



KRIZA
KÖNYVEK

29



CSOPORTOK ÉS KULTÚRÁK
Tanulmányok szubkultúrákról

KRIZA KÖNYVEK 29.



A könyv megjelenését támogatta:



Csoportok és kultúrák

Tanulmányok szubkultúrákról

Szerkesztette
Jakab Albert Zsolt
Keszeg Vilmos



BBTE MAGYAR NÉPRAJZ ÉS ANTROPOLÓGIA TANSZÉK
KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
KOLOZSVÁR, 2007

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, 2007

Borítóterv és tipográfia
Könczey Elemér

Számítógépes tördelés
Sütő Ferenc

ISBN

978-973-8439-31-3

Készült a kolozsvári IDEA és GLORIA Nyomdában.
Felelős vezető: Nagy Péter igazgató.
Megrendelési szám: 387/2007

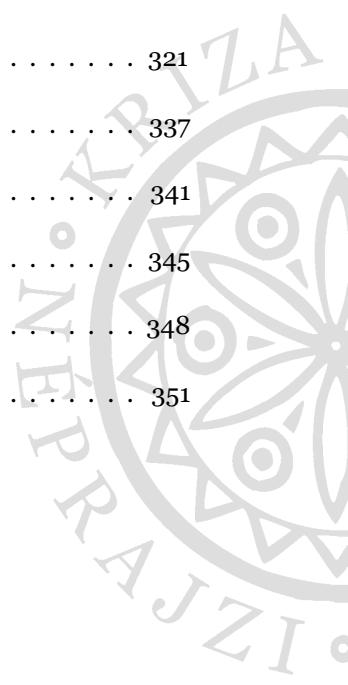
© www.kjnt.ro/szovegtar



Tartalom

Csoportok és kultúrák	7
Kacsuk Zoltán Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma	19
Vályi Gábor Recsegő ütemek nyomában. Egy lemezgyűjtő szubkultúra változó „játékszabályai”	51
Patakfalvi Czirják Ágnes Going under. A kolozsvári drum and bass színtér bemutatása	75
Sólyom Andrea Ifjúsági szubkultúrák és csoportfolyamatok Székelyudvarhelyen . . .	101
Ferencz Angéla A város és a fiatalok. Csíkszeredai fiatalok térhasználata	133
Jakab Albert Zsolt Firkás város. A firkálás és terei Kolozsváron	161
Bokor Zsuzsa Szomorú száműzöttek a szerelem tündérkertjeiben. A két világháború közötti kolozsvári prostituáltak (szub)kulturális konstrukcióról	195
Ilyés Sándor Történeti csoportkultúrák Kolozsváron a 20. században. Források és értelmezések	219

Keszeg Anna	
Az élitek szubkultúrája	241
Keszeg Vilmos	
Van-e szubkultúrája a népi kultúrának?	253
Szócsné Gazda Enikő	
A koldulás (szub)kultúrája	295
Peti Lehel	
Egyházi rítus és bűncselekmény.	
A tanacui apácagyilkosság	321
Rezumate	337
Abstracts	341
Szerzőink	345
Autorii	348
Authors	351



Csoportok és kultúrák

„Valamikor, nem is olyan réges-régen, amikor a Nyugat még sokkal magabiztosabb volt, tudta magáról, hogy mi és mi nem, a kultúra fogalmának biztos körvonalai voltak és határozott éle. Először is globális volt és evolucionista, egyszerűen a Nyugatra volt jellemző, racionális, történeti, progresszív, odaadó, távol a babonás, statikus, archaikus és mágikus nem-Nyugattól. Később, amikor egy csomó etikai, politikai és reménytelenül áhító tudományos okból ez túl durvának és túl pártatlannak tűnt, a világ többi részének pontosabb, méltányosabb ábrázolásának igénye lépett fel” – írja az antropológus Clifford Geertz (Geertz 2005). Filozófiai antropológiai írásában Emil Cioran fejti ki, hogy a korai etika az értéket abszolutizálta, s az embert rendelte alá az értéknek. Ezen a viszonyon az antropológia változtatott, amikor a vizsgálat tárgyává az embert tette: a kultúrát termelő, a vele együttélő, a hozzá viszonyuló, olykor az értéket tagadó, megkerülő, azzal szembe forduló embert (Cioran 1991: 26–43). Ez a fordulat szüntette meg a társadalom, a civilizáció, a kultúra értelmezésében rögzült konvenciót, az unilineáris evolucionizmus gondolatát. A posztevolucionista korszakban rohamosan követték egymást a különböző hipotézisek és teóriák, amelyek a *kultúra* helyett *kultúrákról*, a *kultúra pluralizmusáról* szóltak (Certeau 1980). Mihail Bahtyin mutatta be, hogy Európában a középkorban és a reneszánsz korában két különböző kultúra létezett: a hivatalos és a népi (Bahtyin 1982). Peter Burke a kora újkori Európa kultúrájának egységéről és változatosságáról értekezett (Burke 1991). Kultúratipológiák készültek, amelyek a kultúrákat státusuk és presztízsük (elitkultúra, hivatalos kultúra, státuskultúra), térbeli jelenlétük (globális, regionális, lokális kultúra), népszerűségük (populáris, népszerű kultúra, tömegkultúra), esztétikai szintjük (elitkultúra, tömegkultúra), szociális hovatartozásuk (nemzeti kultúra, rendi kultúra, folkkultúra, csoportkultúra, ifjúsági kultúra), fogyasztói habitusok (fogyasztói kultúra, népszerű kultúra), a hatalomhoz való viszonyuk (hivatalos kultúra, ellenkultúra) tekintetében definiálták és csoportosították.

De mi van a kultúrán kívül, pontosabban mi van a kultúra alatt?¹ Ma már a kérdés is, a válasz is retorikai természetű: kultúra. Pontosabban:

¹ A kérdést a *Dilema* című lap 357. tematikus számának (1999. december 10–16.) gyűjtőcíme alapján vetjük fel.

szubkultúra. Az utóbbi négyszáz év alatt ugyanis rendre kiderült, hogy kultúra nemcsak Európában van, hanem a fehérek előtti újvilágban is, nemcsak a világvárosokban, vagy általában a városokban, hanem a falvakban, a hegyi tanyákon, nemcsak a könyvtárakban, a koncerttermekben, az iskolákban, hanem onnan kilépve, az utcákon, a csarnokokban is, nem csupán a tereken, hanem az aluljárókban is. Mint ahogy az is, hogy az örökölt értékek mellett kultúra az újítás, a forradalom is, a konzervált, a normatívvá tett értékek mellett kultúra a lázadás kultúrája is.

A második világháború után a kultúra kutatása egyre inkább a szerepekhez kötött viselkedés, az érték- és normarendszer, az egyéni és kollektív identitások szerveződése, kifejeződése feltárására vállalkozott, az 1980-as évektől kezdődően pedig életmódcsoportok, társadalmi miliók megismerésére.²

Miközben a kultúrakutatás a beazonosíthatóság végett újabb és újabb előítéletmentes terminusokat és definíciókat kezdeményez, a köznyelv egyre inkább kerül, egyre inkább előítéletes szövegekörnyezetben használja ezeket. Miközben a kisebb-nagyobb csoportok egyre változatosabb, egyre különbözőbb kultúrákat termelnek ki, s csoportos és egyéni szinten is a több kultúrával való azonosulás a jellemző, a (romániai) kultúrakutatás és a média óvatosan kerül a róla való beszélést. Pedig Kolozsvár esetében az egyetemi oktatás, a tudományos kutatás, a művészet, a könyvkiadás, a média infrastruktúrája, a vallási, gazdasági, pénzügyi, politikai stb. csúcspontok s az általuk szervezett társadalom mellett nem lehet nem gondolnunk olyan szociokulturális csoportokra, mint a piacot ellátó gazdálkodó hóstátiak, az intenzív esti-éjszakai életet élő, albérlő diákok, a más-más arcélű kollégiumok diáksága, a Monostor negyed rurális populációja, a Bolyai utca utcazenészei, a táncház immár több generációs társadalma, az utcai koldusok, a tavasszal a Szamos partjára kiköltöző hajléktalanok, a valutázók, a cápáknak hívott zug-személyszállítók, az U-drukkerek, a katedrális mellett társalgó veteránok, a telefonon kommunikáló nyugdíjasok. S a sort folytatni lehetne. És kellene is. Ezek a csoportok, a maguk sajátos habitusával, megjelenésével organikus részét képezik Kolozsvárnak, a kolozsváriság megkerülhetetlen reprezentánsai. S ugyanígy nem tudunk szabatosan beszélni a 20. század első felének szabadidős csoportosulásairól és szokásairól, a társadalmi rétegcsoportok (arisztokrácia, munkáscsoportok, lumpenproletárok) mentalitásáról és életmódjáról, a város terének kulturális differen-

² Kultúraértelmezések gyűjteményét közli Wessely szerk. 2003. Magyarul: Willis 2000.

ciálódásáról. Néhány évtized múltán, a népi hatalom, majd a kommunista diktatúra által forgalmazott kulturális klisék alatt az ellenállás, a lázadás, a túlélés – városnegyedenként, foglalkozási csoportonként, etnikumonként – különböző kultúrafogyasztási rutinjai honosodtak meg.

A szubkultúrák meglétére az 1950-es években előbb Amerikában, majd Nyugat-Európában is jelentkező ifjúsági mozgalmak, ellenkultúrák hívták fel a figyelmet (beatek, hippik, hobók, provók, diákaktivisták, anarchisták, az underground, később csövesek, zöldek, melegek, drogfogyasztók, punkok, rockerek, skinheadek, sátánisták). Ezek a sokféle konvergáló kezdeményezések sokban hasonlítottak egymáshoz. Lázadók, dekonstruktívák, nonkonformisták voltak, elvetették a társadami hierarchiát, a megmerevedett értékrendet, kivonultak a társadalomból (kommunákba, elhagyott városrészekbe, parkokba, aluljárókba), megszegték az együttélés, az életforma merev, tekintélyközpontú normáit, alkohol, drog segítségével függetlenítették magukat környezetüktől. A másik oldalon pedig kivétel nélkül konstruktívák: környezetet teremtettek a maguk számára, új együttélési normákat, társadalmi kapcsolatokat, életfilozófiát, művészetet (beat, pop, folk, underground, happening, protest song). Mindez együtt ellenkörnyezetet hoz létre, amely védelmet nyújt az általánosan előírt és betartott társadalmi konvenciókkal szemben, az intézmények manipulatív törekvéseivel szemben, alternatív életformát tesz lehetővé. „A szubkultúra, mint minden kultúra, kényszerből, nyomás alatt születik” – írja a jelenség egyik értelmezője (Kuczka 1976: 33). A szubkultúra irodalmát megalapozó Rolf Schwendtner a következő megállapításokat teszi. 1. „A társadalomnak vannak olyan részei, amelyek elhajlanak a kultúrától, azaz az uralkodó értékek és intézmények egész rendszerétől: ezek a szubkultúrák.” 2. A szubkultúráknak lázadó természete változásra kényszeríti a társadalmat. 3. A társadalom a szubkultúrákkal való szembesülés révén a maga kultúráját, értékrendjét stabilizálja. 4. A szubkultúrák ellenkörnyezetet, ellennyilvánvilágosságot teremtenek, s így védelmet nyújtanak a kötelező konformizálódással szemben.³

A kézikönyvek definíciója szerint a szubkultúra egy társadalom átfogó kultúráján belül, a sajátos habitus, normák alapján elkülönülő kulturális egység. Jellegetes formái 1. a területi (regionális) kultúrák, 2. az etnikai csoportok kultúrája, 3. a vallási kisebbségek kultúrái, 4. a generációs kultúrák, 5. a nemek kultúrája, 6. a társadalmi osztályok, rétegek, csoportok

³ Rolf Schwendtner *Theorie der Subkultur* című tanulmánya 1971-ben jelent meg. Magyar fordítása: Schwendtner 1976.

kultúrája (vö: Szerdahelyi 1992). Ez a tágra nyitott definíciós háló a tudományos megközelítés értékítéletmentessé válását jelzi. Valójában azonban a köztudatban a szubkultúra a devianciával, a normaszegéssel, a csökkent értékűséggel kapcsolódik össze. Pedig – amint a fenti definíció is jelzi – egy kultúra nem az értékhez való viszonya miatt szubkultúra, s nem feltétlenül lázadó volta miatt. Meglepő, hogy az ábrázoló- és zeneművészeteken kívül egyetlen magaskultúra sem tér ki a maga szubkultúrájára. A tudomány nem tartja számon a maga szubkultúráját, a néprajztudomány sem beszél a népi kultúrán belüli szubkultúrákról.

A jelen tematikus összeállítás számára a fenti definíció, ez a tudományos alapállás képezi a kiindulópontot.⁴ A közvélemény, a köztudat felé fordulva arra kérdez rá, hogy fél évszázaddal az ifjúsági mozgalmak kezdete után lehet-e még újat mondani a lázadó kultúrákról. Használható, funkcionális fogalom-e a *szubkultúra* fogalma, mihelyt a lexikonokon kívül alig van forgalomban? Ha igen, kinek a számára (néprajzkutatás, antropológia, szociológia, média, művészettörténet)? Általános tendenciának tűnik a *szubkultúra* és a *csoportkultúra* (Szapu 2002) terminusok versengő, akárcsak a *szubkultúra* terminus *ifjúsági szubkultúra*⁵ és *zenei szubkultúra* (vö: Maughan–Smith 2000, Nagy 2002) beszűkített jelentésben való használata. Megérthető-e a társadalom a szubkulturális csoportok vizsgálata nélkül? Elég erőfeszítést teszünk-e a szubkultúrák vizsgálata, népszerűsítése terén?

A téma a kultúra- és társadalomkutatók szűkebb körén belül további kérdéseket vet fel. 1. A francia historiográfiában Fernand Braudel kezdeményezte a társadalom *longue durée*-ben való vizsgálatát (Braudel 1958). Vállalja-e vajon a szubkultúra a maga *longue durée*-jét, a maga múltját, előzményeit, szükségét érzi-e a maga folytonosságának? Vagy, az egyéb kultúráktól eltérően a szubkultúra egyszerűen a lázadás gesztusa kíván lenni, s mihelyst statuálja magát, elveszíti szubkultúra jellegét, egyébbé változik át?⁶ Van-e hagyománya a szubkultúrának, akar-e hagyománnyá válni? Intézményesíthető-e

⁴ A tanulmányok a Kriza János Néprajzi Társaság és a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke által szervezett, Kolozsvárt 2006. május 5–6-án lezajlott konferencián hangzottak el.

⁵ A MTA Pszichológiai Intézete két évtizede szubkultúráként kutatja az ifjúsági kultúrát. Legutóbb: Rácz 1998.

⁶ A robbanást és a folyamatosságot Jurij Lotman a kultúra létformájának tartja. A robbanás újrastrukturálja a kultúra szemiotikai terét: köztiszteletben álló értékeket szorít ki a kultúra perifériájára, ahol azok az újrafelfedezésig lappanganak, a perifériáról értékeket költöztet be a centrumba. A fejlődés prognosztizálható folyamatával szemben váratlan, meglepő, előreláthatatlan eredményeket termel (Lotman 2001).

a szubkultúra, van-e kánonja, hierarchiája? Van-e önkonzerváló, önfenn-tartó szándéka? 2. Engedik-e kutatni magukat a szubkultúrák? A kultúrák természetes, ösztönös igénye a kitarulkozás, a nyilvánosság szférájába való beemelődés, az emancipálódás. Vajon érvényes-e ez a szubkultúrára is? Termel-e dokumentumokat, amik alapján felfedezhető, megközelíthető, elérhető legyen? Használhatók-e a szubkultúra kutatásában a kultúra- és a társadalomkutatás módszerei (a résztvevő megfigyelés, az interjúzás, a forrásfeltárás; a kemény és lágy módszerek), vagy sajátos módszerek kidolgozása szükséges? Árulásnak minősül-e a szubkultúra kutatóknak való kiszolgáltatása? Szükséges-e a kutatóknak a szubkultúrába való implikálódása a megértés érdekében? Láthatatlan akar-e maradni, lappangani, vagy lát-hatóvá kíván-e válni és provokálni? 3. Hogyan viszonyul a normatív jellegű kultúrához? Szándékosan válik le róla, vagy akarata ellenére marad el tőle? A folkkultúrához hasonlóan van-e etnikus jegye? Az elitkultúrához viszonyítva van-e értékhierarchiája? A hivatalos kultúrához viszonyítva van-e normatív jellege? 4. Előítéletes-e a szubkultúra, viszonyul-e az egyéb kultúrákhoz? Valóban lehet-e előítéletmentesen viszonyulni hozzá? Ha lehet, akkor szubkultúra-e még a szubkultúra?

A kötet tanulmányai a fenti kérdésekkel állnak kapcsolatban. Szándékuk szerint abba a termékeny folyamatba illeszkednek, amely a kultúrát rendre (1) megkonstruált, zárt struktúráként, (2) a szimbólumok és jelentések világaként, (3) emberi viselkedésként, társadalmi diskurzusként értelmezte. Több szerző is jelzi a *szubkultúra* terminus problematikus jellegét. Kacsuk Zoltán a szubkultúra kutatás történetét, iskoláit és terminológiáját foglalja össze. Patakfalvi Czirják Ágnes és Ilyés Sándor a kultúrához való hozzáférés technikájáról, metodológiájáról értekeznek. Több szerző – Sólyom Andrea, Ferencz Angéla, Ilyés Sándor, Jakab Albert Zsolt, Patakfalvi Czirják Ágnes – hosszas alapkutatás alapján, az émikus perspektívát követve egy-egy jellegzetes miliő, csoport kultúrájának elemzésére, bemutatására tesz kísérletet. Sólyom Andrea és Ferencz Angéla egy-egy romániai magyar város fiataljainak azt a stratégiáját mutatja be, amely során a városban teret sajátítanak ki a maguk számára, környezetet teremtenek szabadidős programjaik (alkohol- és drogfogyasztás, zene, sport) számára, s ily módon határolódnak el a város társadalmától. Vályi Gábor egy transznacionális hobbi, a lemez-tűrés három évtizedre tekintő múltját, szabályait és normáit foglalja össze. Ilyés Sándor a 20. század első felében azonosítja be egy város társadalmának differenciálódási szándékát. Peti Lehel tanulmánya a médiában is el-híresült, 2005-ös, tragikus kimenetelű romániai ördögűzési esetet mutatja

be, a korabeli média alapján. Ebben a jelentéstermelési folyamatban épül be a köztudatba az ortodox egyház világának kettőssége. Egyik oldalon a világvallás dogmatikája, rítusai és adminisztratív intézményrendszerének transzparens és hivatalos világa emelkedik ki diadalmasan, a másik oldalon pedig a titkos, rejtegetett vélekedések, praktikák egy szubkulturális világba kényszerülve kompromittálódnak. Szócsné Gazda Enikő a távoli múlt koldusokkal kapcsolatos feljegyzései, egy közelmúltban elvégzett terepmunka alapján vonja le a következtetést, hogy a tér- és tárgyhasználat, az életvitel, a testkultúra mássága alapján elkülönülő koldusok kultúrája több évszázadon át virágzó marginalizált kultúra. Bokor Zsuzsa orvosi nyilvántartások alapján határolja körül egy sajátos szolgáltatás, a prostitúció művelőinek társadalmát. Következtetése, hogy a munkájukat különböző intézményekben végző nők csupán a kívülállók szemében képeznek egységes csoportot. Mind a származás, a munkavállalás motivációja, a munkavégzés körülményei, sőt az életvitel tekintetében eltértek egymástól, s gyakran kapcsolatban sem álltak egymással. Más területen végzett kutatás alapján ugyanerre a következtetésre jut Jakab Albert Zsolt is. Az egyetemisták változatos tartalmú padfirkái az intézményesített tudás, az intézmény és képviselői elleni lázadás szubjektív gesztusát testesítik meg, a városi falfirkák pedig különböző társadalmi rétegekhez és csoportokhoz tartozó egyének informális véleményét szóllaltatják meg. Kézirata szembesít a populáris kultúra intézményi keretek közé való beszivárgásának, alternatív kultúraként való funkcionálásának lehetőségével. Keszeg Anna tanulmánya a kortárs tudományos elit szociális hálójának, szakmai karriermodelljének, hobbijának mint csoportkulturális habitus azonosítására tesz kísérletet.

Keszeg Vilmos

Szakirodalom

BAHTYIN, Mihail

1982 *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Európa Könyvkiadó, Budapest

BRAUDEL, Fernand

1958 *Histoire et sciences sociales. La longue durée. Annales ESC XIII.* (4) 725–753.

BURKE, Peter

1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Századvég Kiadó–Hajnal István Kör, Budapest

CERTEAU, Michel de

1980 *La culture au pluriel*. Christian Bourgois Éditeur, Paris

CIORAN, Emil

1991 *Antropologia filosofică*. Pentagon–Dionysos, Craiova

GEERTZ, Clifford

[2005] Kultúrák. Budapest, Terebess Kiadó. Elérhetőség: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/geertz.html>

KUCZKA Péter

1976 Jegyzetek a réműletről. *Helikon* XXII. (1) 23–34.

LOTMAN, Jurij

[1992] 2001 *Kultúra és robbanás*. Pannonica, Budapest

MAUGHAN, Tim – SMITH, Richard J.

2000 Ifjúsági kultúra és posztfordiánus gazdaság. Az angliai partizene napjainkban. *Replika*. (39) 75–94.

NAGY Terézia

2002 Az underground zenei szubkultúra a mai nagyvárosokban. *Tabula* 5. (2) 254–272.

RÁCZ József

1998 *Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák*. Scientia Humana, Budapest

SCHWENDTNER, Rolf

1976 A szubkultúra elmélete. *Helikon* XXII. (1) 75–90.

SZAPU Magda

2002 *A zúrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák*. Századvég, Budapest

SZERDAHELYI István

1992 Szubkultúra. In: Uő (főszerk.): *Világirodalmi Lexikon XIV*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 805–807.

WESSELY Anna (szerk.)

2003 *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, Budapest

WILLIS, Paul

2000 *A skacok. Iskolai ellenkultúra, munkáskultúra*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest

Szubkultúrák. Válogatott bibliográfia

ALBERT Ernő

1995 *Rigó és madár. A főd népe. Egy gyimesi csángó család élete.* Bon Ami Könyvkiadó, Sepsiszentgyörgy2000 *Szabad madár. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népköltészeti és le-
véltári okmányok.* Charta Kiadó, Sepsiszentgyörgy

BALÁSSY Enikő

2001 Egy székelyhodosi család hiedelemvilága. In: CZÉGÉNYI Dóra – KESZEG Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek. Tanulmányok.* (Kriza Könyvek, 7.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 77–111.

BÁRTH János (szerk.)

1998 *Havasolja havasa. Tanulmányok a székelyvársági hegyi tanyák né-
péről.* Bács–Kiskun Megyei Múzeumok székelyvársági kutatócso-
portja–Cumania Alapítvány, Kecskemét

BÉLTEKI Emőke

2000 *Posztmodern vallásosság: a Hit Gyülekezete.* Szakdolgozat. BBTE, Bölcsészkar. Szakirányító: Keszeg Vilmos

BENEDEK H. János

1997 Egy moldvai magyar parasztcsalád gazdálkodása. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgo-
zatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kriza János Néprajzi Tár-
saság, Kolozsvár, 210–223.

BODÓ Julianna (szerk)

1996 *Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön.* (Helyzet
könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–
Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda1998 *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakából.* (Helyzet
könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–
Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

BOKOR Zsuzsanna

1999 Parázna, prostituált, szerelmi varázsló vagy boszorkány. Egy három-
széki boszorkányper a 18. század végén. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI
Dóra (szerk.): *Változó társadalom.* (Kriza Könyvek, 1.) Kriza János
Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 73–90

DÁNIELISZ Endre

1993 *A Szepességtől Szalontáig. Egy kisiparos család három nemzedéke.*
Literator Könyvkiadó, Nagyvárad

DIÓSZEGI Anna

2001 *Életem története. Emlékek a kolozsvári Hóstatról.* Erdélyi Gondolat
Könyvkiadó, Székelyudvarhely

FARAGÓ József

1981 Téli legényünnepek a kalotaszegi Kiskapuson. In: KÓS Károly –
FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1981.* Kriterion
Könyvkiadó, Bukarest, 138–159.

FÜLÖP Hajnalka

1998 A varró falu. *Tabula* 1. (1–2) 3–24.

GAGYI József

1998 *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.*
(Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások
Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

GAZDA Enikő (SZŐCSNÉ)

1994 *A koldusok kultúrája.* Szakdolgozat. BBTE, Bölcsészkar. Szakirányító:
Keszeg Vilmos

GAZDA Klára

1980 *Gyermekvilág Esztelneken. Néprajzi monográfia.* Kriterion Könyvki-
adó, Bukarest

HAJDÚ Farkas-Zoltán

2001 *Székelyek és százok. A kölcsönös segítség és intézményei a széke-
lyeknél és az erdélyi szászoknál.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

HERRMANN Gusztáv Mihály (szerk.)

1999 *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság törté-
netéről.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

ISTVÁN Anikó

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

JAKAB Albert Zsolt

2002 A padfírka-kultúra. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok.*
Fiatalkutatók a népi kultúráról. (Kriza Könyvek, 12.) Kriza János
Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 217–232.

KESZEG Vilmos

1996 *Kelt levelem... Egy mezőszégi parasztasszony levelezése.* (Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára, 6.) Györffy István Néprajzi Egyesület, Debrecen

2007 *A zöldág állítás egy funkciója: belépni az emlékezetbe.* [Ifjúsági szubkultúra a falusi társadalomban.] Pécs [megjelenés előtt]

KESZEG Vilmos (szerk.)

1999 *Kicsiny dalaim. Népi költők antológiája.* Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely

KISS András

1998 *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák.* Válogatta, a bevezető tanulmányt írta és a jegyzeteket összeállította Kiss András. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár

KŐMÍVES Noémi

2001 *Mindennapjaink szövegei: a pletyka.* *Néprajzi Látóhatár* X. (1–4) 205–223.

KRISTÓ Tibor

1999 *Kuláksors. Székely kulákok történetei.* Státus Könyvkiadó, Csíkszereda

LÓRINCZ József, D.

2004 *Az átmenet közéleti értékei a mindennapi életben.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

LUKÁCS János

1996 *Kíséret a populáris olajfestmény kultúrájának elemzésére.* Szakdolgozat. BBTE, Bölcsészkar. Szakirányító: Gazda Klára

MAJOR Miklós

1994 *Népi tájtudat-vizsgálat a Felső-Berettyómente falvaiban.* In: KESZEG Vilmos – ZAKARIÁS Erzsébet (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 2.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 7–21.

NAGY Olga

1994 *Barangolás varázslatos tájban. Cigány barátaim között.* Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely

OLÁH Sándor

2001 *Csendes csatatér. Kollektivizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

POZSONY Ferenc

1992 *Zártkörű asszonymulatságok Erdélyben. Művelődés* XLI [XLV!]. (2) 21–25.

1997 *Erdélyi szomszédságok. Ethnographia* CVIII. (1–2) 235–264.

- 2000 Öregek Erdély változó társadalmában. In: CSERI Miklós – KÓSA László – T. BEREZKI Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. A Magyar Néprajzi Társaság 2000. október 10–12. között megrendezett néprajzi vándorgyűlésének előadásai.* Magyar Néprajzi Társaság–Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 737–744.
- POZSONY Ferenc (szerk.)
[1999] *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* (A Magyarországtudományok Könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest
- SARKADI Andrea-Viktória
1996 *Szerencsejáték a népi mentalitásban.* Szakdolgozat. BBTE, Bölcsészkar. Szakirányító: Keszeg Vilmos
- 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.
- SZILVESZTER Csilla
1999 *Apróhirdetések a sajtóban.* Szakdolgozat. BBTE, Bölcsészkar. Szakirányító: Pozsony Ferenc
- TÖRÖK Adél-Éva
1995 *A kolozsvári magyar diákok viccei.* Szakdolgozat. Kolozsvár, BBTE, Bölcsészkar. Szakirányító: Keszeg Vilmos
- TURAI Tünde
2004 *Az életút végén. Szilagyborzasi öregek társadalmi helyzetének vizsgálata.* (Kriza Könyvek, 21.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- TÜDŐS S. Kinga
1998 *Székely főnemesi életmód a XVII. század alkonyán.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár
- 2001 *Jobbágyélet a fejedelemségi Erdélyben. Jövevényjobbágyok Háromszéken 1616–1698.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely
- VETÉSI László
2001 *Juhaimnak maradéka. Anyanyelv, egyház, peremvilág: sorskérdések a nyelvhatáron.* KOMP-PRESS Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár
- ZAKARIÁS Erzsébet
2000 *Asszonyélet Erdővidéken.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely



Kacsuk Zoltán

Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma¹

A szubkultúra mint társadalomtudományi elméleti eszköz használhatósága jelenleg igen sok szempontból kérdéses. Egyrészt magát a fogalmat számos értelemben használták, illetve használják (részkultúra, alárendelt kultúra, speciális csoportok kultúrája stb.), illetve ezzel összefüggésben igen különböző csoportokat tekintettek és tekintenek a különböző elméletalkotók szubkultúrájának (minden elképzelhető alcsoport, fogyasztási csoportok, etnikai kisebbségek, szexuális kisebbségek, foglalkozási csoportok, különleges helyzetben lévők csoportjainak kultúráit stb.). Másrészt nagyon sok alternatív fogalom van használatban azoknak a társadalmi jelenségeknek és csoportoknak a megnevezésére, amelyekre a szubkultúra kifejezést is alkalmazták már, illetve jelenleg is alkalmazzák (pl. hobbi, csoportkultúra,² ifjúsági kultúra, rajongói kultúra, milió, életstílus-csoport, színtér, neo-törzs stb.).

Mindezek ellenére a szubkultúra mint hívószó, valamint elemzési keret továbbra is igen életképesnek bizonyul. Mi sem mutatja ezt jobban, mint a napjainkban magának nevet és tradíciót kanyarintó számos egyéb téma mellett a szubkultúra-kutatás (subcultural studies) mint elkülöníthető kutatási terület megkülönböztetése (lásd Gelder–Thornton 1997), és – ami talán még fontosabb – a témával foglalkozó elemzések újabb és újabb hullámainak napjainkban is folytatódó megjelenése.

RácZ József, aki a magyar szociológia területén talán a legkövetkezetesebben alkalmazta munkáiban a különböző szubkultúra-elméletek megkö-

¹ Ez az írás a *Replika* 53. számában megjelent azonos című szövegnek (Kacsuk 2005) apró módosításokkal ellátott változata. A módosítások a szövegnek a *Replikában* megjelent fordításoktól, illetve az abban szereplő szójegyzéktől függetlenül is kerek egészként való olvashatóságát szolgálják. Köszönettel tartozom Keserű Bálintnak és Kosztolányi Bálintnak egyes szubkultúra-magyarázatokhoz nyújtott értékes segítségükért.

² Szapu Magda kaposvári fiatalok között végzett kutatását bemutató könyvében például következetesen az ifjúsági csoportkultúra kifejezést használja (Szapu 2002).

zelítéseit és módszereit,³ a következőket írta 1990-ben: „Az ifjúsági szubkultúrákkal kapcsolatos nemzetközi szakirodalomban három hullám körvonalazható. Az első a *klasszikus* megközelítés, mely az 1950-es években érte el csúcspontját, és többnyire amerikai vizsgálatokat vonultatott fel. [...] A szubkultúra-kutatások »új hulláma« (ahogyan a kutatók magukat nevezték) Angliában bontakozott ki [az 1970-es évek során]. [...] Végül az ifjúsági szubkultúrák vizsgálatával kapcsolatban jelentkező harmadik hullám a *posztmodern*. Kialakult irányzatról – »hullámról« – igazából nem lehet beszélni, inkább csak egyedi vizsgálatokról” (Rác 1998b: 51–53).

Az idézett tanulmány megírása óta eltelt tizenöt év során továbbra sem alakult ki olyan erős és egyértelmű ortodoxia a szubkultúra-kutatások területén, mint amilyennek visszatekintve az 1970-es években született munkák tűnnek. Számos jelentős kísérlet történt azonban a korábbi kutatási irányok által felvetett kérdésekkel és állításokkal való megbirkózásra, valamint a szubkultúra fogalom kritikai átalakítására, illetve meghaladására. Ennek az írásnak a fő célja tömören áttekinteni az 1990-es évek során és napjainkban megjelent fontosabb brit szubkultúra-kutatással foglalkozó műveket, amelyek mind nagyobb számukból következően, mind pedig az egymással folytatott folyamatos viták miatt sokkal töredezetten, de mégis kirajzolják egy olyan harmadik hullámnak a képét, amely nem feltétlenül csak a posztmodern, avagy – az utóbbi években teret hódított szóhasználatával élve – a késő modern állapot problematikájával foglalkozik (bár kétségtelenül válaszokat igyekszik keresni az azáltal felvetett kérdésekre is).

Ennek a harmadik hullámnak a továbbiakban az egyszerűség kedvéért két időszakát fogom elkülöníteni. Az első az 1980-as évek második felétől kibontakozó, az 1990-es évek közepéig pedig fősodorbeli csúcspontját és hanyatlásának kezdetét elérő elektronikus tánczenei irányzatok körüli ifjúsági kultúrákat vizsgáló, *klubkultúrák* címkével illetett irányzat. A második, időben az előbbit követő és annak eredményeire építő időszak munkáira pedig a *poszt-klubkultúrák* irányzat megnevezést fogom most bevezetni.

Ami igazán indokoltá teszi azt, hogy mind a *klubkultúrák*, mind a *poszt-klubkultúrák* időszakának szerzőit egy közös harmadik hullámhoz soroljuk, az elsősorban a második hullámot döntően meghatározó birminghami szubkultúra-kutatási hagyományhoz fűződő viszonyuk. A harmadik hullám mindkét időszakának szerzői számára egyszerre szolgáltak ezek a korábbi

³ Magyar ifjúsági szubkultúrákkal kapcsolatos vizsgálataiból született tanulmányai már összegyűjtött formában is elérhetőek (Rác 1998a).

munkák inspiráció és kiindulási pont gyanánt, valamint a kritika folyamatos tárgyaként.

A következő részben áttekintem azokat a fontosabb elméleteket és kutatásokat, amelyekre a harmadik hullám szerzői a legnagyobb mértékben építenek, amelyekhez képest saját álláspontjukat meghatározzák. Annak érdekében, hogy ha csak jelzésértékűen is, de felvázoljam a szöveg utolsó harmadában részletesebben taglalt szerzők által követett szubkultúra-kutatási hagyomány teljes ívét, először pár bekezdés erejéig felvillantom az első hullámot képviselő chicagói iskolához kötődő szubkultúra-kutatást, majd ezt követően kicsit részletesebben áttekintem a második hullám azon szerzőit is, akiknek ismerete a harmadik hullám megértése szempontjából a legfontosabb.⁴

A szubkultúra-kutatás kezdetei – a chicagói iskola

A szubkultúra chicagói – utólag determinisztikusnak bélyegzett – modellje megjelenése idején jelentős újítást hozott a korábban uralkodó megközelítésekhez képest, melyek a fiatalkori bűnözést és devianciákat pszichológiai jellemzőkre – az úgynevezett bűnöző személyiségre – vezették vissza (Bennett–Kahn–Harris 2004). A chicagói iskola szerzői különböző irányokból tárgyalva ugyan, de alapvetően ugyanarra a következtetésre jutottak a deviancia és a deviáns szubkultúrákat⁵ illetően: e jelenségek a társadalmi viszonyok és az egyének azon belül elfoglalt helyzetének eredményeképpen jöttek létre (Rác 1998b). Így például Albert K. Cohen értelmezése szerint az alacsony osztályhelyzetben lévő fiatal fiúk előbb-utóbb szembesülnek az uralkodó középosztályi társadalmi elvárások és aspirációk, valamint a rendelkezésükre álló erőforrások és tényleges kilátások között feszülő ellentmondással (Cohen, A. 1955). Majd az elérhetetlen társadalmi célok és az azokhoz kapcsolódó értékek leértékelése és kiforgatása mellett döntve az ifjúkorú bűnözői szubkultúrában találnak kölcsönös megerősítésre.⁶

⁴ A chicagói iskola valamint a második hullám szubkultúra-elméleteiről magyarul lásd még: Rác 1998b.

⁵ Erdemes megjegyezni, hogy amíg a szubkultúra fogalma korai, részskultúra értelmével – például Albert K. Cohennél (Cohen, A. 1955) – sokkal tágabb volt, mint napjaink definíciói, a szubkultúrák vizsgálatának kérdése általában az ifjúkorú bűnözői illetve egyéb deviáns szubkultúrákkal kapcsolatban került terítékre.

⁶ A könyvből magyarul is olvasható egy fejezet: Cohen, A. 1969.

A chicagói iskola munkájához köthető számos igen jelentős elemzés közül a szubkultúra-kutatások későbbi hullámai szempontjából kiemelkedően fontos Howard S. Becker *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* [Kívüállók. Tanulmányok a deviancia szociológiai problémaköréből] című, 1963-ban megjelent tanulmánygyűjteménye.⁷ A könyvben kifejtett tranzakciós devianciaelmélet avagy címkézés elmélet – amelynek értelmében a deviáns viselkedés az adott gyakorlatot *deviánsnak minősítő közösségi lépések*, és nem pedig valamilyen, az adott egyénben vagy cselekedetben *benne rejlő* minőség eredménye –, illetve a morális vállalkozók és keresztes hadjáratok elmélete⁸ egyaránt meghatározó kiindulópont volt a következő részben bemutatásra kerülő Stanley Cohen, valamint a birminghami szubkultúra-munkacsoport számára.

Az *Outsiders* azonban nem csak emiatt emelkedik ki jelentőségében a chicagói iskola szubkultúrákkal kapcsolatos munkái közül. A könyvben szereplő, jazz-zenészekről írt tanulmányok elsőként vetnek fel számos olyan kérdést, amelyek napjainkban is a szubkultúra-vizsgálatok középpontjában állnak: hogyan határozódik meg a hitelesség a szubkultúra tagjai között; hogyan viszonyulnak a piachoz, a piaci nyomáshoz; milyen a tagok viszonya a társadalom egészéhez, és annak nem jazz-zenész tagjaihoz. Howard S. Becker beszámolójában a hitelesség, a stílus és a külvilágtól (a fősodortól) való elhatárolódás dimenziói a jazz-zenészek kifejezéseivel a – még valószínűleg ma is ismerős, sőt használatos – *hip/square* (menő és kockafej) ellentét párba sűrűsödnek.⁹ A jazz-zenészek magukat menőnek, míg a közönséget, a „normális embereket”, akiktől különbözőnek érezték magukat, kockafejűnek neveztek. A homogén, unalmas egyéniséget nélkülöző szürke masszaként érzékelt fősodortól való elkülönülés érzése és ezzel összefüggésben a szubkulturális résztvevők egyediségének és sokszínűségének hangsúlyozása a szubkultúra elemzések harmadik hullámának elemzéseiben is központi fontosságú témák lesznek, például a később bemutatásra kerülő Sarah Thornton (1995), David Muggleton (2000) és Paul Hodkinson (2002) munkáiban.

⁷ A könyvből magyarul megjelentek fejezetek: Becker 1974.

⁸ Howard S. Becker elméletében a morális vállalkozók olyan egyének, akik vagy a deviancia kategóriájának különböző átdefiniálásáért küzdenek, avagy akik a deviancia fennálló meghatározásainak értelmében járnak el a társadalmi szabályokat, normákat megszegőkkel szemben (ez utóbbi csoportba tartoznak például a rendfenntartó erők). A morális keresztes hadjáratok a morális vállalkozók által kezdeményezett norma-megerősítési, átdefiniálási küzdelmek, amelyek gyakran egyes csoportok, illetve gyakorlatok ellen irányulnak.

⁹ Paul Hodkinson magyarul is olvasható írásában (Hodkinson 2005) is találhatunk például aktuális párhuzamot az ilyen jellegű elkülönítésre és elnevezésre.

Brit, látványos, ifjúsági szubkultúrák vizsgálata az 1970-es években

Az 1970-es években jelent meg a szubkultúra-kutatások második hulláma, melyben a chicagói iskola munkáihoz képest meghatározó elmozdulást jelentett a deviáns, illetve bandakultúrák helyett a látványos, stílusorientált ifjúsági kultúrák középpontba állítása. A második hullám legfontosabb művei a birminghami iskolához, illetve Stanley Cohen nevéhez kapcsolódnak. Ezek a kutatók egy időben, ugyanazon szubkultúrák vizsgálatát végezték, és utóbbi munkája részben hatással is volt az előbbi csoport vizsgálataira.

A modok és a rockerek¹⁰ megteremtése – Stanley Cohen és a morális pánik elmélete

1972-ben jelent meg Stanley Cohen *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers* [Ifjú szörnyetegek. A modok és rockerek megteremtése] című műve.¹¹ Stanley Cohen *morális pánik* elméletének¹² – amely nagyrészt Howard S. Becker morális vállalkozókról és keresztes hadjáratokról szóló fejtegetéseinek némileg kiegészített és a mod–rocker „összecsapások” példájával aprólékosan illusztrált továbbgondolása – az az egyik alapgondolata, hogy a szubkultúrák az elnevezés, illetve a médiában való reprezentáció révén válnak felismerhetővé – saját tagjaik számára is –, azáltal jönnek létre konkrét szubkultúráként.

A modok és rockerek 1960-as évek közepén közriadalmat kiváltó, tengerparti üdülőtelepüléseken a hosszúhétvégék során zajló állítólagos „összecsapásait” vizsgálva Stanley Cohen arra jutott, hogy a mod–rocker

¹⁰ Az 1960-as évek Nagy-Britanniájában megjelent *mod* stílus jellegzetes elemei a szőrme-szegélyes anorák, a robogó, a gyorsítószerék, az ápoltszűz frizurák és a jó szabású öltönyök. „A *mod* elnevezés a modern, modernista kifejezésekből származik, s a fiatalok ruházatára utal. A mod ifjú félhosszú vagy rövid frizurát visel, rendezetten, »olaszos« stílusban öltözik. Viseletében a fekete, a fehér és a pasztellszínek dominálnak. Jellemző ruhadarabjuk a szőrmegalléros anorák, járművük a robogó. A legismertebb mod zenekar a The Who, de a mod kultúrához tartozott a korai Beatles is. A túlnyomórészt külső jegyek és fogyasztási szokások alapján felállított jellemzés nem véletlen. A mod volt az első olyan ifjúsági kultúra Nagy-Britanniában, ahol a megjelenési stílushoz képest az osztálykötöttségek csupán másodlagosak voltak” (Kitzinger 2000: 26).

¹¹ A könyvből magyarul is olvasható egy fejezet: Cohen, S. 2000.

¹² A morális pánik igen leegyszerűsítve a morális keresztes hadjárat médián keresztül, illetve akár részben az által generált formája. A morális pánikok elméletéről magyarul részletesebben lásd: Kitzinger 2000.

„összecsapások” eredetileg nem az egymástól stílusuk alapján elhatárolódó csoportok között bontakoztak ki, hanem a helyi és környékbeli, illetve a Londonból érkezett fiatalok csoportjai között. A mod–rocker szembenállás már az esemény médiafeldolgozásai során született, és így maga a mod és rocker korábban nem létező alakjai is felismerhetővé váltak. Ez azt jelenti, hogy – a beckeri címkézésméleletet kicsit tágabban értelmezve – a két ifjúsági stíluscsoportot a már létező elemek együttállásainak halmazaiából az elnevezés ténye kristályosította ki. Az állítás másik, és talán a későbbi szubkultúra-értelmezések szempontjából még inkább hangsúlyos eleme az, hogy az elnevezés a tömegmédiában jelenik meg, illetve annak aktorai (újságírók, szerkesztők stb.) hozzák létre. Ezt az utóbbi megállapítást későbbi szerzők előszeretettel egyszerűsítették le arra, hogy a *Folk Devils and Moral Panics* szerint a szubkultúrákat egyértelműen a tömegmédia hozza létre; ez az állítás azonban nem fedti Stanley Cohen sokkal árnyaltabb megközelítését.

A szubkultúrák rejtett jelentései – a birminghami iskola

A birminghami Kortárs Kritikai Kultúrakutatási Központot (*Centre for Contemporary Cultural Studies* – továbbiakban CCCS) Richard Hoggart hozta létre 1964-ben azzal a céllal, hogy a Központ egy akkor még úttörőnek számító interdiszciplináris – irodalmi és szociológiai – képzést nyújtó, illetve kutatásokat folytató intézményként működjön.¹³ Az irodalom és a szociológia kettős hatása a CCCS kutatók szubkultúra-elemzéseiben is tükröződik. Például abban, ahogy a szubkultúrák külső megjelenési formáját – mint olvasható jelek rendszerét – Roland Barthes-től kölcsönözött szemiotikai elemzésnek vetették alá, és az így előállított jelentéseket a társadalmi struktúrában bekövetkező változásokra és az azokat kísérő feszültségekre vonatkozó üzenetként értelmezték.¹⁴ Ebben a gesztusban egyúttal tetten érhető a birminghami kultúrakutatási hagyomány marxista gyökereinek és adott időszakbeli strukturalista értelmezési keretének hatása is. Leegyszerűsítve tehát a marxista-strukturalista képletnek a fényében a szubkultúrákat – mint a kulturális szféra elemeit – a mélyebb társadalmi struktúrák

¹³ A birminghami központhoz kapcsolódó *cultural studies*, avagy (kritikai) kultúrakutatás történetéről magyarul lásd: During 1995. A kritikai kultúrakutatásról magyarul lásd továbbá: Nagy–Vörös 1995.

¹⁴ Erre a megközelítésre kiváló példa Dick Hebdige-nek a punk stílusról kínált, részben magyarul is olvasható értelmezése: Hebdige 1995.

és erőviszonyok kifejeződéseinek tekintették, amely lehetővé tette, hogy a felszínen is megfigyelhető látványos stílusok ezen mélyebb konfliktusokra utaló jelentéseit a szintén strukturalista szemiotika eszközeivel igyekezzenek megfejteni. Az alábbiakban a CCCS-nek a harmadik hullám szempontjából legfontosabb szubkultúrákkal kapcsolatos munkáit és azok szerzőit kívánom jelzésszerűen felvillantani.

A munkásosztályi közösségek felbomlása – Phil Cohen

A birminghami iskola szubkultúrákkal kapcsolatos munkásságához kötődő első jelentős – és gyakorlatilag programadó – írása Phil Cohen *Subcultural Conflict and Working Class Community* [Szubkulturális konfliktus és munkásosztályi közösség] című, 1972-ben megjelent írása. Phil Cohen elemzési megközelítése is a chicagói iskola munkáihoz nyúl vissza, egész pontosan annak városzociológiai, és azon belül városökológiai megközelítéséhez, amely szerint a különböző városnegyedek a társadalmi viszonyok, épített környezet, lakosság stb. egymással szoros kapcsolatban lévő sajátos és jellemző karakterével rendelkeznek. Ennek megfelelően Phil Cohen szubkultúrákkal kapcsolatos megállapításai a hagyományos avagy „tisztességes” munkásosztályi közösségekre jellemző városnegyed-struktúra, illetve a társas kapcsolatok és gazdasági viszonyok ahhoz szervesen kötődő rendszerének átalakulására vonatkozó elemzésének kontextusában kerülnek megfogalmazásra.

A második világháború utáni brit ifjúsági szubkultúrák Phil Cohen értelmezése szerint szülőkulturájuk, a hagyományos munkásosztályi kultúra válságaira adott válaszkísérleteknek tekinthetők. Ebben az olvasatban a munkásosztályi szubkultúrák – és tegyük hozzá, hogy a CCCS elemzési keretében a továbbiakban a szubkultúrák definíció szerint csak munkásosztálybeliek lehetnek – egyszerre egy osztály- és egy generációs konfliktus sajátos kifejeződései, illetve e konfliktus különböző megoldásaira tett kísérletek. Így például a modok Phil Cohen szerint a felfelé való mobilitás lehetőségeit jelenítették meg a jólöltözöttséget és a külső megjelenést fetiszáló stílusukban, ezzel szemben a *skinheadek*¹⁵ pont fordítva, munkásosztályi

¹⁵ A skinheadek az úgynevezett kemény modokból nőttek ki önálló, jól elkülöníthető szubkultúrává az 1960-as évek végére, a divat, rhythm'n'blues és divatos szórakozóhelyek iránt érdeklődő pávaskodó modokkal szemben – akik az 1960-as évek második felében a divattudatos hippikkel és a születőben lévő undergrounddal stílusosan közeledni kezdtek egymáshoz. A bakancsot, farmert, nadrágtartót viselő, rövid hajú és gyakran kevésbé jó anyagi körülményekkel rendelkező kemény modok – a mod stílusból megőrizve az

hagyatékok elemeiből – azok túlstilizálásával – alkottak egy, a hagyományos osztályértékeket igenlő szubkultúrát. Ebben az értelmezési keretben a szubkulturális megoldások azonban csak az ideológia szintjén működnek, és a mélyebben fekvő osztálykonfliktusokat és strukturális (gazdasági, politikai) okokat érintetlenül hagyják; ezért nevezik ezt a megközelítést a szubkultúrák *mágikus* megoldásokként való értelmezésének.

Szubkultúrák és szimbolikus osztályharc – ellenállás rítusokon keresztül

A CCCS-ben működő szubkultúrákutató-csoport munkájának első összefoglalása 1975-ben jelent meg a *Working Papers in Cultural Studies* című folyóirat tematikus duplaszámaként. A szám tartalma később faksimile kiadásban *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain* [Ellenállás rítusokon keresztül: ifjúsági szubkultúrák a háború utáni Nagy-Britanniában] címmel jelent meg (Hall–Jefferson 1975). A gyűjteményt, bár igen sokféle kérdést és megközelítést felvonultat,¹⁶ mégis a Phil Cohen által vázolt szubkultúra-értelmezés kiterjesztése és kidolgozása határozza meg. John Clarke és szerzőtársai (Clarke et al. 1975) bevezetője szinte érintetlenül emeli át Phil Cohen ifjúsági szubkultúrákra vonatkozó megállapításait, ám fontos változás, hogy míg Phil Cohennél az ifjúsági szubkultúrák megjelenése a munkásosztályi negyedek változásaihoz kötődik, a *Resistance through Rituals* nyitótanulmánya a városökológiai nézőpont helyett

egyértelműen munkásosztályi elemeket – megszabadultak minden képzelt középosztályi befolyástól (öltönyök, nyakkendők, lakk, csinosság). A munkásosztályiság mellett a nyugat-indiai (jamaicai) bevándorlók kultúrája szolgált a skinhead stílus alapjául. A skinheadek kedvelt zenéit a jamaicai kultúrában gyökerező ska, reggae és rocksteady ütemek határozták meg. Továbbá mindig jól vasalt, polírozott megjelenésük a munkásosztályi tisztellettéméltség mellett a jamaicai *rude boyok* megjelenését és kiállítását is visszhangozta. (A korai 1960-as évek jamaicai szubkultúrájának tagjai gyakran az amerikai gengszterfilmek világa által ihletett feszes öltönyöket, vékony nyakkendőket és jellegzetes kalapot viseltek.) A hagyományos munkásosztályi büszkeség, a lokalitás és közösség jelentősége mellett a skinhead kultúra eredetileg nem kötődött jobb- vagy szélsőjobboldali politikai nézetekhez – voltak például kifejezetten baloldali skinhead csoportok –, és ma is számos olyan irányzata van a skinhead kultúrának, amely apolitikus vagy egyenesen szemben áll a jobboldali, illetve rasszista politikai nézetekkel.

¹⁶ Ez a gyűjtemény kiválóan szemlélteti a chicagói hagyomány és a formálódó – és részben az előbbiből táplálkozó – birminghami megközelítés egymásmellettségét a CCCS-műhely munkáján belül. Sajnos, ebben az írásban azonban nincs mód részletesen bemutatni a témák és megközelítések azon gazdagságát, amely a *Resistance through Rituals*-t valójában jellemzi.

az osztály nélküli társadalom kialakulásáról szóló hivatalos diskurzus átfogó kritikájába ágyazza a szubkultúrák kérdését.

Az osztály nélküli társadalom kialakulásáról szóló hivatalos diskurzus alapját a második világháborút követő brit gazdasági fellendülés, és az annak eredményeképpen a szigetországi társadalom egésze számára bekövetkező anyagi jólétnövekedés képezte. Különösen jelentős volt a munkásosztálybeli fiatalok keresetének növekedése, akiknek az átlagbére gyakran akár szüleik fizetésnövekedési ütemének kétszeresével is emelkedett.¹⁷ Az uralkodó politikai diskurzust a „jólét”, „egyetértés” és „középosztályosodás” hármas jelszava határozta meg, és sokan úgy gondolták, hogy a fiatalok és az ifjúsági kultúra testesíti meg legjobban azt a formálódó osztály nélküli társadalmat, amelyre ezek a hívószavak utaltak. John Clarke és szerzőtársai ezzel szemben pontosan arra hívják fel a figyelmet, hogy éppen az ifjúsági szubkultúrák¹⁸ fejezik ki a legjobban az ideológia és a valós társadalmi-gazdasági viszonyok között feszülő ellentmondást, nevezetesen azt, hogy a brit társadalom semmivel sem került közelebb az osztályok felszámolásához. A CCCS számára pontosan ezért válik kiemelten fontossá az ifjúsági szubkultúrák stílusainak vizsgálata, mivel a kutatók szerint azokon keresztül – a Paul E. Willis munkája kapcsán az alábbiakban kifejtett *strukturális homológiák*¹⁹ révén – fejeződnek ki azok a társadalmi ellentmondások, amelyeket a szubkultúrák *mágikusan* próbálnak feloldani.

A strukturális homológiák – Paul E. Willis

Paul E. Willis 1978-ban megjelent *Profane Culture* című könyvében bár – feltehetőleg a tudatos elmozdulás szándékával – nem használja a szubkultúra kifejezést, művét mégis minden szerző a CCCS szubkultúra-kutatási hagyományának részeként tárgyalja. Ez egyrészt abból fakad, hogy az általa vizsgált két csoport – a *motorbiciklis fiúk* és a *hippik* – tekinthetők szub-

¹⁷ Számos elemző szerint ez a korábban ismeretlen anyagi jólét, valamint a tinédzser fogalmának és a tizenéveseket megcélzó piacnak a kialakulása nagyban hozzájárultak a második világháború utáni látványos ifjúsági szubkultúrák megjelenéséhez. Például: Cohen, P. 1972 és Cohen, S. 1972.

¹⁸ A szerzők szerint az ifjúsági kultúra fogalma túl általános és semmitmondó, ráadásul kifejezetten a piac szemszögéből látszik megragadni a jelenséget, éppen ezért is kívánják a strukturális viszonyokat jobban számbavevő szubkultúra fogalommal helyettesíteni azt.

¹⁹ A strukturális homológiák mélyebb összefüggéseket érintő, párhuzamos, egynemű tulajdonságokra utalnak, amelyek alapján bizonyos dolgok egymás mellettisége nem csak esetinek, hanem szinte szükségszerűnek és egyfajta belső logika szerint kibomlóknak tűnik.

kultúráknak is,²⁰ másrészt abból, hogy a kutatásának elméleti háttérét alkotó strukturális homológiák gondolata a *Resistance through Rituals*-ben is meghatározó jelentőségű.²¹ A *strukturális homológiák* keresése azt jelentette a CCCS munkáiban, hogy az egyes szubkultúrák résztvevőinek társadalmi helyzete, konfliktusai, törekvései, valamint az általuk választott különböző stílárius elemek között a kutatók egy a véletlen választásnál mélyebb strukturális párhuzamosságot, azaz homológiát véltek felfedezni. Így például Paul E. Willis elemzésében a motorbiciklis fiúknak a dinamikus, jól táncolható zenék – a korai rock 'n' roll – iránti rajongása, az erőteljes motorbiciklik szeretete, és a férfias machizmo mind szervesen illeszkedtek egymáshoz egy mélyebb strukturális logika mentén.

A hasonló átfogó strukturalista elméleti keret ellenére Paul E. Willis számos ponton fontos elmozdulást is képvisel a *Resistance through Rituals* megközelítéséhez képest. Egyrészt John Clarke és szerzőtársai megközelítésével szemben (Clarke et al. 1975) Paul E. Willis érdeklődésének középpontjában nem az osztályproblematikába ágyazott szubkulturális válaszok elemzése állt, hanem az, hogy hogyan hoznak létre különböző csoportok sajátos, koherens és egy belső logika szerint értelmesen kibomló kultúrákat. Másrészt fontos különbség a CCCS többi szubkulturális elemzéséhez képest az is, hogy bár a *Resistance through Rituals* nyitótanulmánya kimondott célként fogalmazza meg az elemzésnek a társadalmi struktúra, a kultúra és az életrajz szintjére való kiterjesztését, a harmadik szint, vagyis a szubkultúrákban résztvevők megélt élményeinek vizsgálatára egyedül Paul E. Willis munkájában került sor, aki komolyabb terepmunkát folytatott az általa vizsgált két csoport körében.

Fekete gyökerek – Dick Hebdige

Az 1977-es gyűlölet nyarán²² a Malcolm McLaren és Vivienne Westwood által saját, *Sex* nevű boltjuk népszerűsítésére toborzott és boltjuk ruháiba öltöztetett *Sex Pistols* zenekar bombaként robbant a gazdasági válságtól és

²⁰ A hippimozgalmat azonban John Clarke és szerzőtársai nem szubkultúráként értelmezték, hanem ellenkulturális miliőként (Clarke et al. 1975).

²¹ A válogatásban Paul E. Willisnek is megjelent egy a különböző drogok tulajdonságait és azoknak egyes csoportok egyéb jellemzőihez való homologikus illeszkedését tárgyaló esszéje: Willis 1975.

²² *Summer of hate*, ami egyszerre utalás az egy évtizeddel korábbi *summer of love*-ra, valamint az akkori londoni nyár végett nem érő forróságára (*heat-hate*).

kilátástalanságtól sújtott brit fiatalok körében: megszületett²³ a *punk*²⁴ és felborított minden korábbi, a kutatók által feltételezett szubkulturális játékszabályt. Dick Hebdige 1979-ben megjelent *Subculture: The Meaning of Style* [Szubkultúra: a stílus jelentése] című könyve²⁵ – a CCCS szubkultúramunkacsoportjához kötődő utolsó, ámde hatásaiban gyakran a *Resistance through Rituals*-t is beárnyékoló mű – már a minden korábbi stílust gátlástalanul fosztogató és egymás mellé dobáló punk nézőpontjából íródott.

Már az 1975-ös gyűjteményben is megjelent Dick Hebdige-nek két esszéje, a *Subculture*-ben azonban újraértelmezi az egész korábbi CCCS-hagyományt. A könyv könnyen fogyasztható formában foglalja össze a *Resistance through Rituals* számos kulcsállítását, ugyanakkor annak a második világháború utáni, látványos brit ifjúsági szubkulturákról kialakított (valójában Phil Cohentől átemelt) osztályközpontú olvasatával szemben a rassz dimenziója mentén értelmezi újra ezen szubkultúrák időben egymást követő sorát.²⁶ Egyrészt megvizsgálja a fekete – nagyrészt karibi, azon belül is

²³ Vagyis a különböző létező stílus- és zenei elemek hirtelen egy jól megragadható címke alatt, „felismerhető” kulturális formációvá álltak össze.

²⁴ A *punk* az 1970-es évek közepének Amerikájában alakult ki a New York-i CGBG klubban, ahol olyan együttesek és énekesek léptek fel, mint a Ramones, a Television, a New York Dolls vagy Patti Smith. Ezekre az előadókra az 1960-as évek ellenkulturájának meghatározó zenekarai közül az MC5, a Stooges és a Velvet Underground gyakoroltak jelentős hatást – tulajdonképpen ezek az utóbbi együttesek tekinthetők a punk előfutárainak. Malcolm McLaren, a szituacionista internacionálé korábbi tagja és a Sex Pistols későbbi menedzsere New Yorkban ismerkedett meg ezzel az irányzattal. A stílus népszerűsítése érdekében McLaren a botrányt és a sokkolást alkalmazta. A gyakran közfelháborodást kiváltó üzenetek mélyebb visszhangra találtak a gazdasági válság sújtotta Nagy-Britannia fiataljainak körében. A punk harcosan hirdette a depresszióba süllyedt országban, hogy nincs jövő, nincs remény; és bár a legtöbben a punkot az anarchizmussal és a szélsőbalos eszmékkel rokonítják, születése idején inkább a nihilizmus, illetve a felnőtt társadalom kétségbeesett elutasítása volt eszmei hajtóereje. A punk népszerűségének csúcását 1977-ben érte el (a sajtó az 1967-es *summer of love* kiforgatásaként *summer of hate*-nek nevezte ezt az évet), amikor a királynő koronázásának huszonötödik évfordulójára megjelent a Sex Pistols *God Save the Queen* című kislemeze. Az irányzat – amelyet más fontos brit csapatok is fémjeltek: The Clash, Buzzcocks, Stranglers, UK Subs, Crass, Damned – azonban rövid virágzás után visszaszorult egy szűkebb és marginálisabb zenei színtérré, illetve Anglián kívül sehol sem ért el jelentős fősodorbeli népszerűséget.

²⁵ A könyvből magyarul is olvasható részlet: Hebdige 1995.

²⁶ Fontos hangsúlyozni, hogy bár tárgyalásában kétségtelenül központi jelentőségű a rassz dimenziója, a korábban hangsúlyos osztály és generációs konfliktusok figyelembe vétele mellett Dick Hebdige elemzésében még a szexualitással és nemi szerepképzészekkel kapcsolatos feszültségekre, illetve az ifjúsági szubkulturákhoz kötődő, azokkal szembeni lázadásra is kitér.

jamaicai – diaszpóra ifjúsági kultúrájának alakulását,²⁷ másrészt megvizsgálja, hogy milyen hatással volt ez és a fekete jelenlét a különböző brit munkásosztályi szubkultúrákra, illetve hogy e szubkultúrák hogyan kölcsönöztek egyes stíluselemeiket és zenei ízlésüket a különböző fekete szubkultúrákból és stílusokból. Ilyen kölcsönhatásra példa a skinhead stílus kialakulása, amely hangsúlyozott munkásosztályisága mellett a karibi bevándorlók kultúrájából építkezett mind zenei, mind öltözködési stílusában.²⁸

Bár a homologikus kapcsolatok gondolatával még nem számol le, Dick Hebdige másik fontos újítása a CCCS korábbi strukturalista megközelítésének lazítása Umberto Eco, Roland Barthes és a *Tel Quel*-csoport munkáira építve. Olyan fogalmi újításokat vesz át, mint például a *polizémia*, vagyis annak a felismerése, hogy a különböző szavak és dolgok egyszerre több jelentéssel bírhatnak, illetve hogy az egyes tárgyak és jelek jelentéséért szemiotikai küzdelem zajlik, amelyben a szubkultúrák aktívan részt vesznek a különböző ruházati elemek, használati tárgyak és gyakorlatok kisajátításával és újraértelmezésével. Így kezdi ki például az öltöny és nyakkendő mint a tiszteletreméltóság és konformitás jeleit az, hogy a mod stílus teljesen más értelemben, kontextusban használja azokat.

