN Anikó

2003 „Most segíts meg, Mária...” *A futásfalvi Sarlós Boldogasszony-napi búcsú szövegrepertóriuma*. (Kriza Könyvek, 20.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

KLANICZAY Gábor

1996 *The Process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius*. Kézirat

LŐRINCZI Kinga Mária

2003 *Egy transzcendens kommunikáció nyilvánossá válása. A szőkefalvi jelenés az interetnikus kapcsolatok hálójában*. Szakdolgozat. Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár

LUHRMANN, Tanya M.

2004 Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U. S. Christianity. *American Anthropologist* 106. (3) 518–528.

MOREIRA, Isabel

2000 *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*. Cornell University Press, Ithaca–London

NEWMAN, Barbara

2005 What Did it Mean to Say „I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture. *Speculum* 80. (1) 1–43.

NIEDERMÜLLER Péter

2005 Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁT Anna – SZARKA László (szerk.): *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések*. Balassi Kiadó, Budapest, 52–66.

NOLL, Richard

1983 Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the „Schizophrenia Metaphor” of Shamanic States. *American Ethnologist* 10. (3) 443–459.

1985 Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology* 26. (4) 443–461.

PETI Lehel

2005 Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 157–192.

2006 Vándorló kombájnosok, munkanélküli nagygazdák. Gazdasági stratégiák és szimbolikus attitűdök a rendszerváltozás után Vámosgálfalván. In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. (Kriza Munkák.) Nis Kiadó, Kolozsvár, 152–178.

2007 Ritualizált közösségi látomás: a moldvai csángók napbanézése. *Székelyszó* XI. (5) 99–116.

PÓCS Éva

1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In: Uő (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről, I.) Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs, 15–55.

2006 Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In: KÓKA Rózália (közreadja): *Bételjesítem Isten akaratját... A lészpedi szent leány látomásai*. L'Harmattan–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 230–251.

TÁNCZOS Vilmos

1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In: LACKOVITS Emőke, S. (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 1. A kötet tanulmányai az 1991. december 8–9-én Sepsiszentgyörgyön megrendezett konferencia előadásai*. Veszprémi Akadémiai Bizottság–Caritas Transsylvania, Veszprém, 136–158.

2000 Búcsú Csíksomlyón. Egy rituális dráma katarzisa. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 39–50.

WOJCIK, Daniel

2007 *More Polaroids from Heaven: Marian Apparitions, Visionary Technology, and Traditions of Miraculous Photography* [Kézirat, a következő írás kibővített változata: 1996 *Polaroids from Heaven: Photography, Folk Religion, and the Miraculous Image Tradition at a Marian Apparition Site*. *Journal of American Folklore* 109. (432) 129–148.]

ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L.

1991 *Encountering Mary: from la Salette to Medjugorje*. University Press, Princeton–New Jersey



Szilágyi Levente

Határhelyzetben – Vállaj és Csanáros esete

Határok közt

Az első világháborút követően az európai országok jelentős részének határrendszere (főként Közép-Kelet-Európában) – a nemzetállami ideológia elképzelései mentén – drasztikus mértékben átalakult. A magyar állam határait minden irányban módosították. A területek elvesztése felett érzett kollektív sokk az újonnan meghúzott határ mentén élőkben további nehézségekkel tetéződött, egymással rendkívül szoros gazdasági, szociális kapcsolatokat ápoló közösségek között a határok konszolidálódásával a kapcsolat gyakorlatilag megszűnt.

A határkutatások során számos létező fogalom telítődött új tartalommal, illetőleg új fogalmak is születtek: határ, határrégió, határsáv, határvonal, határterület, államhatár, társadalmi határ, politikai határ, szimbolikus határ, periféria, határkultúra, határhasználat, határon átívelő egymásrautaltság (*transborder interdependence*) vagy etnikai határ.

A határ

A határ mint tudományos kutatási téma valószínűsíthetően Frederick Jackson Turner 1893-ban kiadott esszéjében jelent meg először. A szöveg nem csupán a történelmi-társadalomtudományi határkutatások alapja, hanem közel fél évszázadig meghatározta az interpretatív amerikai történetírás főbb diskurzusait is, hiszen *A határ jelentősége Amerika történelmében* az amerikai történelmi gondolkodást legnagyobb mértékben befolyásoló munka.

A határkutatások egy másik sarkalatos pontja volt a 20. század első harmadában a határok természetes és mesterséges határookra történő felosztása, és főként az e körül kialakuló egyre erősödő véleménykülönbségek és viták, melyeket Lucien Fèbvre 1924-ben megjelent *A Geographical Introduction to History* című munkájával véglegesen időszerűtlenné tett. Fèbvre után már senki nem tartozhatott az éppen érvényben lévő kutatási paradigmába, aki a határokat nem társadalmi csoportok által meghatározottnak tekintette (vö. Fèbvre 1925: 299).

„A határ nem szociológiai következményekkel járó térbeli tény, hanem olyan szociológiai tény, amely térbeli alakot ölt” – idézi Georg Simmelt Heinz Maus (Maus 1959: 185).

A határ fogalmát eredetileg a földrajzi tér keretei közt fogalmazták meg, ám a norvég Fredrik Barth és tanítványai antropológiai megfogalmazása után nem csak hogy új jelentésekkel gazdagodott, de megváltozott a kutatási paradigma is, a politikai kérdésekről (mint kizárás, áteresztés), a hangsúly az etnikai csoportokra és ezek hatáira esett. Az új paradigma követői új fogalomkészlettel operáltak, olyan fogalmak születtek mint a *társadalmi határ*, *etnikai határ*¹, *kulturális határ*. Ezeknek a fogalmaknak politikai határhoz való kötöttsége pedig már csak egyike a lehetőségeknek, ugyanis a határok állandóságának és változtathatatlanságának megkérdőjelezése a fogalom területiségétől való elvonatkoztatását is magában foglalta (Corvesi 1999). Barth tanulmánya nem a politikai értelemben vett határkonfliktusokról szól, noha a kulturális határ fogalmába egyértelműen beletartozik a terület és a határ kérdése. Barth szerint: „A határok, melyekre nagy figyelmet kell fordítanunk, természetesen társadalmi határok is egyben, bár rendelkezhetnek területi megfelelővel is”, s még hozzáteszi, hogy „az etnikai csoportok nem feltétlenül vagy szükségképpen kell, hogy önálló területeket birtokoljanak” (Barthot idézi Kürti 2006: 29).

Barthot követően gyakorlatilag megszűnt az unidiszciplináris határkutatás, a politikatudományokban, a földrajzhoz tartozó tudományágakban, mint a humángeográfia vagy az etnikai földrajz, a gazdaságtudományokban és főként a társadalomtudományokban (áramlásszociológia, az antropológiai határtudomány) a többrétegű határ koncepciója vált uralkodóvá.

A magyartól eltérően az angolban a határok megnevezésére – ezek lényege szerint – három teljesen különálló terminus áll rendelkezésre: *boundary*, *border*, *frontier*². Bradley J. Parker szerint ezeket nem is tekinthetjük egymás szinonímáinak (Parker 2006: 78), és az, hogy ezeket gyakran felcserélik, azt mutatja, hogy a közöttük lévő kapcsolat gyakran összemosódik a szövegekben. Ennek bizonyítéka, hogy még az antropológiai szakirodalom sem egységes használatukban.

¹ Az etnikai határok kutatástörténetéről lásd bővebben Corvesi 1999.

² Sőt, hasonló jelentést hordoz a *limit* is. Ennek értelmezésétől azért tekintek el, mert a hárommal össze nem téveszthető, az államhatárhoz köthető konnotációi pedig elhanyagolhatók.

Ilyés Zoltán, Kocsis Károly és részben Kürti László próbálkozott a különböző határértelmezések bemutatásával, a terminológia áttekintésével és „magyarításával”, valamint a határ funkcióinak, morfológiájának, geneikájának áttekintésével (Ilyés 2004, Kocsis 2004, Kürti 2006). A határ magyarországi történeti rétegeit, valamint a fogalom itthoni jelentéstörténetét Hofer Tamás vizsgálta (Hofer 2004).

Államhatár elméletek

Malcolm Anderson elméletében a határok (*frontiers*) egyszerre intézmények és folyamatok. Intézményként megjelölik és körülhatárolják az állami szuverenitás és az állampolgársági jogok érvényességi területét. Eszközei a hatalmi politikáknak, ugyanakkor a nemzeti identitás jelölői is. A 20. században a határidentitásból kinövő nemzeti identitás vált a politikai identitásformák legfontosabbikává. Az állandó öndefiníciót igénylő határmentiség, valamint az ehhez kapcsolódó határtörténetek kivételes szerepet játszottak a nemzeti kultúrák felépítésében (Anderson 1996b), ami által a határ kihagyhatatlanná vált a nacionalizmus és nemzeti identitás tudományos diskurzusaiából.

Parker szerint a határok köztes területek. Kultúrszférák peremén lévő területek, s mint ilyenek bennük valósulnak meg a találkozásokkal járó kulturális kapcsolatok. A határok kialakulása sajátos történelmi körülmények és folyamatok eredménye, tehát társadalmi meghatározottságú, mint ahogy a határ maga is szociális jelenség (Parker 2006: 77).

Hastings Donnan és Thomas Wilson a határokat az őket fenntartó államhatalmat és ennek intézményeit érintő változások tükrének nevezik. De a határok nem csak a változások helyszíneinek a szimbólumai, hanem gyakorta azok kiváltói is. A határok jelentésalkotó és jelentéshordozó entitások, a kulturális táj részei, túlnőnek az ország fizikai határain, dacolva az államhatalom intézményeivel (Donnan–Wilson 1999: 4).

Jeggle is kettősséget hangoztat, azonban számára nem a határok jelentik a kiindulópontot, hanem a csoportok, egyének által hordozott (identitás)különbségek. A térbeli határokat a szimbolikus elhatárolódás tényleges megnyilvánulásaiént látta. Ugyanakkor a társadalom makroszintjétől (államhatár) a mikroszintekig (falusi határok – *pad*) keres példákat a határ kettősségére, ráadásul fordítottnak, alulról építkezve, a faluban ható társadalmi, nemi, stb. határoktól jut el a politikai, földrajzi határokig. Megállapításai nemcsak a körülzárt falusi világokra érvényesek, hanem a topográfiai

vonalak mai irányultságára is vonatkoznak, amelyek sokkal kevésbé figyelnek a kulturális határookra, mint az etnikai és az azokkal ismételten összeütközésbe kerülő nemzetállami-politikai határookra (Jeggle 1994).

A magyar kutatástörténetben Gráfik Imre osztrák–magyar–szlovén (jugoszláv) hármashatárról szóló tanulmánya a határlétnek több – interperzonális, politikai és közéleti, gazdasági és kereskedelmi, kulturális, idegengazdasági, természetvédelmi – szegmensét vizsgálja, részletesen foglalkozik a határhasználat különböző formáival a 20. század háborús eseményeinek kontextusában (Gráfik 2000).

A magyar szakirodalom egyik kedvelt példája Georg Simmel *híd és ajtó* metaforapárja (Böröcz 2002, Bindorffer 2004, Feischmidt 2004, Ilyés 2004), melynek magyarországi meghonosítása Böröcz József nevéhez fűződik, s azóta kihagyhatatlan kelléke az itthoni határelemzéseknek. Nem csak az itthoni szerzők idézik, Utz Jeggle is alkalmazza, bár az ő elemzésében az ajtó (kapu), mint határ-összetevő, tárgyi valójában szerepel.

Kürti László a határtudományt – ahogyan ő nevezi – a regionális és etnikai kutatások, a multikulturális és posztmodern antropológia határán mozgó új tudományágként határozza meg, mely szerint üstökösként tűnt fel (az 1990-es években) és „szinte egy csapásra megváltoztatta a területiséggel kapcsolatos identitásról és a kultúráról alkotott elképzelésünket.” (Kürti 2006: 26) Kürti lelkesedése véleményünk szerint éppen a komplex határkutatások megjelenésének szól, bár abban nem tudunk egyetérteni vele, hogy az „üstökösként” tűnt volna fel, hiszen a határ kutatásának tudományos és társadalomtudományos előzményei majd száz évig visszamennek, igaz, ezekben a határ nem mint központi kategória, hanem mint a nacionalizmust és regionalizmust megcélzó vizsgálatok kiegészítő fogalma jelenik meg. A határtudomány fogalma Kürti fikciója, mely a határt teszi kutatásainak központjába, és ebből a központi helyzetből reflektál annak szimbolikus, politikai, jogi stb. aspektusaira.

A híd és az ajtó metafora

A határ két eltérő intézményi logikát egyesít. Egyfelől hídszerű társadalmi intézmény, amelyben az „emberiség egységet teremt” az állami szuverenitás által létrehozott szétszakítottságban. Ugyanakkor ajtó is – pontosabban: párhuzamosan és sorosan elrendezett ajtók bonyolult rendszere –, mely alapvetően arra szolgál, hogy darabokra szedje az emberiség amúgy „egyöntetű, folyamatos egységét”. A határ akadályozza is, ösztönzi is a legkülönfé-

lébb áramlásokat. A híd és az ajtó – a kapcsolódás és a kizárás vagy átengedés – logikája mindig együtt és egyszerre jelenik meg a határ fogalmában. „A határ: ajtókkal felszerelt híd” (Böröcz 2002: 135).

Határzóna, határterület (*borderland*)

Mint a hatalom lókusza és egyben szimbóluma is (Donnan–Wilson 1999: 3), a határterület, határzóna (határ menti terület) – *borderland* – fogalma lényegesen bonyolultabb a határ különféle aspektusait leíró fogalmaknál. A történészek ezt olyan földterületként határozzák meg, mely két ország határán, vagy e mellett helyezkedik el (White 1991). Az (kulturális) antropológiai értelmezés a határterületeket olyan régiókként vizsgálják, amelyekben újfajta közösségek jelentek/jelennek meg a határ kultúráközvetítő, vagy éppen kizáró jellege miatt, és amelyek a modern nemzetközi országhatárok mentén jelennek meg fizikai valóságban (Alvarez 1995, Rosler–Wendl 1999, Wilson–Donnan 1999). A határterületek (*borderlands*) tehát olyan politikai vagy kulturális entitások körül vagy között létrejövő régiók, melyekben a földrajzi, politikai, demográfiai, kulturális és gazdasági (vagy ezek együttesen) körülmények vagy folyamatok interakciója során határok jönnek létre.

A kutatás földrajzi helye a magyar–román országhatár egy apró mozaikjára korlátozódik. Ennek szeretném komplex elemzését elvégezni, amihez hozzátartozik fejlődéstörténetének – ugyancsak többszempontú – vizsgálata is – keletkezésétől egészen napjainkig. Ennek értelmében szeretném vázolni a határ és a határregió parkeri határhelyzetek szerinti főbb kategóriáit.

A határok átjárhatóságát vizsgáló irodalom azt mutatja, hogy a teljes lezártág és nyitottság között számos átmeneti állapot van, és a valós határhelyzetekre egyértelműen ezek a jellemzők.

A határ önmagában azonban nem értelmezhető entitás, hiszen létrejötte két egymás mellett, vagy egymással szemben álló (föld)terület, illetőleg az ezen élők, makroszinten pedig az ezeket birtoklók közötti folytonossági hiány, esetleg ellentét következménye. A továbbiakban a szomszédos határregiók közötti átjárhatóság szempontjait követő kategóriákat vázolunk, melyek mögött a parkeri zárt–nyitott (kemény–képlékeny) *border–frontier*³ dichotómia áll.

³ Értelmezésünkben a *boundary* egy határhelyzet, mely a fizikai, társadalmi vagy szimbolikus körülmények hatására válik két területet elválasztó határsávvá (*border*), vagy határzónákban élőket egymással – az iránytól független – kontaktusba hozó (társadalmi) határrá (*frontier*).

Politikai határhelyzetek

Boggs nyomán Kocsis Károly a politikai határokat három szempont – *morfológiai*, mely a határvonalak „futását” veszi alapul; *genetikai*, melyet a határ megszületésének ideje és az elválasztott területek milyensége közti összefüggések határoznak meg, valamint *jogi*, melyben a határ felek általi elismertségi foka – alapján osztályozza (Kocsis 2004: 25).

A határrégiók kapcsolatának minősége szerint Martínez négy kategóriát különít el. A különbséget a határ nyitott–zárt jellege, illetve a határcsoportok (akik ebben az esetben nem csak a határlakók lehetnek, hanem akár a nemzet is) közötti konfliktus–kontaktus mértéke okozza (Martínez 1994: 2–5).

Kiszorított, elidegenített határrégiók (*alienated borderlands*)

Ebbe a kategóriába tartoznak azok a határrégiók, amelyekben a kedvezőtlen politikai, katonai stb. viszonyok következtében gyakorlatilag lehetetlenné válik a határátlépés. Az ilyen típusú határrégiók általában háborús körülmények közt, államközi politikai zárlatok, szélsőséges nacionalizmus, vallási vagy egyéb ideológiai gyűlölködés, kulturális összeférhetlenség, etnikai rivalizáció során jönnek létre. A nemzetközi viszályok velejáróiként bekövetkezik e határrégiók militarizálása, mely a határhasználat, határátlépés feletti kontroll szélsőséges megszilárdulását eredményezi. Ezekben a régiókban a mindennapi életben is számos korlátozás terheli az ottlakókat, a határon átívelő személyi kapcsolatok ápolása pedig sok esetben teljesen lehetetlenné válik. Az állandóan fenyegető lehetősége egy erőszakos eseménysorozatnak destabilizálja a területet, mely marginalizálódik és magára veszi a perifériák állandó hátrányait, a lakosság száma gyakran negatív irányban mozdul el, gazdaságilag visszamarad. A huszadik század – és gyakorlatilag fennállásának teljes története – során a csanálói vállaji határ(mikro)régió háromszor került ilyen helyzetbe: a két világháború hadmozdulatai során, majd a későbbiekben a kommunista hatalom megszilárdulásakor a kishatár-forgalom korlátozásával illetőleg leállításával⁴. A határok (így a határterületek) messze nem állandóak, kiválasztott határok történeti elemzése

⁴ A kishatár használatáról bővebben lásd: Keszeg 2004, Gráfik 2000.

úgyanúgy feladata a határkutatásoknak, mint különböző határok funkcióinak, dinamikájának, szimbolikus tartalmainak, társadalmi kontextusainak vizsgálata. Európában a 15–16. századi skót–angol határ volt ilyen, s a közelmúltig, illetve még néhány esetben napjainkban is, kelet-európai országhatárok határai sorolhatók ebbe a kategóriába, valamint a határkutatások laboratóriumaként szolgáló Mexikó–USA határ a 19. században, s hogy valósi és etnikai rivalizálási eredetűeket is említsünk: a közép-keleti, afrikai, ázsiai elhatárolódások jobbra mind ezek mentén formálódnak.

„Egymás melletti” határ régiók (co-existent borderlands)

Az előbbinél néhány fokkal nyitottabb, s ehhez szorosan kötődik annyiban, hogy az elidegenített régiókat kialakító országok kapcsolatában beállt enyhülés következtében jön létre, s mint ilyen, átmeneti kategória. (Az átmeneti időszak hosszúsága számos tényező függvénye, így pontos keretei nem adhatók meg.) A határátlépés továbbra is szigorú körülmények között és korlátozott mértékben történik. Az ilyen típusú határ régiók gyakran olyan országok határán fordulnak elő, melyek gazdasági ereje között lényeges eltérés van, s a (állam)határ két oldalára eső területek gazdasági és társadalmi kibontakozását ez fékezi. Ebben az esetben is hatalmas az ellentét az állam és a régióban élők érdekei között, ez utóbbiakat az előbbi különböző intézkedésekkel korlátozza. Az egymásmellettiég kialakulásának egy másik magyarázata, hogy a hosszú ideig elidegenített határ régiókban egymáshoz kapcsolódó szomszédos országoknak időre van szüksége a teljes elzártság ideje alatt felgyülemlett indulatok, ellentétek feldolgozására, a nyitás fokozatos. A tökéletes elszigetelődésből való kilépéshez gyakran elegendő a nyílt konfliktus megszűnése. A kompromisszum és alkalmazkodókészség alapszintű megjelenése elegendő a határ(ok), határhelyzetek olyan mértékű stabilizálódásához, amelyben megindulhatnak a lakosság határon átnyúló interakciói, természetesen a nemzetállamok között érvényben lévő formális keretek között. A határlakók (*borderlanders*) gyakran válnak a hatalom áldozataivá, ugyanakkor ennek ellenkezője is előfordul, miszerint az állam-hatalom ügynökei is lehetnek (Donnan–Wilson 1999: 5).

A nemzetállamok számára a stabilizálódás kihagyhatatlan feltétele és elsőszámú feladata a belső egység biztosítása, a lakosság valamely szintű integrációja, a határok megnyitása így csak ennek létrejöttét követően in-

dulhat meg. Főleg a nem egyértelmű etnikai vonalak mentén húzódó határ-részeket kezelik a központi hatalmak megbízhatatlan területként, itt a korlátozott átjárhatóság célja a szomszédos állammal, annak polgáraival és intézményeivel való kapcsolatok ellenőrizhető szinten tartása. A határ felett a határ menti közösségnek nincs hatalma, többnyire nincs beleszólásuk abba, hogy ki jöhet be, ez az állam monopóliuma, azé az államé, amely a határokat fenntartja, s ugyanakkor a határoknak köszönhetően őrzi integritását. A határok meghúzása és fenntartása, a határhasználat ellenőrzése – korlátozása vagy bátorítása – az államok legfontosabb tevékenységei közé tartozik. Amilyen mértékben szilárdul a központi hatalom, olyan mértékben csökken a határ menti hálózatok rizikófaktora (Martínez 1994). Martínez az Ecuador–Peru, Izrael–Jordánia és a hajdani szovjet–kínai határt sorolja ide, de megemlíthető Szerbia–Albánia, Moldávia–Transznisztria példája is.

Kölcsönösen egymástól függő határrégiók (interdependent borderlands)

E határregió-típus feltétele, hogy a két országnak a határ által elválasztott régiói szimbiotikus kapcsolatban álljanak egymással. A kölcsönös egymásrautaltság mindkét oldalon relatív stabil nemzetközi kapcsolatokat valamint kedvező gazdasági környezetet feltételez, melyben a (mindkét) határ mentén élők szabadon élhetnek a másik ország piaci lehetőségeivel. Minél nagyobb a gazdasági és emberi erőforrás-áramlás a határon, annál szorosabban kötődik egymáshoz a két régió mikrogazdasága. Ugyanakkor még mindig erőteljes nyomás nehezedik a határlakókra az állam részéről, a határforgalom informális keretek között történik, a határátlépés legfontosabb eleme az útlevel.⁵

Martínez ezen gondolata a kölcsönös egymásrautaltság mellett azt is feltételezi, hogy a két régió nagyjából megegyező súllyal lép be egy ilyen viszonyba, a végeredmény pedig egy mindkét fél számára kölcsönösen jövedelmező (nem csak szigorúan gazdasági értelemben vett) együttműködési rendszer. Véleményünk szerint az esetek jó részében pontosan a gazdasági potenciálok közötti különbség indítja be a szimbiózisba torkolló folyamatot. Az egyik ország erősebb gazdasága felszippantja a határ túloldalán lévő emberi potenciált. Ezeket a situációkat aszimmetrikus egymásrautaltsági/függőségi vi-

⁵ Az útlevel és az államhatalom viszonyairól lásd bővebben: Böröcz 1992: 136, Löfgren 1999: 10.

szonyként nevezi meg a szakirodalom (Martínez 1994, Parker 2006), s ennek különböző fokozatai vannak, melynek sarkallatos állomása, amikor a két régió gazdasági ereje közt nagy különbségek vannak. Ilyenkor csak úgy jöhet létre az egymásra utaltsági viszony, ha a szegényebb fél nyersanyagban, emberanyagban kitölti azt az űrt, amelyre a másiknak szüksége van. Idővel persze ezek a különbségek kiegyenlítő(d)het)nek. A gazdasági egymásra utaltság megadja a hátteret a társadalmi és egyéni kapcsolatok kialakításának, amely újabb gazdasági vagy akár kulturális szálak kialakulásához vezethet. A határ és az identitás összefüggésrendszerében vizsgálva ezt a határrégió-típust, ebben találjuk meg a köztes terület – *middle ground*⁶ – fogalmi megfelelőjét.

Az aszimmetrikus függőség iskolapéldája az USA–Mexikó határ, míg kiegyensúlyozottab erőviszonyok leginkább Nyugat-Európában fordulnak elő.

Integrálódott határrégiók (*integrated borderlands*)

Ebben a stádiumban a szomszédos államok között gyakorlatilag elhanyagolhatók a politikai (nézet)eltérések, vagy pedig egyáltalán nem befolyásolják a szabad forgalmat a határokon át. A régiók gazdaságilag már egyetlen egységet alkotnak, közösek a termékek, közös tőkét használnak, a munkaerőáramlás nem különbözik a határon belüli migrációs gyakorlattól. Továbbá a nacionalizmus helyét átveszi egy internacionalista ideológia, mely elősegíti a társadalmi kapcsolatok békés alakulását, mentesíti azokat a politikai, etnikai vagy vallási negatív megkülönböztetésektől, s közben a közös fejlődés érdekében lemond szuverenitásának számos fontos hordozójáról. Martínez azonban elfelejti hozzáfűzni, hogy ez egy ideális és a valóságban nem létező állapotot bemutató kategória. Ő Nyugat-Európa országait hozza fel példaként, amelyek politikailag stabilak, nagyjából azonos szintű gazdasággal bírnak, az együttműködésnek pedig megvannak a történelmi hagyományai, és amelyekben egyik oldalról sem fenyegeti a tömeges bevándorlás.

⁶ Richard White amerikai történész által alkotott fogalom, mellyel a találkozó idegen kultúrák között – a folyamatos interakciók nyomán – kialakuló új, a korábbiakból származó, ám azoktól már jól elkülönülő, földrajzi, társadalmi és mentális határsávot írja le (White 1991: 52). A fogalom visszamutat a határ turneri (újra)értelmezéséhez, ugyanakkor szorosan kötődik a határok hibridizálódásához (lásd bővebben Ilyés 2004), mely kicsit másként fogalmazza meg a határtípusok összemosódását, mint Parker *határkészlet* (*boundary set*) fogalma (Parker 2006).

dorlás a másikat (Martínez 1994: 3–6). Utz Jeggle kutatási eredményeinek megjelenése óta azonban tudjuk, hogy a politikai határok felszámolása nem azonos a határok teljes megszűnésével.⁷

A határ Csanálos és Vállaj között

A kutatási terep a román–magyar határvonal két sváb települése, Csanálos illetve Vállaj. Azért esett a választás erre a két településre, mert svábsága miatt mindkettőnek kisebbségként kellett (újra)definíálni magát az új (nemzet)állami keretek közt. A két település között ugyanakkor a háborút megelőzően mind formális, mind informális szinten a lehető legerősebb kapcsolatok álltak fenn. Csanálos volt a 18. századi szatmári sváb település első megmaradó állomása,⁸ és innen indultak ki a környező falvak első telepesei is. Vállajon 1747-ben jelentek meg az első sváb telepések. A késedelem oka, hogy csak ekkor került a Károlyi család tulajdonába a település, az ún. ecse di vétellel, melyben Károlyi Ferenc megvásárolta az ecse di uradalmat Aspremont Károly gróftól. Az ott élő magyarokat Börvelybe költöztették. Vállaj első sváb lakosai között a németföldről újonnan érkezettek mellett éppen a Csanálosról átköltözöttek voltak a legnagyobb számban.⁹

A határok felállításával különleges szituáció jött létre, amelyben Csanálos benne maradt eredeti mikrorégiójában, azonban egy idegen államhatalom keretei közt, Vállaj elszakadt tőle, ellenben a magyar államiság kereteiben alakíthatta tovább identitástudatát.

A Vállaj és Csanálos között húzódó államhatár története 1918-ban indult. Az első világháborút lezáró trianoni békeszerződés következményeként Csanálos Romániához került, Vállaj pedig Magyarország részévé vált. Az ideiglenes román katonai közigazgatást a romániai és magyarországi politikai helyzet megszilárdulását követően a polgári közigazgatás váltotta fel. A határ elválasztó funkciója csak ekkortól realizálódott. A hatalmi struktúra megszilárdulásának egyik első jele a határátlépő igazolványok, útlevelék megjelenése és kötelezővé tétele volt.

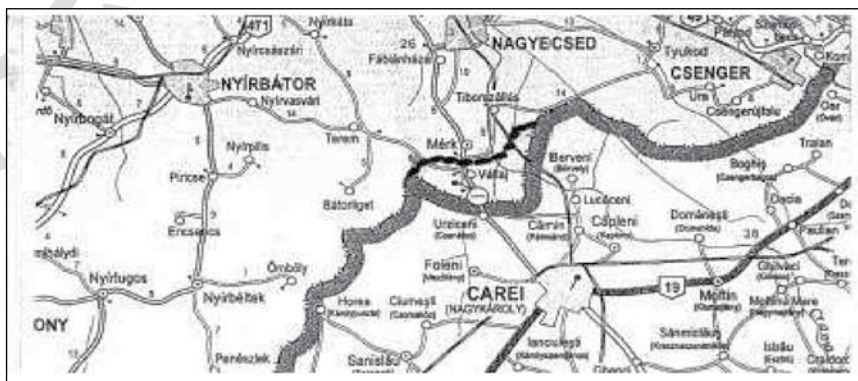
⁷ Lásd Jeggle német határfelszámolásról szóló fenntartásait (Jeggle 1994: 3).

⁸ A szatmári sváb telepítés több hullámban zajlott. Az 1712-es első hullámban Nagykároly, Csanálos, Csomaköz és Kaplony (mely 1714-ben már ismét lakatlan a szökések és továbbköltözések miatt) került betelepítésre. Bár 1716-ra Csanálos marad az egyetlen sváb település, a többiek közül a telepések vagy megszöktek vagy Csanálosra költöztek át (Vönház 1931, Bura 2001).

⁹ Külföldről 22, míg Csanálosról 18 férfit írta össze 1751-ben, az összes többi sváb faluból pedig összesen 21-et (Vönház 1931: 140).

Romániával 1924-ben sikerült a határszéli forgalomról megegyezni, egy magyar–román kereskedelmi megállapodás keretében. Az egyezmény 1927-ben lépett életbe. Az egyezményben megállapított tíz kilométeres határkerület szükség szerint tovább bővíthető volt a helyi viszonyok szerint. Határszéli úti igazolványt csak a határkerület állandó lakosai kaphattak. Kétféle igazolvány létezett három hónapos és három napos érvényességgel. Előbbit a gazdák, bérlők, családtagjaik és személyzetük, továbbá orvosok, szülésznők és lelkészek kaphatták meg. A határ átlépése csak kijelölt pontokon történhetett, s az úti okmányban ezeket fel is felsorolták, bár a földbirtokosok, bérlők és ezek alkalmazottai és családjuk kivételt képeztek. A határszéli lakosság igen jelentős kedvezményeket kapott a vámszabályok alól. A saját szükségletre használt termékeket teljes vámentességgel szállíthatták át a határon. Különösen jelentős volt a könnyítés azok számára, akiknek birtokaikat a határ kettévágta: ők terményeiket, gazdasági eszközeiket és állataikat vámentesen és bármely ponton átvihették az országhatáron. Ehhez egy ingyenes községi bizonyítványt kellett kérniük, amely az ingatlan és a termelés részletes adatait is tartalmazta (Bencsik 1999, 2002: 38).

Sokan reménykedtek abban, hogy a határ legalább átjárható lesz. A román hatóságok viszont egyre több akadályt gördítettek az útlevelek kiadása elé. A magyar–román határ átlépése a kettős birtokosok számára is egyre nehezebbé vált. Ezért a csanálói és vállaji gazdák rövid időn belül igyekeztek megszüntetni az újfajta határhazsználathból származó kellemetlenségeiket. A határ túloldalára eső földterületeiket eladták vagy elcserélték.



A Nagykároly környéki sváb falvak, valamint az országhatár tervezett és végleges változata (Kardos 2000: 79).

A határ történetében újabb fordulópontot jelentett az 1940-es második bécsi döntést követő felszámolása. 1944-ben újabb katonai adminisztráció (ezúttal szovjet) hatáskörébe kerül a régió, a határ fokozatosan újra megerősödik, majd az 1947-es párizsi békeszerződéseket követően véglegessé válik. Vállaj és Csanáros lakossága is 1947-et nevezi meg mint a kizáró határ megjelenési dátumát. 1947-1948-ban kezdték meg a különféle korlátozó intézkedések bevezetését, melyek egy 1949. február 11-én Bukarestben aláírt egyezményben teljeseztek ki. Az egyezmény a határmenti birtokok kölcsönös kicserélésének és a kettősbirtokos-forgalom megszüntetésének ütemtervét és határidejét tartalmazta. A határidő 1949. november 1. volt, eddig kellett a gazdáknak befejezni a munkát a területeken. Ezzel a birtokos és határszéli forgalom megszűnt. A kishatárforgalom ekkor teljesen elhalt, a határmenti térségeket hermetikusan elzárták egymástól a szomszédos államok (Bencsik 2002: 40, 2004: 170).

Eddig az időszakig a határ és a határátkelő története szorosan összefonódott. A határátkelő az a pont, ahol a hatalom ereje koncentráldódik és megnyilatkozik az útlevelek ellenőrzésében, a határátkelőt jogtalanul használók kiszűrésében. 1947-ig Csanáros és Vállaj között a forgalom létrejöhetett a két települést összekötő úton. Ezt követően azonban erre már nem volt lehetőség. Legális forgalom közöttük csak egy-egy, határátkelővel bíró település – többnyire Pete–Csengersima és Érmihályfalva–Nyírábrány – közbeiktatásával történhetett, ráadásul csaknem tíz évvel az elidegenített határtípus felállítását követően. Magyarországon ugyanis 1961-től jelenhetett meg a határszéli *kishatárforgalom*. A határrégiókban lakók Romániában is csak ekkortól kaphattak útlevelet, illetőleg kishatárátlépőt. Ráadásul a két ország között vízumkényszer volt.

A kommunista korszakban az enyhítések – 1960-as évek vége, 1970-es évek eleje – és szigorítások – az 1970-es évek második felétől az 1980-as évek végéig – hatással voltak ugyan a két település közti forgalomra, azonban a határzárást követően beindult szegregációs folyamatokat nem változtatták meg döntően. A két település fokozatosan eltávolodott egymástól a szimbolikus térben. Az igazi változást így nem az 1990-es években bekövetkezett rendszerváltások hozták meg, hanem a 2002-es határátkelő-nyitás. Hasonló hordereje volt a Románia európai integrációját követő vámvizsgálatok megszűnésének és az egyszerűsített határátkelés bevezetésének. A politikai határ történetének utolsó fejezete Románia schengeni övezethez való csatlakozását követően jön majd el. A politikai határ megszűnése azonban, mint Jeggle mondja, nem jelenti a határok minden szintű megszűnését is (Jeggle 1994: 5). A második

világháborút követően a határ, a különböző típusú illegális határátlépések, határsértések puhító hatása ellenére, közvetve és közvetlenül, radikális módon elválasztotta egymástól Csanálost és Vállajt, olyannyira, hogy a 2002-ben, és 2004-ben bekövetkezett változások nem az egymáshoz való visszatalálást eredményezték, inkább csak újabb kapcsolatok lehetőségét villantották fel. A kezdeti lelkesedés azonban rövidesen elmúlt. A határátkelő megnyitása nem az előzetes elképzelések szerinti eredményekkel járt. A rokoni szálak, a barátságok újraerősödése nem következett be, viszont a határátkelő „felfedezésével” megindult a tranzitforgalom, mely ugyan a régióon belül megnövelte a társadalmi-gazdasági kohéziót, de a két vizsgált településen élők számára ez egyelőre nem jelent mást, mint a drasztikusan megnövekedett forgalmat, s az idegenek nagyszámú megjelenését. A határátkelő okozta migrációhoz még nem tudtak kellőképpen alkalmazkodni. Így bár a térség egészének gazdasági és kulturális életét tekintve egyértelműen pozitív változásokkal járt a határátkelő megnyitása, Csanáros és Vállaj lakói egyelőre még nem találták meg helyüket az új konjunktúrában.