²⁷ Különös tekintettel a *Rasztafari* hatás megjelenésére. A *raszta* megnevezés a Rasztafari mozgalomra utal; ez egy olyan, a zsidó-keresztény kultúrkörbe tartozó vallási irányzat, amely I. Hailé Szelassziét (1892–1975), Etiópia utolsó császáráat Isten földi megtestesülésének, a szentháromság tagjának tartja. A rasztafari elnevezés Hailé Szelasszié koronázás előtti nevéből – Ras Täfäri – származik. Ez az új vallási mozgalom az 1930-as években jelent meg Jamaicán a munkásosztálybeli és parasztsorban élő feketék körében, profétájuk, a fekete publicista és társadalmi mozgalmár Marcus Garvey tanításai nyomán. A *raszta* haj, a *dreadlocks* mellett, hogy a hajvágás vallási tilalmából ered, az eurocentrikus értékekkel szembeni ellenállást is szimbolizálja/szimbolizálta. A többségi jamaicai társadalom „borzalmasnak” (*dreadful*) nevezte ezt a hajviseletet, ezt az elnevezést pedig a *raszták* felvállalták és magukévá tették. A *raszta* hajviselet harmadik értelmezése szerint a *Lion of Judah* (Júda Oroszlánja) sörényét testesíti meg. A *Lion of Judah* az etiópiai királyok egyik titulusa volt; Hailé Szelasszié is sok oroszlánt tartott „háziállatként” a palotája körül. A *raszták* értelmezése szerint az oroszlán békés állat, de ha provokálják, akkor demonstrálja erejét. Az 1970-es évektől kezdődően a *roots reggae*, majd az 1990-es évektől a *dancehall* betörése a világ zenepiacára a *raszta* vallás és kellekeinek ismertségét és népszerűségét is radikálisan megnövelte. A *dreadlock*-frizurát ma már sokan hordják a világ számos pontján, legtöbb esetben valamiféle, a „fennálló renddel” szembeni lázadást szimbolizálva. De nemcsak a hajviselet, hanem más kiegészítők – a ruhák, az etióp zászlót idéző jellegzetes piros-sárga-zöld színkombináció – is elterjedtek, sokszor az eredeti kontextustól teljesen függetlenül. A *raszták* által szent növényként tisztelt marihuána és annak fogyasztása szintén gyakran kapcsolódik össze a *rasztafari* mozgalom különböző külsőségeinek átvételével.

²⁸ Lásd a 15. lábjegyzetben írottakat.

Lányok, piac, média – a CCCS megközelítés kritikái

A birminghami szubkultúra munkacsoporthoz kötődő elemzéseket nagyon sok kritika érte – az utánuk következő munkák egész sorának fő, de legalábbis rész célja a CCCS-megközelítés hibáinak bemutatása, állításainak megcáfolása volt. A kritikák egyik célpontja a CCCS különböző szubkultúrákról szóló leírásaiban a lányok jelenlétének szinte teljes hiánya, mellyel kapcsolatban az első észrevételek már a *Resistance through Rituals*-ben megjelentek Angela McRobbie és Jenny Garber *Girls and Subcultures: An Exploration* [Lányok és szubkultúrák: vizsgálódás] című fejezetében (McRobbie–Garber 1975). A magyarul is olvasható Andy Bennett-írás (2005) elég jó összefoglalást kínál a lányok és szubkultúrák kapcsolatát taglaló Angela McRobbie- és Jenny Garber-féle kritikák főbb megállapításaiból, így ezek közül most csak kettőt emelnék ki, David Muggleton témába vágó, fontos meglátásához kapcsolódóan.

David Muggleton elemzése (2000) a CCCS-megközelítés egy sokkal általánosabb hibájából vezeti le a lány résztvevőkre való odafigyelés teljes hiányát a birminghami munkákban. David Muggleton hangsúlyozza, hogy a CCCS kutatói egy adott olvasatot fogadtak el az általuk vizsgált szubkultúrák kapcsán – általában a látványos stílust öltő férfitagokét. Ez egyszerre megmagyarázza, hogy hogyan gondolhatták olyan egyértelműnek az egyes szubkultúrák értelmezését, másrészt pedig magyarázattal szolgál a lányok marginalizációjára is, hiszen őket ebből a nézőpontból nézve nem tekintették hiteles résztvevőknek. Angela McRobbie és Jenny Garber szerint a férfiak középpontba állítását a szubkultúra-kutatásokban egyrészt az magyarázza, hogy a kutatók – maguk is férfiak lévén – saját pozíciójuk torzításaiból fakadóan eleve csak a férfi résztvevőket vették figyelembe a szubkultúrákban, másrészt pedig az, hogy e férfiak „az utcán” voltak, és így a CCCS szerzői számára oly fontos ellenállás gesztusait a nyilvános térben villogtathatták; míg a lányoknak a szorosabb szülői kontroll miatt sokkal inkább az otthon és a saját hálószobájuk kellett, hogy teret biztosítson a kortárs csoportok által létrehozott – például poprajongói – kultúra számára.

Angela McRobbie későbbi munkái, amelyek szigorú értelemben véve nemcsak szubkultúrákkal foglalkoztak, hanem a populáris kultúra és a feminizmus kérdéseivel általában, szintén jelentős hatással voltak a szubkultúra-kutatás harmadik hullámának szerzőire, többek között Sarah Thorntonra, David Muggletonra és Paul Hodkinsonra is. A használtruha-piacnak a szubkulturális stílusok alakulásában játszott szerepéről szóló, illetve a CCCS piaccal kapcsolatos pozícióját kritizáló elemzése (McRobbie 1989) hozzájárult a szubkulturális vállalkozók, a kereskedelem és a vásárlás szubkultúrákban játszott szerepének

újrágondolásához. Tanulmányában Angela McRobbie rámutat a használtruha-piac, mint nyersanyagot biztosító erőforrás jelentőségére az új szubkulturális stílusok létrehozásában, továbbá kiemeli a – gyakran női – szubkulturális vállalkozók korábbi ruhastílusokból való válogatásában, a ruhák felújításában és azoknak a szubkulturák világába való becsatornázásában játszott szerepét.

Továbbgondolva a CCCS-munkák férfi nézőpontjából fakadó torzításokra vonatkozó saját kritikáit, Angela McRobbie arra hívja fel a figyelmet, hogy a birminghami kutatók figyelmét azért kerülhette el a ruhákkal, illetve azok szabásával-varrásával és vásárlásával való foglalatatoskodás jelentősége, mert az hagyományosan női szerepekhez kötődik. Ebből a hiányból is adódhatott, hogy e szerzők a szubkulturák által megtestesített hiteles ellenállással szemben a piaci mechanizmusokban – és tegyük hozzá: a média működésében – csupán a szubkultúra áruvá tételének és kiüresítésének eszközét látták (Clarke 1975, Hebdige 1979). Angela McRobbie ezzel szemben éppen azt hangsúlyozza, hogy a piaci mechanizmusok, amelyről e szerzők azt gondolták, hogy csupán semlegesítik a szubkulturák által a különböző jelölőkbe (ruházati és egyéb stíluselemekbe) fektetett, gyakran a fennálló rendhez képest felforgató, és így a CCCS-kutatók által az ellenállás hordozójaként fetiszizált – és nem ritkán általuk is kreált – tartalmakat, valójában ugyanúgy hozzájárulhatnak a szubkulturák működéséhez.

A harmadik hullám szerzői Angela McRobbie iránymutatását követve különös figyelmet szentelnek annak elemzésének, hogy milyen szerepet játszanak a média, illetve a piac mechanizmusai a szubkulturák létrehozásában és fenntartásában. Ezekben az elemzésekben e mechanizmusok már nem csupán egy a szubkulturákon kívülről érkező, azok logikájával szembenálló erőt képviselnek; különböző formáik és csatornáik szervesen illeszkednek a szubkulturák működéséhez. A vásárlás gyakorlatai például a szubkulturális hitelesség megkonstruálásának kiemelten fontos terepeiként jelennek meg mind David Muggleton (2000), mind pedig Paul Hodkinson (2002) később bemutatásra kerülő elemzéseiben.

Klubkulturák és poszt-klubkulturák – a szubkultúra-kutatás harmadik hulláma

Az általam a szubkultúra-kutatás harmadik hullámába sorolt és e bevezető további részében tárgyalt szerzők munkáit egyrészt a fiatalok, a stílus, az öltözködés, a zenei ízlés és a fogyasztás kérdési iránti érdeklődés, másrészt a CCCS ezen témákra vonatkozó állításaival való leszámolás határozza

meg. E szerzők egyrészt elmozdulnak a CCCS-t jellemző látványos ifjúsági szubkultúrák vizsgálata felől a fiatalokat jellemző fogyasztási gyakorlatok általánosabb kérdései felé, másrészt azonban az általuk vizsgált speciális fogyasztói csoportokkal – mint látni fogjuk, több esetben már az is kérdéses, hogy egyáltalán szubkultúrákról van-e szó – kapcsolatos releváns kérdéseket még mindig részben a CCCS, illetve kisebb mértékben Howard S. Becker és Stanley Cohen munkáinak állításai mentén határozzák meg. Ilyen kérdések például a strukturális homológiákkal, a szubkultúrák egyértelmű, illetve átpolitizált olvasataival, a jól körülhatárolható szubkultúrákkal, az egyértelmű szubkulturális azonosulással való leszámolás, továbbá a piac és a média szubkultúrákkal kapcsolatos szerepének a felülvizsgálata.

Klubkultúrák – az 1980-as évek végének és az 1990-es évek első felének szubkultúra-kutatásai

A punk az 1970-es évek utolsó negyedében lezajlott „felemelkedését és bukását” követően úgy tűnt, hogy az 1980-as évek meghatározó zenei irányzatai nem képesek jól körülhatárolható és megfelelően sokkoló szubkultúra kitermelésére Nagy-Britanniában, így a morális vállalkozók és felügyeleti szervek érdeklődése a futball-lelátók irányába fordult (Redhead 1997). Egészen 1988-ig, amikor is az *acid house*-nak²⁹ keresztelt zenei irányzat, illetve az azzal szorosan összefüggő illegális – például elhagyott raktárházakban rendezett – buli, a *rave* fogalma berobbant a köztudatba, ami egyrészt hamarosan a morális pánikok új hullámát indította be, másrészt pedig ismét felkeltette a szubkultúra-kutatás iránti érdeklődést. A populáris és ifjúsági

²⁹ Az *acid house* az ibizai partivilágban is dolgozó brit DJ-k révén érkezett Nagy-Britanniába, akik az 1980-as évek közepén hazájukban megpróbálták újrat teremteni azt a sajátos zenei és hangulati elegyet, amelyet az üdülősziget szórakozóhelyein ismertek meg, majd alakítottak tovább. Ibiza volt az a terep, ahol egymás mellé kerülhetett a *house* – a chicagói fekete meleg szubkultúrák *diszkó* és *soul* zenékre építő elektronikus tánczenéje –, az europop és a pszichedelikus drogok, amelyeket feltehetőleg az Ibizára még korábban a világtól elvonuló hippiknek köszönhetett ez az elegy. Az *acid house*, amely Nagy-Britanniában kapta ezt a nevet, 1988-ban került a figyelem középpontjába. Egyrészt a drogfogyasztás kapcsán – a szigetországban az LSD-vel szemben már az ecstacy lett a védjegye – másrészt a zenéhez kötődő illegális, raktárházakban, szabadtéren és hasonló szokatlan helyszíneken rendezett, *rave*-nek nevezett táncos mulatságok miatt. Az irányzat hangzását különböző szintetizátor-specifikus hangok fémjelezték. Az *acid house* partikat látogató közönség, a raverek öltözködését idővel az eklektika, a meleg gyökerekről szolidan árulkodó camp (gicces és bohókás öltözködési és egyéb stíuselemeknek túljátszott, ironikus kisajátítása) és transzvesztita elemek, illetve a rikító és neon színek előnyben részesítése jellemezte.

kultúra 1980-as, illetve kora 1990-es évekbeli fejlődésének ez a *post-punk* és *acid house* időszaka az, amivel Steve Redhead (1990, 1997) és Sarah Thornton (1995) munkái foglalkoznak.

Maga a *klubkultúrák* elnevezés Sarah Thornton alább tárgyalandó könyvének címéből származik, amit később Steve Redhead is átvett, és kis módosítással (egybeírva a korábban két szóból álló klubkultúrák kifejezést, feltehetőleg azért, hogy még jobban rímeljen a szubkultúra elnevezésre) beleszótta egyik kötetének címébe (*Subculture to Clubcultures* – Szubkultúrából klubkultúrák, 1997), illetve egy részben általa is szerkesztett szöveggyűjteménynek is a *The Clubcultures Reader* (Redhead–Wynne–O’Connor 1997) választották címül. Így – bár mint látni fogjuk, az időszak főbb elméleti újításai Sarah Thornton nevéhez fűződnek – Steve Redhead az, akinek az erőfeszítései révén a *klubkultúrák* mint a szubkultúra-kutatás egy adott időszakát és témaválasztását jelölő elnevezés meghonosodott.

Szubkultúráktól klubkultúrákig – Steve Redhead

Steve Redhead a Manchesteri Populáris Kultúra Intézettel (*Manchester Institute for Popular Culture*) az ifjúsági kultúrák kutatásának a CCCS szubkultúra-csoportjához hasonlóan nagyszabású és -hatású szövegegyüttetést kívánta létrehozni az 1990-es évek során.³⁰ Bár ez az ambiciózus terv abban az értelemben nem valósult meg, hogy Steve Redheadnek és az intézetnek nem sikerült olyan elméletformáló hatást elérnie, mint korábban a CCCS-műveknek, mégis a brit ifjúsági szubkultúrák alakulásának számos érdekes fejleményét rögzítették, különös tekintettel a foci-szurkolók³¹ és a partikultúra³² világára.

Steve Redhead vizsgálatainak egy jelentős része a fiatalok felügyeletének és szabályozásának törvényhozási részleteit, illetve politikai tőke felhalmozására való felhasználását vizsgálja (Redhead 1997). Munkájának ezen vonulata részben támaszkodik Howard S. Becker és Stanley Cohen írásaira

³⁰ Kilenc év leforgása alatt több saját könyve (például Redhead 1990 és Redhead 1997) és két válogatott tanulmányokból álló kötet (Redhead 1993 és Redhead–Wynne–O’Connor 1997) került ki a manchesteri műhelyből.

³¹ Steve Redheadnek több olyan, itt most nem idézett könyve is megjelent, amely csak a foci-szurkolók kérdéseivel foglalkozik.

³² A két válogatáskötet (Redhead 1993 és Redhead–Wynne–O’Connor 1997), de különösen a második, számos fontos aspektusát dolgozza fel a partikultúráként számon tartott jelenségeknek.

is. Rámutat a futballhulliganizmus, valamint a *rave*- és *dance*-partik elleni kormányzati küzdelmek közötti folytonosságra, továbbá felhívja a figyelmet az 1980-as évek során a futballszurkolói keménymagok soraiban lezajlott stílusbeli változásokra (Redhead 1997). Ez utóbbinak egyik legfontosabb eleme a korábban mindenütt jelenlevő és a rend felügyelői által is könnyen beazonosítható skinhead-stílus elemeinek drága sport- és férfi ruházati márkákkal történő felváltása.

Steve Redhead munkáinak (Redhead 1990, Redhead 1997) egy másik fontos gondolati szála a populáris zenei divatok és stílusirányzatok alakulása, valamint a szubkultúrák változásai között korábban kimondatlanul feltételezett szoros együttmozgás szétbontásának igénye, illetve annak levezetése. Sajnos, mind a populáris zenével, mind pedig a fiatalok szabályozásával foglalkozó fejtegetései többnyire publicisztikai elemzések formájában láttak napvilágot, így azok kötetben való megjelentetése sem változtat azon a tényen, hogy az elméleti mélység, illetve a különböző szálak összekapcsolása általában hiányzik ezekből az írásokból.

A szubkulturális tőke – Sarah Thornton

A több szubkultúrával foglalkozó könyv és tanulmánygyűjtemény ellenére mégsem Steve Redhead, hanem Sarah Thornton az, aki az 1990-es évek közepén megjelent *Club Cultures* [Klubkultúrák] című munkájával (Thornton 1995) szinte egy csapásra átdefiniálta a szubkultúrákról való gondolkodás több kérdését is. A ma már sziklaszilárdan a szubkultúra-kutatási kánon nélkülözhetetlen darabjaként számon tartott könyv középpontjában az *acid house*-nak nevezett zenei stílus 1988 és 1992 közötti brit fénykora, illetve az ahhoz szorosan kötődő partivilág³³ vizsgálata áll.

Könyvének bevezetőjében Sarah Thornton párhuzamot von a szubkultúrák és a magas-, avagy elitkultúra között. Állítása szerint mindkét kultúra elitista: saját értékét részben exkluzivitásából vezeti le. Mind az elit-, mind pedig a szubkultúra résztvevői kívülállók számára hozzáférhetetlen tudások és ízlésvilágok birtokosai. Mindkét kultúra képviselői rettegnek a tömegkultúrától, a popularizálódástól és ezáltal a profanizálódástól. A magaskultúra szakralitását a tömegkultúrába való *leszívárgás*, míg a szubkultúrák exkluzivitását a populáris kultúrába való *felkapottság* veszélyezteti. A szubkultúrák a

³³ A partik világáról magyar vonatkozású leírást kínál: Fejér 2000.

fennálló értékrend önkényes átértékelése révén, a magaskultúrához hasonlóan, saját magukat tekintik az ízléshierarchia csúcsának.

E párhuzam arra világít rá, hogy az értékhierarchiáktól általában mentesnek vélt – durvábban fogalmazva: egyformán értéktelen szemétnek tartott – populáris kultúra valójában ugyanúgy a distinkciók, ízléshierarchiák megalkotásának a terepe, mint a magaskultúra. Ennek megfelelően Sarah Thornton elemzéséhez – Pierre Bourdieu tőkeelméletére építve – bevezeti a (magas)kulturális tőkével párhuzamos *szubkulturális tőke* fogalmát. A szubkulturális tőke a megfelelő szóhasználatról, lexikai ismeretektől, hajviselettől és öltözködéstől a táncparketten való mozgás és a különböző dolgok megfelelő fogyasztásának és értékelésének képességén, a saját ízlést tárgyiasított formában megjelenítő otthoni lemezgyűjteményen át a viselkedés, a tudáselemek és a felhalmozott javak széles skáláját öleli fel. Sarah Thorntonnál ez a szubkulturális tőkefogalom valóban egy bourdieu-i elméleti keretbe illeszkedik, későbbi munkákban azonban attól függetlenül is visszaköszön mint a szubkulturális jártasságok és az azokból fakadó státus szinonimája.

Sarah Thornton kiemeli, hogy a szubkulturális tőke sokkal lazábban kötődik a bourdieu-i kulturális tőke szempontjából központi jelentőségű osztályhelyezethez, ellenben erősebb kapcsolatot mutat a társadalmi nem dimenziójával. Ehhez kapcsolódóan arra a következtetésre jut, hogy a szubkulturális résztvevők – nagyon hasonlóan Howard S. Becker jazz-zenészeihez – autonóm ízléssel rendelkező egyének heterogén csoportjaként alkotják meg magukat egy ízlés és egyéniség nélküli, kereskedelmi és divattrendeknek tökéletesen engedelmessé, homogén masszaként elképzelt és hangsúlyosan *feminin* fősodorról szemben. Saját terepmunkája során Sarah Thornton arra az újszerű megállapításra jutott, hogy a fősodor valójában nem létezik, legfeljebb a szubkulturák és a szociológusok belső diskurzusaiban. A fősodor, állítása szerint, a legkülönbözőbb csoportok halmaza, amelyeket igen problémás lenne akár csak homogénnek is tekinteni, de különösen olyan negatív tulajdonságokat társítani hozzájuk, amelyekkel a fősodorbéli „másikat” rendszeresen felruházzák.

Sarah Thornton a szubkulturális tőke fogalmára építve új vizsgálati keretet vezet be a média és a szubkulturák összefüggéseinek elemzésére is. A média kiemelt vizsgálatát az is indokolja elemzésében, hogy a saját szubkulturális és a bourdieu-i kulturális tőkefogalom közötti egyik meghatározó különbség az, hogy míg az utóbbi nem veszi számba például a televízió és a rádió szerepét, addig az előbbi számára központi fontossággal bír a populáris média. A média és a szubkulturák kölcsönhatásainak megértésére egy

olyan részletes elemzési keretet állít fel, amelyben a média nem egy egységes, hanem differenciált entitás, és ennek megfelelően az egyes médiaüzenetek hatása és szerepe is igen eltérő lehet azok helyzetétől függően.

Sarah Thornton állítása szerint a szubkultúrák szempontjából három különböző szintjét különböztethetjük meg a médiának: a tömegműveket fedő *makró-médiát*;³⁴ a különböző zenei, divat- és egyéb szaklapokat, műsorokat, honlapokat stb. magában foglaló *niche-médiát*, amely – miközben a szélesebb közönség számára is elérhető – egyszerre szolgálja ki a szubkulturális piac igényeit, és járul hozzá a trendek nyomon követéséhez, illetve a névadás gesztusával a formálódó szubkultúrák világra segítéséhez; végül a különböző szórólapokból, levelezőlistákból, fanzinokból³⁵ stb. álló *mikró-médiát* mint a szubkultúrák belső kommunikációjának fontos csatornáit. Ennek az elméleti újításnak a segítségével Sarah Thornton egyszerre oldja fel a Stanley Cohenhez kötődő „a szubkultúrák a tömegművelemben születnek” és a CCCS-megközelítés „a szubkultúrákat a forradalmi potenciáljuktól megfosztó, azokat a kapitalista termelésbe inkorporáló média” képzeteit.

Sarah Thornton kutatásai nagy hatással voltak az alábbiakban bemutatásra kerülő David Muggleton és Paul Hodkinson munkáira. Egyrészt a – leggyakrabban médiareprezentációk alapján elképzelt – fősodortól való különbözőség érzése, illetve a szubkulturális részvétel azzal szemben történő megkonstruálásának a jelentősége mindkét szerzőnél fontos elemzési szál,³⁶ másrészt a *Club Cultures* hatása tükröződik az említett szerzők médiával kapcsolatos vizsgálati keretében is.

³⁴ A makró-média Sarah Thornton értékelése szerint kétféle hatással lehet a szubkultúrákra. Egyrészt egy-egy morális pánikkal nagymértékben megnövelhetik a szubkultúrák élet-tartalmát és vonzerejét, hiszen a lázadni avagy lázadást sugallni kívánó fiatalok szemében még tovább emelkedhet egy a közfelháborodás védjegyével ellátott stílus ázsiója. Másrészt egy adott szubkultúrának a makró-médiában való nem elutasító, még rosszabb esetben pozitív megjelenése nagyon könnyen annak a stílusnak a halálos ítélete lehet – gondoljunk csak a szubkultúrák fölkapottságtól való ódzkodására.

³⁵ A *fan* (rajongó) és *magazine* szavak összevonásával létrehozott *fanzone* kifejezés rajongók által előállított, általában kis példányszámban megjelenő, gyakran házi sokszorosítási és előállítás technikkal készülő kiadványokat jelöl.

³⁶ Lásd Paul Hodkinson magyarul is olvasható szövegében (Hodkinson 2005) ennek a *goth* szubkultúra esetében való megnyilvánulásait.

A poszt-klubkultúra időszak kutatói – elemzések az ezredfordulón

A posztmodernitás, avagy a késő modernitás *elméletalkotók festette világában* a felgyorsult divatciklusok, az identitások játékos-ság vagy felszínessé válása, a korábbi osztálytársadalmak látszólagos felbomlása, a különböző fogyasztói csoportok közötti egyre nagyobb átjárhatóság, a stíláriis jegyek szemmel látható, egyre szabadabb keveredése, az egységes uralkodó kultúra fokozatos visszaszorulása a média- és egyéb fogyasztás egyre erősödő szegmentációjával mind-mind ahhoz vezettek, hogy kérdésessé vált az uralkodó kultúrától világosan elkülönülő hagyományos, jól körülhatárolható szubkultúrák lehetősége.³⁷

Már a harmadik hullám első felének *klubkultúrák* elnevezésének többes számában,³⁸ illetve a *szub-* előtag *klubra* való cserélésében benne volt a szubkultúra korábbi fogalmának meghaladására tett kísérlet. Más szerzők azonban ennél is továbbmennek: nem egyszerűen a szubkultúra fogalmának átdefiniálás által történő meghaladására törekcszenek, hanem magától a fogalomtól is megszabadulnának. Ted Polhemus (1997) például a *stílus áruháza* (*supermarket of style*) elnevezést javasolja az egyre felszínesebbé váló és folyamatosan változó fogyasztói *elkötteleződések* jelölésére, míg Andy Bennett itt közölt írásában (1999) Michel Maffesoli *neo-törzs* (*neo-tribe*) koncepciójának használatát veti fel termékeny alternatívaként a már teljesen használhatatlan, mindent és semmit sem jelentő szubkultúra fogalommal szemben.

A továbbiakban részletesebben bemutatásra kerülő három szerző mind a szubkultúra-kutatás legújabb hullámához tartozik. A három szerző három különböző megközelítéssel és vizsgálati fókusszal jut részben hasonló, részben különböző eredményekre. David Muggleton (2000) látványos öltözködési stílusokat képviselő egyének saját beszámolóira és véleményeire alapozza megállapítását, Andy Bennett (2000) egy-egy helyhez kötődően vizsgált különböző zenei színtereket különféle etnográfiai eszközökkel, míg Paul Hodgkinson (2002) egy adott szubkultúra országos szintű és az internet

³⁷ Ráadásul egy ilyen világból nézve még könnyebb a korábbi évtizedek szubkultúráit jól körülhatároltnak, stílusriis egységesnek és jelentéseikben homogénnek feltételezni.

³⁸ Sarah Thornton hangsúlyozottan többes számban beszél klubkultúrákról, mivel állítása szerint kutatása nem igazolta semmilyen egységes jegyeket hordozó, jól meghatározható szubkultúra létét a vizsgált területen (Thornton 1995).

közegére is kiterjedő etnográfiai vizsgálatát végezte. Ami közös mindhár-mukban – azon túl, hogy munkájuk középpontjában a fiatalok bizonyos csoportjainak zenei és öltözködésbeli ízlései állnak –, az saját érintettségük a vizsgált kultúrákkal kapcsolatban. David Muggletonra annak idején ha-tással volt a punk irányzat, Andy Bennett zenekarban játszik, és maga is ak-tív résztvevője egy konkrét, helyi zenei színtérnek, míg Paul Hodkinson az általa vizsgált *goth*³⁹ szubkultúra aktív, résztvevő tagja volt már a kutatását megelőzően is. Fontos kapcsolódási pont továbbá a három szerző esetében, hogy mindannyian az angol akadémiai életben tevékenykednek, és részben egymással is vitatkozva, illetve egymásra építve fejtik ki saját gondolataikat.

David Muggleton magyarul (2005) megjelent írása (1997) később meg-valósult kutatásának (2000) elméleti problémafelvetését tartalmazza arról, hogy mennyiben tekinthetők a szubkultúrák a posztmodern korban valóban csak ironikusan üres, naponta változtatott szerepeknek.⁴⁰ Andy Bennett ma-gyarul (2005) is olvasható írása (1999) részletesen tárgyalja a CCCS szubkul-túra-elméletének több problémás pontját, majd lehetséges alternatívaként megvizsgálja az életstílus és a neo-törzs fogalmait, végül saját kutatásának eredményeit felvillantva az utóbbi alkalmazása mellett érvel. Paul Hodkin-son magyarul (2005) is közölt fejezetrészletében a goth szubkulturális iden-titásnak a résztvevők önképében játszott kiemelkedő szerepéről, valamint ezzel összefüggésben a fősodorhoz igazodó „trendik” szubkulturális megal-kotásáról és a goth hitelesség hangsúlyozásának túlzásairól olvashatunk. A továbbiakban a három szerző azon egy-egy könyvét fogom röviden áttekin-teni, amelyhez a magyarul is hozzáférhető szövegeik kapcsolódnak.

³⁹ Az 1970-es évek végén, 1980-as évek elején megjelenő post-punk rock stílus, amelyre hatással volt mind a *glam*, mind a *new romantic* mozgalom, illetve sajátos ízként a *gótikus horror* látvány- és témavilága. A goth stílusra David Bowie androgün szexualitása, a Joy Division számainak komor és depresszív világfájdalma és szorongása, a punk Siouxsie and the Banshees által képviselt sötétebb továbbgondolása voltak többek között alapvető hatással. A stílusirányzat megszületését többen a Bauhaus együttes *Bela Lugosi's Dead* című számának 1979-es megjelenésétől számítják. Az 1982-ben megnyitott The Batcave nevű szórakozóhely fontos találkozási pontként működött az induló stílusirányzatot képviselő különböző együttesek – például a The Cure, a Southern Death Cult (később Death Cult, végül The Cult), a Bauhaus, a U.K. Decay, az Alien Sex Fiend – és azok rajongói számára.

⁴⁰ Érdemes megjegyezni – többek között az itt vázolt klubkultúrák/poszt-klubkultúrák felosztás határának elmaszátolása végett is –, hogy David Muggleton elméleti exozéja a *Clubcultures Reader*ben (1997) jelent meg.

Poszt-szubkultúrák – David Muggleton

David Muggleton *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style* [A szubkultúra belülről: a stílus posztmodern jelentése] – Dick Hebdige kulcsművére rímelő – című könyvében a szubkultúra-kutatásnak a CCCS által alapvető fontosságúnak ítélte, azonban teljesen elhanyagolt dimenziója, az életrajz – avagy a megélt szint – mentén vizsgálja a szubkultúrákat (Muggleton 2000). Fontos hangsúlyozni, hogy az 1970-es évek birminghami munkái óta számos kutató állt neki komolyan meghallgatni a szubkulturális résztvevők beszámolóit saját élményeiről, de talán egyikük sem fordított olyan komoly figyelmet a személyes *életrajz* kérdéseire, mint a saját megközelítését neoweberinek nevező David Muggleton, aki elemzése során részletesen foglalkozik a szubkultúrákba való belépés, illetve az azok között történő átmenetek személyes beszámolóinak értelmezésével.

Munkája továbbá abból a szempontból is figyelemre méltó, hogy elsőként építi be a divat- és fogyasztáskutatás eredményeit szubkultúrákról szóló tanulmányba. Figyelembe véve, hogy a szubkultúra-kutatások fókuszába egyre inkább a fogyasztás és az öltözködés gyakorlatainak speciális csoportok esetében történő részletes vizsgálata áll, nem lehet eléggé hangsúlyozni ennek az elméleti újításnak a jelentőségét.⁴¹ A szerző magyarul is megjelent írását (Muggleton 2005) olvasva – amely a Steve Redhead és szerzőtársai szerkesztette *The Clubcultures Reader*ben jelent meg először (Redhead–Wynne–O’Connor 1997), és amely egyben az itt ismertetett könyvének egyik elméleti bevezető fejezete is lett – teljesen világosan rajzolódik ki a fogyasztás- és divatkutatás hatása elméleti hipotéziseinek kialakításában. Bár sajnos a magyarul is hozzáférhető cikk még a vizsgálati eredmények híján csak a kutatási terv felvázolásáig jut – amely hiányosságot a következő néhány bekezdésben próbálom pótolni –, egyértelműen hatással volt az alábbiakban bemutatásra kerülő Andy Bennett (Bennett 1999, Bennett 2000) kutatására és kérdésfeltevéseire is, és talán nem is olyan meglepő, hogy a két szerző több ponton is hasonló következtetésekre jut.

⁴¹ Itt jegyezném meg, hogy a szubkultúra-kutatások szempontjából tehát kiemelten fontos fogyasztáskutatás területéről jó áttekintést kínál magyarul például Zentai Violetta szövege (Zentai 1996), illetve kapcsolódik Simányi Léna, akinek a fogyasztói társadalom elméleteiről szóló ismertetésében a David Muggleton által vizsgált kérdésekhez igen hasonlóakat találhatunk a fogyasztással kapcsolatban általában (Simányi 2005).

David Muggleton kérdésfeltevése a szubkultúrákban résztvevők képzeire irányul. Arra kíváncsi, hogy ők maguk hogyan értelmezik a hitelességet, a szubkulturális kötődést, és annak változását. Hipotézisei, könyvének címével összhangban, a posztmodern társadalom koncepciójának szubkultúrákra vonatkoztatott következményeiből állnak. Feltételezi, hogy a posztmodern szubkultúrákban a résztvevők nem fogják magukat kollektív kategóriákkal azonosítani; egyre nehezebb lesz fenntartani a szubkultúra határait a konvencionális stílussal való összevetés révén; a különböző szubkulturális és hagyományos stílusok közötti átjárások eredményeképpen egyre felületesebbé fognak válni a szubkulturális kötődések; a meggyengült határok és az ezzel járó stílusok közötti mobilitás mellett a csoport-szembenállásoknak el kell tűnniük; a résztvevők pozitívan fognak viszonyulni a stílushoz, a divathoz és a médiához, saját kötődésüket nem normatívként, politikai gesztusként vagy az ellenállás jeleként fogják értelmezni.

Vizsgálata eredményeképpen azt találta, hogy hipotézisei csak részben igazolódtak. A szubkulturalisták valóban nem azonosultak egy egyértelmű csoport-meghatározással, sokkal gyakoribbak voltak a különböző perem- és hibridkulturális önmeghatározások, illetve a változásnak, fejlődésnek a hangsúlyozása; ezek összefüggnek a szubkultúrák közötti átjárhatósággal, amellyel kapcsolatban ismét csak az eredeti hipotézis megerősítését találta. Ugyanakkor a hitelesség hiányának ünneplése, a gyors stílusváltásokban való lubickolás helyett azt találta, hogy a szubkulturalisták úgy gondolnak választott stílusukra, mint amely kifejezi egyéniségüket, tehát rendelkezik valamilyenfajta belső referenciaponttal. A gyors váltásokat továbbra is a divatkövetés jeleként értékelték interjúalanyai, ugyanakkor hangsúlyozták a fokozatos változás jelentőségét, amely egyrészt hitelességet termel, másrészt idővel újabb szubkulturális azonosulásokba való átfolyást tesz lehetővé. Az ellenállás és politizáltság kérdésében David Muggleton a politikától való teljes elfordulást találta.⁴² Összegezve arra a következtetésre jutott,

⁴² Ehhez hasonlóan Paul Hodkinson (2002) is tagadja, hogy bármilyen kapcsolatot lehetne felfedezni az általa vizsgált goth szubkultúra stílárius elemei és bármiféle a mélyben meghúzódó közös strukturális, pszichológiai vagy politikai jelentéstartalom között, ahogy azt például a CCCS elemzései tették. Hangsúlyozza, hogy bár a goth stílusjegyek alapján sokakban felmerül a depresszió, az élettől való elfordulás és hasonló képzetek egyértelműsíthető kötődése ennek a szubkultúrának a résztvevőihöz, a valóságban ez közel sincs így; sokkal inkább a közös esztétikai irányultság az, ami összekapcsolja a tagokat, illetve az, ami – gyakran éppen a külső várakozásokkal ellentétben – lelkesedéssel és örömmel tölti el őket.

hogy a szubkultúrák a felfokozott individualizmust jelenítik meg, és tagjaik számára ennek a kifejezését teszik lehetővé.

David Muggleton egy igen fontos felvetéssel zárja könyvének gondolatmenetét. Azt állítja, hogy létezik a szubkultúrák történetének egy hagyományos verziója, amely szerint voltak a régi szubkultúrák, amelyek erős csoport-identitással, egyértelmű politikai tartalommal, jól körülhatárolt stílussal rendelkeztek. Aztán megérkezett a punk, ami gátlástalanul fosztogatta az összes korábbi kultúrát stíluselemekért, és onnantól fogva már nem lehetett világos határokkal rendelkező szubkultúrákat leírni. David Muggleton részben interjúalanyainak a beszámolóí alapján, részben korábbi szerzők munkáira támaszkodva (például Redhead 1993) arra a következtetésre jut, hogy felvázolható egy alternatív történet, amely szerint azoknak a tisztán látható szubkultúráknak is csak utólag rajzoltak kontúrokat.

Neo-törzsek – Andy Bennett

Andy Bennett részben a populáriszene-kutatás területe irányából közelít az ifjúsági (szub)kultúrák vizsgálata felé, ennek megfelelően érdeklődésének középpontjában nem az ifjúsági (szub)kultúrák állnak, hanem a fiatalok különböző csoportjainak zenefogyasztási szokásai, és az azokhoz kapcsolódó jelentések, kulturális gyakorlatok. A helyi zenei színterek⁴³ sajátosságainak vizsgálata szintén részben a populáriszene-kutatáson belüli hagyományra és fogalmi keretre támaszkodik.

Magyarul is olvasható írása (Bennett 2005) a *Popular Music and Youth Culture: Music, Identity and Place* [Populáris zene és ifjúsági kultúra: zene, identitás és hely] című könyve (2000) egyes részleteinek korábban cikk formájában megjelent változata. A cikk elég jól érzékelteti a könyv tartalmát – annak mind elméleti, mind esettanulmányokat bemutató részeit felvilágosítja. Andy Bennett a könyv első felében részletesen áttekinti az ifjúsági kultúra, a populáris zene és a helyi zenei színterek és kultúrák összefüggéseit és kérdéseit, majd a második felében négy esettanulmányon mutatja be a zene-előállítás és -fogyasztás helyi kontextusokba ágyazott jellegét. (Példái

⁴³ Amíg Andy Bennett a helyi zenei színterek sajátosságainak bemutatására összpontosít, Paul Hodkinson éppen a goth szubkultúra transz-lokális jellegét hangsúlyozza, vagyis azt, hogy hiába található helyi variációk, a szubkultúrán belüli kapcsolatok, áramlások nagyobb földrajzi egységekre is kiterjednek. A szubkultúrák ilyen transzlokális kapcsolatrendszerére és áramlásaira összpontosító elemzésre kiváló példa magyarul: Vályi 2004.

Newcastle upon Tyne városában, illetve Frankfurtban végzett etnográfiai terempunkájának eredményeit tartalmazzák.)

Az első – magyarul is megjelent írásában is tárgyalt – példa a newcastle-i dance-zenei színteret mutatja be, illetve annak kapcsán veti fel a könyv szubkultúra-elméletek szempontjából talán legfontosabb gondolatmenetét. Elmélete szerint az a stíluskeveredés, amelyre a dance-zene közönsége esetében rácsodálkozunk, nem valami újfajta posztmodern érzékenység kifejeződése, hanem az ifjúsági kultúrát az 1920-as évek óta mindig is jellemző trendek és érzékenységek megjelenésének egy újabb formája. Ez az új forma részben az új zenei technológiák által a korábban is meglévő hallgatói érzékenységeknek az előállítási, illetve az előadási folyamatba történő becsatornázása révén tette – látszólag hirtelen – szembetűnővé a fogyasztók gyakran plurális zenei ízlését.⁴⁴

Ismét csak utalnék rá, hogy Andy Bennett és David Muggleton magyarul is olvasható cikkeinek gondolatmenetei ezen a ponton erős párhuzamot mutatnak. Amikor David Muggleton arról beszél, hogy a posztmodernnel összefüggésben emlegetett jelenségek – játékoság, töredékesség, tűnékenység – tulajdonképpen mindig is jelen voltak a modernitásban, annak a romantikában gyökeredző, *esztétikai modernitás*nak nevezett vetületéhez kötődve, akkor tulajdonképpen ugyanazokra az érzékenységekre mutat rá a divat és az öltözködés terén, amelyekről Andy Bennett a zene kapcsán ír.

Andy Bennett könyvének esettanulmányai további példákkal szolgálnak a helyi kontextusoknak a kulturális – ebben az esetben a zenei – teremtésben és fogyasztásban betöltött meghatározó szerepéről. A *bhangra* zene ázsiai fiatalok életében betöltött szerepéről szóló fejezetében azt vizsgálja meg, hogy a newcastle-i ázsiai fiatalok hogyan értelmezik és használják ezt a hagyományos ázsiai zenei formát saját etnikai identitásuk hangsúlyozására, illetve annak újraértelmezésére. A frankfurti és newcastle-i hip-hop színterekkel foglalkozó részben a hip-hop és a helyi nyelv – a német, illetve a newcastle-i dialektus, szemben az amerikai angollal – használata, illetve a hip-hop és a rassz/etnikum kérdése közötti feszültségekkel és megfelelésekkel ismerkedhetünk meg. Frankfurtban a német nyelvű szövegek megjelenésével vált a hip-hop egyszerre hiteles és helyileg átdolgozott önkifejezési formává, amelynek jellemző témái a nemzeti/etnikai kisebbségeknek

⁴⁴ Az elektronikus tánczene létrehozása, terjesztése valamint a technológiai változások és újítások közötti kölcsönhatásokról magyarul lásd például: Maughan–Smith 2000 és Sanjek 2005.

a rasszizmus és nemzetiségük megkérdőjelezése felett érzett frusztrációi. A túlnyomó részben fehérek lakta Newcastle-ben a fekete zeneként számon tartott hip-hop és annak fehér befogadói között feszülő ellentmondás feloldásáról olvashatunk két példát. Az első stratégia a zenét előállító afro-amerikaiak és annak angol munkásosztálybeli hallgatói társadalmi helyzete közötti kapcsolat kiemelése – emlékezzünk Dick Hebdige elemzésére –, míg a második a hip-hop alapvetően városi kultúrához, illetve utcai valóságához kötődő jellegének hangsúlyozása. Utolsó esettanulmányában Andy Bennett a newcastle-i Benwell Floyd zenekar példáján tekinti át a pubzenekarok és közönségeik között szövődő kapcsolatokat, és ezeknek a helyi identitás erősítésében játszott szerepét.

Szubkultúrák és kulturális szubsztancia – Paul Hodkinson

2002-ben jelent meg Paul Hodkinson *Goth: Identity, Style and Subculture* [Goth: identitás, stílus és szubkultúra] című könyve, amely az utóbbi idők legkomolyabb szubkultúra-újraderfiniálási kísérlete. Nagy szó ez, egyrészt azért, mert a legtöbb, a szubkultúra fogalmát alkalmazó elemzés általában nem foglalkozik azzal, hogy megfogalmazza, hogy mit is ért pontosan ezen a kifejezésen, másrészt azért, mert már szinte minden irányból megmutatták, hogy ez a fogalom teljesen használhatatlan elemzési keretként. Paul Hodkinson azonban felmutat egy valóban szubkultúráként működő csoportot, valamint annak példáján részletesen bemutatja, hogy miben is rejlene a szubkultúrák sajátossága más fogyasztói, életstílus, milió és így tovább csoportokhoz képest. Szubkultúra-definíciójában egyszerre számol le a korábbi elemzésekben már módszeresen eltakarított romokkal, és kínál egy olyan képet, amely teljesen összhangban áll a mai szubkultúra-elemzések deviancia és ellenállás helyett fogyasztás és önkifejezés kérdéseit előtérbe állító irányával.

Paul Hodkinson elképzelése szerint a szubkultúrák elemzésének új elméleti kerete a kulturális szubsztanciára kell, hogy épüljön. Négy elemet sorol fel, amelyek álláspontja szerint segítenek megragadni ezt a bizonyos kulturális szubsztanciát. Az elsőt *következetes jellegzetességnek* (*consistent distinctiveness*) nevezi, amely az ízlések és attitűdök egy adott, térben és időben viszonylagos konzisztenciát mutató készletének a meglétére vonatkozik. A második elem az *identitás*, amely arra utal, hogy a tagoknak valamiféle azonosságtudattal kell rendelkezniük annak a közösségi kultúrának az irányában, amelyben maguk is osztoznak. A harmadik az *elkötelezettség*,

amelynek értelmében a résztvevők szabadidő-eltöltésének és társas kapcsolatainak egy jelentős része a szubkultúra köré kell, hogy szerveződjön. A negyedik az *autonómia*, amely alatt a szerző a tömegmédiától és a fő előállítási és kereskedelmi csatornáktól való függetlenséget érti, azaz azt, hogy a szubkultúrának rendelkeznie kell a kommunikáció, a rendezvények, a kulturális termelés és terjesztés alternatív hálózatával és csatornáival, amelyek lehetővé teszik, hogy az olyan időszakok során is fenn tudjon maradni, amikor kiesik a közfigyelem és az aktuális divathullámok érdeklődési köréből.

A könyv egyes fejezeteiben Paul Hodkinson módszeresen mutatja be ennek a négy elemnek a meglétét, illetve tartalmát a goth szubkultúra esetében. Számba veszi a goth stílusra jellemző elemeket, kitérve a komor és borzongató dolgokhoz való vonzódásra, a szubkultúra feminin és szexuális határáthágások irányába hajló jellegére, illetve a különböző más szubkultúrákból kölcsönzött elemek megjelenésére, és ezzel összefüggésben a stílus folyamatos alakulására is. Magyarul egy rövidített változat olvasható abból a fejezetből (Hodkinson 2005), amelyben a szerző azt vizsgálja meg, hogy a szubkultúrával való azonosulás hogyan határozódik meg az identitás különböző egyéb dimenzióihoz képest, illetve, hogy hogyan függ össze a szubkultúra határainak és belső hierarchiájának folyamatos újratárgyalásával. Ezt követően a kulturális szubsztancia harmadik elemeként beazonosított elkötelezettséget veszi részletesebben szemügyre a szubkultúrába való bekerülés, az azon belül kialakuló kapcsolatok kérdésein keresztül. Ehhez szorosán kapcsolódva végül a szubkulturális rendezvények különböző formáit, az azokon való részvételhez kapcsolódó jellegzetes élményeket, valamint azoknak a résztvevők számára nyújtott szubkulturális jutalmait mutatja be.

A könyv második felében négy fejezeten keresztül ismerkedhetünk meg a szubkultúra autonómiáját biztosító alternatív kereskedelmi és médiacsatornákkal, illetve a nem szubkultúra-specifikus boltokhoz és médiatermékekhez való viszonytal. Paul Hodkinson például a kívülről érkező piaci érdeklődés mellett részletesen tárgyalja a szubkulturális önkéntesek és vállalkozók szerepét a különböző goth árucikkek előállításában illetve forgalmazásában. Külön figyelmet szentel annak a kérdésnek is, hogy az ilyen karrier milyen szubkulturális jutalmakkal és megtérülésekkel jár a benne résztvevők számára. Ilyenek lehetnek például annak az öröme, hogy az érdeklődési területük válhatott a megélhetési forrásukká, a szubkultúrán belül élvezett különböző kiváltságok (például VIP-listás ingyenbelépők koncertekre), és ezzel összefüggésben a magas szubkulturális tőke (úgymond ismert alakjai a közösségnek), továbbá az a jó érzés, hogy maguk is hozzájárulnak a szub-

kultúra fennmaradásához és gyarapodásához. Hasonló alapossággal kerülnek terítékre a goth ruhák és kiegészítők vásárlásának különböző stratégiái (goth boltokban való vásárlás, egyéb boltokban történő „kincskeresés”), illetve az azokkal járó költségek és jutalmak.⁴⁵ Fontos továbbá kiemelni, hogy a gothok médiafogyasztásán és speciális médiatermékein, fanzinjain és szórólapjain túl Paul Hodkinson – korábbi szubkultúra-elemzésekhez képest újdonságként – igen részletesen kitér a goth közösség online bonyolódó kommunikációinak bemutatására és elemzésére is.

Merre tovább?

A szubkultúra kifejezés, ahogy arra Andy Bennett korábban emlegetett írásában (2005) is felhívja a figyelmet, csak nem akar eltűnni, sőt úgy látszik, nagyon szépen virágozik az elvetéséről, meghaladásáról szóló diskurzus közegében is. A szubkultúra kifejezéssel mindketten a maguk módján leszámolni kívánó David Muggleton és Andy Bennett fent bemutatott könyveik megjelenése óta maguk is részt vettek szubkultúra-kutatással foglalkozó szöveggyűjtemények szerkesztésében. Bár ezek a címükben jelzik a továbblépés igényét – *The Post-Subcultures Reader* [Poszt-szubkultúrák szöveggyűjtemény] (Muggleton–Weinzierl 2003); *After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture* [A szubkultúra után. Kritikai tanulmányok a kortárs ifjúsági kultúráról] (Bennett–Kahn–Harris 2004) – úgy tűnik, hogy a szubkultúra kifejezés – legalábbis hívószóként – még mindig nem vesztett az erejéből.

Persze az sem elképzelhetetlen, hogy a Paul Hodkinson által megkezdett ígéretes csapásvonalon továbbhaladva idővel mégis létrejön egy olyan szubkultúra fogalom és elemzési keret, amely önálló létjogosultságát nem pusztán marketingerejéből, hanem a számos rokon fogalomtól – mint a színtér, neo-törzs, életstílus, milió, hobbi stb. – való valós elhatárolhatóságából meríti. Avagy másképp megfogalmazva a kérdést: létezik-e valóban egy sajátos társadalmi-kulturális képződmény, amely olyan különleges jellemzőkkel bír, melyeket nem megfelelően fednek le a számos szinonim fogalom jelentéstartalmai, és amelyet éppen ezért indokolt lehet a szubkultúra fogalmával illetni? És amennyiben igen, érdemes-e egyáltalán ragaszkodni továbbra

⁴⁵ Könyvében David Muggleton is részletesebben foglalkozik a vásárlás különböző gyakorlatainak a szubkulturális hitelesség megteremtésében játszott szerepével (Muggleton 2000).

is a szubkultúra kifejezéshez, vagy célszerűbb egy elméletileg és jelentését tekintve kevésbé túlterhelt fogalommal próbálkozni, mint amilyennek például a posztszubkultúra vagy a neo-törzs kínálkozik?

Szakirodalom

BECKER, Howard S.

[1963; 1973] 1991 *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. The Free Press, New York

1974 A kívülállók. Tanulmányok a deviancia szociológiai problémaköréből. In: ANDORKA Rudolf – BUDA Béla – CSEH-SZOMBATHY László (szerk.): *A deviáns viselkedés szociológiája*. Gondolat, Budapest, 80–113.

BENNETT, Andy

1999 Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship Between Youth, Style and Musical Taste. *Sociology* XXXIII. (3) 599–617.

2000 *Popular Music and Youth Culture: Music, Identity and Place*. Macmillan, London

2005 Szubkultúrák vagy neo-törzsek? A fiatalok, a stílus és a zenei ízlés közötti kapcsolat újragondolása. *Replika*. (53) 127–143.

BENNETT, Andy – KAHN-HARRIS, Keith

2004 *After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture*. Palgrave Macmillan, Basingstoke

CLARKE, John

[1975] 1993 Style. In: HALL, Stuart – JEFFERSON, Tony (eds.): *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Routledge, London, 175–191.

CLARKE, John – HALL, Stuart – JEFFERSON, Tony – ROBERTS, Brian

[1975] 1993 Subcultures, Cultures and Class. In: HALL, Stuart – JEFFERSON, Tony (eds.): *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Routledge, London, 9–74.

COHEN, Albert K.

[1955] 1971 *Delinquent Boys: The Culture of the Gang*. The Free Press, New York

1969 A szubkultúrák általános elmélete. In: HUSZÁR Tibor – SÜKÖSD Mihály (szerk.): *Ifjúságszociológia*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 264–286.

COHEN, Phil

1972 Subcultural Conflict and Working Class Community. *Working Papers in Cultural Studies* 2. 5–51.

COHEN, Stanley

[1972] 1980 *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. Martin Robertson, Oxford

2000 Ifjú szörnyetegek. A modok és a rockerek megteremtése. *Replika*. (40) 49–65.

DURING, Simon

1995 A kritikai kultúrakutatás történetéről. *Replika*. (17–18) 157–180.

FEJÉR Balázs

2000 A Party. *Replika*. (39) 61–74.

GELDER, Ken – THORNTON, Sarah (eds.)

1997 *The Subcultures Reader*. Routledge, London

HALL, Stuart – JEFFERSON, Tony (eds.)

[1975] 1993 *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Routledge, London

HEBDIGE, Dick

[1979] 1988 *Subculture: The Meaning of Style*. Routledge, London–New York

1995 A stílus mint célzatos kommunikáció. *Replika*. (17–18) 181–200.

HODKINSON, Paul

2002 *Goth: Identity, Style and Subculture*. Berg Publishing, Oxford

2005 Beavatottak és kívülállók. *Replika*. (53) 145–164.

KACSUK Zoltán

2005 Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma. *Replika*. (53) 91–110.

KITZINGER Dávid

2000 A morális pánik elmélete. *Replika*. (40) 23–48.

MAUGHAN, Tim – SMITH, Richard J.

2000 Ifjúsági kultúra és a posztfordiánus gazdaság. Az angliai partizene napjainkban. *Replika*. (39) 75–91.

McROBBIE, Angela

[1989] 1994 Second-hand Dresses and the Role of the Ragmarket. In: Uő (ed.): *Postmodernism and Popular Culture*. Routledge, London, 135–154.

- McROBBIE, Angela – GARBER, Jenny
 [1975] 1993 *Girls and Subcultures: An exploration*. In: HALL, Stuart – JEFFERSON, Tony (eds.): *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Routledge, London, 209–222.
- MUGGLETON, David
 1997 *The Post-subculturalist*. In: REDHEAD, Steve – WYNNE, Derek – O’CONNOR, Justin (eds.): *The Clubcultures Reader: Readings in Popular Cultural Studies*. Blackwell Publishers, Oxford, 167–185.
 2000 *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style*. Berg Publishing, Oxford–New York
 2005 A poszt-szubkulturalista. *Replika*. (53) 111–126.
- MUGGLETON, David – WEINZIERL, Rupert (eds.)
 2003 *The Post-Subcultures Reader*. Berg Publishing, Oxford
- NAGY Zsolt – VÖRÖS Miklós (szerk.)
 1995 Kritikai kultúrákutató: Cultural studies. *Replika*. (17–18) 151–237.
- POLHEMUS, Ted
 1997 *In the Supermarket of Style*. In: REDHEAD, Steve – WYNNE, Derek – O’CONNOR, Justin (eds.): *The Clubcultures Reader: Readings in Popular Cultural Studies*. Blackwell Publishers, Oxford, 130–133.
- RÁCZ József
 1998a *Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák: Válogatott tanulmányok*. Scientia Humana, Budapest
 1998b A ’80-as évek ifjúsági szubkultúrái Magyarországon. In: Uó: *Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák: Válogatott tanulmányok*. Scientia Humana, Budapest 51–69.
- REDHEAD, Steve
 1990 *The End of the Century Party: Youth and Pop Towards 2000*. Manchester University Press, Manchester
 1997 *Subculture to Clubcultures: An Introduction to Popular Cultural Studies*. Blackwell Publishers, Oxford
- REDHEAD, Steve (ed.)
 1993 *Rave Off : Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture*. Avebury, Aldershot
- REDHEAD, Steve – WYNNE, Derek – O’CONNOR, Justin (eds.)
 1997 *The Clubcultures Reader: Readings in Popular Cultural Studies*. Blackwell Publishers, Oxford

SANJEK, David

2005 Többé már nem kell DJ-zni. Hangmintahasználat és az „autonóm” alkotó. *Replika*. (49–50) 87–102.

SIMÁNYI Léna

2005 Bevezetés a fogyasztói társadalom elméletébe. *Replika*. (51–52) 165–195.

SZAPU Magda

2002 *A zűrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák. Századvég* Kiadó, Budapest

THORNTON, Sarah

[1995] 1996 *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Wesleyan University Press, London

VÁLYI Gábor

2004 Alulról jövő kulturális globalizáció és az internet: a kelet közép-európai nu jazz színtér esete. *Médiakutató* 5. (2) 95–114.

WILLIS, Paul E.

[1975] 1993 The Cultural Meaning of Drug Use. In: HALL, Stuart – JEFFERSON, Tony (eds.): *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Routledge, London, 106–118.

1978 *Profane Culture*. Routledge & Kegan Paul, London

ZENTAI Violetta

1996 A fogyasztás kultúrája és a történelem. *Replika*. (21–22) 139–159.

Vályi Gábor

Recsegő ütemek nyomában. Egy lemezgyűjtő szubkultúra változó „játékszabályai”

Az internet fontos szerepet játszik az egyes réteg-kulturális közösségek nemzetköziesedésében (Vályi 2004). Ez a tanulmány a mára több kontinens számos országában működő *lemeztúró* szubkultúra közel három évtizedes történetére visszatekintve a szubkulturális közösségek normarendszerének szerepét és e játékszabályok változását vizsgálja a transznacionalizációs folyamat során. A magukat *lemeztúrónak* (*crate digger*) nevező, kifejezetten bakelit hanglemezeket gyűjtők a *hip hop*¹ műfaj „alapító atyáinak” származó lemezlovasokat tekintik elődeiknek, és e kulturális hagyomány mai alakítóinak tartják magukat, függetlenül attól, hogy földrajzilag hol élnek, hogy mikor és milyen szocio-kulturális és zenei háttérből érkeztek e szubkultúrába, és hogy valaha is közvetlen kapcsolatba kerültek-e e közösség eredeti alapítóival vagy egymással. E mára transznacionális lemezgyűjtő csoportot főként a gyűjtési tevékenységet irányító esztétikai normák – illetve a gyűjtői terület ezekkel szorosan összefüggő kánonja – és az azzal kapcsolatos etikai játékszabályok tartják össze. A szubkultúra tagjai tehát mind lemezgyűjtők, ám jelentős részük lemezlovasként, vagy hangminta alapú *hip hop*-zenét barkácsoló *producer*ként² is aktív. Írásomban kifejezetten a gyűjtői tevékenységre vonatkozó normák és értékek változását vizsgálom, s nem térek ki részletesebben sem a zenekészítés gyakorlatának konkrétumaira³, sem

¹ A *hip hop* szigorúan véve a Bronxban az 1970-es években egymással párhuzamosan fejlődő ifjúsági önkifejezési formák – a *DJ*-zés, a *rappelés*, a *graffitifestés* és a *breaktánc* – gyűjtőneve, míg általános szóhasználatban a *rap* zene szinonimája.

² A *producer* szó jelentése valahol a zenész és a hangmérnök közötti spektrumon elhelyezkedő „zenei alkotó” a főként stúdióeszközök segítségével létrehozott, alapvetően és elsődlegesen rögzített formában létező zenére épülő stílusokban.

³ Ezt a témát Joseph G. Schloss dolgozta fel (Schloss 2004).

arra, hogy új szerzeményeik és lemezlovasként nyújtott teljesítményük milyen közönséghez szól és hogyan.⁴

Közösségek, normák, médiatechnológiák

Mind a kis – közös lokalitás, érdekek vagy érdeklődés alapján szerveződő – közösségek, mind a nagyobb társadalmi egységek működésében fontos szerepet játszanak a közösen létrehozott és betartatott szabályok. E normák részben morális értelemben eligazító, iránymutató feladatot látnak el: kijelölik a helyes, elfogadható és elfogadhatatlan tevékenységek és magatartásformák határait. A pusztán erkölcsi iránymutatáson túl e szabályrendszer kínál egységes mércét ahhoz, hogy az adott csoport tetteik és magatartásuk alapján megítélhesse, rangsorolhassa, vagy adott esetben büntethesse, sőt kizárhassa egyes tagjait vagy kisebb klikkjeit.

A normák másik típusa a közösség tagjai által előállított, fogyasztott, továbbadott vagy elutasított kulturális javak esztétikai megítélésére vonatkozik. E szabályrendszer segít a közösség tagjainak megítélni, hogy melyik dal, könyv, színelőadás, hanglemez, tánc-forma értékes – szép, hiteles, megindító – s melyik értéktelen – torz, összecsapott, mesterkelt, banális, kommersz.

Pierre Bourdieu kulturális különbségtételről (distinkció) szóló elmélete szerint az egyes ízlésvilágokat definiáló kulturális értékítéletek szorosan összefüggenek a társadalmi osztályhoz tartozással, e társadalmi státusz jelölői. A kulturális értékítéletek nemcsak jelzik az egyes osztályok határait, de maguk is megerősíthetik, legitimálhatják a társadalom egyes rétegei között fennálló hatalmi erőviszonyokat. Pierre Bourdieu úgy látja, hogy az egyes műfajokat, szerzőket és műveket leíró esztétikai kategóriák, illetve az azokat hierarchizáló értékítéletek háttérben az egyes műalkotásokat fogyasztó társadalmi csoportok alsóbb- és felsőbbrendűségére vonatkozó előfeltevések

⁴ A saját produkciók, illetve a kizárólag régi lemezek felhasználásával, illetve a régi felvételeket *hip hop* számokkal keverő élőben – rádióban vagy klubokban – előadott, vagy rögzített formában keringő DJ-mixek a világ számos szegletében készülnek, s legalább ennyire transznacionálisan szétszórta az a közönség is, akikhez ez a zene eljut. A közönség egy része maga is lemeztűrő vagy legalábbis rendelkezik a lemeztűrés világára vonatkozó felszínes ismeretekkel, de sokkal jellemzőbb az e kérdésekkel kapcsolatban tudatlan és érzéketlen laikusok hallgatóság. Bizonyos helyeken van e szubkultúrának annyi követője, ami eltart helyi, specialista lemezboltokat és kifejezetten a lemeztűrésre kihegyezett klubesteket és rendezvénysorozatokat, máshol a lemeztűrők csupán az interneten férnek hozzá a kultúrkör termékeihez és megnyilvánulásaihoz.

állnak. „A művészet és kultúra fogyasztása ezért alkalmas arra, hogy – tudatosan és szándékoltan, vagy sem – társadalmi különbséget legitimáló társadalmi funkciót töltsön be” (Bourdieu 1979: 7).

A felsőbb társadalmi osztályokban uralkodó ízlésvilággal kapcsolatos normák és ismeretek nemcsak kijelölik az elfogadott és az elutasított viselkedés, kulturális fogyasztás, művészet-befogadás és értékelés határait, de egyfajta belépési korlátot is alkotnak: megnehezítik, lassítják az alsóbb társadalmi rétegekből érkezettek integrációját. Pierre Bourdieu a *kulturális tőke* fogalmát használja azokra a szocializáció vagy tanulás révén felhalmozott tudástípusokra, kompetenciákra, amik segítik az egyént, hogy a társadalom domináns csoportjai által elfogadott módon, az elitkultúrában jártasan viselkedjen (Bourdieu 1979).

Míg Pierre Bourdieu alapvetően osztálykultúrákat vizsgált, Sarah Thornton a brit elektronikus tánczenei körül kialakult ifjúsági klubkultúrák kapcsán a kulturális tőke fogalmából kiindulva hozza létre saját *szubkulturális tőke* elméletét (Thornton 1995: 10–14). Sarah Thornton elgondolása szerint a főként a zene körül szerveződő ifjúsági szubkultúrák is horizontálisan rétegződnek, s csoporton belüli hierarchiájuk kialakításában pedig legalább olyan fontos szerepet játszanak a kulturális különbségtételek, értékítéletek, mint a Pierre Bourdieu elméletében. Sarah Thornton szerint a szubkultúrák tagjainak fő célja az értő szemlélő számára az egyén státusát jelző *szubkulturális tőke* megszerzése, felhalmozása, illetve saját csoporton belüli jelentőségük, pozíciójuk javítása ezen az akkumulációs tevékenységen keresztül. E tőketípust a szubkulturális tevékenység során halmozzák fel a közösség tagjai az e kis kulturális világban presztízst jelentő tárgyak – például hanglemezek, ruhadarabok, könyvek – megszerzésén és birtoklásán keresztül, illetve a csoporton belüli viselkedésre, öltözködésre, szlengre és értékrendre vonatkozó szabályok elsajátításával. A szerző fontos innovációja, hogy a *szubkulturális tőke* fogalmát összekötötte a *szubkulturális hitelességgel* (autenticitással). A szubkultúra hierarchiájának csúcsán ülők értékítéletei és viselkedése jelöli ki a hitelesség határait. Kacsuk Zoltán lényegre törően foglalja össze Sarah Thornton munkájának egyik legfőbb állítását: „Mind az elit-, mind pedig a szubkultúra résztvevői kívülállók számára hozzáférhetetlen tudások és ízlésvilágok birtokosai. Mindkét kultúra képviselői rettegnek a tömegkultúrától, a popularizálódástól és ezáltal a profanizálódástól. A magaskultúra szakralitását a tömegkultúrába való *leszivárgás*, míg a szubkultúrák exkluzivitását a populáris kultúrába való *felkapottság veszélyeztetéi*” (Kacsuk 2005: 102).

Michael F. Brown antropológus a törzsi kultúrák kapcsán jegyzi meg, hogy az egyes népcsoportok nem csak kultúrájuk egyediségét, határait őrzik a különböző tudásokhoz való hozzáférés korlátozásával, de a „titkolózás” fontos szerepet játszik társadalmi belső hatalmi struktúráinak fenntartásában is (Brown 2003). Sok szubkultúrában jelen vannak a szubkulturális hitelességre vonatkozó információk áramlását gátló, korlátozó szabályok, ahogy a közösségen belül státust biztosító materiális kulturális javak is addig töltik be e funkciójukat, amíg nem mindenki számára hozzáférhetőek. Éppen ezért érthető is e csoportok kemény magjának tiltakozása a szubkultúra kommercializálódása ellen. Ha a kulturális iparágak üzletileg kiaknázható lehetőséget látnak egy-egy korábban szűk körben ismert kulturális forma tömeges előállításában és terjesztésében, a *mainstream* médiacsatornákon⁵ a szubkulturális tudás, ha felszínes formában is, de hozzáférhetővé válik a személyes kapcsolatok világán túl is, a szubkulturális divat- és zenei cikkeket pedig mindenki számára egyszerűen megszerezhetővé teszik a nagyvállalatok, ami felforgatja a közösségen belül kialakult és fenntartott hatalmi struktúrát. „Amint a szubkultúrát jelző innovációk árucikké válnak és általánosan hozzáférhetőek lesznek, »megmerevednek«. Amint a kis vállalkozók és a [szubkulturális javakat] tömeges mértékben gyártó nagyobb divat[ipari] érdekek kiemelik ezeket kontextusukból, szabályozottá és érthetővé válnak, egyszerre köztulajdonná és hasznot hozó termékekké. [...] Az ifjúsági kultúra stílusai szimbolikus kihívásokként indulnak, de elkerülhetetlenül új konvenciók felállításával végződnek” (Hebdige 1979: 96).

Dick Hebdige fenti megállapítása jól jelzi a szubkultúra-kutatás birminghami iskolájának pesszimista álláspontját a szubkulturális formák kommercializációjával szemben. Ugyanakkor, ahogy a szubkultúra-kutatás Kacsuk Zoltán (Kacsuk 2005) által bemutatott új hullámának vezéralakjai egyetértenek abban, hogy a szubkultúrák tagjai koránt sem pusztán szenvedő alanyai a kommercializációnak: e kereskedelmi- és médiainfrastruktúra segíti belső kommunikációjukat (Thornton 1995: 116–122), és bővíti a speciális

⁵ Itt a mindenki számára könnyen, különösebb utánajárás nélkül elérhető, a társadalom szélesebb rétegeit célzó *tömegmédiát* értem a kultúra fő áramának megnevezésére a mindennapi szóhasználatban gyakran használt *mainstream* kifejezést. Sarah Thornton mutat rá arra, hogy e fogalom használata problematikus, hiszen valójában nem létezik egy konkrét, koherens, jól lehatárolt és általános kulturális fősodor, s a *mainstream* a szubkultúrák közvélekedéseiben egyfajta jelképes másként az öndefiníció viszonyítási pontjául szolgál. A szubkultúrák tagjai ennek az elképzelt *mainstream*-mel való szembenállással definiálják magukat (Thornton 1996: 114–115).

igényeiknek megfelelő termékek skáláját (Hodkinson 2002: 109–130). Az üzleti érdekek megjelenése nem feltétlenül jár együtt a konvenciók teljes megmerevedésével. David Muggelton kutatása szerint a szubkultúrák tagját *egyaránt* jellemzi a csoporton belül általánosan elfogadott stilisztikai normák követése és az egyéniségre, egyediségre való törekvés (Muggelton 2000: 63–69), Paul Hodkinson a rendelkezésre álló tömegtermékek közötti személyes választások fontosságát, az egyes megvásárolt ruhadarabok és kiegészítők személyre szabásának, egyedi átalakításának és kombinálásának jelentőségét emeli ki (Hodkinson 2002: 131–151). Az 1970-es évek öltözködési formáit felelevenítő *retro divat* szubkulturális közegét vizsgálva Nicky Gregson, Kate Brooks és Louise Crewe azonban a konvenciók kialakulására adott történő reakciók sokkal radikálisabb formáját találták: „Az 1970-es évek (újra) áruba bocsájtása (*(re)commodification*) [...] lehetővé tették, hogy e periódusra jellemző ruhák az 1990-es években a (tudatlan) tömegek fontos játékszereivé váljanak. Az 1970-es évek divatjában igazán jártasak számára az e korszaknak megfelelő hiteles öltözékek többé már nem teremtenek lehetőséget saját tudásuk demonstrálására és megmutatására. Az ő érdeklődésük más évtizedek – az 1960-as, 1970-es, másoknál az 1980-as évek – felé fordult” (Gregson–Brooks–Crewe 2001: 18).

Azaz azokban az esetekben, amikor egy közösségnek van egy önmagát a „tömegizléstől” szigorúan elhatároló, *ízlésformáló (trend-setter)* magja (Gregson–Brooks–Crewe 2001: 25–26), a kommercializáció és szubkulturális tudás elérhetővé válása a kialakuló konvenciók megszilárdulása ellen hat. E legfelsőbb státuscsoport saját pozíciójának fenntartása érdekében folyamatosan újrarajzolja a hitelesség határait, így védekezve a szubkulturális stíluselemek elcsépeltté válása, illetve a szubkultúra tagságának „felhígulása” ellen.

Az egyes szubkultúrák, rétegekultúrák a hagyományos tömegmédiarendszerben csak kivételes esetekben – ifjúsági szubkultúrákat övező morális pánikok, a kulturális iparágak egy-egy adott szubkulturális ízlésvilág szélesebb piacokra történő eljuttatását célzó stratégiái – kaptak huzamosabb ideig megjelenési lehetőséget. A médiacsatornák szűkössege, a tartalom-előállítás magas technikai költségei és szakértelemigénye, a médiavállalkozások lehető legszélesebb közönség elérését célzó, reklámbevételekre építő üzleti modellje, a közszolgálati médiumok magaskulturális értékeket képviselő szerkesztési elvei sokáig nem tették lehetővé a rétegeközönségek kiszolgálását, s csak az 1970-es évek közepén indult meg a médiumok és a kulturális termelés pluralizálása és specializációja. Bár léteztek az internet

megjelenését megelőzően is szubkulturális médiumok – rajongók által készített újságok, fanzine-ek, helyi, közösségi rádióadók sugárzott rétegműsorok –, ezek a szubkulturális információáramlásnak nagyon helyhez kötött, nagyon körülményesen és szűk körben hozzáférhető csatornái voltak. Az internet megjelenése teremtett lehetőséget arra, hogy a szubkulturális információk és kulturális javak a kulturális iparágak stratégiáitól függetlenül a korábban helyileg erősen behatárolt közösségek határain túl is könnyen hozzáférhetővé váljanak. Ez az új, kevesebb szakértelmet igénylő, a médiatartalmak előállítását és célba juttatását alacsony költségekkel lehetővé tevő médiakörnyezet nem csak a már létező szubkulturák belső kommunikációját könnyítette meg, de lehetővé tette, hogy a szubkultúra tagjainak személyes kapcsolathálóján kívüli egyének is megismerhessék e kulturális világot, elsajátíthassák szabályrendszerét. Ez elősegítette a szubkulturák tagságának számbeli növekedése mellett azok transz-lokalizációját, gyakran transz-nacionalizációját is.

Szubkulturának tekinthetjük-e ezeket a számos helyi szintéren működő társas formációkat, amikor azok túlnőnek a személyes ismeretéseken, s tagjaik gyakran sosem kerülnek egymással közvetlen kapcsolatba, s szubkulturának tekinthetőek-e egyáltalán? Paul Hodkinson szubkultúra-definíciója szerint igen, ha 1. megtaláljuk náluk a közösség által kiformált többé-kevésbé konzisztens ízlés- és értékvilágot (*consistive distinctiveness*); 2. az egyének e csoport tagjaként azonosítják magukat, a szubkulturához tartozás identitásuk része; 3. szabadidejük jelentős részét töltik szubkulturális tevékenységekkel, s társas kapcsolataik is e körből kerülnek ki; 4. rendelkeznek autonóm, a mainstream kulturális iparágaktól független kereskedelmi és médiacsatornákkal (Hodkinson 2002). E definíció különösen értékes, hiszen egyértelművé teszi a közös normák kiemelt jelentőségét a szubkulturális közösség összetartásában. Míg a szubkulturális gazdaság – az autonóm média és kereskedelmi infrastruktúra – facilitál, biztosítja a szubkulturális termékek és a róluk és fogyasztásukról szóló értékítéletek és viták zavartalan terjedését, az egyének szubkulturális tevékenysége nem más, mint saját szubkulturális identitásuk kifejezése, *eljátszása* (*performance*) e termékek fogyasztásán és az ezekkel kapcsolatos közösségi diskurzusban való részvételen keresztül. Bátran mondhatjuk, hogy a közös normák a mind a szubkulturális javak termelésének, terjesztésének és fogyasztásának, mind a – személyesen vagy a médián keresztül folytatott – szubkulturális diskurzusnak, mind az egyéni öndefiníciónak központjában állnak. A szubkulturális normák irányítják e tevékenységeket, de nincs meghatározó erejük: a szubkul-

túra tagjai ezekhez viszonyulva, ezekre reflektálva cselekszenek és ítélnek, s tetteik és ítéleteik segítségével folyamatosan újratárgyalják e normák érvényességét. Fogalmazhatunk tehát úgy is, hogy a közösség határait e változó szubkulturális normák ismerete, s az azokhoz történő tudatos viszonyulás – követés, pusztán elvi elfogadás, kritika, tagadás – jelöli ki.

Ezután az elméleti áttekintés után röviden ismertetem a *lemeztúró* szubkultúra létrejöttének és transznacionalizációjának történetét, végül e konkrét csoport példáján mutatom be, hogyan működnek a közösségi normák összetartó erőként, a közösség mikrotársadalmát hierarchizáló mérceként, s hogyan alakulnak át a státuszjavakhoz és csoporton belüli presztízst jelentő tudáshoz történő hozzáférési viszonyokat megváltoztató médiatechnológia, az internet megjelenésére reagálva.

A lemeztúró szubkultúra gyökerei és transznacionalizációja

„A hip hop egyik legkevésbé ismert aspektusa egy érdekes szubkultúra, mely[nek tagjai] obskurus lemezeket túrnak ki, porolnak le, és használnak a 20. század egyik legerőteljesebb társadalmi és zenei kifejezési formájának alapjául.” Soulman (1994)

Míg más lemezyűjtői csoportok zenei műfajok – például jazz, heavy metal, reggae – mentén definiálják magukat, a *lemeztúrók* e már létező műfaji kategóriákon keresztül vágva jelölték ki saját gyűjtői területüket. A lemeztúrók számára nem a hagyományos műfajokon belüli esztétikai kategóriákat jelölik ki egy-egy lemez értékét, jelentőségét, hanem az, hogy az tartalmaz-e szinkópált dobkiállításokat – ahol a legtöbb hangszer elhallgat és csak a dob vagy a dob és a basszus szól –, vagy hasonló lüktetésű ritmikus szakaszokat. Ezt a sajátos, a lemeztúró szubkultúra tagjait összetartó esztétikai szabályrendszert és az annak megfelelő kánont amerikai DJ-k és *hip hop producerek* három egymást követő hulláma alakította ki és szilárdította meg.

Az 1970-es évek közepén Bronxban Kool DJ Herc, Afrika Bambaataa és Grandmaster Flash kezdték először számok teljes lejátszása helyett csupán azok rövid szegmenseit, ritmikus kiállításait DJ-zni. Ugyanannak a felvételnek két példányát használva – két lemezejátszó és köztük történő átmenetet lehetővé tevő DJ-keverő segítségével – tetszőlegesen hosszúra nyújtották e 10–20 másodperces szakaszokat. Amíg az egyik lemezzel épp a kiállítás – amit angolul *breakdown*nak, *breakbeat*nek vagy röviden *break*nek

neveztek – szólta, addig a másik lemezt visszatekerték e szakasz elejére. Az így létrehozott monoton, repetitív zenei alapra *MC-k* (*Master of Ceremonies*) mondtak a táncolókat buzdító, rímekbe szedett szöveget, megalapozva a később világszerte népszerűvé váló *rap* műfajt.⁶

A *break* centrikus DJ-zés természetesen a lemezlovasok lemezgyűjtési szokásaira is hatással volt: ahelyett, hogy koruk slágereit vásárolták volna, vagy egy konkrét műfajban mélyedtek volna el, korszak- és műfajhatáron keresztülágva kutattak bármilyen lemez után, ami megfelelő ritmikájú és hosszúságú kiállást tartalmazott. E korai *hip hop* DJ-k nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy egyéni szelekciót játsszanak, így slágerek beszerzése helyett rengeteg időt töltöttek mások által nem ismert lemezek felkutatásával használtlemez-boltokban és bolhapiacokon. A régi használtlemezek felé fordulás részben annak is köszönhető volt, hogy a leszakadt gettó kispénzű lemezlovasai nem engedhették meg maguknak, hogy a drága újdonságok közül szemezgethessenek. Ekkor alakultak ki a lemeztűrás kompetitív etikájának máig továbbélő szabályai (Schloss 2004). Hiába képezte ezek fontos részét a lemezekre vonatkozó információkkal kapcsolatos titkolózás, élelmes vállalkozók hamar kifigyelték, hogy miket játszanak a legnagyobbak, és a kevésbé felkészültek számára válogatás-albumokon tették e számokat hozzáférhetővé.⁷ E lemezek nem csak a lemeztűrók számára fontos felvételek kanonizációjában játszottak fontos szerepet de abban is, hogy az e szubkultúra számára fontos számok és az e gyűjtemények által közvetített esztétikai elvek szélesebb körben is hozzáférhetővé váljanak. Az 1980-as évek elején, a *hip hop* zeneipari sikerének első éveiben a lemezlovasok háttérbe szorultak a kiadók által preferált mikrofonistákhoz képest, és az 1970-es évek korai party *breakeit* leggyakrabban élő együttesek játszották fel a raplemezekre. Ugyanakkor *break* centrikus DJ-zés és az ezzel összefüggő lemezgyűjtői tevékenység tovább élt a városi klubok és rádióállomások *hip hop* lemezlovasai között.

A lemeztűrás alapító atyáinak második generációja – többek között Marly Marl, Eric B, Hank Shocklee & the Bomb Squad, Dr. Dre, Prince Paul, Pete Rock, Diamond D and DJ Premier –, az 1980-as évek második felétől az 1990-es évek közepéig terjedő időszakban megjelent viszonylag olcsó

⁶ A *rap* történetével kapcsolatban lásd: Fricke–Ahearn 2002, Chang 2005, Rose 1994, Toop 2000.

⁷ A *hip hop* DJ-zés kezdeteit és a lemeztűrás szabályrendszerével, illetve a korai válogatásokkal kapcsolatban lásd: Allen 1999.

*sampler*ek⁸ segítségével készített a rap szövegeket kísérő zenei alapokat régi funk, jazz, soul és rock lemezek rövid ritmikus töredékeit felhasználva (Toop 2000). A „hangminta alapú *hip hop* aranykorának” (Schloss 2004) *producer*ei maguk is DJ-k voltak, akik az első generáció által lefektetett kánon által kijelölt esztétikai normáknak és lemezzgyűjtésre vonatkozó etikai szabályoknak megfelelően szocializálódtak. Ennek megfelelően a korai bronxi DJ-khez hasonlóan szigorúan titokban próbálták tartani egymás és a szélesebb nyilvánosság előtt, hogy milyen felvételeket is használtak saját zenéik alapanyagául. A *hip hop* újságírók, illetve az éppen aktuális rapslágerekhez elcsent hangminták eredeti forrásait válogatás-lemezeken közreadó vállalkozók a *producer*-elittől mind földrajzilag, mint társadalmilag távolabbi lemezosok és *hip hop* rajongók számára is hozzáférhetővé tették e bennfentes kör tudását. Ezek a szubkulturális tudás megosztásából profitáló vállalkozók fontos szerepet játszottak abban, hogy a lemeztúrás hamar elterjedt a lokalitás által összetartott, személyes ismeretségekre épülő New York-i közösség határain túl is.

Az 1990-es évek közepén a hangminta alapú *hip hop*on nevelkedő fiatal DJ-k közül kerültek ki a lemeztúró szubkultúra transznacionális terjedésében fontos szerepet játszó harmadik hullám jelentős alakjai – többek között DJ Shadow, Mablíb és Cut Chemist. Ez volt az a *producer* generáció, amelyik a recsegő hangmintákból készített zenei alapokat központi jelentőségű alkotásokká tette. Instrumentális kompozícióik, nyilatkozataik és lemezbórítók „egy életöltőnyi bakelit kultúrára”⁹ és a „[lemez]túrás művészetére” reflektálva hirdették, hogy a hangminta alapú *hip hop* a rap szövegek pusztán zenei aláfestésén túlmutató önálló művészeti ág. A zenekészítésre – így az annak fontos részét képező lemeztúrára – történő nyíltabb reflexió nemcsak a szubkultúra öndefiníciójának kikristályosodását jelezte, de egyben láthatóvá tette azt a lemeztúró közösséghez közvetlenül nem kapcsolódó zenerajongók számára is.

A lemeztúrás meghatározó személyiségeinek e harmadik hulláma az internet térnyerésével egy időben lépett színre. Korábban a lemeztúrással kapcsolatos információk csak személyes kapcsolatokon keresztül, illetve a zenei nyomtatott sajtóban megjelenő elvétett, csak bizonyos területeken és

⁸ Hangminták rögzítésére és manipulációjára alkalmas digitális stúdióeszközök.

⁹ „Ez az album egy életöltőnyi bakelit kultúrára reflektál” vezeti fel DJ Shadow az őt inspiráló elődök – DJ-k és hangminta alapú *hip hop producer*ek – listáját, akiknek *Endroducing* című albumát (1996) ajánlotta.

rövid ideig hozzáférhető híradásokon keresztül terjedtek. Az olyan weboldalak, mint Phil „Soulman” Stroman a *Rap Shit* című rapzenei magazinban publikált lemeztúrással foglalkozó cikk- és interjúsorozatát hozzáférhetővé tevő www.worldofbeats.com vagy a ma már www.the-breaks.com címen működő közösségileg épített, hangminták forrásait gyűjtő adatbázis, a *The (Rap) Sample FAQ* állandó hozzáférést nyújtottak a lemeztúrás esztétikai és etikai normáihoz gyakorlatilag bárholnan, bárkinek, aki hozzáfért az internethez.

A *hip hop* transznacionalizációja az első rapfelvétel (Sugarhill Gang, 1979) átütő sikerével kezdődött. A lemezt az amerikai pop-slágerlistákon elért sikert követően a világ számos országában néhány hónapon belül kiadták helyi kiadók, és a zeneipar óriásvállalatai is hamar komoly összegeket fektettek e műfaj nemzetközi népszerűsítésébe és terjesztésébe (Chang 2005). Bár a mainstream marketing kampányok nem foglalkoztak a lemeztúrás kérdéskörével, a nemzetközi turnékra utazó DJ-k, a nívósabb helyi zenei magazinokban megjelenő cikkek, illetve a DJ-specialista lemezboltokban kapható amerikai import válogatás-lemezek elég információval szolgáltak az Amerikai Egyesült Államokon kívül kialakuló helyi szcénák DJ-inek és később *producereinek* ahhoz, hogy a lemeztúrás jelensége is transznacionalizálódjon. Ugyanakkor a lemeztúrók különböző helyi csoportjai kis létszámú, zárt közösségeket alkottak. Az internet megjelenésével nemcsak az egyes helyi lemeztúró csoportok közötti információáramlást javult, de nagyságrendileg növekedett a szubkultúra létszáma is, ahogy az internetes hírforrások, közösségi oldalak, on-line boltok és aukciós szolgáltatások révén könnyebben hozzáférhetővé váltak a lemeztúrással kapcsolatos ismeretek és a szubkultúra tagjai által gyűjtött lemezek.

Mind a közösség létszámának növekedése és földrajzi kiterjedése, mind a lemezek és a velük kapcsolatos információk hozzáférhetőségének javulása megbolygatta a szubkulturális csoportokban korábban kialakult hatalmi erőviszonyokat, hierarchiát. Miközben a szubkultúra személyes kapcsolatoktól és konkrét helyektől való függetlenedésével a szubkulturális normák jelentősége megnövekedett a közösséget definiáló, lehatároló és összetartó szabályrendszerként, maguk a normák is jelentős változáson mentek át. Ahogy a következőkben kiderül, a lemeztúrással kapcsolatos etikai és esztétikai szabályok átalakulása a szubkultúra hatalmi viszonyainak stabilizálása mellett az internet hatására megváltozott piaci viszonyokhoz történő alkalmazkodást szolgálta, illetve a szubkultúra intézményesedésére és kommercializációjára reagált.

A lemeztúrás változó szabályai

„Talán általánosan jellemző az egyén és a csoport körüli »gyűjtögetés« – egyfajta materiális »világ« összeállítása, a szubjektív birodalmának elhatárolása a »mástól«. Minden ilyen gyűjtemény értékhierarchiákat, [bizonyos dolgok] kizárását, az én (self) szabályok szerint működő teritóriumait testesíti meg. Biztosan nem egyetemes jellegűek viszont azok az elképzelések, hogy e gyűjtögetés a tulajdon felhalmozásával jár, hogy az identitás egyfajta (tárgyakban, tudásban, emlékekben, tapasztalatokban való) gazdagság. [...] A nyugati világban [...] a gyűjtés régóta a birtoklásra épülő én, kultúra és eredetiség/hitelesség (authenticity) csatasorba állításának stratégiája” (Clifford 1988: 218).

A hanglemezgyűjtés, azaz a hanglemezek tudatos, valamilyen rendszer szerinti felhalmozásának gyakorlata feltehetőleg egyidős a hanglemez-kereskedelemmel. Tekintettel arra, hogy a zeneipar a klasszikus felvételeken kívül a legtöbb termékét nem tartotta állandóan forgalomban, a hanglemezek másodlagos kereskedelme szolgálta a zenei múlt bizonyos szelete iránt rajongó gyűjtői közösségek igényeit. A kereskedelmi forgalomban évek vagy évtizedek óta nem hozzáférhető hanglemezek és az ezekkel kapcsolatos információk beszerzése, illetve cseréje legkézenfekvőbb és leghatékonyabb módja a hasonló gyűjtői területekre specializálódó gyűjtők közötti kommunikációra épülő együttműködés és munkamegosztás. Szúklátókörvéség lenne ugyanakkor azt mondani, hogy a lemezgyűjtők közösségekre szerveződése kizárólag a társadalmi munkamegosztás hatékonyságából levezethető. Az ifjúsági szubkultúrák kutatásában jól ismert tény a tudatos zenei fogyasztás közösségformáló ereje (Straw 2001). A kulturális termékek fogyasztásában is megnyilvánuló, illetve azon keresztül nyilvánosan gyakorolt (*performed*), hasonló ízlésvilágra, közös ismeretanyagra és élményvilágra épülő közösségi identitás azonban nem feltétlenül korfüggő, ahogy azt számtalan rajongói-, gyűjtői- és hobbi-kultúra léte is bizonyítja.

A gyűjtői szubkultúrák ízlésközösségek, s bár a gyűjtők által megvásárolt tárgyak önmagukban is értékesek, igazi jelentőségüket azok közösségi értelmezési és értékelési keretében nyerik el. Azaz a gyűjtési tevékenység nem deklarált, de evidens céljai: 1. a gyűjtői közösség többségi társadalomtól elkülönülő esztétikai értékrendjének elsajátítása, alakítása, s így a kulturális különbségtétel, distinkció (Bourdieu 1979) gyakorlása az egyén öndefiníciójakor, 2. a csoporthoz tartozás igényének kielégítése, a közösségi identitás

kialakítása és fenntartása, 3. a közösségi életében való részvétel, társas kapcsolatok, barátságok működtetése (Pearce 1995).

A tömegizlés elutasítására vagy meghaladására épülő szubkulturális öndefinícióból következően a lemezgyűjtő közösségek határainak fenntartásában és belső hierarchiájának alakításában fontos szerepet játszik a *szubkulturális hitelesség* elképzelése. A szubkultúra tagjainak diskurzusában központi szerepet tölt be e fogalom állandó újratárgyalása: a hitelesség határait az egyes konkrét személyekkel, viselkedési formákkal, lemezekkel kapcsolatos vélemények és értékítéletek jelölik ki. A szubkultúra tagjai e vélekedéseken és kinyilatkoztatásokon keresztül játsszák el a szubkulturális identitásnak megfelelő szerepet és gyakorolják autoritásukat. Sarah Thornton már említett elmélete (Thornton 1995) szerint a hitelesség megítélésének képessége, azaz a hitelességet körülíró esztétikai és etikai normák elsajátítása ugyanolyan szimbolikus-tőke akkumuláció, mint a hitelesnek tartott tárgyak – ruhák, lemezek, relikviák – gyűjtése. A lemeztúró közösségekben a szubkulturális tőke egymással összefüggő formái: 1. a lemeztúrás esztétikai normáinak ismerete, 2. a lemeztúrás etikai normáinak ismerete, 3. a lemeztúrás kánonjának ismerete, 4. a lemezek beszerzésével és másodlagos piacaik működésével kapcsolatos gyakorlati és tényszerű ismeretek, 5. a kanonikus/„klasszikus” lemezek és a gyűjtői tróféáknak számító ritkaságok birtoklása.

Mielőtt a lemeztúrás gyakorlatát szabályozó normarendszerek ismeretetésébe kezdenék, fontos megjegyezni, nem általános, mindenki által pontosan egyformán megfogalmazott, értelmezett és elfogadott egyértelmű közösségi szabályokról van szó. Bár az alább ismertetett szabályok az „ideáltípus” szintjén a szubkultúrában huzamosabb időt eltöltő gyűjtők számára ismertek, nem mindenki tartja ezek mindegyikét egyformán érvényesnek magára. Gyakoriak az e szabályokat hivatkozási pontként említő vélemények és öndefiníciók: *Szeretem a régi, eredeti kiadásokat. De ez nem valami abszolút dolog nálam. Különösen, amikor azok a cuccok drágák, az eredeti nyomások, tudod? Nem vagyok purista, ha lemezgyűjtésről van szó. Hogy [...] ne szerezzek meg valamit, csak mert [...] csillagászati összegekbe kerül, [...] és csak azért elutasítom [az utánnyomást] mert mostanában gyártották? Mi azzal a baj? Ha nem valami vacak nyomásról van szó... szerintem nagyszerű.*¹⁰

¹⁰ Saját interjúm Julius „JT” Taylorral, Philadelphia, 2005. április 14.

Az e szabályokhoz való ragaszkodás nemcsak egyéni, de közösségi szinten is változhat a lemezgyűjtéssel eltöltött idővel, a hozzáférhető lemezek mennyiségének, árának alakulásával illetve a DJ-zés új, a lemezekkel versengő digitális technológiáinak megjelenésével.

A lemeztúrók esztétikai normái egyrészt a *breakkel*, azaz a ritmikus kiállással kapcsolatosak: a funk zenéből ismert szinkópált lüktetésű, dinamikus, feszes ritmusok ugyanúgy értéket képviselnek, mint a kemény, nyers, az 1960-as évek végének és az 1970-es évek elejének analóg stúdiótechnológiáját idéző jellemző hangzás, s a szubkultúra tagjainak szemében ezekhez értéktelenebbnek tűnnek a bicegő, vagy szintetikus hangzású dobok. Gyakran hallhatunk a lemeztúrók által működtetett specialista boltokban eladókat, akik a vevőknek a teljes szám vagy a szám refrénje helyett csak a kiállást játsszák le. A szubkultúra tagjai számára egyértelmű, hogy ez a szakasz a zeneszám veleje, lényege, megítélésének alapja. Szintén értéket képviselnek a klasszikusnak számító vagy éppen aktuális rap-slágerekben felhasznált eredeti hangminták forrásai, illetve azok a *hip hop* ritmizálásának megfelelő, hangmintaként jól hasznosítható felvételeket tartalmazó lemezek, amik kis példányszámban és/vagy magánkiadóknál jelentek meg.

Az esztétikai normák ugyanakkor nem csak magáról a zenéről szólnak, a hanglemez, a felvétel fizikai hordozója maga is esztétikai értékelések, értelmezések tárgya: egy zeneszám eredeti, első kiadása mindig jobb, eredetibb, hitelesebb, értékesebb, mint egy későbbi utánnomás vagy egy válogatáson történő megjelenés. Az eredetiek, utánnomások és hamisítványok között látható és tapintható különbségek vannak. A borítóterv, a lemezcímke és a felhasznált anyagok eltérései a lemezt értelmező, értékelő, a csoport esztétikai normáit jól ismerő és elfogadó gyűjtőkben az esztétikai természetű izgalom vagy öröm más és más szintjét, intenzitását váltják ki (Jamieson 1999). Hasonlóképpen a lemez vagy a borító állapota is meghatározza, hogy a gyűjtő az adott lemezt mennyire látja szépnek, értékesnek. Ezek az esztétikai érték-kategóriák leggyakrabban megjelennek az egyes lemezek piaci értékelésében is (Vályi 2007).

Tekintettel arra, hogy a gyűjtés gyakorlata részben nem más, mint a különböző esztétikai kategóriákba tartozó tárgyak kiválasztása vagy elutasítása, a „hogyan helyes gyűjteni” kérdésre választ adó közösségi játékszabályok – a lemeztúró szubkultúra etikai normái – nehezen elválaszthatóak az esztétikai értékítélétől. A szubkultúra aktívabb, a közösségi normákkal intenzívebben foglalkozó tagjai – ahogyan a legtöbb lemezgyűjtő szubkultúrában – nemcsak értéktelenebbnek tartják a válogatáslemezeket és utánnomásokat,

de szubkulturálisan hiteltelennek is azokat a gyűjtőket, akik megelégszenek ezek beszerzésével az eredeti kiadású lemezek felkutatása helyett.

A lemeztúrással töltött idő nem más, mint a szubkulturális tőke felhalmozása: egyrészt a birtokolt, a közösségen belüli státust jelző lemezek begyűjtése, másrészt az ezekkel kapcsolatos diszkográfiai és zenetörténeti – azaz a gyűjtői kultúra kánonjára vonatkozó – információk megismerése, alakítása, harmadrészt a másodlagos piacokkal, a *lelőhelyekkel* kapcsolatos ismeretek bővítése: „A bakelit-fejek megérik az inséges idők szagát. Összeomló gazdaságok, tönkrement üzletek, az egekbe szökő bérleti díjak: ezek mindegyike szabadított már fel évtizedek óta raktárakban és egyéb zugokban rejlő lemezkészleteket. Bezárt a gyár? Had nézzem át a bolhapiacokat! Csódbement egy független lemezbolt? Kész aranybánya! Remegő kezek túrják át az ős-öreg műanyagot. A ritka lemezek utáni hajsza két alapszabálya: olvass az amerikai társadalmi osztályok átalakulásában, és légy tudatában, hogy ezek a változások ezer szállal kötődnek az etnikai viszonyokhoz. Ne érkezz későn! Mind ismerjük, milyen érzés rosszkor érkezni a megfelelő helyre. A kertvárosi ócskaság-boltok általában jó eséllyel rejtenek RSO- és Bob Seger-lemezeket. Az éppen felpucolt városnegyedekben gyakran úsznak a felszínre [az eredetileg a spanyol-ajkú és afro-amerikai közösségekben népszerű] Pete Rodriguez- és Doug Carn-felvételek. A kilátástalanság a lemezyűjtő barátja. A titok nyitja, hogy akkor találj olyan populációt, amelyik eléggé el van nyomva ahhoz, hogy jó zenét csináljon, amikor a körülmények arra kényszerítik, hogy megváljon a lemezeitől” (Miller 2002: 38).

Miért épp Pete Rodriguez és Doug Carn felvételeit érdemes keresni? Melyik lemezeik érdekesek? Hol lehet ilyen lemezekre akadni? Ezekre a kérdésekre csak azok tudják a választ, akik elég időt töltenek „tanulással”, a lemeztúró szubkultúra számára értékes lemezekről és azok beszerzéséről. A szubkultúra alapító atyjainak tartott lemezelvasások lekapták vagy letakarták az általuk játszott lemezek címkéit riválisaik elől (Allen 1999). A lemezekkel kapcsolatos titkolózás még az 1990-es években felnövő lemeztúró generáció körében is általános volt: *Senki – aki birtokában volt a [lemezekre vonatkozó] információnak – nem mondta volna el másoknak. Ez volt az első számú szabály. Nem beszélsz róla a többieknek. [Barátoknak sem?] [elgondolkozik] Talán... de valószínűbb, hogy nem. Úgy értem, hogy óvatos lettél volna vele.*¹¹

¹¹ Saját interjúm DJ Monk One-nal, Brooklyn, New York City, 2005. április 25

Monk One feltehetőleg túloz a fenti interjúrésztben, hiszen több egyéb forrás (Allen 1999; további személyes interjúim) is arra utal, hogy az információcsere leggyakrabban kis klikkeken belül, egymással nagyjából egyenrangú, egymással bizalmi viszonyban álló felek között zajlott. A philadelphiai Soulman beszámolója jól mutatja, hogy milyen módon jutott el az információ a személyes kapcsolatok révén Bronxtól távolabbi helyekre is az 1980-as évek második felében: *Az emberek nem igazán beszéltek nekem a lemezekről. A legtöbb dolgot magamtól kellett felfedeznem. A legelején volt pár haverom, akikkel egy csapatot alkottunk. Például a haverom Scratchmaster Rob egyenesen Bronxból származott, szóval sokkal mélyebb tudása volt ezekről a dolgokról. Egy csomó dolgot már ismertem, de ő is tanított nekem egy-két dolgot, aztán mások, akikkel összehaverkódtam, ők is tanítottak nekem dolgokat.*¹²

Az információ visszatartása – a lemeztúró szubkultúra egykor legfontosabb szabálya – két célt szolgált: a DJ egyéni választékának fenntartását és a csoporton belüli hierarchia fenntartását. Aki fel akart mászni a ranglétrán, annak meg kellett dolgoznia ezért a tudásért, illetve el kellett fogadtatnia magát a nagyobb tudású lemeztúrókkal mint megbízható, tanításra érdemes kezdő.

Joe Allen írja le, hogy Lenny Robertson – egy, a legfontosabb DJ-k között forgó gyűjtő, amatőr lemezkereskedő és lemezlovas – hogyan tőri meg a belső kör információs monopóliumát azzal, hogy egy válogatás-lemez sorozaton közreadja a *breakeket* tartalmazó klasszikus buliszámokat (Allen 1999). A válogatások azóta is megosztják a lemeztúrókat, bár ma már nem keltenek akkora morális felháborodást: míg a kezdők számára hasznos kiindulópontot jelentettek a lemeztúráshoz, a belső kör tragédiának, az íratlan szabályok megszegésének tartotta a szakmai titkok felfedését, ami Grandmixer DST – a *hip hop* műfajt megalapozó egyik bronxi DJ – visszaemlékezéséből is kiderül. „[...] Óriási hibát vétettünk, és – minden Lennynek kijáró tisztelet mellett – ez a végünket jelentette. Mert nem értettük, hogy mit is csinál akkoriban [...] Mindannyiunkat ismert, és gyakran jött oda hozzánk, hogy megkérdezze ‘Mi ez a lemez?’ Valójában mindünkkel kapcsolatban állt, és végül minden információt begyűjtött. [...] Nem önzőségből titkolóztunk, hanem azért, mert ha bizonyos lemezeket akartál hallani, akkor a Bambaataa bulijára kellett menjél, megvolt a közönsége, aki azokat a bizonyos lemezeket

¹² Saját interjúm Phil „Soulman” Stromannel, Philadelphia, 2005. május 27.

akarta hallani. [...] Minden DJ-nek meg volt a saját[repertoár]ja. Voltak az általános lemezek, amik akkor váltak általánossá, mikor mindenki megszerezte őket a köreinkben. De a dolog lényege az ismeretlen lemezekben állt. Mindenki a következő ismeretlen lemezzel készült a legközelebbi bulira, és legalább két-három hétbe telt, bármelyik másik DJ be tudta azt szerezni” (idézi Allen 1999).

Mikor az évek során befektetett munkával megszerzett tudás bárki által hozzáférhetővé vált, kialakult az eredeti kiadású lemezek birtoklásának fontosságát hangsúlyozó szabály. Azzal, hogy a személyes kapcsolatra épülő információ-megosztás elvesztette kizárólagos szerepét a szubkulturális tudás továbbadásában, a belső körtől társadalmi és földrajzi értelemben távoli emberek számára is megnyílt a lehetőség, hogy lemeztúrókká váljanak. Az 1990-es évek hangminta alapú *hip hop*jának lemeztúró *producer*ei is titokban próbálták tartani hangmintáik forrásait, de hamarosan megjelentek az első hangmintákról, a lemeztúrás titkairól szóló cikkek a rap-szaksajtóban. Phil „Soulman” Stroman írta az első rendszeresen, nagy példányszámban megjelenő lemeztúró rovatot a *Rapsheet* című magazinban, és ezért az első időszakban életveszélyes, fenyegető telefon hívásokat is kapott. *A legelején voltak, akik utáltak érte. Amikor a rovatomat elindítottam, és megadtam néhány szám címét a cikkeim Beats to catch [Begyűjtendő ütemek] szekciójában, voltak olyan emberek, akik felhívtak, és megfenyegettek. Mert közöltem a telefonszámomat a magazinban, ami nagy hiba volt. Névtelen fenyegető hívásokat kaptam. Ez semmi olyasmi, ami aggasztott volna, de érdekes volt. Akkortájt kezdtem a New York-i lemezbörzékre járni, ahol egy csomó ismert hip hop producer megfordult. Odamentem hozzájuk, hogy szemtől szembe beszéljem meg, hogy ez probléma-e nekik. Mert ha gondjuk van vele, abbahagyom, tiszteletben tartva őket.*¹³

Hasonló vihart kavartak az éppen aktuális slágerek alapanyagául felhasznált eredeti számokat, illetve az egy-egy *producer* vagy együttes által felhasznált zenéket tartalmazó válogatások. Bár a lemeztúrók jelentős része fontos szabálynak tartotta a titkolózást, Lenny Robertsonhoz és Soulmanhez hasonlóan a kezdetektől fogva voltak olyan tagjai e szubkulturának, mit Afrika Bambaataa, akik számára fontosabb volt a *hip hop* DJ-zés *break* esztétikájának terjedése és zenével kapcsolatos felfedezéseik megosztása

¹³ Saját interjúm Phil „Soulman” Stromannel, Philadelphia, 2005. május 27.

másokkal, mint a státusharcok: „Én és Lenny együtt dolgoztunk, szóval nem zavartak [a válogatások], mert bármit is adtam neki, várt vele egy picit, mielőtt kiadta volna. Mindig sokkal több [mások számára még ismeretlen lemezem] volt még, ahonnan az előkerült. Engem nem zavart, azokat a DJ-ket zavarta, akiknek nem volt akkora szelekciója. Amikor kiadtam a [breakeket tartalmazó lemezeket tartalmazó] listákat Angliában – mikor még senki sem mondta a neveket – egész Anglia örülten keresni kezdte azokat a lemezeket. Ez jó volt, mert azt éreztem, hogy eljött az ideje, hogy ezeknek a DJ-knek is legyenek segédleteik. Tudod, volt egy vízióm. Egy csomóan önzőek voltak, és próbálták maguknál tartani ezeket a dolgokat. Az volt az elképzelésem, hogy megpróbálom ezt egy egész világra kiterjedő jelenséggé és mozgalmá tenni. Az volt a vízióm, hogy *hip hop*ot világszerte elterjesztem, amennyire csak lehetséges” (idézi Allen 1999).

Többek között a hasonló listáknak, illetve a válogatás-lemezeknek köszönhetően már az internet szélesebb körű elterjedése előtt megindult a lemeztúrás transznacionalizációja, de a számítógépes világháló az egyes helyi szcénák számát és szubkultúra méretét tekintve igazi áttörést hozott.

Az internet megjelenésével jöttek létre az első olyan közösséileg épített nyilvános adatbázisok, mint a *SampleFAQ*, ahol a lemeztúrók egyéni tudásukat megosztva a *hip hop*-számokban felhasznált hangminták eredeti forrásainak elképesztően részletes listáját állították össze az évek alatt. A hasonló fókuszú on-line magazinoknak, egyéni weboldaloknak, közösségi portáloknak és levelezőlistáknak köszönhetően nem csak a lemezekről szóló információk és a gyűjtés szabályai váltak minden eddiginél könnyebben hozzáférhetővé, de maguk a korábban főként eredeti terjesztési területükön beszerezhető lemezek is: bárhol is vagyunk éppen, az *eBay*-en (www.ebay.com) és hasonló aukciós oldalakon, illetve az on-line lemezboltokban, és az azok ezreit egy helyen hozzáférhetővé tevő *GEMM*-en (www.gemm.com) szinte minden valaha megjelent lemezt megvásárolhatunk.

A lemezekben és tudásban manifesztálódó szubkulturális tőkéhez való hozzáférés változására a szubkultúra a közös normák és értékek újratárgyalásával reagált: *Az egész ötletnek, hogy titkolózz, vége van. Az internet felrobbantotta.*¹⁴; *Az internet volt az, ami [a titkolózást] megváltoztatta, az volt a vízválasztó. [...] Azelőtt ez a fajta tudás szájról szájra terjedt, személyes kapcsolatokon keresztül, ha egyáltalán terjedt. [...] Az emberek titokban*

¹⁴ Saját interjúm Phil „Soulman” Stromannel, Philadelphia, 2005. május 27.

akarták tartani ezeket a dolgokat. Az internet megjelenésével viszont csak egy ember kellett, aki szívesen megosztotta a tudását, és azok, akik erre pozitívan reagáltak, elég bátorítást jelentettek ahhoz, hogy folytassa. Azt hiszem, ez változtatta meg radikálisan az információ megosztását és tett lehetővé olyan dolgokat, mint a SampleFAQ. Mert nem hiszem, hogy bárki egy magában leült volna, begépelte volna és papíron terjesztette volna ezt [a listát]. [...] Én nem villogni akartam, amikor részt vettem a bővítésében, és hozzá tettem a saját tudásomat. Inkább egyfajta, néhány résztvevő között kibontakozó nemes versengés volt ez abban, hogy melyikünk tudja több új hangminta forrását azonosítani. Mert mindannyian hozzá akarunk járulni a dologhoz.¹⁵

Mivel lehetlenné vált az egyes lemezekről szóló információk titokban tartása – valaki valahol úgyis felfedezte ugyanazt a break-et, vagy hangmintaként használt eredeti lemezt és közzé tette az interneten – az egyes online kommunikáló közösségek tagjai elkezdtek egymással megosztani, amit tudtak, s sokkal inkább az információ megosztása vált a csoporton belüli státus forrásává. A tudásukat megosztók nem csak azért kerültek előbbre a csoport hierarchiájában, mert széles kör számára láthatóan demonstrálták szubkulturális tőkájüket, hanem azért is, mert a közös tudáshoz való hozzájárulásukkal a közösség javáért tettek.

Ugyanakkor a magasztos ideák mellett – ahogy az amatőr lemezkereskedőkként is működő Lenny Roberts és Soulman esetében is sejthető – az információ megosztása az egyéni üzleti érvényesülés célja is sok esetben szerepet játszott a tudásukat cikkekben, honlapokon és válogatás-lemezen közreadó szubkulturális vállalkozók körében. A lemezkereskedőként élő Justin Torres így beszél erről: *Még mindig nem veszek válogatásokat, de ma már segíték összerakni őket. Amennyi tudást összeszedtem az évek alatt, megtartottam magamnak, ahelyett, hogy embereket tanítottam volna. Nem akarom megtanítani a világot, hadd tanuljanak a saját erőfeszítéseikből. [...] De a válogatások jó információforrások az embereknek, könnyebben is beszerezhetők És hosszabb távon [...] ha összerakok egy válogatást, ami tele van olyan számokkal, amiket meghallgatsz és azt mondd, 'Ó istenem, ez kell nekem!' és ismersz, úgyis kapcsolatba lépsz velem, hogy 'Mi ez Que sera, sera feldolgozás?' Mire én: 'Van belőle néhány extra példányom'. Szóval [a válogatások] lehetőséget nyújtanak arra, hogy pénzt*

¹⁵ Saját interjúm Oliwer Wanggel, San Francisco, 2005. május 9.

keressek. Az én munkám, hogy lemezek eladásával pénzt keressek. Azzal, hogy megtartok minden információt, ezt a pénzt visszautasítom. Eltolom magamtól ezt a pénzt? Ez nem túl okos dolog. Ma már nyitottabb vagyok a válogatásokra. Nem fogom kiadni az igazi ritkaságokat, nem hallasz tőlem az A+ lemezekről,¹⁶ de kis B-ket, alacsonyabb besorolású lemezekről igen, és tanítalak. Leginkább arra tanítalak, hogy hogyan találj lemezeket. Mert akit eddig tanítottam, mind visszajött hozzám és megmutatta, hogy mit talált.¹⁷

Az információ terjedésével és a lemeztúró szubkultúra növekedésével a válogatások és újrakiadások potenciális piaca is megnövekedett. Kezdetben a gyűjtőket kiszolgáló kis, független lemezcégek foglalkoztak ilyen kiadványok megjelenítésével, de hamarosan a lemezipar óriásvállalatai is felismerték a számtalan kisebb-nagyobb helyi szcéna által gerjesztett keresletet. Az utánnyomások és válogatások megjelenése tovább növelte az eredeti felvételek iránti keresletet is. E kiadványok dömpingje devalválta a pusztán a hangfelvétel birtoklásával összekapcsolódó státusz-elképzeléseket, és felerősítette a korlátos példányszámban hozzáférhető eredeti lemezek szimbolikus értékét, szubkulturális hitelét. Az eredeti nyomású lemezek iránti növekvő kereslet jól jelezte az on-line aukciós oldalakon – főként az *eBay*-en – a lemeztúrók által értékesnek tartott lemezek árszínvonalának emelkedése, a könnyű viszontértékesítési lehetőségen felbuzdult gyűjtők tevékenysége révén „felszáradó” amerikai hanglemezipiac, illetve a lemeztúrókra specializálódott, régi, eredeti hanglemezeket borsos áron kínáló specialista boltok megjelenése.

Az eredeti lemezek birtoklása az 1990-es évek végétől többé már nemcsak szerencse vagy elkötelezett kutató- és gyűjtőmunka dolga volt: akinek elég pénze volt, a legritkább, korábban igen komoly státust jelentő lemezekhez is könnyedén hozzájuthatott. Az eredeti lemezek birtoklását a csoporton belüli státussal szorosan összekapcsoló szabály hamarosan módosult: ezek a lemezek már csak akkor jelképeztek jelentős szubkulturális tőkét, ha azokhoz olcsón jutott gazdájuk. E norma mögött az a megfontolás áll, hogy az *igazi lemeztúrók* vannak annyira elkötelezettek és ismerik annyira a piacot,

¹⁶ Az amerikai oktatási rendszerben és sportban alkalmazott minősítési rendszer csúcsa a kiemelkedő teljesítményt jelölő A+ besorolás. Ez a kategória a használtlemez-kereskedelemben is megjelenik, hol a lemez állapotára, hol annak ritkaságára utalva. Jelen esetben a ritkaságról van szó.

¹⁷ Sajat interjúm Justin Torresszel, San Francisco, 2005. május 10.

hogy kitartó munkával felkutassák e ritkaságokat elérhető vagy alacsony áron is. Bár egy ilyen szerencsés zsákmány beszerzése érdekében befektetett idő, munka és pénz – hiszen gyakran vidékre vagy külföldre kell utazniuk a lemezek nyomában – nem ritkán több költséget jelent, mint ha kifizetnék az internetes aukciók vagy a lemeztúrók kiszolgálására szakosodott specialista boltok drága árait, a hangsúly éppen azon van, hogy a szubkulturális tagság pénzzel nem megvásárolható: aki nem vesz részt a szubkultúra nevében is hangsúlyozott aktivitásban, az lenézett lemezyűjtő marad. Az ideáltipikus lemeztúró „nem fél attól, hogy bekoszolja a kezét”, boltok tucatjait nézi át, órák százait tölti kereséssel, illetve törekszik arra, hogy maga fedezzen fel mások számára ismeretlen lemezeket, s nem delegálja e feladatokat a használt lemezekkel kereskedőkre. *Minél több pénzt költesz [egy lemezre], annál rosszabb szemmel néznek rád. [...] Minél olcsóbban veszed meg, az arról is sokat elmond, hogy mennyit dolgoztál vele. Azt mondja: nézzétek, mennyi kemény munkám fekszik benne.*¹⁸

Ugyanakkor – ahogy az árak növekedése is jelzi – nem abszolút érvényű a drága lemezek vásárlását elítélő szabály. Ha jellemzőbb is az, hogy a lemeztúrók egymás előtt olcsón vásárolt ritkaságaikkal dicsekszenek, sokan hajlandóak egészen komoly összegeket fizetni egyes ritkaságokért: *Minél több lemezed van, annál válogatósabb leszel. Egy idő után észreveszed, hogy vannak olyan lemezek, amik nem gyakran kerülnek eléd, hogy néhány lemez megéri a magasabb árat, és akkor te kell eldöntsd, hogy mennyit érnek ezek neked. Vannak dolgok, amikre nem bánom, hogy várnom kell, amíg olcsón látom őket, és vannak, amikért hajlandó vagyok sok pénzt kiadni. Persze a 'sok pénz' relatív, mindenkinek más számít soknak. Igen, fizettem már száz dollár körüli árat bizonyos lemezekért. Mondjuk nem sokszor.*¹⁹

Az internet megjelenésével párhuzamosan könnyen áttekinthetővé vált a lemeztúrók korábban titkokkal és rejtélyekkel zsúfolt gyűjtői területe. A növekvő, intézményesedő és kommercializálódó piac hatására nem csak a gyűjtés „hogyanjára” vonatkozó szabályok kezdtek átalakulni, de a szubkultúra kemény magja által alakított esztétikai trendek is. *Milyen régen is túrnak az emberek a hip hopnak megfelelő módon? Tíz éve? Talán tizenöt éve? És most már minden funk [lemez] eltűnt [a piacról]. Minden soul eltűnt.*

¹⁸ Saját interjúm Cosmo Bakerrel, Brooklyn, New York City, 2005. április 27.

¹⁹ Saját interjúm Cool Gypsy Bogdannel, Bronx, New York City, 2005. április 29.

Néhány éve jött ki a Brainfreeze,²⁰ erre eltűnt az összes kislemez. És az emberek úgy tűnik, hogy állandóan keresnek valami mást. Úgyhogy most minden brazil lemezeket hajtja, a diszkót, a folkot, a folk-funkot, a pszichedelikus rockot, vagy bármit. Hát nem örület? Mindig jön valami új. A legújabb trend a '90-es évek hip hopja, független [kiadók által kis példányszámban kiadott] hip hop a '80-as és '90-es évekből. Ez jól mutatja a lemeztűrók leleményességét és a helyzet reménytelenségét is jelzi, mert ezek a dolgok egyszerűen eltűntek. [...] A '90-es években megjelent hip hop maxi-lemezek ma 600-700 dollárokért mennek. Egy [...] maxi lemez!²¹

A lemeztűrók belső köre nemcsak a még „felfedezetlen” területek által kínált izgalmak miatt fordul mindig új irányokba. Ahogy az eddigiekben láttuk, a már feltérképezett zenei irányzatokba és korszakokba tartozó felvételek újrakiadásainak könnyű hozzáférhetősége mellett az eredeti lemezeket felszívó és csillagászati áron kínáló transznacionalizált piac is objektív akadályokat is emel a gyűjtői tevékenység útjába. *Egy igazán minőségi és nagy méretű gyűjtemény felépítésének ma szerintem az az egyetlen reális útja, hogy lemezekkel is kereskedsz mellette, hogy finanszírozd a gyűjtést. Mert különben lehetetlenül drága lenne az egész vállalkozás.*²²

Mind a szubkultúra transznacionalizálódásának, mind a használt lemezek internetes piactereinek köszönhető az is, hogy a sokáig szinte kizárólag az Amerikai Egyesült Államokban kiadott lemezekre koncentráló lemeztűrók horizontján megjelentek a világ egyéb országainak kiadványai. Az egyes lokális szcénák lemeztűrói módszeresen kutatják át a helyi boltokban könnyebben elérhető hazai és regionális kiadványokat kiállítások és potenciális hangminták után, gyakran e lemezeket kínálva fel cserealapul az általuk keresett amerikai ritkaságokért cserébe. Ennek megfelelően a lemeztűrás klasszikus kánonja mellett ma számtalan alternatív *break*-gyűjtő irányzat is létrejött, s az igazi „nehézsúlyú” lemeztűrókat az ezekben való jártasság emeli a többiek fölé.

²⁰ DJ Shadow és Cut Chemist *Brainfreeze* elnevezésű 1999-es mix CD-jének úttörő koncepciója az volt, hogy csak *break*eket tartalmazó funk, soul, jazz, rock és pop kislemezeket játszanak virtuóz módon. Az egy közös fellépésre történő közös gyakorlást dokumentáló lemez népszerűségének köszönhetően a két lemezlovas turné keretében mutatta be a műsort. A turné utolsó fellépését dokumentáló DVD, és a két DJ által játszott kislemezeket összegyűjtő válogatáslemezek fordították a lemeztűrók érdeklődését a korábban nem sokra becsült kislemezek felé.

²¹ Saját interjúm Cosmo Bakerrel, Brooklyn, New York City, 2005. április 27.

²² Saját interjúm Oliver Wanggel, San Francisco, 2005. május 9.

A bakelithegyen túl

Az eddig leírt változások mellett a zeneterjesztés és DJ-technika új, digitális formátumokra építő alkalmazásai további, komolyabb kihívások elé állították a hagyományosan bakelit-fetiszta lemeztűrő közösséget. A lemeztűrők új generációja nem sok érdeklődést mutat a hangrögzítés formátuma iránt, az internetes fájlcsereelőkből, audio-blogokról letöltve, vagy on-line rádióműsorokból és DJ mixekből kivágva szerzi be a számára DJ-zéshez vagy zenekészítéshez szükséges felvételeket. A CD-ken, mp3 lejátszókon vagy számítógépeken tárolt hangfájlok hagyományos hanglemezhez hasonlóan könnyű manipulációját lehetővé tevő DJ-eszközök megjelenése az eddig kialakult szabályrendszer további átértelmezését, újragondolását teszi szükségessé: *[Ez a szubkultúra] nem kéne, hogy kirekesztő legyen. A DJ-műsorodról kéne szólnia, tudod? És ha az interneten találsz a zenét, az OK. Nekem ez a túság modern verziója. Ha a Soulseeken lógsz, vagy valami hasonló[fájlcsereelő szolgáltatás]n, számok ezreivel találkozol, amikről nem tudod, hogy pontosan milyenek. És ezt ki kell derítsed, kutatnod kell. És ez szuper. Az internet gondoskodik arról, hogy egy csomóval több szemét legyen. Végtelen mennyiségű szemét, ami sokkal több munkát is igényel.*²³

Ahogy e tanulmányban láttuk, a szubkultúra növekedése, transznacionalizációja, illetve kereskedelmi és médiacsatornáinak intézményesedése eddig is a gyűjtői kultúra által keresett felvételek egyre szélesebb körű hozzáférhetőségéhez vezetett. A hanghordozó formátumával kapcsolatban érzéketlen új lemeztűrő generációk egy nyitottabb, információk és zenefájlok megosztásra épülő modelljét vetítik előre, ahol a tárgyak birtoklását és zenei árucikkek fogyasztását szabályozó etikai normákat háttérbe szorítják közösséget összetartó esztétika kérdései. Ugyanakkor a lemeztúrás klasszikus kánonja mellett megjelenő új, alternatív kánonok és lokális variánsok sokasága kiszélesíti a közösség zenei érdeklődésének horizontját. A korábban viszonylag egyértelműen körülírható értékrend és szabályrendszer elmosódásával, illetve kitágulásával viszont a közösség határai is egyre bizonytalanabbá válnak.

²³ Saját interjúm King Honey-val, Philadelphia, 2005. április 12.

Szakirodalom

ALLEN, Joe

1999 Backspinning Signifying. Elérhetőség: <http://to-the-quick.binghamton.edu/issue%202/sampling.html>

BOURDIEU, Pierre

[1979] 2002 *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge, London

BROWN, Michael F.

2003 *Who Owns Native Culture*. Harvard University Press, Cambridge

CHANG, Jeff

2005 *Can't stop, won't stop. A history of the hip hop generation*. St. Martin's Press, New York

CLIFFORD, James

1988 On Collecting Art and Culture. In: *Uó: The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press, London, 215–251.

FRICKE, Jim – AHEARN, Charlie

2002 *Yes yes y'all. Th Experience Music Project Oral History of Hip Hop's First Decade*. Da Capo Press, Cambridge

GREGSON, Nicky – BROOKS, Kate – CREWE, Louise

2001 Bjorn Again? Rethinking 70s Revivalism through the Reappropriation of 70s Clothing. *Fashion Theory* 5. (1) 3–28.

HEBDIGE, Dick

[1979] 1988 *Subculture: The Meaning of Style*. Routledge, London–New York

HODKINSON, Paul

2002 *Goth: Identity, Style and Subculture*. Berg Publishing, Oxford

JAMIESON, Mark

1999 The Place of Counterfeits in Regimes of Value. An Anthropological Approach. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5. (1) 1–11.

KACSUK Zoltán

2005 Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma. *Replika*. (53) 91–110.

MILLER, Karl Hagstrom

2002 Make checks payable to Charles Mingus. *Waxpoetics*. (1) 38–42.

- MUGGLETON, David
2000 *Inside Subculture. The Postmodern Meaning of Style*. Berg Publishing, Oxford–New York
- PEARCE, M. Susan
1995 *On Collecting. An Investigation into Collecting in the European Tradition*. Routledge, London
- ROSE, Tricia
1994 *Black Noise. Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Wesleyan University Press, Hannover–London
- SOULMAN
1994 Volume 1: The Beginning. Elérhetőség: http://www.worldofbeats.com/old_site/volume01.html (2003.12.22.)
- SCHLOSS, Joseph G.
2004 *Making Beats. The Art of Sample-Based Hip-Hop*. Wesleyan University Press, Middeltown
- STRAW, Will
2001 Consumption. In: FRITH, Simon – STRAW, Will – STREET, John (eds.): *The Cambridge Companion to Pop and Rock*. Cambridge University Press, Cambridge, 53–73.
- THORNTON, Sarah
[1995] 1996 *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Wesleyan University Press–University Press of New England, London
- TOOP, David
2000 *Rap Attack #3*. Serpents Tail, London
- VÁLYI Gábor
2004 Alulról jövő kulturális globalizáció és az internet. *Médiakutató* 5. (2) 95–114.
2007 Lemezgyűjtés kritikai perspektívában. Hagyomány és eredetiség konstrukciók az Edison-galaxisban. In: WILHELM Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség*. Néprajzi Múzeum, Budapest (megjelenés alatt)

Diszkográfia

- Cut Chemist & DJ Shadow (1999) Brainfreeze. CD, Sixty 7.
DJ Shadow (1996) Endroducing. LP, Mo Wax.
Sugarhill Gang (1979) Rapper's Delight. 12", Sugarhill

Patakfalvi Czirják Ágnes

Going under.

A kolozsvári drum and bass színtér bemutatása

Bevezető

Kolozsváron is megfigyelhető az elektronikus zenei műfajok széles körben való elterjedése, ami általában egyes műfajok köré való csoportosulást jelent, különböző ízlésvilágok megjelenését. Így napjainkra a fiatalok között különböző műfajok iránt nagyobb lett a kereslet, ilyenek Erdély-szerte például a *drum and bass*, a *brakebeat* és *trance* stílusok. Ezeknek a folyamatoknak az eredményeképpen szervezetek jöttek létre, megjelentek klubok, partiszervezők, és egyre több DJ. Nem csoda hát, hogy Kolozsvár mint egyetemi város, otthont adott elektronikus zenei színtereknek.¹ A város éjszakai „körforgásába” minden évben új diákok kapcsolódnak be, akiknek már vannak előzetes tapasztalataik egyes zenei szcénákról, rendelkeznek különféle partikhoz kapcsolódó élményekkel.

A romániai partikultúra fejlődésével, illetve az egyes zenei színterek, és az azokkal szorosan összefüggő szubkultúrák vizsgálatával kapcsolatban kijelenthetjük, hogy „szűz területtel” van dolgunk. A romániai városok ifjúsági csoportjairól viszonylag kevés munka született. Ezek közös jellemzője, hogy az ifjúsági csoportokat elsősorban korcsoportokként határolják el és próbálják meg leírni. Az általam elvégzett kutatás eltérő kiindulópontból közelít, az elektronikus zenei színtér csoportjainak szubkulturális jellemzőit igyekszik számba venni.

¹ Annak ellenére, hogy különböző kutatási területekhez és fogalmi keretekhez kapcsolódnak, a tanulmányomban nagyrészt szinonimákként használom a *szubkultúra* és *szcéna/színtér* fogalmakat. A két fogalom összemosása nem magától értetődő. A kolozsvári drum and bass szubkultúrát, mint az elektronikus zenei szcénák egyikét értelmeztem.

Kutatásom terepéül a kolozsvári elektronikus partikat² választottam, mivel az alanyaim származási helyének sokfélesége ellenére, körvonalazódnak különböző minták, szabályok, amelyek általánosan megjelennek minden ilyen típusú partin. Azok a szórakozóhelyek, ahol az általam vizsgált partikra sorkerült, a drum and bass és breakbeat zenei szcénákba illeszkednek. Megfigyeléseim szerint ez a közeg egyfajta, más szcénáktól eltérő ízlésvilágot foglal magában, amely sajátos jelentéseket és kulturális értékeket hordoz.

Kutatásomban a központi kérdést az jelentette, hogy hogyan lehet leírni azt a fajta partikultúrát, amellyel a kolozsvári terepen találkoztam.

Tanulmányommal egyrészt szeretném az olvasót bevezetni ezeknek a partiknak, valamint szcéna egészének a világába, bemutatva olyan mintákat, amelyek a beavatottak számára magától értetődőek, de laikusok, külső szemlélők szempontjából különösnek, érdekesnek tűnhetnek. Másrészt tanulmányom segítségével próbálok egyfajta hiányt, űrt pótolni, ami a romániai ifjúsági szubkultúrákkal kapcsolatos kutatásokat illeti.

Írásomban elsőként a romániai *partikultúra* fejlődését mutatom be, párhuzamba állítva az angliai zenei szcénák kialakulásával. A második rész a terepkutatásom módszertani háttérével foglalkozik, olyan problémákat próbálok majd bemutatni, amelyek megszabták a kutatásom irányát, valamint azokat a témákat, amelyeket a későbbiekben kifejtek.

Az ezt követő részben megpróbáltam összegezni, bemutatni egyes szubkultúrákkal illetve dance-zenei színterekkel foglalkozó szerzők általam felhasznált elméleti vonatkozású írásait. Ebben a részben kitérek majd azokra a pontokra is, amelyekben az általam tapasztaltak eltérnek egyes szerzők hasonló terepen végzett kutatási eredményeitől. Valamint választ adok a fogalomhasználat kapcsán felmerülő kérdésekre, problémákra.