Szakirodalom

ALVAREZ, Robert R.

1995 The Mexican–US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands. *Annual Review of Anthropology* 24. 447–470.

ANDERSON, Malcolm

1996a *Frontiers, Territory and State Formation in the Modern World*. Polity Press, Cambridge

1997b The Frontiers of Europe. In: ANDERSON, Malcolm – BORT, Eberhard (eds.): *Boundaries and Identities: The Eastern Frontier of the European Union*. University of Edinburgh Press, Edinburgh

BARTH, Fredrik

1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* 7. (1) 3–25.

BATAILLON, Lionel – FÈBVRE, Lucien

1925 *A Geographical Introduction to History*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, London

BENCsik Péter

1999 A kisebb határszéli forgalom Magyarország és a szomszédos államok közt (1898–1941). *Magyar Kisebbség* V. (2–3) 357–372.

2002 Úti okmányok, utazási lehetőségek és határforgalom a 20. századi Magyarországon. *Regio* 13. (2) 31–50.

2004 A határszéli gazdasági (kettősbirtokos) forgalom megszűnése (1945–50). In: REMÉNYI Péter (szerk.) *III. Magyar Politikai Földrajzi Konferencia. Az integrálódó Európa politikai földrajza*. PTE TTK Földrajzi Intézet Kelet-Mediterrán és Balkán Tanulmányok Központja, Pécs, 167–172.

BINDORFFER Györgyi

2004 Határon innen – határon túl. Etnikai határok, határfenntartás, interetnikus kapcsolatok. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁT Anna – SZARKA László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből III*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 29–41.

BÖRÖCZ József

2002 A határ: társadalmi tény. *Replika*. (47–48) 133–142.

BURA László

2001 *Csanálos*. Státus Kiadó, Csíkszereda

CORVESI, Daniel

1999 Nationalism, Boundaries, and Violence. *Millennium: Journal of International Studies* 28. (3) 553–584.

DONNAN, Hastings – WILSON, Thomas M.

1999 *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Berg Publishers, Oxford

DONNAN, Hastings – WILSON, Thomas M.

2002 Határok és antropológia Európában. *Replika*. (47–48) 117–131.

FEISCHMIDT Margit

2004 A határ és a román stigma. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁT Anna – SZARKA László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből III*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 43–58.

GRÁFIK Imre

2000 Hármashatár: Közép-Európai nemzeti traumától a népek találkozási helyéig. *Néprajzi Látóhatár* IX. (3–4) 117–149.

ILYÉS Zoltán

2004 A határfogalom változó tartalmai a geográfiától az empirikus kultúrákutatásig. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁT Anna – SZARKA László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből III*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 9–15.

JEGGLE, Utz

1994 Határ és identitás. *Regio* 5. (2) 3–18.

KARDOS Rezső

1999 *Vállaj község története*. Vállaj Önkormányzata, Vállaj

KESZEG Vilmos

2004 Határ, határmódosítás, határátlépés. Történetek a kisebbségi sorsról.
Néprajzi Látóhatár XIII. (3–4) 41–86.

KÜRTI László

2006 Határkutatás – a regionális tudományok új ága? *Magyar Tudomány*
LXV. (1) 29–37.

LÖFGREN, Ovar

1999 Crossing Borders. The Nationalization of Anxiety. *Ethnologia Scandinavica* 29. 5–12.

MARTÍNEZ, Oscar. J.

1994 Dynamics of Border Interaction: New approaches to border analysis. In:
SCHOEFIELD, Clive H. (ed.) *Global Boundaries World Boundaries*.
Routledge, New York

é. n. Human Interaction In: *The Texas–Mexico Borderlands*. H. n. Elér-
hetőség: <http://www.humanities-interactive.org/borderstudies/text/essay.htm> (2007. május 25.)

MAUS, Heinz

1959 Simmel in German Sociology. In: WOLFF, Kurt H. (ed.): *Georg Simmel, 1858–1918. A Collection of Essays*. Ohio State Univeristy Press, Columbus, 180–200.

PARKER, Bradley J.

2006 Toward an Understanding of Borderland Processes. *American Antiquity* 71. (1) 77–100.

ROSLER, Michael – WENDL, Tobias (eds.)

1999 *Frontiers and Borderlands: Anthropological Perspectives*. Peter Lang, Frankfurt

TURNER, Frederick Jackson

1993 The Significance of the Frontier In American History. In: *Uő: History, Frontier, and Section: Three Essays*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 59–91.

VONHÁZ István

1931 *A Szatmár megyei sváb telepítés*. Pécs

WHITE, Richard

1991 *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*. Cambridge University Press, Cambridge



Szabó Á. Töhötöm

A megtartó közösségtől az elmaradt faluig – és vissza

Bevezetés a faluhoz kapcsolódó képek értelmezéséhez

A falu kérdése talán városba telepedése óta érdekli az emberiséget. A városban élő ember már a görögök és rómaiak óta a romlatlanság, a tisztaság, az idill és a pásztori romantika helyeként, a hagyomány világaként, a vágyakozás helyeként gondol a vidékre, falura, néha meg ennek épp ellentétéként festi meg a falut: a falu az elmaradottság, a betegségek, a barbarizmus, a tanulatlanság megtestesítője.¹ A két nézetben van néhány közös vonás: mindkettő a város ellentétét látja a faluban (következésképp a városi társadalom megítélése is ambivalens, de ez nem tartozik ennek az írásnak a témájához), ugyanakkor egy régi, letűnt világgal azonosítja a falut. A falu és a faluval azonosított szerves közösség² az *elidegenedett* városi ember számára az *időben és térben távoli vidék*, a valami másnak a helye. És valami más a hatalom számára is: ezt nem lehet eleget hangsúlyoznunk, hisz Kelet-Európában a sokáig fennmaradt agrárjelleg miatt a hatalom által a faluról alkotott képek és az ezek nyomán megfogalmazott politikák mindig fontosak voltak. A más-

¹ Bár kétségtelen, hogy mindenkor érdekelte az embereket a falu–város viszonya – a római kultúrát megelőzően már a görögök írtak a paraszti munkákat magasztaló költeményeket, a klasszikus római irodalomból pedig ismert példa Vergilius munkája, a *Georgica* –, ez az érdeklődés az ipari társadalmak kialakulása után kapott lendületet (Kiss 2005: 60).

² Ehhez természetesen a tönniesi megközelítést használok fel (Tönnies 2004: 14–93), és a továbbiakban – a munkám megkönnyítése miatt és az egyszerűség kedvéért – a falut, a közösséget és a parasztságot az elemzett szemléletek szempontjából azonos értékeket hordozó kategóriáknak tekintem, mivel a „szakirodalom nagy részében a parasztokra való hivatkozás felcserélhető »falusiakkal«, »a helyi közösséggel« és így tovább” (Silverman 1983: 102). Ezzel nem azt feltételezem, hogy ezek ténylegesen azonosak lennének: csupán azért használom ezt az egyszerűsítést, mert a *régi és elvesztett közösség mítosza* – „amit a hagyomány, a stabilitás, az egymásrautaltság és a kollektív emlékezet fogalmaival írtak körül” (Tóth G. 2002: 9) – ezekben ölt testet.

ság a mindennapi szemléletben, az irodalomban és a tudományokban, így a néprajzban is minduntalan előbukkan.

Ebben a tanulmányban³ azt mutatom be, hogy én milyen összetevőit látom annak a hatalmi és tudományos gondolkodásnak, amely a falut a városnak a hagyományosságban és közösségiségben megmutatkozó ellentétéként gondolja el. A közösség és a falu fogalmához kapcsolt értéktartalmakat elemzem,⁴ lényegében a reprezentációs szinten megjelenő alakzatokat mutatom be. Elemzésem értelemszerűen nem lehet teljes: egy olyan néprajzosnak a gondolatai, aki munkája során szembekerült a közösség – a faluval azonosított közösség mint pozitív értékek hordozója – kérdéskörével, aki maga is faluról származik (de városban él), és akit időnként megmosolyogtatnak az *igazi városiak*⁵ faluról formált nézetei. A számomra pozitív töltetű falusi szagok egy ilyen városi ember számára negatívak lehetnek, hisz elsődleges jelentésükön túl (kellemetlen olfaktív élmény) a higiénia hiányát, a fertőzés veszélyeit is hordozzák. Ez persze nem jelenti azt, hogy városi ember nem azonosulhat a faluval, vagy nem ismerheti azt – példaként épp a társadalomtudósokat, néprajzosokat, szociológusokat hozhatjuk fel. Nekem mindent összevetve csak sajátos a helyzetem, és igyekszem a sarkító nézeteket megkerülni, igyekszem nem azonosulni velük, és ha lehet, nem idealizálni és nem is elítélni a falut.

A városból szemlélt általánosító faluképekben – legyenek azok pozitívak vagy negatívak – van tehát néhány közös vonás. A falu a város ellentéte és a falu egy letűnt, vagy eltűnőfélben levő világ. Van egy harmadik, ezekkel szorosan összefüggő közös vonás is: a pozitív és a negatív pólus képviselői egyaránt értékszemlélettel közelítenek a faluhoz. Írásomban ennek az értékszemléletnek néhány, általam meghatározónak gondolt mozzanatát mutatom be. Kitérek a régi közösségekre figyelő tudományos érdeklődés kialakulására és fejlődésére⁶ – különös figyelmet szentelve saját házam tájának,

³ A tanulmány a falusi kooperációs formákat elemző doktori dolgozatom egyik bevezető részének átdolgozott változata.

⁴ Kétségtelen ugyanakkor, hogy a közösséghez kapcsolt értéktartalmak kialakulásában szerepet játszott a tönnesi meghatározás, amely a közösség és társadalom ideáltípusait a faluhoz és a városhoz kötve megalkotta (Sárány 2000: 58).

⁵ Falut ritkán látott, a faluval rendszeres kapcsolatban nem lévő, a várost az egyetlen élhető helyként tételező és ezért a faluban esetenül mozgó városiakra, valamint az általuk forgalmazott faluképekre gondolok.

⁶ Noha csábító lenne akár a görög *oikoszig* is visszavezetni a közösségről való gondolkodás történetét, ebben a visszatekintésben csak az ipari társadalmak kialakulását övező tudományosságig megyek vissza, azért is, mert a kialakuló tudományok is ekkor jelölték ki saját terü-

a néprajztudománynak –, illetve ennek a tudományos beszédmódban, de a közgondolkodásban is tapasztalható néhány hatását mutatom be. E dolgozatban egyrészt a néprajz (különösen a kisebbségi néprajz, vagy amit a kisebbségben sokan néprajznak képzelnek) néhány alapvetését járom körül, és ezzel a pontosabb önszemlélethez szeretnék közelebb kerülni, másrészt pedig a kisebbségi társadalom kulturális gyakorlatának kritikájához szeretnék hozzájárulni.

A közösségek és a hatalom szembenállása – és ahogy ezt a társadalomtudományok láttatják

A jó és a rossz falu

A társadalomtudományokat mindig is foglalkoztatta, hogy az egyes embereket a kapcsolatoknak milyen szövedéke köti össze, a különböző kapcsolatformák nyomán létrejövő közösségek hogyan írhatók le, és milyen fejlődési pályákat járnak be, valamint ha változnak ezek a közösségek, milyen irányúak ezek a változások.⁷ Az emberi kapcsolatokra való tudományos figyelem nem volt független maguknak a tudományterületeknek a kialakulásától a 18. században, amikor a politikai gazdaságtanból önállósuló szociológia megválaszolni remélte a társadalmat és azon belül (a fölött?) a hatalmat foglalkoztató kérdést, hogy van-e társadalmi rend, és az hogy őrizhető meg, vagy hogy állítható helyre. Eric Wolf így ír erről *Európa és a történelem nélküli népek* című könyvének bevezető részében: „A társadalmi zűrzavar és forradalom kísértete felvetette azt a kérdést, hogy miként lehet helyreál-

letüket, ebben pedig nem egyszer a közösségek és a falu kérdésköréhez kapcsolódtak. Azzal, hogy csak az ipari társadalmak kialakulásáig megyek vissza, valójában Tóth G. Péterhez csatlakozom, aki áttekintésében összegzi a közösség fogalmának genezisést, a különböző tudományokban, különböző korokban és különböző irányzatokban rögzült jelentését, ugyanakkor az általa felsorolt irányzatok kritikai elemzését is elvégzi (Tóth G. 2002: 9–31). Tanulmánya elején azt mondja: „Az urbanizált és az ipari termelésre szakosodott nyugati társadalmak tagjai úgy érezték, hogy elvesztettek valamit. [...] Ez [...] hozta felszínre a »népi kultúra értékeit«, ez éltette a paraszti társadalom iránti felfokozott érdeklődést...” (Tóth G. 2002: 9)

⁷ Tóth G. Péter állítása szerint a közösség mítoszának Ferdinand Tönnies által bevezetett fogalma és az abban foglalt jelentések (vér, hely és tudat) nagymértékben meghatározták a további tudományos munkát, hozzájárultak a „közösségtanulmányok» kialakulásához, majd elterjedéséhez [...], a *közösség* és az *egyén* fogalmak vitájának elburjánzásához, és végül a közösségfogalomnak az individualista elméletekben való feloldásához” (Tóth G. 2002: 31).

lítani és fenntartani a társadalmi rendet, sőt, hogy lehetséges-e egyáltalán a társadalmi rend. A szociológia remélte, hogy megtalálja a választ a »társadalmi kérdésre« (Wolf 1995: 20). A hagyományos társadalmi struktúra és ellenőrzési formák⁸ felbomlása ugyanis olyan rétegek megjelenésével járt együtt, amelyeket már nem lehetett az addig gyakorolt formákban ellenőrizni.

A történet – a feudális társadalom felbomlása – Angliában kezdődött. A szigetország mint korának egyik legfejlettebb állama mind a folyamatok lezajlása, mind az azokra való reflexió szempontjából élen járt, hisz az individualizmus korai jelentkezése következtében az a családi szerkezet, amely a társadalom alapját jelentette volna, igen hamar felbomlott, és a család és a hagyományos közösségek kontrolljától megszabadult tömegek jelentek meg (Macfarlane 1993). A hagyományos társadalmi kötelékekből kiszakadt és feltörekvő rétegek egyre inkább veszélyeztették a társadalmi struktúrát, ezért a hatalomnak és az azt kiszolgáló társadalomtudományoknak épp arra kellett választ keresniük, hogy miként tehető a kapcsolatok szövedéke sűrűbbé, következőképp a társadalmi rend szilárdabbá. A válaszkérésben a leginkább akkor volt tapasztalható nagy előrelendülés, amikor a kora modern idején az addig ismert és működő közösségek felbomlottak, és helyüket teljesen más jellegű szerveződési formák vették át, amelyek riadalommal töltötték el a társadalom egészét, és leginkább a hatalom képviselőit, akik úgy érezték, a tömegek közösségek hiányában irányíthatatlanná válnak.

A társadalmi átalakulásnak a társadalomtudományokban is jelentkezett a hatása, és az egymással szembeállított szerveződési formák mint egy skála két végpontja itt is megjelentek. Werner Rösener ezeket a nézeteket két csoportba sorolja: a konzervatív nézetek szerint a falu a rohanó és kommercializálódó várossal szembeállítva az idilli állapot, a kölcsönös segítség és a természetközelség helye; ugyanezt a falut a kritikai szemlélet képviselői nézetében az autoriter viselkedés, a kényszerített egyesülési formák jellemzik, így a falu strukturálisan alkalmatlan a fejlődésre (Rösener 2003: 8–9).

⁸ Itt főként a feudális társadalom szerkezetére és ellenőrzési formáira gondolok: az egyén csak úgy tudott részese lenni, ha a rokonsági rendszeren és a hűbéri függésen keresztül (amit sok esetben a rokonság ideológiájával álcáztak) kapcsolódott a társadalom egészéhez. Mi több, saját munkaerejét mint termelési eszközt is csak úgy tudta használni, ha ezen a struktúrán keresztül földhöz tudott jutni. Következőképp a közösségi normák, a szegényrezsimek, az atyai pofonok és a hűbérúr által kimért botütések hatékonyan tudták ellenőrzésük alatt tartani az egyéneket.

Rösener a már általam is említett Ferdinand Tönnies hozza fel példaként, aki szerint a falu maga a szerves kapcsolatok, a közösség helye, és aki szerint minden, a falut ért változás egyben a gyökerek elvesztését is jelenti. A falut azonban nem csak Tönnies idealizálta: így tett Wilhelm H. Riehl, a német néprajzkutató is, aki a német parasztság 1848-as forradalomban játszott szerepét taglalva kiemelte, hogy nekik köszönhető a német államrend megmaradása. Nézetében a parasztság hangsúlyos szerepet játszott abban, hogy a német fejedelmek megőrizhették trónjaikat, a parasztság mint réteg pedig biztosítani tudta a nemzet megújulását. A példák sorát – mondja Rösener – francia, angol és olasz területekről is lehetne hozni. A városi élet embertelenségével szemben a falu egyszerűségével, humánus kapcsolataival tűnik ki: a falu iránti vágyódás visszatükröződött sok író, folklorista és tudós munkájában, akik kijelentették, hogy a hagyományos paraszti falu kultúrája emberibb és jobban szolgálja az egyén jólétét, mint a modern ipari társadalom (Rösener 2003: 8).

A kritikai vonal véleménye – amint az várható – ettől homlokegyenest eltérő. Ennek értelmében a falu egy meghaladni kívánt állapot, mivel lakói életének sötét oldalai túlsúlyban vannak. Theodor Adorno egyenesen a „deprovincializálás köteleességéről” beszél (Theodor Adornot idézi Rösener 2003: 9). A kritikai megközelítésbe a szocialista irodalom is beletartozik, hisz ennek az irányzatnak a korai ideológusai, programadói – Marx és Engels – szintén úgy tekintettek a parasztságra, mint egy olyan társadalmi rétegre, amelynek szükségszerűen el kell tűnnie, mivel a történelemben a haladó polgárság és a proletariátus játssza majd a főszerepet. A parasztság a forradalom szempontjából ráadásul megbízhatatlannak is számított, mivel tagjai sok esetben a reakciós erőkhez csatlakoztak (Rösener 2003: 10–11), így fékezőivé váltak a forradalmaknak (Redfield 1960: 77). Amikor a falusi világot ilyen sötét fényben festik meg, abból egyenesen következik, hogy a városi, polgári társadalom képezi a civilizáció jobbik részét. Ami a konzervatívok számára érték, az a kritikai tábor számára negatívum, és fordítva.

Az elméletek egész sora született, amelyek épp arra voltak hivatottak, hogy ezeket a jelenségeket megragadják, és így születtek a fogalmakat szembeállító nézetek, miszerint a haladás iránya a régi közösségek felől az újak fele mutat. „A rend összekapcsolása a társadalmi kapcsolatokkal és értékekkel két, homlokegyenest ellenkező társadalmi típus megalkotásához vezetett, és ahhoz a következtetéshez, hogy a társadalmi folyamat nem egyéb, mint átváltozás egyik típusból a másikba.” (Wolf 1995: 23)

Noha a problémák felismerése és az elméletek megszületése időszakában a pozitív pólus egyértelműen a hagyományos társadalom erkölcsi rendje volt,⁹ a modernizáció elmélete (a fejlődés szükségszerűségébe vetett hit) egyre inkább átírta ezt a viszonyt, és a modern társadalmakat tekintette követendő mintának, ahol az emberek nem préselődnek be öröklött pozícióikba, hanem érdemeiknek megfelelően szerzik meg azokat. A falu és a szerves közösség tehát először pozitív értékeivel tűnt fel, hisz a társadalmi rend megőrzésének a feltételei a szerves kapcsolatok: a fentről lefele, hierarchikus rendben szerveződő társadalomban a közösségek és kötelékek egyszerre az ellenőrzés és kényszerítés eszközeiként is működtek. Ez a konzervatív szemlélet. Úgy is mondhatnók, hogy ebben a felfogásban a falu pozitív értékei egy utilitarista szempontból körvonalazódnak. A haladás eszméje azonban az utilitarista szempontokat is megváltoztatta, és ami addig hatékony ellenőrzési formákat lehetővé tevő társadalomszerkezetnek tűnt, az új szemlélet jegyében már visszahúzó erővé vált. Ez pedig a kritikai vonal.

A hatalom szempontjai

A fentebbiekben megfogalmazott kérdésünk tehát a vélt vagy valós hagyományos közösségek felbomlására vonatkozik. És mint ahogy a társadalomtudományok is kettősségében látták ezt a kérdést, ugyanígy a hatalom oldaláról is kettősnek mutatkozik, hisz valójában két kérdést fogalmazhatunk meg ugyanazon folyamattal kapcsolatosan. Első kérdésünk így hangzik: mi történik akkor, ha az egyes egyének már nem integrálódnak olyan közösségekbe, amelyek közvetlenül ellenőrizni tudnák tevékenységüket. Második kérdésünk: mi történik akkor, ha az adott közösség olyan szervezeti, ellenőrzési formákat éltet, amelyek az állam érdekeivel ellentétes elveket forgalmaznak. Itt tehát valójában két, egymástól nem független folyamatról beszélhetünk. A könnyebb elemezhetőségen túl a jól körülhatárolt megkülönböztetéssel célunk többek közt az, hogy majd az elemzés során érzékelhetővé váljék az ideológiailag irányított tudományos szemléletmód és a hatalmi képek egymás mellé rendelhetősége vagy esetleg szembenállása.

⁹ Ferdinand Tönnies azt írja a közösség (falu) ellentétéként láttatott társadalomról (város): „A társadalomban mindenki egyedül van, s állandó feszültség van közte és a többiek között. Tevékenységük és hatalmuk területe szigorúan elhatárolt a többiekétől, úgyhogy mindenki védekezik a másokkal történő érintkezéssel és az egymás birodalmába való belépéssel szemben, mert ezeket azonnal ellenséges cselekedetként értékeli” (Tönnies 2004: 48).

Az első esetben tehát arról van szó, hogy a közösségek bomlási, átalakulási folyamata olyan gyors, hogy a meghaladott szerkezetek helyére nem kerül más, hatékony szervezeti forma, hatalmi és szervezeti vákuumok alakulnak ki. Hangsúlyoznunk kell, hogy itt az átalakulási folyamatok sebességének igen jelentős szerepet tulajdonítunk, ugyanis például a székely társadalom nemzeti kereteinek bomlása és átalakulása során a faluközösség és a benne kiépülő más kisebb szervezeti formák át tudták venni az addig a családok ellátta funkciókat (vö. Hajdú 2001: 48–50). Ezzel szemben az iparosodás – és főként Anglia korai iparosodása –, a kelet-európai paraszttársadalmak kapitalizálódása, nem tette lehetővé, hogy a felbomló szerkezetek helyén új közösségek jöjjenek létre, és olyan kontrollmechanizmusok alakuljanak ki, amelyek hatékonyan helyettesíthetnék a megszűnt érvényű normákat. Ilyen esetekben legtöbbször az állam az, amely a legfőbb atya szerepét magára veszi, és igyekszik az iskoláztatás, az erőszakszervezetekbe való ideiglenes integráció, a rendőri ellenőrzés, a sztrájkok letörése, a börtönök és dologházak, a prostitúciós intézmények és egyéb technikák révén ellenőrizhető és lehetőleg vele szemben lojális szubjektumokat teremteni.¹⁰ Végső soron tehát arra törekszik, hogy az ellenőrizetlen tömeg újra ellenőrizhetővé váljék, és végül hogy a feltörekvő rétegek cselekvései nyomán a hatalmi csoport tagjai körében keletkezett riadalmat megszüntesse, helyreállítsa a régi világ rendjét. Érvényesíti a saját hatalmi szempontjait. Még egyszer Anglia példájára visszatérve: nem véletlen talán, hogy a bekerítések nyomán a mezőgazdaságból kiáramló szegénység miatt itt születtek szegénytörvények és dologházak,¹¹ és ezzel az állam megpróbálta átvenni az addig a faluközösségek, családok által gyakorolt ellenőrzést (Macfarlane 1993: 73–74).

A második esetben az állam kezdeményező félként lép fel, és nem megszüntet adott anómiás állapotokat, hanem a saját érdekeit próbálja keresztülvinni a kisközösségi érdekekkel szemben. Itt a közösségi autonómiák és a felsőbb hatalom konfliktusairól van szó a centralizált állam kiépülése során, amikor az ősoktól örökölt jogszokásokat – amelyek esetleg nem alkalmasak az állam érdekeinek maradéktalan érvényesítésére – az állam saját törvé-

¹⁰ Ezek a közvetlen eljárások. Nem szabad megfeledkeznünk ugyanakkor arról, hogy a kapitalista társadalomban az időrezsimek és az ipari termelés rezsimjei – ha nem is mindig közvetlen módon – hozzájárulnak az ellenőrzés fenntartásához és hatékonyá tételéhez.

¹¹ A dologházak és börtönök protestáns országokban történt első felállítását Jürgen Kocka a protestáns gondolkodás munkával szembeni újszerű viszonyulásával magyarázza, hisz a munkának a kényszerű robotból a tudatos, szándékos, az emberi életet kiteljesítő pozitív fogalomvá válása ebben a gondolkodásban teljesedett ki (Kocka 2001: 8).

nyeivel helyettesíti. A társadalomtörténet különböző területekről és különböző időkben igen jó példákkal szolgál erre a folyamatra. Az Imreh István által leírt székely faluközösség tagjainak a 18. században, az osztrák katonai hatalom kiépülése során szembe kellett nézniük a saját rendtartásaik és az államhatalom törvényei közti ellentmondásokkal (Imreh 1973: 5–90).

A következő időpontunk a gazdaság szocialista átalakítása: ennek egyik jellegzetessége, hogy egyrészt olyan gazdasági, társadalmi folyamatok hatnak, amelyek az addig érvényes közösségi normákat érvénytelenítik, és az államnak csak válaszolnia kell az ezek nyomán születő kihívásokra, másrészt az állam maga hozza létre a saját közösségeit, ahol az ideológiailag megfelelő szubjektumokat termeli. „A kommunisták joggal gondolták, hogy a család hatalma veszélyezteti az övéket, s minden eszközzel igyekeztek a családot alávetni az államnak; ők azt a fiút tartották erényesnek, aki feljelentette törvénszegő apját.” (Fukuyama 1997: 127) A kínai társadalom – amelyről az előbbi mondat is szól – hagyományosan családcentrikus,¹² az államnak pedig épp az állt érdekében, hogy ezekből a szoros kötelékekből kimozdítsa az embereket, hisz az atomizáltan cselekvők kevésbé hatékonyak, mint azok, akik együttesen tudnak fellépni.

A székely falvak családi tulajdonának kollektív gazdaságokba való szervezése idején is megmutatkozott a közösségi cselekvési formák hatékonysága. „Sokan vállaltak anyagi áldozatot, hogy bajba jutott társukat megmentse a fenyegető veszedelemtől: beszolgáltatták helyette a hiányzó burgonyamennyiséget, közösen felszántották a földjét, összegyűjtötték és elvetették a szükséges vetőmagot.” (Oláh 2001: 202) Az egyéni ellenállási akciók mellett tehát akadtak olyan esetek, amikor a faluközösség kiállt egy-egy bajba jutott tag mellett, és közös cselekvéssel védte ki a veszélyeket. „Ez a magatartásmód a szokásrendszerben gyökerező, katasztrófhelyzetben évszázadok óta működő történeti minta a székely falu társadalmában.” (Oláh 2001: 202) Azonban Oláh Sándor kiemeli, hogy „az ellenállásban hallgatólagosan együttműködők csoportja vizsgálatunk

¹² „Az olyan emberben, akit nem fonnak körül nagyon szorosan a rokonság hálózatának a szálai, nem lehet teljesen megbízni, mert nem lehet a szokott módon bánni vele. Ha helytelenül viselkedik, ezt nem beszélhetjük meg a bátyjával, és a szüleihez sem fordulhatunk, hogy ők tegyék jóvá, ami történt. Ha pedig valami kényes ügy miatt szeretnénk felvenni a kapcsolatot vele, nem kérhetjük meg a nagybátyját, hogy közvetítsen, készítse elő a terepet. A vagyon ezen a hiányon nem segíthet, mint ahogy az elvesztett karokat és lábakat sem pótolhatja. A pénznek nincs se múltja, se jövője, és nincsenek elkötelezettségei. A rokonoknak vannak.” (Margery Wolfot idézi Fukuyama 1997: 128)

korszakában településszinten szerveződött, de csak az azonos érdekeltségű társadalmi csoportokon belül.” (Oláh 2001: 202) A szoros társadalmi egyetértés, a hagyományos minták mentén szerveződő rokonsági és szomszédsági cselekvési formák tehát akadályozták az államot az új rend kiépítésének folyamatában.

Az elemzés során megkülönböztettünk két folyamatot, de látnunk kell, hogy végső eredményüket tekintve ezek a folyamatok valójában azonosak, még ha a kiindulópont különbözik is. A hatalom képviselői mindkét esetben igyekeznek saját pozíciójukat biztosítani úgy, hogy a hagyományos – szerves – kontrollmechanizmusokat a saját ellenőrzési rendszereikkel helyettesítik, tehát a hagyományos közösségi formák mindkét esetben ki vannak téve a megváltozás vagy a megváltoztatás veszélyének. Egyik esetben a nagy társadalmi és gazdasági folyamatok mintegy a politikai hatalom akaratán kívül hatnak a közösségek hagyományos szerveződéseire felbomlására, másik esetben egy felsőbb hatalom tudatos beavatkozása eredményezi a korábbi rendszerek érvényének megszűnését. Igen lényeges tehát, hogy a hatalom szempontjából a hagyományos társadalomszervezeti formák bomlása először egyrészt aggodalomra ad okot, hisz ellenőrizetlen tömegek kerülnek a társadalom terébe, akik akár még a jogtalan hatalomköveteléstől sem riadnak vissza, ezért a hatalom feladatának érzi a folyamatok megértését és a hatékony válaszok megfogalmazását. A dologházak, börtönök és egyéb ellenőrzési intézmények jó példái ennek a törekvésnek. Másrészről a hatalom maga nyomul be a mindennapi életvilágokba, és szünteti meg azokat az autonómiaformákat, amelyek addig az egyéneket integrálták, és ezek helyett új, és kizárólagos korporációs elveket tesz kötelezővé. Végső soron mindkét esetben a hatalmi pozíciók megőrzésének szándékával állunk szemben, ahol a hatalom nem áll – akár a tudományt felhasználva – eredményes maradni.

A társadalomtudományoknak kiemelt szerepük volt, van ezekben a folyamatokban, amennyiben adatokkal és magyarázatokkal szolgálnak a változások megértéséhez: a modernizáció korai szakaszában a nagy társadalommagyarázó elméletek épp ezeknek a folyamatoknak a megértésére igyekeztek modelleket találni, és pozitívként tüntették fel a régi időket, amikor még volt rend a világban. Azonban a gondolkodásmódok és e kérdés megközelítési szempontjai is változtak, a régi idők a maguk maradiságával a negatív póluson találták magukat, az új idők szerződéses viszonyai pedig a pozitív pólusra kerültek: a régi világ elfeledett vidékekre, távoli tartományokba és könyvtárak homályos zugaiba vonult vissza. Idegenné vált.

Körvonalak és árnyképek: hogyan rajzoljuk meg a népet?

Anélkül, hogy minden néprajziként ismert törekvést egy kalap alá vennék, az alábbiakban a néprajznak arról a vonulatáról ejtenék néhány szót, amely nézetemben hozzájárult az ideológiailag telített faluképek kialakulásához.¹³ A felvilágosodás és a nemzeti romantika eszmevilágában létrejött néprajz és ezen belül a magyar néprajz ideológiai elkötelezettségét talán szükségtelen részleteznünk: a kelet-európai nemzetteremtési folyamatokban a külső, elnyomó hatalom és kultúra ellenében megalkotott belső kulturális jegyek, a nemzeti kultúra építőkövei a népi (paraszti) kultúrából származtak, és ezeknek az elemeknek az egyik fontos szállítója – a történelemtudomány, az irodalomtudomány és a nyelvészet mellett – a néprajztudomány, a folklorisztika volt.¹⁴ Alain Dieckhoff Miroslav Hroch alapján ennek a folyamatnak három fontos szakaszát különíti el: 1. a kulturális vállalkozók a nemzeti múltat dicsőítő műveket írnak, dalokat és meséket gyűjtenek, egységesítik a nyelvet, megszerkesztik a nemzeti eposzt; 2. ennek létrehozható a politikai fordítása, amikor hazafiak aktív kisebbsége, az értelmiség ezeket az eredményeket felhasználva az összetartozás érzését keltették az egyszerű emberek körében; 3. amikor a politikai agitáció sikeres, kinyílik az út a tömegmozgalommá válás, és a függetlenedés fele (Dieckhoff 2002: 18–19). A kiindulópontnál a népi kultúra áll, amelynek felépíthető a nemzeti kultúra megteremtésén keresztül a politikai megfelelője, és amely ekkortól válik egy olyan bázissá, amelyet ismerni és ápolni kell mindazoknak, akiknek fontos a nemzet mint a szervesen összetartozó egyének közössége.¹⁵ Noha a társadalmi látásmód a hazai néprajz kezdetének tekintett Bél Mátyás-i életműben már a 18. század végén megjelenik, a néppel, a parasztsággal való foglalkozásban megmarad a kettős, társadalmi és kulturális látásmód. Ez utób-

¹³ Nem áll szándékomban újraértelmezni az eddigi tudománytörténeti eredményeket, csupán néhány, szempontomból fontos jellemzőre hívnám fel a figyelmet.

¹⁴ Azt is meg kell jegyeznünk, hogy magyar nyelvterületen a néprajz és a nemzetiesség között nem mindig láthatunk közvetlen viszonyt, Kósa László nézetében a néprajz inkább közvetetten hatott a nemzeti kultúrára, mivel alacsony fokú szervezethez és intézményesítettség miatt nem tudott nemzeti tudománnyá válni. Ugyanakkor ebben a közvetett viszonyban benne van az – a trianoni szerződés óta hangsúlyossá váló – ideológiai viszony is, amellyel a közvélemény és a hatalom átértékelte, mintegy nemzetiesítette a néprajz eredményeit (Kósa 2001: 111–113 és 161–165).

¹⁵ A nacionalizmuselméletek által megnevezett *törzsi érzés* (a közös ős, vérségi kötelékek, az együvé tartozás mint a közösség toposzai) arra enged következtetni, hogy a tönnesi organikus közösség ismérveit a nemzeti közösségre is kiterjeszthetők tekintik.

binak a fejlődésére a preromantika, romantika gondolatvilága igen kedvezően hatott, és az irodalmi népiesség követői a *régit a népivel* azonosítva nemzetismereti feladatokat tűztek ki maguk elé (Tálasai 1979–80: 52). A művelődés legkorábbi szakaszainak rekonstrukcióját célul tűző, társadalmi kérdéseket csak érintőlegesen tárgyaló néprajz a tiszta magyar falu értékeit¹⁶ egy kanonizációs folyamat eredményeként a magaskultúra számára a folyamatosság letéteményesévé emelte: „A népköltészetre változatlanul mint a nemzeti jelleg egyik legtisztább és leghívebb kifejezőjére tekintenek. Sőt a változó társadalmi viszonyok, a polgári átalakulás, kapitalizálódás egyre nyilvánvalóbb jeleit tapasztalva, fokozottabban látják benne a hagyomány folytonosságát fenntartó szerepet.” (Kósa 2001: 61) Meg kell jegyeznünk viszont azt is, hogy a parasztságra nem mint társadalmi alakulatra, hanem mint a legarchaikusabb kultúra hordozójára tekintő néprajz művelői folyamatosan szembesültek a társadalmi problémákkal, még ha nem is kezelték ezeket fő tudományos problémaként (vö. Kósa 2002: 58).