Az utolsó részben a terepen tapasztaltakat fogom bemutatni a szubkulturális hitelesség, az ideológia és a beavatottság kapcsán. Ez a rész tartalmazza azt az empirikus anyagot, amely kutatásom lényegét képezte.

A romániai partikultúra történeti háttere

Angliában a 1980-as évek végére új zenei műfajok érkeztek a tengeren túlról. Az *elektronikus tánczene* (*dance music*), ahogyan arra már volt példa (például a punkokhoz, modokhoz és rockerekhez kapcsolódó mozgalmak

² A terepemül választott partik egy adott kolozsvári szervezet nevéhez kötődnek.

kapcsán), fiatalok tömegeit vonzotta. „Sok klubban az emberek sokkal lazábban, sőt zabolátlanabban kezdtek táncolni. A zene kezdetben a diszkó – főleg Chicagóból, Detroitból és New Yorkból importált – ritmikus utódirányzataiból állt” (Hesmondhalgh 2005: 47). Az *acidpartik* 1987-ben indultak be az angol városok klubjaiban, a *rave* pedig 1988-ban: „az új zene (a house és az acid), az új drog (az ecstasy), és az új esemény (a tömeges parti vagy rave) egy történelmi pillanat erejéig egymásra talált, hogy új lendületet vigyen a halódó thatcheri nyolcvanas évekbe” (Maughan–Smith 1998: 217).³

A rave partikról mostanra sokunknak az elhagyatott reptereken, gyár-épületekben szervezett partik óriási embertömegének képe ugrik be.⁴ A hatóságok által nem engedélyezett rendezvények, valamint ezen alkalmakkor fogyasztott illegális kábítószeres miatt, a rave partik megjelenését *morális pánik*⁵ kísérte: „a rave- és acid house-megmozdulások legnagyobb sztárja nem valamilyen zenei előadó, hanem egy jelentéktelen kis tablettá, az ecstasy volt” (Bockie–Fever 2000: 23). Később ezek a partik a rendőrség erélyes fellépése miatt, klubokba, magánbirtokokra szorultak vissza.

Az ezt követő időszakot az elektronikus zene műfajainak szétburjánzása, valamint az egyre nagyobb közönség jellemezte: világszerte ismert és elfogadottá vált (Hesmondalgh 2005: 43). Az elektronikus tánczene, olyan meta-stílus megnevezésévé vált, amely a klubokkal állott szoros összefüggésben és több tucat zenei stílust tömörített magába (Shuker 2001). A növekvő popularitáshoz nagymértékben hozzájárult a technikai fejlődés, amely maga után vonta a lemezek előállításának egyszerűsödését (Hesmondhalgh 2005: 49–50).

Anglia 1990-es éveinek legfontosabb fekete gyökerekből táplálkozó elektronikus zenei műfaja a *drum and bass* volt. Ez a zenei stílus a dance egyik változata, megjelenése szorosan kapcsolódott az angliai klubokhoz. A *drum and bass* elektronikus stílusok közül a *funk*, *techno*, *jazz fusion*, *house* és *trip-hop* irányzatokból fejlődött ki, amelyek beépültek a műfaj hangzásvilágába (Shuker 2001). David Hesmondhalgh szerint „a drum and bass breakbeatjei (ritmikus kiállásai) kifinomultabbak, ebből adódóan a zene előállításának költségei magasabbak e műfajokban, mint az elektronikus tánczene más irányzataiban. A drum and bass zenészeinek és zenéknek

³ A témával kapcsolatban lásd még: Thornton 1996 és Bockie–Fever 2000.

⁴ Az elmúlt években Erdély-szerzte megjelent az igény, főleg a tér szempontjából, *ravepartiszerű* rendezvényekre. Sepsiszentgyörgyön partikat egy elhagyatott kazánházban szervezik, valamint híressé váltak az Almási-barlang melletti partik, valamint Kolozsváron a Delahoya ravepartit a Hója erdőrészből a reptérre költöztették át.

⁵ A morális pánikról részletesen lásd: Kitzinger 2000.

a fő problémája azonban mégsem ebből, hanem a műfaj – jelenleg a média által kialakított – helyzetéből ered: pillanatnyilag ez a legdivatosabb kortárs szubkultúra. [...] Ez az irányzat egy mai, jellegzetes fekete brit stílus, új identitások kifejezője, ami olykor hátborzongató egyvelege a sötétnek és a felemelőnek, egyszerre lágyan emberi és karcos, utcai módon tiszteletet parancsoló” (Hesmondhalgh 2005: 53–54).

Most pedig térjünk át a romániai történésekre, vegyük szemügyre a partikultúra itthoni fejlődését. A partikultúra fejlődése Kolozsváron, valamint a többi erdélyi városban merőben eltér az angliai és az Amerikai Egyesült Államokbeli 1980-as évek partijainak kialakulásától. Ez nagymértékben annak tudható be, hogy Romániában a kommunista rendszer idején nem feltétlenül lehetett hozzáférni a nyugatról érkező kulturális termékekhez. Romániában az 1990-es évek derekára alakultak ki olyan partihelyek, amelyek brit mintára *underground* zenével szolgálták ki azokat a fiatalokat, akik erre fogékonyak voltak. Két város, Bukarest és Temesvár játszott nagyobb szerepet az elektronikus zenei színterek kialakításában. Az 1990-es évek elején, ezekben a városokban jelentek meg az első parti-helyszínek, itt szervezték meg az első fesztiválokat, hozták létre az első szervezeteket.

Hogy pontosan láthassuk honnan is fejlődött ki a napjainkban gyümölcsöző partikultúra, valamint, hogy világosabbá váljon annak folyamata, utazzunk vissza az időben.

Az 1970-es évek Romániájának divatjelensége, a fiatalok körében a szórakozásnak teret adó házibuli volt (ami az 1980-as éveket is meghatározta). Léteztek diszkók, lemezlovasok, akik a nyugaton is divatos diszkószámokat játszották. A zeneboltok polcain általában komolyzene, folk és romániai zeneszerek lemezei sorakoztak. Ami napjainkban a zenegyűjtést jelenti (CD- és DVD-hamisítást, internetről való letöltést), az húsz évvel ezelőtt magnószalagokra rögzített kalózalbumok gyűjtésének felelt meg. Különböző körökben ugyanúgy presztízsképző szerepe volt egyes albumok beszerzési módjainak, a nehézségeknek, amelyekbe a vajtfülű zenegyűjtők beleütköztek valamint azoknak a stratégiáknak, amelyekkel áthidalták ezeket a nehézségeket.

Az egyik fő beszerzési mód a turizmus volt, a fiatalok a környező, ugyancsak kommunista államokban, olyan bakelit lemezekre tehettek szert, amelyek hiányoztak az itthoni lemezboltok polcairól.

A magyar fiatalok körében egyrészt a *Szabad Európa Rádió* jelentett egy forrást, amelyen keresztül napirenden lehettek az aktuális magyarországi és nyugati trendekkel. Másrészt a Magyarországon populáris zenével kapcsolatos politikai állásfoglalás toleranciája kihatással volt a hazai rajongótábo-

rokra is, ennek megfelelően a *Hungaroton* lemezkiadó a régió legnagyobb rockzene exportőrüvé vált (Buck–Cuthbert–Robinson 1991).

Mindezen körülmények következtében a romániai magyar fiatalok körében az 1990-es években, inkább a rockzene volt közkedvelt, valamint ekkorra már a kábeltévék elterjedésének hatására az MTV-ben sugárzott zenei műfajok is formáló erővel bírtak a fiatalok ízlésvilágának alakulására.

A zenecsatornák és egyes zenei lapok megjelenésén túl egy másfajta hatást is szem előtt kell tartanunk, ami véleményem szerint fontos tényezője volt az elektronikus zene elterjedésének, valamint egyes szubkultúrák kialakulásának Romániában. Ez a tényező szoros kapcsolatban állott az 1990-es évek elején megfigyelhető tömeges migrációval,⁶ a nyugaton történő munkavállalással. Az állampolgárok szabad akaratából történő térbeli helyváltoztatásának legálissá válása dinamikusan hatott az új információk áramlására is. Azok a fiatalok, akik vakációkban, ünnepekkor hazalátogattak,⁷ otthonmaradt baráti köreik számára az új információk, újszerű tapasztalatokat hordozói voltak. Ők rendelkeztek azokkal a tapasztalatokkal, amelyek a nyugatit, a „más” jelképezték társaik számára, és több esetben hatással voltak a szabadidő eltöltésnek, a szórakozás mintáinak változására. Így több városban kialakultak csoportok, amelyek a választékosságot, a „másságot” tartották szem előtt.

Amint láthattuk, Románia esetében az elektronikus zene megjelenésének eleinte nem volt populáris jellege, a popularizálódás sokkal inkább több éves folyamat eredménye volt. Az új műfajok és a hozzájuk kapcsolódó szubkultúrák kialakulásához nem társult morális pánik, amely nyugaton egyes esetekben jellemző volt. Nem voltak az 1980-as években nagyhatású punkmozgalmak, nagy port kavaró ravepartik és a drogfogyasztás csak szűk, zárt körökben terjedhetett el. Az 1980-as évek szubkultúrái nem annyira a zenéhez, mint inkább a kortárs képzőművészetekhez kapcsolódtak⁸.

⁶ Interjúim során több alkalommal emelték ki alanyaim, hogy az 1990-es évek elején általában azoktól a barátaiktól értesültek a nyugati új zenei stílusokkal, akiknek volt lehetőségük több időt tölteni különböző országokban. Ugyanakkor interjúztam olyan DJ-vel, aki önmagát nevezte meg a drum and bass színtér egyik teremtőatyjának, valamint importőrnek az egyik erdélyi városban. Azóta állandó lakhelye Budapest.

⁷ Az általam vizsgált szubkultúrában *karácsonyi partizó*knak nevezik ezeket a fiatalokat

⁸ Annak ellenére, hogy az 1980-as évek romániai sajtója nem reagált rá, a magyar fiatalok körében voltak a zenéhez annyira nem kapcsolódó, mozgalom-jellegű megnyilvánulások. Ennek egyik példája a Szent Anna-tónál szervezett *AnnArt*, mely rendezvény inkább a kortárs művészeteket használta a lázadás eszközüül: performanszok és képzőművészeti alkotások kerültek bemutatásra.

Mindennek ellenére napjainkban több, egymástól jól elhatárolódó, különböző zenei ízléssel rendelkező, fiatalokat tömörítő csoportról beszélhetünk úgy az elektronikus tánczenei szubkultúrán belül, mint más műfajok kapcsán is.

Módszertan

A drum and bass szcéna szubkulturális sajátosságainak empirikus megragadását a partikultúrán keresztül próbáltam elvégezni. A parti a szcéna térbeli lokalizálhatóságának egyik fontos elemét képezi. Itt figyelhető meg azok a hierarchiához kötődő viszonyok, amelyek a hitelességhez és beavatottsághoz kapcsolódnak. Ugyanakkor ebben a közegben figyelhető meg, hogy kik azok az aktorok, akik egyfajta kemény maghoz tartoznak.⁹

A kolozsvári drum and bass szubkultúra kapcsán nem észlelhető etnikai szegregáltság, úgy magyar, mint román fiatalok kapcsolódnak hozzá. A kutatásom során magyar fiatalokat kérdeztem meg. Nyelvi korlátok miatt román etnikumú szubkultúrátagokkal nem készítettem interjúkat. Habár a szubkultúrához kapcsolódó szervezetben túlnyomórészt román etnikumúak vesznek részt, próbáltam azokkal a magyar fiatalokkal interjút készíteni, akik a szervezőkhöz tartoznak. Kiküszöbölve a nyelvi problémáimat, sikerült a partik szervezésének hátterét megismernem, amely, mint később látni fogjuk, a hitelesség és beavatottság kérdésköréhez szorosan kapcsolódik. A terepre való belépés során nem ütköztem nehézségekbe, a drum and bass szintér aktorai „maguk közül valónak” tartottak.

A Kolozsváron szervezett partik közönségét, aktorait általában nem ismertem, de volt előző tapasztalatom partikról, mivel a nagyobb fesztiválokon általában én is részt vettem, valamint a szülővárosomban heti rendszerességgel látogattam a zártkörű partikat. A szcénán belüli otthonosságom az interjúkészítés során szült némi problémát, mivel olyan kérdéseket kellett feltennem, amelyekre a válasz a szubkultúrán belül magától értetődőnek számít.

⁹ A kemény maghoz olyan egyéneket soroltam, akik alapjában véve állandó tagjai a szubkultúrának, esetenként részt vesznek a szervezésben, és általában a „kezdetek óta” tagok. Tehát a szcéna *kulcsaktorai*.

Kutatásom nagymértékben a résztvevő megfigyelés módszertanára hagyatkozik. 2003-tól látogatom a Kolozsváron megszervezett drum and bass partikat, amelyeknek a színhelye majdnem évente változott.¹⁰

A résztvevő megfigyelés mellett interjúkat készítettem különböző alanyokkal, akik vagy a parti szervezésében vettek részt, vagy pedig évek óta rendszeres látogatói ennek a színtérnek. Alanyaim kiválasztásában részben a hólabda módszert használtam, részben pedig kulcsalanyaimra hagyatkoztam. Az első kulcsalanyom, akivel 2005 márciusában vettem fel a kapcsolatot, több kisebb baráti kör tagja, ugyanakkor a partiszervezők közé tartozott. Ő vezetett be az első körbe, melynek tagjai a kezdetek óta (1998-tól) kapcsolódtak a szubkultúrához. Segítsége révén bizalommal fordultak hozzám, mégis egyes esetekben problémákba ütköztem. Ezeknek a problémáknak a központi eleme a drogfogyasztáshoz kötődött. Interjúim általában egy puhatózó résszel kezdődtek az alanyaim részéről, ami alatt megbizonyosodhattak megbízhatóságomról. Mégis voltak esetek, amikor a hangrögzítést mellőznöm kellett, mivel egyes szubkultúratagok csak ebben váltak az adatközlő szerepét.

A második kulcsalanyom, akit 2006 elején segítette munkámat, egy nagyobb baráti kör tagja volt, akiket főleg az ezeken a partikon való részvétel kötött össze. A kulcsalanyom általában két-három alanyt mutatott be, majd rajtuk keresztül ismertem meg saját baráti körük több tagját.

Az alanyaim kiválasztásánál fontos szerepet játszott, hogy mennyire határozta meg magukat, mint csoporttagok, szubkultúratagok. A választott alanyaim szabadidejének nagy részét lefoglalja a csoporthoz való tartozás kritériumainak való megfelelés (például különböző DJ-k mixeinek letöltése, „megszerzése”, egyes partikra való készülés, interneten való böngészés, egyes ruhadarabok beszerzése, valamint több esetben a parti szervezésében való részvétel, stb.).

A partik kiemelt helyet foglalnak el a beszélgetésekben. Az általam készített interjúk többségére az jellemző, hogy parti-beszámolókként interpretálhatók, egyes nevezetesebb események elmesélését foglalják magukba.

Az interjúim során próbáltam kitérni azokra a kérdésekre, amelyek személyes tapasztalatokon, élményeken alapulnak, vagy személyes véleményre

¹⁰ Ennek oka nagyrészt gazdasági eredetű, a helyszínként szolgáló terem bérleti díjának növelése érzékenyen érinti az amúgyis veszteséget termelő partik költségvetését. Ugyanakkor a látogatottság növekedésével a termék méretét is egyre inkább figyelembe kellett venni.

hagyatkoznak. A strukturált interjúim három nagyobb részből álltak. Az első részben általában a személyes partiélményekről, helyekről kérdeztem, valamint próbáltam rákérdezni az alanyaimnak az elektronikus zenével való kapcsolatára is (mióta hallgatják, mióta járnak ilyen partikba, kitől hallották először). A második részben általában „definíciós” kérdéseket feszegettem, fogalmak jelentésére kérdeztem rá. A harmadik részben általában a *partikellékekről* volt szó, beszélgettünk a különböző illegális kábítószeres hatásairól, a hozzájuk kapcsolódó élményekről, majd a *particuccról*, különböző cipő- és ruhamárkák preferálásáról.

Alanyaimnak nagy többségénél problémát okozott, hogy olyan dolgokra kérdeztem rá, amelyek magától értetődőnek számítottak számukra. Ezért több esetben próbáltak kitérni a válaszadás alól, leggyakrabban olyan kérdéseknél, amelyekben egyes fogalmak jelentésének tisztázására, definiálására kértem őket.

Azok a szubkultúra tagok, akikkel sikerült interjút készítenem, vagy kapcsolatba lépnem, általában egyetemisták voltak, de volt olyan is, aki az egyetem befejeztével „szubkulturális vállalkozóvá” vált, partikat szervezett. Alanyaim általában 18 éven felüliek voltak és Erdély különböző városaiból származtak (Marosvásárhely, Csíkszereda, Sepsiszentgyörgy, Nagyvárad, Déva, Székelyudvarhely), magyar anyanyelvűek voltak.

Kutatásom során sikerült nyolc strukturált interjút, három csoportos interjút készítenem. Ugyanakkor felhasználtam a kötetlen beszélgetéseket is munkám során.

Elméleti keret

Kutatásomban a központi kérdést az jelentette, hogy hogyan lehet leírni azt a fajta partikultúrát, amellyel a kolozsvári terepen találkoztam, és ez a jelenység mennyiben kapcsolódik egyfajta szubkulturális formához.

A szubkultúra terminust a köré szerveződő társadalomtudományos diskurzusban bizonyos fogalmi bizonytalanság övezi, amely jórészt a fogalom használata mögött húzódó eltérő elméleti állásfoglalásokból és eltérő kiindulópontokból fakad. Sok más leíró fogalomhoz hasonlóan, a társadalomkutatók között nem létezik egyetértés a definíciót illetően, ezen túl egyes szerzők egyenesen a fogalom használhatatlanná válásáról, kiüresedéséről, analitikus értékének a megszűntéről beszélnek (vö: Bennett 1999, Bennett–Kahn-Harris, 2004).

A fogalom tartalma párhuzamosan a kutatott jelenséggel, elméleti kerettel változott. Ezek a jelentésmódosulások, jól tükrözik azokat a hangsúlyeltolódásokat, amelyek a szubkultúra-kutatáson belül végbementek.¹¹

Tanulmányomban nem vállalkozok a szubkultúra-kutatás és a fogalom fejlődésének történeti áttekintésére, fejtegetésére. Kutatásom szempontjából mégis elengedhetetlen, hogy tisztázzam a definíciós kérdéseket, amelyek egy meghatározható mederbe terelik az általam gyűjtött empirikus anyagot, annak ellenére, hogy elméletigényes, problémás fogalmat kell használnom. A *szubkultúra* és *színtér* vagy *szcéna* terminusokat a tanulmány nagy részében, mint szinonimákat használtam. De fontos megemlíteni, hogy az általam kutatott színtér, a romániai drum and bass színtereinek egyike, talán annak csak földrajzilag jól körülhatárolható szelete. A tanulmányomban a fő hangsúly a kolozsvári szcéna bemutatására esik, amely a romániai drum and bass szubkultúra egyik része. Arra törekedtem, hogy egy globális jelenség (az elektronikus tánczenéhez kötődő szubkultúrák, szcéna) Kolozsváron megjelenő változatát, tehát egy lokális változatát bemutassam.

A bemutatás ebben az esetben csak néhány általam fontosnak tartott jelenségre szorítkozik: tanulmányomban a szubkulturális ideológiával és tőkével, a hitelesség és beavatottság kérdésével foglalkozom, ezért Sarah Thornton valamint Paul Hodgkinson kutatásainak eredményeire, valamint elméleti kereteire hagyatkozom. Mindketten antropológiai módszerekkel kutattak zenei szubkultúrákat (klubkultúrát). Ugyanakkor próbáltam bemutatni egyfajta kritikát is ezekkel a munkákkal kapcsolatban. A kritikák közül Andy Bennett írását fogom a következőkben megemlíteni.

A kutatásomban vizsgált jelenségekre reflektálva, Sarah Thornton írását tartottam irányadónak. Ő az acid house/rave partikat vizsgálta az 1988 és 1992 közötti Angliában. Thornton empirikusan többé-kevésbé használhatatlannak tartja a szubkultúra fogalmának konceptualizálására tett addigi erőfeszítéseket és igyekszik a terminust egyszerű leíró fogalomként használni. Olyan ízléskultúrákat ért alatta, amelyeket a különböző médiák szubkultúrákként reprezentálnak, a *szubkulturális* jelzót pedig olyan praxisokra alkalmazza, amelyeket a szubkultúra tagjai *underground*nak neveznek (Thornton 1996: 8). Az általa javasolt *klubkultúrák* terminus ehhez képest plusz jelentést hordoz magában. A *klubkultúrák* megnevezés a szubkultúrák lokális beágyazottságát emeli ki, a szubkultúrák olyan elemeire összpontosítja a

¹¹ A témával kapcsolatban lásd: Kacsuk 2005a és Muggleton 2005.

figyelmet, amelyek az egyes regionális, helyi színtereken artikulálódnak. Ilyen értelemben Sarah Thornton azokat az ifjúsági kultúrákat nevezi klubkultúráknak, amelyekben a résztvevők kapcsolathálóinak fő szervező tengelyét egyes konkrétan beazonosítható klubok és az ezek által szervezett események, *rave*-ek alkotják (Thornton 1996: 3).

Az az erő, amely különböző embereket egy-egy ilyen klub vagy esemény mentén spontán közösségé szervez Sarah Thornton szerint az ízlés: a zenei ízlés, hasonló médiatermékek fogyasztása, valamint a hasonló ízlésűek iránti preferencia. Ezekben a spontán közösségekben idővel speciális tudások halmozódnak fel, amelyek egy jellegzetes ízlésvilágot alkotnak és reprezentálnak, meghatározzák az elfogadottat, az elutasítandót, az egyes jelentéseket, végső soron a szubkultúra értékeit (Thornton 1996: 3). Sarah Thornton kiemeli, hogy a klubkultúrák belső kulturális hierarchiákkal rendelkeznek. Ez a hierarchia-képződés lényege szerint különbségtételek által ragadható meg, amelyek közül ő a három legjellemzőbbet említi: hiteles és művi, menő és általánosan elterjedt, underground és tömegmédiá. Mindhárom distinkció a szubkultúrára jellemző ízléshierarchia, értékhierarchia mutatója (Thornton 1996: 3–4). Az adott partikultúra ízlésbeli követeléseinek elsajátítása, egyes minták ismerete az aktoroknak presztízszt, sajátos státust is kölcsönöznek.

A szubkultúrán belüli státusz és ízlés kapcsolatának megvilágítására Sarah Thornton a bourdieui tőkeelméletre építve bevezeti a szubkulturális tőke fogalmát (Thornton 1996: 11–12). A szubkulturális tőke a bourdieui terminológiában egy mezőspecifikus tőkefajta lenne, amelynek az adott szubkultúra kontextusában van elsősorban értéke és jelentése. Hasonlóan a kulturális tőkéhez, ez a tőkefajta is létezhet objektivált és inkorporált formában. A tőke objektivált formájában lemezgyűjteményt, ruházati cikkeket, zenei folyóiratokat jelenthet, míg inkorporált formában azokat a tudáselemeket, ideológiát, szóhasználatot foglalja magába, amely az adott színtérrel kapcsolatban jelentéssel bírnak.

Ugyanúgy, ahogyan a főbb bourdieui tőkeípusok egymásba való konvertálhatóságának feltételei teljesülnek, úgy a szubkulturális tőke is átalkítható társadalmi tőkévé (baráti körök, ismerősök), valamint gazdasági tőkévé (szubkulturális vállalkozók: partiszervezők, DJ-k) és kulturális tőkévé (albumok, magazinok, könyvek).

Sarah Thornton könyvének egy másik nagy hozzáadéka, hogy a szubkulturálakkal kapcsolatban érvel amellett, hogy a „hiteles” szubkulturákat nagyrészt a média hozza létre, nem önerőből csíráznak ki valamilyen mozgal-

makká, hanem a szubkultúrák tagjai önmagukról és a társadalommal való kapcsolatukról a média reprezentációi alapján kapnak képet (Thornton 1996: 117).

Ezzel kapcsolatban Andy Bennett a szubkultúra fogalmának hiányosságaira hívja fel a figyelmet: „azáltal, hogy bevezették a »szubkultúra« fogalmát a szélesebb nyilvános szférába, a média kiteljesítette a szociológiai munkák területén elindult azon folyamatot, amely a szubkultúrát egy kényelmes, »mindenre ráhúzható« kifejezéssé fokozta le, amelyet számtalan, eltérő kollektív gyakorlat leírására használnak, amelyek között az egyetlen nyilvánvaló kapcsolat az, hogy fiatalokat érintenek” (Bennett 2005: 132–133). Ugyanakkor véleménye szerint a napjainkban szubkultúráként vagy csoportként interpretált tömegek, téves útra terelik a kutatásokat, mivel azok „jellemzői, láthatósága és élettartama teljesen az interakciók azon adott formáitól függnnek, amelynek a csoport terepül szolgál” (Bennett 2005: 133).¹² Szerinte fel kell hagyni azzal a fajta nézetel, hogy a fiatalok egyes csoportjai egységesek és rögzített határokkal rendelkeznének, amit alapjában véve a szubkultúra fogalma sugall: „a szubkultúra fogalma alapvetően hibás, annak a törekvésnek köszönhetően, hogy hermeneutikai lezárságot kíván a zenei és stílusbeli preferenciák közötti kapcsolatra erőltetni” (Bennett 2005: 141). Bennett a neo-törzs fogalom által reflektál a dinamikus kapcsolatra, amely napjaink fiatal fogyasztója és a tömegkultúra között létrejött.

Abban azonban Sarah Thornton és Andy Bennett egyetértenek, hogy a partik aktorai a választásaik, fogyasztásaik alapján vizsgálhatóak. De mégis a *szubkultúra* helyett különböző fogalomhasználatot ajánlanak, míg Sarah Thornton *klubkultúrákról* beszél, hangsúlyozva a lokalitást, addig Bennett a *neo-törzs* fogalommal operál. A klubkultúra szorosan a szórakozóhelyekhez kapcsolódik, amik térbelileg jól lehatárolhatóak, a neo-törzs pedig ízlésvilágot jelöl.

Tereptapasztalataim alapján, úgy gondolom, hogy a valóságban tényleg nem lehetséges stabil határokat felállítani különböző ízlésvilágok között, de mégis körvonalazódnak olyan minták, szabályok, amelyeket egyes csoportok

¹² Andy Bennett a Michel Maffesoli-féle törzs, csoport definícióját tartja alkalmasnak, amely egyfajta lelkiállapotra, hangulatra utal, és inkább életstílusokon keresztül lehet vizsgálni. Az életstílus nála elsősorban olyan érzékenységet jelent, amely alapján bizonyos javakat és fogyasztási mintákat választunk, ugyanakkor ezek a választásokban tetten érhető distinkciók az önkifejezést szolgálják (Bennett 2005).

fontosnak tartanak, ezért közelítek az általam vizsgált jelenségekhez a neotörzs fogalmi keret helyett, inkább mégis a szubkultúra/szintér fogalmi páros irányából. Ugyanakkor tanulmányomban nem a szcéna dinamikájára, valamint a határok pontos meghúzására kerül a hangsúly, hanem egyes, a szintérhez kötődő jelenségek bemutatására.

Az elméleti vitákból nem szűrődik le a szubkultúra fogalmának egy egyértelmű értékelése. Ennek ellenére azt talán kijelenthetjük, hogy a terminus akár használható is lehet, ha az egyes szerzők kritikáját figyelembe véve megpróbáljuk „segédeszközként” használni, annak minden lehetőségével és definíciós megszorításával együtt.

A megszorításokban Andy Bennett érveinek figyelembevétele kiindulópontként szolgálhatnak. A legfőbb ilyen érv a határok fluiditására vonatkozik. A határok fluiditása nagymértékben összefügg a szerző szerint a fogyasztás által kínált sokszínű lehetőségektől, amelyek lehetőségét nyújtják a fiatalok számára az önkifejezésnek. Ugyanakkor ennek okán önkifejezés önkényessé válik, a szubkulturális elkötelezettség értelmezhetetlenné válik, valamint a szerző szerint kevés összefüggést mutat a valósággal.

A szubkultúra határai és a csoportképző elemek

Nem gondolom, hogy az általam kutatott szubkultúra határai élesek volnának, valamint azt sem hiszem, hogy az interjúalanyaim pár év múlva is ezekre a partikra fognak járni és különböző szervezetek honlapjait böngésszik majd. Inkább azt tartom fontosnak, hogy az általam vizsgált mintákat feltérképezzem, mert valószínűsíthető, hogy ezek nem eltűnni fognak az elkövetkezendőben, hanem esetleg átalakulni.

Mindemellett a határok fluiditását véleményem szerint a szubkultúra intézményesülése is elősegíti, mert így lehetővé válik egyes műfajok szélesebb körökben való elterjedése, de ugyanakkor ezen folyamatok által határok is képződnek. Intézményesülésen ebben a vonatkozásban, olyan szervezetek megjelenését értem, amelyek felvállalják különböző partik szervezését, honlapok üzemeltetését, esetenként zenealbumok megjelentetését. Ezáltal a régebben még baráti körökre korlátozódó, a szubkulturákkal kapcsolatos tudáselemek napjainkra szinte bárki számára hozzáférhetővé válhatnak. A terepkutatásom során megfigyelhetővé vált azonban, hogy a szubkultúrában való otthonosság, a beavatottság kérdésköre sokban függ más típusú jelenségektől.

A szubkulturális identitás kialakításának folyamatában a csoportképző gyakorlatok kiemelt jelentőséggel bírnak. A „mi” és „ők” problematikája már Howard S. Becker 1963-ban megjelent munkájában központi helyet foglal el. Kutatása középpontjában jazz-zenészek csoportjának esetében megfigyelt stílus és a mindennapitól, hétköznaptól való elhatárolódás áll. A fősodor, amit a *kockafej (square)* jellemzővel illettek, ellentétpárjaként szolgált öndefiníciójuknak. Önmagukat, a maguknak tulajdonított egyediségük és sokszínűségük miatt, *menőnek (hip)* interpretálva (Becker 1963). Sarah Thornton is tárgyalja az általában vett szubkulturák elhatárolódását a fősodortól, ehhez kapcsolódva párhuzamot von a szubkulturák és az elitkultúra között: mindkettő elitista, saját értékeit hangsúlyozza, ugyanakkor mindkettő a profanizálódás, popularizálódás folyamatait próbálja elkerülni. Ugyanakkor Sarah Thornton teszi fel először azt a kérdést, hogy kik is tartoznak valójában a fősodorhoz, kik alkotják a mainstreamet, a többséget (Thornton 1996: 5).

Arra a megállapításra jut, hogy a fősodor, az oly sokszor szubkultúra-tagok által lenézett *tömeg* nem létezik. Paul Hodgkinson goth szubkultúrához tartozó alanyai számára a *trendik* jelentik a *tucatot* (Hodgkinson 2002), Kacsuk Zoltán deszkásai ideológiájukban létező *pózerektől* határolják el magukat (Kacsuk 2005b), Fejér Balázs az *undeground* és *overground* között von határt (Fejér 1997), Juliana Snapper *szkreccs* DJ-i a fősodorbeli *hip hop* DJ-ktől különböztetik meg magukat (Snapper 2004). Az én esetemben, a drum and bass szubkultúra tagjai a *technósoktól* és az *újjazdag klubosoktól* határolják el magukat. A beavatottságról, más csoportoktól való elhatárolódásról a tanulmány második részében még lesz szó, mivel a kutatott szubkultúra ideológiájának részét képezi.

A színtér aktorainak öndefiníciója, elhatárolódása, szelekciós mechanizmusa egy olyan ideológiai keretben nyilvánul meg, amely a szcénán belüli folyamatoknak egy általánosabb gondolati keretet biztosít. Az ideológia és praxis közötti eltérések számbavétele ugyanakkor a szcéná szerveződésének elveire mutathat rá. A tanulmányom második részében több szó esik majd a gyakorlatok és az ideológia közötti eltérésekről, amelyeket dichotómiák segítségével próbáltam érzékletessé tenni.

Ahogy a más csoportoktól, vagy a vitatott fősodortól való elkülönülés öndefiníciós mehanizmusként szolgál, ugyanúgy a saját csoport megnevezése is közvetlen öndefiníciós eljárás. Alanyaim általában tágan vett értelemben szinonimaként használják az *underground*, az elektronikus zenei, a törtritmusú zenei, drum and bass és breakbeat szubkultúra vagy csoport megnevezéseket.

A következő rész a terepkutatásom empirikus részét foglalja magában. Elsőként a kolozsvári drum and bass szubkultúrához kapcsolódó intézmények kialakulását fogom bemutatni.

A kolozsvári szcéna

A drum and bass szubkultúrához kapcsolódó intézmények kialakulása

Kolozsváron 1998 körül jelent meg az első olyan szórakozóhely, amely a zenei differenciáltságot, valamint szegmentálódást tükrözte: *underground* zenével szolgálta ki a fiatalokat.¹³ 2006-ra több tucat szórakozóhely és különböző szervezet jelent meg, amelyek szerepe a növekedő igény kielégítésében volt. 2003 őszén állt be egy jelentős fordulat a „mozgalom” történetében: megalakult az első szervezet (*Zoomout*), amely egy adott zenei stílus képviselőjeként lépett fel (amelyen belül főleg a drum and bass zenei stílus a meghatározó). Partik szervezését és minél nagyobb közönség bevonását tűzték ki célul, valamint a többi város hasonló intézményeivel is tartottak fenn kapcsolatokat. A szervezet tagjai között olyan DJ-ket találunk, akik házigazdái (rezidens DJ a partikon) ezeknek a partiknak. Ugyanakkor a házigazdák zenei hozzáértése, ízlése meghatározóvá, meghatározhatóvá tették ezeket a partikat.

Ugyancsak ebben az évben alakult meg *Unusual Suspects* néven egy másik szervezet is. Tagjai közül többen tartoztak más szervezetekhez is (a tagok általában ugyancsak DJ-k voltak).

A hagyomány, amelynek alapjait ebben az időben fektette le a szervező csoport, ma is él: kéthetente kerül sor drum and bass partikra, ahol a DJ-k általában a szervezet tagjai közül kerülnek ki, valamint kiegészülnek az általuk meghívott zenészekkel. A meghívottak listája meglehetősen sokszínű, fellépnek környező romániai városokból, Magyarországról, ritkábban más nyugati országból érkező lemezlovasok. Idővel a klubok berendezése, a kivetítővásznak képi világa, a DJ-k showmúsora által a partik igazi eseményekké váltak.¹⁴ Az esemény jelleg ugyanakkor más típusú jelenségekkel is társul, erről lesz szó a következő részben.

¹³ Információimat egyrészt egyes partiszervezőkkel folytatott beszélgetéseimből, másrészt a *www.zoomout.ro* (már megszűnt), valamint *www.drumandbass.ro* honlapok szövegéből gyűjtöttem.

¹⁴ A partik esemény jellegéhez lásd: Thornton 1996: 51.

A partik esemény jellege

Az egyes partik esemény jellege tekinthető egy olyan konstrukciós folyamat eredőjének, amelyben a szubkultúrában mozgó aktorok többféle módon vesznek részt. Hozzájárul ehhez az általam vizsgált terepen a meghívott DJ-k hírneve is, valamint az önkéntesek által szétosztott flyerek (szórólapok), matricák, amelyek beharangozóként működnek. Ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: *Néha meglepően nagy neveket hívnak meg, eleinte csak a haveroktól hallod, hogy lesz valami nagy dobás, aztán meg a Matyin ott van az a fiú, ő osztogat ilyen flyereket, és röhögtek is a múltkor, mert csak olyanoknak ad, akik úgy néznek ki, hogy jófejek, két csaj nyújtotta a flyer után a kezét, de a tagnak nem voltak szimpik...* (K. I.)

A kolozsvári helyszínek mellett alanyaim más rendezvényeket is említettek, amelyek esemény értékűek, ilyen például a temesvári *TMBase* elektronikus zenei fesztivál, a marosvásárhelyi *Félsziget*, a Kolozsváron szervezett *Delahoya* rave fesztivál: *a TMBase-ra minden évben elmegyek, már egy hónappal azelőtt kell e-mailezni a haveroknak, hogy legyen kinél aludni, meg autót is szoktunk szerezni, mert a baráti körből mindig valaki vállalja, hogy felvisz. Ha meg nem jön össze, akkor a vonatot kell választani. És akkor jön ki a leglazábban, ha van időd hamarabb lemenni Temesvárra, mert már vannak bemelegítő partik, a végén meg afterek, ahova tényleg csak azok mennek el, akik jófejek, mert csak olyanok tudnak róla.* (N. B.); *A Félszigetre is járunk, van pár jó parti, meg néha Tusványoson, a múlt évben a Félszigeten a hátsó, csikos sátorban még reggeli tízkor is parti volt, és voltak olyanok, akik már estétől nyomták. A végén, amikor a nagyobb színpadon bezárt a bazár, leseperték Ludmillát a színpadról az örök, akkor ott fent folytatta. Ő is benne volt a partiba... A tömeg hiába üvöltötte, hogy még bírja, még vissza, csak éjjel négyig volt az adás, de aztán Ludmilla is látta, hogy bírják és színpadot váltott... ment a parti reggelig.* (Z. E.)

Az interjúrészletekből kiolvasható az egyes partikra való rákészülés jelentősége. A résztvevők általában jóval az eseményt megelőzően informálódnak: utánaolvasnak a meghívott DJ munkáinak különböző oldalakon, letöltik az adott meghívott interneten megtalálható mixeit stb.

A beszélgetések legtöbbször, amelyek a kutatásom alapjául szolgáltak, partibeszámolóként is felfoghatóak, mivel pontos képet kaphatunk belőlük a térről, a fontosnak vélt eseményekről, a szervezők tevékenységéről.

Az emlékezetes partik ezek után a csoport kollektív tudásának részévé válnak. Állandó, visszatérő témái lesznek a beszélgetéseknek, amelyekben előbb mint parti-értékelők, később mint emlékezetes események jelennek meg.

A szubkulturális hitelesség és a beavatottság kérdése

Vannak olyan események, amelyeken a részvétel akár presztízsképző szereppel is bírhat és azok története sokáig beszélgetések témája marad, így szorosan összefonódik élményekkel. A szubkulturális hitelesség ezekben az élményekben is tetten érhető. Az alanyaimmal folytatott beszélgetések során, több ízben találkoztam olyan helyzetekkel, amelyben az ilyesfajta történetek kerültek előtérbe, és általában azoknak a szubkulturátusoknak járt ki a többiek részéről tisztelet, azok számítottak igazán *jófejek*nek, akik minél több *híres* partin vettek részt.

Ezekben a partik nem is annyira a történésekhez, mint inkább egyes DJ vagy a parti szervezőjének nevéhez kötődnek. A szubkulturális hitelesség nemcsak adott partikon való részvételt, hanem komoly elektronikus zenei ismereteket, kapcsolatokat feltételez.

Az egyes egyének hitelességének megteremtése szinte teljes mértékben attól függ, hogy az adott csoport számára melyek a referenciapontok: *Az egyik haverom, nagy partiface, sok zenét kaptam tőle, és DJ-ket is ismer nemcsak itthon, hanem kint is, és egyszer járt a Fabric-ban. Azt mondja, az teljesen más világ, nagyon drága, de megérte...* (M. SZ.)

Azáltal hogy valaki egy partin hogyan táncol, hogyan viselkedik, milyen ruhát visel, kikkel beszélget, a többiek számára egyfajta hitelességet vagy annak hiányát jeleníti meg: *már messziről lehet tudni, hogy ki az, aki nagy partiface, látszik, ahogy táncol. Azt nem lehet imitálni, csak akkor tudod, ha érzed. Meg az öltözködése is kicsit olyan. Ha jobban megnézed és el akarod dönteni, hogy idevaló-e, akkor már egyből látod, hogy kivel kezel, kikhez tartozik... Könnyen lehet tudni, hogy milyen...* (K. I.)

Az, hogy ki kit ismer, vagyis bourdieu-i fogalomhálóban, egyes alanyok társadalmi tőkéje a csoport számára egyik legfontosabb kritériuma a hitelességnek. Ugyanakkor ezek a *körök* kontrollal rendelkeznek az egyén felett. Ha valaki a barátai előtt nem jelenik meg, nem viselkedik megfelelően, kényelmetlen helyzetekbe kerülhet: kikacagják, később pedig történetek alanyává válhat.

A szubkulturális hitelesség kérdése kapcsolódik a szubkulturális tőke fogalmához. A hitelesség alapja ebben az esetben, nagymértékben függ ettől a fajta tőkétől. A szubkulturális tőke arra a privilegizált státushelyzetre utal, amelyre a szcena tagjai olyan distinkciós gyakorlatokon keresztül tesznek szert, amelyek során saját ízlésüket legitimálják egy konstruált fősodorral szemben (Thornton 1996: 11–12, lásd még: Muggelton 2005: 215). A dis-

tinkciós gyakorlatok főleg a *választásban*, *fogyasztásban* testesülnek meg. A szcénához tartozás ebből a szempontból nemcsak az ízlés kifinomultságát feltételezi, hanem egyfajta megfelelési kötelezettséget is.

Ahogy erről már szó volt a szubkulturális tőke az öltözködésen, szóhasználaton, szlengismereteken át a táncon, fogyasztási mintákon, zenei stílusismereteken keresztül, különböző tudáselemeket jelent. A szereplők számára a szubkulturális tőkével való rendelkezés képezi a csoporton belüli hitelesség garanciáját más szubkulturális résztvevők szemében: *Ha most belegondolsz, hát persze, hogy nem vagyunk egyformák, nem is kell azok legyünk... Csak az nem mindegy, hogy hogyan gondolkodunk. Én a haverjaimmal jól megértem magamat. Persze nem tudok annyit zenéről, meg nem vagyok annyira kinti ember, hogy akármikor legyen kedvem... Ezért engem sokáig nem is nagyon vettek számításba. Eleinte csak leültem, és még azok sem álltak szóba velem, akik először elhoztak ide. De amióta velük tolok, látják, hogy nem vagyok hülye, azóta jó. De még mindig nem én vagyok a szószóló.* (P. Zs.)

A szubkulturális hitelesség és tőke fontosságát akkor éreztem először, amikor interjút készítettem egy olyan alannyal, akit a többiek *nagy parti*-arcnak tartottak. Az alanyom akkor vált igazából beszédessé, amikor egy általa kedvelt DJ nevét és a hozzá kötődő partit említettem: *Ja, ő tényleg csúcs. Szerintem most erre fele ő a legnagyobb, mondjuk vásárhelyi... én is az vagyok. Nahát és te is ott voltál a legutóbbi partiján. Akkor én voltam az ajtóban... Akkor tudod, miről beszélek, az tényleg nagy dobás volt.* (A. Gy.)

Ugyanakkor a szubkulturális tőkével való rendelkezés és az ebből fakadó hitelesség a csoporton belüli kulturális hierarchiák kialakításában is fontos szerephez jut. A hitelesség ilyen értelemben a beavatottság fogalmának szinonimájaként értendő és státuskijelölő szerepe van.

Az általam vizsgált terepen a legnagyobb presztízse általában azoknak a köröknek van, akik a parti szervezésével foglalkoznak, illetve a DJ-k baráti körébe tartoznak: *Vannak olyanok, akik ezekre a partikra mindig ingyen mennek, mindig VIP-esek, sok haverjuk DJ, és mindent tudnak a zenéről.* (Z. E.); *Én mindig ki szoktam fizetni a belépőt, mert tudom, hogy milyen keveset lehet összeszedni egy partival. Van ismerősöm, be tudnék ingyen is menni, de amikor van, szívesen adok ki belépőre.* (Sz. D.); *Például ott van a honlapon a fórum. A fórumon vannak vagy tízen-tizenöten, de már nem lehet csatlakozni, és DJ-k, meg olyanok, akik szerveznek egész Erdélyben partikat.* (B. N.); *Mi plakátolunk, mi osztogatjuk a szórólapokat, néha még az ajtóban is mi kell álljunk, mert annyira veszteségesek a partik. Mostanában*

már nem, de régebben többre került a leves, mint a hús. Soha nem fogadtunk el pénzt érte. Az nekünk is szívügyünk, hogy legyen parti... (T. Sz.)

Azokat a szubkultúrátagokat, akik már az első partik megszervezésében részt vettek és ők választják ki a meghívott DJ-ket, a többiek *veteránnak* nevezik, ők azok, akik a szubkulturális státushierarchia csúcsán állnak. Ez a megnevezés és a szubkulturális státus általában a beavatottság fokának egy másik dimenzió mentén történő megítéléshez is kötődik, ez a másik dimenzió pedig az illegális kábítószeres fogyasztása, illetve azok fogyasztásával kapcsolatos ismeretek birtoklása.

Drogfogyasztás a szubkultúrán belül

A szubkultúrában a *beavatott* tagok ismerik az illegális kábítószeres beszerzési lehetőségeit, termesztési helyeit, a növény származási országát. Ugyanakkor, ahogy erre az imént utaltam, a szcénán belüli hitelesség megkreálásában is szerepe van a drogfogyasztásnak. Ahogyan Fejér Balázs írja: „A drog belvilágokat teremt, de ezen folyamatok egyike sem a drogok inherens, fiziológiai tulajdonságaiból fakad, mint ahogyan az a közösség egésze számára a morális pánik környezetében megjelenítődik, hanem részben éppen a fennálló társadalmi gyakorlatrendszer következménye. Kettősség: kint és bent, beavatatlanság és beavatottság, kultúra és szubkultúra” (Fejér 1997: 11). Az *insiderek*: *Tudják, hogy mit mivel nem, mi melyik zenével talál igazán, és mindig tudnak szerezni is, akár a föld alól is. Habár mostmár nem olyan nehéz. Mostmár mindenki csinálja... De régebben csak ők voltak. Akár látszatra meg tudja neked mondani, hogy milyen minőség. (A. Gy.) Mindenki hallgat róla, de a nagy partihoz kell valami, és az csak akkor jön be, ha a társaságod jófejekből áll. És ők is tudják mi az igazán jó parti... (N. B.)*

Az interjúalanyaim beszámolója szerint a marihuána első kipróbálásra nem okozott eufóriát. A beszámoló szerint: *Én csak a füvet és a hasist próbáltam, a szintetikus cuccok no way, a többiek sem. Más a hatása, nem vagyunk rá kíváncsiak, szétrombolja teljesen az agyat. Szívacs lesz az agyadból, mint a kergemarhakórtól. Kontrollálni sem tudod. Szétszedi az agyadat és kész... Eleinte a füvel is így voltam. Utáltam. Kipróbáltam háromszor és nem éreztem semmit sem, mert keverve volt, vagy csak valami háziszóttas, ami a rendes zöld füvel vetekedett. De negyedik alkalommal bejött. Nagyon erős volt. Négy óráig tartott a hatása, a padló kezdett süllyedni, rám tört az éhség és úgy éreztem magamat, mint egy hatéves kislány. Nagyon zavart a fény, de szálltam. (A. A.)*

A kutatott csoportban a drogfogyasztással kapcsolatos legfontosabb minta: a szintetikus drogok elutasítása: *A fűbe nem lehet patkánymérget keverni, a fűvet nem lehet hamisítani, mert az ilyen vajtorrúak mint mi, már észrevezzük szagról is, hogy melyik honnan van. Holland-e, vagy ukrán. Szagról megállapítható és ha túl sokat szívsz, akkor sem tudsz túl- adagolni, csak esetleg alszol 24 órát. Vannak akik ha túladagolnak fűből és piálnak rá, összehányják magukat. Ez még mindig jobb, mintha bele- halnál a trippbe.* (K. M.)

Ez a megfigyelés ellentétben áll a magyarországi kutatásokkal, amelyek arról számolnak be, hogy a partikon főleg amfetamin-készítményeket és ecstasyt fogyasztanak a fiatalok (Rác 2002, Demetrovics 2000).

A szintetikus kábítószeres elutasítása egyes esetekben főként a szubkulturális ideológia részét képezi. A gyakorlatban nemcsak azok fogyasztanak ilyen típusú kábítószereseket, akik *kívülállók*, nem ismerik a belső szabályokat, hanem néha a szcéna aktorai is. Az interjúk során rákérdeztem, hogy a marihuánán kívül kipróbált-e más anyagot is: többségük már igen. De ettől függetlenül a terepen az elutasítás csoportnormaként jelentkezett.

Mindemellett a partik bárki számára nyitottak, ezért egyre több olyan fiatal látogatja, akik inkább az ecstasyt fogyasztják. A szubkultúra *ke- mény* maghoz tartozó köre általában ezeket a változásokat nem feltétlenül nézik jó szemmel: *Régebben ilyen nem volt, hogy dealer megjelenjen ezeken a partikon. Csak mi voltunk, magunknak csináltuk a bulit, mert pénzt, azt nem hozott. Mostanában megjelennek olyan klubos arcok is, akik megszokták, hogy nekik szintetikus kell a partihoz. Kicsit kettős a dolog, mert meg kell hirdetni, nem nagyon örülök, hogy ilyenek is jönnek.* (D. Cs.)

Tehát mint láthattuk a beavatottság foka a partikon való otthonosság, különböző körökkel fenntartott kapcsolat, felvállalt szerepek, *aktivitások* és sok esetben a drogokhoz kötődő jelenségek függvénye.

Szubkulturális ideológia

A *szubkulturális ideológia* terminusa azokat a jelentéseket foglalja magába, amelyeket a tagok önmagukról és a világról kialakítottak, amelyek által a csoportjuk kiválik a *tömegeből*. Ez a kiválás a szcénához való tartozás, az *íz- lés kifinomultságának* tudata kölcsönzi. Ezek a kialakított gondolati elemek nem feltétlenül felelnek meg a valóságban ténylegesen létező határoknak, de az öndefiníció és a *másoktól, fősodortól* való elkülönülés belső logikáját

határozzák meg. A szubkulturális ideológia ugyancsak distinkciók által válik kézzelfoghatóvá (Thornton 1996).

Az szubkulturális ideológia valamint a praxis, a gyakorlat, nem feltétlenül feleltethető meg egymásnak. Az ideológiai keret három elkülöníthető elemét fogom ebben a részben tárgyalni, utalva azokra az ellentmondásokra, amelyek a megfigyelt gyakorlatok mintái és ezen ideológiai elemek között húzódnak. Ezek az elemek bináris oppozíciókon keresztül ragadhatóak meg: egyenlőség vs. hierarchia, Anglia vs. hazai színtér, underground vs. overground.

Egyenlőség vs. hierarchia

Az általam kutató szubkultúra egyik legfontosabb ideológiai eleme, hogy a tagok hangsúlyozzák a szcénán belüli egyenlőséget: *Ezek az underground partik olyanok, ahova bárki jöhet, nem néznek ki senkit, jöhetsz akármilyen cuccban, lehet akár egy erdőben, az Olt-parton, a Hója-erdőben, csak fel kell oldódnia hozzá.* (B. N.)

Ennek ellenére létezik hierarchia a szcéná aktorai között. A szubkulturális tőkével való rendelkezés eltérő mértéke státusbeli különbségeket teremt. A beavatottság egy olyan rendező elv a tagok között, ami hierarchiát alakít ki, de ugyanakkor megfigyelhető a különbség a státus kérdésében: a DJ-k és a táncolók között, valamint két DJ között is. A Románia-szerte híres DJ-ket a közönség üdvivalgással üdvözli, míg más esetekben a résztvevők nem nagyon törődnek a művésszel, csak a zenével. A hierarchikus rendszer materiális síkon is tetten érhető. A külföldről meghívott művészek egy estéért akár 250 eurót is kaphatnak, míg a kolozsváriak elvállalnak egy estét akár 30 euróért is. Tehát a DJ-k bérezése szempontjából a partik nagyon változatosak.

Anglia vs. hazai színtér

A kolozsvári drum and bass szubkultúrában mítosz lengi körül az angliai klubokat, DJ-ket: *Az igazán jók ebben a műfajban mindig is az angolok voltak. Ott vannak olyan klubok, ahol mindaz megtörténik, amit mi csak két-három év múlva tudunk meg... csak akkor ér ide az egésznek a szele.* (Z. E.); *Amikor megveszem a pultnál a hideg sört nem tudok rágyújtani a jointra. Angliában van egy olyan parti-place, ahol egy kis sarokban a DJ-k együtt szívnak a partizókkal. Ezt hiányolom én Kolozsvárban, de Romániában is.* (T. Sz.)

A legtöbb alanyom szerint napjainkban működő partikultúra az angliaihoz képest elmaradott, a friss információk, amelyek a brit klubokhoz kapcsolódnak későn érik el a romániai közönséget. A beszélgetésekben az angliai színterek és a hozzá kapcsolódó partikultúra homogénként jelenik meg. Ugyanakkor Anglia sok esetben a kolozsvári drum and bass szubkultúra genezisének színhelyeként jelenik meg ezekben a beszélgetésekben. Anglia, a kolozsvári drum and bass szubkultúratagok számára nemcsak a kezdeteket idézi fel, hanem a mindenkori minőségi elektronikus zenével asszociálható. A fiatalok, akik részt vettek már londoni vagy manchesteri partikon, általában megerősítik ezt a képet az egész szubkultúrán belül. Azok a személyek, akiknek már „sikerült” „oda” eljutni, általában többször részletesen elmesélik ezeket az élményeket, kidomborítva fontosságát. Az angliai parti-élmény a szubkulturális hitelesség és tőke szempontjából is meghatározó.

Underground vs. overground

A szubkulturális ideológia harmadik általam tárgyalt eleme az underground–overground fogalmak dichotómiájával ragadható meg.

Az *underground* szó tükörfordításban azt jelenti, hogy *földalatti*, tehát a szó önmagában hordozza a szubkultúra lényegét: saját (földalatti) életforma létrehozása, az általuk alkotott normák és szabályok szerint. Angyalossy Eszter megfogalmazásában a szubkultúra közössége számára az underground elnevezés jelenti azt a központi elemet „ami a rengeteg stílust a maga különbségeivel mégis egységes szubkultúrává teszi. Az underground számukra a meg nem szeghető normák elutasítása. Nem eltörölni akarják azokat, a »földalattiság« csupán lehetőséget jelent a számukra, hogy úgy értelmezzenek dolgokat, ahogyan ők szeretnék” (Angyalossy 2002: 3).

Alanyaim az undergroundot bizonyos értelemben gyűjtőfogalomként használják. A fogalom értelmének pozitív kifejtése során azonban pontatlanságok és bizonytalanságok figyelhetők meg: *Nehéz megfogalmazni, hogy mi is az az underground... Hát valami olyasmi, ami a zene szeretetét jelenti, a felszabadulásomat, azt érzem, hogy nem vagyok külön azoknál, akik körülöttem táncolnak. Egyformák vagyunk ott, akkor. Szerintem ilyen nincsen egy ATB-partin.* (A. A.)

Ebből az egy interjúrészletből is következtethetünk arra, hogy az underground fogalma a szubkultúra szóhasználatában tartalmilag homályos, valódi értelme tulajdonképpen a párhuzamba és oppozícióba állításban

mutatkozik meg. Az ATB¹⁵ és rajongótábora, amelytől az interjúalany eltávolítja magát tulajdonképpen egy (elképzelt) overgroundnak válik a megtestesítőjévé, az elhatárolódás gesztusa pedig a saját csoport öndefiniációs gyakorlatába épül bele. A kolozsvári drum and bass szcéna ilyen értelemben undergroundként definiálódik, ezen belül pedig olyan sajátosságok rendelődnek hozzá, amelyek tovább hangsúlyozzák az egyediséget és immanens értéket. Egyik interjúalanyom szavaival élve: *A drum and bass-nak van lelke, nem zakatol, nem annyira monoton, van lelke...* (M. K.)

Ebben az idézetben is tetten lehet érni az elhatárolódást. A drum and bass zene az aktorok számára egy kifinomult plusz élményt nyújt. Ezt a többletet megismerés, megtapasztalás útján lehet elsajátítani, ami nem egyik partiról a másikra alakul ki. Egyfajta inkorporálást követel meg, aminek jelentős időbeli dimenziója van, az elfogadás, beavatottság fokain való előrelépés eredménye. Ugyanakkor a partikkal kapcsolatban hangsúlyt kap az együttlét, az együtt feloldódás egyidejűsége is.

Ellenpontozásként az *overground* reprezentációi bizonyos típusú szó-rakozóhelyekhez, közönségekhez, gyakorlatokhoz és stílusokhoz kapcsolódnak: *újjgazdag ficsúrok vannak, olyan helyeken... Tele vannak pénzzel... nőket szednek fel és semmit nem tudnak a zenéről.* (Z. E.); *Nagyképűek, szeretik mutogatni a testüket, de nemcsak a testüket, hanem szeretnek belekötni egymásba és másokba, amikor csak lehet. De eltérünk még a táncstílusban. Az övékében nincsen sok fantázia, a zenéjük is fantáziátlan, monoton. Csak bedobják az ekit és máris azt hiszik, hogy ők milyen faszásak. És ráadásul még pénzük is van... Drága helyekre járnak, buta diszkókba, felcsípi a cicababa nőjüket, és így élnek. Én nem mennék el a diszkóba semmi pénzért, ha tehetném, akkor sem. Mi nem vagyunk hozzájuk hasonlók.* (A. A.)

Az overgroundhoz kapcsolódóan az alanyok az anyagiasságot, a külsőségekre való figyelést hangsúlyozzák. Az overgroundhoz tartozó egyének alanyaim szerint felületesek, a csoporton belüli presztízst csak az anyagiak kölcsönzik, nincsen szükség a zene szeretetére, az azzal való foglalkozásra. Mindenképpen érdemes kiemelni, hogy alanyaim számára az overground néhol ellentmondásos módon, de mégis egy homogén egészet alkot.

Mint láthattuk, a szubkultúrák velejárója egyfajta ideológiai keret, amely magába foglalja azokat az irányelveket, amelyek meghatározzák a színtér

¹⁵ Az ATB, a *trance* stílus egyik elterjedt képviselője.

aktorait, mint szubkultúra, valamint elhelyezik azt a társadalom egészén belül, ízlésbeli *másságuk* hangsúlyozásán keresztül. Az ideológia a drum and bass szcénán belül dichotómiákon keresztül válik leginkább kézzelfoghatóvá.

Záró gondolatok

A drum and bass zenei műfaj, ahogyan az elektronikus tánczenei stílusok általában, szinte bárhol a világon ismert, hozzáférhető, a populáris zene részévé vált. Egyes országokban ezek a szcénák már kikoptak a figyelem középpontjából, más helyen aranykorukat élik, más esetben esetleg a popularizálódással küzdenek.

A stílus és hozzá kapcsolódó szcéna globális jellege az antropológiai típusú vizsgálatokban nehezen ragadható meg, közvetlenül nem hozzáférhető. Ezért kutatóként elsősorban a műfaj lokális megjelenési formájával, az azt *fogyasztókkal* és *gyártókkal* lehetséges foglalkoznunk. Meggyőződésem, hogy a drum and bass színtér, szubkultúra országonként, régiókként eltérő (ennek egy lehetséges oka a szervezetekhez való szoros kötődésük). Ezért az egyes lokális minták feltérképezése a különbözőségükben, egyediségükben értékesek, érdekesek.

A tanulmányomban megpróbáltam a lokális jelenségeket körülírni, boncolgatni, különböző kérdéseket körüljárva. Ezek közül a kérdések közül több fontosabb jelenségre tértem ki, amelyeket a tereptapasztalatom alapján, a legjellemzőbbeknek, meghatározóknak tartottam. Az első ilyen jelenség a partik esemény jellege volt, amelynek fontosságát a szcéna aktorainak *rákészülése*, a részvétel, a későbbiekben pedig az arról gyártott *sztorik* jelentősége indokolt. Ehhez szorosan kapcsolódott a szubkulturális hitelesség és a beavatottság kérdésköre, amelyet a szubkulturális tőke felépítésének és működési logikájának leírásában próbáltam megragadni. Tanulmányomban kitértem a szubkulturális ideológia és praxis viszonyára is.

A kérdéskörök, amelyeket próbáltam körüljárni, a szcéna lokális jellegében ragadhatóak meg és a válaszok abban működnek.

Szakirodalom

ANGYALOSSY Eszter

2002 *Szubkultúra: kisebbségek rejtett arca? Kézirat.*

BECKER, Howard S.

1963 *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance.* The Free Press, New York

BENNETT, Andy

1999 Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship Between Youth, Style and Musical Taste. *Sociology* XXXIII. (3) 599–617.

2005 Szubkultúrák vagy neo-törzsek? A fiatalok, a stílus és a zenei ízlés közötti kapcsolat újragondolása. *Replika.* (53) 127–144

BENNETT, Andy – KAHN-HARRIS, Keith

2004 *After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture.* Palgrave Macmillan, Basingstoke

BOCKIE, W. J.–FEVER, D. J.

2000 Technó – a jövő kultúrája (legalábbis ami a közeljövőt illeti). *Replika.* (39) 23–38.

COHEN, Stanley

2000 Ifjú szörnyetegek. A modok és a rockerek megeremtése. *Replika.* (40) 49–65.

DEMETROVICS Zsolt (szerk.)

2000 *A szintetikus drogok világa.* Animula Kiadó, Budapest

FEJÉR Balázs

1997 *Az LSD kultusza. (Egy budapesti kulturális színpad krónikája.)* MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest

HESMONDHALGH, David

2005 Az elektronikus tánczene kulturális politikája. *Replika.* (49–50) 45–54.

HODKINSON, Paul

2002 *Goth. Identity, Style and Subculture.* Berg Publishing, Oxford–New York

KACSUK Zoltán

2005a Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma. *Replika.* (53) 91–110.

2005b A gördeszkázás jelentései. Kísérlet egy „posztstrukturalista” szubkultúraelemzésre. *Tabula* 8. (1) 19–47.

KITZINGER Dávid

2000 A morális pánik elmélete. *Replika*. (40) 23–48.

MAUGHAN, Tim – SMITH, J. Richard

1998 Youth Culture and the Making of the Post-Fordist Economy: Dance Music in Contemporary Britain. *Journal of Youth Studies* 1. (2) 211–228.

MUGGLETON, David

2005 From Classlessness to Clubculture. A genealogy of post-war British youth cultural analysis. *Young* 13. (2) 205–219.

RÁCZ József (szerk.)

2002 *Drog és társadalom*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest

ROBINSON, Deanna C. – BUCK, Elizabeth B. – CUTHBERT, Marlene

1991 *Music at the Margins. Popular Music and Global Diversity*. Sage Publications, London

SHUKER, Roy

2001 *Understanding Popular Music*. Routledge, London

SNAPPER, Juliana

2004 Scratching the Surface. Spinning Time and Identity in Hip-Hop Turntablism. *European Journal of Cultural Studies* 7. (1) 9–21.

THORNTON, Sarah

1996 *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Wesleyan University Press, London



Sólyom Andrea

Ifjúsági szubkultúrák és csoportfolyamatok Székelyudvarhelyen

Bevezető

Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy empirikus források alapján képet alkossak a székelyudvarhelyi ifjúsági szubkultúrákról. Töreksem arra, hogy a városban jelenlevő szubkulturális csoportosulásokat bemutassam, ugyanakkor nem célom, hogy minden csoportnak azonos terjedelemben szenteljek figyelmet e tanulmányban.

Arra keresem a választ, hogy a szubkultúrákhoz tartozó fiatalok miként látják a saját csoportjukat és a többi csoportot. Melyek a bekerülés motivációi? További kérdésem volt, hogy történt-e változás az elmúlt néhány év során Székelyudvarhelyen a szubkultúrákhoz tartozás szempontjából? A változások követésére egyéni és csoportszinten egyaránt törekedtem.

Kérdéseim megválaszolásában a 2002-ben és 2006-ban végzett, megfigyelésen és interjúzáson alapuló vizsgálatok eredményei voltak a segítségemre. A kutatások során előzetes terepismeretem alapján arra törekedtem, hogy egyfelől megszólaltassak a fiatal generáció szabadidő-eltöltésének megszervezésében aktív szerepet betöltő személyeket, másfelől az említettekkel készült interjúk tapasztalatait is figyelembe véve hólabda módszerrel próbáltam a városban jelen levő szubkultúrákhoz tartozó fiatalokat megtalálni. Az egyes szubkultúrákról kialakult képekhez a csoportos és egyéni interjúk valamint megfigyelés segítségével jutottam.

Célcsoportomat tehát elsősorban olyan székelyudvarhelyi fiatalok alkotják, akik valamilyen ifjúsági csoportkultúrához tartoznak. A vizsgált populáció, kor szerinti összetételét tekintve viszonylag széles skálán mozog. Nem beszélhetünk ugyanis „csak” tizen- és huszonéves, szubkultúrákhoz tartozó fiatalokról. Amint a tanulmány második részéből is kiderül, egyes szubkultúrák tagságának egy részét harminc év fölötti fiatalok képezik.

Dolgozatom három fő részből áll. A kutatás helyszínének, a módszerek, az ezekkel kapcsolatos korlátok és a feltételezések ismertetése után röviden

foglalkozom az egyéni szinten bekövetkezett változásokkal, a térhasználat, majd figyelmet szentelek az egyes, népelesebb csoportosulások sajátosságainak. Egymáshoz való viszonyukat a más csoportokról alkotott definíciók alapján azonosítom be. Végül az összegző részben kísérletet teszek arra, hogy az öltözködés és a zene koordináta-rendszerében helyezzem el a csoportokat, illetve hogy beazonosítsak korosztályi különbségeket.

A téma jelentősége

A terepmunka során feltárt információk segítségével körvonalazódnak a szubkulturális hovatartozás olyan elemei, mint a közös életérzés, a zenéhez való viszony, a fogyasztás, a szabadidő-eltöltés és gyülekezés helyei, az öltözködés szerepe, a más csoportokhoz való viszony. A kutatások hasznaként említhető ezen kívül, hogy az interjúk alapján betekintést nyerhetünk a szubkulturákhoz tartozó fiatalok által fontosnak tartott társadalmi értékek világába, megtudhatunk valamit arról, hogyan látják jövőjüket, a felnőtt társadalomhoz való viszonyukat. Tehát a vizsgált társadalmi csoportok mindennapi életvilágáról is hasznos támpontok birtokába juthatunk, hiszen a szubkulturákhoz tartozás vizsgálata sem szakítható ki a többi *élettevékenység*ből.¹

Előzmények

A téma elsősorban nemzetközi szakirodalmi előzményekben bővelkedik. Nem célom a vizsgálat anyagának tágabb elméleti keretbe helyezése, így írássomban a szakirodalom megállapításaira csak elszórtan hivatkozom.

A szubkultúra-kutatás történetéről, korszakolásáról Rácz József (1998) és Kacsuk Zoltán (2005) összefoglaló munkái alapján alkothatunk képet.

Jelen kutatás előzményeként szolgál egy kaposvári vizsgálat, amely középiskolások ifjúsági szubkulturákhoz tartozását tárgyalta mennyiségi és minőségi módszerekkel. Ennek a megközelítésmódja leginkább a néprajztudományéhoz áll közel és leíró jellegű (Szapu 2002). 2002-ben, egy négy városban zajló kutatási program keretében Székelyudvarhelyen készült a jelenlegihez hasonló vizsgálat.²

¹ A fogalmat Simon Duringtól kölcsönöztem, aki *A kritikai kultúrakutatás történetéről* című munkájában használja hasonló értelemben (During 1995).

² A program nyomán látott napvilágot az *Ifjúsági „szubkulturák” Magyarországon és Erdélyben* című kötet, amely Tatabánya, Pápa, Csíkszereda és Székelyudvarhely csoportkultúráival foglalkozik (Szapu 2004).

Módszerek és módszertani problémák

A módszerválasztás dilemmái

A szubkulturális csoportok kutatásában alkalmazott módszerek megválasztásának nehézségeit Gary Alan Fine és Sherryl Kleinman az 1970-es évek végén megjelent, az addigi szubkultúra-megközelítések újragondolására ösztönző tanulmányukban tematizálták. Elsősorban az esettanulmánnyal és a kérdőíves felméréssel szembeni aggályaikat fogalmazták meg, a szubkultúra fogalmának operacionalizálásával kapcsolatban (Fine–Kleinman 1979: 4–5).

Az esettanulmány mint módszer ellen szóló érvek egyike az, hogy kérdéses, mennyire reprezentatív a kutató által kiválasztott csoport az illető szubkultúrára. Másrészt az esettanulmányok keretében általában nincs mód a szubkultúra és más társadalmi csoportok (subociety) közötti kapcsolat tisztázására. Harmadrészt az esettanulmányt készítő kutató kollektív tudást feltételez, ehelyett Gary Alan Fine és Sherryl Kleinman szerint inkább egyéni tudással kellene számolni. Véleményem szerint a kutatás céljai függvényében és az egyes módszertani korlátok tudatában továbbra is alkalmazható az esettanulmány.

A mennyiségi módszerek alkalmazásával kapcsolatban szintén több kifogással élhetünk. Az említett amerikai szerzők arra hívják fel a figyelmet, hogy ebben a kutatási témában a kérdezőbiztos személye, megjelenése nagyobb mértékben befolyásolhatja a válaszadót. Ez két sajátos esettel illusztrálható. Megnehezíti az attitűdök feltárását, ha a kérdezőbiztos „láthatóan” nem tagja az illető szubkultúrájának, illetve ha a szubkultúra által közvetített értékek ellentétesek a kérdezőbiztos kultúrája által képviselt értékrenddel. A szubkultúra fogalmának tartalma szintén sérülhet e módszer alkalmazása során. A kérdőíves felmérés további hátránya, hogy nagy számú megkérdezettet feltételez, és például amennyiben a minta 1%-a tartozik szubkulturális csoporthoz, az a mintán belül nem számottevő arány, de lehet, hogy egy több ezer esetet jelent. Végül bizonyos érték-, magatartás- vagy attitűd-együttessel való egyetértés még nem feltétlenül jelent szubkultúrához tartozást. Ennek ugyanis szükséges feltétele egy szubkulturális csoporttal való azonosulás, amely további, kérdőívvel nehezen feltárható tényezők (személyi jellemzők, strukturális feltételek, egyéb csoporttagságok stb.) függvénye (Fine–Kleinman 1979: 13–14). A harmadik hullámhoz tartozó szubkultúrakutatók némelyikének vizsgálati eredményei alapján egy szubkulturális cso-

porttal való azonosulás ma már önmagában sem problémamentes, nem teljesen egyértelmű, folyamatos változás jellemzi (David Muggletont idézi Kacsuk 2005: 105).

A szimbolikus interakcionizmus képviselői szerint olyan kutatási módszert kell választani, amely alkalmas a csoporton kívüli kommunikációs csatornák, hálózatok és információk figyelembe vételére is (amelyek a szubkultúra-kutatás első hullámához tartozó megközelítésekben hiányoztak). Néprajzi, kvalitatív megközelítések, megfigyelés, interjúk jöhetnek szóba.

A fentiekhez hasonló megfontolások alapján arra a következtetésre jutottam, hogy jelen elemzést strukturált interjúkra és megfigyelésekre alapozom. Módszereim megválasztásakor tehát a mélyebb, részletesebb információkhoz jutás elve vezérelt. A téma természetéből adódóan ez értékesebb volt számomra, mint az, hogy a populációra reprezentatív mennyiségi adatokat nyerjek. A teljes populáció, illetve az ebből történő mintavétel szintén olyan problematikus pontokat képeztek, amelyek a kvantitatív módszer ellen szóltak.

Az interjú mellett szólt az az érv is, hogy e módszerrel, illetve az idézetek segítségével a tanulmány sorai között nemcsak a kutató monológja olvasható, hanem szóhoz jutnak az érintettek is. A 2004-ben megjelent tanulmány (Sólyom 2004) egyes kritikáinak szempontjait megfontolva céлом a reflektáltabb elemzés, a beszélgetések értelmezése.

Az elemzés során azzal a módszertani korláttal is kell tehát számolni, hogy a téma, a populáció, illetve a módszerválasztás sajátosságaiból kifolyólag megállapításaim nagyrészt az egyes esetekre vonatkoznak, nem általánosíthatók tágabb körre. Az itt tapasztalható jelenségeket azonban jelzésértékűeknek tekintem más erdélyi kisvárosok szubkulturális csoportjaira is.

A vizsgálat alanyainak kiválasztása

Mind a 2002-es, mind a 2006-os kutatásban az interjúalanyok kiválasztásában a következő szempontok érvényesültek:

- megfigyelés, külső jelek, auto- és heterodefiníció alapján szerzett információk arról, hogy az illető valamilyen szubkulturális csoport tagja;
- előzetes terepismeretek arról, hogy az illető a város fiatal korosztályának életében szabadidős programszervezői szerepet tölt be, ezáltal egyes csoportokra sajátos rálátással bír.

Ezekon kívül az egyéni szinten bekövetkezett változások követése során igyekeztem néhány korábbi interjúalanyt újból megszólaltatni. Ez a huszon-

éves korosztály esetében kevésbé, a tizenéves korosztály esetében inkább okozott gondot, mivel a 2002-es vizsgálat alkalmával még középiskolás korú alanyok egy része más városban tanul tovább.

2002-ben 19, 2006-ban 11 strukturált interjúra építettem elemzésem. Az utóbbi vizsgálat során csoportinterjúkat extrém biciklisekkel és partizó fiatalokkal készítettem. Egyéni interjúk segítségével alkottam képet a szubkultúrákhoz tartozó fiatalok közül a rockerekről, motorosokról, bogarasokról. Szintén egyéni interjúk készültek a szabadidő-eltöltésben szerepet játszó aktorok közül rádiós rovatszerkesztővel, kocsmatulajdonossal, buliszervezővel, pincérrel. Végül a felnőtt társadalom és a szubkultúrákhoz tartozó fiatalok viszonyának árnyalásához egy pedagógussal és egy szociál-pedagógiai szakemberrel történt beszélgetések révén jutottam közelebb.

A vizsgált populációk különbözősége az egyes szubkulturális csoportok strukturális sajátosságainak az eredménye. Tizenévesek, huszonévesek és harmincon túliak egyaránt vannak az alanyok között, az életkorbeli eltéréseket pedig további iskolai végzettségbeli és foglalkozási eltérések kísérik. Jelen esetben tehát fiatal korosztály alatt a 14 és 40 év közöttieket értem. Ennek okai többrétűek. Egyrészt egy bizonyos tevékenység köré szerveződő csoportok sajátos életkori tulajdonságokkal bírhatnak. Például az extrém biciklisek 14 és 24 év közötti fiatalok, a motorosok és bogarasok értelemszerűen 18 év fölöttiek, mivel a bekerülés egyik kritériuma a jogosítvány megszerzése. A vizsgált fiatalok életkorát az a tényező is befolyásolja, hogy az egyéni szinten bekövetkezett változások követése céljából a 2002-es vizsgálat alanyai közül egyesekkel újabb interjúk készültek.

Sajátos fogalmak

Az interjúk feldolgozása során szembesültem azzal, hogy mind csoporton belül az „én” és a „többiek” meghatározásában, mind a csoportok auto- és heterodefiníciói között gyakoriak a poliszémikus fogalmak. A partizók esetében tűnik a legkisebbnek a távolság a saját szubkultúra leírásában használt jelentéstartalmak és a más csoportok által alkotott kép között.

A szubkultúra, valamint a csoportkultúra fogalmainak értelmezése és használata szintén elárul valamit a kutatóról. Gary Alan Fine és Sherryl Kleinman például igyekszik tisztázni a két fogalom közötti különbségeket, míg Szapu Magda szinonimákként használja. Jelen elemzés során a csoportkultúrát többnyire a szubkultúra lokális, kisebb léptékű, parciális változataként igyekszem alkalmazni.

Az alábbiakban az említett amerikai szerzőpáros fogalomtisztázó felvételeit ismertetem. Tanulmányuk módszeresen végigköveti az 1970-es évek végéig megjelenő, különböző iskolákhoz tartozó, elméleti megközelítésekben megragadható fogalmi problémákat. A korábbi szubkultúra-kutatások négy egymással összefüggő hiányosságát tárgyalják részletesen.

Elsőként azzal foglalkoznak, hogy egyes szociológusok szubkultúrának neveznek bizonyos társadalmi csoportokat, összeszomva a két fogalom határait.

A szerzők kifogásolják továbbá, hogy a szubkultúra meghatározására nem történtek átfogó, jelentős, hivatkozható próbálkozások, a kutatók anélkül használják a fogalmat, hogy pontosan körülhatárolnák mely csoportokra alkalmazható.

Harmadikként a szubkultúrák homogén, statikus és zárt, a nagytársadalomtól elszigetelt rendszerként való ábrázolása ellen fogalmaznak meg érveket. Ebben a szemléletben a zárt rendszerként felfogott szubkultúra kizárólag a csoporton belüli interakciókat feltételez, miközben minden kis-csoport számos más csoporttal áll kapcsolatban, amelyekkel különböző módokon kommunikálhat (közvetve, közvetlenül, egyénileg, csoportosan stb.). Ezek az interakciók alakítják a tartalmat, amely a szimbolikus interakcionista megközelítésben dinamikus, illetve ez a fogalom a kulturális elemek terjedésének, valamint a helyi változatok kialakulásának magyarázatában is segítségünkre lehet (Fine–Kleinman 1979: 8–9 és 18).

Végül a kifejezés tartalmának a nagytársadalométól különböző értékrendszerre, normákra és világnézetre redukálását utasítják el, ezek mellett szükségesnek látják a külső, kézzelfogható elemek (hajviselet, öltözködés, rituális tárgyak, eszközök stb.) együttes vizsgálatát is (Fine–Kleinman 1979: 7). Ez a kritika több szempontból árnyalható. A szubkultúra-kutatás harmadik hullámához sorolható megközelítések alapján ugyanis nem beszélhetünk egységes nagytársadalmi értékrendszeréről, illetve azzal való szembenállásról.

A szubkultúra koncepciójának újragondolása során, az amerikai szerzőpáros olyan tényezőket figyelembe vételét ajánlja, mint a többszörös csoporttagságok, a gyenge kötések, a média hatása,³ az egyének által a társadalmi szerkezetben elfoglalt státusok és a hozzájuk tartozó szerepek. Fontosnak

³ A média hatását a szubkultúra-kutatás harmadik hullámához tartozó Sarah Thornton három szinten vizsgálja: a *tömegmédiák*, az úgynevezett *niche-médiák* és a *mikromédiák* terén (Sarah Thornton idézi Kacsuk 2005: 102–103). Ezenkívül a média szerepének vizsgálata során véleményem szerint arról is döntenie kell a kutatónak, hogy annak direkt vagy korlátozott hatásával számol-e, azaz médiafogyasztásban vagy médiahasználatban gondolkodik.

tartják továbbá az azonosulás vizsgálatát, valamint közösség és a kívülálló konformizáló vagy kizáró reakcióinak hatását a szubkultúrával való identifikációra. Egyes kutatások a címkézés hatását is külön tárgyalják, a fiatalok ugyanis használhatják önmeghatározásuk során a média és a felnőtt társadalom forgalmazott sztereotípiákat (Fine–Kleinman 1979: 15 és 17).

Az egyes iskolák által használt értelmezések és szinonimák sokszínűsége miatt a szubkultúra fogalmának használatával kapcsolatos viták és kételyek egy része napjainkban is aktuális.

A kutatás során megválaszolandó főbb kérdések

A 2002-ben végzett terepmunka alkalmával jelentős szerepet tulajdonítottam az egyes szubkultúrákhoz tartozó fiatalok életpálya-stratégiáinak, a vallásos értékvilág szerepének identitásukban, a magyarországi viszonyok percepcióinak. Ezekre a 2006-os terepezés során kevésbé fektettem hangsúlyt.

Ez utóbbi alkalommal a szubkulturális csoportokba való bekerülés motivációi, a hovatartozás sajátosságai, funkciói, a szubkultúrákhoz tartozó fiatalok szabadidő-eltöltési és fogyasztási szokásai, a minták terjedésének mechanizmusai, a vizsgált csoportkultúrák szerkezete, az egyes csoportok közötti, városon belüli és azon kívüli kapcsolatok, a felnőtt társadalomhoz való viszonyuk képezték a kutatás főbb tárgyait.

Helyszín

Székelyudvarhely, hat és fél évszázados kisváros, az Erdélyi-medence keleti-délkeleti peremövében, a Nagy-Küküllő folyó felső szakasza mentén fekszik. Viszonylag távol esik az európai utaktól és vasúthálózatoktól, mintegy zsákutca ez utóbbi szempontjából, napi három alkalommal közlekedik vasúti szerelvény Segesvárra és vissza, az ingázókat kiszolgálandó.

Gazdasági életéről: az 1900-as évek elején kisiparos-céh kultúra alakult ki. 1960 után a gyáripár fejlesztése jellemezte a városfejlődést. Az 1989-es fordulatot követően pedig a vállalkozások paradicsomaként emlegetik. A város országos viszonylatban az elsők között említhető az egy főre eső vállalkozások és személygépkocsik száma szempontjából.

A 2002-es népszámlálás adatai szerint a város lakossága 36948 fő. A munkanélküliek aránya országos viszonylatban kedvezően alakul. Jelentős a ki- és bevándorlók aránya. Nehézkes megközelíthetősége eredményeként

alakult etnikai összetétele, a magyar anyanyelvűek aránya hivatalosan 96% (a legutóbbi népszámlálás alkalmával a lakosság 3%-a vallotta magát román nemzetiségűnek, mindössze 1%-a románnak, becslések szerint ez utóbbi csoport aránya szintén 3% körüli).

Székelyudvarhely iskolavárosként is ismert. Nyolc középiskolája közül hét magyar tannyelvű. A város oktatási intézményei közé tartozik továbbá a tatabányai Modern Üzleti Tudományok Főiskolájának kihelyezett tagozata.

A város szubkulturális térképén zenei preferenciák és bizonyos tevékenységek köre csoportosuló kultúrákat találhatunk. Az alábbiakban azokat a csoportokat sorolom fel, amelyekkel a második részben bővebben foglalkozom.

Szabadidős programszervezőkkel, illetve egyes szórakozóhelyek működtetőivel készült beszélgetések alapján egy nagyobb, heterogén csoporttal és több kisebbel kell számolnunk. A 2002-ben diszkósokként azonosított csoportkultúrához a 2006-os év végén a partizó fiatalok állnak leginkább közel. A csoport méreténél fogva ez a leginkább heterogén, nagy számú kisebb csoportból áll, tagjai nem ismerik egymást.

Megkísérrelhetjük csoportosítani az egyes szubkultúrákat, rendező elveik alapján. Azonban számolnunk kell azzal, hogy egy ilyen osztályozás leegyszerűsítő lesz.

A zenei preferenciák alapján szerveződő csoportkultúráknak tekinthetjük a partizók mellett a rockereket, azzal a megjegyzéssel, hogy a zene szerepe nem kizárólagos.

Ezekon kívül a városban több olyan szubkulturális kiscsoport „működik”, amelyekben ugyan fontos szerepet kapnak a zenei preferenciák, a csoportok mégis inkább bizonyos *tevékenység köre szerveződnek*. Ezek közé sorolhatók az extrém biciklisek, motorosok, bogarasok.

Hipotézisek

Az alábbiakban a szubkultúrák fő szervezőelvével, társadalmi rétegspecifikusságával kapcsolatban fogalmazom meg feltételezéseim, majd bővebben foglalkozom a mintakövetéssel, a bekerülés motivációival és az egyes csoportok egymáshoz való viszonyával, úgy hogy közben jelzem az ezzel kapcsolatos elméleti és módszertani dilemmákat, érintek egyes megközelítéseket a teljesség igénye nélkül.

Mindkét vizsgálatban kerestem a választ arra a kérdésre, hogy a zene, illetve a tevékenység *szervezi-e* a csoportot, vagy a csoportszerveződések találják-e meg az őket kifejező zenei stílusokat, tevékenységeket?

Az egyes csoportkultúrákhoz tartozás és a *származási* közeg kapcsolatáról azt feltételeztem, hogy a származási közeg szerepe kevésbé vagy közvetve érvényesül.

Az 1950-es évek nemzetközi szubkultúra-megközelítései szerint a szubkultúrákhoz tartozó fiatalok az alsóbb osztályokból kerültek ki. Külön tanulmány tárgyát képezné, hogy azóta az egyes osztályok helyzete is megváltozott. Egyes megközelítések szerint ebben szerepet játszott az utóbbi évtizedekben végbe ment társadalmi változások nyomán érvényesülő úgynevezett felvonó-effektus és az egyes osztályok közötti távolságok, határvonalak elhomályosulása. Ma a fiatalok csoport-hovatartozásában kevésbé esik latba a szülők iskolai végzettsége, foglalkozása, más aspektusokra kerül át a hangsúly.

Dragan Koković a *szubkultúrák* jelentőségét azok öt *funkciójára* vezeti vissza (Koković 2000: 26). E funkciók közül feltételezésem szerint leginkább kettő jellemző a vizsgált udvarhelyi fiatalokra. Egyrészt az, hogy a szubkultúrához tartozást, mint a szabadidő megtervezésének módját „használják”, másrészt pedig, hogy a szubkultúrák által közvetített kulturális elemek a saját identitás megteremtésében játszanak szerepet. A szubkultúrákhoz tartozás a fiatalok lokális identitásában elsősorban az urbánus jegyeket erősíti feltételezésem szerint.

Mintakövetés

Feltételezésem szerint a szubkultúrák megjelenését több tényező segíti elő. Ezek között említhetők a város kedvező gazdasági és kulturális erőforrásai. Szintén a szubkultúrákat befolyásoló, azaz a sajátos szabadidő-eltöltési minták terjedését favorizáló faktornak tekintem, hogy továbbtanulók és vendégmunka-vállalók révén a fiatalok közvetlenül és közvetve kapcsolatban állnak más városok fiataljaival.

A más városokban megfigyelhető, azonban Székelyudvarhelyen kevésbé tetten érhető ifjúsági szubkulturális csoportok viszonyát azzal a metaforával érzékeltethetjük, mely szerint „késik a vonat”, vagy „kicsi az állomás”. A metafora arra a hipotézisre is utal, hogy a város térszerkezete, mérete befolyásolja a szubkulturális csoportok „kibontakozási” lehetőségeit. Azt gondolom, hogy a város úgynevezett szubkulturális térképének sokszínűsége a rendelkezésre álló terek és szabadidő-eltöltési módok széles kínálatát is feltételezi. Ugyanakkor a kereslet és a kínálat találkozásának ezen a piacon határokat szabnak a város adottságai. E feltételezéseket a korábbi terepmunka eredményei ihlették.

A szubkulturális jegyeket magukon viselő fiatalok számára a referenciapontok, minták, modellek, információk közvetlen és közvetett módon érhetőek el: személyes kapcsolatok és a média révén. Megpróbáltam nyomon követni, hogy melyek ezek a csatornák, milyen típusú személyes kapcsolatok közvetítenek, és földrajzilag hol helyezhetők el. Ugyanakkor arra is kíváncsi voltam, hogy a média mintaközvetítő hatása mely szubkulturális csoportok esetén hangsúlyosabb.

A bekerülés motivációi

Míg a klasszikus (1950-es évekbeli) szubkultúra-megközelítések a lázadást tekintették a szubkultúrába való bekerülés fő mozgatórugójának, addig az 1970-es évek vizsgálatai (második hullám) a másság igényét és kifejezését tulajdonítják a szubkulturális csoportokba tömörülés kulcsmotívumának. A harmadik hullamba sorolható újabb megközelítések szerint a posztmodernitásban nincs domináns kultúra és szubkultúra, hanem laza társas hálók vannak (Jean-François Lyotardot idézi Rác 1998: 54; illetve Kacsuk 2005: 92 és 100).

A fentiekből problematikusnak gondolom a *láza*dó, *konform*, *nonkonform* fogalmakat, ellentmondásosnak a *másság* és *hasonlóság* egyidejűségét. Azt gondolom, hogy a székelyudvarhelyi fiatalok szubkultúrákhoz tartozásában jelentős motivációs tényező a különbözőség. Ugyanakkor a „többségítő” vagy „átlagtól” való zenei-, öltözködésbeli, térhasználatbeli, nyelvhasználatbeli stb. elkülönülés igénye, amely az individualizáció folyamatába illeszkedik, hasonlósághoz, közösségek létrehozásához is vezet. Ulrich Beck kollektív individualizációját kölcsönözhetjük kulcskifejezésként az egyidejűség explicitebbé tételére. „Az elkülönülést előidéző közegek egyben szabványosodást is teremtenek” (Beck 1997: 427). A székelyudvarhelyi szubkultúrákhoz tartozó fiatalok esetén e másság–hasonlóság dichotómiában gondolkodom.

Rác József a szubkultúrába bekerülés útjait tereptapasztalatai alapján három csoportba sorolta. Az elsőt a szociális vákuum és a fojtogató kontroll egyidejűségének nevezte, a másodikat kirekesztődésnek és kivonulásnak, végül a harmadikat individualizációnak és valahova tartozásnak (Rác 1998: 59–62).

Megfigyelésem és korábbi interjúk elemzése alapján Székelyudvarhelyen a Rác József által felvázolt bekerülési utak közül a *másság kifejezése* és a *valahová tartozás igénye* jellemző leginkább, de a felnőtt társadalommal szembeni *dactól* sem mentesek egyes szcenáriók.

A helyi társadalomban maguk a szubkulturális csoportok explicit módon főként az utóbbi 16 évben jeleníthették meg magukat. Ez lehet az egyik háttértényezője annak, hogy a nyugaton korszakonként változó bekerülési utak Székelyudvarhelyen egyidejűleg beazonosíthatók.

A lázadás relevanciáját és értelmezhetőségét abban látom, hogy a felnőtt társadalom értékátadó „tevékenysége” több szempontból problematikus, deficitekkel terhelt. Egyrészt az általa kínált életpálya-minták, modellek egyre kevésbé bizonyulnak követhetőnek a megváltozott feltételrendszerben, másrészt az átadás módszereit látom nehézkeseknek, rugalmatlanoknak. A dac, a kivonulás „stratégiáit” – a fiatalabb generációt passzív mintakövetőként feltételező, autoriter fellépéssel próbálkozó szülők és tanárok megnyilvánulásaira adott – válaszokként értelmezem. A másság kifejezésének igénye alapján verbuválódó csoportok mindegyikével ugyanakkor a konformizálódás is együtt jár, a heterogenizáció tehát egyben homogenizáció is.

Az egyes csoportok egymáshoz való viszonya

A különböző szubkulturákhoz tartozó egyének és csoportok közötti viszonyt feltételezésem szerint alapvetően három tényező befolyásolja.

Az egyik fontos elem, amely a csoportok egymásról alkotott képét meghatározza a szervezőelvet képező zene vagy tevékenység hasonlósága. Például a rock-alapú zenét kedvelő szubkulturák vagy a motorosok és bogarasok egymáshoz való viszonyát toleránsnak és elfogadónak gondolom.

A szubkulturához tartozás funkciója egy következő befolyással bíró faktor a csoportközi viszonyokat illetően. Erről az a hipotézisem, hogy amennyiben a csoport-hovatartozás elsősorban a szabadidő-eltöltés megszervezésére szolgál, úgy a más csoportokhoz való viszony inkább elfogadó vagy semleges, mint negatív.

A leginkább meghatározó tényezőnek a város méretéből adódó helyi sajátosságokat tartom, amelyek egyfelől a potenciális személyközi ismeretségek révén tovább finomítják a csoportok egymáshoz való viszonyát, másfelől az egyes helyek, terek „birtokba vétele” során vezethetnek feszültségekhez. Ez utóbbi potenciált nem tartom valószínűnek.

Szubkulturális folyamatok

Egyéni szintű változások

Ha a csoportszintű változások irányából az egyéni szintű változások felé közelítünk, azt nézhetjük meg, hogy a néhány évvel ezelőtti szubkulturális csoporthoz tartozó interjúalanyainkkal mi történt azóta: ugyanahhoz a csoporthoz tartoznak-e, és egyáltalán, tagjaik-e valamely szubkulturának. Arra is érdemes odafigyelni, hogy azok, akik néhány évvel ezelőtt az ifjúsági csoportok életében legfontosabb szabadidős tevékenységeket szervezték, illetve a médiában dolgoztak, azóta milyen tevékenységet folytatnak. Egy részüket ugyanazon a területen találjuk. Van, aki azóta bővítette tevékenységét: például kocsmát, a médiában rovatot nyitott. A DJ-k egy része szintén ugyanazzal foglalkozik, ám azóta már nem Székelyudvarhelyen, hanem külföldön. Másik részük azóta profilt váltott, és más szolgáltatásokra szakosodott.

A szubkulturális hovatartozás a viszonylag idősebb – azaz huszonéves vagy harmincon túli – korábbi interjúalanyok körében többnyire változatlan. Kevésbé jellemző rájuk a más szubkulturához tartozás választása. Egyéni és családi körülményeik függvényében inkább az a kérdés, hogy hasonló intenzitással vesznek-e részt a korábbi csoportban, vagy valamelyest háttérbe szorult életükben a csoport jelentősége, és az újabb (családi, munkaerőpiaci) szerepek előtérbe kerülésével a hétfélegre korlátozódott. A munkaerőpiaci szerepek változásával összefügghetnek a fogyasztási, szabadidő-eltöltési igények területén bekövetkezett változások. Például, míg fiatalabb korban, a kevés zsebpénzből az elfogyasztott italok mennyisége fontosabb volt a minőségüknél, addig később, saját bérből már fordított sorrend lett érvényes.

Egyik interjúalany a saját szubkulturális hovatartozásához való hűségét két viszonyítási csoporthoz képest határozza meg: a felnőtt társadalom értékeivel szemben és a korábbi baráti társaságában bekövetkezett változásokhoz mérten.

A felnőttektől való különbözés: értékorientációbeli következetességét így jellemzi: *A szabadidőbeli elfoglaltságom szerintem 95%-ban ugyanaz, mint ami volt ezelőtt 5 évvel. Ezen elég sokan csodálkoznak. Egyrészt a szüleim. Ők még mindig azt hiszik, hogy nekem egyszer be fog nőni a fejem lágya. Másrészt a mindenkori barátnőim meg nőismerőseim is várják, hogy most már tényleg mikor nő be. Meg a kollégák is. Szerintem ez az abszolút idióta szöveg, hogy fiam mikor komolyodsz meg. Amit elmondtam*

31 évesen, ugyanazt elmondtam volna 21 évesen, és meg vagyok győződve, hogy ugyanezt el fogom mondani 45 évesen is. Azért mert valaki nem az általánosan bevett szokások, szabályok szerint él, az nem azt jelenti, hogy ő infantilis, hogy ő nem nőtt fel. (V. A.)

A baráti kör változása: Vannak velem egykorú csávók, akikkel annak idején együtt indultunk, sőt, nálam nagyobb vagányok voltak, mert fél évvel hamarabb kezdték növelni a hajukat, kopottabb volt a farmerük, és már esetleg volt egy bőrdzsekijük, több Moby Dick- meg Pokolgép-számot ismertek. Ők nagyobb rockernek képzelték magukat, mint én ezelőtt 16-17 évvel. Most az a helyzet, hogy én azóta eljutottam világszintű fesztiválokra, van egy hatalmas Erdély-szintű drága gyűjteményem, és én még mindig azt hallgatom, ő pedig háromgyerekes családapa, és bele van rokkanva a napi nyolcórásba, a három műszakba, és most már csak felemlegeti, hogy milyen volt, amikor még ő is metálos volt. Mi az, hogy akkor még metálos volt? Ez azt jelenti, hogy neki egy ilyen pár éves, futó divat vagy szokás volt, és utána, ha nem is megtagadta, de kimaradt az egészből. [...] És kétféle reakciója van rám. Az egyik az, hogy tisztel, hogy én még mindig benne vagyok, és hogy én tudom, és műsört szerkesztek, és elmegyek Hollandiáig egy jó bandáért, ami aztán szó szerint a világ vége. A másik reakció, a többségi, hogy ő, te még mindig ott vagy? (V. A.)

Ebben a legitimációs én-ideológiában benne van annak feltételezése, hogy egyesek megítélése szerint ez a helyzet némiképp „természetellenes”, valamint, hogy a szubkultúrához tartozás mégiscsak kinőhető. De ebben az én-ideológiában az is benne van, hogy a tapasztalt ítélettípusok ellen verbális védekezési stratégiát kell felépíteni.

Centrum vagy periféria: rockerek

Több interjúalany megerősítette, hogy az utóbbi években úgy tűnik, valamelyest csökkent a rocker fiatalok aránya. E kisebbségi csoport tapasztalataim szerint a rockzenén belüli stílusirányzatok alapján nem differenciálódik, azonban generációk mentén legalább két alcsoportra tagolódik.

A korábbi heti két rockest helyett ma kéthetente rap-rockest működik. A rockbulik helyét ritkább, de nagyobb közönséget vonzó rendezvények vették át. Ezek között említhető az évente megrendezett Szejke Rockmaraton.

Míg a partizók főként külső jegyek alapján különböztetik meg saját magukat más csoportoktól, a rockerek elkülönülésében szerepe van a tájékozódásnak, az érdeklődésnek. Az alábbi interjú példája azonban valószínűleg

a rockerekben belül egy kisebbséget jellemez: *Rengeteg zenét hallgatok, hatalmas a dömping. Rock és azon belül pedig a keményebb műfaj, tehát kemény rock, heavy metál. E műfajon belül viszont mindenevő vagyok. Mennyiségileg is sokat fogyasztok, most is 3 folyóirat jár. Napra készen vagyok információilag, utánaolvasok, hallgatom, kialakult véleményem van, én igazából beleásom magam. Olyan emberekkel tartom a kapcsolatot, akik Európa- vagy világszinten hangadók, jelentős emberek rockzenei újságírásban.* (V. A.)

A poliszémia iskolapéldája a rocker fogalmának jelentésváltozása a csoporton belül. Az egyik médiaszereplő saját képe megformálásában a rocker fogalmát az érdeklődő, nyitott, toleráns ember szinonimájaként használta, amikor viszont a többi csoporttagot mutatta be, a külső jegyek kerültek előtérbe. *Számomra ez mindenféleképpen egy tágabb világra való látást jelent... Nagyon kevés az a százalék a fiatalok közül, aki ha megszeret valamit, azt teljes egészében meg akarja továbbra is minden kiterjedésében ismerni. Ez szerintem így volt ezelőtt 15 évvel, 10 évvel, 5 évvel is, és ez így lesz mindig. Az elitek kevesen vannak. A csúcs, a vezető kevés.* (V. A.)

Míg néhány 1950-es évekbeli szubkultúra-elmélet az egyes csoporttag-ságok származás szerinti rétegspecifikusságát hangsúlyozza, addig az újabb megközelítések e rétegspecifikusság elhalványulásáról, relevanciavesztéséről számolnak be. Egyrészt ehhez a tendenciához, másrészt a viszonyítási pontokhoz, harmadrészt a rockerek önmagukról alkotott képéhez kapcsolható a centrum–periféria kérdése. A nyugati társadalmakban az 1950-es években a rockerek főként alacsony presztízsű, az átlagosnál hátrányosabb helyzetű társadalmi rétegekből kerültek ki, szubkultúrákhoz tartozásukkal a rendszer és ezen belül saját helyzetükkel szembeni lázadásukat fejezték ki. Az 1980-as évekre ez a helyzet megváltozott. A társadalm szerkezetben bekövetkezett változásokat Ulrich Beck felvonó-effektusával jellemezhetjük. Ennek nyomán pedig átértelmeződött mind a szubkulturális csoportok rekrutációs közege, mind a bekerülési utak ideológiája, tétje. A helyi társadalomban az 1990-es években nyilvánossá váló szubkulturális csoportok szerveződésében nem egyszerűen fáziseltolódásról van szó, tehát a nyugati modellek későbbi megismétlődéséről, hanem arról, hogy a nyugati minták az elmúlt tizenhat év alatt viszonylag *gyorsan* és *közvetetten* jelentek meg. A közvetettség a viszonyítási pontok kérdésének kulcsfogalma. Ugyanis a helyi csoportkultúrák nem közvetlenül az angolszász centrumok mintáit követik, hanem magyarországi és erdélyi közvetítő állomások képezik az elsődleges viszonyítási pontot a helyi fiatalok számára. A tömegkommuni-

káció eszközei ugyan lehetővé tennék a nyugati centrumok követését, de a személyes kapcsolatok révén az átvételi folyamatok jó része Kolozsvárhoz és Budapesthez kötődik. Ebből a nézőpontból a vizsgált terep a periférián helyezkedik el.

Szintén a centrum és a periféria viszonyában értelmezhető a rockerek önmeghatározása. Amennyiben ugyanis a többi helyi szubkulturális csoporthoz való viszonyban határozzák meg magukat, ezt elsősorban a többségi partizós csoporttal szemben teszik. A többséghez viszonyítva tehát a rockerek kisebbsége, pontosabban ennek fiatal felnőttekből álló csoportja magát, mint *elitet* definiálja. A helyi fél-nyilvános térben megjelenő csoportok szereposztásában ez hierarchikus rendet jelent, amely szerint a többségi csoport kultúrája alacsonyabb rendű. Fordított irányban viszont a többségi csoport részéről nem tapasztaltam ezt a fajta saját csoport-centrikusságot. Valószínűleg a partizók többségi pozíciójával magyarázható, hogy nem érzik magukat veszélyeztetettnek más csoportok irányából. Továbbá a partizók csoportjának mérete sem befolyásolná kedvezően a saját csoport-centrikusság kialakulását, nem beszélhetünk egy egységes csoportról, hanem laza társas hálóról van szó feltételezésem szerint. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy Jean-François Lyotard kifejezését a vizsgált szubkultúrák közül csak a partizókra tartanám alkalmazhatónak, a viszonylag gyengébb csoportkohéziót kifejezendő használtam.

Az elithez tartozás látens kritériumokhoz kötődik. Ennek részei a tájékozottság, a részvétel a szimbolikus súlyú rendezvényeken, koncerteken, fesztiválokon, a rocker-identitás hosszú távú fenntartása, a családot alapítóik számára egy a rockerség felől nézve egészséges egyensúly megteremtése az eltérő elkötelezettségek között.

Diszkósokból partizók: a szubkultúrákhoz tartozók többsége

A többség belsőleg viszonylag kevésbé tagolt. Egyrészt a nagyvárosokhoz viszonyítva, amelyekben a hasonló csoportok több alcsoportra tagolódnak, másrészt pedig – főként más csoportok képviselőinek olvasatában – fontos elem e többség differenciálatlanságának hangsúlyozása. Az interjúkból azonban az is kiderül, hogy ebben a csoportban találjuk a korábbi vizsgálat során „aranyfiúkként” beazonosítható újjagdag fiatalok egy részét.

A „trendi” gépenét hallgató, divatosan öltözködő partizók populációja további két szempont alapján tűnik heterogénnek: egyrészt a korosztályi hovatarozás (a néhány éve inkább csak tizenévesekből álló csoportban azóta

megjelentek a huszonévesek és a harmincon túliak is), másrészt a társadalmi háttér alapján. Az öltözködés kevésbé mutatója az anyagi helyzetnek, mivel a divatos kellékek egyaránt beszerezhetők az ismert márkaneveket kevésbé hozzáférhető áron kínáló szaküzletekből, és az utánpótlást tizedáron értékesítő butikokból.

A partizók zenei ízlését tartalmilag mind a saját csoport, mind más csoportok egybehangzóan definiálták. A különbség a megfogalmazásban, pontosabban az értékítéletek között mutatkozik. A partizós fiatalok zenei preferenciáit tárgyaló egységes meghatározások sajátossága, hogy nem az derül ki belőlük, hogy mi tartozik bele ebbe az ízlésvilágba, hanem ellenkezőleg, arra „derül fény”, hogy mi az, ami nem fér el ezen a palettán. *Ne legyen rap vagy rock, és a többi zene jöhet. A diszkós meghallgat mindent. A DJ dönt arról, hogy mit is.* (G. L.) A saját ideológiában ez a fajta nyitottság a rockerek fogalmaiban pejoratív értelemben vett mindenevőséget, válogatásmentességet, ízléshiányt jelent. Amint a fenti interjúrészletből kiderült, a partizók kevésbé vannak döntési helyzetben, de ezt természetesnek fogják fel, megelégszenek azzal a folyamattal, amelyben a kereslet és a kínálat egymástól nem független.

A partizók körében a leginkább elterjedt az elektronikus médiák használata mellett a világháló, mint az újdonságok terjesztésében kiemelkedő csatorna: *Internetről szednek le zenéket, közlekednek körbe a weboldalak, s ha megjelenik valami zene, akkor töltik le.* (M. A.)

A partizók nem tekinthetők egyetlen csoportként. Mint már jeleztem, valószínűsíthetően a partizni járó népesség nagysága sem tenné ezt lehetővé, több kisebb-nagyobb csoportból áll össze. Ezeket a csoportokat külön-külön szemlélve sem tapasztaltam erős csoporton belüli kohéziót. Deklarált önmeghatározásaiknak nem része a saját csoport-centrikusság. Nem jellemző rájuk az elkülönülés, a más csoportokhoz viszonyított helyzet-meghatározás. Ez szintén visszavezethető arra, hogy többségi helyzetük révén nem érzik magukat fenyegetett helyzetben lévőeknek.

Csak a partizókra jellemző, nem lokális sajátosság a folyamatos tánc. Interjúalanyaim hétórás bulizásról számoltak be: *este tíztől reggel ötig tánc.* (D. T.) Ennek a szakirodalomban megjelenő sűrűleírások alapján (vö: Fejér 2000) szükséges kelléke a parti terén kívül a *chill out room*, a jelenlegi szórakozóhelyeken ezek szerepét (még) az asztalok és a szeparék tere tölti be. A partikultúra szakirodalma alapján ezzel a több órás teljesítménnyel együtt járhat, illetve rövidtávon ezt segítheti az amfetamin-származékok használata, amelyek szerepe a feszültségoldáson túl a „kifulladásig” tartó, pillanat-

nyilag jó fizikai erőnlétben rejlik. A kábítószer-fogyasztás az ifjúságkutatói szakirodalomban is több értelmezésben jelenik meg. Az egyik szerint a generációs különbségek hangsúlyozását szolgálja, egy másik szerint pedig a szabadság, mint érték preferenciájának kifejezését: „sok esetben egyet jelent a fiatalok gondolkodásában a szabadsággal, a szabadság élményével” (Gábor 2005: 38).

A kábítószer-fogyasztás kérdéséről nem volt könnyű tájékozódni. Az interjúalanyok magukról nem, másokról inkább nyilatkoztak ebben az ügyben. Az egyik fiatal pedagógus divatként határozta meg a könnyű drogok fogyasztásának elterjedését, amelyet szerinte a mintaadó csatornák közvetítenek. Sem a mintaadók, sem a fogyasztók nem a középfokú oktatásban részt vevő fiatalok közül kerülnek ki elsősorban, de jellemző rájuk, hogy rendelkeznek már személyes tapasztalatokkal ezen a téren. Egy másik interjúalany a nyugati minták terjedésével és a nemzetközi fesztiválokkal hozza összefüggésbe a könnyű drogok begyűrzését.

Tevékenység-centrikus csoportok

A továbbiakban olyan kisebbségi csoportokról lesz szó, amelyek nem elsősorban zeneiek, de amelyekben más csoportszervező tényezők mellett fontos szerepet játszik egy-egy populáris zenei irányzat. E csoportok közös elemei: klubokba tömörülnek, nevet választanak, tudatosan elhatárolják magukat másoktól, közös tevékenységeket és rendezvényeket szerveznek.

Extrém biciklisek

E csoport tizenévesekből, valamint húszas éveik elején járó fiatalemberekből áll (mindössze két lány tartozik a tagságba). Egyes, időben tartósabb szubkultúrákhoz viszonyítva átmeneti életszakasz, bár az aktuálisan benne élők ebből a szempontból kivételként interpretálják magukat, terveik szerint rá fognak cáfolni erre az átmenetiségre. Hivatalosan közterületen tizenéves kor fölött megengedett a biciklizés. Ettől a kortól legkésőbb a családalapításig tartó *feszültség-levezetés, szerelem*. (S. L.)

Udvarhelyen ez a csoport nem jelenik meg annyira látványosan, mint más, eltérő térszerkezetű városokban, tehát a helyi szubkulturális térben periférikusabb helyzetű. A csoport nem elsősorban a városközpont tereit használja. Ennek több oka is van. Első és legfontosabb a rend óreivel való állandó konfliktusuk, amely részévé vált önképüknek és ideológiájuknak.

Másodikként a város térszerkezete, forgalma alapján az extrém biciklizésre alkalmas terek inkább az egyik lakónegyedben helyezkednek el.

Ideológiájukból néhány elemet fontosnak tartok kihangsúlyozni. Ilyen a meg nem értettség, a tevékenység veszélyessége és a függetlenség.

Az első elem a másokhoz való viszonyt magyarázza. A „másokat” elsősorban a fiatal és a felnőtt társadalom képviselői, a formális intézményt képviselő rendőrök jelentik. *Ha elmész biciklizni, akkor kell nézni, hogy van-e rendőr, vagy valami hülye nem-e húja ki őket potyára. Ha igen, húzni kell.* (F. Zs.) Üzenetük a meg nem értettség, a teljesítményük semmibe vétele, mind a fiatalok egy része, mind a felnőttek felé.

Egy második elem, amely nem független az előbbitől, a *tevékenység veszélyességének* hangsúlyozása. A veszélyesség, mint kihívás, állandó verseny, mérce szerepel a csoport ön maga elé tűzött elvárásaiban. A sérülések, mint az egyéni és csoportos teljesítmény kifejezői, látható velejárói jelennek meg, amelyhez egyéni felelősség társul. Fizikai teljesítményről van szó, amelyhez hozzátartozik a több éves gyakorlás, a biciklijavításhoz szükséges tudás és a „pályák” kiépítésére szánt energia is. Ezek szerepet játszanak mind a közönség, a külvilág részéről igényelt elismerés kivívásának kísérlésében.

Egy harmadik elem, amelynek jelentős szerepe van a verbális önmegjelenítésben, a csoportkultúrához tartozáshoz szükséges „kellékek” szempontjából az *egzisztenciális függetlenség*. A csoportkép megformálásához hozzátartozik az extrém biciklizés költségességének kiemelése. A szülőktől való anyagi függetlenség kifejezője lehet a felnőtt társadalom extrém biciklizéshez való viszonyának, illetve az individualizáció iránti igénynek. Többségüknek sikerül kivívnia a szülők elfogadó magatartását, de ehhez fel kell építeniük magukat, az elfogadás nem automatikus, hanem utólagos, inkább belenyugvás. *Gátolják, ahogy tudják. Nekem azt mondták, hogy dobjam el a biciklimet. Még most is.* (F. Zs.) *Nekem is úgy kezdtek, de aztán megszokták. Egy héttel azután, hogy megkaptam a biciklimet, az arcom lehasadt, összevarrtak. Anyám el akarta hajítani a biciklit. Be voltam varrva, kötve, mentem le biciklizni, beestem a bokorba, a szomszédok már fentről röhögtek, hogy a hülye gyerekekkel mi a helyzet. Aztán hozzászoktak a szomszédok is. Eleinte kinéztek, hogy hülye gyerek, ezzel nincs mit csinálni.* (S. L.)

A felszerelések beszerzése és az elindulás során hangsúlyozzák, hogy önre támaszkodnak. Amolyan self-made man extrém biciklisekről van szó. Származástól függetlenül interjúalanyaimat „a lentről” indulás jellemzi: alkatrészenként beszerzett, használt bicikli, amelyet aztán jobbra lehet cserélni,

mindezt a szülőktől anyagilag függetlenül, alkalmi vagy részidős munkával szerzett saját pénzéből.

A történetekből kibontakoznak a szubkultúrába való bekerülés útjai. Ennek kritériumai: a teljesítmény, a kitartás, az erre szánt idő és energia valamint az életkor. Viszonylag zárt csoport; itt, illetve az egyik motoros klubban a leghangsúlyosabb a csoport részéről az elfogadás, mint a belépés tífoka. Az ifjú jelöltek nem automatikusan válnak tagokká, teljesítményükkel ki kell vívniuk a többiek elismerését, odafigyelését, azt, hogy a kommunikációt a már „bent lévő” kezdeményezzék. A csoport szelekciót működtet, nem cél a tömegesedés, akkor sem, ha ez növelné egy skatepark létrehozásának esélyeit. *Ez is divattá nőtte ki magát, van, akinek jó érzés a bringásokhoz tartozni vagy a gördeszkásokhoz. Extrém sportot űző embernek lenni. Az ember mindig is kell valahova tartozzon. Ez úgy van, ahogy mások járnak templomba. Közülünk 90% nem jár templomba. Én nem is hiszek benne például. Aki hisz, az járjon oda. Én hiszek magamban, és szeretem a biciklimet. Kész. (F. Zs.)*

Interjúalanyaim önmeghatározásának szerves része és a szubkultúrához tartozás legerősebb üzenete, amely az eddigi elemekkel összefügg, az, hogy nincs egy hely, ahol az extrém biciklisek zavartalanul gyakorolhatnak. A referenciapont ebben az esetben is leginkább Kolozsvár, ahol van működő gyakorlóterepe, illetve a régióból Csíkszereda. *Kolozsváron van egy ilyen skatepark. Ott lehet ugrálni, gyakorolni jobban. (F. Zs.) Ott már nyolcadikos gyerekek olyanokat csinálnak, hogy hihetetlen. Mert van hol és van mivel. Éjjel-nappal kéne mi is nyomjuk, de itthon semmi sincsen. S nem is engedik meg. Ugrókat építettünk. Kijött a paraszt, vasvillával fel akart szegezni az ugróra. Elkergetett, összerontotta az ugrónkat. A Kerekerdőn kimentünk, csináltunk pályát, a teheneket hajtsák reá, tapossák szét, nem lehet. Bunkó falusiak, nem értenek hozzá. (S. L.)*

Terek, amelyeket időről időre igyekeznek birtokba venni: a vonatállomás tere, az egyik negyed parkja, egy üzletsor előtti tér, a sportszarnok előtti tér, két domb a város fölött, a moto-cross pálya egy része, egy régi futballpálya, a jégpálya stb. Ezek mindegyike „alkalmatlan”, részint mivel olyan közterek, ahol illetéktelen betolakodóknak számítanak az extrém biciklisek, részint mivel a kiépítésbe befektetett munka rövidtávon kárba vész. *Kaptunk egy olyan vékony telket, amit szinte át lehet fogni. Ott van a cigányok mellett nem messze. Oda is, ha valamit viszel, akkor azt tuti elviszik. Egy cigány megfogja a palettát, s házat épít vagy garázst húz fel. Kiviszünk egy pár palettát. Másnap megyjünk ki, s hát a cigány palota villog. (F. Zs.)*

Ebben a diskurzusban több ellenségkép is körvonalazódik: a rendőrség, a felnőtt társadalom és a roma kisebbség, amelyek együttesen akadályai egy helyi skatepark kivitelezésének. *Ide kellene egy skateparkot csinálni. Elég volna egy telek is, ami be van kerítve. Mi a pályát megépítenénk. Amit összerakunk, azt 1-2 hét alatt elviszik tüzelni. És időigényes ez, napi 3-4 órát kellene csinálni. A nagyok úgy szokták, hogy napi 3-4-5 órát edzenek. Komoly pályán. Csak, ha az ember szinte estig dolgozik, akkor más dolga is van, nem lehet biciklizni mindig.* (F. Zs.) A külső ellenségképeken kívül van belső akadály is a professzionalizációnak, mégpedig az anyagi tőke hiánya. A versenyekre történő eljutásnak költségessége szab gátat, amely a diskurzusokban szintén külső szereplő számlájára íródik: a potenciális szponzorok passzivitására.

A referenciapontok között Kolozsvár mint személyes kapcsolatokkal jellemezhető mintaadó terep jelenik meg. Ehhez képest a csíkszeredai viszony inkább konfliktusos. A földrajzi közelség ellenére ezzel a várossal nincs élő kapcsolatuk az udvarhelyi extrém bicikliseknek.⁴ A magyarázatok között pedig ott találjuk a mentalitásbeli, stílusbeli, térszerkezetbeli különbségek hangsúlyozását. Más városok közül leginkább Marosvásárhely, Sepsiszentgyörgy és Gyergyószentmiklós szerepel a kapcsolathálóban.

Kolozsvárt mint referenciát több szempontból is idealizálják. Az egyik ilyen a formális intézmények hozzáállása, köztük a rendőrség elnézőbb fellépése. A helyi történetekben a rendőrség offenzív alakulatként jelenik meg, de e történetek olvashatók úgy is, mint a veszély, a kihívás, az adrenalin által biztosított sajátos életérzés szükséges kellékei: *Kolozsváron olyan nincs, hogy a zsaruk bicikliseket állítsanak meg. Még egyszer sem állítottak meg. Ott a zsaruk nem is foglalkoznak a biciklisekkel. Itt viszont, ha a járdán mész, rögtön fenyegetőznek, hogy megbüntetnek 300 000 lejre. Már ki van töltve előre a jegyzőkönyv, és csak az aláírásunk hiányzik róla. A régi bandával volt olyan, hogy este mentünk streetelni, a zsaruk kergettek, bokorba kellett bújni.* (S. L.)

Néhányuk Kolozsváron tanul tovább, ahonnan mintákat tud importálni. Az egyetemi város kiválasztásának elsődleges szempontja a skatepark megléte. A továbbtanulás mint szükséges átmeneti állapot jelenik meg. *Annnyira nem érdekelt, mit fogok tanulni. És valahogy nem is tud megatni ez az egész közgáz. Megyek, csinálom, hogy anyámék örvendjenek. S hogy legyen*

⁴ A csíkszeredai extrémek körében szintén domináns a hely hiányának diskurzusa (vö: Ferencz 2004).

valami belőlem. Valahogy nem hat meg, hogy mi lesz 10 év múlva. (S. L.) Az eddigi életút során az iskola nem úgy jelenik meg, mint hasznosítható tudást nyújtó intézmény, hanem mint a munkaerőpiacra történő belépés minimális feltétele. Interjúalanyaim szakközépiskolák jelenlegi és volt diákjai. A szülői foglalkozási minták reprodukálása szerepel a jövőtervekben, de a foglalkozásválasztásnak ebben az életszakaszban még nincs igazán tétje. Az érdeklődést, aspirációkat kitölti, az energiákat pedig leköti az extrém biciklizés a hozzá kapcsolódó ideológiákkal, amelyek között a skatepark hiánya miatti elégedetlenség dominál. A hosszú távú jövőtervekben olyan elvi megfontolások szerepelnek, mint az extrém biciklizés reprodukálása családi szinten. Azokat a szülői magatartásokat tervezik korrigálni, amelyeket hibásnak, hiányosnak tartanak a saját család részéről, ezek pedig többnyire az extrém biciklizésre vonatkoznak.

Bár a zene nem szervezőelv a szubkultúrához tartozásban, a hasonló zenei stílus, ugyanazoknak a gyülekező- és szórakozóhelyeknek a látogatása hozzátartozik csoport tagjainak életformájához. *Általában a bringás stílusú zenéket hallgatjuk. Rapmetál, etnometál, reggae, lazulós nóták. Amitől pörög az ember, de nem diszkó és nem cigánymuzsika egyáltalán.* (S. L.)

Gyülekezőhelynek számítanak a már említett, gyakorlásra használt terrek, illetve ilyen az egyik külvárosi kocsmá. A városközpontban elhelyezkedő szimbolikus helyek közül a *G. pubban* fordulnak elő. A rap-rock bulikban szintén ott találjuk az extrém bicikliseket is. Fogyasztásukban a sör és a cigaretta dominál, a könnyű drogok használatának hiányát elvi okok mellett az extrém biciklizés költségességével motiválják.

A partizók mellett a biciklisek alkotják a másik olyan csoportot, amely a személyes mintákon kívül a világhálón megjelenő információkból szerzi be sajátos tudását. Az utánzás itt is, ugyanúgy, ahogy más szubkultúrákban, az öltözködésben és a táncban a legjellemzőbb. *Az egyik cimboránk most hozott 12 giga biciklis filmet a netről. Ami jó lett volna ezelőtt 5 évvel például. Akkor most nem itt tartanánk. Megnézzük, hogyan csinálják a trükköt, és próbáljuk leutánozni. Néha netről, néha biciklis ismerőstől hozza ezeket. Nem mindegy, hogy az ember látja, mit kell csinálni, vagy pedig magának kell kitalálnia.* (F. Zs.)

A többi szubkulturális csoporthoz való viszony összefüggésben lehet a zenei preferenciákkal. A zenei ízlés bemutatásában az ellenpólus számukra is a többség zenéje, a diszkózene, az ellenséggép a számukra differenciálatlan diszkós társaság. Újabb példája a poliszémiának, hogy ebben a nézőpontban a diszkós *kigyúrt, agresszív, macho*. A rap-rock bulikra járás pedig az extrém

biciklisek és a raperek, rockerek összeférhetőségét támasztja alá. *Csak akkor gondolunk rosszat, amikor jönnek a diszkósok kiöltözve és mindegyik így megy és kötnek bele mindenkibe. Végülis a raperekkel, rockerekkel semmi baj. A diszkósoknál van a legtöbb kötekedő, el vannak bódulva és akkor ütni kell egyet, mert gyúrtam, üssünk meg valakit.* (F. Zs.)

Motorosok

Az extrém biciklisek és a motorosok között több szempontból látok kapcsolódási pontot. Az egyik ilyen az *érzelmi elkötelezettség*. Az extrém biciklizés és a motorozás meghatározásában egyaránt szerepel a szerelem metaforája: *több mint egy feleség vagy egy család*. (L. A.) Az idézetből is az olvasható ki, hogy a motorozás elsősorban a fiúk ügye. Huszonnyolc klubtagból kettő lány.

Ebben a csoportban is fontos szerepet tölt be a közös életézés a hozzá társuló ideológiákkal együtt. Az ideológiák része, hogy a motorozás nem átmeneti állapot, az érzelmi elkötelezettség nem nőhető ki. *A motrot soha nem fogod tudni kinőni. A motorbicikli nem olyan, mint egy nadrág, hogy föl vesszük, s amikor meguntuk, eldobjuk. Az igazi motoros, amelyik arra szánta rá effektív és megkóstolta, hogy mi is az, hogy motor, mi az, hogy felülpsz egy motorbiciklire és levezetsz egy hétvégén 400-500 kilométert, amibe nem szól bele senki, és az úttest királya vagy valamilyenképpen.* (L. A.) A kiszállókat a csoport egyéni kudarc történeteként könyveli el.

A motoros ideológiában szintén helyet kap az elismerés kivívását is szolgáló *veszélyesség* hangsúlyozása. Ez azonban már másfajta veszélyesség. Míg az extrém biciklisek óránkénti 50-60 kilométeres maximális sebességgel „közlekednek” és nem a forgalmas utakon, addig a motorosok több mint 100 kilométeressel, közforgalomban. *Aki motorbiciklire ül, az valamilyenféleképpen egy kicsit dilis is. Mert oda bátorság kell. Oda azért kell bátorság, mert akármennyire régi motoros lehetsz, az úttesten a motorosokat nem tiszteli senki. Nagyon sok baleset van, elütik, nagyon sok haver már meghalt ebből kifolyólag, hogy nem vették észre, keresztülgázoltak rajtuk, leütik őket az útról. Az biztos, hogy voltak olyan helyzetek is, amikor egy kicsit az ember elszállt, egy-két kanyart nem úgy nézett be, és elesett, meg összetörte magát, vagy ebbe halt meg. Egy kicsit az ember dilis, hogy felüljön egy olyan motorra, amelyik sokkal erősebb, mint ő.* (L. A.)

A motoros életézés egyik kulcsfogalma a *szabadság*. Az autó alkalmatlan erre a célra, az eszköz tehát nem lehet korlátozó tényező (például előzés-

nél). *Hihetetlen szabadságérzettel tudsz föltöltődni, szabad mozgásteret ad. Bármikor, bárhol szabadon mozoghatsz, az egy olyan adrenalin töltet ad, ami, mintha űrbe mennél. Olyan emberek, amelyikeket effektív ha korlátok közé zárod, egy idő után kitör. Szóval inkább ezekkel a fajta emberekkel, mint én vagy hozzám hasonlóakkal, többet élér a társadalom, ha szabadon engedi. Ha korlátok közé kezdi szorítani, akkor letépi a láncokat magáról.* (L. A.) A motorozás szempontjából a családalapítás korlátnak számít. *Egy idő után a motornak kéne éljél, ugyanúgy kéne folytassad tovább, ahogy elkezdted, sajnos, itt jönnek be azok a társadalmi problémák, mint pénz, megélhetés, család, gyerek.* (L. A.)

A szabadság kivívásának része az interjúalanyok interpretációiban, hogy a motorosok többsége egyéni, kisvállalkozó, illetve vannak köztük nagyvállalkozók, cégtulajdonosok is. Tehát a maguk urai. A kapcsolataik és felelősségvállalásuk révén pedig számukra kevésbé jelent gondot az erőforrások előteremtése a találkozók megszervezéséhez.

Az egyik interjúban talákoztam a felnőtt társadalom elleni lázadással is. Annyiban látom sajátosnak a felnőttekkel szembeni önmeghatározást, hogy ebben a csoportban már nincsenek nagy generációs távolságok, sőt, a harminc éven túliak egy részének egy személyben kell összeegyeztetniük a felnőtt és a motoros szerepeket. Mégis hangsúlyos az elkülönülés.

A csoport identitásának része a klub „régisége”, amelyet a szervezett motoros találkozók száma bizonyít (évente egy találkozót szerveznek).

Ahogy a rockerek egy szűkebb csoportjába való bekerülés feltétele az érdeklődés, a tájékozódás, úgy a motorosoknál hasonló feltétel szerepét az egyenes beszéd igénye, a tolerancia, a saját szféra iránti igény, az egyéniség, a személyiség tölti be. Itt is szóba jöhet a poliszémia. Míg az önmeghatározások szintjén a motorosok a világ békeharcos, kooperatív individualistáiként jelennek meg, addig más csoportok felől nézve ez a kép már nem ennyire rózsaszín (például: felfuvalkodottak, túlértékelik saját pozícióikat, ugyanolyanok, mint a többi stb.) Egy további kapcsolódási pont az extrém biciklisek és a motorosok között az „alulról” indulás, egzisztenciális függetlenség, a saját erőből, letről kezdett és felfejlesztett felszerelés. Közös elem továbbá az extrém biciklisekkel a javításhoz szükséges speciális tudás birtoklása.

A motorosok is viszonylag zárt csoportosulást alkotnak, amelyben a csoport befogadó magatartására van szüksége az új tagjelölteknek. Szigorúan szabályozott a jelöltség és a teljes jogú tagság közötti átmeneti időszak, a liminalitás állapotának periódusa viszonylag hosszúra nyúlik (egy év) és teljesítményfüggő. *Hogy bekerülj, elsősorban kell legyen hajtásid, és nem*

kocsira, hanem motorbiciklire. Van egy próbaidő, ami idáig egy év⁵ volt. Ez alatt vannak kikötések, hogy a klub életében, úgy motorozás, mind gyűlés, hozzászólásképpen is részt vegyen. Minél több új ember jön, annyszor frissül fel a klub. Új ötletek, új ember, új energia, új dinamizmus, esetlegesen látókör-szélesedés ezzel együtt, az is jár. (L. A.) A beavatás egy-két láda sörrel és ünnepléssel jár együtt. Udvarhelyen a közelmúltig egy, az utóbbi hónapok óta pedig két motoros klub működik. A második, *Fekete Sasok* elnevezésű klub létrehozásának egyik mozgatórugója pedig éppen e hosszú és teljesítményfüggő belépés feloldása volt.