Az ezt követő korszakokban, még a néprajz intézményesülését követően is egész a 20. század elejéig, a néprajzban a társadalmi és a kulturális szempontokat párhuzamosság jellemezte, vagy egyes korszakokban a kulturális – főként irodalmi felvetésű – szempontok váltak uralkodóvá. A parasztság-szemléletekre vonatkoztatva Ortutay Gyula szintén kettős látásmódról beszél: az egyik a társadalmi kérdéseket is felvető, főként Tessedik Sámuel és Berzeviczy Gergely munkásságához köthető megközelítés, amely a parasztság rendi helyzetéből, az elavult feudális viszonyokból, a parasztságon belüli differenciálódásból fakadó problémákra hívja fel a figyelmet, a másik pedig „a parasztságnak romantikus és idillikus szemlélete” (Ortutay 1937: 10–19, az idézet a 17. oldalon). A társadalmi problémái nélkül láttatott nép szemlélete jellemezte az e korszakban szellemi és tárgyi néprajzi területeken született írásokat, bár a néprajztudomány meghatározására többen kísérletet tettek, és a tudománytalan, neoromantikus megközelítéseket is sikerrel szorították ki (Tálasai 1979–80: 56–65). A népköltészeti alkotások, a felfedezett magyar tájak (például az Alföld, Kalotaszeg, Torockó és Székelyföld) magyar jellege, az elitkultúrába beépíteni kívánt népművészeti termékek és elemek mind arra mutattak, hogy az értelmiségi réteg az addig fel nem fedezett és le

¹⁶ Az értékekre csak két, egymáshoz időben közeli, de megközelítésében távoli példát emelnek ki: Malonyay Dezső művészeti érdeklődésű, a korszakban is sokat támadott munkájában fedezi fel Kalotaszegen a paradicsomot (Malonyay 1907: 27), Jankó János az idegen befolyásoktól mentes, tiszta magyar fajt (Jankó 1892: 7).

nem írt jelenségeket tekinti eredetinek, ősiinek, magyarnak, és egyben ezeket tekinti a nemzeti kultúra fontos részének is. A szabadságharcot követő időkről írja Ortutay Gyula: „meg kell vallanunk, az irodalom mellett éppen a hazai néprajztudomány lesz szinte napjainkig sokszor akarata ellenére is istápolója az idillikus néplátásnak” (Ortutay 1937: 20). A nemzetteremtési, majd később a nemzeti útkeresési folyamatokkal óhatatlanul együtt járt tehát egy idealizáló falukép kialakulása és rögzülése, ami különösen a 20. század húszas éveitől vált meghatározóvá, hisz ekkortól „a korszak politikai-közeleti diskurzusa a parasztságban látta a magyar társadalomfejlődés lényegét kifejezni képes erőt. [...] A parasztságban társadalmi bázist kerestek a gyökértelennek tekintett polgári társadalommal szemben. E felfogásban az állam és a nemzet pillére a parasztság.” (Kotics 2007: 24–25)

A népi kultúra és az ősi hagyományok, nem egy esetben pedig a tisztán magyar jelleg keresését a néprajz úgy végezte, hogy ebben az időszakban ritkán tette fel azt a kérdést, hogy a folklór hordozói hogyan élnek.¹⁷ A már intézményesedett néprajz nagy vállalkozásáról, *A magyarság néprajzáról* írja Kósa László: „A jelennel együtt a társadalom vizsgálata is elmaradt, olyan fontos területek, mint a jog, az erkölcs, viselkedés, lényegében a vallás, a család és egyéb társadalmi intézmények hiányoznak a kötetekből.” Következésképp a kötetek „általában statikusan ábrázolták a paraszti műveltséget” (Kósa 2001: 158). Ily módon a néprajz – bár a paraszti kultúráról már ebben a korszakban hatalmas tudásanyagot halmozott fel – a falu társadalmáról sematikus képpel rendelkezett, ezzel pedig mintegy ideális fényben tüntette fel tárgyát, hisz ez az idegenné váló, vagy eleve idegen polgárság kultúrájával szemben a saját kultúrát jelentették, az ősiséget jelenítették meg. A sematikus képnek része volt az is, hogy a „régí néprajz [...] a nép, népi kultúra prekonceptiója alapján szelektíven örökítette csak meg a valóság elemeit, és még amit megörökített, annak a reprezentatív értéke, társadalmi-történeti pozíciója sem volt megállapítható” (Hofer 1984: 64).

¹⁷ A népi kultúra, hagyomány, szokás, kontinuitás, közösség fogalmak reflektálatlan használata jellemezte a 19. század végi, 20. század eleji néprajzi érdeklődést, így ebben a paradigmában nem kérdeztek rá a kultúra változására, a folyamatszerűsége, a mobilitásra, a gazdasági stratégiákra, a falun, parasztságon belüli csoportok, a csoportok között feszülő ellentétekre (vö. Hofer 1984: 64–66).

Néprajz – konzervativizmus – hatalom

A korábbiakban azt állítottam, hogy a szerves közösség ideológiai felmagasztalása a konzervatív vonulatban lelhető fel. Ha ezt a fentebb bemutatott néprajzi megközelítésekre szeretnők vonatkoztatni, akkor szinte magától adódik a következtetés, hogy a néprajz ebben az értelemben és erre a korszakra vonatkoztatva konzervatív jellegű. Ha ez a feltételezésünk – amit előbb még következtetésnek neveztem – igaznak bizonyulna, ezzel kapcsolatosan két további kérdést kellene megfogalmaznunk: (1) van-e a néprajznak olyan politikai súlya, hogy a korábbi történeti korok társadalomszervezeti és ellenőrzési formáinak dicséretével a hatalom döntéseit is befolyásolja; (2) túllépett-e a néprajz a konzervatív szakaszon?

Az első kérdésre Kósa László szerint tagadó a válasz, hisz a néprajz sosem rendelkezett olyan befolyással, hogy hatalmi szinten is alakítani tudta volna a döntéseket. Történeti értelemben ez igaz lehet, azonban nem árt figyelembe vennünk egy újabb szempontot, nevezetesen azt, hogy a hatalom ma már – több értelemben is – sokkal diffúzabbá vált (Schiffauer 2004: 155–156). A hatalmat már nem csak egy hatalmi centrum gyakorolja, ily módon pedig a feltételezett értelmiségnek is része lehet a hatalomgyakorlásban, ha nem másként, akkor a közvélemény formálásával (ami maga is egy hatalmi forma, hogy az áttételek sorát folytassuk). A második kérdésre a válasz tán még bonyolultabb, mint az elsőre, hisz egyben az első kérdésre is válaszolnunk kell, valamint a feltételezésünket – miszerint a néprajz konzervatív – is görcső alá kell vennünk. Ha ugyanis a néprajz túllépett a konzervatív szakaszon, a diffúz hatalomgyakorlásra és a közvélemény formálásán keresztül sem élteti a megelőző korok közösségi ideáljait. Az első rész tekintetében bizakodó vagyok: úgy tűnik, a néprajz valóban meghaladta saját paradigmáit, és közelebb került a valóságismerethez. A második rész tekintetében viszont pesszimistának kell lennem: a közvélemény hatalmi szintjén mintha nem vennénk tudomást a néprajzi gondolkodás előrelépéseiről. Ehhez egyrészt az is hozzátartozik, hogy a közvélemény a népi, szerves kultúrával való azonosulás tekintetében maga találja meg a saját forrásait a korábbi korszakok néprajzi műveiben, más esetekben pedig a magukat néprajzosokként meghatározó aktivisták munkáiban, akik a maguk során a közösség, hagyomány, nemzeti értékek reflektálatlan fogalmaival operálnak. Másrészt szintén ide tartozik, hogy az ezeken az ideológiákon túllépett, szakemberek által folytatott munka eredményeit a néprajz nem tudja eredményesen megjeleníteni, vagyis a professzionális néprajz

sokszor tehetetlen az amatőrizmussal szemben. A valamikor hatalmi eszközök nélküli néprajz a mai, és az amatőr szemlélet által uralt közvéleményen keresztül jutott hatalomhoz, így bizonyos közegekben a falu, a parasztság és a közösség idealizált képe tovább él,¹⁸ s noha ma már a professzionális néprajzban a romantikus és idillikus látásmódtól mentes falukép, a társadalmi szempontok felvetése, az interdiszciplináris megközelítés érvényesítése természetes tartozéka a tudományos munkának, ezt a valóságismeretet nem sikerül minden esetben megfelelően kommunikálni. Megmarad tehát egy idealizált kép, aminek többek közt olyan következményei és eredményei vannak, mint amit a népi kultúra és a népi közösségek felfedezése idején és meg lehetett figyelni, amikor „a még létező közösségeket hittérítők, tudósok, kalandorok szállták meg, hogy bennük saját társadalmuk elveszett emlékezetét megtalálják” (Tóth G. 2002: 9–10). A megszállás ma sok esetben csak képletes – filmekben, sajtótermékeken, táncháztáborokon és múzeumi kiállítótermeken keresztül –, az azonosulás viszont korántsem az: a parasztnak öltöző városiak vagy értelmiségiek példázzák ezt a jelenséget.

A faluval kapcsolatos képeknek nem ez az egyetlen ellentmondása: ha van a klasszikus európai etnográfának – tehát a falut és ezen belül hagyományos témákat kutató néprajznak – idegenségtapasztalata, ezt a tapasztalatot a faluban találja meg. Vagy hogy pontosabbak legyünk: a falu keretei között konstruálja meg a saját idegenségtapasztalatát mint öntapasztalatot. A falu jelentésmezejének gazdagsága (többféle interpretálhatósága) és az ideológiák megteremtése folyamatában játszott központi szerepe azt a – ha tetszik: hermeneutikai – feszültséget is jelenti, hogy az *elidegenedett* városi ember a faluban úgy találja meg az *idegenséget*, hogy mindeközben az *azonosságra* is rátalál, hisz a posztmodern, gyökerek és biztos identitásbeli fogódzók nélküli ember ezekben a feltételezett közösségekben lelhet önmagára.

A falu és a falusi emberek – parasztok – mint idegenség megélése jól tükröződik Fél Edit és az általa idézett Róheim Géza gondolataiban. Fél Edit, amikor a magyar néprajzkutatók munkáját meghatározó tényezők között az intellektuális réteg, az elit és a parasztság szembenállásáról, a köztük levő

¹⁸ Megtörténhet, hogy a magukat néprajzának nevező munkákban azért domborodik ki mindig a közösségiség, és azért jelenik meg a falu idilli helyként sokszor ma is, mert az etnográfusok hajlamosak az öregekkel beszélgetni, és az általuk bemutatott társadalmi normát összekeverik a társadalmi gyakorlattal. Azt már csak megemlítem, hogy a falu önképe befolyásolásban milyen fontos szerepet játszhat a falut célzó tudományos (etnográfiai) és laikus érdeklődés, amely a maga során a tudományos diskurzusban társadalmi gyakorlattá emelt társadalmi normát kéri számon a falun.

szakadékról beszél, akkor azt mondja, hogy a magyar néprajzi kutatások egy szakaszában azt gondolták, hogy a magyar paraszti társadalom mélyebb megismerésére egy paraszti sorból származó kutató lesz alkalmas. Továbbmenve pedig Róheim Géza gondolatát idézi, aki Amerikából visszagondolva arra az álláspontra helyezkedett, hogy nagyobb távolság választotta el őt a magyar parasztoktól, mint az ausztráliai bennszülöttektől (Fél 2001: 373). Költői túlzás lenne? Aligha. És ha túlzást is látunk ebben a mondatban, akkor is tudatosítanunk kell, hogy az elit – *a nadrágos emberek* – és az egyszerű falusi emberek között ténylegesen válaszfalak húzódtak. A néprajz klasszikusai joggal láthatták tehát a másságot a faluban – ám a kérdés az, hogy a mai néprajzkutatók, társadalomtudósok számára tényleg az idegenség lókusza-e a falu, vagy egyszerűen elődeink szemléletmódját vesszük át, amikor a falut másságként konstruáljuk meg. Ha lehet valamiféle választ fogalmaznom erre a kérdésre: a falu mássága számomra több szempontból egy örökölt konstrukció, és akár az antropológiában régebből ismert „othering” problematikájával is megragadható (Schiffauer 2004: 152). Persze, történeti értelemben, valamint infrastrukturális helyzetét, a szolgáltatások elérését, az életkörülményeket tekintve a falu tényleg más, mint a város (vö. Kiss 2005: 60–77), azonban a falut a premodernitással azonosító (közösségiséget, hagyományosságot feltételező) konstrukciókat legalábbis meg lehet kérdőjelezni,¹⁹ még akkor is, ha elfogadjuk, hogy a falusi közösségek mérete és jellege (rokonok, szomszédok egymás életébe is betekintő életmódja) következtében a személyközi viszonyok másként is alakulnak, mint városban.

Ha Fél Editnek és Róheim Gézának a kiindulópontot a paraszti rétegek és az értelmiség mint az elit része szembenállása képezte, ez mára több szempontból megszűnt érvényesnek lenni. A néprajzkutatók nem kis része maga is faluról (a konzervatív szemlélet szerint a közösségből és a hagyomány világából) származik. Számukra a falu tehát nem a más, esetleg megtanulják másnak látni. A falut az utóbbi években ért nagy társadalmi hatások és az azok nyomán történt változások ráirányították a figyelmet a hagyományos falu felbomlására, ezzel egy időben pedig az etnográfia is – az antropológiát követően – megalálta az újabb kutatási témáit a városban és a levéltárak-

¹⁹ A (magyarországi) faluról alkotott képek, konstrukciók, társadalomtudományi elképzelések (*falupolicy*) összefoglalását és egy lehetséges faluantropológia fele mutató értékelését A. Gergely András végezte el. Munkájában ő is megjegyzi, hogy a „falunem a premodernitás terepe” (A. Gergely 2005: 108–117, az idézet a 110. oldalon).

ban, és a közösségeket a városban is felfedezte. Természetesen, ezekkel a közösségekkel kapcsolatosan vélhetően soha nem fog kialakulni az idegenségnek és az azonosságnak az a dialektikája, amit a faluval kapcsolatosan megfigyelhetünk, hisz nem fogja senki kanonizálni ezeket a kultúrákat, mint ahogy a népi kultúrával történt.

Mindezeket figyelembe véve azt gondolom tehát, hogy a falu már nem csak, hogy nem idegen, és akkor értelemszerűen nem a távoli vidék sem időbeli, sem térbeli értelemben, de még nem is a közösség lókusza, legalábbis nem abban az ideológiai értelemben, mint ahogy az eddigiekben bemutatam. A falu problémái nem távoliak, valójában a mi problémáink. A falu ebben az értelemben a saját. Ha mégis idegen, távoli és egzotikus, akkor azt mi konstruáljuk meg folyamatosan.

**„Hétfőn kenyeret, kedden kenyeret...”
A nép és a falu rajza másként**

Szabó Zoltán *A tardi helyzet* című könyve egyik részében a tardiak táplálkozásáról, étrendjéről beszél úgy, hogy a tardi gyerekekkel tavasszal, ősszel és télen íratott dolgozatokat veszi alapul (Szabó Z. 1986: 49). A könyvben idézett válaszokból itt csak mutatóban idézünk, mivel mindegyik dolgozathoz – még a 20 holdasnál nagyobb gazdák esetén is – az derül ki, hogy a falusiak táplálkozása nem megfelelő. Sok gyerek az alcímben foglalthoz hasonló válaszokat adott. Az egyik, egy holdon aluli birtokkal rendelkező gazda gyereke írta, hogy „Hétfőn kenyeret meg főtt cukorrépát, dére kenyeret, estére tésztalevest” evett (Szabó Z. 1986: 74). A Szabó Zoltánéhoz hasonló írásokban a falunak egy egészen más, a néprajzétól eltérő képe körvonalazódott, bár ezeknek az írásoknak is nem egy esetben az volt az alapfeltevése, hogy a „falú a nemzet mentális központja, az a mikrovilág, ahova visszaszorultak, és ahol fennmaradtak a nép (paraszttság) életének legjellemzőbb vonásai” (Kotics 2007: 25). A kiindulópont tehát azonos volt, a megszülető eredmények viszont homlokegyenest eltértek a korábbi néprajz eredményeitől.

„A tardiak közül az egyik summás, akivel szoltam az állapotáról, a mult esztendőben a munkában nyolc kilót fogyott, egy másik tizet, egy harmadik 62 kiló volt, amikor elment hazulról, mire két hónap múlva visszatért, lefogyott 45 kilóra. [...] Földes szobában lakik ötödmagával, még egyelőre nem köhög.” (Szabó Z. 1986: 78) Ezt ugyanabban a könyvben írja Szabó Zoltán. Nem az idilli falu és nem is a szervesen együtt létező közösség képe vetül

elénk, a falusi, paraszti életnek a legsötétebb oldalait festik meg a szerzők: „A magzatelhajtásnak valóságos technikája fejlődött ki. [...] Vajszló község öreg bábája, aki pár éve halt meg, és a környék leghírhedtebb magzatelhajtója volt, hosszú, hegyes vastúvel szurkálta agyon a méhben fejlődő embriót.” (Kovács 1989: 71–72) Ehhez hasonló képekkel, leírásokkal, helyzet-elemzésekkel igen sok, irodalmi eszközöket is használó korabeli munkában találkozhatunk, Féja Géza Dél-Kelet Magyarország településeinek állapotát rajzolja meg (Féja 1980), Kovács Imre többek közt a birtokmegosztásról, az egykezésről, a szektás mozgalmakról ír (Kovács 1989), Illyés Gyula az uradalmi cselédek életét mutatja be (Illyés 1972). Ezekben a vegyes műfajú (értekezés, riport, publicisztika, szépirodalom) munkákban egy egészen más világot látunk, a falu a társadalmi ellentétek, a nyomor és a kilátástalanság világa, s noha módszertani megalapozatlanság és tájékozatlanság, szubjektívizmus és ténybeli tévedések jellemzik őket, néprajzilag is nagy tényanyagot képviselnek (vö. Kósa 2002: 60–61).

A két világháború között a néprajzban is változások zajlottak le, megszűnt az egyoldalú kulturális látásmód túlsúlya, és a társadalmi szempontok előretörése mellett a néprajznak a tudományok közötti helyével foglalkozó, az európai etnológia eredményeit is hasznosító írások születtek, amelyek eredményeként egy szemléleti megújulás is bekövetkezett (Tálasai 1979–80: 65–70). A mi szempontunkból – az etnológia eredményeinek hasznosításán túl – azok a vonatkozások érdekesek, amelyek a faluval, a faluban élő néppel kapcsolatos képek differenciálódásához, a társadalmi kérdések előtérbe kerüléséhez vezettek, és ebből a szempontból a szociográfia és a néprajz közötti érintkezést kell görcső alá helyezni. A szociográfia és a néprajz közötti érintkezés kétirányú volt, hisz néprajzkutatók munkái is hatottak a szociográfusokéra, valamint fordítva, szociográfusok eredményei is befolyásolták a néprajzos megközelítéseket. Elsőként a falukutató irodalomból a szakszerűségere való törekvése okán kiemelkedő kemsei kutatást kell említenünk, amely ugyan bizonyos politikai támogatást is maga mögött tudhatott, hisz a kutatópont kiválasztásában a paraszti születésszabályozás volt az egyik fontos szempont, de a földbirtokmegosztás aránytalanságaira való rámutatás okán a munkaközösség mégis szembekerült hatalommal (Kósa 2002: 61, Ablonczy 2002: 156–157). A néprajznak és a társadalomismertetet célul tűző falukutatásnak nem ez volt az egyetlen találkozása: Erdei Ferenc az alföldi tanyás és mezővárosi paraszti életmód kutatásánál Györffy István eredményeit is használta, valamint forrásaként kezelte Kiss Lajos munkáját, *A szegény ember életét*. Másik oldalon Erdei munkássága ha-

tott az Alföld kutatásában érdekelt néprajzkutatók munkáira: a néprajzban az ő hatásának a következménye is az, hogy a történetiség elve erősödött, kirajzolódtak a társadalmi csoportok, oldódott az őstörténeti szemlélet és elfogadottá vált a hagyományos felbomlásának ténye (Kósa 2002: 62–63). És végül Ortutay Gyula volt az, aki a néprajz történetének vázlatos áttekintése során rámutatott arra, hogy a romantikus néprajzi szemléletben a „paraszttság lesz az egész nép, nemzet leghívebb kifejezője, a nemzeti múlt igazi őre, a közösségi erők legteljesebb és leggazdagabb megvalósítója” (Ortutay 1937: 8, kiemelés tőlem – Sz. Á. T.), de arra is figyelmeztetett, hogy „ez a szemlélet sem Magyarországon, sem másutt nem volt alkalmas a paraszttság szociális problémáinak észrevételére” (Ortutay 1937: 8). Programadó írásában az áttekintések után egy olyan módszert dolgoz ki, amely „alkalmas lesz a paraszttársadalom és kultúra különböző kérdéseit helyesen interpretálni”, és amellyel meghaladható a falu és az urbanitás szembenállása, mert „a paraszttság szociális kérdései még nem zárják ki azt, hogy parasztságunk kultúra teremtő erőit is értékelni tudjuk” (Ortutay 1937: 31). Sajnos, a szerkezetet (társadalmi, vallási, etnikai, vagyoni, foglalkozásbeli tagolódás) és a funkciót (parashti lét változó működése, irányító elvek és normatív eszmék) központi fogalomként kezelő, a teljességre törekvő és összefüggések keresésére alapozó módszert Ortutay Gyula nem dolgozta ki (Kósa 2002: 66).

A fentebb röviden vázolt érintkezések ellenére a két világháború közt a szociográfia ellenpontosította a néprajz történeti, reflektálatlan és statikus faluképét. A falu megismerésének más vonulatai is léteztek tehát, s bár ezeket egy rész keretében tárgyalom, az egyes szemléletek között különbséget kell tennünk, hisz a keresztényi alapvetésű kutatási mozgalmak és a baloldali, politikai tartalmakat is felvállaló kutatások különböztek egymástól. És bár itt is találkozni a paraszttság romantikusan idealizáló szemléletével, ezek a kutatások néhány fontos jellemzőjük, leginkább a politikai állásfoglalás okán közel kerültek egymáshoz. Egy nemrégiben született – de a néprajzban régtől benne élő – értékelés szerint is a falukutatók a politikai irányultságon, a változásokért síkra szálló jellegükön keresztül jelölték ki a maguk tudományos és közéleti helyét: „A [falukutatás] művei közös vonása az átpolitizáltság: a kutatásokat a politikai cselekvés szolgálatába akarták állítani. Az elhivatottság, az elkötelezettség, a »nemzetszolgálat« morálisan telített eszménye jellemezte a falukutatók írásait.” (Kotics 2007: 26) A korszak írásait, mozgalmait vizsgálva még arra is találunk példát, hogy az ideológiai irányultságból, a politikai elkötelezettségből fakadóan a néprajzot „a polgári tudomány részvétlenségével” vádolták meg, amely „egy elmúlt kor ki-

hűlt, megmerevedett, pusztulásra ítélt” kultúráját rögzíti (vö. Paládi-Kovács 2002: 35–36).

A falu és a parasztság ezekben az írásokban jóval összetettebb kategóriát képviselt, és bár a módszeres kutatásokig nem jutottak el sem a falukutatók, sem a népi írók, a társadalmi problémákra sikerült rámutatniuk, ezzel pedig nem egyszer a paraszttömegek problémáját kezelni nem tudó hatalom ellenében is felemelték a hangjukat, hisz a hatalom a régi társadalmi és ellenőrzési rend megőrzésében volt érdekelt. A népi írók szociográfiáikban nem egyszer kiemelték, hogy bár a feudális társadalomszerkezet jogi alapjai megszűntek, a tényleges viszonyok között a személyi függési helyzetek – például az uradalmi cselédség esetén – újratermelődtek (Erdei 1942: 58–59). Ilyen módon az ezekre a viszonyokra is rámutató falukutatók és szociográfusok – akiket most a kritikai vonalat képviselő értelmiségieknek nevezünk – a konzervatív hatalom ellenében beszéltek, hisz azzal, hogy az agrárnépesség érdekében szóaltak meg, áttételesen az ezt a helyzetet fenntartó hatalmat is kritizálták.

A szociográfiák egy részének, a baloldali elkötelezettségű szerzők műveinek nem csak a hatalom elleni beszéd jelöl ki nagyon markánsan egy értelmezési területet, hanem az a szemlélet is, ahogy a parasztságot látják, ebben pedig közelítenek a korábbi részekben a kritikai vonulatnál bemutatott szerzőkhöz. A parasztság esetükben nem egyszerűen a falusi, felemelésre, fejlődésre és változásra váró csoport, hanem ideológiailag felkészületlen, ezért némiképp megbízhatatlan, sok esetben saját alávetettségét szervezetlenül tűrő egyéneknek az összessége. „Micsoda hívő, fanatikus tömeg volt ez akkor, de az volt a szerencsétlensége, hogy sem magából, sem a városi munkásságból, sem a régi értelmiségből nem kapott igazi vezetőket, akik összefogták volna, és formát, vagyis eszmei célt és szervezetet adtak volna a feltörekvő forradalmi népakaratnak.” – írja Veres Péter *Számadás* című, önéletrajzi ihletettségű munkájában (Veres 1955: 51).

Úgy gondolom, hogy ennek a résznek a végén még egy gondolat erejéig vissza kell térnünk a néprajzra: bár Kósa Lászlóval egyetértésben a néprajz nemzetpolitikában játszott szerepét inkább közvetettnek írtuk le, azt azért hozzá kell tennünk, hogy a néprajz – a feudális csökevényeket hordozó viszonyok meg nem kérdőjelezésével – akaratlanul is legitimálta a fennálló rendet. A politikai felelősséget tehát mégsem olyan könnyű elhárítani.

Város és falu, többség és kisebbség

A 19. század és a 20. század elejének néprajzára – mint láttuk – általában érvényes volt, hogy egy ideológiai cél által vezérelve végezte a kutatásokat. A kisebbségi helyzetben művelt néprajztudományra ez fokozottan érvényes, hisz a társadalom részéről nagyobb az igény a saját értékek megtalálása és felmutatása, forgalmazása iránt. A múlt tudományosan is igazolt megkonstruálása és a tudomány ideológiai használata kisebbségi helyzetben igencsak felértékelődik, hisz ezek azok a segédeszközök, amelyek mentén a kisebbségi közösség a nagy és elnyomó többséggel szemben a saját identitását megfogalmazhatja. A sajátosan falvakon élő népi kultúra többes áttétellel vált a kisebbségi helyzetekben legitimációs eszközzé: a folklór és a népi kultúra reprezentatív termékeinek ideologikus használatára a KAM-osok mutattak rá (Bíró 1987, Bíró–Gagy 1987). Azonban ezen túlmenően a közösségi normák és cselekvés felmutatása sajátos kisebbségi beszédmódot eredményezett, mert az erdélyi magyar értelmiségi elit a vélt szerves falusi közösségek értékeinek továbbvitelében látta a megmaradás egyik feltételét.

Ez a folyamat, vagyis a falu jellegzetességeinek ideologikus értéktelítése már a két világháború közti, magyarországi szociográfiai és romániai szociológiai ösztönzésekre is visszatekintő erdélyi, egyébként a kisebbségi létben hasznosítható reális társadalomismeretre törekvő falukutató mozgalommal elindult: mivel a városok társadalma fokozottan ki volt téve az elrománosodásnak, a városi életet az asszimiláció biztos útjának látták, ezért a falu világában akarták az erdélyi magyar kultúrát újjászervezni. Mikó Imre méltán híres könyvében, *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdésben* egyértelműen a faluból táplálkozó megújulás mellett érvelt. Könyvéből csak egy jellemző részletet emelünk ki: „Ha azonban a városok elrománosodását összehasonlítjuk a változatlan faluval, az eredmény mégiscsak a magyarság fokozatos asszimilációja. A falut kell tehát megerősítenünk, ha a magyarság teljes beolvadását meg akarjuk akadályozni.” (Mikó 1998: 165–166) A két világháború közötti erdélyi falumunka programadói, résztvevői természetesen túlléptek a délibábos, idilli faluképen, igyekeztek látni és érteni a falu minden problémáját, nem egy esetben nem csak kutattak, hanem falupolitikákat írtak – a falu felemelése érdekében. Venczel József munkássága jó példája ennek (lásd például Venczel 1993), aki meg is fogalmazta, hogy „1. a magyar középosztály magyar öntudata a népben van, 2. a faluban meglátott kultúrértékek hivatottak a magyar művelődés újjáélesztésére, 3. a nép gazdasági érdekeinek védelme és támogatása a magyarság gazdasági érde-

keinek védelmét és támogatását jelenti” (Venczel 2005: 149). Az itt idézett szerzők társadalom- és kisebbségismeretet elősegítő érdemei és munkásságuk értékei elvitatathatatlanok, azonban látnunk kell, hogy a népnek sokszor közösségi értelemben vett fogalmával dolgoztak, és ezzel mintegy kijelölték azokat az értelmezési kereteket, amelyekben az általuk értékesnek tekintett falu elhelyezhető.

A faluval szemben megfogalmazott, a falut mint visszahúzó, a társadalmi fejlődést, előrelépést megakadályozó erőt láttató kritika persze a kisebbségi diskurzusokból sem hiányzott, hisz a balos elkötelezettségű szerzők az általuk vallott ideológiáknak megfelelően a faluban sokszor az új eszmék befo gadására még fel nem készült tömeget láttak. Balogh Edgár *Vargyasi változások* című könyve bár néhol a hagyományos közösség erejét magasztalja, ezt egy régmúlt időbe vetíti vissza, és a jelenkori falunak az ellentmondásait mutatja be,²⁰ máshol pedig a II. világháborút követő új rendet dicsőíti.²¹

A falu ideológiai, etnopolitikai értékelésének folyamata a kommunizmus éveiben nemhogy veszített volna érvényéből, sőt, erőteljesebb lett, mivel már nem csak az volt a kérdés, hogy a falu képes lesz-e erőforrásként szolgálni egy kisebbségi magyar kultúrának, hanem inkább az, hogy egyáltalán képes lesz-e az erdélyi magyarság túlélni a kommunista hatalom represszív technikái között. Ebben a helyzetben a közösségiség, az önzetlenség, a becsületesség és a többi, emblematikusként és a falu világához szervesen hozzátartozóként kezelt fogalom felértékelődött, és bevonult a kisebbségi tudományos beszédmódba is. A régi világ itt csak értékeivel jelent meg, és úgy ellenpontosította a jelen negatív vonásait, hogy közben követendő mintákat fogalmazott meg. A kisebbségi lét megmaradni felhívása és a néprajz régiség paradigmája tehát egymást fölerősítően fonódott egybe, és a néprajznak újfent megerősítette nemzeti tudomány funkcióját. Mindez annak el lenére történt így, hogy a 20. század második felében olyan néprajzkutatók tevékenykedtek Erdélyben – példaként elég Kós Károlyra és Nagy Olgára gondolni –, akik új módszertani megközelítéseket is alkalmazva reális falu-rajzaikon keresztül pontos és tényszerű képet festettek a falu helyzetéről, a falusi kultúra és a társadalom átalakulásáról, a falura nehezedő nyomásról.

²⁰ „Vargyas már rég kinőtt a hagyományos népi kultúrából, de még mindig köti az idejemúlt életforma.” (Balogh 1979: 22) „Meghasonlott falu ez. Ha nyíltan nem is, ösztönök lappangó mélyén annál izzóbb gyűlölettel forrong s elégedetlenkedik.” (Balogh 1979: 25)

²¹ A változás után pedig: „Mert ez már nem régi Vargyas, ahonnan világga ment a székely. Ma vadonatúj bányaüzem biztosítja, hogy itt – az ország kellős közepén végre honára leljen a falu népe.” (Balogh 1979: 107)

A sajátosan kisebbségi helyzetben megszerveződő erdélyi magyar társadalomtudományban mindezzel együtt élt egy olyan megközelítés, amely az erkölcsileg integráns és organikus kötődések mentén szerveződő közösséget mindvégig megtartotta követendő mintaként, mivel ebben látta a főként városi környezetben zajló etnikai homogenizáció egyik ellenszerét. Amikor Tófalvi Zoltán a Temesváron élő atyhaiak közösségéről írt a Korunk 1982-es évkönyvében, az otthonról hozott munkaszervezeti mintákban ismerte fel a városi környezetben is boldogulni képes atyhaiak sikerességének, boldogulásának kulcsát. „Míg az előbb felsorolt települések esetében sehol sem alakult ki az atyhaihoz hasonló homogén közösség, addig a mind kisebb zsugorodó falu lakói egymásnak hagyományozták a *mitosszá nemesedett együvé tartozás* érzését.” (Tófalvi 1982: 15, kiemelés tőlem – Sz. Á. T.) „Az anyagiak hajszolása következtében a magatartásuk, életvitelük minőségi értéke zuhan. Ennek kivédésében – az atyhaiak példája is bizonyítja – nagy szerepet játszik az otthonról hozott vagy a városban kialakított primer szervezetek erőssége. [...] A közösség alkotó képessége az otthoninál kétségtelenül magasabb szinten érvényesült.” (Tófalvi 1982: 22) A szerző, aki az atyhai közösség szociológiai leírását végezte, végül kiemelte, hogy „az atyhaiak nagy érdeme: a kalákaszellem teljesen új alapokon való meghonosítása”. Ebben az értelmezésben tehát a faluban fellelhető társadalomszervezeti formák városban történő alkalmazása biztosítja a sikert, a hagyományos paraszti munkaszervezeti formaként élő kaláka, a kölcsönös segítségék rendszere megtartó erőként a városok elidegenedő társadalmában is él.

A Tófalvi Zoltánnál előforduló fogalmakra (közösség, együvé tartozás, kölcsönös segítség, kaláka) akár mint a kisebbségi közéleti diskurzus toposzaira is tekinthetünk. A kaláka intézményének és a hozzá kapcsolódó értéktartalmaknak a kisebbségi környezetben történő, értelmiség általi kanonizációjáról Hajdú Farkas Zoltán is beszámol: „A kaláka-jelkép a kisebbségi helyzetbe kényszerített erdélyi magyarságnak kulturális alapszimbólumává vált.” (Hajdú 2001: 53) A *Kaláka* címmel indult kisebbségi tévéműsorral kapcsolatosan megjegyzi, hogy senki nem „tartotta egyszerűen színvonalas népzenei adásnak, esetleg sikeres produkciónak, hanem – elsősorban emocionális szinten – nemzetiségi szempontból valami nagyon fontos, az összefogás jegyében született »többnek«” (Hajdú 2001: 53). Bár idézett szerzőnk könyve tárgyilagosan közelíti meg és dolgozza fel a kaláka, és ezen keresztül a közösségiség témáját, a könyv néhány mondata így sem mentes az ideológiai tartalmaktól, az elvesztett világ érzésétől: „A kaláka így főként ritualizáltságából, ünnepélyességéből vészett, részben üzletté si-

lányodott, az »adj, hogy én is adhassak« nagylelkűségéből az »annyit adok, amennyit te is adsz« kicsinyességéig jutott el” (Hajdú 2001: 51). A változás folyamatát természetesen nem kérdőjelezem meg, csupán annyit fűznék hozzá, hogy a kalákát nem feltétlen egy, a mienknél erkölcsösebb társadalomszerkezet részének kell látnunk, hanem inkább az ökológiai, társadalmi és gazdasági feltételek következményeként kialakult együttműködési formának. Ezzel is alá szeretném húzni korábbi állításomat, miszerint ebben az értelemben a falu nem más, az ott élő emberek nem erkölcsösebbek és nem erkölcstelenebbek vagy nem jobbak és nem rosszabbak, mint mi.²²

A közösség fogalmának kisebbségi értelmezései kapcsán azt is fel kell vetnünk, hogy sokszor úgy tűnik, ebben a gondolkodási paradigmában az értéknek tekintett és a faluval azonosított közösséget kiterjeszhetőnek vélik az egész kisebbségi társadalomra, és azt feltételezik, hogy ennek úgy kell működnie, mint egy igazi közösségnek, tehát egyneműnek és szolidárisnak kell lennie, következésképp minden kritika egyben a saját közösség elleni támadásként értelmezhető. Végezetül e rész végén egy nyugtalanító kérdést kell megfogalmaznunk a kisebbségi önszemlélet és falu- meg közösségkép-pel kapcsolatosan: vajon mindaz, amit a fentebbiekben elmondtunk, annak a következtetésnek a levonásához vezet, hogy a kisebbségi mentalitás inkább konzervatív, mintsem kritikai?

Az ideológiák áruba bocsátása: az elárult²³ falu

A faluval kapcsolatos közéleti kép harmadik szintje külsőleg, a falut megszálló idegenek, a turisták tekintete által konstruálódik meg. Ha a városi emberek a faluban valamikor a barbarizmust, a betegségek melegágyát és a fejletlenséget látták, a falu a 20. század folyamán – az idilli vidéket és az eredeti, ősi kultúrát megalkotó etnográfia hathatós közbenjárásával – átlényegült: a szabadidejüket eltölteni és feltöltekezni vágyó városiak megszállták a vidéket, miközben valami olyasmit kerestek, amit ők már elveszítettek. A városiak ma már új módon használják a falusi térségeket, mintegy

²² A kérdés azért is érdekes, mert az általánosított reciprocitás, a kölcsönös segítség és a hosszú lejáratú informális hitelek intézményrendszere városi szomszédságok, baráti körök esetében is megtalálható.

²³ „Az árul ígének 'valakit, valamit elárul' jelentésváltozata az 'ellenértékért, díjért elárul, ellenség kezére juttat' közvetítő fok alapján érthető.” (Benkő 1967: 168)

kolonizálják a vidéket (Kovách 2005: 52), mindeközben megteremtik vagy újratermelik a kolonizációval együtt járó hatalmi viszonyokat, hisz ők a fogyasztói a vidék kínálja javaknak.

A falu ebben az értelmezésben a megelőző korok auráját árasztó területé, egy nyitott, mindenki által beélhető, tárgyaiban megfogható múzeummá válik, ahol mindazok az értékek megtalálhatók, amelyeket a városi embere elveszített, de amelyekre oly nagyon vágyott. A falun egyszerű emberek élnek, őseik szokásai szerint szervezik mindennapjaikat, harmóniában élnek a természettel, ősi foglalkozásokat űznek, népviseletbe öltöznek, és őrzik a hagyományokat. Egy mondatban: mindennapi kapcsolatban vannak az elveszített múlttal, a lét emberi dimenzióival. A falu tehát a városiak számára a saját közegükben meg nem tapasztalható autenticitás élménye megélésének lehetőségét nyújtja, amiért a városiak hajlandók tekintélyes összegeket kifizetni, de cserében elvárják, hogy a falu maradjon ősi, eredeti, hagyományőrző és természetközeli. A sort folytathatnánk, de lehet, hogy nem érdemes. A lényeg: a falu úgy maradjon idegen, hogy közben az azonosság is megélhetővé váljon benne.²⁴ Erről a korábbiakban már beszéltem: az *elidegenedett* ember *idegenségtapasztalatában* megjelenő *azonosságtapasztalat* feszültsége jelenik meg itt is, akár az etnográfiaiban.

A faluval mint autentikus világgal kapcsolatos képnek nem ez az egyetlen ellentmondása: a tájat élőhelyként használóknak a saját idejük jelen idő, azoknak viszont, akik ide látogatnak, a jelen idő múlttá lényegül át, és ezt igyekeznek a helyiekkel is elfogadtatni. Egyszerre skanzenizálják és historizálják a falut, ez a turista pillantás pedig megteremti az önmagát skanzenizáló falusit, aki életét és tárgyait, esetleg elődei tárgyait vagy ezek másolatait termékként kezdi forgalmazni. Olyan városi emberek vesznek részt ebben, akik a falut talán nem szívesen választanák lakóhelyül, hisz a falu poros, bűdös, az emberek ott mindent tudni akarnak egymásról, bepillantanak egymás életébe – tehát közösségként élnek –, ráadásul nehéz munkát kell végezni. De mindezt fogyasztóként és felüdülésként és évente egyszer vagy kétszer megélni – igencsak más színben tünteti fel a nyomorú falusi életet, hisz a tehénfogattal való szántás autóból való szemlélése így életre szóló élménnyé válhat.

És végül egy negyedik ellentmondás: a falu múlt időbe való rögzítését és távoli vidékként való megélését azért is tartom terhesnek, mert miközben új-

²⁴ Az erdélyi falvak viszonylatában ezt a megközelítést erősítik a Magyarországról Erdélybe áramló turisták (vö. Feischmidt 2005).

fent megkonstruálódik az idegen és egyben autentikus falu, aközben és talán ebből következően a falu – infrastrukturális helyzetéből, intézményi ellátottságából fakadó, a szolgáltatások elérését tekintő – problémái megmaradnak.

Néhány szó az ellentmondásokról és a felelősségről

A kérdéskört természetesen nem merítettük ki, következésképp a probléma nem is tekinthető lezártnak. Mindemellett az itt elmondottakból egy következtetést levonhatunk: a tudományos érdeklődés számára a régi világgal azonosított falu és közösség nem egyszerűen egy társadalmi, gazdasági vagy települési állapot, hanem egy kiemelt hely, értékeknek a helye. A modernizációs törekvések értelmezésében a falu egy meghaladni akart helyzet, a kisebbségi gondolkodásban pedig egy megőrizni akart érték. Külső szempontból szemlélve tehát a közösség ereje így hol visszahúzó, hol megtartó erő, ezt pedig akár a kritikai–konzervatív tengelyre is felrajzolhatjuk, és akkor óhatatlanul adódik a következtetés, hogy a kisebbségi gondolkodásunk konzervatív, következésképp a falut egy reflektálatlan és értékként értelmezett közösségfogalom mentén konstruálja meg.

Az ambivalencia belső szempontokból is megjelenik: a *közösség ereje* egyrészt egy természetes folyamat részeként, mintegy ideológiamentesen változik és válik az egyéni stratégiák kerékkötőjévé, így túlhaladottá a fiatal családok szemében, másrészt a helyi közösségi vezetők által felvállalt beszédmódban elérni kívánt értékként tér vissza minduntalan.

Ugyanakkor egy laikus, külső kontextusban a falu továbbra is a premodernitás helye, ahol a városi ember megtalálhatja magát: lakóhelyként nem minden esetben és nem szívesen választaná, de örömmel töltött ott néhány napot, hogy a kultúrát és az emberi kapcsolatokat a maguk eredetiségében fedezze fel és élje át. Ez megint csak a konzervatív vonal, hisz a faluban olyan közösségi értékeket lát, amelyek talán már nincsenek, de amelyeket a külső érdeklődés folyton életre hív, ezzel mintegy konzerválja a falut.

Nem szabad meglepődnünk tehát azon, hogy a faluhoz annyi, esetenként homlokegyenest ütköző értéket kapcsolunk,²⁵ és hogy ebben az érték-tulajdonítási folyamatban a kisebbségi közgondolkodást, a falusi elitnek a

²⁵ A parasztsággal szembeni attitűdök mindenütt a világon magukba foglalják a megvetést és a lenézést, de ennek ellentétéként a csodálatot is az egyszerűséggel szemben (Redfield 1960: 38).

kisebbségi közgondolkodás által meghatározott mentalitását és az etnikai turizmusban utazó látogató pillantását a konzervatív szemlélet határozza meg. Így nem tudunk a faluról – mint sok más problémáról sem – tényleges helyzetismerettel és kritikusan beszélni, elfogadjuk a falut mint időben és térben távoli vidéket, ezzel mintegy benyomulunk a faluba, hatalmilag ellenőrizzük, irányokat szabunk a „közösségnek”. A néprajznak ebben igen sok – ha lehet azt mondani: politikai – felelőssége lehet és van: mert ha nincsenek is a néprajznak ma politikai céljai, adott állapotokat rögzít, és az állapotok egy bizonyos módon való rögzítésével, és meg nem kérdőjelezésével, egyben legitimálja is azokat. E felelősség okán kell látnia és láttatnia egy néprajzosnak – és különösen a közösség, együttműködés és kooperációs felületek kérdését körüljáró néprajzosnak – ezeket a sokszor politikailag és ideológiailag terhelt viszonyokat. Amennyiben munkánk a falunak, a népi kultúrának egyfajta reprezentációja, amelynek ráadásul szakmai jelleget tulajdonítunk, akkor figyelembe kell vennünk, hogy ez a munka saját kontextusait milyen más értelmezési alakzatok között jelöli ki.

Szakirodalom

ABLONCZY Balázs

2002 Teleki Pál és a falukutatás. In: PÖLÖSKEI Ferenc (szerk.): *A falukutatás fénykora (1930–1937)*. Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, h. n., 152–161.

BENKŐ Lóránd (főszerk.)

1967 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Első kötet. A–Gy.* Akadémiai Kiadó, Budapest

BÍRÓ Zoltán

1987 Egy új szempont esélyei. In: BÍRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 26–48.

BÍRÓ Zoltán – GAGYI József

1987 A folklorizmus háttéréről. In: BÍRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 63–81.

DIECKHOFF, Alain

2002 Egy megörögzöttség túlhaladása – a kulturális és politikai nemzet fogalmainak újraértelmezése. *Regio* 13. (4) 7–23.

ERDEI Ferenc

1942 *A magyar paraszttársadalom*. A Budapesti Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Magyarisztan-tudományi Intézete, h. n.

FEISCHMIDT Margit

2005 A magyar nacionalizmus autenticitás-diskurzusainak szimbolikus tér-foglalása Erdélyben. In: Uő (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. (Tabula Könyvek, 7.) Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció és Médiatudomá-nyai Tanszék, Budapest–Pécs, 7–32.

FÉL Edit

2001 A saját kultúrájában kutató etnológus. In: HOFER Tamás (szerk.): *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 370–377.

FUKUYAMA, Francis

1997 *Bizalom. A társadalmi erények és a jólét megteremtése*. Európa Könyvkiadó, Budapest

GERGELY András, A.

2005 Falupolitika – faluanropológia. In: BOGNÁR László – CSIZMADY Adrienne – TAMÁS Pál – TIBOR Tímea (szerk.): *Falupolitikák. Új Mandátum Könykiadó–MTA SZKI, Budapest, 108–117.*

HAJDÚ Farkas Zoltán

2001 *Székelyek és szászok. A kölcsönös segítség és intézményei az erdélyi székelyeknél és szászoknál*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

HOFER Tamás

1984 Történeti fordulat az európai etnológiában. In: Uő: (szerk.): *Történeti antropológia*. MTA Néprajzi Kutató Csoportja, Budapest, 61–72.

IMREH István

1973 *A rendtartó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

JANKÓ János

1993 [1892] *Kalotaszeg magyar népe*. Néprajzi Múzeum, Budapest

KISS Dénes

2005 Erdélyi falvak a 21. században. *Magyar Kisebbség X.* (3–4) 60–77.

KOCKA, Jürgen

2001 Az európai történelem egyik problémája: a munka. *Korall.* (5–6), 5–17.

KÓSA László

2001 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Osiris Kiadó, Budapest

2002 A néprajztudomány és a falukutatás. In: PÖLÖSKEI Ferenc (szerk.): *A falukutatás fénykora (1930–1937)*. Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, h. n. 57–66.

KOTICS József

2007 A magyar községtanulmányok huszadik századi története. In: KOVÁCS Éva (szerk.): *Közsegtanulmányok. Módszertani jegyzet*. Néprajzi Múzeum–PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest, 23–42.

KOVÁCH Imre

2005 A vidék megjelenése a közbeszédben, a médiákban – rurális imázs. In: BOGNÁR László – CSIZMADY Adrienne – TAMÁS Pál – TIBOR Tímea (szerk.): *Falupolitikák. Új Mandátum Könykiadó–MTA SZKI*, Budapest, 51–58.

MACFARLANE, Alan

1993 *Az angol individualizmus eredete*. Századvég Kiadó–Hajnal István Kör, Budapest

MALONYAY Dezső

1907 *A magyar nép művészete. Első kötet. A kalotaszegi magyar nép művészete*. Franklin Társulat, Budapest

MIKÓ Imre

1998 *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdés*. Pro-Print Könykiadó, Csíkszereda

OLÁH Sándor

2001 *Csendes csatatér. Kollektivizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén (1949–1962)*. Pro-Print Könykiadó, Csíkszereda

ORTUTAY Gyula

1937 *Magyar népismeret*. Kiadja a Magyar Szemle Társaság, Budapest

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2002 A társadalomtudományok és a falukutatás. In: Uő. *Tárgyunk az időben. Néprajzi kihívások és válaszok*. Ethnica Kiadás, Debrecen, 19–39.

REDFIELD, Robert

1960 *The Peasant Society and Culture*. The University of Chicago Press, Chicago

RÖSENER, Werner

2003 *Țăranii în istoria Europei*. Polirom, Iași

SÁRKÁNY Mihály

2000 Községtanulmányok és összehasonlításuk lehetőségei. In: Uő: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 57–71.

SCHIFFAUER, Werner

2004 Félelem a különbözőségtől. Új áramlatok a kultúr- és szociálintropológiában. In: BICZÓ Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 151–161.

SILVERMAN, Sydel

1983 A parasztságtanulmányok alakulása az antropológiában: a paraszt fogalma és a kultúra fogalma. *Ethnographia* XCIV. (1) 89–105.

TÁLASI István

1979–80 Néprajzi életünk kibontakozása. In: Uő: *Néprajzi tanulmányok, írások I.* (Dissertationes Ethnographicae. Tanulmányok az anyagi kultúra köréből, 3–4.) Az ELTE Bölcsészettudományi Karának Tárnyi Néprajzi Tanszéke, Budapest, 51–74.

TÓFALVI Zoltán

1982 A Temesváron élő atyhaiak közössége. In: HERÉDI Gusztáv (szerk.): *Korunk Évkönyv.* Kolozsvár, 9–38.

TÓTH G. Péter

2002 A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. In: PÓCS Éva (szerk.): *Közösség és identitás.* L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, Budapest–Pécs, 9–31.

TÖNNIES, Ferdinand

2004 *Közösség és társadalom.* Gondolat Kiadó, Budapest

VENCZEL József

1993 *A falumunka útján.* (Az Orbán Balázs Közművelődési Egyesület Könyvtára, I.) Orbán Balázs Közművelődési Egyesület–Magyar Művelődési Intézet–Magyar Népfőiskola Társaság, Székelyudvarhely–Budapest

2005 Falumunka és az erdélyi falumunka-mozgalom. *Magyar Kisebbség* X. (3–4) 138–163.

WOLF, Eric R.

1995 *Európa és a történelem nélküli népek.* Akadémiai Kiadó–Osiris-Századvég, Budapest

Forrásként használt szociográfiai, publicisztikai írások

BALOGH Edgár

1979 *Vargyasi változások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

FÉJA Géza

1980 *Viharsarok*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest

ILLYÉS Gyula

1972 *Puszták népe*. Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár

KOVÁCS Imre

1989 *A néma forradalom*. Cserépfalvi–Gondolat–Tevan, h. n.

SZABÓ Zoltán

1986 *A tardi helyzet*. Akadémiai Kiadó–Kossuth Könyvkiadó–Magvető
Könyvkiadó, Budapest

VERES Péter

1955 *Számadás*. Magvető Könyvkiadó, Budapest



Pap Izabella

A földbirtok jelentősége ma Kobátfalván

Bevezetés

A szocialista mezőgazdaság kialakulását megelőző időszakban a székelyföldi falvakban, így az általunk vizsgált településen, Kobátfalván¹ is a falusi társadalom legjelentősebb részének (eltekintve a faluban tevékenykedő pár értelmiségi vagy iparos személytől) a megélhetési forrását a földbirtok adta. A földbirtok tulajdonlása a helyi társadalomban homogenizáló tényező volt a gazdálkodás jellege, a mezőgazdaság és ágazatai – az állattartás és földművelés – tekintetében, és differenciáló volt a földbirtok mérete és a tartott állatok száma vonatkozásában (vö. Egyed 1981: 195–200). Jelen tanulmányban – mely 2007-ben megvédett szakdolgozatomnak képezi részét – azt vizsgálom meg, hogy a földbirtoknak milyen jelentősége van egy olyan faluban, amelynek lakói a kollektivizálást megelőzően hagyományosan a vegyes termékszerkezetű mezőgazdaságból éltek, kiegészítő jövedelemre csak korlátozottan tehettek szert, és ahol az 1990-es változásokat követően is újratermelődni látszottak a hagyományos struktúrák. E vizsgálatnak – a föld változatos értékeinek feltérképezése mellett – az is célja, hogy rámutassak a földdel kapcsolatos vélekedések társadalmi csoportoktól is függő eltéréseire és arra, hogy ezen belül milyen hangsúlyeltolódások tapasztalhatók a szimbolikus és gazdasági értékek és érdekek síkján.

Ennek megfelelően arra a kérdésre szeretnék választ találni, hogy a megváltozott gazdasági feltételek mellett mit jelent ma a föld birtoklása a kobátfalvi földterülettel rendelkező lakosság számára. Mi jellemzi a föld és az ember közti viszonyt? Milyen mértékben jellemző a szakirodalomban is gyakran emlegetett a föld és birtokosa közti személyes viszony? Hogyan lehet jellemezni az egyes földbirtokkal rendelkező, de más-más gazdálkodási

¹ Udvarhelyszéki, Nyikó menti, Siménfalva községhez tartozó közepes település mintegy 400 lakossal. A falut erdős dombok övezik, a gazdálkodás az adott természetföldrajzi körülmények között vegyes termékszerkezetű, a szakosodó gazdaságok ritkák, a specializáció foka alacsony.

módot folytató személyek viszonyát a földhöz? A készített interjúk alapján azt szeretném megvizsgálni, hogy ma hogyan beszélnek a földbirtokról, a földterület gazdasági aspektusát helyezik-e előtérbe, mint reális megélhetési forrást vagy csak erkölcsi, szimbolikus tőkét jelent?

Feltételezésem szerint a mai kobátfalvi gazdasági és társadalmi viszonyok között a föld birtoklásáról nem beszélhetünk úgy, mint a hagyományos paraszti gazdálkodásban, a szocialista mezőgazdaság megalakulása előtt, amikor ugyanis a földtulajdon egyszerre biztos megélhetési forrást jelentett, ugyanakkor a gazdasági függetlenség és a társadalmi presztízs letéteményeseként erkölcsi, szimbolikus értéket képviselt. Megfigyeléseim szerint a földbirtokhoz való viszony, a földbirtokról való gondolkodás a mai körülmények között jelentősen megváltozott, differenciálódott, a föld birtoklásának a fent említett két funkciója sok esetben elválik egymástól, egyes esetekben csak mint gazdasági tőke jelenik meg, más esetben egy szimbolikus töltettel is társul az előbbi értékelés, végül pedig olyan esetekkel is találkozhatunk, amikor a föld birtoklása morális, ideológiai kérdésként, vetődik fel.

Dolgozatom további részében ezen feltevésemet szeretném igazolni, valamint választ keresni arra, hogy a föld birtoklása a kobátfalvi társadalom melyik rétege számára jelent kizárólag gazdasági tőkét, illetve kik számára jelent szimbolikus, erkölcsi értéket. Itt hangsúlyozni szeretném, hogy megállapításaim csak a falu lakosságának arra a rétegére vonatkoznak, amelynek tagjai a 2005-ös mezőgazdasági összeírás szerint földterületet birtokolnak.²

Történeti változások – mai helyzetkép

A szakirodalom is kiemeli (vö. Fél–Hofer 1997), hogy a hagyományos falusi társadalmakban a föld birtoklása nemcsak anyagi értéket, nemcsak termelőeszközt jelentett, amely a család megélhetésének biztosítója volt, hanem „a helyi hierarchiákban és viszonyrendszerekben a földbirtok az elismert társadalmi pozíció nélkülözhetetlen eleme volt” (Oláh 2004a: 18). A földbirtok ezzel együtt erkölcsi értéket is képviselt, hiszen egy jelentős nagyságú, és jól megművelt földbirtok a gondos tervezésről és a tulajdonos szorgalmáról tanúskodott. Nem utolsó sorban pedig az önellátó, saját gazdálkodását megszervező és irányító termelési mód a falusi társadalomnak függetlenséget

² Lásd a *Függelékben* szereplő táblázatokat.

jelentett, szabadságérzetet kölcsönzött. Tehát az 1962 előtti időszakban, a kollektivizálás előtt a falusi társadalomban, így Kobátfalván is a föld birtoklása jelentette a kizárólagos anyagi feltételt a családok fenntartásához, ezenkívül erkölcsi értéket képviselt, valamint társadalmi struktúráképző szerepe volt: *Mert ezelőtt akinek földje vót, öt-hat hektár, az abból megélt egy közepes család, de akinek nem vót földje, az szóga vagy napszámos kellett lögyön, s abból kellett megéljön.* (M. D.)

Az erőszakos kollektivizálás nemcsak a föld birtoklásától fosztotta meg a lakosságot, hanem megváltoztatta azt a kötődést, amit a föld termelőeszköz voltán túl jelentett (vö. Oláh 2001). Ebben az időszakban a politikai hatalom önkénye folytán a föld már nem az önrendelkezés szimbóluma, hanem sok család számára a teljesíthetetlen adókivetés okán teher³: *A kollektivizálás már egy megkönnyebbülés volt, hogy megszabadultál a tehertől.* (O. M.)

A földek újbóli kiosztásának érdekében Kobátfalván is földosztó bizottságot alakítottak, azonban a helyi gazdák még e bizottság megalakulása és működésbe lépése előtt birtokba vették a valamikori tulajdonukat képező területeket. És minden család egyéni művelésbe vette birtokát, még a városra települt fiatalabb generáció is részmunkaidőben kiegészítő jövedelemre igyekezett szert tenni a földek megművelése és állattartás révén: *A fiam [aki városban lakik] még vött is [földet]. Hát igön, hogy pótolja a benti jövedelmet.* (M. D.) Tehát a rendszerváltás után, az 1991-ben megjelent földtörvény értelmében Kobátfalván is reprodukálódott az 1962 előtti birtoksruktúra: mindenki ugyanott igényelte vissza földbirtokát, ahol hajdan volt. Az agrárszakemberek javaslata ellenére e faluban sem történt meg a földek tagosítása a hatékonyabb művelés céljából, hiszen „a földek eredeti helyén való visszaszerzése elsősorban szimbolikus értékű döntés volt, az elnyomás frusztrációit leküzdeni segítő, önmagán túlmutató, szimbolikus térfoglaló aktus” (vö. Peti 2004: 189).

A falu lakossága lelkesen nekilátott a visszakapott föld megműveléséhez, és a hagyományos önellátó gazdálkodás ismét meghonosodni látszott. Azonban hamarosan kiderült az itteniek számára is, hogy a visszakapott földbirtok csak egy feltétele a mezőgazdaságnak, az ehhez szükséges további feltételek pedig nem adottak: *Amikor visszaadták, akkor pillanatnyilag azt hitték, hogy ki tudja, milyen jó lösz, de most már adják ki bérbe a földeket.* (Sz. G.) Egy helyi nyugdíjas gazda becslése szerint *akik béadták [a földet a*

³ A kollektivizálás lezajlásához lásd még Kápolnási 2005, László 2005.

kollektív gazdaságba] *annak húsz százalékénál több nem tudott hézzafogni a gazdasághoz.* (Sz. G.) Ennek okait a rendszerváltás után megjelent, a hagyományos gazdaság esélyeit latolgató szakirodalom részletesen tárgyalja (lásd például Vincze 1995), de több tényezőt maguk a helyi gazdák is megfogalmaznak ezzel kapcsolatban.

Az újonnan visszaadott földek megművelésének egyik akadályát abban látják, hogy nem adták vissza a megműveléshez szükséges termelőeszközöket, amelyeket be kellett adniuk a kollektívbe: *Vissza is adták, csak megnyomorították az embereket, mert nem adták vissza a kellékeket. Se szeke- ret, se ekét, se semmit. Úgy hogy a falusi nép meg volt nyomorítva. Beadtunk két nagy lovat, tehenet, boronát. És így egy hitvány szarvatlan tehent kaptam volt vissza, amit kisorsoltak, 1992-ben.* (P. Gy.) Ehhez kapcsolódik, hogy sok családban hiányzott az anyagi tőke, amellyel új termelőeszközöket vásárolhattak volna (Oláh 2004b: 27), ami még jobban leszűkítette a gazdálkodás kibontakozásának lehetőségét és az ismét gazdálkodni képes háztartások körét.

Egy másik problémaként a kollektív megalakulása utáni elvándorlási hullámot említik, ami a fiatal generáció kiáramlását jelentette a faluból (vö. Oláh 2004b: 26): *az öregebbek, s a középkorúak maradtak, aki fiatal volt s tudott jól mozogni az elmönt,* és ipari egységekben keresett munkát a tizenkét, illetve tizennyolc kilométerre lévő mezővárosi, valamint kisvárosi településeken, Székelykeresztúron és Székelyudvarhelyen. Ezek vagy az ingázást választották, amihez adva voltak a feltételek, vagy betelepültek a városokba. A rendszerváltás után mindkét folyamat eredményeként munkaerőhiány keletkezett a gazdaságokban, hiszen az állami alkalmazottak – ha csak teheték – nem adták fel a hivatalos jövedelmet biztosító munkahelyet, és még elenyészőbb volt azoknak a száma, akik visszatelepültek, és mezőgazdasági tevékenységbe fogtak. Az e témára vonatkozó szakirodalom még számos egyéb hátráltató tényezőt sorol fel a kisüzemi gazdaságok esélyegyenlőtlenségét magyarázandó, mint például a szakértelemhiányt, vagy a megfelelő piacrendszer hiányát a termények értékesítésére.⁴ Mi azonban nem térünk ki részletesen erre, mert jelen dolgozat célkitűzése nem ez.

⁴ A szakértelem és piac szerepére történeti vonatkozásban lásd Balogh 1972, jelenkori helyzetre vonatkoztatva Szabó Á. 2007.

Birtokszerkezet, termelés

Tehát amint már említettem, Kobátfalván a szocializmust megelőző időkben minden család mezőgazdasági termelés folytatott, ez biztosította az egyetlen jövedelmi forrást, természetesen a földbirtok nagyságában családonként lényeges eltérések voltak. Ezzel szemben a közelmúlt, a 2005-ös év mezőgazdasági statisztikáját áttekintve elsőként az tűnik szembe, hogy a falu mezőgazdasági földalapja nem a faluban lévő összes háztartás tulajdonában, hanem csupán az összlakosság felének a kezében összpontosul. Azaz 180 háztartás közül csupán 92 rendelkezik mezőgazdasági művelésre alkalmas földterülettel. Természetesen a kollektivizálást megelőző időszakban is voltak iparos, értelmiségi vagy agrárproletár családok, akik nem rendelkeztek saját földbirtokkal, de az árnyok szembetűnően megváltoztak az említett időszakhoz képest.

A falu mezőgazdasági területe tehát e 92 háztartás tulajdonában van, és a statisztika szerint e földterület legnagyobb része művelés alatt van. Parlagon maradt terület csak elenyésző számban jelenik meg az említett 2005-ös mezőgazdasági összeírásban. Azonban a helyi becslések szerint jelentékenyebb területek maradnak műveletlenül mint ahogy az a statisztikában megjelenik. Egy helyi nyugdíjas gazda becslése szerint: *akik beadták [a földet a kollektív gazdaságba] annak 20 százalékénál több nem tudott hezsa fogni a gazdasághoz.* (Sz. G.) Azok a családok, akik azelőtt földműveléssel foglalkoztak, de a jelen körülmények közt képtelenek megművelni földterületeiket, bérbe vagy részes művelésbe adják azt, ellenkező esetben pedig kénytelenek parlagon hagyni. Éppen ezért érdemes röviden kitérni arra – mielőtt rátérnénk a dolgozat tulajdonképpeni témájára, hogy mit jelent ma Kobátfalván a föld birtoklása, a föld és az ember közti viszony –, hogy a 2005-ös mezőgazdasági statisztika alapján a Kobátfalvára jellemző birtokmegoszlást, illetve a földbirtok hasznosítását főbb vonalakban mi jellemzi. A függelék 1. táblázatából kitűnik például, hogy Kobátfalván a mezőgazdasági földterülettel rendelkező háztartások estében leginkább jellemzőek az egy-négy hektár nagyságú földbirtokok (nem számítva ide a fél hektár alatti földbirtokokat, mivel ez csak a házhelyet és a ház melletti zöldségest vagy gyümölcsöst teszi ki), amelyek a helyi vegyes gadálkodást is figyelembe véve nem elegendőek a rentábilis gazdaság fenntartásához.

Az említett statisztikát tovább elemezve a kobátfalvi földhasználati formákról azt állapítjuk meg hogy a földterületeknek csak egynegyed részét hasznosítják szántóterületként. A mezőgazdasági földalap több mint felét, összesen 56%-át kaszáló, illetve legelőterületként hasznosítják.

Hasznosítási mód	Hektár	%
szántóterület	112,33	26,5
legelő	88,09	20
kaszáló	152,79	36
erdő	68,89	16

A földbirtok hasznosítási módjának ilyenfajta arányát az indokolja, hogy Kobátfalva természeti adottságaiból kifolyólag a fő mezőgazdasági tevékenység az állattenyésztés. A helyi közvélemény egyöntetűen megegyezik abban, hogy Kobátfalva viszonylatában csak az állattenyésztés, pontosabban a szarvasmarhatenyésztés hoz hasznot, mert a tejet viszonylag jól tudják értékesíteni: *Itt nálunk a mi viszonylatunkban, ezzel az éghajlattal és domborzattal kimondottan csak állattenyésztéssel érdemes foglalkozni.* (T. M.) Növénytermesztéssel kizárólag saját szükségletre foglalkoznak: *s aztán még amit tavasszal vetünk: egy kicsi pityóka, egy kicsi töröbúza, de ez csak mind a szükségletre, eladásra egyáltalán.* (P. S.) Ezen túlmenően pedig ez a mezőgazdasági ágazat kizárólag az állatok takarmányozásának szolgálatában áll. A szántóterületek hasznosítása túl nagy költséget igényel, a talajviszonyok sem megfelelőek, és a jelentős vadkárok is csökkentik a terméshozamot: *Itt inkább a legelőt kellene hasznosítani, amire épp a legkevesebbet fordítanak. Ami tulajdonképp hasznot hozna. Mert más mezőgazdasági munka nem hoz hasznot, mert borzasztó nagy a költsége. Akár legyen eszköze, úgyis ráfizetési nálunk a termelése például a gabonának. Mert olyanok a talajviszonyok, s a fekvése. Amíg máshol tudnak szántani két irányba, addig mi egy irányba szántunk. A talaj kötött talaj, aminek a megművelése egy olyan volumenű munkát igényel, amit a Bánátban vagy Dobrudzsában el tudnak kerülni.* (T. M.)

A szocialista mezőgazdaság megalakulását megelőző időszakban a tenyésztett állatok, leginkább a szarvasmarhák létszámát minden háztartásban a földbirtok mérete határozta meg, az hogy az hány tehén eltartására elegendő. A 2005-ös év mezőgazdasági statisztikáját kielemezve lényeges eltéréseket figyelhetünk meg a földbirtok mai megoszlását és az állatok számát illetően: mindamellett, hogy a falu háztartásainak csupáncsak fele rendelkezik földbirtokkal, a földterülettel rendelkező családoknak ismét csak mintegy fele foglalkozik szarvasmarhatartással. Tekintve, hogy ez a mezőgazdasági ágazat juttatja jövedelemforráshoz a háztartásokat, a mezőgazda-

ság súlyát a gazdaságonkénti szarvasmarha állomány alapján becsülhetjük fel, a növénytermesztés ugyanis csak az állatok takarmányozását, és a saját szükséglet kielégítését szolgálja, ugyanúgy mint más háziállatok (disznó, juh, háziszárnyasok) tartása.

1-2 tehén	3-6 tehén	7-30 tehén
27 háztartás	17 háztartás	11 háztartás

A további, földterülettel rendelkező, de azt megművelni képtelen családokra jellemző, hogy a föld reprivatizációjakor visszakapott földbirtokot bérbe, részes művelésbe adják, vagy pedig parlagon marad. A legkevésbé jellemző az, hogy eladják a földterület.

A fentiekben áttekintett birtokmegoszlást és az állattenyésztési arányokat figyelembe véve – és ha megfigyelési szempontként a gazdálkodásmódot és a jövedelemforrást alkalmazzuk – megfigyeléseim szerint Kobátfalván a mezőgazdasági tevékenységet folytató háztartásokat öt gazdálkodási típusba sorolhatjuk.⁵ Dolgozatom további részében ezen gazdálkodási típusokat szeretném meghatározni, arra fektetve a hangsúlyt, hogy kiderüljön, hogy mit jelent a földnek a birtoklása az egyes esetekben. Mit jelent ma a földbirtok Kobátfalván? Melyik gazdaságtípus számára jelent reális jövedelemforrást a földbirtokból származó jövedelem? Milyen mértékben járul hozzá a család anyagi szükségleteinek a kielégítésére? Másrészt pedig kérdésként merül fel számomra, hogy mit jelent a föld birtoklása anyagi értékén túlmenően. Az egyes gazdaságtípusokban figyelhetők-e meg különbségek az ember–föld viszonyt illetően? Milyen szempontok érvényesülnek, mi jellemzi azt a mentalitást, amely az egyes gazdálkodási stratégiák háttérében meghúzódik, amikor egy adott terület megműveléséről vagy parlagon hagyásáról, egy adott földbirtok eladásáról vagy megtartásáról dönt egy család. A gazdaságtípusok vizsgálatának keretén belül esetleírásként be szeretnék mutatni három, különböző gazdálkodási stratégiát folytató gazdaságot, amelyeket összehasonlítva fény derülhet mind a gazdálkodási, mind a mentalitásbeli különbségekre.

⁵ A gazdálkodási típusokhoz lásd Kotics 2001: 121–126, Oláh 2004b: 28–32, Peti 2004: 198–203. Ezekben a munkákban – mint elemzésemben is – a termelés volumene és a piaccal való kapcsolat képezte a kategorizálás két legfontosabb szempontját, azonban ezt érdemes kiegészíteni az ember–föld kapcsolatának elemzésével is.

Gazdálkodási típusok, viszonyulások

A földet bérbeadók

A kobátfalvi társadalomban kimutatható egy olyan réteg, mely viszonylag jelentős, két-hat hektár közötti földbirtokkal rendelkezik, de nem adottak számára a föld megműveléséhez szükséges anyagi feltételek és humán erőforrások. Ez a csoport nagyjából azoknak a nyugdíjas családoknak a rétegét öleli fel, akik a föld reprivatizációjakor a földjeiket visszaigényelték, de munkabírásuk már nem teszi lehetővé, hogy azt megműveljék, és fiatal munkaerő nincs otthon a családban. Ezért termény vagy pénz ellenében részes művelésbe, vagy a faluban tevékenykedő három mezőgazdasági vállalkozónak bérbe adják birtokukat. Az ebből származó hasznot e családok a nyugdíj mellett mellékjövedelemként emlegetik. Azonban az se ritka, hogy nem sikerül részes művelésbe vagy bérbe adni e területeket, így azok paragon maradnak.

Kettős jövedelemforrásra támaszkodók

A második kategóriába sorolhatjuk azokat a kisüzemi gazdaságokat, amelyek rendelkeznek egy-négy hektár földterülettel, és ennek függvényében foglalkoznak állattartással. E háztartásokra jellemző, hogy kettős jövedelemből tartják fenn magukat. Egyrészt a család felnőtt tagjai idénymunkások, bér munkások, állami vagy magánvállalatoknál alkalmazottak, de emellett rendszeres mezőgazdasági tevékenységet folytatnak. E családi gazdaságokat az jellemzi, hogy mindkét ágazatból valós jövedelemre tesznek szert, a két jövedelemforrás kiegészíti egymást, és együtt lehetővé válik a család fenntartása. Sok esetben az állami munkahelyről származó jövedelemforrást visszaáramoltatják a mezőgazdaságba, és így hatékonyabb termelést sikerül elérniük, ami lehetővé teszi számukra a mezőgazdasági termelőeszközök kiegészítését.