A veszélyesség, a kihívás szintén olyan velejárái a motorozásnak, amelyekről az extrém biciklisek esetén is olvashattunk. A városi térhasználat más csoportokhoz viszonyítva látványosabb. *Ha egy motoros föltűnik egy tömegben, akármilyen tömeg legyen, látszani fog, ha igazán motoros és nem bohóc, akkor kategorikusan. A kaszkát a kezében fogja, és úgy megy. A közösség nagy vonalakban mindig tudja, hogy ki motoros és ki nem, rólunk is tudják, hogy már régóta...* (L. A.)

Végül néhány extrém biciklis jövőterveiben szerepel a motorosság mint egy későbbi életszakaszra tervezett életforma. Így az egyik szubkultúrából a másikba való átlépés is egy ilyen kapcsolódási pont a két csoport között.

A motorosság első kritériuma nem a motorral való rendelkezés, hanem a motorvezetéshez szükséges jogosítvány megszerzése, tehát a csoportosulás tagjai tizennyolc éven felüliek. Átfedéseket mutatnak a gyülekező és szórakozóhelyekre járásban más, szintén rockzenét kedvelő csoportokkal. Van a motorosoknak egy kisebb, nem rockzenét kedvelő csoportja. Ennek egy részét a többiek *selyem-motorosok*ként definiálják.

A motorosok fő rendezvényének az éves rendszerességgel megszervezett találkozók számítanak. A klubok jogi személyként történő bejegyzése a helyi motoros találkozó megszervezéséhez szükséges erőforrások előteremtéséhez szükséges. A találkozók másfél évtizedes történetében kirajzolódnak változási, tömegesedési tendenciák. Az 1990-es évek első felében néhány tag részvételével családias hangulatban szerveztek találkozót a Szejkefürdőn és Homoródfürdőn, a rockzene kazettás magnóból szólt. A 1990-es évek közepén változott a helyszín, és a gép

⁵ A kutatás időpontja óta ez a szabály szigorodott, a bekerüléshez szükséges próbaidő 2-3 évre növekedett. További szigorítás a szabályozásban az, hogy már nem elégséges belépő a jogosítvány, szükséges a motorbicikli tulajdonlása is. Ennek indoklása interjúalanyom megfogalmazásában az, hogy *sok a bohóc. Nem a tömegesedés a lényeg, hanem aki van, az olyan legyen, aki érez.* (L. A.)

helyett zenekar lépett fel. Volt egy időszak, amelyben a helyszín állandósult, és a közelmúltban újabb változás következett. A többszöri helyszínváltoztatás azt mutatja, hogy a találkozók nem teljesen sűrűlődsmentesek. Közben a kezdeti néhány személyes találkozó 2500–3000-es lélekszámúvá tömegesedett.

A közönség a szervezők szerint három csoportra osztható: igazi motorosok, szimpatizánsok, kíváncsiskodó bulizni vágyók. Nemcsak a rendezvény méretei változtak, hanem a közönség szolgáltatások iránti igényei is. Jelentőséget tulajdonítok annak, hogy a találkozókön román nemzetiségű motorosok is részt vesznek, ez arra mutat, hogy a motorosok inkább rendelkeznek személyes tapasztalatokkal a román nemzet képviselőivel. A személyes tapasztalat pedig csökkentheti az előítéletességet, a társadalmi távolságot. Ugyanakkor azt is feltételezem, hogy a motoros identitás erősebb a nemzetiénel, annak ellenére, hogy az interpretációkban fontos szerephez jut a nemzeti identitás hangsúlyozása is. *Verekedés ha van is, nem mindenféleképpen motoros okozza, hanem mindig olyan emberek, akik eljönnek a találkozóra, semmi köztük a motrozáshoz, eljönnek, mert tudják, hogy elég szabad élet van. Inkább ezek között keletkeznek a konfliktusok. Motros–motros között nem igazán. Lehet ez román vagy más anyanyelvű. Nekem fontos az, hogy magyar vagyok mindenképpen, sőt, még jobboldali is vagyok egy kicsit. De úgy, hogy elfogadod, legalább a motorosok szintjén a románokat.* (L. A.) Ezzel kapcsolatban interjúalanyom arra hívta fel a figyelmem, hogy a magyar vagy székely és a motoros identitás számára nem rangsorolható. Mindkettő egyformán nagyon fontos. Így korábban megfogalmazott feltételezésem igazolása helyett azt szűrtem le konklúzióként, hogy az identitás szerkezetben az erős nemzeti dimenzió mellé a motorosság által liberális elemek épülnek be.

A minták, modellek, újítások terjedésében a tömegkommunikációs csatornák közül egyre inkább a televízió szerepe erősödik fel, míg korábban a motoros folyóiratokból tájékozódtak.

Bogarasok

A bogárhátú Volkswagen köré épülő csoport mutat néhány közös és néhány eltérő vonást az extrém biciklisek és a motorosok csoportjához viszonyítva. Ez a csoport is klubként működik, méreteiben megegyezik az előző kettővel, a nyilvános tereken tömeges jelenlétük képez látványosságot, amely azonban évente néhány alkalommal fordul csak elő, amikor találkozókra indulnak.

A bogarasok érzelmileg elkötelezettek. A centrum szerepét egyes esetekben maga az autó tölti be. A közönség részéről jövő tetszésnyilvánítás jelenti

a fő elégtételt a befektetett energiáért. *Kényelmetlen autó. Hideg, nem egy Porsche, nem megy olyan gyorsan. Hamar meg lehet halni benne, de el nem adnám. De nagyon-nagyon szép. Amikor új autót veszel, akkor az elején kinézel kétszer-háromszor az ablakon, hogy még megvan-e. Én mai napig kinézek, négy év után is arra gondolok, hogy milyen szép autó áll ott. Ez különbözteti meg más kocsiktól. Jó érzés benne ülni, esküszöm, nem is az, hogy benne ülsz, hanem, hogy mész, és néznek, utánad fordulnak, mosolyognak. Olyan történt, hogy többen mentünk, és a rendőrök is vigyorogtak és intettek esküszöm, amikor mentünk ki haton Szelterszre. Pedig radaroztak és mégis kedvesek voltak. Sok kellemes élmény van, főleg, amikor konvojban vonulunk, mindenhol megállnak és bámulnak. Az nagyon jó érzés.* (B. L.)

Fontos a jól informáltság a személyes kapcsolatok és tömegkommunikációs eszközök révén. A bogarasok egy része főként az internet nyújtotta lehetőségeket használja ki.

Szintén évente szerveznek találkozókat. Ezek résztvevői ugyan évről-évre sokasodnak, de nagyságrendben jóval kisebbek, mint például a motoros találkozók. 2005-ben 20, 2006-ban 60 résztvevője volt a bogaras-találkozóknak.

A bogarasok kevésbé szervezett társaság, nem zárt csoportosulás, nincs erős csoportkohézió. Ez esetben is feltétel a jogosítvány megszerzése, a tagok a húsz év fölötti generációkból kerülnek ki. A zene nem szervező elve a csoportnak, bár a találkozókön rockzenekarok lépnek fel. A motorosokhoz hasonlóan a kapcsolattartásnak, a találkozókön való részvételnek nincs nemzeti vonatkozása, országszerte több bogaras-találkozót szerveznek évente.

Más csoportokhoz való viszony – másképp

Az utóbbi években úgy tűnik, felerősödött a zsidókkal és a cigányokkal szembeni előítéletesség, megnőtt a társadalmi távolság. *Itt sem az antiszemitizmus sem a cigányellenesség nem nyilvánul meg annyira erősen, mint Magyarországon, de bizonyos körökben erősen megvan. A bőrfejük, illetve a szélsőjobbosok körében. De megvan egy lappangó antiszemitizmus a különben felvilágosult normális emberek körében is.* (V. A.) Ezt a jelenséget feltételezésem szerint részben a magyarországi hasonló tendenciák, illetve ezek mediatizálása magyarázhatja. A médiafogyasztásról, a mintakövetésről és a politika jelentéstartalmairól folytatott beszélgetések ezt támasztják alá. A politikai szélsőjobboldalhoz tartozó szimpatizánsok nemcsak egyoldalúan, a médián keresztül kommunikálhatnak, hanem személyesen is, mivel az évente 2-3 alkalommal Székelyudvarhelyen koncertező zenekarok magukkal hozzák

törzsközönségüket. *Úgy tűnik, hogy minél erősebb Magyarországon ez a szélsőjobbos rasszista megnyilvánulás, annál erősebb itthon is. Egyértelműen onnan jön. Ezek az emberek hívják le ezeket a zenekarokat, mennek el a koncertjeikre, ezek mennek zászlóval tüntetni, vagy kiabálni.* (A. L.)

A cigányokkal és a zsidókkal szembeni viszonyulás közötti alapvető különbség a személyes tapasztalat esélye. Míg a romák jelenléte látványos a városban, egy itt élő fiatalnak inkább van esélye szert tenni velük kapcsolatban hétköznapi tapasztalatra, addig a zsidókkal szembeni viszonyuk e tapasztalatok hiányában alakult és alakul ki. *Itt, ha megkérdeznénk akárkit, hogy ki itt az ellenség, akkor cigányellenség és románellenség lehet, ott a zsaru, ott a katonatiszt, a cigány, aki esetleg meglop az állomáson, vagy egyfolytában látod, hogy ott ülnek a központi parkban, és büdösek és tolakodóak és mocskosak. De zsidót nem tudunk mondani Udvarhelyen. Ki volt egyáltalán? Ki volt az, aki a kicsi sapkájában kihasználta az embereket? Nem tudunk ilyent mondani, mert nincs. Esetleg a felvilágosultabbak kezdik a szöveget, hogy szegény arabok, és hogy ölik a gyerekeket. Ezt tudják elmondani, és a másik szöveg az, hogy Amerikát ők vezetik, és akkor jönnek ezek az abszolút lerágott csontok, csak szerintem ezeket mindig elő fogják venni. Ezek a rózsakeresztes, a templomos lovagok, a páholyok, az összeesküvés-elméletek. És ezekben ugye, mindig központi szerepet játszottak a zsidók. Szerintem ilyen szinten szivároghat be valahogy, mert más szinten esetleg december 5. után jelenhetett meg.* (V. A.)

Összegzés

Néhány gondolat erejéig visszatérek hipotéziseimhez. Próbálok választ adni arra, hogy a *zene*, illetve a szervezőelvet képező *tevékenység milyen szerepet tölt be* az egyes szubkulturális csoportok alakulásában. Interjúim alapján arra a következtetésre jutottam, hogy a partizók és a bogarasok csoportjában bír kisebb jelentőséggel a zenei stílus. Annyiban pontosítást igényel ez a kijelentés, hogy a bogarasok esetében egyáltalán nem közös elem a zene, míg a partizók a populáris zenei stílusok viszonylag széles skáláját „fogyasztják”, kevésbé differenciáltan; a döntés lehetősége a szórakozóhelyválasztásban merül ki.

A rockereket, extrém bicikliseket és motorosokat némileg leegyszerűsítő módon, a zene funkciója szempontjából egy kategóriába soroltam.

Az öltözködés és a zene szerepe alapján az alábbi módon rendezhetők el az egyes csoportok:

**Öltözködésben inkább
beazonosítható**

A zene gyenge
csoportszervező

Partizó	Rocker
Bogaras	Extrém biciklis Motoros

A zene erős
csoportszervező

**Öltözködésben kevésbé
beazonosítható**

Amennyiben a zene mellett más tényezőkre is odafigyelünk, további csoportosítási szempontok rajzolódnak ki. Ez esetben a zene kizárólagosabb szerephez jut a rockerek esetén. Egyes csoportok rendelkeznek egy legalább ekkora súlyú, csoporton belüli közös céllal és tevékenységgel, amely a kohéziót erősíti. Az említett csoportok öltözködésbeli, zenei és motivációs sajátosságait a következőképpen foglalhatjuk össze:

Csoportok	Öltözködés	Zene szerepe	Közös cél
Partizók	beazonosítható	kevésbé hangsúlyos	–
Rockerek	beazonosítható	hangsúlyos	–
Extrém biciklisek	kevésbé beazonosítható	hangsúlyos	az adrenalin-töltetet nyújtó kiemelkedő teljesítmény
Motorosok	kevésbé beazonosítható	hangsúlyos	a száguldás általi szabadságérzet
Bogarasok	kevésbé beazonosítható	nem közös elem	a bogárhátúak megjelenítése

A továbbiakban a tizen- és huszonéves interjúalanyok között próbálok párhuzamot vonni egyes, a beszélgetésekben felmerülő kérdések alapján, amely a túlzott leegyszerűsítés, sarkítás kockázatával jár.

Két olyan csoportosulást találtam, amelyekben az életkor szerepel a bekerülési kritériumok között, a feltétel a jogosítvány megszerzése, tehát külső kényszerből internalizált. A beszélgetések során a politika iránti érdeklődésben és a más nemzetiségek tagjaival szembeni társadalmi távolság tema-

tizálásában tapasztaltam generációs eltérést. Ugyanakkor az előítéletesség a hétköznapi tapasztalatok esélyén túl, a csoport ideológiájának is függvénye. A tizen- és huszonevűek közötti különbségek:

	Tizenévesek	20–35 évesek
Csoportosulásokban való részvétel	parti, rock, extrém biciklisek	rock, parti, motoros, bogaras, extrém biciklisek
Öltözködésbeli sajátosság	hangsúlyosabb	hétvégén erősödik fel, eseményfüggő
Politikai érdeklődés	kevésbé hangsúlyos	hangsúlyosabb
Társadalmi távolság	tapasztalatmentes, tanult sztereotípiák	tudatosabb
Egzisztenciális önállósodás	csoportfüggő	megkésett, csoportfüggő
Családi mintakövetés	–	hangsúlyosabb
Jövőstratégia	továbbtanulás	karrier

A *származást* és a kibocsátó környezetet tekintve színes rekrutációs háttérrel rendelkeznek az egyes csoportok. A család tőkeállománya az iskolaválasztáson keresztül, közvetve befolyásolhatja a szubkultúrákhoz tartozást.

A *szubkultúrába kerülés* tényezői között egyidőben található meg azok a kulcsmotívumok, amelyeket Rácz József egymást követő három hullámba sorolt a nyugati elméleti megközelítések alapján. Ilyenek a *lázadás* és a kevésbé hangsúlyos *laza társas háló*k, valamint a *másság igényének kifejezése*, amely homogenizációhoz vezet. (Rácz 1998: 52–54). Az interjúk alapján leginkább ez utóbbi körvonalazódik, mint a csoportba tömörülés mozgatórugója.

Következtetéseim megfogalmazásakor számolnom kellett azzal, hogy az általánosítás figyelmen kívül hagyja a csoport-hovatartozás *funkcióját* árnyaló tényezőket, mint a szubkultúrához tartozó fiatalok száma, aránya és a kultúrán belüli csoportok sajátosságai, valamint személyi jellemzők. Így a levont következtésekben az említett szempontok nem vagy kevésbé érvényesülnek.

Tapasztalataim szerint a szubkultúrához tartozás a partizó fiatalok esetén leginkább hangsúlyos szerepet a szabadidő megszervezésében tölt be,

illetve egyéni- és csoportjellemzők függvénye, hogy az említett funkció mellett milyen mértékű az identitástermelő ereje. Egyes csoportok esetén ez utóbbi szerepet hangsúlyosabbnak látom: például az extrém biciklisek és a motorosok esetén úgy tűnik a szubkultúra integráló erejét fokozza a csoport mérete, a közös cél vagy tevékenység, illetve a közös ideológia.

A különböző szubkultúrák *egymáshoz való viszonyában* az elmúlt néhány évben a rockerek és rapperek kapcsolatában következtek be látványos változások. Míg a 2002-es vizsgálat során a két csoport közötti viszony hangsúlyosan konfliktusos volt, addig az utóbbi néhány hónapban közösen szervezett rap-rockbulikká alakultak az addig eltérő helyszínen működő hétfégi szórakozás lehetőségei.

A *térszerkezettől* nem független az egyes csoportok megjelenése. Az „álmás” mérete, elrendezése befolyással lehet az „érkezők letelepedési esélyeire”.

Az utóbbi években jelentős nagyságrendű *változást* nem tapasztaltam. A meglévő csoportok között van valamekkora *átrétegződés*, bizonyos jegyek változtak. A változások a referenciaközegekben bekövetkezett változásokat is tükrözik. Például Magyarországon erősödik a cigány- és zsidóellenesség, ide is kivetítődik, a szubkulturális csoportokban is érződik, e köré újabb csoport szerveződik, kristályosodik (*nagy-magyarok*). Ha már nem diszkózni, hanem partizni trendi, akkor ennek függvényében a lokális definíciók is változnak. A cannabis egyre hozzáférhetőbb, erre itt is épül csoportosulás (*rasztások*).

A *média* közvetítő hatásáról azt gondolom, hogy a partizók esetén főleg a niche-média használata jellemző, a tevékenység alapú és a rocker csoportkultúrában pedig ez kiegészül a mikromédia szerepével, tehát inkább célirányos információszerzés, mintakeresés hangsúlyos, miközben általában magas a makromédia-fogyasztás.

A *referenciapontok* nem közvetlenül a nyugati centrumok. Az új minták, modellek a kolozsvári és budapesti közvetítő személyek, azaz nyugatról nézve félperifériális közvetítők révén terjednek. Ebből a szempontból a vizsgált terep periférikus helyzetű.

Szakirodalom

BECK, Ulrich

1997 Túl renden és osztályon? In: ANGELUSZ Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 418–468.

DURING, Simon

1995 A kritikai kultúrakutatás történetéről. *Replika*. (17–18) 157–180.

FEJÉR Balázs

2000 A Party. *Replika*. (39) 61–74.

FERENCZ Angéla

2004 Csíkszeredai fiatalok életmódja, kultúrája. In: SZAPU Magda (szerk.): *Ifjúsági „szubkultúrák” Magyarországon és Erdélyben. Tanulmánykötet.* (Scientia Humana. Politológia.) MTA Politikai Tudományi Intézete, Budapest, 155–187.

FINE, Gary Alan – KLEINMAN, Sherryl

1979 Rethinking Subculture: an Interactionist Analysis. *The American Journal of Sociology* 85. (1) 1–21.

GÁBOR Kálmán

2005 *Fesztiválok ifjúsága és a drog.* Belvedere, Szeged

KACSUK Zoltán

2005 Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma. *Replika*. (53) 91–110.

KOKOVIĆ, Dragan

2000 Kultúra, szubkultúra, ellenkultúra. *Symposion*. (28–29) 25–28.

RÁCZ József

1998 *Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák: Válogatott tanulmányok.* Scientia Humana, Budapest

SÓLYOM Andrea

2004 Esettanulmány az ifjúsági csoportkultúrákhoz tartozó székelyudvarhelyi fiatalokról. In: SZAPU Magda (szerk.): *Ifjúsági „szubkultúrák” Magyarországon és Erdélyben. Tanulmánykötet.* (Scientia Humana. Politológia.) MTA Politikai Tudományi Intézete, Budapest, 188–237.

SZAPU Magda

2002 *A zúrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák.* Századvég Kiadó, Budapest

SZAPU Magda (szerk.)

2004 *Ifjúsági „szubkultúrák” Magyarországon és Erdélyben. Tanulmánykötet.* (Scientia Humana. Politológia.) MTA Politikai Tudományi Intézete, Budapest



Ferencz Angéla

A város és a fiatalok.

Csíkszeredai fiatalok térhasználata

A csíkszeredai fiatalok térhasználatát elemző tanulmány elsősorban egy 2001–2002-ben zajlott, a kisvárosi élet szubkulturális szerveződéseit vizsgáló kutatásra támaszkodik.¹ A kutatás célja az volt, hogy az etnográfia és a kulturális antropológia módszereivel feltárja és leírja a város ifjúsági csoportosulásait, hogy az életmód, szabadidőtöltési szokások tükrében megragadja azokat a lokális specifikumokat, amelyek mentén ezeknek a csoportoknak a térhasználata és a zenei irányzatok meghatározó szerepe leírható.

A kutatás több okból is indokolt. A kelet-európai társadalmakban a rendszerváltást követően végbemenő változások az ifjúságot is érintik. Csökken a hagyományos intézmények (család) szerepe, ezzel egyidőben jelentkeznek a kulturális mintaadó intézmények (média, civil szervezetek). Csökken a fiatalokra gyakorolt szülői hatás, ezzel szemben nő a kortárs csoportok szocializációs szerepe. Azt reméljük, hogy fiatalok kultúrájának vizsgálatán keresztül közelebb jutunk a minket érintő társadalmi változások megértéséhez.

A kutatás terepe

Azt a kérdést, hogy milyen szubkulturális, zenei alapon szerveződő ifjúsági csoportok vannak Csíkszeredában és hogyan használják a város tereit, nem lehet megválaszolni anélkül, hogy ne vizsgálánánk meg magát a várost, annak nyilvános tereit, és azok kialakulását, vagyis ha nem helyeznénk el egy szélesebb társadalmi-történeti kontextusban.

¹ Két erdélyi és két magyarországi kisvárosban (Csíkszereda, Székelyudvarhely, Tatabánya, Pápa) készültek önálló kutatások, Szapu Magda irányításával, lényegében a kaposvári fiatalok körében végzett terepmunkájának (Szapu 2002) folytatásaként. A kutatási beszámolókat 2004-ben jelentek meg (Szapu 2004).

Csíkszereda város a Keleti Kárpátok hegyvonulatában, a Csíki medencében, az Olt folyó partján található, 656 m tengerszint fölötti magasságban. Csíkszereda lakossága 2002-ben 42029 fő, ebből 33891 magyar, 7260 román nemzetiségű. A város közigazgatása négy, egykor különálló falut foglal még magába. Délen Zsögöd, északon Csíktaploca, északkeleti irányban pedig Csíksomlyóval, illetve Csobotfalvával nőtt össze.

A 20. század második felében az ország demográfiai struktúrája átrendeződik: míg 1930-ban városi lakosság az ország lakóinak csupán 20%-a, addig 1980-ra ez az arány 50–50%-os. Ennek főbb okai a mezőgazdaság kollektivizálása és az ipar telepítése voltak. Az 1968-as területrendezéskor, mikor megyeszékhelyül választották, Csíkszereda lakossága is csupán 13 000 fő. Az 1970-es évektől kezdve az iparosítás, munkahelyteremtés eredményeként ingázók, betelepülők, szakiskolások érkeznek a városba. A kutatók a jelenséget vizsgálva az urbanizáció két arcát különböztetik meg: az egyik, a dinamikus városfejlesztésként megjelenő modell, mely mennyiségi adatokkal leírható: munkahelyek gyarapodása, a lakosság növekedése, az oktatási és kulturális intézmények fejlődése, a háztartások felszerelése. A másik egy ettől elérő urbanizációs kép: az általuk stabilizációs stratégiának nevezett jelenség, mely egy átmeneti életformához vezetett el falusi és városi között (Biró et al. 1994: 102). Az első generációs betelepülők sajátos nehézségei nem teszik lehetővé, hogy a városi lét adta lehetőségeket élvezzék. Szabadidős, kulturális tevékenységek helyett a falusi közösségekre jellemző értékek, interakciók reprodukálódnak. Kutatásunk arra is igyekszik rávilágítani, hogy a rendszerváltást követően, hogyan alakult át a város nyilvános tereinek szerkezete.

A kutatás módszerei

A terepmunka módszerei a következők voltak: résztvevő megfigyelés, a szórakozóhelyek, nyilvános terek rendszeres látogatása, informális beszélgetések, interjúkészítés. A következő szemléltetőanyagok és dokumentumok kerültek feldolgozásra és áttekintésre a terepmunka folyamán: plakátok, koncertjegyek, szórólapok, iskolai rendezvények plakátjai, programjai, különböző rendezvények programjai, és Csíkszereda város kulturális programajánló füzetete, a *Panoráma* (később *Origó*), továbbá fotók, melyek betekintést nyújtanak az említett szórakozó- és nyilvános terekbe.

Összesen 30 interjú készült, ebből körülbelül 20 órányi hangzóanyag van a birtokunkban. A tanulmányban zárójelben jelzem a kódolást: az adat-

közlők nemét, életkorát, iskoláját/végzettségét illetve foglalkozását/hovatartozási csoportját, végül számát.²

A terepmunka kezdetén igyekeztem felmérni azokat a tereket, helyzeteket, eseményeket és az ehhez fűződő időszakokat, amelyek a város életében rendszeresen megjelenítődnek a nyilvános térben, és a kutatást áttekinthetővé teszik. Hiszen a fiatalok szabadidejük nagy részét az utcán, kocsmában, internetklubban, egyszóval nyilvános és valamiképpen nem ellenőrzött, nem felügyelt térben töltik. Csíkszereda nyilvános tereinek beélése, és ezáltal jelentésekkel telítése, létrehozása, a bennük zajló szubkulturális tevékenységek vizsgálata, egyike volt azoknak a kérdéseknek, amelyekre választ szerettem volna kapni.

A tér a mindennapi élet csoport- és identitásképzési folyamatainak lényeges pontja. Az általam vizsgált kisváros terei különböznek a nagyváros-kutatások során leírt tér fogalmaktól, a „nem-helyek”-től. A nem-helyek a valódi hely–nem-hely oppozícióban ragadhatók meg. A valódi helyek az etnológus hagyományos vizsgálati terepei, az egyéni és kollektív identitás szimbolikus alkotóelemei, a nem-helyek a fogyasztási, közlekedési és kommunikációs tereket – például a nagy kereskedelmi területeket, a repülőtereket, autóbusz- és vonat-pályaudvarokat, a metró és az autópályák területét – belakók és használók névtelenségét, magányát, láthatatlanságát reprezentálják (Augé 1992: 100). Míg a nagyvárosokban megjelenő különbségek, változatosság, az egymást keresztező jelentések lényegében semlegesítik egymást, addig a kisvárosban a rurális territoriális viselkedési minták érhetők tetten. A város tereit társadalmi hálózatok szövik át, ezek egyben a nyilvános viselkedés elsajátításának terei, a nevelődés, közösségi kapcsolatok terei, ezért úgy tárgyaljuk a teret, mint társadalmi produktumot. Minden egyes társadalom megalkotja a maga tereit, amelyek egyszerre fizikai és mentális terek. A tér nem egyszerűen adott, hanem teremtetett. A tér társadalmi megteremtése a fizikai környezet megalkotására utal, amely a térnek csak egyik aspektusa. A tér megalkotásának egy másik aspektusa a tér értelmezés általi megkonstruálása, tulajdonképpen a társadalmi-kulturális elsajátítás. A városkutatások manapság gyakran élnek a kortárs térelméletek fogalmaival, melyek a városi teret a különböző mentális reprezentációkhoz, mindennapi gyakorlatokhoz,

² Példa 1/25/H/D/Ro/18: 1-fiú/25-életkor, H-helybeli (vagy V-vidéki)/D-dolgozik (vagy: 1-Márton Áron Gimnázium, 2-Művészeti Líceum, 3-Kájoni János Szakközépiskola, 5-Venczel József Szakközépiskola, MV-más városban tanul, MN-munkanélküli, E-egyetemista)/18-sorszám

rutinokhoz, emlékezethez kapcsolódó tudások gyűjteményeként értelmezik (Mester 2005: 71).

E tekintetben vizsgálom a terek használatát (birtokba vételét) időbeli változások (kronológiai szempont) függvényében, továbbá az esztendő különböző eseményei szempontjából: hétköznapok/ünnepek (karácsony, húsvét, pünkösöd, hétvége stb.), iskolai év/vakáció, tél/nyár.

Helyek és terek szempontjából a következő tipológiát alkottam: 1. iskolák, 2. kulturális intézmények, 3. szórakozóhelyek, 4. a város nyitott terei.

Iskolák

Az oktatási rendszer Csíkszeredában az egyetem előtti iskolai képzésen alapul majdnem teljes egészében. Jelenleg két elméleti líceum, egy művészeti líceum, egy egyházi gimnázium, négy szakközépiskola működik a városban. A 2001–2002-es tanévben gimnáziumba 2640, líceumba 3467, posztlíceumba 362, szakiskolába 1127 diák iratkozott be.

Ezek az iskolák a következők: Márton Áron Gimnázium, Nagy István Művészeti Líceum, Segítő Mária Gimnázium, Kájoni János Szakközépiskola, Venczel József Faipari Szakközépiskola, Székely Károly Szakközépiskola, Építészeti Szakközépiskola, Szent Anna Kisegítő Iskola, Octavian Goga Líceum. A négy szakközépiskola diákjai zömmel a környező falvakból kerülnek ki.

Az 1989-es rendszerváltást követően az egyetemi képzés is elindult a városban, négy egyetemnek vannak itt kihelyezett tagozatai, távoktatás formájában történik a képzés. Csíkszereda azonban 2001-ben vált ténylegesen egyetemi várossá, a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem megalapításával.

Az oktatási intézmények olyan konkrét helyekhez köthető helyszínek, melyek szimbolikus jelentésekkel vannak feltöltve, és nagy hatással vannak a tanulók szubkulturális szocializációjában. Ha iskolák szerint nézzük, akkor a város szórakozó és szabadidős arculatát az elméleti gimnáziumokba járó városi fiatalok határozzák meg (Márton Áron Gimnázium, Művészeti Líceum, Octavian Goga Líceum, és a szakközépiskolák közül a Kájoni János és a Székely Károly diákjai).

Az általános iskola befejeztével történik egy szelekció, és a további évek csoport- és önidentitását lényegesen meghatározza, hogy ki melyik iskolába felvételizett, hová jutott be, kinek milyen a viszonya a másik iskola diák-

jaival, hogyan látják önmagukat, hogyan különböztetik meg egymást, milyen szimbolikus és térbeli határokat fogalmaznak meg. Például a Márton Áronból nézve a szakközépiskolások zöme a sáncon túl van, Csíktaplocán; a román líceum a hegyen, egy szójátékkal: *a Gogában, ott vannak a románok gogában* [halomban]; *Ha sorolni akarjuk a sulikat, hogy melyik menőbb, hát először is a MÁG, a kockafejűek. Aztán jön a Kájoni, a Székely Károly, ahol sok fiú van, és kevés fiatal tanárnő mer odamenni tanítani, nagy gengszterek, vertek már tanárt, ...ők, látod diszkóba járnak. Aztán következik az építészeti, faipari. A Gogával nem tartjuk a kapcsolatot. De azok a románok, akik Szeredában laknak, tudnak magyarul.* (1/18/H/3/Ra/5)

A Márton Áron Gimnázium

A város első számú és legjobb gimnáziuma a szülők és a városlakók szemében a *Márton Áron Gimnázium*. Aki haladni, érvényesülni akar, a legjobb iskolába akar járni, az a Márton Áronba felvételizik. Azt, hogy ki hogyan választja ki, melyik iskolába akar járni, nem függ attól, hogy a város melyik részén lakik, hiszen a városban nincsenek nagy távolságok. Hagyományosan egy kialakult hierarchia mentén választanak iskolát a leendő gimnazisták, és ebben a választásban a recens szociológiai felmérések szerint is a családi környezetnek van nagy szerepe (Bálint–Miklós 2005). Ez már eleve megsűri a tanulókat, és így folyamatosan újratermelni a Márton Áron hírnevét, és az iskolák közötti hierarchiát.

A MÁG-ban³ az van, hogy aki oda jár, akkor ő már azt gondolja, ő már szuperebb attól, hogy oda jár. Ez valamikor biztos, hogy komoly iskola volt, de már nem olyan, mint amikor ezelőtt volt pár évvel, és van egy ilyen szerintem, hogy aki oda jár, azért bölcsőbb vagy valami, mert ő úgy gondolja, hogy ő már több, mint a más. Az úgy volt valamikor, hogy a MÁG volt a legjobb, és aztán a Művészeti. De most már tudja mindenki azt, hogy milyen a MÁG, és az ottani diákság pedig azt hajtsa, hogy ugyanolyan most is, mint amilyen régebb volt, ők szeretnék tudni, hogy olyan szigorúság van, s aki odajár azok milyen jó tanulók, és... és közben ez nem így van, és ezért van ilyen konfliktus, hogy ki oda jár, ki nem odajár. (1/23/H/D/Q/12)

A MÁG diákjaként a négy év alatt három évig zaklattak, tanárok és osztályfőnökök azzal az „ötlettel”, hogy kellene MÁG-os egyenruha vagy

³ MÁG, a Márton Áron Gimnázium rövidítése. A továbbiakban így használom.

MÁG-os sapka, amit mindenki hordjon akárhova megy. Úgymond a MÁG-ról azt az instrumentális képet akarták beleverni az emberbe, hogy ez egy nagyon elit iskola és diákjai egy magatartásmintát kell magukra öltsenek, illemet tanuljanak, ne jelenjenek meg a város „nyilvános” szórakozó helyein, de kötelezően jelenjenek meg a Hargita Nemzeti Székely Népi Együttes előadásain, március 15-i ünnepen, csíksomlyói búcsún stb. Ezeket a dolgokat számon is kérték. (1/25/H/D/Ro/18)

A Nagy István Művészeti Líceum

Csíkszeredában a középfokú művészeti képzés a rendszerváltás után indult el, Nagy István csíkmindszenti festőművésztől kapta a nevét a *Művészeti Líceum*. A Márton Áron Gimnáziumhoz viszonyítva a város másik szélén található. Úgy tűnik, ez az iskola a Márton Áron párja és riválisa egyben: a külső szemlélő sok párhuzamot vél felfedezni a diákok között, egymás között viszont egész pontosan érzékelik és megjelenítik a különbségeket.

A mások azt tartják, hogy a Nagy István olyan iskola, ahová csak az jár, aki hobó. Például a gyaloglón a csetten, amikor csettelek valakivel, ha kiderül az, hogy én ott dolgozom, akkor egyből rákérdeznak, hogy akkor te most rocker vagy? Vagy akkor te most hobó vagy? Lenézik. Ez így van, igen, hogy a Művészetibe sok rocker jár... de nem jellemző. Vannak egy jópáran, de nem jellemző. Igen, lenézik, hogy trapéznadrágokba járnak, ez már nem divat, elnyúlott blúzok, kockás ing, sötétebb színű öltözékek, hosszú haj, zsíros haj. (1/23/H/D/Q/12)

Hát a Művészetisek is lenézik a MÁG-osokat. Például úgymond az elkurvulás, hogy divat szerint élnek, és aszerint mennek, és... hát a mostani divat, az öltözködés... A Művészetiben is vannak ilyen úgymond alternatívok, de kevesebben. A Művészetisek több dolgot tudnak, többet értenek. (1/23/H/D/Q/12)

A Székely Károly Szakközépiskola

Ez az egykori, *Traktor Iskolának* becézett 4-es számú Líceum a város keleti ipari övezetéhez közel, a Traktorgyár mellett épült. Az iskola előcsarnokába belépve szembetűnik, hogy mennyire más, mint egy szokványos városi iskola: a Csíkszereda környéki autóbusszjáratok menetrendje díszíti a falakat. A diákok zöme a környező falvakból ingázik.

A Székely Károly az is egy külön lap. Ott jártam négy évet. Sok a fiú, mert ez ipari líceum. Lányosztályok is vannak, az ilyen textilosztályokba. Azok a lányok inkább vidékiek, és ők járnak időnként a Flashbe, vagy az Eclipse bárba Csicsóba, de olyanok is azok a lányok, tehát nem az a baj, hogy odajárnak az Eclipse-be, hanem hogy csak a bulizás meg a... a... boldogság a lényeg. Főleg amit az oroszpiacon lehet kapni, azok a márka utánzatok... Még az van abban az iskolában, hogy sok a vidéki. S az ottaniak elmondják, hogy na náluk, mondjuk Szentkirályon vagy Szentsimonban milyen bulis helyek vannak, s akkor kaphatók arra, hogy na menjünk le és nézzük meg, de mindig történik valami verekedés, bicskázás, gyakori az ilyen. (1/23/H/D/Q/12)

Ahogy az elméleti középiskolák, úgy a szakközépiskolák között is jól definiált sorrend alakult ki. A Székely Károly diákjai számára a többi három szakközépiskola egy alsóbb kategória. Közismert „iskolapálya”, hogy az innen kibukott diákok a többi szakiskolában tudnak elhelyezkedni. Ugyanez volt a sorsa egyik beszélgetőtársamnak, egy román fiúnak, akivel a Venczel József Szakiskolában beszélgettem. Itt faipari osztályba jár, de nem nagyon érdekli a szakma, nem is szeretne tovább tanulni. Olaszországba készül, dolgozni. A környezetében többen dolgoznak Olaszországban, így ő is azt tervezi, hogy a tanulásra szánt hat év helyett meg tudná keresni a számára szükséges dolgokra kellő pénzt: *Nem kell nekem más, mint hogy legyen egy házam, egy asztalom, hol eszem, egy kocsim s egy feleségem. Kell ennél több? A lányok nem is állnak szóba, ha kocsid nincs. Ilyenek a lányok. (1/17/H/5/Di/19)*

Az Octavian Goga Líceum

Ez a líceum is a rendszerváltást követő névadási időszakban kapta új nevét, mint az iskolák zöme. Azelőtt a 3-as számú Líceum nevet viselte, textilosztályokkal és néhány elméleti osztállyal (filológia), vegyes, román és magyar nyelvű oktatással. Az oktatás ma teljes egészében román nyelvű. Az 1989-es rendszerváltás a város iskoláit elsősorban abban érintette, hogy az akkorra már kötelezővé tett román nyelvű oktatást megszüntették. Ennek az lett a következménye, hogy a román anyanyelvű diákokat a román oktatással együtt számúzták az iskolákból (a magyar osztályokat pedig az eljövendő román iskolákból), így alakultak ki a nyelvileg homogén iskolák.

Az osztálytársakkal mindig elmentünk és szünetekben vagy órák után verekedtünk a román osztállyal, mert egy iskolában volt a román osztály

meg magyar osztály, ez a Gogában, s akkor jó volt ez, ez egy ilyen volt, a nagyobbaktól az tanultuk, hogy lehetőleg nem kell barátkozni a románokkal, verekedtünk a szünetekben, meg a büfésorban, alig vártuk a szüneteket, hogy mehessünk, s ők is. Ennek aztán vége lett, jött a forradalom, s minket akkor elvittek a Nagy Istvánba, ott jártunk kb. két évharmadot, aztán átjöttünk a József Attilába, abból akkor lett iskola, mert addig volt pártkabinet. (1/23/H/D/Q/12)

Goga, az egy olyan különálló, nem igazán tartozik sehová, nem lehet besorolni a többihez. Ott többnyire a lányok vannak többségben, úgy vettem észre. S azok a lányok ilyen, kihívóan öltöznek, meg túlfestve, ilyen ribanc módra, hát azok is vannak köztük jópáran, de nem ezzel van a baj... Inkább járnak Csicsóba, az Eclipse bárba, vagy az Amiba. A Flash-be is járnak. Sőt, hát persze, hogy oda. (1/23/H/D/Q/12)

A diákok pontos nyelvi megfogalmazásban és a sztereotípiaképzés mechanizmusának megfelelően vonják meg a saját és a másik határait, különítik el saját iskolájukat és értékrendjüket a másoktól. A MÁG diákjai erős *marcis* identitással rendelkeznek, szeretik az iskolájukat. Aki elutasítja őket, az lényegében egy elitista attitűdöt utasít el, és megkérdőjelezi a hagyományokra alapozó szellemi fölény érvényességét: *kockafejűek; azt gondolják szuperebbek; zombik* stb.

Az interjúszövegeket elemezve, a következő kategóriák alapján jellemzik, illetve különböztetik meg a diákok a saját iskolát a másótól:

- zenei stílusirányzatok szerint (hobó, rockerek, diszkósok, alternatívok)
- származás szerint (falusiak, vidékiek)
- viselkedés szerint (genszterek, isznak, nagyképűek, verekednek, elszálltak)
- az iskolák hierarchiája szerint (például: akit kirúgnak, kisebb presztízsű iskolába kerül)
- értékrend szerint (boldogság, divatkövetés, tanulás, egyéni teljesítés)

Az egyes oktatási intézményekhez meghatározott szubkulturális-stiláris minőségek kapcsolhatók. Az elméleti líceumok diákjai főleg a *rock* alapú zene kedvelői, és azok közül is az általuk igényesebbnek tartott zenét hallgatják. A szakközépiskolák a *diszkó-* és *rock-*, *metál-*kedvelők. Pár osztályban feltettük azt a kérdést, hogy milyen zenét hallgatnak, és hová járnak szívesen, írásban válaszoltak rá.

Én a zene terén minden stílust elfogadok. Nem vetek meg semmifélet, hiszen minden nép vagy csoport a saját zenéjét szereti és emellett el kell fogadni a másét is. Szeretem a ROCK-ot, imádom a népzene, dáridót, nosztalgia és

meghallgatom a houset. De még a szimfónia sem bántja a fületem. Nagyon szeretem: Omega, Republic, Beatles. Az alsó-rákosi (Brassó m.) MAD-MAX diszkóba járok, ritkábban a Flash, Ami, Eclipse diszkókat is látogatom. Szeretem a nosztalgiaesteket és a bálokat. (1/17/V/5/Q/29)

Megfigyelhető, hogy a vidéki diákok a hagyományos szórakozási formákat említik (bál, nótázás, népdalok), és azt a zenét kedvelik, amit a rádióban, diszkókban hallhatnak.

Kulturális intézmények

A Csíkszeredai Polgármesteri Hivatal működteti a Kulturális Irodát. Az Iroda *Panoráma* néven havonta ingyenes programfüzetet jelentet meg, amely a város kulturális programajánlója.

A Városi Művelődési Ház a Csíki Játékszín és Hargita Nemzeti Székely Népi Együttes székhelye. Előcsarnokában kiállításokat rendeznek. A Művész Kávézó az előcsarnok egy leválasztott részében található, itt főleg a város művészei, kulturális szervezői találkoznak. Ebben az előtérben a Hargita Együttes bevonásával korábban táncházat szerveztek szerda esténként. Csíkszeredában évek óta hiányzik a táncház az érdeklődő fiatalok számára.

A Szakszervezetek Művelődési Háza a Szabadság téren (*Tapstér, Tapsplacc, Sárga tér* a csíkszeredai nyelvhasználatban), a Megyei Tanács épületével szemben (*Fehér Ház*) helyezkedik el. Mivel a felületek bérbeadásával tartja el magát, sokféle és sokszínű a benne folyó tevékenység: különféle cégek, sportklubok tevékenykednek benne. Az alagsorban működik az *AMI Club*, a város meghatározó, sokarcú, népszerű szórakozóhelye. A Szakszervezetek Művelődési Házában az első emeleten az ún. Márvány-teremben kiállításokat, farsangi bálokat, (Zenész-bál, Orvos-bál, Művész-bál), golyabálkat rendeznek.

A város egyetlen mozija a *Transilvania*, amely heti két filmvetítéssel működött 2006-ig, de mivel a látogatottsága sokszor nem érte el a vetítésenkénti minimumot (három fő), bezárták, és a városi tanács vette birtokába, azzal a céllal, hogy egy többfunkciós kulturális intézményt működtet majd benne. Meg kell említeni, hogy 1989 után évekig működött a *Kriterion filmklub*, minden csütörtökön művészfilmeket vetítettek. A kezdetben nagy népszerűségnek örvendő, rendszeres találkahelyként működő filmklub az 1990-es évek közepén megszűnt.

A hasznos szabadidős tevékenységek körébe sorolhatók a Művészeti Népiskola által nyújtott képzések és szakképesítések. Az iskola amatőr művészeket képez, sok fiatal (főleg vidéki fiatalok) jár délutánonként különböző zenei órákra, tánc, népi fafaragás, képzőművészet terén képzik magukat.

A városban működik néhány művészeti galéria, ezekben rendszeresen képzőművészeti- vagy fotókiállításokat rendeznek. A könyvbemutatók, kiállítások közönsége viszonylag állandó, az ötvenes korosztály dominál, a fiatalok közül főleg a művészet középiskola diákjait lehet látni. Ők ilyenkor vagy a kiállítás résztvevői, vagy a megnyitás ünnepélyes pillanatait teremtik meg zenével, szavalattal.

Moziban se szoktam jární, kevesen is járnak a városban, biztos azért mert azt gondolják, hogy videón megnézzük otthon. Színházba is elég kevesen járnak. Én amikor tehetem, elmegyek. A fiatalok, s a legtöbb, akiket én ismertem, utoljára szerintem mikor napközisek voltak, akkor voltak színházban, bábszínházban, ilyesmi. Én nem tudom, miért nem járnak, pedig az ott van élőben... és az is egy nagyon jó szórakozás, inkább megnéznék egy filmet. (2/21/H/MN/Q/9)

Találkozó- és gyülekezőterek

Az 1989 előtti időszakban a városban kevés hely és alkalom adódott a nyilvános és nem ellenőrzött szórakozásra: a középiskolák rendszerint *sulibulikat* rendeztek az iskolák éttermében, vagy néha a Művelődési Otthon termében.

Akkoriban kétféle ember volt: volt, aki járt diszkóba, s volt, aki nem. Aki nagyra tartotta magát, lenézte, az nem ment. De a diszkóba sokan eljártak, hát a rockerek is, mert sok rockot adtak. (2/21/H/D/Ro/3)

Az 1989-es rendszerváltást követően országszerte, így Csíkszeredában is, sorra nyíltak a kocs mák, szórakozóhelyek, és nyaranta változtak a felkapott és a fiatalok körében kedvelt helyek. Ilyen volt az 1990-es évek elején a *Rita bár*, amely egy nyárikert volt tulajdonképpen. Ettől nem messze a *Gambrinus* található. Fontos volt, hogy minél nagyobb legyen a befogadóképessége, minél több ember találkozhatson. Aztán a téli kocs mák, a *Galbeck*, *Depresszió*, *Dreher*, *Pikkoló*, *Tilos*, amelyek a hosszú téli esteken zsúfolásig megteltek. Ezekben az esztendőkb en a Petőfi utcát sétálóvá alakították, éveken keresztül építkezés, útépítés zajlott. Végigsorolva a kedvenc, felkapott majd elhagyott kocs mákat, gyülekezőhelyeket, úgy tűnik, hogy a város szögödi és udvarhelyi

végétől indulva végül is a Petőfi utcában alakult ki az a tér, ahol föltétlenül meg kell jelenni, „el kell vonulni, meg kell villanni”. Ezek voltak azok az esztendőök, amikor a város nyilvános tereit kezdték a városlakók belakni.

2002-ben a Petőfi utca új helyekkel gazdagodott: létrejött a *Bahia Kert-helyiség*, a *Rodeo Saloon* és a *Hockey Klub*. 2003 nyarától figyelhető meg a sétálóutca fogyasztói terekkel való betöltése: az összes kocsmá, vendéglő székeket, padokat, asztalokat helyezett a bejárata elé, hangulatos teraszokat építettek, a sétálóutca zsúfolásig megtelt a város mindenféle korosztályával, de főleg fiatalokkal, és gyakran élőzene is szólt éjfélig. A Petőfi utcában ezt követően is nyíltak a vendéglátóhelyek: *Mediterrán kávézó*, *San Gennaro pizzázó*, *Bandido's étterem*, *Palermo kávézó*, *Esperance salátabár*, *Insomnia*.

Ezelőtt szégyen volt a városban enni. A feleségem meg is szidott volna, hogy te a városban eszel, költöd a pénzt, nincs itthon étel, miért főzök én. De most azért beülünk, annyi étterem, bár nyílt, s nem is olyan drágák. Üzleti ebédek, évfordulók, s annyi ünnep van, városnapok, megyenapok, sörfesztivál, s akkor kijövünk, megeszünk egy-egy miccset, sört, s kürtőskalácsot a gyermekeknek, bábémszokunk... (1/35/H/D/F/20)

Az interjúrészt leányegében arra az egykori viselkedésre utal, melyet az első generációs városlakók stabilizációs stratégiaként alkalmaztak. Látható, hogy az ünnepek, a város ünnepei (városnapok, megyenapok) kezdenek a közösség ünnepeivé válni, amely fogyasztással, kikapcsolódással, szórakoztatással kecsegtet. A városi nyilvános tereinek ésszerű, ünnepi használata, fogyasztása ez. Úgy tűnik, a felnőtt társadalom ezt a tér-időt lakja be, és a fiatal generáció másfajta tér- és időhasználatát idővesztegetésnek tartja.

Mi nem járunk sehova, kocsmába, ilyen helye. Jártunk a Tilosba, de már nem kíváncszunk. Szerencsére sokan járnak hozzánk. De azért azt figyelem meg, hogy ugyanúgy, ahogy az emberek egyre ritkábban járnak egymáshoz, s inkább kocsmában találkoznak, úgy a fiatalok is állandóan kinn vannak valahol. Megdöbentő, hogy a Petőfi utca hogy néz ki, a padok a Központi Áruház előtt, kirakva középre, furcsa, nem ülnék ott semmi pénzért. Igen, azon ülnek a fiatalok, semmit nem csinálnak. Nincs náluk semmi, csókolózni se csókolóznak, nem csinálnak semmit. (2/37/H/D/F/13)

Rác Zósef utal arra a szubkultúra irodalomból, hogy a különféle szubkulturális csoportosulások fő tevékenysége a semmittevés. Egy kutatás során megállapították, hogy ez a látszólagos passzivitás korántsem az, több tevékenységre bontható, mint: üdvözlő ceremóniák, sztorizás, elhaladók cikizése, akciótervezés, melyek legfontosabb funkciója a határok kijelölése és csoportdefiníció erősítése (Rác 1998: 120).

Az esztendő szerkezete

Vizsgálatunkban meg kell különböztetnünk egy téli és nyári időszakot, illetve a nagy ünnepeket, hétvégeket és a hétköznapokat. Nyáron a sörözők, a teraszok, utcák, szabadtéri bulik dominánsak, télen pedig a zárt, füstös helyek, és a téli sportokhoz, sportpályákhoz fűződő helyek.

A téli vakáció, a téli ünnepek az az időszak, amikor a diákok vakáción vannak, a Magyarországon, vagy nagyobb városokban (Kolozsvár, Brassó, Temesvár, Bukarest) tanuló egyetemisták hazajönnek, hazalátogatnak azok a fiatalok, akik külföldön dolgoznak, vagy már kitelepedtek. Az ő tréfás megnevezésük: *karácsonyi magyarok*. Ez az időszak december hónap utolsó két hetére esik és január elején is tart. A kocsmák tele vannak, mindenki „a városba kívánczik”, találkozni, beszélgetni, bulizni. Zajlanak a szilveszteri mulatság körüli szervezések, és zajlik a Hóhányó buli szervezése, amely a fiatalság körében a decemberi hónap egyik legfontosabb eseménye.

Hát azt N. találta ki, azt hiszem kilencvenháromban, hogy az egyetemistákat lehessen összeszedni, mert akkor végeztek sokan, vagy voltunk, akik még nem végeztünk, s akkor hogy külsőföldről minden évben hazajönnek karácsonykor... hogy találkozzanak az emberek. (1/33/H/D/F/22)

A Hóhányó bulit minden évben egy baráti körből álló szervezőbizottság rendezi. Szellemes meghívókat szerkesztenek, a szervezők listát írtak az ismerősökről, és személyesen juttatják el hozzájuk a meghívókat. Ez adja meg többnyire a buli vonzerejét, na meg az, hogy egyetemistákkal, rég nem látott barátokkal lehetett találkozni. A Hóhányó buliról újságcikk is született a helyi lapban, amely a buli kulturáltságát, nívóját, a baráti összetartást dicséri. A középiskolás diákok is nagy izgalommal várják minden évben, kiváló alkalom a nagyokkal bulizni, ismerkedni.

Mindig olyan ideges vagyok, mert olyan nehéz meghívót szerezni. De aztán valahogy mindig kerül. De úgy is van, hogy két óra fele már be lehet menni, csak az a baj, hogy akkor már annyian vannak, hogy mozdulni sem lehet, s mindenki csuromvíz, nem is hallod a másikat. De én nagyon szeretem, mindig várom, mert élőzene van, s egy csomó jó fej van ilyenkor itthon. (2/17/H/1/Ro/23)

A következő esemény a húsvét, amikor ugyancsak vakáció van, a *húsvéti magyarok* hazajönnek, a hétfői locsolás után pedig éjjel három-négy óra fele megtelnek a kedvelt helyek, fiúkkal, lányokkal egyaránt, egészen reggelig.

Az egyetemisták és az elméleti középiskolák diákjai látogatják a nyári táncbörököt. A Bálványosi Szabadegyetem Tusnádra sok fiatalat vonz, fő-

leg az esti bulik és koncertek. Vonattal, autókkal, csoportokba verődve estére érkeznek Tusnádra bulizni a csíkszeredai és környékbeli fiatalok.

Ősszel a *Flash* diszkóban vagy a Szakszervezetek Művelődési Házában egymás után rendezik meg a középiskolák és a *Sapientia* egyetemistái gólyabáljait, amely az egész város diákságát megmozgató Városi Gólyabálban végződik.

A hét szerkezete

Jóllehet a város szórakozóhelyei inkább hétvégén látogatottak, és az iskoláskorúaknak is a hétfégi kimenő a megengedett, érdekes és változatos képet nyújtanak a Csíkszeredai hétköznapi esték. Hétköznapi gyülekezőhelyeként említhetjük a Petőfi utca valamennyi helyiségét.

2001–2002-ben a következőképpen írható le a szórakozóhelyek időtérképe:

- hétfő: rockest az *Ami*ban, kocsmatáncház a *Bahi*ában (télen)
- kedd: deszkások, görisek, a drum and bass kedvelői az *Ami*ban
- szerda: diszkó az *Ami*ban
- csütörtök: rockest az *Ami*ban
- péntek: nosztalgia-, lecsó-buli az *Ami*ban, diszkó a *Flash*-ben
- szombat: diszkó az *Ami*ban, buli a *Salátá*ban (2001 telén bezárták)
- vasárnap: diszkó az *Ami*ban.

Látható, hogy az *Ami* a leglátogatottabb és legsokarcúbb szórakozóhely, és nagyon érdekes, hogy a bizonyos napokon odalátogatók nem tudják, hogy mi történik ott a hét többi napján.

Összehasonlítva a 2002-es „kínálatot” a 2006-os helyzettel megállapítható, hogy differenciálódtak az ifjúsági csoportok, megjelentek új szcénák. A *Sapientia* EMTE nappali tagozatos diákjai új színfoltot képviselnek a város szórakozóhelyein.

Csíkszereda mindenképp urbánus képet mutat a szórakozóhelyek szerint: kialakulóban van a klubkultúra, ami azt jelenti, hogy a hagyományos diszkók többnyire bezártak és a kulturáltabb, ám jóval drágább klubok jelennek meg. Fotelok, lesötétített ablakok, szőnyeg mindenütt. Kevesebben férnek el, de annál választékosabb közönséget szolgál ki. A leghíresebb a zsögödi Club 76, ahol minden hétvégén rétegzene megy, megszűnt a hagyományos diszkó jelleg: pénteken clubberek, szombaton magyar slágerrek, havonta egyszer slágerparti. (1/24/H/E/Q/30)

2005–2006-ban a következőképpen alakul a szórakozóhelyek heti struktúrája:

- hétfő: rockest az *Amiban*
- kedd: kéthetente karaoké a *Bandido's Mexikói Étteremben*
- szerda: egyetemista buli az *Amiban*, kéthetente egyetemista buli a *Rodeóban*, egyetemista buli a *Salátában* (2005-ben felújítva, klubhangel))
- csütörtök: rockest az *Amiban*
- péntek: buli a *Club 76*-ban (*klubberek*)
- szombat: buli a *Salátában* (*extrémek*) és a *Club 76*-ban (magyar slágerek)

Stílusirányzatok szerint megnevezhető ifjúsági csoportosulások

Ami a rétegződést illeti, vannak az extrémek – mint annak idején a rockerek – azaz a deszkások, görisek, bringások, vannak a nagyobb értelmiségiek és vannak azok akik továbbra is a falusi diszkókba járnak mulatni.

(1/24/H/E/Q/30)

Rockerek

A rocker fiatalok könnyen felismerhetők fekete trikójukról, hosszú hajukról, az iskolákban, a *Tilosban*, az utcán. A város és a térség rockerei ismerik egymást és egy társaságot alkotnak. Hetente kétszer találkoznak az *Amiban*. Ezen a két napon rockerek vannak az *Amiban*, beszélgetnek a bárossal, aki szintén egy hajdani rocker, és jó barátságban vannak vele. Éjjel 1-2 óra fele már kezét is fognak, és indulnak haza, mert sulis van másnap, vagy dolgoznak. Átlagosan 15–25 fiatal szokott összegyűlni, páran táncolnak, sörrrel, cigarettával a kezükben néha. Van hely bőven a tánctéren. A többiek a sötétben ülnek, párosan vagy csoportosan, hallgatják a zenét, járnak kelnek, otthonosan érzik magukat.

Ismerik egymást a gyergyói, szentgyörgyi, csíki rockerek, együtt mennek nagyobb koncertekre Kolozsvárra, Vásárhelyre. *A rockestekre, ami hétfőn és csütörtökönként van az Amiban, lényegében a baráti kör jár, a miénk, olyan 15 évtől 28 évesek. Szeredaiak vagyunk, de néha jönnek Udvarhelyről, Gyergyóból.* (2/21/H/D/Ro/3)

A rockerek jellegzetes tánca a hosszú haj lóbálása, amit *hajalásnak* neveznek. *A hosszú haj fontos, igazából ezzel magyarázható, hogy nagyjából ez az ismertető jel, hogy nagy haj. Akárhogy lehet táncolni, körben is,*

egyedül is. Nekem jobban tetszik, mikor nem körben vagyunk, mert valahogy jobban szeretem, mikor nem látja mindenki a másikat. Különben sem lehet semmit látni, mikor hajalsz. Van a csápolás, ami ugyanezt jelenti, a hajazást is magába foglalja. (2/16/H/1/Ro/6)

Az ifjúsági csoportok aszerint is elkülönülnek egymástól, hogy milyen zenét hallgatnak, milyen az értékrendjük, hová járnak, mi az, amit elfogadnak, de leginkább a negatív reakciók a beszédek: mi az, amit nem fogadnak el, mi az, ami a másik csoportot (zenéjét, viseletét, szokásait) elfogadhatatlanná tesz.

Ákik nem rockerek a suliból, én tartom a kapcsolatot, nem nagyon törődök... mondjuk egyszer elmentünk egy iskolakirándulásra, s nem viseltem semmit, pólót vagy ilyesmit, hogy amiről így egyből nyilvánvaló, hogy ez rocker, s beszélgetek egy taggal, s mindenről elbeszélgettünk, s egyszer mondom neki, hogy... így szóba került, hogy na mit hallgatok, s mondom én rocker vagyok, a tagi így feláll és azt mondja: én utálok a rockereket, s azzal elment, mondom, na tessék... Addig nem volt semmi baj, míg meg nem tudta, hogy rocker vagyok, attól kezdve aztán nem is köszönt. Én nem állok ezekkel vitába, mert nincs mit csinálni, ezután is felteszi a szemellenzöt. (2/16/H/1/Ro/6)

A rockerek digóknak nevezik azokat, akik diszkóba járnak és az „eszméletlen csőrömpölést” hallgatják. A diszkósokról nincs jó véleményem. Nem lehet elbeszélgetni velük. Nem érdekli egyéb őket, mint a zene, pénz, diszkó, vagányság. (2/21/H/D/Ro/3)

A rockereket hajasoknak, hobósoknak, zsíroshajúaknak nevezik más csoportok képviselői. Gyűjtőnéven hobbernek is szokták nevezni őket, a hobó és rocker szavakból szóvegyüléssel (kontamináció) képezve.

A rocktestvér jelet gúnyolódásként szoktuk használni. Lehet a rockereket csúfolni, de persze mindenféle stílust. Például a fejrázás, mikor rázzák melletted a fejüket, s akkor te is. Azért szokták csúfolni, mert például nem akarják, hogy a pólóról lejjön a kép, ezért nem mossák. S a hajukat nem ápolják. Nem feltétlenül agresszívak, csak úgy tűnik. A fordított keresztet is azért viselik, hogy taszítsák az embereket, hogy távol tartsák. Az, ami szimpatikus bennük, hogy összetartanak, fontosak számukra a barátok. (1/17/H/1/A/11)

Extrémek

Az extrémek képviselői a MÁG és a Művészeti Líceum diákjai, önmeghatározásukban fontos szerepet kap az igényes szó, ami zenére és életvitelre egyaránt vonatkozik. Van egy hangadó extrém sportokat űző és kedvelő

alaptársaság, azonkívül osztályok, baráti körök laza kapcsolatából áll ennek a stílusnak a képviselő rétege.

Hát itt a sportolók kezdték el ezt, nyilván a téli sportolók, de vannak nyári tevékenységek is az extrém sportolásban, mint például a gördeszkázás, lehet látni őket a placcon, hogy gördeszkáznak, a BMX biciklizés. Kevesen, de csinálják. Aztán van a másik fajta biciklizés, a mountainbike típusú biciklivel, de nem igazán hegyi biciklizésről van szó, hanem downhillről, le a dombra, nagy teleszkópokon, de nem föltétlenül a dombon kell, hanem például a Központi Áruház előtt van az a sor lépcső, s azon egyszerű leszöktetni. [...] Akkor még van az in line skate, ez olyan mint a görkorsolya, egysoros, ezzel is különböző mindenféle ugrásokat el lehet követni, erre nincs kialakulva egy terep, ahol műveljék, biztos, hogy jó volna ha volna skatepark Csíkszeredában, ahol lehetne gördeszkázni is, korszolyázni is, biciklizni is. Erre biztos, hogy van igény. Mert ahogy ez az extrém sportolás egyre felkapott lesz városszinten, biztos kellene. Brassóban van például. (1/23/H/E/Ex/8)

Az jellemző azokra, akik ezt a fajta zenét hallgatják, hogy merészebben, lazán öltözködnek. Bakancsban semmi esetre nem járnak, inkább sportosan öltöznek. A csajok rövidebb, szűkebb cuccokban járnak. Nem gondoltam el konkrétan, hogy is van, de azért látom a párhuzamokat.

Aki digitális zenét hallgat, azt fel tudod ismerni. Régi stílusú tréningfelsőt hordanak, aminek mandzsettája van, tudod, ilyenek turkálni is sokat lehet. A napszemüvegekből is jól lehet látni, a piros, narancssárga, vagy a sötét lencse szürke kerettel, ez az igazi, Funk márkájú.

A funk stílus különben egy akusztikus alfaja a digitális zenének. gitár, dob van benne.