Úgy tűnik, hogy ez esetben reális jövedelemforrást jelent a mezőgazdaság, de e rétegnek még mindig nem sikerült olyan termelési szintet elérnie, hogy a mezőgazdaságot nevezhesse a fő jövedelemforrásnak. A mezőgazdaságból származó hasznot mellékjövedelemnek tekinti, ami nem pénz formájában valósul meg, hanem a család önellátását biztosítja élelmezés szempontjából, és ez hasznosan egészítheti ki az alkalmazottként szerzett jövedelmeket.

Nyugdíjas gazdák – szimbolikus értékek

A harmadik kategóriát azok a mára már nyugdíjas családok képezik, akik jelentős földbirtokkal rendelkeznek, hiszen a kollektivizálás előtt kisüzemi gazdálkodást folytattak, és a rendszerváltás után visszaigényelték birtokaikat. A rendszerváltás után igyekeztek újra berendezkedni a 1962 előtti hagyományos gazdálkodási módba, lehetőségeikhez mérten termelőeszközöket is vásároltak. Ez a réteg ragaszkodik a birtokok megműveléséhez, és a családban levő, gyakran városról, munkaidő után segíteni hazatérő fiatalabb munkaerő segítségével, valamint saját munkaerejükre, munkabírásuokra támaszkodva megművelik földjeiket vagy birtokaik egy részét, és munkabíráruk függvényében tartanak egy-három tehenet. Gyakran idénymunkásokat, napszámosokat vesznek igénybe egy-egy munkafázis elvégzésére. E gazdálkodási stratégiára az jellemző, hogy saját munkaerő és mezőgazdasági felszerelés hiányában, valamint amiatt, hogy gyakran napszámosok munkáját kell igénybe venniük, képtelenek hatékony termelést folytatni, és valós jövedelemre szert tenni. Ezen azt értem, hogy az egy év alatt a föld megmunkálására fordított költségek sok esetben meghaladják a belőle származó jövedelmet. E munkálatok elvégzését sokszor a nyugdíjból fedezik. Ez a társadalmi csoport nem végez gazdasági kalkulációt egyáltalán, így az esetleges veszteség, vagy a jövedelemhiány nem szembetűnő: *mi ilyent nem csináltunk soha, mert az aratáson kívül a fiam mindönt elvégzett, s azt nem számítottuk sehova. Így nem számítottuk soha, hogy érdömös-é termelni vagy nem.* (M. D.)

Véleményem szerint ebben a gazdálkodási stratégiában nem az a cél, hogy tiszta jövedelemre, azaz profitra tegyenek szert, még csak nem is az önellátás a fő szempont, hanem az, hogy a föld ne maradjon parlagon. Úgy tűnik, hogy egy másfajta kötődés van itt a földbirtok és tulajdonosa között, ez az a réteg, amely a föld birtoklását mint morális, ideológiai kérdést kezeli, ami arra ösztönzi, hogy körömszakadtáig ragaszkodjon a földje megműveléséhez.

Esetleírás: Mircse Domokos, 78 éves, nyugdíjas gazdálkodó

A családi földbirtok összesen tizenhat hektár, amelyet a szülők elhalása után (70 éves korában) a városra települt testvéreitől megvásárolt, hogy a családi földbirtok egyben maradjon. E földbirtokból három hektárt lánya családjá művel, a fennmaradó tizenhárom hektárt pedig maga igyekszik megművelni

fia segítségével, aki városon él családjával együtt, és munkaidő után foglalkozik földműveléssel. A földbirtokot – bevallása szerint – a következőképpen hasznosítja: négy hektár szántó, a többit pedig kaszáló és legelőterület. Annak ellenére, hogy az állatállomány (két tehén, hét juh) takarmányozása miatt nem lenne szükség ennyi földbirtokra és ennek megművelésére, mégis: *Ezt mind megműveljük. A kaszálót idáig mind megkaszáltuk. Soha nem maradt parlagon.* Tehát nyilvánvaló, hogy ennyi területen takarmányfőlösleget termelnek, és ennek értékesítésére sincs lehetőség: *Hát mind nem eszik meg az állatok, mert most is vóna széna eladó, de nincs akinek eladni.*

Ebben a gazdálkodási stratégiában nem egy közgazdasági értelemben vett racionális magatartás érvényesül, hiszen megvásárolják a családi földbirtokot, annak ellenére, hogy nincs szükségük rá az állatállományt tekintve, és a meglévő birtokot pedig igyekeznek megművelni, még ha olyan főlösleget is termelnek, amit ráadásul értékesíteni sem tudnak. Ő maga is azt állapítja meg, hogy anyagi szempontból nem jövedelmező, és a család fő jövedelemforrása a nyugdíj: *Itt nálunk az öregeknél, a nyugdíj képezi a jövedelmöt, kettőnknek a nyugdíja, s még a tehén után valami kicsi jó, de nem jó annyi, hogy ebből meg lehessen élni, amit mű tudunk csinálni. Há most is négy-öt-hat liter tejet viszök a csarnokba, a mi az... Nem jövedelmez ki, de csinálni kell, hogy a föld ne maradjon parlagon, ne maradjon műveletlen, mert az embör valósággal röstell, hogy a föld megvan, s ott marad kaszálatlan. Mi idáig megkaszáltuk örökre, pedig nem volt nagy értelme mondom, mert a szénát se lehet eladni. Akinek ahhoz ereje van, hogy tud tartani jó sok állatot, akkor mondjuk inkább kijön a lépes, de akinek nincs, ki csinálja, nem érdömös.*

Ahhoz, hogy megérthessük, hogy mi rejlik e gazdasági szempontból racionálisnak nem mondható gazdálkodási stratégia mögött, értelmeznünk kell azokat a földbirtokról szóló diskurzusokat. Azt kell megvizsgálnunk, hogy mi jellemezte e generáció és gazdaréteg földbirtokhoz való viszonyát az évtizedek során, azokban az időszakokban, amikor a földbirtokot magántulajdonként művelhették, és akkor, amikor a kollektív gazdaságok megalakulásakor megfosztották ettől, illetve amikor visszaállt ismét a föld magántulajdona.

A szocialista mezőgazdaság megalakulása előtt a paraszttársadalom számára a földbirtok jelentette a legfőbb anyagi értéket, annak megművelése a parasztcsaládok számára megélhetési formát és az anyagi gyarapodás lehetőségét biztosította. A fiatalok és a fiatal családok legfőbb törekvése a földvásárlás volt: *A szüleim is nehezen vötték, megvöttek egy-egy darab földet*

ott künn a szélyekön, me ott olcsóbb vót, ami másnak nem igön kellött. Neveltek egy malacot, vagy egy tehént adtak el, s abból vöttek tíz árat. Így szörözgették. A fiatakoruk arra mönt rea, hogy földet vögyenek. (M. J.) Sok fiatal pedig éveket töltött cselédként a nagyvárosokba, és hazatérve az így szerzett pénzösszeget a családi földbirtok gyarapítására fordította: *úgy szörözte nagy része, Bukarestbe' is szógáltak, hogy egy-egy darab földet vögyenek.* (M. J.) Tehát a hagyományos paraszti társadalomban a földbirtok jelentette a kizárólagos megélhetési forrást: *falun az embörnek a vót a kenyér, a föld, a vót a szakmája.* (M. J.) A falusi társadalmi hierarchiában anyagi értékén túlmenően a földbirtoknak státuszszimbólumként is jelentős szerepe volt. A föld birtoklása a családok számára önrendelkezést biztosított, lehetővé tette az önálló döntéshozatalt a gazdálkodási folyamatokban. Egyszerűen a föld a szabadság és függetlenség jelképévé minősült e mentalitásban.

Mindebből látható, hogy a hagyományos, paraszti gazdálkodásban a földbirtok egyszerre jelentett anyagi és szimbolikus tőkét: a család morális tartása, normakövetése is megmutatkozott abban, hogy szépen megmunkált vagy elhanyagolt földbirtokok tulajdonosa-e. Ebből a nézőpontból érthetjük meg igazán azt a földbirtokhoz való ragaszkodást is, amit a falusi társadalom tanúsított a szocialista mezőgazdaság megalakításakor. Hiszen amikor a hatalmi erőszak megfosztotta a földbirtokától a parasztságot, nem csak anyagi javaitól fosztotta meg, hanem identitásától is. A földbirtoknak ez a kiemelt presztízse vezetett a paraszti társadalom és a politikai hatalom közt lezajlott konfliktusokhoz. Ez a fajta mentalitás élt tehát e generáció tudatában a kollektivizálás időszakában, és egyrészt ez a mentalitás tükröződött az utóbbi tizenhét-tizennyolc évben is, amikor megtörtént a föld reprivatizációja, és éveken át tartó birtokpercek alakultak ki egy-egy kisebb parcella tulajdonjogát illetően.

Egy másik érv is kiderült e narratívákból arra vonatkozóan, hogy miért ragaszkodnak a földbirtokhoz annyira, hogy egy-egy kisebb területért évekig pereskedést folytatnak, vagy a családi birtok egyben tartására törek-szenek még akkor is, ha erejüket felülmúlja annak megművelése. Ez az érv pedig a jövő nemzedékről való gondoskodás, és az a meggyőződés, hogy a föld érték, még ha a jelen körülmények mindezt cáfolni igyekeznek is: *Az én meglátásom szerint most nincs értéke, mert a fiatalok elmentek itthonról, s az öregök nem tudják megművelni. De eljön az az idő, amikor lősz értéke a földnek, mert azt tudja meg akárki, hogy egyebütt nem lehet élelmet termelni sem embörnek, sem állatnak, csak a földben. Csak ennek még nem*

jött el az ideje. Mert meg lehet élni a földből is, csak melléje kell állni, s meg kell művelni. El kell jöjjön az az idő, hogy a földnek értéke kell lögyön. (M. D.)

E narratívák szerint nem pedig valós anyagi szükséglet, hanem a jogtalanul elvett tulajdon visszaszerzése, a paraszttal szemben elkövetett igazságtalanságok jóvátétele, és a jövő nemzedékről való gondoskodás volt a legfőbb motiváció e generáció számára, hogy – amikor lehetőség nyílt a föld reprivatizációjára – visszaszerezzék birtokaikat: *úgy el voltunk szokva ettől a nagy földtől, mert mi ugye, ahhoz a harminc árhoz vótunk szokva, s még a kollektívben is dogoztunk, s onnan adtak gabonát, s tartottunk egy tehenet, s növendéköt, s abból megvótunk jól. Igön, de most azé nem hagyassuk a földet, amikor változás lött, azt vissza kell vönni, mert eljön az idő, hogy azt unokánknak a gyermekökei még réa lösznek szorulva, hogy ebből kell megéljenek. S értéke lössz. Mert ezelőtt is nagy dogot töttek a földért.* (M. J.) És ezzel az érveléssel indokolják azt is, hogy miért látták értelmét az esetenként éveken át tartó pereskedéseknek: *Mikor mondták, hogy hagyjunk békit, s ne pöröljünk P. J.-val azé a kilenc ár földér, én mondom, hogy neköm a másé nem kell, de a miénköt nem hagyom, me neköm nem kellött egy szikra se abból, mert itt vót elég azon kívül. De gondoltam arra, hogy az unokáimnak még kellhet, ha nem tudnak tanulni, vagy nem jutnak hezza iskolához. Me azt mondták nagyapámék, hogy nagyobbbat vétközik az, aki a magáét ehaggya, mint aki a másét ellopja.* (M. J.)

Mindezekből levonhatjuk az a következtetést, hogy e gazdaságtípusok számára a földbirtok nem jelent reális jövedelemforrást, megművelése nem biztosítja a család anyagi szükségleteit, és kiegészítő jövedelemforrásnak is csak kevés esetben mondhatjuk. E társadalmi réteg értékrendjében a földbirtok értékének meghatározásakor mindez erőteljesen él, ugyanakkor annak is tudatában vannak, hogy a mai, megváltozott gazdasági és társadalmi körülmények között nem biztosítja mindezt a földbirtok. Ezért sokszor ambivalens, ellentétes értékítéletek fogalmazódnak meg: *Hát le lehet mondani egy vagyonról, te? Nem lehet csak úgy!... Eladnók, de nem vesz senki földet!* (P. Gy.) Anyagi érték, de mégsem lehet értékesíteni. Azonban az eladási szándék is ritkán fogalmazódik meg, csak abban az esetben, ha a családban nincsenek örökösök, aki majd megművelhetné a földet: *A mi gyermekeink nem jönnek vissza, még az országba sem.* (P. Gy.)

E narratívákból az derül ki, hogy a földbirtok szerepe oly módon változott a kollektivizálást megelőző időszakhoz képest, hogy anyagi értéként beszélnek róla, de megművelése jelen körülmények közt számukra nem jövedelmező. Csak abban az esetben jelentene számukra jövedelmet, ha áruba

bocsátanak. Viszont morális kérdésként viszonyulnak e lehetőséghez, ami megakadályozza a birtokok eladását: erkölcsi kötelességnek érzik a családi vagyont képező földbirtok megtartását,⁶ egyrészt mert erre kötelezi a múlt, az ősök emléke, hiszen *a fiataikoruk arra mönt rea, hogy földet vögyenek*, másrészt pedig a földbirtok visszaszerzésére, megtartására és megművelésére kötelezi a jövő, hiszen az utánuk következő nemzedékek számára a megélhetés biztosítéka lehet: *mert eljön az üdő, hogy azt unokánknak a gyermekjei még réa lösznek szorulva, hogy ebből kell megéljenek. S értéke lösz*. Mindemellett a földbirtok megművelésében ma is érvényesül az az értékrend, hogy a birtok rendezettsége a család erkölcsét tükrözi. Szégyen a család számára az, ha a meglévő birtokot műveletlenül hagyja, függetlenül attól, hogy megművelése gazdasági haszonnal jár-e vagy sem.

Specializálódó tejjgazdaságok

Az általam negyedikként meghatározott kategóriába azokat a gazdaságokat sorolom, amelyekben egyik vagy mindkét felnőtt rendelkezik egy kötetlenebb munkahellyel, amit nem kívánnak feladni a mezőgazdasági tevékenység érdekében, ellenben a mezőgazdaságon belül olyan termelékenységi szintet képesek elérni, hogy a család fő jövedelemforrásaként az állattenyésztésből származó hasznot, a *tejpénzt* határozhatják meg. E családi gazdaságok hagyományos kisüzemi gazdaságokként működnek, de felfedezhetők mind mentalitásukat, mint termelés módjukat tekintve olyan elemek, amelyek arra engednek következtetni, hogy esélyük van arra, hogy a jövőben meghaladják ezt a szintet, és mezőgazdasági vállalkozásokká fejlődjenek. Ezen háztartások a család tulajdonában lévő négy-hat hektár kiterjedésű földbirtokon gazdálkodnak, illetve, ha az állatállomány takarmányozására ez nem elegendő, akkor további területeket vesznek részes művelésbe. Jellemző rájuk, hogy rendelkeznek fiatal munkaerővel, a középkorú családfő mellett a már nagykorú gyermekek is részt vesznek a mezőgazdasági tevékenységekben. Másrészt ezek a gazdaságok mindegyike már jelentős mértékben gépesítve van. Már a földbirtokok visszaszerzése után nem sokkal traktort vásároltak és azóta a család összjövedelme lehetővé tette, hogy folyamatosan bővítsék és korszerűsítsék a mezőgazdasági eszköztárat. E családok mentalitásában megfigyelhető egy olyan tendencia, hogy reális esélyt látnak arra, hogy a

⁶ Ez a földnek a prekapitalista gazdálkodásban betöltött szimbolikus értékével is kapcsolatban lehet (vö. Bourdieu 1978: 397).

jövőben a mezőgazdaság képezze a fiatal családok megélhetési forrását, és a gazdaság bővítésében és korszerűsítésében gondolkodnak, ez pedig a föld-del való kapcsolatukat, az ahhoz kapcsolódó mentalitásukat is meghatározza, hisz vélekedésük szerint a föld egy olyan termelési eszköz, amely a család megélhetését és nem mellékesen a függetlenséget biztosítja.

Esetleírás: Pap Sándor, 51 éves, állami alkalmazott, gazdálkodó

A család összesen hat és fél hektár földbirtokon gazdálkodik, amelyből két hektár a családfő szüleitől örökölt saját birtok, négy és fél hektárt pedig részes művelésben használnak. A család fő mezőgazdasági tevékenysége az állattenyésztés, ezen belül szarvasmarhatenyésztéssel foglalkoznak, tizenegy darab fejőstehenet tartanak. Ezen kívül a négy tagú családból három családtag alkalmazottként is dolgozik: a családfő a faluban, a feleség a bogárfalvi tejbe-gyűjtő központ kobátfalvi alkalmazottja, a lány egy székelyudvarhelyi vállalatnál dolgozik, a fiú pedig csak mezőgazdasági tevékenységgel foglalkozik. Mindamellett, hogy állandó fizetést kapnak, a családfő a család fő jövedelmi forrásának az állattenyésztésből származó pénzüsszeget határozza meg: *jelen pillanatban a tejből jön a legtöbb*, a munkahelyről származó jövedelmet *egy kicsi plussznak* nevezi, ugyanakkor fontosnak tartja ezen munkahelyek fenntartását, mert a nyugdíjkorhatár elérése után ez jogosítja fel nyugdíjra.

A családfő elmondása szerint külső munkaerőt nagyon ritkán vesznek igénybe, hiszen mára már szinte teljes mértékben sikerült gépesíteniük a gazdaságot, a földművelési munkálatok nagy részét a fia egymaga végzi. A családfő a jövőbeni perspektívákat tekintve esélyt lát a gazdaság bővítésére, lehetőséget a korszerűsítésre: *Én abba is benne vónék, hogy mi magunknak csináljunk egy külön legelőt*. E gazdálkodási stratégia esetében sem mondható el az, hogy rendszeres költségvetési számításokat végeznének, hogy a gazdaság termelékenységégi szintjét követni tudják: *az idéntől kezdtük írni, hogy mennyit adtunk ki, mennyit kaptunk. Még idáig számításokat nem nagyon töltünk*. Viszont tudatosult ennek a szükségessége, és beindulóban van a kalkulációvégzés. Az alkalmazott földművelési technológiát tekintve használják egyrészt a hagyományos termelési ismereteiket, de nem zárkoznak el a mezőgazdasági szakemberek által tartott előadások látogatásától, vagy mezőgazdasági kiállítások megtekintésétől, ezenkívül pedig rendszeresen megvásárolják az *Erdélyi Gazda* című mezőgazdasági szakfolyóiratot.

Úgy gondolom, hogy ezt a fajta gazdálkodási típust egy olyan köztes típusnak nevezhetjük, amely az önellátásra való termelést célzó kisüzemi

gazdálkodásból átvezet a nagyobb velomenű árutermelést feltételező profit-orientált gazdaságokba, hiszen e gazdálkodási stratégiában felfedezhetők a hagyományos gazdálkodási mód nyomai, ugyanakkor a jövőbeni perspektívákat tekintve úgy látom, hogy mind anyagi alapjukat, mind mentalitásukat tekintve esélyesek, hogy felzárkózzanak, és profitorientált gazdasági vállalkozásokká alakuljanak. Ebben az esetben a földbirtokból származó összeget reális jövedelemként határozhatjuk meg, amely jelentős mértékben hozzájárul a család anyagi szükségletinek kielégítéséhez.

Azon túlmenően pedig, hogy a földbirtok valós megélhetési forrást jelent a család számára, a családfővel folytatott beszélgetésből az is kitűnik, hogy ebben a tevékenységben a fő szempont a jövedelem biztosítása, de emellett egy személyes kötődésnek is hangot ad: *én abba nőttem föl, szeretöm is, azt szoktam meg.* Mindemellett megfogalmazódik a föld birtoklásának még egy olyan szerepe, amely évszázadokon át jellemezte azt. Az ugyanis, hogy a földbirtok, ha megfontolt kalkulációval és gondos megműveléssel párosul, a család számára a jövőben is gazdasági önállóságot, függetlenséget biztosít: *én azt mondom, hogy még jelen pillanatban is a tejből annyit kapunk, mint hogy valakinek dógozzon az embör és az poroncojon. Így pedig itthon tudja mit kell csinálni, mintha gyárba járna, vagy valahol egy kőműves csoportba dógozna... Én ezt látom jobbnak, minthogy valakinek szogája lögyél, hogy örökké poroncojon. S ha pedig ő [a fia] a saját eszít jól kihasználja, s gazdáskodik, sokkal jobbná jön ki, minha más dirigálna neki. Ő csak fontolja jól meg a dogot az állattal.*

Mindebből kiderül, hogy ebben a mentalításban is párosul a föld birtoklásának képze a szabadság, a gazdasági önállóság képzetével, így a mai, megváltozott gazdasági és társadalmi körülmények közt is – még ha jóval kisebb mértékben is – tovább él a földbirtok státuszjelző funkciója.

A mezőgazdasági vállalkozók

Az utolsó kategóriába a vizsgált faluban mindössze három család sorolható. Róluk megállapíthatjuk, hogy kimondottan nagyüzemi gazdálkodást folytatnak, agrárvállalkozás keretei között művelik a saját, illetve bérbe vett birtokaikat, fejőstehén-állományuk pedig tizenhét és harminckét darab között mozog. Mezőgazdasági tevékenységgel a rendszerváltást követő időszakban kezdtek foglalkozni, de a renderváltást megelőzően is kapcsolódtak az agrárszektorhoz: a három vállalkozó közül kettő a szocialista mezőgazdaság idején a helyi, illetve a székelykeresztúri gépállomás vezetőjeként tevékenykedett. A

rendszerváltást követően megvásárolták a gépállomást, mezőgazdasági tevékenységbe kezdtek, és hatékony termelési szintet sikerült elérniük.

Esetleírás: Török Mihály, 58 éves, mezőgazdasági vállalkozó

A Kobátfalván működő három agrárvállalkozás egyikének a tulajdonosa és vezetője, 1996 óta kimondottan mezőgazdasággal foglalkoznak, nagyüzemi gazdálkodást folytatnak. A rendszerváltást megelőző időszakban a két kilométerre fekvő falunak, Tarcsafalvának a gépállomásán dolgozott szekcióvezetőként, így mezőgazdasági termeléssel csak a változás után kezdett foglalkozni: *a forradalom előtt a gépállomásnak voltam a szekcióvezetője... A változás után, mint fizikai személy 1992-ben vállaltam tizennyolc hektár földet. Saját földem nem volt itt, mert nem kobátfalvi, hanem parajdi vagyok, s ott örököltam, ott van nekünk tizenhét és fél hektár, de ott azt mind kiadtam bérbe, s itt vettem mást helyette bérbe.*

A vállalkozás a továbbiakban a következőképpen alakult: *kilencvenhatban leváltam [a társvállalkozótól, akivel addig közösen működötték a vállalkozást], megvettem azt a szekciót, amit vezettem, s akkor vettem meg a nagy istállót, de nem állattenyésztési gondolattal, hanem gépjavítás, karbantartásra gondoltam, mert ugye, kezdett elterjedni falun a mezőgazdasági gépláz. Akkor kezdett mindenki vásárolni traktort, s mezőgazdasági gépeket. Sajnos nem jött össze, mert aki traktort vött, az megpróbálta megbütyköni. Úgyhogy ez nem mőnt. A kudarcba fulladt vállalkozás után nagyüzemi növénytermesztéssel kezdett foglalkozni a család: Akkor át kellett álljunk vagy nagykultúrát termelni, hogy jövedelmet tudjunk megvalósítani. Na most a nagykultúrán dolgoztam pont négy évet. A nagykultúrán azt értem, hogy mezőgazdasági terményt termeltünk, ebbe benne van a gabona, s különböző takarmányok. S ezt megpróbáltuk értékesíteni. Ez jól ment négy évet, de az ötödik évben kezdtek a románok jönni, s hozták az olcsó gabonát, mert nekik az előállítási ár sokkal kevesebb volt, mint mi ahogy előállítottuk. S ezért annyira letört miket, hogy nem tudtuk a gabonát értékesíteni. Miután ez a tevékenység sem tűnt jövedelmezőnek, ezt követően kezdtek állattenyésztésbe, amellyel ma is foglalkozik a család: Ezért kellett váltsunk s így lettünk állattenyésztők, de szimultán persze dolgozunk nagykultúrával is. De most csak megtermeljük a gabonát az állatoknak, mert nincs is piac, hogy legalább önköltségi áron el tudjuk adni.*

A megművelt földterület kiterjedésében jelentős különbségek vannak az előbbi gazdaságtípusokhoz képest: *Eleinte 143 hektárral kezdtem a gazdálko-*

dást. Ennyit béreltem, utána folyamatosan vásároltam ebből a földből, most harminchét és fél hektár, ami a sajátunk. Most már nem bérelek annyit, 114 ha van össze-vissza. Ebbe benne van a sajátom is. Az állatállomány kimondottan a szarvasmarhára korlátozódik: most 29 db van. A megtermelt tejet értékesítik Ezen kívül pedig mezőgazdasági gépekkel különböző szolgáltatásokat vállalnak, ami hozzájárul a profit megvalósításához. A vállalkozást két, családos fiával együttműködve vezeti, illetve három alkalmazottat foglalkoztat, más, időszakos külső munkaerőt, napszámos munkát nem vesz igénybe.

Annak érdekében, hogy gazdasági haszonra tegyenek szert, T. M. minden évben pontos költségvetési számításokat végez: *Januárban vagy februárban tervet csinálok magamnak. Nekünk muszáj ezt csinálni mert ebből akarunk megélni, ebből akarunk profitálni.* Viselkedésmódja eltér a hagyományos kisüzemi gazdálkodást folytató gazdálkodókéttól, akik ha végeznek is költségvetési számításokat, a saját munkaerőt és a saját géppel végzett munkálatok költségét nem kalkulálják bele a kiadásokba, és az így megvalósított hasznot könyvelik el jövedelemként. Esetében azonban nem így történik a költségvetési számítás: *Mindent felszámolok. És nem úgy számolom, ahogy az enyéim, hanem ahogy vannak a tarifok, mert ugye, van egy republikánus tarifrendszer, ami a monitorokbn megjelenik, s ebből indulok ki. Ezeket minden évben megszerzem. S megcsinálok, hogy egy hektárnak mennyi a tarifa s ezzel dolgozom saját magamnak is.* Az alkalmazott termelési és állattenyésztési technikákat illetően nem hagyatkozik csak a hagyományos ismeretekre, hanem szaktanácsadást vesz igénybe: *Én amit lehet, mindent felkutatok. Szakkönyvekből, vannak szaktanácsadások, most is volt Keresztúron. De többek közt elmentem mezőgazdasági fórumokra, kiállításokra, azon kívül pedig a szakemberektől érdeklődöm.*

Mindebből nyilvánvalóvá válik, hogy az ilyen gazdálkodási típusba tartozó családok esetében a mezőgazdaságból származó jövedelem teljes mértékben kielégíti a család anyagi szükségletit, ezt a vállalkozó saját bevallása is megerősíti: *Nem mondom, hogy nem jövedelmező az állattenyésztés, mármint nekünk, mivelhogy az állattenyésztést teljesen tudtam gépesíteni. A takarmányt teljesen géppel készítsük, s ezért tudunk profitot is megvalósítani.* Szempontunkból még érdekes lehet az a mentalitás, amely meghatározza egy nagyüzemi gazdálkodást folytató vállalkozónak egyrészt a földbirtokhoz és a különböző mezőgazdasági tevékenységekhez való viszonyulását, másrészt a hagyományos kisüzemi gazdálkodást folytató termelőkkel szembeni – elhatárolódó – magatartását: *Mert, mondjam őszintén, a falusi ember nem számol még a mostani sem, nem számítsa ki, hogy neki mi jövedelmező s mi*

nem, ő csak azt látja, amikor megkap egy bizonyos összeget. Nem számítja, hogy mennyit kell megint kiadjon, hogy ez az összeg még egyszer megint visszajöjjön. Biztosra tudom, nagyon kevesen. De nekünk muszáj ezt csinálni, mert ebből akarunk megélni, ebből akarunk profitálni. Most már nem úgy van, mint régebb, hogy azt mondták, hogy a mezőgazdasághoz nem kell egyéb csak két erős kar, s egy nagy buta fej.

Ebben a gazdálkodási stratégiában a földbirtok és a tulajdonosa közt a profitorientált termelésen túl nem figyelhető meg semmilyen személyes kötődés: *Mert én nem voltam mezőgazdász, és még most sem szeretem mezőgazdaságot, csak foglalkozom vele, de nem szeretem. Én gépész voltam, s azt szeretem is. Én szeretek a teheneknek enni adni, úgy szeretem, hogy szépek legyenek, azt is szeretem, hogy kikalkulájam, hogy mit kell odaadni, de már egyebet nem szeretek, még azt sem szeretem, hogy mikor a tehén bornyúzik, odamenjek s nézzem.* Ez a mentalitás szöges ellentéte az előbbiek során felvázolt ember–föld viszonyoknak, amikor egyes esetekben az ember–föld kapcsolatában a személyes jelleg tűnik hangsúlyosnak, a másik esetben az anyagi szükségletek kielégítése, de emellett kiérezhető egy személyes kötődés is a földbirtokhoz. T. M. esetéből az derül ki, hogy egyértelműen a gazdasági haszon megvalósítása a cél, és amennyiben ez nem valósul meg, a gazdasági tevékenységen belül változtatásra kerül sor.

Összegzés

A fentiekből kiderült, hogy a kobátfalvi lakosság életében évszázadok óta elemi feltétel a mezőgazdaság egyik alapvető eszköze, a földbirtok. Ez képviselte a legfőbb anyagi értéket, ami a családok fennmaradását és anyagi gyarapodását lehetővé tette. Amikor valaki igyekezett megfosztani e családokat egy-egy parcellától vagy az összes birtokuktól, akkor a gazdák érthető módon úgy érezték, hogy a kenyeret veszik ki családjuk szájából. Ez pedig elég indok ahhoz, hogy ellenszegüljenek az őket megfosztani törekvőknek, legyenek azok magánszemélyek, vagy az aktuális politikai hatalom képviselői. Az adatközlők által elmondottakból kideült, hogy a föld birtoklásának többféle aspektusáról kell beszélnünk, és ezek mindegyike meghatározta a helyiek viselkedését és esetenként a konfliktusok generálódását. A többször hangsúlyozott anyagi értékén túl – a föld mint a megélhetés feltétele – a föld birtoklása szimbolikus tőkeként is funkcionált (vö. Bourdieu 1978), a birtoklás presztízkérdés volt a gazdák számára, hisz a falusi társadalom va-

lamelyik rétegébe aszerint soroltak be egy-egy családot, hogy mennyi és milyen minőségű földterülettel rendelkezik. Végül pedig a hagyományos falusi társadalomban a földbirtok még arra is alkalmas, hogy a család erkölcséről adjon tanúbizonyságot, annak függvényében, hogy a meglévő földbirtokokat gondosan művelik, illetve megtartani és gyarapítani igyekeznek vagy pedig – nem gondolva sem az elődökre, akik fáradságos munkával szereztek, sem az utódokra, akiknek még szükségük lehet rá – felelőtlenül bánnak vele: parlagon hagyják vagy pedig áruba bocsátják.

Az elmondott szövegekből kiderül, hogy a mai földbirtokkal rendelkező kobátfalvi lakosság számára a föld birtoklása éppúgy jelent anyagi biztonságot, mint szimbolikus tőkét, és erkölcsi értéket. Ezt a kijelentést azonban árnyalnunk kell, hiszen az elmúlt, több mint fél évszázad társadalmi és politikai változásai a faluban eltérő gazdálkodási módokat hoztak létre, és ezek mindegyikében másként tekintenek a földbirtokra. Az utóbbi évtizedekben zajlott politikai és gazdasági átrendeződések jelentős mértékben megváltoztatták Kobátfalva társadalmát éppúgy, mint az embereknek a földbirtokhoz való viszonyát. Mindezek ellenére van egy olyan réteg – körülbelül a földbirtokkal rendelkező lakosság egyharmada –, amelyről úgy gondolom, a jövőben is megmarad, és amely számára a föld birtoklása valós megélhetési forrást jelent, és mellette biztosítja azt a presztízszt, amely által az illető család a falu társadalmában előkelő helyet foglalhat el. *Mert – és egyik kedves adatközlőm gondolatának újbóli idézésével zárnam munkámat – azt tudja meg akárki, hogy egyebütt nem lehet élelmőt termelni sem embörnek, sem állatnak, csak a földben.* (M. D.)

Szakirodalom

BALOGH István

1972 A paraszti gazdálkodás és termelési technika. In: SZABÓ István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában 1848–1914.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 349–428.

BOURDIEU, Pierre

1978 A szimbolikus tőke. In: Uő: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése.* Gondolat Kiadó, Budapest, 379–401.

EGYED Ákos

1981 *Falu, város, civilizáció. Tanulmányok a jobbágyfelszabadítás és a kapitalizmus történetéből Erdélyben 1848–1914.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

FÉL Edit – HOFER Tamás

1997 *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Balassi Kiadó, Budapest

KÁPOLNÁSI Zsolt

2005 Kollektivizálás Székelybetlenfalván. In: BÁRDI Nándor (szerk.): *Autonóm magyarok? Székelyföld változása az „ötvenes” években*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 149–174.

KOTICS József

2001 Gazdálkodói mentalitás és paraszti polgárosodás. Egy régióvizsgálat tanulságai. In: Uő: *Mások tekintetében*. (A Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei, 4.) Miskolci Egyetem, Miskolc, 109–153.

LÁSZLÓ Márton

2005 Kulák-névjegyzék összeállítása Maros megyében, Marosvásárhely rajonban 1949–1952. In: BÁRDI Nándor (szerk.): *Autonóm magyarok? Székelyföld változása az „ötvenes” években*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 174–198.

OLÁH Sándor

2001 *Csendes csatatér. Kollektivizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén (1949–1962)*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2004a Ember és föld a Székelyföldön. In: Uő: *Falusi láttelepek (1991–2003)*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 18–24.

2004b Gazdálkodásmód és életvitel. In: Uő: *Falusi láttelepek (1991–2003)*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 25–32

PETI Lehel

2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 184–212.

SZABÓ Á. Töhötöm

2006 Robogóból kissekér. Három erdélyi kistáj gazdálkodásának erőforrásai. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 27.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 179–200.

VINCZE Mária

1995 A román agrárpolitika és a kisparaszti gazdaságok. *Korunk* VI. (5) 36–39.

Függelék

Birtokmegoszlási adatok

Birtokkategóriák hektárban	Gazdaságok száma
0–0,5	17
0,5–1,00	6
1,00–2,00	16
2,00–3,00	12
3,00–4,00	8
4,00–5,00	5
5,00–6,00	1
6,00–7,00	6
7,00–8,00	2
8,00–9,00	3
9,00–10,00	2
10,00–11,00	5
11,00–12,00	1
12,00–13,00	3
13,00–14,00	1
14,00–15,00	–
15,00–16,00	1
16,00 fölött	3

1. táblázat. Forrás: *Siménfalvi Polgármesteri Hivatal mezőgazdasági statisztikái, 2005*

Birtokkategóriák hektárban	Szántó	Legelő	Kaszáló	Erdő
0–0,50	2,1	0,13	0,86	1,11
0,5–1,00	1,38	0,66	0,68	–
1,00–2,00	7,18	3,72	11,47	5,82
2,00–3,00	9,94	1,55	12,2	6,78
3,00–4,00	7,59	3,84	9,55	6,59

Birtokkategóriák hektárban	Szántó	Legelő	Kaszáló	Erdő
4,00–5,00	7,60	4,36	10,93	2,58
5,00–6,00	1,78	0,55	4,87	1,00
6,00–7,00	10,15	7,73	14,94	4,50
7,00–8,00	5,15	3,11	6,57	2,50
8,00–9,00	9,51	3,88	10,91	1,00
9,00–10,00	2,66	8,98	7,46	2,00
10,00–11,00	7,39	14,41	29,58	4,42
11,00–12,00	5,63	1,70	4,01	0,50
12,00–13,00	14,85	12,63	5,57	15,72
13,00–14,00	4,09	2,00	7,32	0,60
14,00–15,00	–	–	–	–
15,00–16,00	2,53	4,64	8,20	5,17
16,00 fölött	12,80	14,20	7,57	8,60

2. táblázat. Forrás: *Siménfalvi Polgármesteri Hivatal mezőgazdasági statisztikái, 2005*

Adatközlők

Mircse Domokos, 78 éves, nyugdíjas, 16 hektár földbirtok

Mircse Domokosné, szül. Pap Julianna, 70 éves, nyugdíjas

Osváth Miklós, 66 éves, nyugdíjas, 18 hektár földbirtok

Pap Gyula, 78 éves, nyugdíjas, 7 hektár földbirtok

Pap Gyuláné, szül. Buzogány Irma, 72 éves, nyugdíjas

Pap Sándor, 51 éves, állami alkalmazott, gazdálkodó, 2 hektár saját földbirtok,
4,5 hektár bérelt

Szász Gábor, 81 éves, nyugdíjas, 12 hektár földbirtok

Török Mihály, 58 éves, mezőgazdasági vállalkozó, 37 hektár saját földbirtok,
77 hektár bérelt

Kádár Kincső – Tímár Krisztina

„– S ezt a rengeteg pálinkát ki issza meg? – Há’ én s te.” A pálinka társadalomban betöltött szerepeiről

Jelen tanulmányunk, melynek alapját egy 2007-ben zajlott terepkutatás képezi, egy falusi közösségben¹ működő pálinkafőzdeknek, a pálinkafőzésnek és a fogyasztásnak a szerepéről próbál képet nyújtani. Ezen belül a kérdésünk az volt, hogy egy ilyen közösségben a pálinkafőzés vállalkozást vagy pedig hagyományos melléküzemágot képez, ugyanis a szocializmus korszakában jól bevált, a hatalmi intézkedéseket kijátszó eljárásokat, cselekvéseket az uniós szabályok bevezetése következtében megismétlődni véljük a jelenben. Az informalitás vizsgálata mellett a pálinkafőzés közelebbi megfigyelése kiváló esélyt nyújt a helyi társadalom gazdasági, társadalmi és jogi értékeinek feltárására.

A tanulmány első részében egy rövid történeti áttekintést végzünk el, nagyvonalakban elkülönítve a szocializmus előtti, szocializmusbeli valamint rendszerváltás utáni időszakokat, mivel a három szakaszban más-más módon szerveződött a pálinkafőzés technológiája, piaca, valamint a készítésben artikulálódó szerepek. A második nagy egység a készítés folyamatát és eszközkészletét mutatja be, ennek ismerete a társadalmi interakciók megértését is szolgálja. A harmadik részben elemezzük a főzéssel és fogyasztással kapcsolatos szerepeket és az ezek nyomán artikulálódó társadalmi viszonyokat, majd a negyedik részben a pálinka fogyasztásának és felhasználásának, a terjesztés informális jellegének különböző aspektusait vizsgáljuk. A dolgozat elméleti keretét Pierre Bourdieu tőkefelosztásának rendszere alkotja, amely kitér a társadalmi, gazdasági, kulturális, szimbolikus tőkék vizsgálatára, valamint ezek alágazatainak bemutatására. Mindez azért fontos, hogy átláthatóvá váljanak a pálinkafőzés és főző gazdasági, társadalmi, kulturális valamint szimbolikus értékei.

A téma megközelítésében némi elbizonytalanodást okozott az a tény, hogy nökként hogyan fogunk a pálinka főzéséről, annak maszkulin jellegé-

¹ Hegyek alján, dombok közt elterülő udvarhelyszéki település, melynek nevét etikai megfontolásból a tanulmányban elhallgatjuk.

ről információkat szerezni. Meglepetésünkre kiderült, hogy a pálinka főzésének folyamatában fontossággal bír nemcsak a férfiakra, hanem a nőkre háruló feladatok elvégzése is.

A pálinkafőzés korszakonkénti áttekintése

A községben feltehetőleg 1937-től működik a pálinkafőzés intézménye, bár a helyiek azt mondják, hogy *azt örökké főztek, amióta világ a világ*. A falu idősebb generációja arra emlékezik, hogy gyermekkorukban gabonából vagy nagyon kevés gyümölcsből főzték a gazdák a pálinkát. Ezt viszont mindenki otthon tette, mivel *nem volt szabadalmazva*.

Romániában az állam 1947-től korábban nem tapasztalt mértékben ki-szélesítette rendelkezési hatáskörét a gazdasági életben. A falusi termelő-munkában olyan gazdasági cselekvéseket szabályozott, amelyek korábban a termelők egyéni döntéseinek szférájába tartoztak: minimálisra korlátozta az egyéni tervezések, döntések mozgásterét (Oláh 2001: 199). A szocializmus idején a falut körülvevő dombokra a hatalom gyümölcsösöket ültetett. Amikor a faluban a kollektív alatt elkezdett működni az első pálinkafőző, a gazdák egy része ugyanúgy főzte egy ideig otthon a pálinkát, mert: *...az-tán engedélyt kellett váltani. S akkor, aki főzött, az a néptanáctól kellett váltson egy olyan papírt, hogy van kertje, s vannak gyümölcsfái, mert ha nem adtak ilyent, akkor nem főzhetett. Volt a papír*. A kérdésre, hogy miért mentek végül a főzőbe kifőzni a pálinkát, az volt a falubeliek válasza, hogy azért, mert sokkal hamarabb meglesz. Ebben az időben a hatalomnak sikerült a falusiak tevékenységeinek időbeosztását befolyásolni. Jó példa erre az, amikor nem engedték meg a főző beindítását (annak ellenére, hogy *sze-zon volt már*), mert a kései gyümölcsök egy része nem volt még leszedve. *S addig pedig sokszor elromlott a nyáriszilva, a kora őszi gyümölcsök*. Hogy gyümölcsük ne vesszen kárba, ezekben az esetekben a falu lakói már otthon elkezdték a pálinka kifőzését.

Jelenleg egy főző sem működik a hiányos vagy nem megfelelő felszerelések miatt. A közelmúltban, körülbelül fél éve zárták be azt a két főzdet, amelyek túléltek a téeszt, majd magánvállalkozók kezei alatt, a rendszerváltástól napjainkig működtek. Az általunk vizsgált két főzde közül az egyiket Cs. P. egyedül, a másikat B. D. Sz. L.-lrel közösen működtette. Az első esetben egy technológiailag jobban felszerelt főzőről van szó, amely újbóli működtetését már a gyűjtésünk során emlegették. A második főző újrainvitása problémá-

sabb a két tulajdonos konfliktusai, de az anyagi háttér miatt is, mivel költséges az új inox eszközök beszerzése.

A falubeliek legtöbbet erről a két legális főzdéről beszéltek, az illegális, be nem jegyzett harmadikról, amelyik egy helyi, anyagilag jól szituált cigány személyé, mintha keveset tudnának, vagy akarnának tudni. Jellemző az ezzel kapcsolatos beszédmód és viszonyulás:

K.: *Nem lehet megbeszélni, hogy kifőzzenek valamennyi pálinkát?*

K. J.: *Én egyszer beszéltem. S azt mondta, hogy ne törődjek, mert kifőzi, s utána nem kérdeztem. Főzi, hogyne. Magának.*

K. E.: *Juuuj, te honnan tudod, hogy éjjel mit csinál?*

K. J.: *Ott laknak Sanyi bácsiék felé, de azok tiszták, olyan rend, hogy sok magyarnál nincs olyan. Tisztaság és rend.*

A készítés folyamata és eszközkészlete

Mint minden mesterség és foglalkozás, a pálinkafőzés is rendelkezik tárgyi kellékekkel. A pálinkafőzés folyamatát szem előtt tartva ismertetjük a főzdet és eszközkészletét, valamint a gazdánál megtalálható eszközök elnevezéseit és a folyamatban betöltött szerepüket. Ezek az eszközök egyenként fontos szereppel bírnak, de sokat közülük nem tekinthetünk specifikusnak, csak ehhez a tevékenységhez tartozónak. A felsorolásban a helyi elnevezésekre támaszkodunk, egyes eszközök sajátos jellege miatt a hivatalos terminológia meghatározására itt nem vállalkozunk.

A főzési időny kora tavasztól késő őszig tart, mégis legtöbbször télen főzik ki, amikor már a gyümölcsök erjedése is végbement. A főzőmesterek véleménye szerint pálinkát bármikor lehet főzni, csak gyümölcs legyen. Mivel az itt honos gyümölcsök közé főleg a szilva, az alma és a vackorkörte tartozik, a pálinkafőzés időszakának kezdete a gyümölcsök érésének idejével egyezik meg. A pálinka főzésének előzményeként lényeges a gyümölcs leszedéséről és kiválasztásáról is szót ejteni. A begyűjtés során különválasztják a mindennapi fogyasztásra szánt, egészséges gyümölcsöt a pálinkának valótól, azaz a gyengébb minőségűtől, éretlentől és esetenként attól, amelyik már a fa alatt erjedésnek indul. Mivel az éves termés függvényében készítik a pálinkafajtákat, így például az alma- és szilvapálinka anyaga csak akkor kerül külön hordókba, ha mindkettőből elegendő mennyiség termett. Az éretlen gyümölcs – alacsony cukortartalma miatt – nem alkalmas a pálinkafőzésre, az ilyen gyümölcs miatt romolhat el a pálinka. A mesterek szerint az a meg-

felelő minőségű gyümölcs, amelyet el is lehet fogyasztani. A szakértők főleg a fagyott almából készült pálinkát tartják tiszta pálinkának: azt mondják, több anyag lesz a fagyott gyümölcs magas cukortartalma miatt.

Ha kiválasztották a gyümölcsöt, akkor második lépésként következhet annak előkészítése. Az almási pálinkafőző gazdák nem szokták kimagolni a szilvát, mert úgy vélik, hogy jobb aromája lesz a pálinkának, ha a gyümölcs nincs kimagolva. A szakirodalom leírása szerint viszont a pálinkába kerülő gyümölcsöt ki kell magolni, hogy a magban lévő ciántartalom ne kerüljön a masszába (Balázs 1998: 168).

A gyümölcs kezelésének következő lépése a péppé alakítás. Amennyiben alma vagy nagyobb gyümölcs áll rendelkezésükre, azt egy házilag gyártott *darálóval*, *szacskálóval* felaprítják, ezzel is meggyorsítva az érlelés folyamatát. A nagyobb kádakban, hordókban, műanyag tárolóegységekben, *bidonokban* hat-nyolc héten keresztül érlelik az anyagot. Időnként keverőlapáttal, vagy valamilyen erre alkalmas fadarabbal, például a *kertléccel* belekavargatnak, hogy megnézzék az állagát, és biztosítsák az egyenletes érlelődést. A cefréhez sok gazda adalékként cukrot vegyít, ugyanis a cukorból alkohol keletkezik, így több pálinka lesz. A cukor hozzáadásáról viszont megoszlanak a mesterek véleményei. Van, aki abban az esetben, ha a cukor közvetlenül a gyümölcs leőrlésekor adódik hozzá az anyaghoz, ezt nem találja károsnak az anyag minőségére nézve. Az anyagot felöntik vízzel és várják, hogy elkészüljön az erjedt cefre. A főzés, pontosabban a kifőzendő anyag érésének fontos járuléka az *időjárás*, mivel ha az időjárási feltételek nem kedvezőek, akkor az alacsony hőmérséklet miatt nem tud kellőképpen megerjedni, vagy hosszabb ideig készül a *cefre*². Az optimális hőmérséklet a szobahőmérséklet alatti 16-17 fok. Az erjedő cefrét a gazdák általában a pincékben tartják, aki késleltetni akarja az erjedés folyamatát és a pálinkafőzést, az télen az udvaron tárolja a masszát, ahol alacsony hőmérsékleten az erjedési folyamat nagyon lassan következik be, vagy leáll. Az erjedés következtében keletkező különböző gázokat a gazdák időközönkénti kavarással távolítják el.

A leendő pálinka minőségét leginkább a cefre lepárlás előtti állapota határozza meg. Ezért nagyon fontos a gazdának pontosan felismerni, hogy a cefre mikor készült el, hogy az erjedési folyamat mikor éri el az optimális állapotot. A cefre elkészülését az edény tetejére került víz, valamint a buborékolás és a

² Cefre: az érett, ledarált gyümölcs pépes masszává alakulása az erjedés során.

pezsgés jelzi. Otthon is elvégezhető a főzendő anyag beértségének tesztje. Amikor a gyümölcs már nem jön fel a hordó tetejére, akkor a gazda egy literes edénnyel kimer belőle, és felforrálja. Kerek kartonpapírt helyez az edény tetejére, melynek közepére egy lyukat vág, és e fölé helyez egy tölcsért. Amikor forrásban van az anyag, a tölcsér száján gőz keletkezik. Gyűjtásra ez a gőz, ha megérett az anyag, kékes lánggal ég. Ez a láng jelzi azt, hogy a cefre elkészült, hogy az anyagban elegendő és jó minőségű alkohol keletkezett.

Az anyag beőrlésétől számítva tehát körülbelül két hónap elteltével a gazda időpontot kér a pálinkafőző tulajdonosától, hogy mikor viheti a beérett cefrét. A főzős ezt egy erre a célra szánt *fűzetbe* jegyzi, hogy felállíthasson egy sorrendet a jelentkezők között. Ebbe a fűzetbe kerül bele a gazda neve, a főzés ideje, a tiszta pálinka literekben kifejezett mennyisége, és a vám, amit a főzős a mindenkori megszabott mértékegység, vámarány szerint a főzés fejében elvesz. A gazda ezután fogatost keres, aki a megbeszélt időpontra szekérrel elszállítja a hordókat a főzdéhez, kivárja a főzést, és azután hazaszállítja a tiszta pálinkát is. A szekerre a hordón kívül felkerül még a kemen-ce hevítésére szánt fa is, és a pálinka tárolására szánt *vödör*, *kicsi bidon*, és különböző méretű palackok. A gazda általában nincs egyedül főzés közben, mivel néha az időpontok megcsúsznak, és egymást beérik a szétmérés, vagy az üstök tisztítása közben. Van, aki közelebb lakik a főzőhöz, és hamarabb odamegy, hogy érdeklődjön, kóstolgasson.

A főző kellékei közé tartoznak az üstök, ezeket kell hevíteni, hogy a 250 literes tartályokban az anyag két óra alatt le tudjon főni. Az üstbe való öntéstől kezdődik a tulajdonképpeni főzés, melynek során keverni kell a cefrét, nehogy odaégjen. Régebben a kevergetést kézzel oldották meg, a gazda felült a kemence fölötti székre és két órán keresztül keverte – ma ezt egy *villanymotor* végzi. Bizonyos idő után eléri azt a hőmérsékletet, amelyen az alkohol már forr és párologni kezd. Ehhez a főzőmesterek soha nem felejtik el hozzátenni, hogy rossz gyümölcsből nem lehet jó pálinkát készíteni, és megfelelő minőségű gyümölcsből is csak nagy odafigyeléssel lehet jó pálinkát varázsolni. A fortyogó *kemencéből* rézsöveken keresztül halad a párlat, elér a hidegvizes tartályig, ott a cső hideg falán lecsapódik, és ebből az első főzetből nyerik a *csángót*. Az első főzetet *alszesznek* is nevezik, a második főzést pedig *finomításnak*: ez utóbbi egy *kisüstön* keresztül történik, és eredménye a *rezes*, majd a tiszta pálinka és végül a főzést záró gyenge minőségű párlat. Amíg első körben, a cefre lefőzésében az alkoholnyerés, addig a második körben, a finomításban az ízek, aromák kifinomítása, a tisztítás a cél. A tiszta pálinka tehát a középpárlatban keletkezik. A folyamat

végén a hulladékanyagot, *malátát* kiürítik, ami általában a főzde melletti patak vizébe kerül.

A pálinkafőzés során több ok miatt is elromolhat a pálinka. Az egyik gyakoribb ok a fennebb is említett rossz gyümölcsökből előállított cefre. A pálinka elromlásának másik oka lehet a figyelmetlenség a főzés azon fázisában, amikor a nagy fokszámú rezes kezd csepegni. Ezt a pálinkát figyelmen kívül kell választani, majd figyelni, hogy a végén a lefokolódott pálinka se keveredjen a tisztával, mert keveredés során az egész pálinkamennyiség megfehéredik, és ezt a szakértők zavaros, rossz pálinkának tartják. A jó pálinka tehát tiszta, nem fehér.

Az eddig említett eszközökön, felszereléseken kívül a főzdehez tartoznak még különböző méretű edények, literes fazekak, melyek a szétmérést segítik elő. Egyetlen pálinkafőzdeből sem hiányozhat a fokmérő, amelynek az első csepp csángótól jelen kell lennie, hogy végeredményként ötven fokos, jó pálinka készüljön. Cs. P. főzője bizonyos szempontokból jobban megfelel az uniós normáknak.³ A főző épületéből kivezettek egy csövet, amely az épületen kívül ásott, deszkákkal kibélelt mély gödörbe gyűjti a hulladékanyagot. Ezzel a megoldással megakadályozzák a malátának a gyors vízbe kerülését. B. D. főzdéjében a kifőzött anyagot a patakba öntik. Végezetül meg kell említenünk a főzők karbantartását is, amit általában a főzde tulajdonosai hajtanak végre. A modernizálással megpróbálnak lépést tartani: igyekeznek a rézsöveket inoxra cserélni, mivel a réz oxidációja mérgező az emberi szervezetre, ők szerzik be az új fokmérőket az eltörtek helyett, valamint azokat az eszközöket, amelyeket előírnak a szabályzatok. Kiépített kapcsolatrendszerük, ismeretségük által könnyen találnak hozzáértő személyeket, akik megfoltozzák a kemencét, megjavítják a tartályokat. A tulajdonosok és adatközlőink elmondása alapján *nem kell különösebb iskola* a pálinkafőzéshez.

Csoportok, szerepek és viselkedésmódok a főzésben és a fogyasztásban

A továbbiakban kitérünk a férfi és női szerepekre, azt elemezzük, hogy milyen szerepeket formál a pálinka főzése és fogyasztása a nemek körében, valamint azt, hogy ezek a szerepek és az ezeken belül megnyilvánuló aktivitá-

³ Az uniós szabványokról a későbbiekben még szót ejtünk.

sok hogyan tükrözik a férfiak és nők közösségének értékrendjét. A közösség létezésének feltétele a kapcsolatok létezése, a társadalmi tőkék folyamatos fenntartása és újratermelése: „azon aktuális és potenciális erőforrások összessége, amelyek a kölcsönös ismeretségek vagy elismerés többé-kevésbé intézményesült viszonyai tartós hálózatának birtoklásához kapcsolódnak, vagy másként kifejezve, olyan erőforrásokról van szó, amelyek az egy csoporton való tartozáson alapulnak” (Bourdieu 1997: 267). Ez a tőkeforma tehát a társadalmi kapcsolatokból fakad, és ennek elismerése azért is lényeges esetünkben, mert az erőforrások jelentős része, amelyekkel a közösség rendelkezett/rendelkezik, az egy csoporthoz való tartozáson alapulnak. A pálinkafőzés esetén a közösségben egy olyan csereviszony alakul ki, amelyet a gazdák anyagi, valamint szimbolikus befektetések révén valósítanak meg. Egy gazda például társadalmi részvétel nélkül nemcsak, hogy nem tarthatja meg addig elnyert státusát, helyét a társadalmi hierarchiában, de nem is alakíthat ki új kapcsolatokat. A közösségen belüli normák be nem tartásának a következménye a kiközösítés, kibeszélés, amivel együtt jár a társadalmi tőke csökkenése is.

Esetünkben a kötelezettségek alapulhatnak szubjektív érzéseken (elismerés, tisztelet, barátság), amelyek közösségi normákat interiorizálnak (Bourdieu 1997: 169). Ebben a faluban azt tapasztaltuk, hogy a szubjektív érzéseken túl egy közösségi norma lapul, és erre épül rá a kötelességtudat, amely aztán összefonódhat az illető személy kapcsolathálójában szereplő többi szereplő kötelességtudatával. A barátság egyből más fényben látható, és a különböző tőkefajták konvertálásáról is árulkodik, ha megfigyeljük, hogy a pálinkafőzők minden cselekvésében felfedezhető egy tudatos vagy kevésbé tudatos gazdasági motiváció:

K.: *Volt olyan kérdés, hogy amikor mentek kifőzni, akkor a komák egy napra kerüljenek?*

K. J.: *Hát ott is volt a pofa.*

K.: *Ez mit jelentett?*

K. J.: *Hát, hogy nekem a komám volt a főző, s akkor hamarabb kifőzte, s a másét félretette. Úgy ment. Mikor annyi volt főznivaló.*

Kanyarodjunk vissza, és különböző korcsoportokra bontva lássuk konkrétan, hogy mit kell tennie egy férfinak a pálinkafőzés időszakában azért, hogy fenntartsa társadalmi kapcsolatait vagy azért, hogy a faluközösség ellenőrzése alatt bekerüljön egy ilyen csoportba. A gyümölcs szedésekor az aszszonyok mellett besegíthetnek a fiatal férfiak is: *az úgy kezdődik, hogy egy jó ügyes asszon, leány, legény elmejen, s azt a gyümölcsöt összeszedi. A lefőzés*

egész ideje alatt – különösen ha özvegyen élő nő főzi a pálinkát – az igénybevett segítség (mint például a fogatos, a cipekedő, a tüzet tápláló) ugyancsak a legények köréből kerül ki. Ez tehát az a férfikategória, amelynek feladatkörébe a kisegítés jár, cserébe a segítség igénylőjétől, aki általában nő, pálinkát kap: *Hát, akik szekeret fogadtak, kell pálinkát adni nekik, egy liter pálinkát. S akkor vannak az emberek, akik szeretnek mindig ott lenni, hogy segédkezzenek, s igyanak.* A fiatal férfiak megítélése szempontjából az igényelt segítség visszautasítása értelemszerűen komoly következményekkel járhat.

A következő férficsoporthba tartoznak azok a férfiak, akik éppen nem főznek pálinkát, ennek ellenére ott vannak a főzőben, beszélgetnek, várják a kóstolót és az alkalmat, hogy segíthessenek: *aztán közben, amelyik úgy van, még megkóstolja, hogy hallám, milyen ereje van, hogy jár már, mint jár.* Az ilyen férfiakat a helyiek téblábolókként ítélik meg: *vannak ilyen lesők* – mondják. Ezekkel a férfakkal szemben a faluközösségnek semmilyen külön elvárása nincs, ugyanúgy, ahogyan azokkal szemben sem, akik már fiatalon *elrontják magukat: van D. bácsinak két fia, s egyik otthon van, nem nősült meg, de azt se lehet a pálinkafőző közelébe eresztetni. Az is tönkretette magát. Az apja nem is hívja segélynek.*

Harmadik csoportnak azoknak a férfiaknak a csoportját tekintjük, akik azért vannak a főzőben, mert éppen főzik a pálinkájukat. Ilyenkor olyan íratlan társadalmi normáknak kell a gazdáknak eleget tenniük, amelyek áthágása szégyenletes a faluközösség szemében. Például zsugorinak nevezhetik azt a gazdát, aki nem szívesen kínálja a pálinkáját, vagy nem kellő mennyiséget kínál szét társainak a főzőben.

Az utolsó csoportba azok a férfiak tartoznak, akik a pálinkafőzés terének a tulajdonosai, a főzősök. Státusuknak köszönhetően az ebbe a csoportba tartozók több tiszteletet vívhatnak ki maguknak, nagyobb hírnévre tehetnek szert, ugyanakkor az évek során kifejtett tevékenységük révén a falusi társadalom egyik legvitatottabb férficsoportjává is válhatnak, amennyiben viselkedésmódjuk eredményeként a faluban elkezdik megkérdőjelezni legitimitásukat, hisz mindig figyelik, hogy ki mennyi adót von le, hogyan méri a pálinkát, mennyit főz, hogyan tol ki az emberekkel stb.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a pálinkafőzés igencsak maszkulin jellegű tevékenység. Ha jobban górcső alá vesszük a problémát, kiderül, hogy a nők tevékenysége is jelen van a folyamatban. Kezdjük újra az elejétől. Kevés férfit tudunk elképzelni, amint egyenként szedegeti, válogatja az apró szilvaszemeket. A valóságban a legtöbb gazdaságban – hacsak nem özvegyen élő férfiról van szó – a nők vagy gyermekek, unokák végzik a főzés folyama-

tának legelső lépéseit. A főzőben is ugyancsak erre a két csoportra hárul a kevergetés feladata.

Ebben az esetben a nők szerepét a gyermekekével azonosítják, ellenben ha egy özvegyasszony kíván pálinkát főzni, akkor szerepei átértékelődnek, és az ezzel járó munka mintegy hetven százaléka rá hárul. Az özvegyasszony felszedi a gyümölcsöt, érleli, kevergeti, majd kénytelen megfogadni valakit fogatosnak, és még legalább egy személyt, hogy a nehéz hordókat emelgesék le a szekérről, majd segítsenek neki beönteni az üstbe. Ezen személyek főleg a legközelebbi rokonai sorából kerülnek ki. K. E. elmeséli, hogy amíg a férje beteg volt, ő maga főzte a pálinkát, bár bizonyos hátrányos megkülönböztetésben volt része: bejegyeztette magát egy időpontra, és amire odaérkezett, már valaki beöntötte a kemencébe az anyagát. Hétfő reggeltől kedd hajnali ötig várta, hogy kifőzhesse a pálinkáját. Összeségében nézve az asszonyok nem találják megbotránkoztatónak a pálinkafőzést, sőt ha megfigyeljük, mennyiségileg sok pálinkát, évi 15-25 litert főznek, az pedig elég valószínűtlen, hogy ekkora mennyiséget el is fogyasszanak.

A női szerepeknek egy másik aspektusa a főzdék vezetésében is megnyilvánul. A helyiek számon tartanak néhány asszonyt, aki főzdet vezetett. K. J. három ilyen asszonyról tett említést, és semmi kivetnivalót nem talált abban, hogy asszonyok végezték ezt a feladatot. Annak kapcsán viszont, hogy az egyik ilyen asszonyt, Sós Julát, a *régi rendszerben* a párt rendelte a pálinkafőzők környékére, rosszalló véleményének adott hangot, mivel ezt az asszonyt, aki mindenbe beleszólt, senki nem szerette. Valójában ebben az esetben a közösség és a hatalom közötti konfliktussal magyarázhatók az események, hisz ezt az időszakot elemezve nem egy szerző számol be a hatalomnak a közösségbe való befurakodásáról. A társadalomtörténet-írásban találkozni olyan véleménnyel, miszerint az utóbbi két és fél évszázadban az állam, a hatalom és a falu, a parasztság kapcsolatának az alakulása az államnak a falusi lakosság fölötti uralma hihetetlen nagymértékű növekedésével, és ezzel egyidejűleg a mindennapokba való beavatkozás, rálátás fokozódásával írható le (Katherine Verderyt idézi Kiss 2004: 10). Sós Julia alakjában is ezt tapasztalhatjuk, hiszen ő töltötte be a hatalom által kirendelt ellenőr szerepét. A falusi közösség és az állam között tehát érdekonfliktus állt fenn, és ez az asszony úgy töltött be közvetítő szerepet a két világ, a hatalom és a falusi közösség között, hogy a falusiak érdeke ellen cselekedett egy olyan korszakban, amikor a hatalom változatos elvonási technikákkal ellenőrizte az erőforrásokat: a téesszaggazdálkodás idején például a termékek különböző formában való elvonása igen jellemző volt, a főzés után minden tíz liter pálinkából négyet az államnak tartottak vissza.

Egy másik asszonyt Muszka Eszternek hívtak, ő az első férje halála után vette át a pálinkafőzőjük irányítását: *...ez az Eszter néni, ennek a férje is ilyen volt, ilyen főzős. Annak vettem én, mert volt nekik saját főzőjük. Ez egy bakk asszony volt. Aki odakerült. Olyan férfi természete volt neki. És megvette a [férje] testvérivel a főzőt. S akkor együtt főztek. S akkor ennek a Nagy Ferencnek a felesége megütötte magát, s meghalt, s akkor elvette volt ezt a bakk asszonyt. S aztán főzte ez a Muszka Eszter egy darabig.* Az idézet több szempontból is érdekes. Egyrészt bizonyítja, hogy amíg egy asszony becsületesen végzi a munkáját, addig a falu társadalma elfogadja rendhagyó tevékenységét – bár megjegyzendő, hogy egyfajta maszkulin jelleget mégis társítanak hozzá –, ellenben a másik példán láthattuk, hogy amikor valaki hozzá nem értő személyt kihelyez a hatalom, akkor a helyi gazdák megszólják viselkedése miatt, így a nőiség és a hatalomhoz való tartozás kölcsönösen felerősítik egymást, és a személy értékelését negatív irányba tolják el.

A nők szerepeinek elemzése kapcsán újabb kérdésként merülhet fel, hogy szabad-e a nőknek inni, mikor szabad, és mennyit, deviáns magatartásként értelmezi-e a nők ivását a helyi társadalom. Adatközlőink beszámolóí alapján egy nő is bármikor fogyaszthat alkoholt, csak mértékkel fogyassza. Megszólják és megszégyenítik azokat az asszonyokat, akikről tudják, hogy a kelletténél, napi két-három pohárnál többet isznak. Az asszonyok, mint tudjuk, a falusi társadalomban még ma sem járnak kocsmába, vagy legalábbis a többségükre ez nem jellemző, az erről való beszélést is tabuként kezelik, és egymás között is elítélendőnek tartják az efféle magatartást. Ezzel szemben azt mondják, hogy az otthoni, privát szférában, ha jól esik, egy asszony is megihatja a pálinkát, a normákon belül maradásnak a mércéje a részegség.

K. E. egy falubeli részeges asszonyról számol be:

K. E.: *Egy asszon is van olyan, aki szerette.*

K.: *Itt a faluban?*

K. E.: *Igen, hazament s mondta: „Kredenc! Ne gyere ide!”*

K.: *S mit gondoltak az emberek erről az asszonyról?*

K. E.: *Há tudták, hogy szereti a pálinkát s asztán ment a bodegába, s a fiatalok várták, hogy csináljon egy csúnyát, felfordította a szoknyáját. I. néni. Itt hevert a sáncba örökké. S a gyermek csihánnyal az órát megcsiklinto, míg ott hevert.*

Az ilyen asszonyokat deviánsnak minősítették, a nyilvános szférában ki-nevették, megszólták, hasonlóan azokhoz, akik fényes nappal az utcán lődörögtek.

De a mértéktelen alkoholfogyasztást a férfiak esetében is elítélik, hisz a családok életét megronthatja az alkohol: K. J. és K. E. idős házastársak, közös gazdaságban élnek. K. J. alkoholista, feleségét többször bántalmazta fizikailag. Körülbelül negyven év házasság után az alkohol miatt egy udvaron belül külön házba költöztek. Az egész falu tudta ezt, és ki is beszélték alaposan.

Mindezek alapján levonhatjuk a következtetést, hogy az alkoholfogyasztás nemek szerint elkülönül: a nők esetében antiszociális viselkedést testesít meg, a mértéktelen, nyilvános ivás a deviancia jele (vö. Szeljak 2001: 25), ugyanakkor kivételt képeznek az ünnepek, népszokások, amelyek alkalmával bizonyos mértékig megszűnik ez a korlátozás. Ám arra is érdemes figyelniünk, hogy a mértéktelen fogyasztás esetén – és nyilván, ez a mérce más a nőknek és a férfiaknak – férfiak esetében is megkérdőjelezhető a pálinkaivás vagy alkoholfogyasztás szokásának gyakorlása. Mindkét nem esetén deviánsnak minősül az, aki egyedül, magányosan fogyaszt pálinkát (vö. Szeljak 2001: 25). A férfiaknál másképp tevődik fel a kérdés, más kontextusban kell értelmezni: ha az erdélyi faluban egy nőhöz nem talál a pálinkafogyasztás, legalább annyira talál a férfiakhoz. A férfi munkavégzés közben, reggeli előtt, étkezések előtt, és egy nap folyamán számos alkalommal talál okot, amire vagy amiért meg tud inni egy pohár pálinkát. A férfiak szerepköréhez – különösen az idősebb generáció esetén – hozzátartozik a pálinka mértéktelen fogyasztása. De a fiúgyermeket is korán elkezdik hozzászoktatni az iváshoz és a pálinka ízéhez: a négyéves gyermek az ujját belemárthatja az apja italába, hogy kóstolja meg. A fiatal legényeknek a férfitársadalomba való beavatásukhoz mondhatni útlevelel az alkohol: a legények erejének, rátermettségének és virtusának egyfajta fokmérője az, hogy ki mennyire bírja az erős italokat (vö. Faragó 1947: 112–118).

A pálinkafogyasztás és a társadalmi viszonyok kapcsolata

A falusi ember, főleg egy ilyen vidéken, ahol nem terem a szőlő, és nem divat a borozás (lásd például Peti 2006), kénytelen az italozás szükségleteit pálinkával és mindenfajta tömény alkohollal kielégíteni. A kifőzés időszakában a komák, szomszédok igyekeznek egy időpontra helyezni a főzést, de ez a szervezkedés mégsem feltétele a főzésnek. Ha mégis szervezetten bonyolítják a folyamatot, akkor ebben az időszakban a főzdei tevékenységek arra is alkalmasak, hogy ápolják kapcsolataikat. K. J. visszaemlékezik egy olyan esetre, amikor a komákkal megvettek közösen egy juhot, azt elvitték a főzőbe,

megnyúzták, felakasztották az ajtó mögé, és főzés közben vágtak le belőle, majd azt a szénen megsütötték. Gyakran betévedt egy-egy közeli szomszéd, ilyenkor a friss pálinkából őt is megkínálták, és bevonták a kártyázásba.

A gazdák legtöbbször ennivalót is visznek magukkal, hiszen elég hosszú időbe telik a főzés, és nem utolsó sorban üres gyomorral nem lehet sokat inni. Ki gondolná, hogy a főzdébe sörrel készülnek a gazdák? Megvan ennek is a magyarázata, hiszen a pálinkától hamarabb elkezd az ember szédülni, és sok időbe telik, amíg minden gazda adagját kivárják. B. D. elmeséli, hogy nem egy esetben adódott arra is példa, hogy a gazda, kóstolgatás közben, nem tudta a mértéket tartani, nélküle lefőzték, reggel egy családtagja hazaszállította a pálinkát, és mikor ébresztették, nem tudta, hogy melyik világon van, úgy megrészegett. A főzdekre a nyilvános szféra olyan pontjaiként is tekinthetünk, amelyek elsődleges szerepükön túl teret biztosítanak a társadalmi kapcsolatok működtetésének, a munkán túl szórakozási lehetőséget nyújtanak a falusi embereknek, akik itt részt vesznek egymás életében, figyelik egymást, és különböző, egymásról formált véleményeknek teremtenek alapot. A férfiak férfias tevékenységei nagyban hozzásegítenek a helyi értékrendek megértéséhez, így célszerű röviden kitérnünk a pálinkafogyasztás különböző alkalmaira és csoportokhoz köthető mintáira.

Az alkohol fogyasztása, használata változatos motivációkhoz kötődik. Ezek közül kiemelhető a farsang időszakában fogyasztott alkohol mágikus hatása, valamint az agrárünnepek keretében történő ital fogyasztás: ezek rituális folyamatoknak képezik a részét, általuk a termés bőségét, az állathasznót igyekeznek befolyásolni. A halottvirrasztóban, a temetési torban, a temetőlátogatás során fogyasztott italt a halott nyugalmaára köszöntik el. Egyéb alkalmakkor az egyéni boldogulásra, a házasság boldogságára, az együttlétre, a viszontlátásra koccintanak (vö. Keszeg 2007: 272). Más esetekben az alkohol a jól végzett munkáért való fizetség része. Az alkoholfogyasztás a hagyományos falusi társadalom nyilvános szférájában a férfiszerep, a társadalmi érintkezés és az ünneplés tartozéka (Keszeg 2007: 273). Temetéskor, torban, különböző beavató rítusokon, konfirmáció után a falu társadalma közösen, egyként éli át a fájdalmat, a bánatot, az örömet vagy a sikert.