A digitális zenét kedvelő fiatalok a Nike, Adidas márkát viselik többnyire, a cipőkben is a nyolcvanas évek fazonja divatos. Ezért a drum and bass stílust old schoolnak is hívják. A breaket pedig new schoolnak. Ezeket onnan tudom, hogy felszedtem innen-onnan. Volt egy barátom, akit a zene mozgat abszolút, Kolozsváron volt egyetemista, tőle tanultam. Aki drum and bass-t hallgat például, az nem hallgat drance-t. Az igazi drum and bass-es trapéz nadrágot hord, ami lehet élre vasalt szövetnadrág, vagy bársony, most farmer is legújabbban, tudod az a nyerskék. Tréningfelsőt hord, régi stílusú sportcipőt. Olyan, mintha debil fejük volna. A fiúk például féloldalra fésült hajat viselnek, egy kicsit begöndörödik a vége, a csajok felzselézik, vagy akinek kicsit hosszabb a haja, két copfba köti, vagy felnyírt bretont viselnek. Ez egy antidivat. Meg mintás ingeket viselnek,

olyan hawaii típusúakat, lehet az rövid vagy hosszú ujjú is. Bő nadrágokban azok járnak, akik sportolnak, göriznek, vagy snowboardosok, ez így praktikusabb. (2/23/H/Mn/Ex/2)

Egy 15 éves fiúval beszélgettem, aki vasárnap este 8 után a Szakszervezeti Művelődési ház előtt cigizgetett. Mesélte, hogy a felszerelések nagyon drágák, nem akárki tudja megengedni magának. 8 millió lejen felül van egy jó görkori. A deszka is 5 millió lejbe kerül. Főleg másodkézből szokták beszerezni, de Brassóba kell utazni, ha az ember vásárolni akar.

Ez egy sport is, de életforma is, de nem feltétlenül függ össze. Nézem, ahogy újra meg újra megpróbál egy csövön legurulni. „Az a jó benne, az az érzés, hogy repülsz, az adrenalin, megéri” – mondja.

Szerintem az adrenalin a legkeményebb kábítószer. Akik nem hétköznapián gondolkodnak, azok keresnek valamit, ami megmozgatja őket. Ezek az extrémek. Ezt adja nekem a tél, a hó, a hegy, friss levegő, a szabadság. A hegy tetején csúszkálsz, ami a városban történik, elfelejted. S akkor a bicikli nyáron. Pont kiegészíti egymást. Mire megunnád a telet, jöhet a bicikli. (1/30/ H/D/Ex/10)

Elsősorban nyáron vannak szem előtt, főleg a Művelődési Ház előtti márványtengeren, illetve a jégpálya negyedbeli improvizált pályán. 6-7 éve léteznek kimondottan, mint a deszkások, többnyire a művészeti líceum növendékei alkotják. Öltözetükben is eltérnek a tömegtől: deszkás cipőben járnak, bő farmerokat viselnek, nagy pólókat, szítás kalapot. Szeretik a márkás holmikat, hajviseletük raszta, vagy mindenképp hosszú. Törzshegyeik közé tartozik az újraindult Saláta, ritkán a Morpheus, Palermo, Négy sintér – ismertebb nevén a Daradics-kert. A kedvenc zenéjük a drum and bass, punkrock, break beat. Nyáron mennek a projektoros bulik, mikor egy koncert-DVD lejátszása szolgáltatja a hangulatot, vannak próbálkozások élő bakelites bulikra, mikor a DJ a helyszínen többnyire drum and bass-t, breakbeatet kever. Nem jellemző még annyira. (1/24/H/E/Q/30)

Ennek a csoportnak a tagjai nagy gondot fordítanak az öltözetükre. Az antidivat, amint a fenti interjúrészletekben is megjelenik, költséges: a márkás öltözet, az extrém sportok felszerelésesei borsos áron kaphatók. Itt is megfigyelhető a kulturális tőkefelhalmozás, mely üzleti vállalkozássá is alakítható (Rácz 1998: 140). Csíkszeredában nyílt egy üzlet, ahol snowboardokat, kiegészítőket, öltözéket lehet kapni. A környék megyéiben nincs ilyen üzlet, így nagy az érdeklődés, annak ellenére, hogy drága. A bolt társtulajdonosa ugyanaz a DJ, aki a *drum and bass* stílust közvetítésében nagy szerepet játszott, az eladó egy biciklis, így az üzlet találkozóhelyként is működik.

Diszkósok

A város diszkóba járó közönségének nem elegendő az egyetlen *Flash Dance* nevű helyiség. A pénteki napon itt vannak, de a hét különböző napjaiban eljárnak más városokba, Székelyudvarhelyre, vagy a környék falvaiba (Csíkszépvíz, Csíkcsicsó).

Meg lehet külsőről ismerni az embereket. Hogy ki jár a Flash-be, ki jár a Salátába, ki jár az Amiba. A Flash-be szerintem az átlagosan jólöltözött emberek járnak. Akik adnak magukra, de nem olyan szinten, hogy fontos legyen nekik az, hogy legyen egy eredeti egyéni cipőjük, hanem eredeti, de mindenkinek van, például Puma, Reebok, Nike, akkor rendes farmernadrág, esetleg bőrdzseki vagy bomber, rövidre vágott haj, és semmi piercing, semmi hajfestés, autó, mobiltelefon. Az autó persze jóféle autó, és lehetnek a fiúk olyan konditerembe járók. A lányoknál, azok a lányok, akik odajárnak a Flash-be, azoknak olyan életképzésük lehet, hogy elegendő az, hogy egy ilyen fiúba szerelmesek legyenek, s el van intézve az életük. Úgyhogy ők nem kell gondoljanak mindenre, hogy egye fene, férjhezmenetel, hanem csak szerelmes kell legyen beléjük egy olyan ember, aki... mobiltelefon, autó, s meg van oldva. Ez az egész egy nagy butaság. Ezek buta lányok, akikre libát mondanak, de azok az emberek, akik oda járnak a Flash-be, ezekre biztos nem mondják, hogy... ezek a libák. Hogy szépek-e? Hát az is relatív, hogy ki kit tart szépnek, mert az egész világ elfogadja őket, mint szép, én is elfogadom például őket szépnek, igen, elismerem, hogy szépek, de nem tetszenek nekem az ilyen típusú lányok. Az ő öltözetük... Hát mindenképpen ráfeszülős cuccokban járnak, hogy kimutassák a testüket, persze kifestik magukat, magas talpú cipők, szűk nadrágok, futók, szűk kabátkák. (1/23/H/E/Ex/8)

A „jó” helyek**A Tilos**

A *Tilos* irodalmi kávézóként indult 1993-ban. Kezdetben számos magyarországi irodalmi folyóiratot járatott rendszeresen (*Nappali Ház, Holmi, Kortárs* stb.), kiállításokat, szavalóestet, költőversenyt, koncertet rendeztek. A város értelmiségét célozta meg, a negyvenes korosztálytól az érdeklődő kö-

zépiskolásokig mindenki, aki úgy érezte „számít”, szívesen járt ide. Annyira fontos és komoly intézményként fogták fel, hogy a helyi napilapban, a *Hargita Népe*-ben ez jelent meg: „Csíkszereda a Tilos lábainál terül el”. Mára elmaradtak ezek a kulturális események, de kialakult a törzsvendégek köre. A helyi nyilvánosság informális tere, ahol a legfrissebb városi, közéleti dolgokat beszélnek meg. Egy üzenőfalon apróhirdetések, képeslapok, közös bulik képe, újságcikkek vannak kifüggesztve. Az idősebb törzsvendégek a földszinten (6 asztal), a fiatalok az emeleten gyülekeznek. Ők általában teáznak, söröznek, egy-egy ital mellett hosszasan ücsörögnek, a földszinti törzsvendégek nagy szórakozására, hogy ezek már megint teát isznak. A rockerek gyülekeznek itt szívesen, a zene is általában *klasszikus rock*, *alternatív*, esetleg *pop*, sok magyar zenével. Sokszor térnek be olyanok, akik szétnéznek, keresnek valakit, vagy üzenetet hagynak, csomagokat hoznak/visznek. Forintot is lehetett váltani, Magyarországra induló autót keresni stb. Honlapja van, ahol szellemesen bemutatják a törzsvendégeket, barátokat.

Nyolcadikkal végeztem, és mondták, hogy megnyílt egy új teázó a Petőfi utcában, jaj de jó, menjünk oda, s azóta odajártam. Iskola után, esetleg lyukasórákon, és aztán dolgoztam tovább a zenesuliban, mikor elvégeztem a líceumot. Megvan a törzsvendégsége a Tilosnak is, akik lent szoktak ülni, s akkor fent általában a fiatalság. Van egy ilyen rocker banda, rendes, normális rocker banda, bőrnadrágokban, wesco-csizmában... (1/23/H/E/Ex/8)

A Bahia

A *Bahia Teaház* 2001 és 2005 között működött. Az járt ide, aki már megunta a *Tilost*, vagy nem fért éppen be a *Tilosba*. Az alternatív zene, az elektronikus zene kedvelői, az extrémek jártak szívesen ide. A télen hétfőnként táncház volt, egyik teremben táncoltak, muzsikáltak. Ide jártak a *Sapientia* egyetemistái is. Itt jellemzőbb az *elektronikus zene*, a *rock*, népzene, világok zenéje. Nagyobb asztalok, több hely van itt, mint a *Tilosban*. Román fiatalok is szívesebben, gyakrabban előfordulnak, mint a *Tilosban*.

A Bahia identitászavarban szenved. Egyszer teázó, táncház, alternatív, mindenfélét próbál. Mindent akar egyszerre. Amikor a Bahia létrejött, akkor igény volt rá, mert már fért se lehetett a Tilosban, mindenki idejött, este hétkor jöttél, akkor álldogálni kellett.

Aztán így megszlott a Tilos társasága, aki nem fért már a Tilosban, vagy főleg a fiatalabbak azok a Bahiába mentek át. Aztán a Tilosból is

kimaradtak az idősebbek, akik igazi Tilososok. Megöregedtek, kimentek Magyarországra, megnősültek. (1/30/ H/D/Ex/10)

A Saláta

A *Saláta* tulajdonképpen egy strand bejárati épülete, mely öltözőket, büfépultot, felső karzatot foglal magába. Évekig a szombat estét jelentette a *Saláta*, a *Tilosból* éjjel egy óra fele volt érdemes odamenni, mikor már hely is volt táncolni. 2001–2002-es év telén stílusváltó forradalom zajlott le: új zenét követeltek a snowboardosok. A nosztalgikus, ritmusos, magyar zene, a pop és divatszámok ellen zajlott a lázadás a drum and bass érdekében.

A helyiség 2002 és 2006 között szünetelt. Az újraindult *Saláta* új berendezése, a szőnyegek, a karzati kényelmes fotelek, klubhangulatot árasztanak. Az egyetemisták szerdai, illetve az extrémek szombati törzshelye.

Az Ami

A Szakszervezetek Művelődési Házának alagsorában működő helyiség több tulajdonoson, néven és arculaton átment már. Az *Ami* ma is egy sokarcú tér, minden este más. Hétfőn rockest, kedden alternatív, rave, népek zenéje (nem definiált), szerdán diszkó (mára főleg az egyetemisták számára), csütörtökön rockest (ugyanazok, mint hétfőn), pénteken lecsó buli (ahol mindezek találkoznak). Számítógépről megy a zene. Az 1990-es évek végén egy helyi rockzenekar, a *Role* játszott péntekenként, de már nincs igény rá, mert az ő repertoárjukat már kívülről tudják (1960-as és 1970-es évek, beat, rock). Többször átalakították már a belső tereket, falakat ütöttek ki. A bárpult tövével számítógépek találhatóak, ahol interneteznek, csettelnek a zajban a fiatalok. Darts és biliárdasztal, az előtérben ping-pong asztal található.

Hát, az Amiban nekem nagyon tetszik. Az Amiba Salátások járnak. Minden nap van valami az Amiban, de én a péntekiről beszélek. De volt olyan időszak, mikor jártam hétvégeként, minden nap bementünk oda, mert ott próbáltunk, s akik ott dolgoztak, barátok voltak, s akkor egyfolytában ott voltunk, jártam az Amiba diszkóba, rendes diszkóba is. De most már rég nem voltam. Az Aminak a neve egy rövidítés: Agenția de Management și Impresariat Artistic.

Frici mindenképpen sokat tett azért, hogy a fiatalságnak szórakozási lehetősége legyen. Ő a Trakto-Rockban zenélt valamikor, stúdiója is volt,

már azt hiszem, eladogatta a felszereléseit, de 1996 óta ő vette át a Szakszervezeti alagsorát. Előtte Füleki volt, Kerezi, aztán jött ő.

Sokáig csinálta Frici a rockestet, úgy hogy együtteseket is hívott, csütörtökönként volt ez, '96-tól '97-ig? Élő zene volt. S szerintem az Ami egy olyan hely, amit minden este meg lehet tölteni más és más hangulattal, társasággal. És a bárban sincs olyan drágaság, nem járok a Flash-be, de szerintem nagy drágaság van ott. (1/23/H/E/Ex/8)

A Flash

A Flash diszkó sokáig működött a város szélén. A városiak szemében veszélyes helyként nyilvántartott, főleg a verekedések miatt.

A diszkólátogatók számára a pénteki nap a Flash, pénteken van a nagy buli. Főleg a húszas-harmincasok látogatják, akik anyagilag megengedhetik maguknak, hogy több százezer lejt elköltsenek egy éjszaka.

A diákok a Petőfi utcában isznak, besöröznek, s úgy jönnek át, hogy itt csak egy sört vesznek, s azt szopogatják, s járkálnak vele. Az a helyzet, hogy drága az ital, attól függ kinek hogyan engedi meg a zsebe. Az üdítőtől a whisky-ig minden van. (1/27/H/D/Di/25)

Úgy van, hogy csütörtökön az emberek elmennek Udvarhelyre a Dzsungelbe, pénteken a Flash-be, szombaton Csicsóba, az Eclips-be. Udvarhelyen minden más. Mi itt olyan lemaradtok, zárkóztok vagyunk. Udvarhelyen ilyenkor éjszaka tele van minden, mindenki kint van, itt meg... Az a baj, hogy a város szélén van, ha bent volna a városban, akkor nagyon jól menne. Ide csak taxival, vagy kocsival szoktak jönni. (1/27/H/D/Di/25)

A tér mint színpad

A város tereit és az azokat érzékelő, belakó és jelentésekkel feltöltő csoportokat vizsgálva színházi fogalmak jutnak eszünkbe. „Amint Richard Sennett is megjegyezte, a modern városban az utca nem egyszerűen a közlekedés helye, hanem egy olyan színpad, ahol a szereplők politikai, gazdasági, társadalmi, vagy éppen kulturális akaratukat megjelenítik, ahol a különböző csoportok szimbolikus eszközökkel kinyilvánítják »társadalmi ottlétüket«” (Müller 2005: 117).

Ebből a szempontból Csíkszereda egyik legkomplexebb tere a Szabadság tér. Az 1980-as években lebontott polgári házak helyén alakította ki a

kommunista hatalom reprezentatív helyként azt a szabályos négyszög alakú hatalmas teret, mely a társadalmi kontroll politikai eszközeként töltötte be szerepét. A felügyelet egyrészt a tágas, hatalmas tér átláthatósága okán, másrészt a téren szervezett állami ünnepek alkalmából valósult meg. Innen származik a *Tapstér*, *Taps-Placc* elnevezés. Ez a tér volt a csíkszeredai rendszerváltás helyszíne, ekkortól viseli a *Szabadság tér* elnevezést, de a városlakók kognitív térképén mindmáig *Tapstér*ként szerepel. Michel de Certeau úgy jellemzi a hatalom által megfogalmazott tereket, hogy azok a térfoglalás kizárólagosságán alapulnak, előírják, hogy egy helyen csak egy hely lehet, illetőleg azt is, mi a helyes eljárás az adott helyen. Milyen helyes és helytelen viselkedések érhetők tetten a rendszerváltást követő időszakban, a „demokrácia” éveiben a téren? Kik használják és hogyan ezt a teret? Kié a tér? Könyvében a *térbeli praxis* kifejezést használja (Certeau 1984). Számára a „tér” sohasem ontológiailag adott, diszkurzívan térképeződik fel, és testileg gyakorolják. Az válik igazi helyé, amit az emberek aktívan elfoglalnak azzal, hogy mozognak benne.

Hétköznapiakon a *Szabadság tér* összekötő funkciója érvényesül: átsiető emberek használják. Napsütésben a tér szélén elhelyezett padokon sütkeznek, gyülekeznek nyugdíjasok és kisgyerekes szülők. A tér közepén gyerekautós vállalkozó működik. Estéknként a fiatalok gyülekezőhelye.

Nyáron két kiemelkedő, többnapos esemény mozgatja meg a város központi tereit: 2001 óta a csíksomlyói pünkösdi búcsú előtti héten a *Hargitai Megyenapok*, 1998 óta augusztusban a *Városnapok* eseményei rázzák fel a lakosságot, töltik meg a központot rendezvényekkel, és résztvevőkkel. Ilyenkor hatalmas színpad kerül a térre, és néptánc, könnyűzene, rockzene, kézművesek szórakoztatják a söröző, miccsező városlakókat (turistákat, vendégeket).

A szimbolikus térfoglalást az végzi, és az ennek megfelelő diskurzust az gyakorolja, aki a legitim beszélő pozícióját el tudja foglalni, vagyis a hatalom birtokosa. Azok a szimbolikus cselekvések, amelyek a téren zajlanak, esz-közök, amelyek segítségével reprezentálható, és megerősíthető az identitás. Szíjártó Zsolt a városi térben működő nyilvánosság két jellegzetes szerveződési módjára mutat rá: az egyiket *színpad*nak lehetne nevezni, a másikat *kulisszának* (Szíjártó 2004: 1167).

Az első esetben inkább egy politikai/hatalmi elit által definiált és működtetett kulturális formáról van szó, a másik alakváltozat inkább különféle szubkulturális csoportok öntevékenységének eredményeképpen jön létre (Szíjártó 2004: 1169).

Azok a fontosabb városi események, melyeket korábban említettem, a *Városnapok*, *Megyenapok* ebbe az identitásképző folyamatban értelmezhetők. E nélkül a rituális munka nélkül a tér csupán fizikai térként létezne. A hatalom időnként megerősíti legitimitását, és az évente megismétlődő események alkalmából, „a város felvonulási útvonalának terében, a parádézás egyszerre rituális és teátrális folyamatában megképződik (vagy megerősödik) az identitás” (Sziójártó 2004: 1168).

Míg a nagy tömegeket mozgató nyilvános események a média figyelme közepette zajlanak a színpadokon, jelentős költségvetéssel, szervezői munkával, addig a kulisszák a társadalmi érdeklődés hátterében meghúzódó terek. A kulisszák olyan terek, amelyeken érzések, vágyak, fantáziák képesek önmaguk megjelenítésére, olyan nyilvános találkozási pontoknak számítanak, ahol az ember hasonló érdeklődésekkel, kedvtelésekkel, hobbiakkal találkozik.

„A fesztiválokkor létrejövő újfajta városi terek gazdaságilag is értékesíthető képekké sűrűsödnek össze, és a vizuális fogyasztásra felkínálkozó imázsokká alakulnak át. Aztán, e folyamat következő állomásán a tömegkommunikációs eszközök (a televízió, a fényképalbum, a dokumentumfilm) rögzítik és elterjesztik – azaz instrumentalizálják és a szimbolikus fogyasztás számára tömegesen hozzáférhetővé teszik – ezt a képrepertoárt. Végül pedig a különféle szimbólumiparok – így például a tömegkommunikáció vagy a turizmus – nagyon pontosan kijelölik ezen lokális esztétikák, városi tér-imázsok helyi értékét a fogyasztás szféráján belül” (Sziójártó 2004: 1168).

A városban élő szubkultúrák, csoportok egymástól eltérő módon használják a várost. A *Szabadság tér* két oldalán álló Szakszervezetek Művelődési Háza és a Megyei Tanács épülete előtti sima felület a város egyik legalkalmasabb területe a görkorszólyázóknak, gördeszkásoknak, bicikliseknek, találka- és edzeshelyül szolgál.

A 2002-es terepmunka idején a Szakszervezetek Művelődési Háza ablakán egy kétnyelvű tiltószöveg volt olvasható: „A művelődési ház épületének terasza és lépcső feljárója az épület része, nem játszóterület!!! A felületet rongáló és a tevékenységet zavaró görkorszólya, kerékpár és gördeszkával történő játék, illetve edzés tilos.”

Az interjúrésztetekben is folyamatosan visszatér a deszkás diskurzus rendszeresen megjelenő témája, hogy a városban nincsenek megfelelő helyek az extrém sport utcai műveléséhez. *El szoktak kergetni, mert rongáljuk a kultúrház előtti lépcsőket. Engedélyeket kell kérjünk. Ez az új generáció sportja, itt szoktunk gyakorolni, ha nem esik az eső. Egymástól tanulunk.* (1/15/H/1/Ex/21)

Az elhaladó járókelők furcsán, idegenkedve néznek a sajátos öltözetű fiatalokra, és veszélyes sportjukra. Ők azok, akik úgy tűnik, nem viselkednek „helyesen” a téren, mert az nem sportpálya, nem is játszótérület. Jelenlétük nem legitim: „engedélyt kell kérni”.

Összefoglalás

A csíkszeredai fiatalok szórakozási szokásait, térhasználatát, zenei stílusok szerinti csoportosulását vizsgáltam. A kutatási kérdések megfogalmazásakor elsősorban Csíkszereda város nyilvános tereinek létrejötté foglalkoztatott, azok beélése szabadidős tevékenység és ifjúsági csoportosulások szerint.

A csíkszeredai fiatalok életmódját kutatva a változás fogalma köré csoportosítom az összegzéseket. A változás egyrészt vonatkozik rendszerváltás okozta változásokra: az iskolai rendszer megváltozása, az információkhoz való hozzáférés (divat, szükségletek, tévé, rádió, importált viselkedési formák, a nyilvános terek létrejötté, felértékelődése, különböző zenei stílusirányzatok csoportjainak létrejötté stb.) Másrészt azokra változásokra gondolok, amelyek a kutatás idején is zajlottak: új fogyasztói terek nyíltak, új jelentéssel töltődtek fel, újrendezték a már kialakult struktúrákat, és körvonalzták a fogyasztók körét.

Elmondható, hogy a nyugati vagy nagyvárosi irányzatok még nem érték el a várost, illetve csak szűk körben ismerik azokat a szórakozási formákat, amik nyugaton jellemzőek. Közvetítőként a nagyvárosokban és Magyarországon tanuló egyetemisták és a nyugaton élő barátok, ismerősök nevezhetők meg. A tömegkommunikációs eszközök által közvetített zene és kulturális minták a *diszkó* és *house* zene kedvelőit érintik itt is. Csíkszeredában a magyar zene elsődleges fontossága figyelhető meg, a helyi kereskedelmi rádiók slágerré érett zenéket közvetítenek. A román zene a diszkókban hódít, továbbá a tévé- és rádióadókon.

A terek használata szépen kirajzolja a különböző ifjúsági csoportokat, és ez a névhasználatból is kitűnik: *tilosok*, *flash-esek*, *bahiások*, *salátások*. Helyek és terek hiányában az idő az, ami strukturálja a szabadidőtöltést, ez például az *Ami* klub naponta változó arculatán tükröződik.

A fiatalok mentális térképén a Petőfi utca a legismertebb.

Ezek a gyülekező és szórakozóhelyek a szocializáció fontos terepei. Az alábbi interjúrészlet több fontos pontra világít rá: milyen kell legyen a fiatal a szülő szemében, és milyen a saját korosztálya szemében. *Ő nem jön*

sehova. Inkább elmegy, dolgozik, hazamejten, dolgozik, ennyi, nagyon egyszerűen él, nem használja ki a fiatal éveit, ezért is haragszunk rá, hogy túl komolyan vesz dolgokat. Nem volt szabadságon már három éve. A kolléganőjével elmenni egy bárba, ott megisznak egy kólát, vagy egy pizzát megesznek, és ennyi, vagy elmenni néha moziba. Táncolni? Nem szokott. Nincs neki ez a baráti köre, ahova el tudna menni, hogy ott jól érezze magát. Ha van a családban a rokonságban valami esküvő, vagy kicsengetés vagy ilyesmi, arra se jön el. Otthon takarít, s főz. Ritkán olvas, a házimunka lefoglalja. Anyumnak ez tetszik, hogy milyen jó, hogy ő nem kell elvégezze, de ez nem vezet semmi jóra. Ezért is van konfliktus a szüleimmel, mikor elbeszéljük, hogy E-vel kéne valamit csinálni. A szüleim azt mondják, hogy ő komoly és ilyen kell legyen, de szerintem a szüleim nem lássák jól. (1/23/H/Mn/Q/12)

Egyik lehetséges stratégia a családi modell követése, a másik a saját korosztályba szocializálódni. A problémamegoldásra már nem elég a családi keret, nem elegendők a megszokott szabályok. A szubkulturákat érdemes a szocializáció szemszögéből vizsgálni. Érzékelhető differenciálódásuk beleillik a plurális társadalom kialakulásának folyamatába. A fiatalok számára ugyanis egyre több szocializációs útvonal alakul ki, amely őket a felnőtt társadalomba vezet. A szubkulturális részvétel is szocializációt igényel.

„A szubkultúra olyan preferenciaviszony, amely magában foglalja a kulturális ízlést és stílust (lásd szimbolikus kommunikációját, és »üzeneteit«), de viselkedési tényezőket is. A kulturális preferenciák a felnőttkorba való átmenet során kulturális hiányt vagy többletet (kulturális tőkét) képesek létrehozni. Mindkettő befolyásolja a serdülők későbbi, felnőttkori státusz-helyzetét (iskolai végzettségét, foglalkozási pozícióját)” (Rácz 1998: 138).

Ezért van, hogy az ikertestvérem lenéz mindenkit. A vele egykorú embereket. Mert ő egyikbe se tartozik bele. Nem is nagyon érti igazán, melyik miért olyan, csak hogy nehogyan néz ki. Tehát a városnak van egy olyan része is, aki nem jár sehova. Abszolút furcsa. S végülis így fejlődni szerintem nem egészséges. Minden kornak megvannak a maga problémái, s ha azokon nem mész keresztül, akkor később nagyon-nagyon egyedül fogsz lenni, s nem fogod tudni megoldani, de szerintem az a lényeg, hogy a problémádat tudd megoldani, meg tudd kezelni, s ne törjél bele, s nem tudod megoldani, akkor legalább tudd túltenni magad. Azok, akik nem járnak sehova, és tényleg csak a csak a munkahely és az otthon van, az aztán abszolút nem jó, akkor inkább legyen rocker, vagy valamelyik az egész közül, de ez semmiképp nem elég, hogy ennyire szűzen felnőni, semmilyen gond nélkül, csak valamilyen

akadályba bele kell ütközni, mert ha nem, nem is fogja tudni, mi is az élet. Egyszerűen felnő magától, és egyedül fog maradni. (1/23/H/Mn/Q/12)

Hogyan látják a felnőttek a mostani fiatalokat. A szülő a gyermekét, a tanár a diákját?

A generációs különbségek problematizálásán túl napjainkban a városban aktuális problémaként a reggelig tartó kimaradás, az általános érdektelenség, az ifjúkori bűnözés, a szülői/tanári tekintély hiánya, az agresszió, az alkohol, cigaretta, drogfogyasztás fogalmazódnak meg. *Egyformán bizalmatlanok, otthon is, az iskolában is. Nincs párbeszéd sem a szülővel, sem a tanárral. Pontosan meghatározható, hogy mikor kezdődik a bizalmatlanság: 12-13 éves korban. A bizalmatlanság könnyen leküzdhető, minden figyelemért hálásak, visszajeleznek. A tanárok, a szülők zárkóztak, kerülnek a problémákat. (2/25/H/D/F/26)*

A fiatalok és felnőttek egyetértenek abban, hogy azok a terek, helyek, amelyek a mai szórakozást Csíkszeredában biztosítják, nem megfelelőek. Főként az igényes szórakozásra, a klubtevékenységre, élő koncerteknek megfelelő tér hiányzik. Ezt a teret a felnőttek úgy írták le, mint világos, levegős, okosan őrzött és irányított (vagyis ellenőrzött) tereket. A fiatalok ezzel ellentétben a saját teret igénylik, ahol nincs felügyelet. Jobb híján látogatják a meglévőket, és élik be azokat a tereket, melyek adottak. *A kocsmázás a tipikus időtöltés. De nagyon kedvelik az elbujást, időszakosan üres lakásba, vagy elhagyott házba, garázsba. Ez lehetőséget teremt a közös tevékenységre. A család már nem elég egy kamasznak, természetesen, hogy kitérést keres. Jó volna egy okosan őrzött és irányított szórakozó hely, illetve helyek. (2/25/H/D/F/26)*

Alapvető viszonyítási pont Magyarország, hiszen innen importálhatók közvetlen tapasztalat útján a viselkedésmoделlek, minták, divatok. A romániai nagyvárosok is hatással vannak a különböző stílusú csoportokra. Elsősorban ruházatok, a szórakozás és szabadidő eszközkészletei szerezhetőek be Kolozsváron (rockerek), Brassóban, Temesváron. *Szeredában nincsen, Vásárhelyen van a Rockstar, s Kolozsváron is van, vagy a magyaroktól hozzuk, lehet rendelni is, egy temesvári cég ezzel foglalkozik. Rendelni nem rendeltem, én ha Magyarországon járok, akkor mindig megnézem ezeket a boltokat. [...] Vannak ezek a kapucnis pulóverok, amiket itt nem nagyon lehet kapni, csak rendelésre, vagy érdekes dolgok, videokazetták, a CD-választék nagyon nagy. Főleg engem érdekel. Más na, mert itt a CD nem nagyon jött be, mert nagyon drága, s inkább kazettákról másolják a zenét, a mi bandánkban nagyon soknak nincsen CD-lejátszója. A CD-t én jobban*

szeretem, mert kevésbé lehet rongálni. Ha nem kensz rá lekvárt, akkor az tart, míg a világ. A kazettának romlik a minősége. (2/16/H/1/Ro/6)

A román fiatalok jelenléte olyan kutatási téma, amely kiegészítené és árnyalná az eddigi képet. Az interjúkban előbukkannak hivatkozások ugyan, de vagy nincs közös találkozási pont (*nem tudom, hova járnak; máshova járnak*), vagy nem jelezték a problematikus voltát. Megállapítható, hogy külön csoportokat képeznek, más a térfoglalási szokásuk. Nem dominánsak a város feltérképezett szórakozóhelyein, illetve közösen szórakoznak magyar barátaikkal.

A városi mikroterek alakulása egy sajátos kelet-európai társadalmi történeti megközelítésben is leírható. Az 1970-es években beköltöző primér közösségének falusias viselkedésmintája a privát szféra erősödését eredményezte. A kommunista rendszer reprezentatív nyilvánossága, az 1980-as évek végén a gyülekezési tilalmak bevezetése korlátozta a nyilvános terek használatát. Az 1989-es rendszerváltást követően új jelentések tevődtek a korábbiakra, a fogyasztás új helyszínei jelentek meg (bárok, kocsmák, üzletek). Az új jelentések termelésében egyrészt az aktuális hatalom rendezvényei, másrészt az ifjúsági csoportosulások, szubkultúrák játszanak szerepet.

Ennek megfelelően a különböző generációk másképpen „olvassák” a tereket, és másképp tételeződik nyilvános viselkedésformák fogalma. A fiatalok a közterekbe személyes elemeket visznek, miközben differenciálódnak iskola, fogyasztási, szabadidőtöltési, zenehallgatási szokások alapján. Az a tény, hogy az ifjúsági csoportok között átjárás van, nem különülnek el határozottan egymástól, azt jelzi, hogy a kisváros megőrzi rurális jellegét. A technológiai fejlődésnek, mobilitásnak köszönhetően a nyugati minták térhódítása az újdonságokra fogékony fiatalság egy rétegének a városiasodására utal.

Szakirodalom

AUGÉ, Marc

1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité.* (La librairie du XX^e siècle.) Seuil, Paris, 97–145.

BÁLINT Blanka – MIKLÓS István

2005 Továbbtanulás – család – térségi társadalom. Kérdőíves vizsgálat Hargita megye nyolcadik osztályos tanulói körében. In: TÚROS Endre (szerk.): *Igény a tanulásra?* (Térség Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 29–61.

BIRÓ A. Zoltán – BODÓ Julianna – GAGYI József – TÚROS Endre
1994 Szocialista urbanizáció a hetvenes-nyolcvanas években. Az átmeneti
életformákban működő stabilizációs stratégiák vizsgálata a Csíki-
medencében. *Antropológiai Műhely* 5. (2) 95–136.

CERTEAU, Michel de

1984 *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley

MESTER Tibor

2005 Pécsi városlakók mentális térképei – egy kutatás tapasztalatai. In:
N. KOVÁCS Tímea – BÖHM Gábor – MESTER Tibor (szerk.): *Terek
és szövegek. Újabb perspektívák a városkutatásban*. Kijárat Kiadó,
Budapest, 67–83.

MÜLLER Péter, P.

2005 Város és teatralitás. In: N. KOVÁCS Tímea – BÖHM Gábor – MESTER
Tibor (szerk.): *Terek és szövegek. Újabb perspektívák a városkuta-
tásban*. Kijárat Kiadó, Budapest, 117–129.

RÁCZ József

1998 *Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák*. Scientia Humana,
Budapest

SZAPU Magda

2002 *A zúrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák*. Századvég,
Budapest

SZAPU Magda (szerk.)

2004 *Ifjúsági „szubkultúrák” Magyarországon és Erdélyben. Tanulmány-
kötet*. (Scientia Humana. Politológia.) MTA Politikai Tudományi
Intézete, Budapest

SZÍJÁRTÓ Zsolt

2004 Színpad és kulissza: a városi nyilvánosság átstrukturálódása. *Magyar
Tudomány* IL (CXI). (10) 1164–1169.

Jakab Albert Zsolt

Firkás város. A firkálás és terei Kolozsváron

A firkálás a médiának és általában véve a közbeszédnek egyik kellemetlen témája, a tudományos kutatásoknak pedig egyik félreeső területe. A média és közbeszéd természetére a kulturális idegenkedés, az állandó értékítélet és szankcionálás, a saját kultúra elhatárolása és az idegenségnek a sajáttól való megtagadása jellemző. A tudomány diskurzusában pedig egyrészt az előbbieket által eredményezett ózdkodás és szakmai fanyalgás érhető tetten. Másrészt a tudományos értetlenség, a más területen bevált módszerek alkalmazhatatlansága és az ismert kulturális előképeknek való megfeleltethetlenség is zavart kelt. Ebben a (látszólag) kétféle viszonyulásban éppen az a felfejtendő probléma a közös, ami ennek a tanulmánynak a megírására készítetett: milyen kultúrát képvisel a firkálás, miért és hogyan használják és mennyiben egységes ez a kultúra?

A firkálás kultúrájának és természetének megértéséhez több évi adatgyűjtés és kutatás eredményeinek összegzése révén igyekeztem eljutni. 2001 és 2002 között a padfirkálást mint a diákkultúra egyik összetevőjét vizsgáltam (lásd Jakab 2002a, Jakab 2002b és Jakab 2006). Ugyanekkor kiterjesztettem a kutatást a város nyilvános terében létrejött falfirkákra is, amely az előbbi kutatásaimnál nagyobb, rétegzettebb közösségnek (városlakók) és a firkálás másképpen kontextualizálódó motivációinak vizsgálatát jelentette (lásd Jakab 2004a, Jakab 2004b és Jakab 2005). Bár a továbbiakban a figyelmem más témák felé irányult, a falfirkák folyamatos gyűjtéséről nem mondtam le. 2005 márciusában a MindBomb nevű civil szervezet véleménygyűjtő táblát helyezett el a Fótéren a Gheorghe Funar által kezdeményezett, római romok felmutatására hivatott ásatások elé. E felhívás nyomán kitermelődött szövegeket is felgyűjtöttem.

Kutatástörténet, fogalomhasználat és kutatói magatartás

A firkálás néprajzi-antropológiai kutatásának a magyar nyelvterületen nem alakult ki hagyománya. Ezért, ha a firkálás magyar definíciói után kutatunk, akkor csak a lexikonok különféle címszavai nyújthatnak fogódzót. És mialatt

felvetődne valakiben az eljárás tudománytalansága, előrebocsátom, hogy *firkálás* címszó nincs.

Az általam vizsgált szövegtípusra a Világirodalmi Lexikon a *graffiti* címszót tartogatja: „falra és egyéb nyilvános helyekre felfirkált rövid szövegek. Egyaránt megtalálható bennük a politikai, erotikus, csúfolódó tematika, a próza és a vers, a rögtönzés és a sztereotipitás” (Voigt 1975: 714). Ez a meghatározás a tartalmi kritériumok alapján próbálja megragadni ezt a nem szokványos szövegtípust, nem reflektál a beszédmódban rejlő magatartásra. Ugyanitt a lexikon *feliratirodalom; epigrafika* címszava nem tekinti különálló szövegtípusnak, „a fogalom csupán azt a körülményt jelzi, hogy az írás a szokásostól (könyv, papír, papirusztekercs, agyagtábla stb.) eltérő tárgyon rögzített” (Szerdahelyi 1975: 77). A Magyar Néprajzi Lexikon *felirat* címszava „a parasztság által használt tárgyakon az írás és olvasás terjedésével párhuzamosan” megjelenő és elterjedő szöveget ért (Csilléry 1979: 131). Az utóbbi meghatározásoknál a szerzők külső jegyek alapján osztályoznak, így csupán arra figyelnek, hogy milyen tárgyi kontextusban található, termelődik a különféle szöveg, és nem tesznek különbséget a felirat és a firkálás között. A kisepikai prózaműfajok tárgyalása során Voigt Vilmos a *feliratok csoportját* is megnevezi (Voigt 1998).

A felirat és a firkálás közötti határ irreleváns volta további példákkal is szemléltethető. A feliratok csoportját (*schriften*) Hermann Bausinger népköltészeti műfajként határozza meg (Bausinger 1968). Egyik fejezetben a szerző kitér a házak, bútorok és eszközök felirataira. Meglepő, hogy itt a *felirat*ként (*inschriften*) említett első példa tulajdonképpen egy nemzetközileg elterjedt *firkálás*: KILROY WAS HERE (Bausinger 1968: 106; a fejezet magyarul: Bausinger 1981). Jellemző az is, hogy az angol szakirodalom *graffiti* terminusa a szakszövegek magyar fordításaiban többnyire következetesen *felirat*, illetve *falfelirat* néven jelenik meg.

A felirat és a firkálás közötti különbségtétel fontosságára Balázs Géza hívja fel a figyelmet. Szétválasztja a két szövegtípust, „az első alatt a hivatalos jellegű, elfogadott, a másikon a spontán jellegű és üldözött írásműveket értve” (Balázs 1987a: 330). Ez a meghatározás a szövegtípusok fogalmi meghatározásán túl rámutat arra, hogy a társadalom hogyan viszonyul a firkálás jelenségéhez. Ugyanakkor nem teljes a definíció: a firkálásban egy szerzői magatartás is benne van, nem annyira spontán jellegű; illetve nem mindenki által üldözött. A meghatározásba a kutatói előítélet is belekerült.

A feliratok tehát hivatalos vagy félhivatalos produktumok, amelyeket az adott közösség az ízlés- és normarendszere által legitimált. Ezzel szemben a

firkálások kikerülnek az adott társadalom ellenőrzése alól, ily módon nem hivatalos jellegűek és egy valamilyen szempontból alullévő csoportot, kisebbséget jellemeznek (vö: Balázs 1987b: 14).

Balázs Géza felosztásában a firkálás és a felirat szövegtípusai a strukturalista oppozíciók szabálya szerint szembehelyeződik egymással. A firkáláshoz, a felirattal – tágabban értelmezve: az írással – szembeállítva, pejoratív jelentés társul. A firkálás egy olyan tartalmi-formai egységet és a lét-rehozására irányuló cselekvésmódot jelent, amely az írással szembeállítva messzemenően kifogásolható. Hiszen az írást és a tipografikus szövegeket „tipikusan a rendezettség és kiszámíthatóság jellemzi” (Ong 1998: 250), a firkálás pedig ezeknek ellentétéként elgondolt, esztétikailag elhanyagolhatónak tartott szövegtípus. A firkálásnak az írástól eltérő természete az oka annak, hogy a firkálásuktól mind a köznapi, mind a tudományos diskurzusokban idegenkedni szokás.

Más a kulturális tartalma a feliratnak és a firkálásnak. A fenti fogalmi különbségtétel a tudományos viszonyulás magatartását is magyarázza. A felirat vizsgálata már rég polgárjogot nyert a tudományos kutatásokban (például a néprajzban a népi feliratok és feliratos népköltészet kutatásával, az építészet-történetben, a régészetben, a történettudományban), így nagy szakirodalma és külön tudományága (felirattan, epigrafika) is van. A firkálással szembeni magatartás, ha nem is elutasító, de ambivalens. A nagy személyiségek firkáira, kézjegyeire a *marginália* megnevezést használják: például Bartók Béla (vö: Tallián 1979), Arany János (vö: Ile 1991: 242–255), Babits Mihály baráti köre (vö: Balázs 1983: 18) firkáira az utókor az ereklyéknek kijáró tisztelettel tekint, a kutatás pedig tudományos kihívásként kezeli. Ugyancsak a hivatalos kultúra regiszterében kapnak helyet a jelentől igencsak eltávolodott és a művelődéstörténet részévé avatott, szelídített firkálások. Az ókori, mára a minőségi emberi tudáshoz kapcsolt falfirkáknak hatalmas szakirodalma van. A pompeji (vö: Castiglione 1973 és Maulucci Vivolo 2002) és athéni (vö: Lang 1974) falfirkákban a kutatás ugyanazt értékeli, amit a kortárs firkálásoktól megtagad, illetve amiről ott megfeledkezni látszik. Nevezetesen azt, hogy ezek a kommunikációs gesztusok a társadalom lenyomatai. Castiglione László megállapítja, hogy a pompeji firkálások ma kultúrtörténeti forrásanyagot képeznek. A láva által betemetett város ezen nem mindennapi dokumentumai „olyan részletekbe engedtek betekintést, amelyeket máshonnan egyáltalán nem ismerhetünk” (Castiglione 1973: 69–70).

Hoagy időben és térben közelebbi példával szolgáljunk, meg kell említenünk, hogy a fenti paradigmához igazodik az erdélyi barlangok firkáinak

gyűjtése is (Emódi 2001). Dénes Istvánnak és Emódi Jánosnak „régí feliratokat, kézjegyeket az utolsó pillanatban sikerült megmenteni az utókor számára, [...] hozzájárulva az erdélyi barlangkutatás történetének gyarapításához” (Dénes–Emódi 2002: 6). A gyűjtésre érdemesnek ítélt keltezett névfirkálások „nemcsak évszázados régiségük, hanem egyéb vonatkozásaik miatt is érdeklődésre tarthatnak számot, ezért érdemes lejegyezni, lefényképezni őket. Annál is inkább fontos ezek megörökítése, mivel a divatossá vált barlangturizmussal a falakra mázolt, füstölt, festékszóróval felvitt öles feliratok egyre több régi feliratot tesznek olvashatatlaná. Régi barlangfeliratnak, kézjegynek tartunk minden második világháború előtt keletkezett barlangi feliratot” (Dénes–Emódi 2002: 4). Tehát 2002-ben művelődéstörténeti értékkel a legalább 62 éves firka rendelkezett. Ez az időtávolság jelenti itt a kutatói léptéket.

Külön vizsgálat tárgyát képezhetné, hogy mit örökölt a fenti szemléletből a kortárs firkálások kutatása. Habár a legrégebbi korokból vannak adatok firkálásra és művelődéstörténeti csemegeként már korábban bevitték a köztudatba, szakszerű (magyar) kutatás az 1980-as évekig nem történt ezen a területen. A gyakran értékközpontú kultúraelméletben fogant kutatás tartózkodott a kortárs firkálások kutatásától. Ez a megállapítás egyébként a szubkultúra-kutatások egészére vonatkozik, és minthogy a firkálások az ifjúsági kultúrák melléktevékenységeként jelentek meg – ha megjelentek – a szakmai diskurzusokban, a meglétükre való utalásokon túl alaposabb elemzésükre nemigen került sor.

Háy Ágnes 1976-tól kezdte emlékezetből leírni a tilalmas szövegeket, majd 1978–1979-ben többedmagával és olvasói segítséggel folytatta a „budapesti folklór” (versek, dalok, nyelvi játékok) gyűjtését (vö: Háy 1980). A kezdeti vizsgálatokra jellemző a rácsodálkozás. Amikor elkezdődik a firkálások – kontextus nélküli – gyűjtése, a szövegtípus és az azt létrehozó attitűd kuriózumként jelenítődik meg, a kutatásnak nincs tudományos alapja.

A magyar nyelvterületen a firkálásokról szóló, a pusztá híradásnál többet tartalmazó szövegek között először Hernádi Miklós, Száraz György, Szombathy Bálint és Bakos Zoltán munkáit említhetjük meg (vö: Hernádi 1978 és Hernádi 1986, Száraz 1981, Szombathy 1981 és Szombathy 1986, Bakos 1986). A szerzők kommunikációelméleti vizsgálatoknak, tartalmi és formai osztályozásoknak vetették alá az esetlegesen összeválogatott anyagot. A létrehozás eljárásait figyelték és a szövegek lehetséges jelentéseit értelmezték, bár nem ismerték és nem láttatták a létrehozó közösséget.

Balázs Géza, aki a firkálások kutatásának egyik úttörője, a tudományosság számára rehabilitálni és elfogadhatóvá tenni igyekszik a firkálást. Vizsgálatai-

nak erőssége, hogy többnyire szisztematikus, strukturált gyűjtéseket eredményeztek. „A városi szubkultúra területileg és társadalmilag jól megragadható egységére” irányult a budapest–gödöllői HÉV szerelvényeinek üléseiről, ablakpárkányairól gyűjtött firkaanyag (Balázs 1983: 20). Ugyanilyen vállalkozása volt egy nyári középiskolás építőtábor sátorfirkálásainak felgyűjtése, amelyeket „tematikai gazdagságuk miatt sokrétűbb, értékeőbb gyűjtésnek kell tartanunk. Ennek egyik oka az, hogy a középiskolás üdültáborban az ország minden részéről, de elsősorban vidéki, tehát folkórközeli rétegből származó diákok nyaraltak. [...] Szövegeikben több folklór hatást lehetett felfedezni” (Balázs 1987b: 20). (Nem lehet nem észrevennünk a néprajzi kutatások vidékcentrikusságából és nosztalgiaiából visszaköszönő árnyalatni értékítéletet.) Egy évtizeddel később szükségesnek látta „egy népszerű válogatást is közreadni – ezzel hívta fel a figyelmet erre a lenézett, ám sok érdekességet rejtő kommunikációs módra, kisműfajra” (Balázs 1994a: 5). Gyűjtői palettáját színesítik a fogházbeli tetovált szövegek rögzítései (Balázs 1994b és Balázs 1994c); figyelemre kiterjedt a ruhafeliratok (Balázs 2003), jelvényfeliratok (Balázs 1991) és tárgyfeliratok (Balázs 2000 és Balázs 2004) vizsgálatára is.

Balázs Géza vizsgálatai főleg nyelvészeti-folklorisztikai, kommunikációelméleti motivációjúak. A terepmunkája is erre utal. A kutatások laborjellegűek, amelyek alkalmasak arra, hogy képet alkothasson a szövegek kitermelődéséről, szerveződéséről, amelyek tudományos problémáját képezik. Az igényes tartalmi-formai csoportosítást már első munkájában elvégzi (Balázs 1983); ehhez a megközelítéshez további munkáiban, összefoglaló tanulmányaiban is hű marad. Ez a tipológia a sátorfirkálások esetében a legteljesebb. Kategóriái, alcsoportok nélkül: kérdés, válaszoló-felelgető, kijelentés, felszólítás, vers-rigmus, a táborélet költészete, reklámszövegek, idézetek, levél, recept, kódra utaló megjegyzések, vicc, név, szám, idegen nyelvű firkálások (Balázs 1987b: 61–119). A kutató érdemben vetette fel a firkáláskutatás problémáját, azonban a firkáló közösségről, a cselekvések mögötti motivációkról, magáról a csoportkultúráról nem állt szándékában beszélni. Csak általánosságokban ragadta meg az általa bevezetett *grafológiai ösztön* fogamát, amelyet a jelhagyás ösztönével, a territoriális ösztönrel, az ürességtől való félelemmel, a csatlakozási kényszerrel, a próbatétellel, a tabutöréssel, az érzelmkifejezéssel, a kapcsolatteremtési-, a politikai-közéleti vagy esztétikai céllal magyarázott (Balázs 1994a: 14).

A szerző szövegközpontú elemzése körvonalazzák ugyan, de nem látatják kellőképpen a létrehozókat, illetve megkerülik a csoportvizsgálatot. Sejtései vannak a létrehozó közegről – szerinte a HÉV- és sátorfirkálások

szerzői nagyobbreszt diákok (vö: Balázs 1987b: 18–20) –, de nem tudjuk meg, mitől egységes ez a csoport, miért szervezi ezt a kultúrát. Mivel első-sorban nyelvészként kutatta firkálást, nem szándékozott kitérni a csoport-kultúra problémáira: nem keresett választ a csoportkohézió, csoporthatár, csoportnorma kérdéseire.

Nemzetközi viszonylatban készültek olyan munkák, melyekben kitapint-ható a terepélmény, körvonalazódik egy létrehozó közösség. Ezek közül most csak azokra térnek ki, melyek szemléletét, eredményeit magam is hasznosítom. Terrance L. Stocker és munkatársai három amerikai egyetem vécéfirkáit elemezték. A kutatásuk érvelése meggyőző: a gyűjtött szövegek jelzik a létrehozó közösség társadalmi attitűdjeit, a közösség a firkálás által határolódik el más közösségektől; a csoportfirkálás nagyobb része a csoport társadalmi el-ítélésének következtében születik meg; a férfiak és nők firkálásainak különbsége a gyermekkori szocializáció eredménye (Stocker et al. 1986).

Richard Lachmann a graffitizés kapcsán rámutat azokra a közösségen belüli játékszabályokra, amelyek a szubkultúrán belül éltetik egyrészt magát a tevékenységet, másrészt a nekik való megfelelés által kijelölik az egyén pozícióját a csoportban (Lachmann 1998). A New York-i falképek elemzésével olyan keretet javasol, amelyben összeegyeztethetővé válik a szubkultúráknak, a deviáns karriereknek és a művészet világának elkülönülő szociológiai szakirodalmá (vö: Lachmann 1998: 232). A vizsgált graffitifestők piacorientált-sága kapcsán módosítja Dick Hebdige-nek a szubkultúrák áruvá tételéről¹ és kiüresítéséről szóló elméletét: „...ha egy szubkultúra létezése annak jele, hogy tagjai elutasítják az uralkodó gyakorlatot, akkor pusztán azáltal, hogy felajánlják számukra az uralkodó kultúra juttatásait, még nem szűnik meg a szubkultúra ideológiai és szervezeti kohéziója” (Lachmann 1998: 251).

Ez utóbbi kutatásoknál a releváns elemzési szempontok a társadalmi problémák lényegére világítanak rá (faji és nemi problémákra, csoportszerveződésekre, szociális dinamikákra). Rákérdeznek a kultúra természetére, és – ami a legfontosabb – a firkálást vagy graffitizést nem választják le a közösségről, azzal a társadalmi kontextussal együtt elemzik, amely élteti ezt a kultúrát.

A New York-i típusú graffitiknek vagy falképeknek a létrehozása már underground művészetnek számít.² Walter Grasskamp szövege (Grasskamp

¹ Lásd Kacsuk Zoltán tanulmányát ebben a kötetben.

² Az underground művészetként felfogott tevékenység kutatásának hatalmas szakirodalmából: Cooper–Chalfant 1984 és Hoekstra 1993. Hasonló vállalkozás magyarul: Kovács 1986.

1986) felvillantja a graffitizőknek a művészeti elismerés és az ezzel járó társadalmi megítélés és büntetés közötti küzdelmét. A művészi önkifejezés és egyéniség vizsgálata célja Kresalek Dávid kutatásának is. A graffitizést egy (szubkulturális) életmód megnyilvánulásaként tárgyalja (Kresalek 2000).

A kolozsvári firkálásokkal kutatásaim előtt Papp Annamária foglalkozott. A szerző a Dell Hymes-féle kommunikációs modellt próbálta ki a gyűjtésén (Papp 1998). Adattárát más kutatók is felhasználták. Pethő Zoltán saját, bukaresti gyűjtésével vetette össze ezt az anyagot (vö: Pethő 2003).

Firkálások, terek, motivációk

Balázs Géza a firkálást következetesen *műfaj*ként definiálja. A szerző erre a terminusra építi rá az elemzését, ebben a munkában azonban – amennyiben a műfaj esztétikai kategóriaként tekintett entitás – a firkálást másképpen vizsgálom. Ezért használom és tartom megfelelőbbnek a *szövegtípus*, *beszédmód* szakszavakat. Az *epigrafika* terminust is hasonló megfontolásból mellőzöm, helyette a *firka*, *pad-* és *falfirka* fogalmakat használom. Értelmezésemben a firkálás egy olyan szövegforma és beszédmód, amely nonkonform tartalmát és írásképét tekintve, ha nem is az esztétikumon kívül eső entitás, de létrejöttében az esztétikai intenció nem játszik szerepet. A gyűjtött anyag szövegtípusa a firkálás szubkulturális jellegű kategóriájába tartozik.

A firkálások vizsgálatához néhány kimondott vagy kimondatlan hipotézissel közelítettem. A tevékenység zajlásának terét nem esetlegesnek, hanem szándékoltnak tekintettem. Itt segített Jürgen Habermasnak a társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásáról szóló elmélete (Habermas 1999). A szerző szerint tévedés a publikumról egyes számban beszélni; a szubkulturák felülről való megkonstruálását úgy értelmezhetjük, mint a polgári nyilvánosságtól való leszorítás, a dominás nyilvánosságból való kirekesztés, az attól való megtagadás eredményét. A modell támpontként szolgál a terek szerveződésének kérdésénél, alaptézisei – a közszféra nyilvános szférává és magánszférává válásának dinamikája – kiindulópontot jelentenek. A különböző szférák nyilvánosság és intimitás szerint való szétválása és a szétválás során kialakuló oppozíció a fizikai és virtuális (mentális) terek esetében is kirajzolódik. A nyilvános szféra mögött a hatalom, a hivatalosság áll, amely legitimizálja is egyben. A magánszféra a hivatalosságtól rejtett, a hatalom által lefedetlen, ellenőrizetlen területeket jelenti. Elemzésemben két aspektus

fontos: a privát vagy a saját nyilvánosság megteremtése (amely biztosítja a belső kommunikációt) és az ebben való opozicionális viselkedés (amelyből megteremthető egy alternatív kisvilág).

Egyes kutatók a firkálás értelmét vagy motivációját az időstrukturálásban (is) látják. Számomra az unaloműzés nem magyarázat, elfogadása meglehetősen rövidre zárná és az alapproblémához vetné vissza az értelmezést. A szubkultúrák és csoporttevékenységek meglétére és természetére ugyanúgy nem fogadható el indoklásként, mint ahogy a kultúrának a kutatási hagyományok főáramába tartozó területeinél sem. Az unaloműzés csak ürügy vagy időkeret a tevékenységhez és nem lehet magyarázat rá. Az egyén (értve itt a diákot és városlakót) természetesen az időben él és cselekszik, és csak ebben a közhelyes értelemben és nem axiómaként fogadható el ez az állítás, különben a kutatói kompetenciát kérdőjelezi meg.

Szükségesnek tartom megvizsgálni a firkálás, graffitizés terét, mivel ez segíthet abban, hogy ezen kultúra természetét illetően tisztább képet alkothassunk. Hipotézisem, hogy egy kulturális tevékenység nem tud függetlenedni attól a fizikai és társadalmi környezettől, amelyben létrejön, amit egyetlen szóval kontextusnak nevezhetünk. Külön vizsgálom meg a padfirkák terét, a falfirkák terét, valamint a *MindBomb* akcióját.

Padfirkák

A padfirkák gyűjtését 2001 és 2002 között a BBTE Bölcsészkarának magyar hallgatói által gyakrabban használt termeiben végeztem.

A diákkultúra vizsgálatánál több összetevő elemzése jöhet számításba. A diákok írott populáris kultúrájának vizsgálata eredményes lehet a diákkultúra megértésében. Azért alkalmas a csoportkultúrát ebből az szempontból vizsgálni, mert a diákfirkálás egyike a jól körülhatárolható diáktevékenységeknek. Az a cselekvésforma, amely kizárólag az iskolai intézmény – jelen esetben az egyetem – teréhez és idejéhez köthető és a diákkultúrának egy olyan létmódja, amely az oktatási intézményen kívül ebben a formában nem élhet. Tehát abban az időben és térben létezik, ahol a diáklét mint identitás elsődlegesen fennáll és generálódik. Ezért feltételezem azt, hogy a tér- és időkeretek meghatározzák a szövegek tartalmát, formáját, így kihatással vannak a diákfirka-kultúra alakulására is. A szövegek segíthetnek annak megállapításában, hogy milyen a firkáló viszonya az intézményhez, a tanárokhoz és a diákközösséghez.

Mivel a továbbiakban nem térek ki részletesen a firkálásnak mint kommunikációnak az elemzésére, röviden vázolom a vizsgálat súlypontjait. A kultú-

ra magatartását vizsgálva Dell Hymes elméletére támaszkodtam (vö: Jakab 2002a: 220–222 és Jakab 2002b: 19–23). Ez alapján *címző*nek neveztem az üzenetet firkáló (a beszédet kezdeményező) egyént, aki az adott szöveget elindítja, a firkálást ily módon kezdeményezi. E logika alapján *címzett*nek az üzenetek valamennyire meghatározható célszemélyét neveztem, aki elolvassa és esetleg folytatja azt. A diákok között megoszló szerepek rugalmasak, változhatnak. A *levelezés* történhet szinkrón módon, amikor a felek egymás mellett ülnek, vagy diakrón formában, amikor kettőnél több személy is bekapcsolódhat. Ez utóbbinál a felek nem ismerik egymást, a kommunikáció aktusa biztosít(hat)ja az átjárást az évfolyamok (generációk) között.

Az információcsere felvillantott típusainak közös sajátossága, hogy a szövegek folytatásokat, válaszokat implikálnak. Ez megegyezik Mihail Bahtyinnak az életbeli megnyilatkozásról szóló megállapításaival: a *mindent napi kommunikáció az esztétikaival szemben* lezáratlan, folytatódó és folytatható megnyilatkozási forma (Bahtyin 1985: 15–33). Ez a közlésforma éppen lezáratlansága miatt időben terjedő indefinit szövegeket eredményez. A padfírka szövegtípusa felvállalja a szövegek folytathatóságát: a szövegek utalnak egymásra és kapcsolódnak egymáshoz. Így lehetővé vált mind az intratextualitás, mind az intertextualitás vizsgálata. Ezek voltak a vizsgált szövegtípusnak azok a vetületei, ahol a szóbeli és írásbeli folklór (populáris kultúra), valamint az irodalmi szövegek közötti átcsapások, kapcsolatok kimutathatók (vö: Jakab 2002b: 23–26).

A (társadalmi) struktúra állandóságát valló Pierre Bourdieu a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődését több területen (oktatás, egyház, tudás, politika stb.) kimutatta. Az eddigi vizsgálatoknál magam is felvállaltam ezt a bourdieu-iánus koncepciót. A padfirkák elemzését az intézményi keret vizsgálatával együtt végeztem: a padfirkálást a tanár–diák, intézmény–hallgató viszonyban található egyenlőtlenségre adott válaszként kezeltem. Talán meglepő egy olyan elméletre való támaszkodás, amely az 1960-as évek diáklázadásain csiszolódtott, és meghökkentő lehet az egyetemi diákkultúrát szubkultúráként láttatni. Úgy gondolom, Pierre Bourdieu elmélete ma is hasznosítható.

Az intézmény–hallgató és a tanár–diák viszony

A tevékenység magyarázatához először az egyetem intézményi működését kell szemügyre venni.

Az egyetem, amely látszólag demokratikus intézmény, valójában aszimmetrikus viszonyt hoz létre önmaga és a diákság között. Látszólag a diákokért

léteznek, valójában nekik alig van beleszólásuk a működésébe. Az irányítás rendszabályok formájában felülről jön: a diákoknak kész órarendet, szemnáriumi munkarendet, bibliográfiát adnak, megszabják, hogy mit tanuljanak, miből és hogyan írjanak dolgozatot, mikor vizsgázzanak stb. Az egyetemi hallgatónak pedig meg kell valósítania a „kötelező létezési formát”, amely tulajdonképpen a diáknak „a tanár [és az intézmény – J. A. Zs.] számára való létezése” (Bourdieu 1978: 14). Az intézmény és a hallgatók közötti aszimmetrikus kapcsolat a diákokból ellenállást válthat ki.

Nemcsak az iskolai rendszer működése aszimmetrikus, hanem a tanár–diák viszony minősége is. Ezt a pedagógiai viszonyt egyszerű kommunikációs viszonyként kezelve Pierre Bourdieu azt vizsgálta, hogyan termelődik újra a társadalmi egyenlőtlenség, az alárendeltség és a függőség érzete a diákokban (Bourdieu 1978). Az információ és üzenet pedagógiai kommunikációs viszonyban adódik át, és ez a tény meghatározza, hogy mit kell átadni, hogyan kell átadni, kiknek van joga átadni, kik kötelezettek az üzenet befogadására. A tanár–diák viszonyban Pierre Bourdieu felfogása szerint a diákra inkább kötelezettségek hárulnak, a tanárokkal ellentétben, akiknek jogaik vannak. A diákok elégedetlenségének ez is forrása lehet.

Az egyetemi térhasználatról, térelrendezésről is, mint a tanár–diák közötti viszony materializációjáról kell ejteni néhány szót. A fizikai térhasználat, az iskolai térelrendezés is generálja az egyenlőtlenséget. A tanár–diák viszony már proxemikailag is meghatározott. A tanterem terei az egyének számára – értve ez alatt a tanárt és a diákokat – kijelölnek szerepeket, meghatároznak valamilyen hierarchiát. „A tanár az intézmény által rendelkezésére bocsátott tér sajátosságaiban (dobogó, katedra, vagyis a rászegeződő tekintetek metszéspontjában elfoglalt központi helyzet) találja meg azokat az anyagi és szimbolikus feltételeket, amelyek lehetővé teszik, sőt – akár akarja, akár nem – rákényszerítik, hogy kellő távolságot tartson önmaga és a hallgatóság között” (Bourdieu 1978: 10). A diákok ezt a távolságot mint egyetemi hierarchiát érzik, és proxemikailag ki is fejezik: ha kevesebben vannak, tehát ha a létszám megengedi, többnyire el sem foglalják az első padokat (nem kívánnak mindig fizikai közelségben lenni az intézményt is képviselő tanárral).

A lázadás megnyilvánulása a firkálásban

A tanár és a diák, az intézmény és a hallgatók közötti egyenlőtlenséget feltételezhetően a firkálás cselekvésében megmutatkozó lázadás is kifejezi. És itt megint arra a véleményre utalnék vissza, mely szerint a firkálásnak mint

tevékenységnek a legfontosabb szerepe az időstrukturálás. A diák benn ül az előadáson, nem érdeklí, vagy unja, kezében van az írószer, a felület is adott hozzá, hát nekifog a padra firkálni. Hogy miről? A téma is kézenfekvő: tanárok, az előadás, a kollégák, a kedvenc együttesének nevei stb., vagy akár a pad felületén már előzetesen rajta lévő szövegeket is folytathatja. A diák tehát unalomból fordul a firkáláshoz. Ez a szempont azonban terméketlen.

A diákfirkálásban ugyanis a lázadás aspektusai érhetők tetten. Mint tevékenységnek, az egyetem terében való jelenléte már maga is lázadás az intézménnyel és a tanárokkal szemben. A továbbiakban az ellenállásnak a firkálások tartalmában, formájában, nyelvhasználatában, stílusában és beszédmodorában megmutató formáit vizsgálom.