A férfiaság velejárója a pálinka gyerekkortól történő fogyasztása: a legénynek a pálinkát bírnia kell, mert az alkohol fogyasztása a férfiak priviligiuma (vö. Szeljak 2001: 14), így gyenge férfi az, aki csak annyira bírja az alkoholt, mint egy nő. A bálók olyan alkalmat nyújtanak a legények számára, ahol rivalizálhatnak egymással, megmutathatják erejüket a pálinka

ivásában is, ugyanakkor az agresszió és az erő szimbolikus fitogtatására is sor kerülhet, és ez nem egy esetben a mértéktelen alkoholfogyasztással jár együtt, ami a maga során kellemetlen és veszélyes esetekhez vezethet.

A pálinkafőzés és az alkoholfogyasztás folyamatán belül az értékek megfogalmazásában – amint már fennebb is utaltunk erre – erősen fontos a férfiak közös italozása. A kapcsolatok létezésének egyik kulcsszava az együttműködés. A különböző tevékenységekben – munkában és ivásban egyaránt – kortól és társadalmi státustól függően minden férfinak pontosan meghatározott szerepe van, ezt kölcsönösen tiszteletben tartják. A tisztelet megadásával szoros összefüggésben a közösség által elfogadott értékrend másik fontos eleme az egyenlőség (vö. Szeljak 2001: 18). Mindenkitől egyenlően várják el azt, hogy a közösség által fenntartott értékrendeket tiszteletben tartsa: megkínálja társait a friss pálinkával, hogy segítsen főzéskor, hogy szerepeinek megfelelően bekapcsolódjon a tevékenységekbe stb. A helyi vélekedés szerint a pálinka félegészség, ugyanakkor mértékkel kell inni, és olyan helyzetek is vannak, amikor a pálinka visszautasítása rosszállást vált ki. A pálinka fogyasztásának egyik legfontosabb, és nem csak a férfiak csoportjára vonatkozó funkciója a közösségformáló erő: egymás kisegítése, az együttműködés a különböző munkafolyamatokban, a találkozás a főzdeben, egymás megkínálása, a koccintás és a közös ivás megerősítik a közösségi kapcsolatokat.

A pálinka fogyasztása és felhasználása

Nem játék. A pálinka egészségre gyakorolt hatása

Olyan betegség nincs, ártson egy pohárral. Csak eggyel. Nálunk kicserélték a poharakot, megsokallták, hogy igen nagyok. Azt mondták, hogy: „maguk igen nagy poharakba töltik a pálinkát”. S hoztak kicsi poharat. Nem játék. A pálinka fogyasztását csakúgy, mint a többi alkoholét, a fogyasztói összekötik bizonyos egészségügyi problémák gyógyításával. A pálinka mértékletes fogyasztása kedvezően hat az étvágy meghozatalában, jó a vérereknek, fejfájásra, fogfájásra. A csángót sokan hazaviszik, és a reumás lábat borogatják vele. Egy pohár pálinka reggel, egy pohár pálinka délben, egy pohár pálinka este tagolja az ember napjait. Az orvosok is ajánlják, hogy napi egy pohár tiszta pálinkát bárki megihat. Gyógyfüvekre rátöltve tinktúrát nyernek belőle.

Szabadság és tiltások: a főzés és a terjesztés informalitása

A szocializmus ideje alatt – a rendszer központosított gazdaságirányítási elvei és gyakorlata következtében – a tőke hivatalos módon történő felhalmozására a gazdáknak csak korlátozottan volt lehetőségük, így az alkohol előállítása és terjesztése egyfajta informális-illegális módját adta a különböző tőkékhöz való hozzáférésnek. Ezek a gyakorlatok – mivel az alkoholforgalmazás általában szigorú ellenőrzés alatt áll – a poszt szocializmusban is érvényesek maradtak, ennek okán pedig beszélnünk kell a pálinkafőzés és terjesztés informális részéről is. Informális gazdaság alatt saját törvényeken alapuló olyan jövedelemkiegészítő tevékenységet értünk, amely az egyének jólétével, anyagi gyarapodásával kapcsolatos munkát és cserefolyamatokat jelent, és amelyre a hatalomnak nincs ráhatása, vagy ha van is, valamilyen, legtöbbször helyi alku következtében szemet kíván hunyni fölötte (vö. Szabó 2003: 106). Az informalitásra a főzdés szerepein keresztül igyekszünk rávilágítani, hisz ő mind a főzés, mind a terjesztés szintjén centrális pozícióval rendelkezik, ennek megfelelően pedig a kiskapukat mindkét szinten egyrészt mint a helyi társadalmaknak a külső nyomással szembeni védekezési stratégiáit (vö. Oláh 2001: 243), másrészt mint a magánhaszon szerzésének módját nagyon jól ismeri. A pálinkafőzős a falu társadalmán belül olyan státussal rendelkező ember, akinek feladatköréhez tartozik mind a hatalommal való tárgyalás, mind a faluközösséggel való kapcsolattartás. Ennek eredményeként alakja ambivalens, hisz a falubelieknek a főzdés beleegyezésével és támogatásával sikerült kivívniuk, hogy amikor a hatalom tíz literből hetet akart elvenni, négy liter pálinkát adtak, valamint a közös megegyezés részét képezte az is, hogy a vámként leadott pálinkát ne a tisztából adják, hanem a *nem valódi*ből, ami nyilvánvalóan előnyös helyzetbe juttatta a gazdákat. A közösség érdekeinek a védelme mellett ott állnak a másik oldalon a szétméréskor tapasztalt apró kihágások: a helyiek azt nehezményezik, hogy a szétmérést végző mesternek a keze csak akkor nem remeg, amikor magának tölti a pálinkát, így ekkor a mérőedényből nem locsog vissz a tiszta alkohol az edénybe.

Az informalitásnak a főzést követően nagy szerepe van a terjesztésben is, s bár ebben a pálinkát főző gazdák is részt vehetnek – különösen azok, akik főznek, de nem fogyasztanak –, itt is a főzdés a főszerep. Egy gazda, amennyiben nem fogyasztja el pálinkáját és többletet termel, és ezt árusítja. A főzdés viszont a vámot értékesíti, vagy egyes esetekben – amennyiben gazdagsága is van – a sajátját és a vámot, így neki van több eladható pálinkája. Aki

távolabbi vidékről érkezik a faluba, a főzdest keresi, a falu társadalma pedig az idegent útbaigazítja, megmutatja, hogy hol lakik. Mivel a pálinka hivatalos piaci forgalmazásba nem kerülhet, csak informális úton juthat hozzá az érdeklődő. Az idegen tapogatózik az ismeretlen terepen. Keresi, hogy hol a legjobb és hol a legolcsóbb a pálinka. De általában a helyiek is a főzdest keresik, aki rugalmasan viszonyul a helyi informális piac igényeihe: nem kizárólag és mindig egy bizonyos mennyiségen felül bocsátja áruba a terméket, hanem a „rászorulóknak” kisebb mennyiséggel is tud szolgálni. B. D., az egyik főzdes, hogy pálinkáját áruba tudja bocsátani, és ne veszítse el vásárlóit, nem csak literszámmra méri az italt, hanem a főzdeben a litert felbontja a tizedeseire, így lehetőséget kínál a kisebb mennyiségek megvásárlására is.

Az informalitás a hatalom nyomására és a helyi közösség igényeire adott válasz. Az emberek közti cinkos viszonyok, a falusi társadalom belső rendszere megoldásokat talál a törvény megkerülésére, hiszen mindenkinek érdeke, hogy egyrészt időben és nagyobb ráfizetés nélkül kifőzze a pálinkáját, másrészt hogy különböző helyzetekben különböző mennyiségű és jó minőségű italt szerezzen be.

A pálinka fogyasztásának és felhasználásának tőkejellege

Szimbolikus tőke

A pálinka szimbolikus értéke leginkább az orvos–páciens, vagy hivatali alkalmazott – kérvényező viszonylatban ragadható meg. Ha egy orvosnak a beteg megfelelő ellátása érdekében kényszerülünk valamit ajándékozni, akkor vagy pénzzel, vagy valamilyen többletértékkel rendelkező, az adott társadalomban elfogadott értékkel rendelkező termékkel (vagy a pénz és a termék együttes ajándékozásával) próbáljuk befolyásolni a viszonyulását, elérni a jóindulatát. A pálinka ebből a szempontból hasonló a húshoz, hisz tényleges értékükön túl valamilyen társadalmilag kodifikált többletértéket hordoznak (Andor 1997: 117). Az effajta többletérték íratlan szabályok között jelenik meg, az adott terméket a társadalom tagjai ruházzák fel többletjelentéssel. Amikor elfogyasztjuk a pálinkát és a húst, nem csupán azt az ételt vagy italt fogyasztjuk, hanem valamilyen jelentést, szimbólumot is egy-szerre (Andor 1997: 135). A pálinka esetében ennek a többletjelentésnek a kialakulásában szerepe van annak a vidéknek is, ahol a pálinkát készítették, hisz nem egyszer az ebből fakadó autenticitás is növeli az értékét.

Ha az orvosnak pálinkát adományozunk, akkor nem kifejezetten gazdasági értéket, hanem szimbólumot adunk. A dolgoknak itt olyan értékük van, amelyet a gazdaság korlátozott definíciója alapján mint kiszámíthatatlant nem tudunk figyelembe venni (Bourdieu 1978: 387), de amelyet a rendszerben részt vevők nagyon is jól ismernek. Egy liter pálinka napjainkban 25-30 lej, ezzel ellentétben néhány egészségügyi kivizsgálás ennél jóval nagyobb összegbe kerül, következésképp a pálinka többletértékkel ruházódik fel, és a jóindulat csereeszközzé válik. A hozzátartozók mindent megtesznek, csak-hogy a családtag, beteg egészséges legyen. Ezt a rendszert ki lehet játszani, és ki lehet használni mindkét fél részéről. Az orvos, vagy bármilyen hivatali intézmény képviselője mindkét kenőeszközt elfogadja, vagy kéri egyenesen, mert tudja, hogy a család számít betege meggyógyulására. A pálinka pénzben kifejezett ellenértéke ebben a rendszerben neveltségesen kicsi, de ha baj történik, a szépen csomagolt egy pálinka átalakíthatja az orvos–páciens közötti viszonyt. A pálinka tehát nem csak a helyi kapcsolatok megerősítését szolgálhatja, hanem a külső kapcsolatok megteremtésében, az orvos–páciens, alkalmazott–kérelmező aszimmetrikus viszonyán belül egyfajta cinsság kialakításában, a kölcsönös jóindulat jelzésében is szerepet játszhat.

Gazdasági tőke

A közgazdaságtan a tőkét fontos termelési tényezőnek tekinti a föld és a befektetett munka mellett. Ez utóbbi kettővel ellentétben a tőkét meg kell termelni, és csak azután használható fel. Esetünkben először elő kell teremteni a pálinkafőző működéséhez szükséges eszközöket, felszereléseket, és csak azután lehet munkához látni. A tőketermelés, illetve a tőkefelhalmozás időigényes folyamat (Samuelson–Nordhaus 2000: 33). A piacgazdaságban a tőke általában magánszemélyek tulajdonában van, s a tőkéből származó jövedelem is magánszemély kezébe kerül. Ahogy minden földterületnek van tulajdonosa, úgy az építmények és berendezések is valakinek a tulajdonát képezik, és adataikat nyilvántartás rögzíti (Samuelson–Nordhaus 2000: 33). A tulajdonjog alapján a tulajdonosoknak módjuk van arra, hogy működtessék, elcseréljék, kihasználják javaikat. Bármilyen vállalkozás beindításának nélkülözhetetlen feltétele a gazdasági tőke megteremtése, amely valamiképp az összes többi tőkefajta alapja (Bourdieu 1997: 173). Ebbe a kategóriába tartozik minden termék, ami közvetlenül és magas transzformációs költségek nélkül pénzzé konvertálható. Az képezi ennek a gazdasági tőkének az alapját, amit a földék tulajdonosai hosszú éveken keresztül épí-

tettek, hozzászóltek, felújítottak Ez a tőkefajta materiálisan, ebben az esetben eszközök, épületek formájában termelhet profitot és adható át, ám csak abban az esetben, ha a társadalmi normák betartásával folyik ez a tőketermelési tevékenység, így a tőke használata is összekapcsolódik más tőkefajták működésével.

A vizsgált faluban az első főző, Cs. P. főzdéje egy személy tulajdonában van, a második a kutatás időpontjában két személy, B. D. és Sz. L. közös tulajdonát képezte. A fentiek alapján a második főző problémásabbnak bizonyul, mivel B. D. tulajdona a terület és az egy helyiségből álló épület, Sz. L. tulajdona a főzéshez tartozó összes eszköz. 1989 után kisvállalkozókként társultak, B. D. rendelkezett előzetes tapasztalattal a foglalkozás terén. Gyakran akadtak konfliktusok közöttük, mivel Sz. L. a szobafestést is szeretne volna folytatni a főzés mellett. Egyikük sem szeretne volna feladni ezt a mellékkeresetet, így megegyezés alapján a javak fölötti osztozkodásban állapodtak meg.

Bármennyire is magántulajdonon alapul a gazdaság, ebbe a keretbe ágyazva a tulajdonjog korlátozott. A társadalom határozza meg, hogy az egyén a tulajdonából mennyit fordíthat saját céljainak megvalósítására, és ez alapján mekkora adót kell fizetnie az állam részére (Samuelson–Nordhaus 2000: 34), vagy hogy jövedelméből mennyit kell a ceremoniális alapok keretében közösségileg meghatározott módon felhasználnia. A szabályozás tehát többszintű lehet: egyik szinten találjuk a helyi társadalom szokásgyakorlatából fakadó normákat, amelyek bizonyos mértékig kényszerítő erővel hatnak a főzések viselkedésére. A pálinkafőzésnek is érdeke, hogy jó viszonyban legyen a falusiakkal, hogy továbbra is a faluban főzzék az emberek a pálinkát, ezért a begyűjtött vámot (bőséges gyümölcsstermés esetén főzdeként ezer liter fölött) a tulajdonos értékesíti. A kliens–főzdes közötti kapcsolat mikroszinten ilyen módon valósul meg. A másik oldalon a makroszintű szabályozások is befolyással vannak a tevékenységekre, hisz az állam a maga során megadóztatja a jövedelmeket, és ez végső soron megint kihat a kliens–főzdes viszonyra. A pálinkafőzésen belül az adózás kétféleképpen mehet végbe: az adókötelezettségnek egyfelől pénz befizetésével, másfelől a termény egy részének beszolgáltatásával lehet eleget tenni. 1989 előtt a lefőtt, tiszta, ötven fokos pálinka 40%-át, azaz tíz literből négyet kellett vámként elkülöníteni. A szocializmust követő időszakban egész a főzdes bezárásáig csak két litert kellett benthagyni, és ez a főzős tulajdonába került, aki maga is adót fizetett. Lehetőség nyílt arra is, hogy valaki kifizesse a vámost mennyiségnek megfelelő összeget, de mivel a főzés a legtöbb gazda esetében

az önellátásra törekvő, készpénzfizetést kerülő gazdaságnak képezte a meléküzemágát, általában erre nem került sor: ha már megtermett a gyümölcs, azt nem akarták a földön felszedetlenül hagyni, de attól is óvakodtak, hogy a munkafolyamatok pénzkidást jelentsenek a háztartásnak.

A földésnek az állam fele is számot kell adnia a tevékenységéről: a tulajdonos minden kliens után feljegyzi az adatokat, ki mennyit, mikor, melyik főzőben, mennyi vámmal főzött. Adókötelezettségeinek leróása pénzben történik. Kiszámolják a vámmennyiséget, azt a tulajdonos kifizeti, és továbbra is ő maga értékesíti áruját. Az első főzde tulajdonosa, Cs. P. viszont egyszer megjegyezte, hogy időnként tőkefelesleg halmozódhat fel, és ezáltal megnehezedik a pálinka áruba bocsátása. A makroszintű szabályozásnak viszont a legjobb példája az uniós szabályrendszer, amelynek követeléseai főleg a higiéniai körülményekre fektetnek óriási hangsúlyt, ezért a nem megfelelő eszközök és körülmények miatt a gyűjtés idején mindkét főzöt bezárva találtuk, és így a meglevő tőkék nem termelhetnek profitot. Látható, hogy bármennyire is magántulajdonban van a két főzde, nem működtethetik önállóan. A társadalom az egyént több szinten is rákényszerítheti az alkalmazkodásra. Az új törvény szabályozza a főzők hulladékanyagának a megfelelő tárolását. Mivel mindkét épület a falut átszelő patak mellett található, eddig a kifőzött anyagot a patakba engedték. A terület és épület magántulajdonban van, a patak viszont nem, ezért az új szabályoknak megfelelően más megoldást kell találniuk a gazdáknak.

A meglevő gazdasági tőkék és a munkafolyamatokhoz kapcsolódó ismeretek – melyek esetleg kulturális tőkeként definiálhatók (vö. Bourdieu 1997) – kapcsán érdemes felvetnünk a kérdést, hogy a főzések a megnyíló piaci lehetőségek okán, a meggazdagodás érdekében, vagy éppen a munkanélküliségből fakadó szükség miatt kezdtek el kisebb vállalkozásokat beindítani (Kuczi 1998: 177). Ugyanakkor arra is érdemes rákérdeznünk, hogy milyen személyekből lesz vállalkozó: azokból, akik alkalmazotként nem tudnak beilleszkedni semmilyen intézménybe, vagy azokból, akikben a munkanélküliség következményeként az önállósodás gondolata hamarabb megfogalmazódik (vö. Kuczi 1998). És végül azt is érdemes megnéznünk, hogy az adott helyzetben milyen vállalkozásokat, vállalkozókat találunk, mivel az ember vállalkozói hajlama mindig az adott kultúrában testesül meg (Berger 1998: 174). A vizsgált településen csupán a legfontosabb állami intézményeket és munkalehetőségeket (oktatás, helyi vezetés, egészségügy, szociális munkás, tejbegyűjtő központok, posta) lehet megtalálni, ezeken kívül az emberek mezőgazdasággal foglalkoznak. Mivel a településre csak egy megrongált, ja-

vítatlan út vezet be, és nem halad át főbb kereskedelmi központokhoz vezető út sem a közelében, az itt lakóknak nehéz munkahelyekhez jutniuk. Mindezek fényében nehezen tartható egy olyan magyarázati modell, amely az itt tevékenykedő főzdeket a közgazdaságból ismert *homo oeconomicus*-szal helyezné egy keretbe. Ha viszont elfogadjuk a vállalkozások komplex, kulturális és társadalmi tényezőket is számításba vevő magyarázatát, melynek megfelelően a folyamatosan újíttásra képes kapitalista nagyvállalkozók mellett ott találhatók a kézművesek vagy kiskereskedők, akik egyszerűen a család életszínvonalát kívánják fenntartani (Berger 1998: 174), esetünkben is közelebb kerülünk egy, a körülményeket adekvátabban értelmező magyarázathoz. Jelen esetben a második típust ismerhetjük fel. A főzdes gazdák portáit megtekintve azt láthatjuk, hogy azt a gazdasági nyereséget, amelyet a pálinkafőzéssel kerestek, újabb eszközökre fordították, valamint az új felszerelések tárolására kisebb épületeket emeltek a portán belül. Egyik főzőtulajdonos háza táján sem láthattunk több autót, vagy különösebb nagyobb pénzüsszetre utaló jeleket. Nyilván a megélhetés miatt folytatják ezt a tevékenységet, de a belőle származó jövedelem nem olyan tetemes értékű, hogy akár egy személy több efféle intézményt létre tudjon hozni, és azt tudja működtetni. B. D. és Sz. L. főzdéje kapcsán már említettük, hogy Sz. L. a pálinkafőzés mellett szobafestéssel is foglalkozik, hogy családját el tudja tartani és anyagi szükségleteit tudja biztosítani. B. D. a nyugdíj pótolására szánja ezt a plusz jövedelmet. Úgy tűnik tehát, hogy a főzés folyamataiban való részvétel nem csak a pálinkát főző gazdák, hanem a pálinkafőzdesek esetében sem lép túl a falusi gazdaság melléküzemágának keretein.

Összegzés

Összefoglalva a fentieket, elmondható, hogy a pálinkafőzés folyamata – bár egy kívülállónak csak a gyümölcs leszedését, érlelését, majd a pálinka kifőzését és végül alkalmankénti fogyasztását jelenti – igen komplex, különböző tevékenységeket, tudásokat és szerepeket magába ölelő tevékenységsorozat. Fontosnak tartottuk a több szempontú elemzést, hogy ne csupán a főzdet láttassuk, hanem az azt használó személyeket és szerepeiket is, és ez alapján próbáljuk megérteni a pálinkafőzés és fogyasztás jelentőségét, hisz a főző társadalmi kapcsolatok ápolásának is színhelye, a pálinkafogyasztás pedig a társadalmi kapcsolatok formálásának is eszköze. A pálinka társadalomra gyakorolt hatása többértű: egyrészt a túlzott alkoholfogyasztás miatt deviáns

személyek kerülnek ki ebből a körből, másrészt a pálinka nem egy szociális eseménynek, versengésnek, rivalizálásnak, békülésnek és egyszerűen a kapcsolatok fenntartásának nélkülözhetetlen eleme, és végül harmadrészt az informális gazdaságon belül is fontos szerepet tölthet be, mert megtermelésén túl sok, hatalmi helyzetben levő személy jóindulatának megnyerését lehetővé tevő társadalmi interakciónak képezi a részét. Bourdieu hangsúlyozta, hogy a közgazdaságtan a dolgoknak csak a gazdasági oldalait vizsgálja, és nem szentel figyelmet az egyéb tényezőkre, mint például a kulturális vagy szimbolikus vonatkozások vizsgálatára (Bourdieu 1997: 157–158). Ebben a dolgozatban ezekre a szimbolikus és kulturális vonatkozásokra is igyekeztünk rávilágítani, mivel a gazdasági tevékenységeket, így a vállalkozást is kulturális kontextusába helyezve érthetjük meg.

Végezetül csak egy kérdést kell megfogalmaznunk: az uniós rendeletek érvénybe lépte után működőképes lesz-e a pálinkafőzés intézménye, és milyen esetleges további kiskapukat találnak a falubeliek ezek működtetésére.

Szakirodalom

ANDOR Mihály

1997 Húsfazék avagy a hús különleges társadalmi szerepe. *Replika*. (27) 117–140.

BERGER, Brigitte

1998 A modern vállalkozás kultúrája. *Replika*. (29) 171–184.

BOURDIEU, Pierre

1978 A szimbolikus tőke. In: *Uő: A társadalmi egyenlőtlenség újatermelődése. Tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 379–401.

1997 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: ANGELUSZ Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 156–178.

FARAGÓ József

1947 Legényavatás Magyarkiskapun. *Erdélyi Múzeum* LII. (1–4) 112–118.

KESZEG Vilmos

2007 Van-e szubkultúrája a népi kultúrának? In: JAKAB Albert Zsolt – KESZEG Vilmos (szerk.): *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok szubkultúrákról*. (Kriza Könyvek, 29.) BBTE Magyar Néprajz És Antropológia Tanszék–Kriza János Néprajzi Társaság. Kolozsvár, 253–295.

KISS Dénes

2004 A falusi elit átalakulása Erdélyben. *WEB. Szociológiai folyóirat* (12) 9–15.

KUCZI Tibor

1998 A vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. *Replika.* (29) 157–170.

SAMUELSON P. Paul – NORDHAUSS D. William

2000 *Közgazdaságtan.* KJK-KERSZÖV Jogi és Üzleti Kiadó, Budapest

OLÁH Sándor

2001 *Csendes csatatér. Kollektivizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén (1949–1962).* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

PETI Botond

2006 Szőlőtermesztés és borkultúra Csáváson. In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén.* (Kriza Munkák.) Nis Kiadó, Kolozsvár, 242–267

SZABÓ Á. Töhötöm

2003 Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In: Uő (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 105–125.

SZELJAK György

2001 Alkoholfogyasztási minták egy mexikói nahua indián közösségben. *Tabula* 4. (1) 14–33.



Vass Melánia

A szekeresség szerepe egy havasalji falu életében

Bevezetés

A különféle feltételek között, más-más módon megtermelt javak kicserélésének igénye természetes része a paraszti kultúrának. Az eltérő adottságú, fejlettségű régiók, nagy és kistájak népességének életmódjához elválaszthatatlanul hozzátartozik a tájakon belüli árucseré és munkamegosztás, illetve a szomszédos, vagy gyakran távoli vidékekkel való kapcsolattartás (Viga 1990: 9). A falvakra is kiterjedő modern kereskedelmi hálózatok kiépülése előtt ezt az árucserét bonyolították a szekeresek, a vásárosok. Vizsgálódásom tárgya Oroszhegy, amely meglátásomban jó példája annak, hogy mennyire meghatározta a szekeresség azoknak az embereknek az életét, akik bekapcsolódtak az árucserének e formájába. Arra próbálok választ adni, hogy milyen tényezők hívták életre, illetve milyen gazdasági, társadalmi és kulturális funkciót töltt be ez a fajta értékesítési forma a falu életében. A 20. század közepétől a kommunizmus teremtette feltételek, a kollektivizálás, a földnélküliség miatt egy sor kiegészítő jövedelemforrásra volt szükség, így tulajdonképpen ez a folyamat adta a lökést az amúgy is nagy múlttal rendelkező szekerességnek, ami sokszor a létfenntartáshoz szükséges javakat biztosította az embereknek.

A Székelyudvarhelytől tíz kilométerre, északnyugatra fekvő Oroszhegy tipikus hegyaljai település. Népessége jobbára hagyományos paraszti gazdálkodást folytatott, folytat. A község hegyes vidéken terül el, földje igen gyenge minőségű, a lakosság alapfoglalkozása az állattenyésztés, az erdőmunka és a gyümölcsstermesztés. Az 1878-as kataszteri adatok szerint az oroszhegyi területek több mint felét erdőség alkotja. A rét és a kert kétszerese a szántónak, a legelő pedig majdnem a másfélszerese, tehát a területek nagy része erdő és legelő. Közel egy évszázad múlva, a kollektivizálás után készített statisztika ettől eltérő képet mutat. Az 1968-as adatok szerint a rét és a kaszáló szinte kétszerese a szántónak, de a legelőterület nagysága kisebb a szántóénál. Az 1989-es rendszerváltás után (1995-ben) készített felmérés adataiból az derül ki, hogy a legelőterületek aránya ismét a szántó fölé emelkedett. Látható tehát, hogy az emberek a természeti adottságoknak

megfelelően állattenyésztésre, gyümölcsstermesztésre, erdőkiélésre rendezkedtek be. Az itt termelt javakat értékesítették, ezt pedig a szekeresség tette lehetővé. A fa és a gyümölcs eladásából származó pénz, illetve cseretermék fontos kiegészítő jövedelem volt, gyakran a megélhetés egyik alapja, ezért majd minden fogattal rendelkező gazda bekapcsolódott ebbe a tevékenységbe, és eljárt kisebb-nagyobb távolságra árulni portékáját.

A falu jellegzetességénél fogva az áruba bocsátott termékek között inkább a népi faipar termékei, mint a deszka, épületfa, szőlőkaró, faedények, valamint a különböző gyümölcsfajták szerepeltek. Az áru értékesítése különböző helyszíneken történt, a termelő maga szállította és adta el a termékeit. Tevékenységük az évi munkaritmushoz, a mezőgazdasághoz igazodott, szezonális volt, állandó fuvarozásból senki nem élt (lásd az ábrát a tanulmány végén). Az árut szekerekkel vitték különböző vásárokra, heti vásárokra, faluról-falura. Szállításkor a szekér derekát saroglyákkal nyújtották meg, a megpakolt szekeret kóborral,¹ ernyővel fedték, melynek vázát mindenki maga készítette el. Erre a félhengeres fedélvázra terítették a gyékényt, amelyet Harasztkerékről hoztak. A biztonság érdekében elhagyhatatlan volt a lovak nyakából a csengő, a szekérről pedig a viharlámpa, amit éjszaka meggyújtottak. Az árun kívül élelmet, takarmányt, egy kevés pénzt vittek magukkal, amellyel a váratlan károkat pótolták. Egy út egy-hat napot vett igénybe, ami alatt kisebb-nagyobb távolságokat tettek meg. Éjszakára egy-egy faluban szálltak meg, amiért pénzzel, illetve a szállított termékkel fizettek. Szálláshelyeiket a vásárlás, árucseré révén szerezték, vagy pedig az ugyancsak szekerességet folytató felmenőktől örökölték.

A fatermékek szállítása és értékesítése

Az oroszhegyi ember élete az évszázadok során szorosan összefüggött az erdővel, amely nem csak természeti valóságot jelentett számára, hanem egyben megélhetési forrást és jobb létfeltételeket is (Mihály–Vofkori 1997: 46). A kitermelt fenyőfa nagy részét deszka és gerenda formájában értékesítették, a fontosabb mesterségek is a fenyőfa feldolgozásához kapcsolódtak, sok volt a kádár, a zsindelekészítő, a kerekes, a gerenda- vagy szarufafaragó mester, sőt az utóbbihoz szinte mindenki értett a faluban (Mihály–Vofkori 1997: 41–42).

¹ Két fenyőfa aljába arasznyi távolságra ívesen meghajlított bükkfavesszőket dugtak (vö. Kós 1976: 88).

A fával való kereskedelem, illetve a fából készített termékek árusítása a legtöbb család életében fontos szerepet játszott. Aki fogattal rendelkezett, annak a megélhetés és a jobb létfeltételek elérése érdekében be kellett kapcsolódnia a fa értékesítési folyamatába. A legtöbben szekereskedni jártak, ilyenkor az arányjogra járó, vásárolt, esetleg lopott fát szállították Erdély különböző városaiba, falvaiba. Főképpen épületfával, de különböző faedényekkel is kereskedtek. Nagyon gyakran előfordult, hogy *cédula nélküli fát* vittek, ilyenkor az árut *bécsomagolták*: a szekér aljába fát, tetejére pedig szénát és néhány zsák almát tettek. Éjszaka, a mezei utakon mentek megkerülve a településeket. Nappal egy-egy ismerősüknél pihentek, a szekeret és a lovakat elrejtették a csűrben. Ha rendőrökkel találkoztak, igyekeztek kijátszani őket, legtöbbször elhajtottak előlük, hiszen ha elkapták, akkor megbüntették, elkobozták az árut. Máshol viszont megvolt az ismerősük, aki kisegítette őket, ha bajba kerültek, ezt a kapcsolatot igyekeztek fenntartani, élővé tenni egy-két szál fával. *Mikor jól sikerült, akkor vittünk gerendát, szarufát, Karcsi bácsod [az erdész] sokszor megbüntetőtt. Volt, amikor egész télön úgy sikerült, hogy csak 700 lejt fizettem. Három házra való anyagot e hoztam, csak 700 lejt fizettem... Volt egy oroszhegyi származék, miko hezza leértünk, Pál Dénösní, akkor ő rendőzte a többit. Úgy es volt, hárman-négyen mentünk egyszerre, éjjfélekor indultunk.* (B. E.) A fuvarozás télen, de leginkább tavasszal zajlott, hiszen ekkor kezdtek építkezni az emberek, azonban kisebb intenzitással folyt nyáron, a mezei munkák szüneteiben is.

Számos esetben szállítottak rendelésre, ekkor ún. *szegődséget* (szerződést) kötöttek, máskor viszont a hetivásárokon, vagy a különböző falvak felé haladva útközben árusították portékájukat. Tehát nem csak a közeli székelőudvarhelyi piacon tűntek fel a fával megrakott oroszhegyi szekerek, hanem eljutottak Marosvásárhelyig, Radnótig, Dicsőszentmártonig, Szászmedgyesig, Brassóig, Szászrégenig is. Általában a hét első napján Küküllőváron, kedden Bonyhán, szerdán Dicsőszentmártonban, csütörtökön Marosvásárhelyt, pénteken Radnóton, szombaton Mezőbándon volt piac, ahol nagy volt a kereslet az oroszhegyi emberek portékája iránt. Egy út egy hetet is igénybe vehetett. Ahhoz, hogy szombaton a mezőbándi piacra érjenek, kedden délután kellett indulniuk, egész éjszaka mentek, csak annyi pihenőre álltak meg, hogy a lovakat abrakolják. A messzebbre tartó szekeresek igyekeztek társakat szerezni egymás kölcsönös segítése, biztonsága érdekében, hiszen többször megesett, hogy tolvajok támadták meg őket, ilyenkor egymás segítségére siettek. Az alábbi történet jól érzékelteti, hogy az egyedül

utazó fuvaros milyen veszélynek volt kitéve: *De volt, amikor csak egyedül volt, miko megtámadták es. Miko hazajött, akko az ernyőn látszott a szúrás nyoma, s a nadrágján. Vitt örökké egy kicsi baltát, s valaki fékéreszködött, hogy vigye e valameddig, s nem vette fé, met idegöny vot. Ha látták, hogy olyan, akko nem vették fé. Megfogta a rókoncát, s nem engedte e, s tata egyet vágott a kezire, s úgy engedte e, de addig szúrt a bicskáva, amit ért, az ernyőt, s a nadrágján es sok lik volt, tudom, egyszer úgy jött haza. Biza, meg volt ijedve, egész éjjön a Libánon kergette a lovakot, hogy nehogy utolérjék. Rea kellett üssön a kezire, s úgy engedte el... azután nem ment egyedül tata sem, akko megijedt volt, valaki társat keresött osztán. Még jó hogy posztónadrág volt rajta, s az ernyő es meg volt szúrva. (V. I.) A szekeresek számára akkor sem volt veszélytelen az út, ha többen utaztak, azonban nagyobb esélyük volt arra, hogy megvédjék magukat és portékájukat. *Mentünk egy párszor haton-heten es, me sok vót a cigányság es, egynek erőst nem lehetött. Ha egyedül vagy, még a lovat es kifogták a szekér elől. [...] Jöttünk hazafelé, Menyhát bácsoddal [...] há fogják az egyik lovat. Nagy hajas cigányok vótak. Hát az enyimöt es fogják a szajbélit, a jobbikot. Menyhátét a csát. Osztán kinek milyen szereléke vót, vasrókoncákat kaptuk, el es fogtuk az egyiköt, a másik efutott. Megvertük osztán hatalmason. (M. A.)**

A fűrészárut rendszerint pénzért adták, a piaci árak a nagyobb erdőségektől való távolság szerint különböztek. Az eladott fa árából gabonát vettek, amit vagy saját szükségletükre tartottak meg, vagy a felvásárlói ár kétszereséért értékesítettek az udvarhelyi piacon. Sikeres vásár után mindig betértek egy-egy út menti fogadóba, ahol találkoztak az ismerősökkel, és megülték az áldomást. Ilyen fogadó volt Dicsőszentmártonban a Székely-kocsmá, Bözöd és Erdőszentgyörgy között a Lóci-fogadó. Hazaérkezve igyekeztek ismét fát szerezni, azt megmunkálni, és amint lehetett, újból útnak indultak.

A gyümölcs szállítása és értékesítése

Oroszhegyen a természeti viszonyoknak megfelelően a szilva és az alma volt a gyümölcskereskedelem legfontosabb terméke. Ezzel jártak a szekeresek a legmesszebbre, és ezt árulták a legnagyobb tételben. A gyümölccsel leginkább falura jártak, házaltak, hangos *Szilvát vegyenek! Almát vegyenek!* kiáltásokkal hívták fel magukra a figyelmet. A saját termény árusítása hozta a legnagyobb hasznot, de sok esetben felvásárolták a fogattal nem rendelkezőktől is a gyümölcsöt. Az alma, szilva árusítása a vegetáció rendjének meg-

felelően periodikus volt. Szilvával szeptember elején kezdtek járni a csíki és gyergyói falvakba, almával rendszerint októberben, novemberben keltek útra Csíkszeredába, Gyergyóba. Visszafele általában Alcsík, Felcsík, Marosfő, Vasláb, Gyergyóújfalu volt az útvonal, ha csak nem kényszerültek egyéb kitérőre. A gyümölcsöt búzáért, kukoricáért, rozsért, krumpliért adták, amit szintén vagy megtartottak saját szükségletre, vagy hazaérve értékesítettek. Nagyon ritkán, ha sürgősen kellett, pénzért is árusították. Legtöbbször este indultak útnak, hogy reggelre Gyergyóban legyenek, ott egész nap árultak, éjszakára pedig szállást kerestek. Többnyire az útjaik során szerzett ismerős háznál éjszakáztak, de szívesen befogadta őket egy vagy két véka szilváért, almáért idegen is. Régen minden ősszel aszaltak szilvát, amit nagyon kedveltek a csíki, gyergyói falvakban. *Megvettem Kovács Domokos bácsodtól az aszalt szilvát, 40 vékát, a hiuba papírra le vót terítve. Bévittem Csíksomlyóra bőjtbe, annyi pénzt kaptam érte, hogy soha életömbe annyi pénzöm nem vót.* (B. Á.) Ma már egyetlen aszaló sem működik a faluban. Manapság a szilva mellett szilvapálinkát is árusítanak, ami iránt ugyancsak nagy a kereslet.

A szekeresség tanulmányozása során a nemek közti munkamegosztás szabályaira is ráismerünk. Fuvarozni rendszerint férfiak jártak, az őszi utakra azonban elkísérték őket a feleségeik is, ezek az élmények sok csipkelődő pletykát indítottak útjára. *Egyszer itt a szomszédba, nem mondom, meg, hogy kik, fiatal házasságok voltak, s az embör ment Gyergyóba szilváva, osztán az asszony es mindenképpen akart menni, az ura eléggé mondta, hogy ne gyere, met nem kirándulás, de hogy teljön kedve, há evitte. Még ementek békéle Gyergyó felé valahogy, de úgy es félt az asszony a nagy erdőn keresztül, de amikor jöttek visszafelé, akkor nagy, nagy erős üdö lett, dergett, villámlott, s az ernyőt levitte, s evitte bé valahova. Az embör ement keresni, s az asszony ott maradt egyedű a szekérön sokáig, amíg meg nem kapta az ernyőt. Osztán nem ment többet, s az ura azóta es emondja mikor megy, hogy jössz-e, Gyöngyi, Gyergyóba?* (K. M.) Kirívó esetekben elment gyümölcsöt árulni néhány asszony is, de ezt a faluban előítéletekkel fogadták, a nőt pedig kétes erkölcsűnek tartották. *Itt ehejt Medve Márta ne, én nem tudom, az milyen fehérnép, de örökké ment egyedül, osztán nem tudom, mit csinált a férfiakka... ő hajtotta a szekeret, ment egyedül. Megszólták örökké a faluba...* (K. M.)

A fuvarosság sokszor apáról-fiúra szállt, a fiúgyerekeket 10-12 éves korukban már magukkal vitte az apjuk. Ez nem csupán a szekerezés és az árucserre gyakorlati ismereteinek megalapozását jelentette, hanem gyakran a nyelvtudását is (Viga 1988: 401), hiszen gyakran vásárolt tőlük román, szász

nemzetiségű ember. Tehát az idegenekkel való szóértés hozzátartozott a felnövekvő egyén szocializációjához (vö. Szilágyi 2001: 860). Az úti kalandok, a nehézségek legyőzésének kisebb-nagyobb hőstettei, az idegenek megnyerésének vagy rászedésének sikerei vagy kudarcai élménybeszélésként kerültek bele az epikus folklórhoz. A személyes élmények a tanúságtétel szándékával, az okulás érdekében folklórszöveggé csiszolódtak, izgalmas kalandként láttatták azt a kockázatot, amit az otthonról kimozdulás jelentett (Szilágyi 2001: 860–861).

A szekeresség funkciói

Oroszhegyen a táj nem alkalmas, arra, hogy eltartsa a rajta élő népet. A helyi termelőszövetkezet megalakulásakor – a Fenyő Kollektív Gazdaság nevet viselte – kényszerrel elvették a lakosság földjét, állatait, mezőgazdasági szerszámainak. A felnőtt lakosság kétharmad része a termelőszövetkezetben dolgozott, de megélhetésüket nem kimondottan a mezőgazdasági termelés biztosította. Majdnem minden családból egy-két felnőtt valami más kiegészítő jövedelemhez folyamodott, a mezőgazdasági munkát a család többi tagja végezte (Mihály–Vofkori 1997: 42). Ilyen jövedelmi forrás volt a szekeresség, hiszen a fa és a gyümölcs révén egyes családok több haszonra tehettek szert, mint az összes többi gazdasági tevékenységükkel. Különböző krízishelyzetekben, mint például betegség, gyors és biztos pénzszerzési lehetőségnek bizonyult, de házi szükségletek kielégítésére is alkalmas lehetett, valamint a baráti, rokoni, szomszédi viszonyokat erősítő kulturális és társadalmi tőke felhalmozásához és cseréjéhez, illetve a különböző adók befizetéséhez szükséges pénzt is a szekeresség biztosította. A fogatos ember számára mindig volt munkalehetőség, kevésbé volt kiszolgáltatva a helybeli munkaviszonyoknak. Lényegében egyfajta vállalkozó státust biztosítottak maguknak – még ha ez valamilyen szinten kódolva is volt a helyi mintákban –, megteremtve ezzel a gazdasági és társadalmi előrejutás esélyeit (Viga 1988: 400). A szekeresség fontos kiegészítő jövedelem, a megélhetés egyik alapja volt, ezért a fogatolható állat megszerzése, a fuvarosság elérendő célként lebegett az itt élők szeme előtt. A gazdasági funkció mellett az utak alkalmat teremtettek egyfajta kitekintésre, világlátásra. Megfigyelhették, hogyan élnek a különböző tájak, népcsoportok, hasonló státusú emberei, milyenek a hétköznapijaik. Hírközlő, tájékoztató tevékenységet fejtettek ki, elősegítették a kultúrjavak terjedését is.

A különböző nemzetiségű emberekről szóló sztereotípiák elterjedése a faluban nagyban köszönhető a szekeresek által forgalmazott, nem egyszer vicces történeteknek, hiszen ezekből kiolvashatjuk, hogyan vélekedtek a románokról, szászokról, cigányokról. A cigány becsap, kirabol, a román segítőkész, de *mocskos*, a szász pontos, *egyenese ember*. Az utakkal járó nehézségek összekovácsolták a különböző korú és nemzetiségű embereket, kifejezve az egymás iránti segítőkészséget. Nagyon sok történet szól arról, hogyan segítették ki a szekereseket a román, szász emberek, amikor elfogyott az élelmük, szállást kértek, vagy valamilyen bajba kerültek. A következő példa jól érzékelteti a különböző nemzetiségű emberek egymás iránti szolidaritását, de ugyanakkor azt is, hogy a szekeresek számára a közös utazások egymás megviccelésére is alkalmat adtak. *Széplokön jöttünk én, Menyhát apja, s Barkós Áron. Fére álltunk az út szélén, s mind ilyen vegyes községök vannak, s osztán bémentek, s puliszkát rendötek, met a kenyér a tarisnyából e volt foggyva. Osztán én voltam a fiatalabb, kiküldtek, hogy a lovakot itassam meg. Egysze a románné ment fejni, hogy adjon nekünk tejet a puliszkához, volt 6-6 darab főtt tojás, tej, az volt rendöve pénzzé. Csak akkora ablak volt a pajtán, mint a két tenyerem, s gyertya volt, s fejte a tehent, bélestem, huncut voltam akko es, hát a pendely sarkán szürte meg a tejet a korondi fazékba... nem ettem meg a tejet. Áron bátyám reám káromkodott, hogy egyem meg. Mondtam, hogy neköm a tojás elég. Ők megették jó étvággyal, nem tudták... Menyhát apja küncérös embör volt, jöttünk fé a Lóciba, hát milyen a gyermekök, alig vártam, hogy e kotyintsam, hogy milyen tejet ettek... Gáspár sógor beteg lett volt, meg akartak volt verni, hogy mét nem mondtam.* (B. Á.)

Összegzés

A szekeresség hanyatlása a kommunista diktatúra végével, a földek viszszaadásával, a közbirtokosság megalakulásával, valamint az autó egyre nagyobb számban való elterjedésével kezdődött. Ma már a fát eladhatják a helyi feldolgozó üzemekben, nem kell elszállítani több kilométeres távolságra. A vásárlói igények is megváltoztak, manapság nem nehéz beszerezni az építkezéshez szükséges fát, hiszen egyre több az erre szakosodó vállalkozás. Nagyrészt a gyümölcsszállítás is autóval történik, nem vesz igénybe több napot, hetet. Ez a kényelmesebb, praktikusabb eszköz szinte teljesen kiszorította a szekeres szállítást. A régi fuvarosok ma fiaikkal, autóval mennek

árulni, számukra az áru jövedelmezősége – az üzletek elterjedésének is tulajdoníthatóan – már nem jelent akkora hasznot, mint korábban. Előfordul olyan eset is, hogy valaki csak azért vállalkozik évről évre az utazásra, hogy az útjain szerzett barátait meglátogassa. A szekeresség kis mértékben még jelen van a falu életében: szilvát, almát most is szállítanak szekérrel, de csak a Gyergyói-medencébe, mert *hitványabb az út, kevés kocsi jár*. A csíki falvakba nem járnak a nagy autóforgalom miatt. Faanyagot visznek manapság is, de nem olyan nagy távolságokra, csupán a Nyikó mentére.

Végezetül elmondhatjuk, hogy Oroszhegyen a szocialista gazdaság idején a központi elosztás és az elvonás következtében minden családnak birtokolni kellett néhány olyan technikát, amellyel a hiánycikkeket beszerezték, illetve ismerniük kellett néhány befolyásos embert, hogy az elosztásnál őket is beleszámolják a juttatásban részesülők körébe (vö. Szabó 2003: 115). Jóban kellett lenni az erdősszel, a rendőrrel, hogy szemet hunyjanak a falopások, a feketén szállított áru felett. Nemcsak a faluban, hanem a falun kívül is fontos volt a szekereseknek az *üsmeretség*. Véleményem szerint ilyen technikának minősül a szekeresség is, hiszen a sokszor informális úton szerzett terméket, illetve a megtermelt felesleget egy informális rendszerben értékesítették, amely által pótolták a hiányosságokat, vagy felhalmozhattak, hiszen a fa és a gyümölcs révén egyes családok nagyobb jövedelemre tehettek szert, mint az összes többi tevékenységükkel. A rendszerváltás után ezek a készségek nem váltak feleslegessé, hiszen e tudás birtokosai manapság is jól boldogulnak a különböző krízishelyzetek megoldásakor. Csupán a szállítóeszköz vált többnyire idejétmúlttá.

Szakirodalom

KÓS Károly

1976 Hétfalusi szekeresség. In. uő: *Tájak, falvak, hagyományok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 80–103.

MIHÁLY Tibor – VOFKORI László

1997 *Oroszhegy. Adalékok a község monográfiájához*. Mákvára Egyesület, Oroszhegy

SZABÓ Á. Töhötöm

2003 Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In: Uő (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 105–126.

SZILÁGYI Miklós

2001 Kapcsolatok a külvilággal. In: SÁRKÁNY Mihály – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Magyar néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 830–867.

VIGA Gyula

1988 Az észak-magyarországi fuvarosok. Egy sajátos „vállalkozói” forma a hagyományos árucserében. In: *Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXVII*. Miskolc, 383–405.

1990 *Árucseré és migráció Észak-Magyarországon*. Ethnica, Debrecen–Miskolc

Adatközlők

Bálint Ágoston (1931)

Bálint Ernő (1945)

Gergely Menyhért (1943)

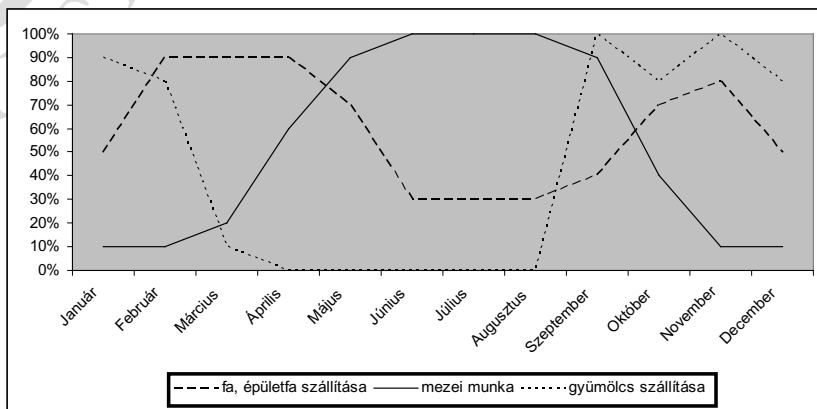
Kovács Miklós (1948)

Major András (1936)

Vass Irén (1941)

Mellékletek

A fuvarozás és a mezőgazdasági munkák intenzitása





Rezumate

Daniel Rita

Mit, turism și transformare de capital în Lupeni

Lupeniul de azi s-a contopit în conștiința tuturor cu numele lui Áron Tamási. Efectele locale ale acestui fenomen însă sunt cunoscute numai de către puține persoane. În lucrarea de față autoarea urmărește modul în care a rămas și azi Tamási în memoria localnicilor. Această întrebare are diferite aspecte, pe care le-a analizat căutând asemănări elocvente. Abordarea ei pornește cu prezentarea procesului conform căreia figura scriitorului a devenit cult, apoi mit, după care – exploatând caracterul etnic al mediului și moștenirea lui Tamási – s-a dezvoltat un turism, sau mai bine zis un capital economic referitor. Deoarece comunitatea din Lupeni nu este una omogenă, ci una segmentată din mai multe puncte de vedere, s-a dovedit a fi foarte interesantă părerea localnicilor în legătură cu fenomenul analizat.

Subiectul acestei lucrări este interesant deoarece, putem observa pe de o parte desfășurarea în timp a unui eveniment și formarea opiniilor legate de acest fenomen de către localnici, iar pe de altă parte mentalitatea unei comunități – cu speranța de a o și înțelege.

György Imola

Mitul lui György Bernády în Târgu-Mureș

Obiceiurile, tehnicile sau spațiile comemorative – incluzând posibilitatea memoriei colective – reconstituiesc trecutul și în același timp constituiesc identitatea colectivă locală. În focarul acestora, ceea ce privește societatea locală cercetată, se situează un adevărat erou cultural, György Bernády, și epoca determinată de activitatea sa. Astfel lucrarea de față analizează mecanismele de construire a trecutului și a identității locale din Târgu-Mureș pe exemplul mitizării primarului de la începutul secolului 20., urmărind modul în care comunitatea locală își construiește propriile limite spațiale și temporare. Pe lângă analiza formării mitului, a generării cultului respectiv, lucrarea are ca țel explorarea motivelor și a importanței procesului de aducere aminte, a modului în care acesta devine funcțional în cadrul comunicației și a interacțiunilor ce are loc în interiorul grupului social.

Kádár Kincső – Tímár Krisztina

„– Și totuși cine va bea atâta pălincă? – Păi eu și tu.”

Despre rolul băuturilor spirtoase în societate

Lucrarea de față, având ca și cadru teoretic sistemul distribuirii capitalului a lui Bourdieu, analizează valoarea economică, socială și simbolică a distilării băuturilor spirtoase și a persoanelor angrenate în această activitate în localitatea Mărești. Noile reglementări ale Uniunii Europene evocă posibilitatea de a se repeta acțiunile informale din perioada socialistă. Pe lângă analiza procedurilor funcționând contrar poziției puterii centrale, o cunoaștere mai profundă a activității de producere de băuturi spirtoase ca instituție oferă noi modalități de explorare a valorilor economice, sociale și juridice locale.

Pap Izabella

Rolul actual al proprietății funciare în Cobățești

Lucrarea de față se angajează în căutarea posibilelor componente legate de proprietatea funciară în cadrul relațiilor economice și sociale actuale din localitatea Cobățești. Din cercetarea ce stă la baza lucrării reiese că nu se poate vorbi despre posesia terenurilor agricole ca și în cazul economiei țărănești tradiționale, unde reprezenta o sursă existențială stabilă și în același timp o valoare morală, simbolică. Autoarea afirmă prin argumente specifice că această relație cu privire la proprietatea funciară s-a schimbat în mod evident în condițiile actuale, iar cele două funcții amintite s-au delimitat în cele mai multe cazuri: uneori proprietatea apare numai ca un capital economic, alteori acest aspect primește o încărcătură simbolică, dar sunt și exemple când se formulează doar ca o problemă morală, ideologică.

Peti Lehel

Interferențe religioase și viziuni: ceangăi la aparițiile mariane de la Seuca

În studiul de față autorul interpretează motivațiile ceangăilor din Moldova prezenți la aparițiile mariane de la Seuca, analizează viziunile ca și parte a experienței religioase și contextul social al acestora. Autorul susține că interferențele etnice și religioase care au influențat formarea locului de pelerinaj devenit important datorită apariției Sfântei Fecioare Maria, au avut un rol important și în experiențele religioase ale ceangăilor. Totodată autorul

încearcă să înțeleagă de ce a devenit un loc de pelerinaj dintr-un sat locuit în mare majoritate de maghiari chiar atât de important pentru ei, în ciuda faptului că analizele recente au atras atenția asupra tendinței de asimilare avansată a ceangăilor din Moldova.

Szabó Á. Töhötöm

De la comunități organice până la sate nedezvoltate – și înapoi

În lucrarea de față autorul prezintă câteva componente ale discursului științific și de putere, care – în concepția sa – percepe satul și orașul de parcă între ele ar fi o opoziție manifestată în tradiționalism și viață comunitară. Analizează valorile atașate principiului de sat și de comunitate, în fond prezintă imaginile care apar la nivelul reprezentărilor: în legătură cu discursurile care prezintă satul și orașul ca opozite, arătând caracterul ambivalent al imaginilor legate de sate, precum și valorile pozitive și negative cuprinse de aceste imagini. În cursul analizei acordă o atenție sporită discursurilor științifice, dar pe lângă acestea prezintă și câteva efecte ale acestora la nivelul opiniei publice.

Szilágyi Levente

Situații de limită – cazul Vállaj și Urziceni

Lucrarea de față urmărește o scurtă prezentare al istoriei cercetărilor antropologice de frontieră. Autorul se bazează în primul rând pe rezultatele antropologiei politice în acest domeniu, precum și pe terminologia aplicată aferentă, analizând existența și sistemul de relații dintre două localități șvăbești delimitate de o frontieră româno–maghiară creionată ca urmare al primului război mondial. În secolul 20. istoria celor două localități s-a contopit cu istoria frontierei respective, a cărei structură – împreună cu calitatea relațiilor dintre teritoriile separate – a suferit multiple modificări importante. Analiza istorică și structurală a frontierei face posibil o explorare etnografică a relațiilor dintre cele două localități, precum și modificarea acestora în ultimii nouăzeci de ani.

Vass Melánia

Funcția cărăușiei în viața unui sat din ținutul „Havasalja”

Satul Dealu este situat la 10 km de Odorheiu-Secuiesc în direcția nord-vest. Practicarea cărăușiei a jucat un rol deosebit de important în viața oamenilor din acest sat. În studiul de față autoarea urmărește conturarea funcțiilor

și impactelor acestei practici în ceea ce privește viața economică, socială și culturală a sătenilor. Începând cu mijlocul secolului trecut comunismul, îndeosebi procesul de colectivizare au făcut ca oamenii să aibă nevoie și de „alte” venituri. În acest caz sătenii au încercat să-și consolideze situația în-răutătită, și au încercat practicarea cărăușiei ca o modalitate completară privind satisfacerea nevoilor.

Zsigmond Júlia

Amintiri militare repovestite. Povestiri despre o povestire

O evocare a unui segment din viața militară, care stă ca mărturie a puterii de calmare, de vindecare a vorbelor și povestirilor. Nu numai situațiile trăite în perioada respectivă sunt importante, ci și modul, gestul de aducere aminte, de evocare, povestire și repovestire, precum și importanța și funcțiile sociale ale acestora— un aspect pe care autorea a pus un accent deosebit. Una dintre aceste funcții ar fi inițierea. Fostul soldat ca narator transmite povestirile sale celor care au ajuns la vârsta în care se fac recrutările militare. Iar aceștia din urmă vor repovesti aceste texte în anumite situații, pentru anumite persoane, dar în acest caz bineînțeles se modifică motivul și implicit structura narativă.

Abstracts

Daniel Rita

Myth, Tourism and Conversion of Capital in Lupeni

For many people today the name Lupeni is strongly related to Áron Tamási, but only a few can see the local aspects of it. In the present paper the author tried to observe how this relation works today. There are different aspects of this question worth analysing to find the connections between them. First she observed how the writer's figure started to have a personality cult in the village, than became mythical. The ethnical aspects of the surroundings along with the heritage of Tamási led to the rise of tourism, or more exactly of economic capital. Because the village's micro-society is not homogeneous, rather articulated in many senses, it seemed very interesting to see what is the local people's opinion about this phenomenon.

This topic was quite interesting also because we can see, on one hand, an interesting process and it's adjudication, and on the other hand, we can observe and maybe even understand the way of thinking of this community.

György Imola

The Myth of György Bernády in Târgu-Mureş

The events, technics, memorial places – including the possibility of collective memory – reconstruct the past and construct local collective identity. In the centre of these – within the local community in case – we can find a real culture hero, György Bernády, and the period of time he left the mark of his activity on. The present paper deals with the mechanisms of past and local identity creation on the example of the mythicism of the mentioned mayor from the beginning of the 20th century, revealing the ways how the local community builds its own spatial and temporal boundaries. Besides analyzing the formation of myth or cult, this paper aims to reveal the motivations and importance of the recollectional process, and the way it gains its functionality regarding communication and interaction within the frames of a certain social group.

Kádár Kincső –Tímár Krisztina

**“– And Who will Drink All This Liquor? – Well, You and Me.”
About the Social Role of Spirits**

With a theoretical frame of Bourdieu's distribution of capital, the present paper analyzes the role of home distillation in Mărești, the economical, social, cultural and symbolic values of the activity and of the person involved in it. The regulations of the European Union suggest that we could witness a recurrence of the informalities from the socialist era. Besides the analysis of these procedures standing in contradiction with the central power, a better understanding of the institution of spirit distillation would offer new possibilities of revealing the economic, social and jurisdictional values of the local society.

Pap Izabella

The Importance of Estate in Cobănești Today

The present paper analyzes the possible components of land-possession within the actual economic and social relations in Cobănești. The study that stands at the basis of this research shows that we cannot talk about land-possession as it was within traditional peasant economy, meaning a stable resource of existence and a moral, symbolic value in the same time. This paper states that the relation towards land-possession shows considerable change under the present conditions, very often the two mentioned functions of it being separated, therefore sometimes it appears only as economic capital, while in other cases this aspect is combined with a symbolic filling or there are also cases when it is formulated as a question of morals, of ideologies.

Peti Lehel

**Religious Interferences and Visions: Csángós
at the Marian Apparitions from Seuca**

In his paper the author tries to analyze the motivations of the Moldavian Csángós participating at the Marian apparitions from Seuca (a multiethnic village situated along the Kis-Küküllő river), the vision as a religious phenomenon and the related socio-cultural background. The author argues that the ethnic and religious interferences which influenced the de-

velopment of the apparition-based pilgrimage place, also had an important role in the shaping of the religious experiences. At the same time he makes an effort to understand why a pilgrimage place formed in a village inhabited mostly by Hungarians gained such an important role in the religious life of the Moldavian Csángós, despite the fact, that the most recent articles presented an intense process of assimilation of this religious and ethnic minority.

Szabó Á. Töhötöm

**From Organic Communities
to Undeveloped Villages – and Backwards**

In the present paper, the author analyzes some components of the scientific and power discourses which – in his vision – perceive the village and the town as it would be an opposition between them, manifested in traditionalism and communal life. He analyzes the values attached to village and community, presenting the figures that appear on the level of the representations: regarding discourses that display villages and towns as opposites, he points out the ambivalent character of these images, and the inherent positive and negative values. During the analysis, he pays attention to the scientific discourses, but besides these, he presents some effects of them on the level of public opinion.

Szilágyi Levente

Cut-off Situation – the Case of Vállaj and Urziceni

The present paper is an attempt of a brief presentation on the history of anthropological research regarding boundaries. The author analyzes the life and system of relations of two settlements situated on the opposite parts of a Romanian-Hungarian frontier stated after WWI, outlining especially the results and applied terminology of political anthropology in this question. The 20th century history of these two settlements had been mostly interwoven with the history of the frontier, the structure of the latter and the quality of the relations between the separated territories suffering multiple modifications. The historical and structural analysis of the frontier enables the author to reveal the relations between the two settlements, and their change during the last eighty years.

Vass Melánia

The Role of Wagonry in a Village from “Havasalja” Region

The village of Dealu – situated at 10 kms northwest from Odorheiu-Secuiesc – is a good example of how wagonry could determine the life of those involved in this kind of activity. The author tries to expose the factors that contributed to the birth of this activity and the economic, social and cultural functions it might hold in the village. Starting with the middle of the 20th century the conditions provided by communism, the collectivization and the lack of land led to a whole variety of needed complementary incomes. This was in fact the process that gave an impulse to wagonry, an activity with already a great tradition, often becoming the way to provide all the things necessary for survival.

Zsigmond Júlia

Military Memories Retold. Stories on a Story

A remembrance of a slice of military life demonstrating the healing and calming power of words, of stories. Not only the situations lived at their time of appearance are important, but – as it is really accentuated by the author – the methods of recollection, telling and retelling, together with their social importance and functions. One of these must be initiation. The narrator is passing through his stories to the relatives reaching the age of enrollment. The latter would pass these stories through in certain situations to certain people, meanwhile the motivations and the narrative structure would naturally suffer the necessary modifications.

Szerzőink

DANIEL Rita (Csíkszereda, 1988) A kolozsvári BBTE Bölcsészkarán harmadéves néprajz–magyar szakos hallgató. Kutatási területe: néprajz és turizmus kapcsolata.

GYÖRGY Imola (Marosvásárhely, 1984) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék programjában. Jelenleg magyar nyelv és irodalom szakos tanár. Kutatási területei: kulturális emlékezet, népi vallásosság.

KÁDÁR Kincső (Csíkszereda, 1986) A kolozsvári BBTE Bölcsészkarán harmadéves néprajz–magyar szakos hallgató, ugyanezen intézmény Szociológia és Szociális Munkás Kar antropológia szakán elsőéves hallgató. Kutatási területe: az informális gazdasági stratégiák.

PAP Izabella (Székelyudvarhely, 1984) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Jelenleg ugyanott a mesteri program hallgatója, valamint a magyar nyelv és irodalom oktatója Alsósófalván. Kutatási területei: népi gazdálkodás, a földhasználattal kapcsolatos történeti és recens konfliktusok.

PETI Lehel (Héderfája, 1981) 2004-ben végzett a kolozsvári BBTE néprajz–magyar szakán. Ugyanitt, a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéken szerzett mester fokozatot és kezdte el doktori tanulmányait. A Szegedi Tudományegyetemen Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék tanársegédjeként vallásantropológiai jellegű kurzusokat tartott 2006–2008 között. Jelenleg a kolozsvári Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (ISPMN) kutatója és a BBTE óraadója. Kutatási területe a moldvai és erdélyi falvak társadalmi és vallási életének működése.

SZABÓ Á. Töhötöm (Siménfalva, 1975) Egyetemi tanulmányait a kolozsvári BBTE magyar–néprajz szakán végezte, majd etno-szociolingvisztikából szerzett mesteri fokozatot ugyanott. Egyetemi tanulmányai befejezése után rövid ideig vidéken magyar nyelvet és irodalmat tanított. A Debreceni Egyetem doktorandus hallgatója és a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének

tanársegéde. Kutatási területei: parasztságtanulmányok, gazdasági viszonyok falun, etnicitás és gazdaság kapcsolatai, a lokalitások termelődése.

SZILÁGYI Levente (Nagykároly, 1980) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott. Jelenleg a Szatmár Megyei Múzeum néprajz szakos muzeológusa. Kutatási területei: társadalomnéprajz, a határ antropológiája, népi gazdálkodás – borászat.

TÍMÁR Krisztina (Kolozsvár, 1986) A kolozsvári BBTE Bölcsészkarán harmadéves néprajz–magyar szakos hallgató, ugyanezen intézmény Szociológia és Szociális Munkás Kar antropológia szakán elsőéves hallgató. Kutatási területei: identitásstratégiák a szocialista és a posztoszocialista korszakban

VASS Melánia (Székelyudvarhely, 1985) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Jelenleg a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék programjában magiszteri hallgató. Kutatási területei: népi vallássosság, népi gazdálkodás.

ZSIGMOND Júlia (Sepsiszentgyörgy, 1986) A kolozsvári BBTE Bölcsészkarának végzős néprajz szakos hallgatója. Készülő szakdolgozata a vallásetnológia területén az egy valláshoz tartozó hívők különböző világnézeteinek összehasonlításával foglalkozik. További érdeklődési területe a narratológia.

Autorii

Rita DANIEL (Miercurea-Ciuc, 1988) Este studentă în anul trei la UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie maghiară. Domeniu de cercetare: relația dintre etnografie și turism.

Imola GYÖRGY (Târgu-Mureș, 1984) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. A urmat programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. În prezent este profesoară de limba și literatura maghiară. Domenii de cercetare: memoria culturală, religiozitatea populară.

Kincsó KÁDÁR (Miercurea-Ciuc, 1986) Este studentă în anul trei la UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie maghiară și în anul întâi la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, specializarea antropologie. Domeniu de cercetare: strategii economice informale.

Izabella PAP (Odorheiu Secuiesc, 1984) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. În prezent urmează programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară și este profesoară de limba și literatura maghiară la Ocna de Jos. Domenii de cercetare: sistemul economic rural, conflictele istorice și actuale legate de folosirea pământului.

Lehel PETI (Idrifaia, 1981) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie–maghiară. A urmat programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. Între 2006–2008 a fost asistent universitar la Universitatea din Szeged (Ungaria), în cadrul Catedrei de Etnografie și Antropologie Culturală. În prezent este cercetător la Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale (ISPMN) Cluj și seminarist la UBB, Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară. Domenii de cercetare: viața economică și religioasă a satelor din Transilvania și Moldova.

Töhötöm SZABÓ Á. (Șimonești, 1975) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară-etnografie. A urmat programul de masterat în etnolingvistică și sociolingvistică în cadrul aceleiași facultăți. După terminarea studiilor universitare pentru un scurt timp a predat limba și literatura maghiară în zona rurală. În prezent este doctorand la Universitatea din Debrețin și asistent la Catedra de Etnologie și Antropologie Maghiară din cadrul UBB. Domenii de cercetare: studii despre țărănime, condiții economice rurale, relațiile dintre etnicitate și economie, producerea localității.

Levente SZILÁGYI (Carei, 1980) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară-etnografie. A urmat programul de masterat în cadrul aceleiași facultăți. Este angajatul Muzeului Județean Satu Mare în funcția de muzeograf. Domenii de cercetare: etnografie socială, antropologia graniței, viticultură tradițională.

Krisztina TÍMÁR (Cluj-Napoca, 1986) Este studentă în anul trei la UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie maghiară și în anul întâi la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, specializarea antropologie. Domenii de cercetare: strategii identitare în perioada socialistă și postsocialistă.

Melánia VASS (Odorheiu Secuiesc, 1985) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară-etnografie. În prezent urmează programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. Domenii de cercetare: religiozitatea populară, viața economică tradițională.

Júlia ZSIGMOND (Sfântu Gheorghe, 1986) Este studentă în anul trei la UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie maghiară. Lucrarea ei de diplomă se încadrează în domeniul etnologiei religioase, urmărind compararea diferitelor concepte existențiale ale credincioșilor aparținând aceleiași religii. Un alt domeniu de cercetare este naratologia.

Authors

Rita DANIEL (Miercurea-Ciuc, 1988) She is a third year student at Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnography. Field of research: the relation between ethnography and tourism.

Imola GYÖRGY (Târgu-Mureş, 1984) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. Also followed an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology at the same faculty. At present she is a Hungarian language and literature teacher. Fields of research: cultural memory, popular religiosity.

Kincső KÁDÁR (Miercurea-Ciuc, 1986) She is a student in the third year at Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnography and also in the first year at the Faculty of Sociology and Social Assistance, specialization Hungarian anthropology. Field of research: informal economic strategies.

Izabella PAP (Odorheiu Secuiesc, 1984) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. In present she follows an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology and she is a Hungarian language and literature teacher in Ocna de Jos. Fields of research: peasant economic system, past and recent conflicts regarding land-possession.

Lehel PETI (Idrifaia, 1981) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnography and literature. Also followed an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology. Between 2006 and 2008 he was assistant at the University of Szeged (Hungary), at the Department of Ethnography and Cultural Anthropology. At present he is a researcher at the Romanian Institute on Minority Research (ISPMN). Fields of research: economic and religious life in the Transylvanian and Moldavian villages.

Töhötöm SZABÓ Á. (Şimoneşti, 1975) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. He also followed an MA course in ethnolinguistics and sociolinguistics at the same faculty. After finishing his university studies, he worked as a Hungarian language and literature teacher in the countryside. At present he is enrolled in a PhD program at the University of Debrecen (Hungary) and he is an assistant lecturer at the Department of Hungarian Ethnology and Anthropology at BBU. Fields of research: peasant studies, rural economic conditions, the relation between ethnicity and economy, the production of locality.

Levente SZILÁGYI (Carei, 1980) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. He also followed an MA course at the same faculty. At present he works for the Satu Mare County Museum as ethnographer. Fields of research: social ethnography, the anthropology of frontiers, traditional viniculture.

Krisztina TÍMÁR (Cluj-Napoca, 1986) She is a student in the third year at Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnography and also in the first year at the Faculty of Sociology and Social Assistance, specialization Hungarian anthropology. Field of research: identity strategies in the socialist and postsocialist period.

Melánia VASS (Odorheiu Secuiesc, 1985) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. At present she follows an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology. Fields of research: popular religiosity, peasant economic system.

Júlia ZSIGMOND (Sfântu Gheorghe, 1986) She is a student in the third year at Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnography. Her upcoming diploma work on the field of ethnology of religion follows a comparison between the different world concepts of the believers belonging to the same religion. Another field of research would be narratology.

Cuprins

Prefață	7
Daniel Rita	
Mit, turism și transformare de capital în Lupeni	11
György Imola	
Mitul lui György Bernády în Târgu-Mureș	29
Zsigmond Júlia	
Amintiri militare repovestite. Povestiri despre o povestire	51
Peti Lehel	
Interferențe religioase și viziuni: ceangăi la aparițiile mariane de la Seuca	63
Szilágyi Levente	
Situații de limită – cazul Vállaj și Urziceni	83
Szabó Á. Tőhötöm	
De la comunități organice până la sate nedezvoltate – și înapoi	99
Pap Izabella	
Rolul actual al proprietății funciare în Cobătești	129
Kádár Kincső – Tímár Krisztina	
„– Și totuși cine va bea atâta pălincă? – Păi eu și tu.” Despre rolul băuturilor spirtoase în societate	151
Vass Melánia	
Funcția cărăușiei în viața unui sat din ținutul „Havasalja”	173
Rezumate	183
Autorii	193

Contents

Foreword	7
Daniel Rita	
Myth, Tourism and Conversion of Capital in Lupeni	11
György Imola	
The Myth of György Bernády in Târgu-Mureş	29
Zsigmond Júlia	
Military Memories Retold. Stories on a Story.	51
Peti Lehel	
Religious Interferences and Visions: Csángós at the Marian Apparitions from Seuca	63
Szilágyi Levente	
Cut-off Situation – the Case of Vállaj and Urziceni	83
Szabó Á. Tőhötöm	
From Organic Communities to Undeveloped Villages – and Backwards	99
Pap Izabella	
The Importance of Estate in Cobăneşti Today	129
Kádár Kincső – Tímár Krisztina	
“– And Who will Drink All This Liquor? – Well, You and Me.” About the Social Role of Spirits	151
Vass Melánia	
The Role of Wagonry in a Village from “Havasalja” Region	173
Abstracts	187
Authors	195





9 789738 439405



AMPRENTE 7.

TINERI CERCETĂTORI DESPRE CULTURA POPULARĂ

Editat de Asociația Etnografică „Kriza János”

400162 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15., tel.: +40 264 432 593

ISBN 978-973-8439-40-5