(Lázadás tartalommal)

A diákok lázadása a firkálások tartalmában a legnyilvánvalóbb. Hiszen ami a diákságot foglalkoztatja, vagy felháborítja, az a firkálások témájává válva mind a padokra kerülhet. A feltételezésem érvényesítheti annak ténye, hogy a diákok előadások, szemináriumok ideje alatt firkálnak. A kérdés tehát az, hogy a firkálások tartalmaiban miképpen van jelen az ellenállás.

A firkálások tartalma lehet nyíltabb vagy rejtettebb formája a lázadásnak. A tartalommal való lázadás nyílt, direkt, amikor a szövegek az előadás unalmaságáról, kibírhatatlanságáról szólnak vagy a tanárokat, az előadásokat, az intézményt minősítik. A gyűjtött szövegeknek nagy része ezt a tematikát képviseli.

Az elhangzó előadást és az előadót minősítik negatívan a diákok, amikor az UNOM/ *süket szöveg/ semmi ész*; Nagy hülyeség! szövegeket firkálják. Az előadás unalmasságáról, kibírhatatlanságáról szólnak a *Nagyon unalmas, borzasztó!, Voltam itt/ és halálra/ untam magam*, EL VAGYOK ALUDVA!!!!, UNOM/ EZT/ A/ SZART, UNALMAS, *Nem bírom!*, NEM MARADOK [az előadás második felére]!, stb. firkálások.

Nyílt lázadásnak tekinthetők a firkálás azon esetei is, amikor bizonyos tanárokat *hülye ringyónak*, *seggfejnek* titulálnak a firkálók. Még szókimondóbb ebből a szempontból a FUCK THE TEACHERS! firka. Szintén a tanárokat célozzák meg a TE UNOD-E/ HOGY UNOD? firka vagy az UNCSI VAGY EMBER megjegyzés és a SHUT THE FUCK UP! felszólítás. Ugyanígy sokatmondó a többször megjelenő FUCKULTATE firkálás. Ezek a szövegek olyan információkat közölnek a diákoknak az intézménnyel, a tanáraikkal kapcsolatos viszonyáról vagy véleményéről, amelyek az intézmény és a tanárok számára nem nyilvánvalóak és nem ismertek. A látszat feléjük mást mutat a diákokról, a diák tud udvarias és akár hízelgő is lenni a tanárral

szemben. A problémamentes látszat mögött a firkálások arról árulkodnak, hogy a firkálók nincsenek minden esetben megelégedve a tanárral és az előadásával.

Természetesen a tanárokról szóló szövegek között a diákságra jellemző humor jegyében létrejöttek is találhatók. Például a tanárt becéző KESZEG-bébi vagy egy hosszabb szöveg: *Az a kérdés feszeget/ mikor látom Keszeget/ meg a Pozsony Ferencet/ Nos, hogyan legyek öngyilkos.* Az ilyen esetekben a humor, a magamutogatás fontosabb, mint a tiltakozás.

A tartalommal való lázadás rejtett, indirekt módját leginkább az példázza, hogy ugyanazok a diákok, akik szemináriumokon, szakmai megmérettetésen és vizsgákon az elvárásoknak, követelményeknek megfelelő szellemi szinten képesek megnyilvánulni, a padokra zömmel olyan szövegeket firkálnak, amelyeknek tartalma az egyetemen kívülre vezet. A firkák az elitkultúrával szemben a diákoknak a populáris kultúrához való vonzódását mutatják. A szövegek nagy hányada az ifjúságot foglalkoztató témákat képezi le. Ide tartoznak az együttesek nevei, a dalcímek, a dalszövegek, a filmcímek tömkelege, a sztárok szállóigévé vált mondásai, a különböző humoros megjegyzések, a viccek, a tanácsok. Ezek mellett találhatók szenvelő, emlékkersekre emlékeztető szövegek és ismert költők verseinek parafrázisai. Mindezek a firkálások, szövegek olyan tartalmakat jelentenek, olyan ízlésvilágot propagálnak, amelyek ellentétben állnak, vagy összeférhetetlenek az egyetemen folyó hivatalos diskurzusok tartalmával és komolyságával. Éppen ezért a hivatalos diskurzusokkal szembeni protestálásként értelmezhetők. A firkálók a populáris kultúrával láznak az elitkultúra ellen. Nem tudhatjuk, hogy nő-e azok száma, akik egyetemi éveik alatt is zömében populáris kultúrát fogyasztanak. Ez a magatartás azonban létezik. Paul Willis megállapítása szerint a *skacok* az iskolai ellenkultúra éltetésével tulajdonképpen az értelmiségi érvényesülés lehetőségétől fosztják meg magukat. Az *elkülönböződés*, a szubkultúra működtetése miatt kiesnek az elitkultúrából, a munkáskultúrához való sorolódás oka, hogy – az iskola által felkínált esélyegyenlőség kihasználása helyett – újratermelik a lázadó attitűdöt (Willis 2000).

(Lázadás formával)

Az írott, nyomtatott szövegek esetében fontos a látvány szerepe. A padfirkák esetében is számolnunk kell egyfajta látvány-dominanciával. Az üzenetek formai szervezésében is megnyilvánul a tiltakozás. A firkálók írástechnikáját, a grafikai vetületet azért is érdemes megnézni, mivel bizonyos típusú kultúrákra egyre inkább a vizualitás jellemző. A firkálások nemcsak *mondanak*,

hanem *mutatnak* is valamit. A megmutatás módja mellöz mindenféle visszafogottságot: ezeknek a szövegeknek a normasértő, a normától eltérő elhelyezése szemben áll az iskolai és nyomdai gyakorlattal. A szövegek igyekeznek az egész padfelületet, az üres firka felületet kitölteni, telezsűfolni; ezeket újra és újra megerősítik, mert szembetűnővé, kihívóvá akarják tenni. A felület elrondítása pedig szándékos elhajlás a firkálók részéről. Tehát nem elhanyagolható az üzenetek formai kódolásának, a lázadásra minősülő írásképeknek (a különböző színű és méretű betűknek, a rajzok jelenlétének, valamint az ábra és szöveg esetenkénti szervezettebb összekapcsolódásának) vizsgálata.

A kihívó szándék szempontjából fontos, a szemnek is szóló firkálások közé tartoznak az együttesek neveinek sajátos írásképei. Ilyen például a METALLICA szélső betűinek megnyújtott, nyíllal végződő szárai és a fül számára kevesebbet közlő ALCQHOLICA szöveg. A szemnek is íródtak az egyetem FUCKULTATE, FAQULTATE formái, amelyek csupán a fül számára elvesztik nyelvi humorukat, jelentésüket. A szándékosan helytelenül, hangzás és kiejtés szerint íródó szövegek is alternatívák az egyetem, tanárok számára készülő dolgozatok nyelvi helyességével szemben: KOMOJODJ, HÚJJÉK VATTOK MINNYÁJAN!, MOTHA FUKAZ.

A firkálás formai szervezése abban a szembetűnő különbségben mutatkozik meg, hogy ugyanazok a diákok, akik dolgozataikban a szövegeik formáját filológusi műgonddal tervezik meg, írásaikat lábjegyzetekkel, hivatkozásokkal látják el, a padokra hevenyészett szövegeket helyeznek el. Azaz itt már nem is írnak, hanem firkálnak, a firkálás maga pedig tudatos elhajlásként értelmezhető az írás bevett technikáival szemben. Így a szándékosan igénytelen tartalom mellett a torz írásképek alternatívája is lázadásként értelmezhető.

(Lázadás nyelvhasználattal és stílussal)

A vizsgált szövegek főleg magyar, angol és ritkábban román nyelven íródtak. Mivel a szövegek gyűjtését a magyar diákok által gyakrabban látogatott termekben végeztem, természetes, hogy a diákok főleg anyanyelvükön firkálnak. Az angol nyelv használatát a nemzetközileg elterjedt jelszavak, a filmcímek, az együttesek nevei és a dalszövegek indokolják. Ezekben a nyelveken kívül a székely „nyelvet” is használják: tájnyelvi szavak és formulák a NE BÜSZÜLJ, TE!! BÜH! BUFTISKODIK MÁRISKÓ!, NE BIZSILJ A TÚZZEL!³ Ezek mellett található *keveréknyelven* írott firka is: például a

³ Valójában ezek Sántha Attila-idézetek. A szerzőnek a hagyományos költészetétől eltérő stílusát előnyben részesítették a konformitás rovására.

FUCKULTATE, LÓPULA, SUCK MEG, vagy a megfelelő helyen a görög *alfa* és *pi* betűvel helyettesített CSO. ΠCSA.

A szövegek nyelvi és stíláriis megszerkesztése is üzenet-értékű. A firkálások nyelvhasználatában és stílusában is tapasztalhatunk elhajlást a hivatalos, bevett diskurzusokkal összehasonlítva. A szövegekben nagyon erőteljesen jelentkezik az obszcenitás, a szleng, a trágár nyelvhasználat. Jelenlétének okát közelebbről is firtatnunk kell.

A trágár nyelvhasználat és az obszcén szövegek jelenléte és gyakorisága a kívülálló számára érthetetlen: a bölcsészhallgatók, akik szépirodalmi és tudományos szövegeket olvasnak, naponta helyesírást gyakorolnak, műértelmezéseket végeznek, a padokra mégis vulgáris szövegeket írnak. A tiltakozás felől nézve azonban érthetővé válhat ez az abszurd tünet, és választ kaphatunk arra a kérdésre, hogy mi a szerepe a diákságnál a trágárságnak, az obszcenitásnak.

Pierre Bourdieu szerint a tanár által használt nyelv is távolságtéremtő technika a tanár–diák viszonyban, mivel az intézményt képviseli. „A tanári beszédmód, ez a törvényben rögzített attribútum [...] sohasem választható el attól az iskolai tekintély-viszonytól, amelyben megnyilatkozik.” A nyelv itt nemcsak a kommunikáció eszköze, fő funkciója az is, hogy „igazolja és a hallgatóságra kényszerítse a kommunikációnak és a kommunikáció tartalmának pedagógiai tekintélyét” (Bourdieu 1978: 11). Ez alapján a firkálók nyelvhasználatát a tanár és az intézmény által használt nyelvvel, diskurzussal szembehelyezkedve jön létre. A trágár nyelvhasználat így alternatívaként szolgál az *elfogadottnak, helyesnek, értékhordozónak* nevezett filológusi beszédmód mellett, amely az egyetem hivatalos beszédmódját és nyelvi kultúráját képezi. Ezt az alternatív vagy más diskurzust az intézménnyel szembeni ellenállás termeli ki, azokról a tabukról beszél, amelyektől ez a kultúra elfordul. Logikája éppen az erkölcsi normák értelmében felállított tabuk megszegéséhez vezet.

A firkálók nyelvhasználatát tehát azt is jelzi, hogy a tisztában vannak az elfogadott normával, éppen azért és éppen azt sértik meg. Klaniczay Gábor szerint „a trágár megnyilvánulások inkább gyümölcsötetni próbálják a tilalmak meghatározta helyzetet, mintsem hogy kérdésessé tennék magának a tilalomnak a létjogosultságát; minden más példánál jobban árulkodnak arról, hogy a tilalomszegés aktusa valójában magát a tilalmat erősíti” (Klaniczay 1981: 83). Az obszcenitás ütközik a filológusi beszéd minőségével, tudományos nyelvezetével, a firkálás trágár szövegei éppen ezt a bevett nyelvezetet, beszédmódot kezdik ki. Ezért és így kerülnek a diákok padjaira a négybetűs szavak és a nemi szerveket ábrázoló rajzok.

A trágárság a firkálás nyelvhasználatának csupán egyik összetevője. Szinte közhelyes, hogy a firkálásban megfogalmazott közlések, üzenetek minden esetben formával, stílussal rendelkeznek. A stílus pedig „önmagában is szokásként, a viselkedés sajátos formájaként fogható fel. Arra vonatkozó kulturális előfeltevés, meggyőződés, hogy a közlendő tartalom megszerkesztésének, kódolásának alkalmazott eljárása a legadekvátabb a szerkesztési és kódolási lehetőségek közül” (Keszeg 1996: 48). A firkálók nyelvi viselkedését és a stílusválasztás okát és célját is az intézményi keret alapján kell magyarázni.

Még egy közhely: az egyetemen folyó diskurzus komoly szándékú és tartalmú. A tudományos értekezés komolyságot igényel. Ezzel a hivatalos retorikával szemben a padfirkák szembetűnően kötetlenek, könnyedek, humorosak. A hivatalos beszédmódot kezdi ki a cinizmus és irónia túltengése minden általa legitimizált narratívával szemben. Ilyen a bibliai, paradicsomból való kiűzetésről szóló történet profanizált átértelmezése azon az *ábratexten* (Balázs 1994c: 222), ahol egy kigyófej a következőket mondja (nyilván Évának): EDD AZ ALMÁT, TE KELLEMETLEN SZAGÚ PROSTITUÁLT!

A firkálás stílusjegyeire nem a hagyományos, bevett és elfogadott közlés-mód eljárásai jellemzőek, hanem a nonkonformitás. A diáknyelvet a nyelvészetben csoportnyelvként tartják számon. A padfirkákat pedig a szövegek szóhasználata, szintaktikája, az idegen szavak nagyobb gyakorisága, az ötletes szóalkotások és az egyszeri használatú szavak gyakorisága ehhez a csoportnyelvhez tartozóvá teszik.

A szövegek több esetben a pusztá firkálási kedvért és az öncélú szóalkotásért jönnek létre. A játékosságra való nyelvi hajlam a diákok kreativitásáról és fesztelen viselkedéséről árulkodik: LÉTÖRÖM/ LETÖRÖM, OSZT HA/ HA OSZT/ OSZTÁN/ OSZT TÁN, I'AM/ ANGRY/ HUNGRY/ HUNGARY. ZILAH mellé került a város nevének sajátos hangzását kihangsúlyozó MIH VHAN VELEH? kérdés. Ugyanilyen az ÓRÜLTEN SZERETLEK firka alatt egy megjegyzés: SZERELEM ELSŐ HÁNYÁSRA. Az firkálás fakultatív diáktevékenysége itt szembehelyezkedik a tanárok által elvárt hivatalos feladatok kötelezettségével.

A hatalmi tekintély és a bevett norma elleni magatartást a konvencióellenesség mellett a cinizmus és irónia táplálja. Ez abban is megnyilvánul, ahogy a firkálók a terminológián élősködnek. A szakkifejezések használata a tanárok attribútuma, és elsajátításuk a kötelező tananyagnak is részét képezi. Ebben a környezetben ezek önmaguk paródiájaként hatnak; általában

olyan kontextusba kerülnek, ahol értelmük, jelentésük megváltozik, esetleg visszájára fordul: például egy meztelen pár rajza mellé kerültek az irodalomelmélet HORIZONT, *élvező megértés és megértő élvezés* szakszavai.

Falfirkák

A kolozsvári falfirkák gyűjtését 2001 decemberétől 2003 márciusáig végeztem rendszeresebben, de máig gyűjtöm őket. A firkálás elemzésének megkönnyítése szempontjából a szöveganyagot laza tartalmi, tematikai csoportokra osztottam. Az osztályozásnál a szövegekből kikövetkeztethető megszólítók és megszólítottak társadalmi rétegének, érdeklődési körének szempontjait vettem figyelembe, néhol megkockáztatva a korosztály behatárolását is. A csoportosítás eredményeként négy nagyobb tematikai egység jött létre: politikai-közéleti falfirkák; vallási és szektagraffitik; sporteseményhez és sportélethez köthető falfirkák; egyéb, ifjúsági jellegű szövegek.⁴

Politikai-közéleti falfirkák

A gyűjtött anyag megléte már 1990-től datálható, az azóta eltelt évek fontosabb eseményeit örökíti meg. (1990 előtt a politikai magánvéleménnyel a nyilvánosságban élni nem lehetett, mivel a fennálló hatalmi rendszer ellenőrzése alatt tartotta a nyilvános szférát is.) Ezeket a firkákat nagyobb valószínűséggel az ifjúságnak a közügyek iránt jobban érdeklődő rétege írta, az a korosztály támogatta, akit jövője és az ország sorsa hatványozottabban foglalkoztatott. De létrehozhatta bárki, aki készletve érezte magát a kommunikációnak ezt a módját választani.

A politikai-közéleti falfirkák bel- és külpolitikai eseményekkel egyaránt foglalkoznak. Belpolitikai jellegűnek számítanak az 1989-es forradalmi események kapcsán a büntetés elmaradására utaló, a monarchiát mint államformát támogató, a többszöri elnökválasztás (1990, 1992, 1996, 2000) fordulóit és a politikai pártokat kommentáló és minősítő, a magyar Bolyai Egyetem és területi autonómia ügyét, a kormányok gazdasági és politikai intézkedéseit (infláció, NATO- és EU-csatlakozás) végigkövető, valamint az országot és a rendszert általában minősítő firkálások. Helyi szinten a helyhatóságai választásokat (1996, 2000), a polgármester intézkedéseit kom-

⁴ A firkálások közlését itt is terjedelmi okokból mellőzöm. A vonatkozó anyaghoz lásd Jakab 2004a: 106–114 és Jakab 2004b: 117–123.

mentáló és az etnikumok közötti viszonyra utaló szövegek tartoznak ebbe a csoportba.

Külpolitikai jellegűek azok a – főleg a médián keresztül beszűrődő – események, amelyek nem bírtak különösebb fontossággal a romániai társadalmi-politikai életre vonatkozóan, és ugyan nem érintették, nem befolyásolták döntően, mégis foglalkoztatták a kolozsvári falfirkálókat.

A napjainkig tartó főbb politikai eseményeket leképezik, végigkísérik a graffitik, a politikai folyamat kiemelkedő momentumait kommentálják, az eseményekhez minősítve viszonyulnak ezek a szövegek.

Vallási és szektagraffitik

A gyűjtött falfirkáknak ez a csoportja nagyrészt nemzetközileg ismert és elterjedt szövegeket tartalmaz. Ezeket a vallásos propagandákat nyugatról beszüremelő firkálási szokás eredményének tekinthetjük. Import-graffitik, ha úgy tetszik. Egy vallásos eszmény kifejeződései, egy virtuális-ideális világot teremtenek. Mondanivalójukat a keresztény kultúra elemei, toposzai segítségével közlik. Bibliából vett, kimerevített jelszókat, jelmondatokat tartalmaznak. Ezek szólnak Istenről, minőségeiről: ISTEN, ISUS E DOMN, ISUS IS THE LORD, ISUS E VIU, DUMNEZEU ESTE/ DRAGOSTE, ISUS/ LUMINA/ LUMII;⁵ az emberekhez való viszonyáról: ISUS TE IUBEȘTE, ISUS VINE CURÎND.⁶

Az ideológiák közül az anarchista, ateista és sátánista képviselteti magát. A keresztényi szövegekkel szemben egy negatív jövőképet, állapotot forgalmaznak: NO FUTURE, †/HOLBI END OF/ THE/ ROAD, GOD IS AWESOME, FUCK GOD. A sátánista és anarchista szimbólumok használata (fordított kereszt vagy ötágú csillag, A a körben) jellemző, céljuk a kegyeletsértés a keresztényi értékek és a bevett társadalmi értékrend radikális elutasítása.

Sporteseményhez, sportélethez köthető falfirkák

Az ide sorolható firkák esetében rajzolható ki a leginkább a létrehozók köre, a szerzőség kérdése kevésbé vitatható és főként a futballrajongók táborára

⁵ JÉZUS AZ ÚR, JÉZUS A KIRÁLY, JÉZUS ÉL, ISTEN A SZERETET, JÉZUS A VILÁG VILÁGOSSÁGA.

⁶ JÉZUS SZERET TÉGED, JÉZUS JÖN NEMSOKÁRA.

szűkíthető. Ezek a firkák egy szabadidős sporttevékenységhez köthetők és közöttük két nagyobb tematikai egység különböztethető meg. Egyik tematikus tömböt a helyi futballcsapatok köré szerveződő, a csapatok rajongói által kitermelt firkaözön jelenti, a másik hányadot pedig a tágabb, nagyobb érdeklődést keltő országos és nemzetközi jellegű sportesemények leképezése teszi ki.

Az első és nagyobb csoportba tartoznak a kolozsvári *CFR* és *Universitatea* futballcsapatokról szóló, azokat egymás ellenében támogató vagy elmarasztaló firkálások. Ezek a firkálások elfoglalják a csapatok stadionjainak kerítését, azok teljes felhasználható felületeit, a környező épületek falait. Ezek mellett nagy mennyiségben, a város egész területén szétszórva is megtalálhatók a firkálások, minduntalan kijavítva, átírva a támogatott vagy elmarasztalt csapat nevét. Szabályos falfirkaháború zajlik ezen a területen. A firkák tartalmazzák a csapatok vagy az otthonokul szolgáló negyedek nevét, a csapatok alapításának éveit (1907 és 1919), lokálpatriotizmusra építő retorikájuk elutasítja az ország minden más futballcsapatát.

A második csoportba sorolható, az országos és nemzetközi sportélettel kapcsolatos szövegek legnagyobb hányada szintén a futballhoz kötődik. A VB-k (1994, 2002) és nemzetközi (főleg magyar–román) mérkőzések kapcsán jelentkeztek a falfirkák. Azonban ezek mennyisége messze alulmarad a fenti csoportnál.

Ifjúsági graffitik

Ezek azok a falfirkák, amelyeket leginkább a fiatal korosztályhoz (pontosabban: a serdülőkorhoz) köthetünk. Ezek a szövegek található a legnagyobb mennyiségben Kolozsváron, azonban nagyrészüik „gyűjthetetlen”. Alig található olyan felület, ahova ne került volna valamilyen firkálás, megjegyzés, név, karcolás, ábra stb. Ezek a szövegek olyan tartalmakat hordoznak, olyan életérzéseket, világképet stb. fejeznek ki, amelyek ezt az átmeneti társadalmat a leginkább foglalkoztatják. Funkciójuk ezen ifjúság meglétének, preferenciájának a társadalom irányába történő demonstrálása, a korosztály önidentifikációjának elősegítése. Az ifjúsági csoportkultúrában belül a szövegek viszonylatában több érdekeltségi terület különíthető el. Ilyen alegységek például a zenei együttesek, sztárok nevei, jelszavak, szexuális (tabu) témák, a turizmus rituáléjához (Grasskamp 1986: 94) tartozó kome-morativ szövegek.

Ugyanide soroltam az utóbbi években elterjedt graffitizés eredményeit, a New York-i típusú falképeket, amelyek a többféle szín használatával a közlés,

nyomhagyás szándékán túl más (esztétikai-művészeti) funkciókkal is bírnak (vö: Kresalek 2000: 316–318).

A falfirkálás motivációi

A falfirkálást is a beszédmódot éltető egyének, csoportok felől kell megvizsgálni: miért termelődnek ezek a szövegek, mi készteti a firkalókat arra, hogy a kommunikációnak ezt a publikus létformáját válasszák?

A romániai társadalom általános összefüggéseinek, szerkezetének vizsgálata a probléma megvilágításához, a kérdés megválaszolásához vezethetne el. Azaz egy olyan használható hipotézis felállítását tenné lehetővé, amelyet további kutatások bizonyíthatnak. Az egyenlő jogokat, egyéni szólásszabadságot hirdető és megvalósítani igyekvő demokrácia a gyakorlatban illuzórikus, az egyén képtelen hivatalos úton, fórumok előtt élni a véleménynyilvánításával. A sajtószabadság a gyakorlatban nem jelenti azt, hogy bárki közvetlenül beleszólhat a médiába, befolyásolhatja, megváltoztathatja a fennálló társadalmi és politikai rendszert. A média pedig képtelen mindenki, minden egyes ember véleményének hangot adni.

A maguk véleményével közvetlenül élni nem tudók rétegéből kerül ki a firkalók csoportja. Szükséges hangsúlyozni, hogy nem él mindenki ezzel az alternatív kommunikációval, következésképpen ez sem tükrözheti a szélesebb társadalom árnyaltabb véleményét. A firkalás a fordított kommunikációt (Hernádi 1986: 45) élteti: az egyéntől a közösség felé érvényesül, a vélemény szabadságának büszkesége (Grasskamp 1986: 96). Az egyén a firkalás gesztusával közvetlenül a szélesebb nyilvánosság elé viheti preferenciáit, nemtetszését, ízlését, alternatívákat mutathat fel, direktebb formában befolyásolhatja a publikumot. Minthogy a magyar és román etnikumot egyaránt érintő problémákról van szó, mindkét etnikum egyaránt él ezzel a közlési lehetőséggel.

A politikai-közéleti jellegű diskurzusok esetében a falfirka eszköz arra, hogy a kormányzásba, az ország politikai sorsába beleszólni nem tudó egyén vagy csoport tiltakozásának, véleményének hangot adjon. Ez a hivatalos diskurzusok mentén szerveződik, azoknak a szélesebb rétegeket érintő intézkedéseit, folyamatát reagálja le. A falfirka természeténél fogva a hivatalos, hatalmi diskurzusokkal szemben ellentétes előjelű, ellenzéki beszédmódot éltet. Ezzel magyarázható az a tendencia, hogy a falfirkálás negatív politikai fordulatok, gazdasági és politikai válsághelyzetek idején kristályosodik ki. Ez a megnyilvánulás tehát inkonzekvens: az ellenzéki magatartástól eltérően

nem következetesen radikális, csupán szórványosan és felszínesen figyel fel politikai eseményekre. Inkább a politikai életen kívüliség állapota ez.

A vallási és szektagraffitik meglétét a keresztényi és vallásos értékeknek a figyelem középpontjából, a média főáramából való kikerülése magyarázhatja. Ezek a szövegek azokat az űröket, hiányosságokat töltik ki, amelyeket a média nem tölt be, nem pótol kellőképpen. Ugyanakkor olyan viszonyt éltet önmaga és olvasói, a szövegek és az utca emberei közt, ami a vallásos érintkezések, kapcsolatok sajátja: a közvetlenséget. A vallási és szektagraffitiről elmondható, hogy egy demokratizálódó vallási folyamatot jeleznek, hasonlóan az utcán leszólító, megszólító prédikátorokhoz, akik magukat egyszerűen „keresztényeknek”, egyházon, felekezeten kívülieknek vallják. Mindennek jelenléte egy erősen ortodox városban a vallási pluralizmus kialakulását jelenti. A szövegek által propagált ideális állapot illuzórikus. Így a vallási és szektagraffitik esetében kontraszt képződik a valóságos és virtuális állapot között.

A helyi sportéletről szóló graffitik esetében megfigyelhető, hogy akkor árasztotta el a várost az *Universitatea*-t támogató szövegek sokasága, amikor a futbalcsapat sikerei megcsappantak, teljesítménye hanyatlóban volt. Következésképpen a médiából is kiszorult, főleg az elismerést illetően. Ezek szövegek reklámként hatnak, úgy is működnek: megpróbálják eladni a csapatot a (helyi) nyilvánosságnak. Ez a gesztus a csapat irányába is tud hatni, számára önbizalmat ad, mivel lelkes szurkoló-táborról tanúskodik.

Az ifjúsági graffitik kitermelődésének nemcsak a médiában való képviselet elégtelensége az ok, hanem az a tény is, hogy az ifjúság többszörösen hátrányos helyzetbe kényszerül a felnőttek társadalmában. Életkoruknál fogva nemcsak a döntéshelyzetekből vannak kizárva, hanem kisebbségi helyzetbe is kényszerülnek egy olyan társadalomban, ahol ez a korosztály kisebb hányadot képez. Ezek a szövegek a firkálók által képviselt korosztály lázadásaként is értelmezhetők. Ezt a lázadást a társadalomban rájuk osztott másodlagos, hátrányos szerepük generálja. Mindez megnyilvánul abban a tényben is, hogy ezek a szövegek nagyrészt a tabutémákat feszegetik. Az erotika, szexualitás erőteljes hangoztatása, a tabutörő szándék a lázadás kifejeződése. A firkálás gesztusa számukra egyértelműen és erőteljesen társadalmi szelep funkciót tölt be, ugyanakkor a felnőtt szerep felvételét megelőző, a beletörődés előtti lázadás erőtlen gesztusa is.

Firkák a MindBomb megrendelésére

Ezeknek a firkálásoknak a kontextusa az előbbiektől eltérő, amit vázolni is szükséges. Talán két dologgal kellene kezdenünk. Az egyik a kolozsvári Főtér-ügynek a bemutatása, a másik a firkálás létmódjára való visszautalás.

Másfél évtized óta Kolozsvár közéletének egyik meghatározó, a közbeszéd egyik sarkalatos témája az 1994-ben újrakezdett főtéri, az (erdélyi) magyarság egyik fő szimbólumának számító Mátyás király szobor előtti ásatások. Politikai csatározásokat kiváltó lokális és országos konfliktusok oka és egyik főszereplője lett a kolozsvári főtéren zajló tevékenység.

A főtéri gödrökhöz való viszonyulás megosztotta a kolozsvári lakosság véleményét. Az ezekhez való viszonyulás nagyjából az etnicitás, illetve a közízlés kategóriáival ragadható meg. Egyrészt megvolt a magyar lakosság részéről az az álláspont, mely az itt folyó ásatásokat a magyar etnikus tér és ezzel a magyarság irányába történő inzultusként értelmezte az ügyet. Ez nagyjából azt a véleményt jelentette, hogy a magyar teret igyekszik a román többségű hatalom esztétikátlanná, funkciótlaná tenni, azaz egyfajta etnikus deflorációt és „közlekedésrendészeti katasztrófát” látott benne. Másrészről ott volt a főleg román elit által képviselt álláspont, mely szerint a téren folyó ásatások szakmai jellegűek, a Történelmi Múzeum hatáskörébe tartoznak és céljuk egyszerűen a leletek beazonosítása, illetve szükség esetén a helyszín továbbbása további bizonyítékokért. Ezzel az állásponttal együttjárt, vagy mindinkább hozzárendelődött a szimbolikus térhasználat retorikája, mely a térteremtés, térfoglalások alapján igyekszik meghatározni az etnikumok elsőbbségét. A szimbolikus térharc alapképlete az, hogy a Mátyás király által megjelenített magyar történelmi múlttal szemben a román elit szinte szó szerint megjeleníteni kívánta a román mítoszt, a dák és egyéb leletekhez rendelve a dák-római mítoszt és ezzel a román nemzeti történetírás egyik dogmáját a román eredtetudatot.

A térteremtés szándéka a román elit részéről sem újkeletű a Főtéren. Ide helyezték Erdély Romániához való csatolása után nem sokkal a szintén római eredetet felmutató capitóliumi farkas másolatát, majd Mátyás király lovasszobrának talapzatáról eltávolított magyar címer és felirat helyébe tettek román feliratot, mely szerint a magyar királyt legyőzte a moldvai vajda. 1998 és 2000 között az akkori polgármester tervei közé tartozott a Traianus-oszlop mérethű másolatát elkészíttetni és felállíttatni a szoborral szemben. 1998. december 1-jén ennek alapkövét egy emléktábla kíséretében el is helyeztette a gödör szélére. A Mátyás-szoborra hét évvel korábban szintén a

román nemzeti ünnep alkalmából helyeztette vissza a II. világháború alatt eltávolított román szöveget.

Természetesen nem állítom azt, hogy a főtérrendezés ügye csak etnikai alapon osztotta meg a városvezetést és a lakosságot. Erre jó példa a szobor eltávolítása ellen tüntető, illetve élőláncot formáló magyar–román fellépés. Illetve az a tény, hogy a politikum szférájában román–román ellentétek kiváltója, illetve gerjesztője lett a gödör ügye. Gondolok itt arra, hogy amikor a polgármester egyik politikai ellenlábasa, a Kolozs megyei prefektus, kihasználva a városvezető külföldön tartózkodását, parancsot adott a gödrök betömésére, a külföldről hazatelefonáló városatyá leállította az akciót.

A hosszas felvezetés csak arra szolgált, hogy megértsük, hogy a politikai kampánybeszédék témájává és fontos pontjává váló térrendezés ügye hogyan válik a köz ügyévé. Az új jelölt többek között a gödör betömésére tett ígéretével szerezte meg a magyarok támogatását a polgármesteri funkcióra. És, hogy mennyire politikai tőkeként tekintették ezt a kérdést, jó példa az is, hogy a gödörrel való érdembeni foglalkozás csak az országos választások lezajlása tán kezdődött meg. Akkor sem egyértelműen a betömésről lett szó, máig felmerült a leletek egyrészenek a helyszínen történő konzerválása.

2005 márciusában a *MindBomb* civil szervezet két táblát helyezett ki, egy majdnem üreset és egy másikat, Kolozsvár Főterének 1920-as még gödörnélküli és egy 2005-ös már gödörnélküli képével. Az első táblán egy felszólítás állott: ÍNGROAPĂ GROAPA! (Tömd be a gödröt!), illetve egy írószer képeire írt DA PENTRU SCHIMBARE (Igen a változásra) szöveg.

Itt kell visszatérnünk a másik problémánkhoz, a firkálas létmódjához. A firkálas értelmezésében a szakirodalom nyomán azt állítottam, hogy a firkálas a nemhivatalos, üldözött írásművek kategóriájába tartozik, azaz olyan eszköz és beszédmód, amivel nem a hatalom rendelkezik. Itt viszont azt látható, hogy a firkálas provokálására és szervezése, illetve e tevékenység keretének megteremtése a hatalom részéről történik. Amíg az előbbiekben azt bizonyítottam, hogy a firkálas tartalmi mindig ellenzéki jellegűek, és nagyrészt a hatalmi pozíciókból szerveződő diskurzusokkal szemben jönnek létre, addig ebben az esetben úgy tetszik, hogy a firkálas létmódja a hatalmi beszédmódokra van ráhangolva. Nem akarom ezúttal azt állítani, hogy ez az eset megváltoztatja a szakirodalom „műfajelméletét”, mégis tanulságokkal szolgál az elméleti megközelítések számára. A gyűjtés 2005 márciusától, nem sokkal a táblák kihelyezése után kezdődött és az egyik gödör betömése (április 6–8) alatt, illetve után is folyt, egészen június végéig, amíg a táblákat leszedték. A felgyűlt anyag rendszerezésében az jelentette az egyik leg-

nagyobb gondot, amiről a padfirkák kapcsán már szó esett. Ezek a szövegek lezáratlanok, indefiniték, állandóan hozzáírtak, kommentálták vagy átírták őket. Így valójában szövegcsoportokról, témákról, retorikai egységekről beszélhetünk. A továbbiakban ezeket szeretném röviden bemutatni.

A szövegírók egyrésze a gödörügyet a régi (Gheorghe Funar) és az új, jelenlegi (Emil Boc) polgármesterek közötti csataként értelmezte. Ennek megfelelően támogatta vagy elmarasztalta ezeket a személyeket, az általuk fémjelzett tevékenységeket (ti. az ásást és a betömésre tett ígéretet): BOC=CARE FACE POC (Boc, aki pukkan), FUNAR/ FOREVER!; a gödrök létrejöttéért az előző polgármestert okolták: Da, îngropați/ nebuniile lui/ Funar! [mellette aláírás] (Igen, tömjétek be Funar örültségeit!), Îngropați groapă cu/ pământul de la flori!!!/ și cu FUNAR [mellette egy zászló rajza] (Tömjétek be a gödröket virágfölddel és Funarral!), ASTUPAȚI TÂMPENIILE LUI FUNAR/ PUNEȚI O FÂNTÂNĂ ARTEZIANĂ,/ BÂNCI PE MARGINE ȘI ÎNTRE STÂLPI CU BEC/ SĂ AVEM UN CENTRU EUROPEAN!/ [mellette aláírás:] Real Dream (Tömjétek be Funar baromságait. Tegyetek ide egy artézi kutat, padokat a működő lámpaoszlopok közé, hogy legyen egy európai főterünk!). Viszonylag kevés olyan szöveg van, amely csak igennel vagy nemmel felel a felhívásra.

A szövegek egyrésze az etnicitás, az interetnicitás attitűdje alá sorolható. A szövegek magyar vagy román (néha angol) nyelven íródtak. Ez alapján nagyjából az a megállapítás lenne helyes, hogy az előbbieket magyarok, az utóbbiakat románok írták. Azonban magyarok is írtak románul, illetve valószínűtlen, hogy a románok magyarul írtak volna. A magyar szövegek egyértelműen a gödör betömését szorgalmazzák, míg a román szövegek megosztott vélemények lenyomatai. A táblák alatt elhangzott beszélgetések alapján tudom, hogy a románok jórésze is támogatta a betömést, illetve nehezményezte, hogy a gödrök esztétikátlanná tették a várost. Ezt az attitűdöt bizonyítják az alábbi szövegek: NU FACEȚI/ PROSTIA! (Ne csináljatok hülyeséget!), CE MĂ EȘTI PROST DE/ DAI AȘA ÎN GROPI? (Mi van, hülye vagy, hogy csak úgy betömöd?), NU ÎNGROPAȚI/ GROAPA! (Ne tömjétek be a gödröt!), MUIE BOZGORILOR (Szopás a hazátlanoknak!)/ [később:] MUIE ȘOVINISMULUI DE ORICE FEL!! (Szopás mindenféle sovinizmusnak!), DA!/ HAI SECUIMEA! (Igen! Hajrá Székelyföld!)/ [később:] Igen!/ [később:] NA JA!, Hallo! mie-mi place groapa!!!/ so... las-o să fie. (Halló! Nekem tetszik a gödör, hagyd úgy!), Jó munkát!

Milyen ideológiák húzódnak meg a pro és kontra érvek mögött? Észrevehetően leképeződik, illetve felerősödik az a köznapi diskurzusokban burjánzó felfogás, hogy a múlt meghatározza a jelent, akie a múlt, az jogosult a jelen-

re, akinek a múltja (történelme) birtokolja a teret, azé a hely: ÎNGROPAȚI MONUMENTELE CLUJULUI... ÎMBECILOR/ ARDEȚI ISTORIA COCALĂRIILOR (Tömjétek be Kolozsvár műemlékeit, bunkók! Égessétek el a nyavalyások történelmét!), PĂSTRAȚI/ VALORILE! (Őrizzétek az értékeket!), Nu îngropați trecutul!!! (Ne tömjétek be a múltat!!!), NU ACOPERIȚI!!!/ E TRECUTUL NOSTRU! PE CINE DERANJEAZĂ??? (Ne takarjátok el!!! A mi múltunk! Kit zavar???) / [később, a TRECUTUL fölé:] prezentul neamenajat și plin de gunoaie/ (și inestetă) (a rendezetlen és szeméttel teli, esztétikátlan jelen), DACĂ PUTEȚI NEGA ISTORIA (Ha le tudjátok tagadni a történelmet).

Természetesen a szövegek nem ennyire homogén tartalmúak. Található olyan is, amelyben ezek a fent tárgyalt aspektusok együttesen megjelennek. Például a következő szövegcsoportok: DIN TOTDEAUNA AM FOST DE PĂRERE CĂ MINDBOMB VA FI O REVELAȚIE PENTRU CLUJENI. SE PARE CĂ M-AM ÎNȘELAT./ CE ȚARĂ ÎȘI ÎNGROAPĂ TRECUTUL ISTORIC? SĂ VĂ AJUT. ÎNCEPE CU RO ȘI SE TERMINA CU MANIA./ CUNDOCEREA, ÎN LOC SĂ ASTUPE GROAPILE DIN ASFALT, ASTUPĂ TRECUTUL ISTORIC AL ROMÂNIEI./ PUNEȚI MÂNA PE O CARTE DE ISTORIE, ÎNCULȚILOR. MINDBOMB ARE PRETENȚIA CĂ ȘTIE/ CE ESTE BINE ÎN LUME, DAR DE UNDE POȚI SĂ ȘTII, DACĂ NU STUDIEZI TRECUTUL/ NOSTRU, GREȘELIILE CIVILIZAȚIEI UMANE? ACEST LOC TREBUIE AMENAJAT/ ASTFEL ÎNCÂT SĂ ÎL VADĂ ȘI COPII NOȘTRI, CARE NE VOR JUDECA PENTRU/ CEEA CE AM FĂCUT ASTĂZI. DEASEMENEA CONDOCEREA NU REALIZEAZĂ/ CĂ ACEST PUNCT AL CLUJULUI AR FI PUTUT FI O ATRACȚIE TURISTICĂ DACĂ AR FI FOST/ AMENAJAT, FIE ACEASTĂ ATRACȚIE CÂT DE MICĂ. LUMEA ÎȚI CAUTĂ ORIGINILE/ IAR ROMÂNIA ȘI LE ÎNGROAPĂ. BRAVO ROMÂNIA./ SEMNAT MACLEOD (Mindig is azon a véleményen voltam, hogy a MindBomb egy feleszmélés lesz a kolozsváriaknak. Úgy tűnik, tévedtem. Melyik ország temeti be a történelmi múltját? Segítek. Ro-val kezdődik és mániá-val végződik. A vezetőség, ahelyett, hogy az aszfalt gödreit tömné be, Románia történelmi múltját tömi be. Vegyetek kézbe egy történelemkönyvet, műveletlenek! A MindBomb öntelt, azt hiszi, tudja, mi a jó a világban, de honnan tudhatod az emberi civilizáció hibáit, ha nem tanulmányozod a múltunkat. Ezt a gödröt rendbetenni kell, hogy gyermekeink is láthassák, akik ítélni fognak majd afölött, amit ma csinálunk. Úgyszintén a vezetőség nem fogja fel, hogy Kolozsvárnak ez a része lehetett volna egy turisztikai látványosság, ha rendbe lett volna téve, bármilyen kicsi látványosság. Az egész világ az eredetét keresi, de Románia betemeti. Hajrá, Románia! Aláírás, Macleod.); később ugyanez a személy provokálta ki a firka-

özönt: AM CREZUT CĂ ACEASTĂ NEBUNIE NU SE VA ÎNTÂMPLA NICIODATĂ/ DISTRUGEȚI TRECUTUL ISTORIC./ ACEASTĂ „GROAPĂ” NU ÎNCOMODA PE NIMENI,/ DEȘTEPTIILOI!! EU VOI PORNI ÎN LINIȘTIT ÎN NOAP(T)EA/ ASTA DAR MĂ ROG CA ȘI VOI SĂ PUTEȚI DORMI LA/ FEL DE BINE, ȘI SĂ NU VĂ MAI TREZIȚI./ SEMNAT/ MACLEOD/ (Azt hittem, hogy ez az őrülség sose történhet meg. Szétromboljátok a történelmi múltat. Ez a „gödör” nem zavart senkit, nagyokosok!! Én elmegyek csendben ma este, kívánom, hogy tudjatok ti is ugyanolyan jól aludni és többé ne ébredjete fel. Aláírás, Macleod.) [később, alája:] DUTE/ ȘI CITEȘTE ISTORIA/ CLUJU-LUI/ MĂI ROMÂNULE! (Menj és olvasd Kolozsvár történelmét, te román!/[később, föléje:] PROMISIUNEA ESTE!!!/ EXECUTAREA???) (Az ígéret megvolt!!! A végrehajtás???) [később, alája:] TERASELE SOMEȘULUI DIN ULTIMUL GLACIAR/ PESTE „RUINE” PRESUPUNE VÂRSTA DE/ CEL PUȚIN 20000 DE ANI!!! UNDE ERAU/ ROMANI ÎN ACEI TIMPURI?!/ CITIȚI GEOLOGIA!!! (A Szamos teraszai a „romok” alatt az utolsó jégkorszakból legkevesebb 20000 évet feltételeznek!!! Hol voltak azokban az időkben a rómaiak?! Tanuljatok geológiát!!!/[később, alája az ACEI aláhúзва:] CITEȘTE GRAMATICĂ, BĂ DEȘTEPTULE! (Tanulj nyelvtant, te nagyokos!)/ [később, alája:] UNGURII SUGEȚI PULA!!! (Szopjatok faszt, magyarok!!!)/ [később, alája:] NICE,/ DUDE!/[később, alája:] HAI ARHEOLOGIA/ ANUL I/ 17. IV. 2005/ astupați totul, ca să avem ce redescoperi și săpa/ NOI!) (Hajrá, I. év, régészet! Tömjete be mindet, hogy legyen, amit mi újra felfedezzünk és kiássunk!).

Fontos megemlítenünk azt is, hogy a firkálási lehetőséget másra is felhasználták, mint a gödörügy kérdésére. Sok olyan szöveg is kitermelődött, amelyeket a falfirkáknál bemutattunk: ifjúsági témák, futballrajongók szövegei, politikai üzenetek. Amire most még kitérek néhány példa erejéig az annak észrevétele, hogy a városlakók arra is felhasználták ezt a lehetőséget, hogy a városfelfogásukat, elképzelésüket felmutassák, illetve a vélt hiányszorúságokra felhívják a figyelmet: DA (ori amenajați ca lumea,/ ori acoperiți...) (IGEN, vagy tegyétek rendbe, ahogy kell, vagy takarjátok el)/ [később:] valabil și pt./ zona parcului Caragiale, luați/ ce e bun de la alții (ez vonatkozik a Caragiale park környékére, tanuljatok jót másoktól/ [később, ugyanaz:] Și bănci sunt prea puține la Matei Corvin, Lupoaică și de la în/ spatele Catedralei,/ în rest curățenia în oraș e un dezastru domnul Boc,/ „zebrele” retrasate, plin de gropi pe străduțele/ centrale, fintinile/ arteziene nu/ funcționează și/ cite ar mai fi/ de făcut, fapte/ nu gargară! (Pad is kevés van a Corvin Mátyás, a Farkas és a Székese gyház körül, a város tisztasági

állapota is rettenetes, Boc úr, az átjárók félreesők, a központ utcái tele gödrökkel, az artézi kutak nem működnek, és még mennyi tennivaló van, tettek, nem mellébeszéd!), PUNEȚI POM! (Ültessetek fát!), DACĂ CREDEȚI CĂ ROMÂNIA TREBUIE/ SĂ RĂMÂNĂ O RUINĂ, NU ASTUPAȚI/ GROAPA, SĂPAȚI ȘI MAI ADÂNC!/ POATE GĂSIȚI BUGETU' ROMÂNIEI! (Ha azt hiszitek, hogy Romániának romhalmaznak kell lennie, ne tömjétek be a gödröt, ássátok még mélyebbre, hátha megtaláljátok Románia költségvetését!), SUNT DESTULE GROPI DE ASTUPAT! GROPILE DIN ASFALT, DE EXEMPLU!!! (Van elég betömetlen gödör! Az aszfaltút gödrei, például!!!).

Az egyik gödör betömése alatt és után is gyűltek szövegek. (A másik betömése még várat magára, illetve további városrendezési tervek része.) Ezek közül nem maradt el sem a dicséret, sem az elmarasztalás: SPOR LA LUCRU!!! (Jó munkát), ÎN SFÂRȘIT/ V-A VENIT MINTEA LA CAP!/ BRAVO!!/ Liza (Végre megjött az eszetek. Hajrá! Liza), BADHOLE!/ ASSHOLE, YEAH BABY!!!/ CONSUMATUM EST!/ HERBERTA, AȘA TREBUI SĂ ARATE (Így kell kinéznie), NU/ ALȚI BANI/ PENTRU ASTUPARE?/ CAM SCUMPĂ/ GROAPA ASTA (Ne. Újabb pénzek a betömésre? Kicsit sokba kerül ez a gödör.), SUNTEȚI NIȘTE IDIOȚI DACĂ/ O ACOPERIȚI! (Idióták vagytok, ha betömitétek!), DA! Am luptat să fie acoperite/ ani de zile!/ Alianța Civică Cluj (Igen! Évek óta harcolunk, hogy legyen betömve. Kolozsvári Polgári Szövetség).

Hangsúlyozni szükséges, hogy ebben az esetben a firkálásban való részvétel nem spontán, hanem kiprovokált. A firkálásra való buzdítás populista fogása lehetőséget teremtett a közvélemény számára, hogy megnyilatkozzon, illetve, hogy szembesüljön önmagával. A vélemények valójában triviálisabb továbbgondolásai, felerősítései azoknak a diskurzusoknak, amelyek a napilapokat, illetve a politikai nyilvánosságot uralták. A hatalom épp a firkálás nyers véleménymondását kívánta felszítani. Bizonyára számított arra, hogy a véleménymondók maguk is vitába szállnak egymással: a diskurzus lefolyását, a közvélemény polarizálását, egy kényes témának a többség–kisebbség erőviszonya alapján történő eldőlését kívánta befolyásolni.

Összegzés

Bár a firkálástól az értékelvű diskurzusok idegenkednek, mégis sokan élteik. Maga a termék mindenhova betolakszik, a szövegforma elit változatai (emléktábla, felirat, reklám stb.) mellett követel helyet magának, így igen reprezentatív kulturális sajátosság.

A jelzett fogalomhasználat következetlensége a kultúra értelmezésének bizonytalanságára is kihat. Mivel a néprajztudomány terhes öröksége a kontextustól megfosztott (szép) szövegek vizsgálata, sokáig nem is figyelt erre az esztétikai kategórián kívüli beszédmódra. Amikor mégis kutatni kezdte, akkor nem számolt a (társadalmi) kontextusával, a műfajelméleti vizsgálódások a firkálás – pontosabban: a felirat – helyére (eszközök, tárgyak, házak stb.) koncentráltak. Ahogy a néprajzi csoportok a néprajzban kuriózumként és kezdetben nyelvjárási sajátosságok hordozóiként jelentek meg, a firkáló csoportokról leválasztott szövegek is nyelvészeti (szociolingvisztikai) kuriózumként bukkantak fel. Mondhatni, hogy a kutatói paradigma továbbírta önmagát.

Mivel a firkálás a kutatás számára periférikus területet jelentett, ez a kultúrátípus problematikusságát is magával hozta. Ez a magatartás annak magyarázatával el is fogadható, hogy a firkálás a kultúrának a megszokott kutatási területeivel ellentétben többnyire ellenzéki természetű. A firkálásnak ezeket az aspektusait vizsgálva a továbbiakban arra keresem a választ, hogy melyik az a csoportkultúra, amely megengedi, lehetővé teszi a firkálást.

A szubkultúra kifejezést a szociológiában először használó Albert K. Cohen sajátos életvitel, értékrendszer, idea, viselkedési szabály és norma együttesére gondolt. Azonban úgy tűnhet, hogy a fogalmat önmagából magyarázza: azért más a szubkultúra, mert *más*, az egyén csoporthoz sorolódása a *mássága* által meghatározott vagy predesztinált, a szubkultúra pedig megoldást jelent a *másságra*. Maga a szubkultúra-megoldás mint reakció vagy termék, nem is az egyén érdeme: „A termék nem írható egyetlen résztvevő számlájára sem: valójában csoportméretekben »jött létre«” (Cohen 1969: 275). A fogalom a későbbiekben kinőtte ezt a koncepciót, használják valamely társadalmi réteg vagy csoport kultúrájának jelölésére éppúgy, mint a kommersz-, az aljakultúra szinonimájaként, de mindkét esetben az igazi értékeket hordozó *magaskultúrával szembeállítva*. A szubkultúra elnevezés tehát azt próbálja megfogalmazni, hogy „vannak olyan területek, amelyek a kultúra alatt vannak, vannak olyan népcsoportok, akiknek nem kultúrája, hanem csak szubkultúrája van” (Klaniczay 2004: 20). A fogalmat így már csak többes számban lehet használni.

A szubkultúra-definíciókra jellemző, hogy a kultúrákat csoportokhoz kötik. Kérdéses azonban, hogy beszélhetünk-e önálló kultúráról vagy csoportokról az általunk vizsgált firkálások esetében. A padfirkálás esetében még beszélhetünk valamilyen csoportkötődésről, amelyhez a diákság mint közösség biztosít keretet. A falfirkálásnál – leszámítva az általunk nem tárgyalt

graffitizőket és szignózókat – még ez a kvázi-közösség sem mutatható ki: a firkálok többnyire (a szurkolókat leszámítva) nem ismerik egymást, ez a kultúra így nem csoportkeretek között és csoportnormák értelmében zajlik.

A posztmodern állapotra Jean-François Lyotard szerint a nagy elbeszélések, a társadalmi kötelek felbomlása jellemző. Messzire mennénk, ha a szerző nyomán a kultúrák és csoportok megszűnéséről beszélünk, azonban az általa használt *laza hálózat* segít az értelmezésben (Lyotard 1993: 36–44). A firkálo csoport nem körvonalazható interperszonális kapcsolatokkal, sem külső jegyekkel. Ennek a kultúrának terei vannak (tanterem, utca, tér stb.), ahol zajlik, helyzetek vannak (aszimmetrikus társadalmi és intézményi viszonyok, a médiában való részvétel képtelensége, tiltakozás, közlésvágy), amelyekre választ ad és amelyeket újra is termel. A csoport nem kompakt, csupán a firkáolásban konstituálódik, tehát maga a tevékenység szubkulturális. A firkálo egyén a tevékenység során csak belép ebbe a kultúrába és nem életmódként éli meg. A szimpátia kapcsolatok a létrehozott szövegek alapján valósulnak meg és többnyire virtuálisak maradnak.

Az imént állítottakat alátámasztja a kommunikáció kultivációs modell szerinti értelmezése, mint olyan, melyekkel teljes eseményrendszereket (tömegjelenségként értelmezett kommunikációkat) lehet leírni. Ezzel a modellel tehát nem a kétpólusú kommunikáció ragadható meg, hanem az a teljes rendszer, amely tulajdonképpen önmagát alakítja, szervezi: létrehoz egy világot úgy, hogy maga is része a világnak, nem csupán közöl a világról (vö: Béres–Horányi 2001: 147–151). A firkáolás is meghatározott viselkedésmintákat vonz magához, „kultivál”.

A firkáolás több szociokulturális csoport, szubkultúra találkozási pontja, illetve a firkálok más szubkulturális tevékenységeket is éltetnek. Nem válik el élesen más kulturális megnyilvánulásoktól (az utca terében például más tevékenység is zajlik). Ez megint azzal magyarázható, hogy ez a fajta tevékenység nem köt le, nem határol be (nem monopolizál) a maga számára külön csoportot: a firkálok drukkerek (sportgraffitik), közéleti érzékenységgű személyek (politikai graffitik), ifjúsági csoportok stb. Tehát terek és helyzetek adta lehetőségekben válik láthatóvá ez az attitűd. Ugyanígy elmondható, hogy a diákok vagy városiak nemcsak ezt a szubkulturális tevékenységet folytatják, a magaskultúra termékeit is ők fogyasztják.

Szakirodalom

BAHTYIN, Mihail M.

1985 A szó az életben és a költészetben. A szociológiai poétika alapkérdései.
In: *Uő: A szó az életben és a költészetben*. Európa Kiadó, Budapest,
5–54.

BAKOS Zoltán

1986 Falfeliratok Budapesten. In: KOVÁCS Ákos (szerk.): *Budapesti fal-
firkák – A Műcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös
kiállítása*. Fényes Adolf terem, Budapest, 55–61.

BALÁZS Géza

1983 *Firkálások a gödöllői HÉV-en*. (Magyar Csoportnyelvi Dolgozatok,
18.) ELTE Magyar Nyelvtörténeti és Nyelvjárási Tanszéke–MTA
Nyelvtudományi Intézete, Budapest

1987a A firkálások kutatása és nyelvi jellemzői Magyarországon. *Magyar
Nyelvőr* CXI. (3) 330–338.

1987b *Sátorfirkálások*. (Magyar Csoportnyelvi Dolgozatok, 34.) ELTE
Magyar Nyelvtörténeti és Nyelvjárási Tanszéke–MTA Nyelvtudományi
Intézete, Budapest

1989 Faliratok (A politikai graffitiről). *Tekintet* XXIX. (8) 37–42.

1991 Feliratos jelvények Magyarországon a nyolcvanas évek végén. *Magyar
Nyelv* LXXXVII. (2) 190–201.

1994a *Beszélő falak. Ötszáz különféle magyar graffiti, 1980–1990*. (Magyar
Csoportnyelvi Dolgozatok, 64.) ELTE Magyar Nyelvtörténeti és Nyelv-
járási Tanszéke–MTA Nyelvtudományi Intézete, Budapest

1994b A tetoválás és tetovált szövegek magyar néprajzi kutatása. In: PETŐFI S.
János – BÉKÉSI Imre – VASS László (szerk.): *Szemiotikai szövegtan
7. A multimediális kommunikátumok szemiotikai-textológiai megkö-
zelítéséhez*. JGYTF Kiadó, Szeged, 69–83.

1994c *Tetovált szövegek*. (Magyar Csoportnyelvi Dolgozatok, 59.) ELTE
Magyar Nyelvtörténeti és Nyelvjárási Tanszéke–MTA Nyelvtudományi
Intézete, Budapest

2000 A feliratozás. In: BALÁZS Géza – CSOMA Zsigmond – JUNG Károly
– NAGY Ilona – VEREBÉLYI Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben.
Folklor – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60.
születésnapjára*. II. Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészettu-
dományi Kar, Budapest, 823–850.

- 2003 A ruhafeliratok szemiotikai-nyelvészeti kutatásának lehetőségeiről. In: VOIGT Vilmos – BALÁZS Géza (szerk.): *A kezdetektől a maig. A modern magyar szemiotika olvasókönyve.* (Magyar szemiotikai tanulmányok, 5–6.) Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest, 332–338.
- 2004 A tárgyfeliratok antropológiája és szemiotikája. In: KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor (szerk.): *Termékszemantika.* Magyar Iparművészeti Egyetem, Budapest, 112–122.
- BAUSINGER, Hermann
- 1968 *Formen der „Volks poesie“.* (Grundlagen der Germanistik, 6.) Erich Schmidt Verlag, Berlin
- 1981 Szólások és feliratok. In: VEREBÉLYI Kincső (szerk.): *Folcloristica 6. Fordítások szöveggyűjteménye.* ELTE Bölcsészettudományi Kar Folklore Tanszék, Budapest, 345–362.
- BÉRES István – HORÁNYI Özséb (szerk.)
- 2001 *Társadalmi kommunikáció.* (Osiris tankönyvek.) Osiris Kiadó, Budapest
- BOURDIEU, Pierre
- 1978 Az értelmiségi hagyomány és a társadalmi rend megőrzése. In: Uő: *A társadalmi egyenlőtlenség újratermelődése. Tanulmányok.* Gondolat Kiadó, Budapest, 7–70.
- COHEN, Albert K.
- 1969 A szubkultúrák általános elmélete. In: HUSZÁR Tibor – SÜKÖSD Mihály (szerk.): *Iffúságszociológia.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 264–286.
- CSILLÉRY Klára, K.
- 1979 Felirat. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon. Második kötet. F–Ka.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 131.
- CASTIGLIONE László
- 1973 *Pompeji.* Corvina Kiadó, Budapest
- DÉNES István – EMÓDI János
- 2002 Régi barlangfeliratok a Vargyas-szoros barlangjaiban. *Erdővidéki Lapok* III. (4 (10)) 4–10.
- EMÓDI János
- 2001 *Erdélyi barlangfeliratok a 16–20. századból.* (Partium füzetek, 17.) Partiumi és Bánsági Műemlékvédő és Emlékhely Bizottság–Királyhágó-melléki Református Egyházkerület–Nagyvárad Római Katolikus Püspökség, Nagyvárad

GRASSKAMP, Walter

1986 A kézírás árulkodó (Címszavak egy graffiti-esztétikához.) In: KOVÁCS Ákos (szerk.): *Budapesti falfirkák – A Múcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös kiállítása*. Fényes Adolf terem, Budapest, 91–103.

HABERMAS, Jürgen

1999 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári nyilvánosság egy kategóriájával kapcsolatban*. Osiris Kiadó, Budapest

HÁY Ágnes

1980 Hülye, aki elovassa. *Mozgó Világ* VI. (6) 9–18.

HERNÁDI Miklós

1978 A házfalak kommunikációja. *Kultúra és Közösség* V. (1–2) 146–153.

1986 A házfalak kommunikációja. In: KOVÁCS Ákos (szerk.): *Budapesti falfirkák – A Múcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös kiállítása*. Fényes Adolf terem, Budapest, 45–52.

ILE Erzsébet

1991 *Arany János könyvtára a nagyszalontai Emlékmúzeumban. A költő széljegyzetei*. Szakdolgozat. BBTE, Bölcsészkar. Szakirányító: Kozma Dezső.

JAKAB Albert Zsolt

2002a A padfírka-kultúra. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 12.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 217–232.

2002b *Írott populáris diákkultúra. Firkák*. Szakdolgozat. BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár

2004a Les graffiti à Cluj. In: VEREBÉLYI, Kincső (éd.): *Artes Populares 19. Annuaire du Département de Folklore*. Université des Sciences Eötvös Lóránd–Département de Folklore, Budapest, 89–118.

2004b Falfirkálás interetnikus környezetben. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 90–125.

2005 Firkáló és politizáló ifjúság Kolozsváron. *Korunk* XVI. (11) 69–80.

2006 A firkálás helye, motivációi és szerepe a diákkultúrában. In: EKLER Andrea – MIKOS Éva – VARGYAS Gábor (szerk.): *Teremtés. Szöveg-folklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. (Studia Ethnologica Hungarica VII.) L'Harmattan Kiadó, Budapest, 354–370.

KESZEG Vilmos:

1996 *Kelt levelem... Egy mezősegi parasztasszony levelezése.* (Néprajzi Látóhatár kiskönyvtára, 6.) Györffy István Néprajzi Egyesület, Debrecen

KLANICZAY Gábor

1981 Trágárság és civilizáció. (Háy Ágnes gyűjtése kapcsán.) In: NIEDER-MÜLLER Péter (szerk.): *Folklór, Társadalom, Művészet 7. Folklór és mindennapi élet. (Válogatott tanulmányok.)* Népművelési Intézet, Budapest, 60–100.

2004 Gondolatok a népi kultúra, a szubkultúra és az ellenkultúra viszonyáról. In: Uő: *Ellenkultúra a hetvenes-nyolcvanas években.* Noran Kiadó, Budapest, 17–24.

KOVÁCS Ákos (szerk)

1986 *Budapesti falfirkák – A Múcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös kiállítása.* Fényes Adolf terem, Budapest

KRESALEK Dávid

2000 A város mint kiállítóterem, vagy a legpublikusabb tárlatokról. A graffiti Magyarországon. *Tabula* 3. (2) 316–327.

LACHMANN, Richard

1998 Graffiti – karrier és ideológia. In: BÍRÓ Judit (szerk.): *Deviációk. Válogatott tanulmányok.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 232–252.

LANG, Mabel

1974 *Graffiti in the Athenian Agora.* (Athenian Agora Picture Books, 14.) American School of Classical Studies at Athens, Princeton

LYOTARD, Jean-François

1993 A posztmodern állapot. In: BUJALOS István (összeáll): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai.* (Horror Metaphysicae.) Századvég Kiadó, Budapest, 7–145.

MAULUCCI VIVOLO, Francesco Paolo

2002 *Pompeji erotikus falfirkák.* Plurigraf–Centro Stampa Editoriale, [Narni–] Sesto Fiorentino

ONG, Walter J.

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

PAPP Annamária

1998 *Graffiti – nonkonformista kommunikációs mód. A műfaj létének aspektusai Kolozsváron.* Szakdolgozat. BBTE Magyar Nyelv és Kultúra Tanszék, Kolozsvár

- STOCKER, Terrance L. – DUTCHER, Linda W. – HARGOVE, Stephen M. – COCK, Edwin A.
 1986 Afalfeliratok társadalmi elemzése. In: LAMMEL Annamária – NIEDER-MÜLLER Péter (szerk.): *Folklór–kultúra–életmód. (Városantropológiai perspektívák.)* Művelődéskutató Intézet, Budapest, 71–89.
- PETHŐ Zoltán
 2003 A graffiti előfordulási formái. In: ZSIGMOND Győző (szerk.): *Napjaink folklórja – Folclorul azi. A Magyar Köztársaság Kulturális Központja–Centrul Cultural al Republicii Ungare, Bukarest–București,* 195–223.
- SZÁRAZ György
 1981 Feliratok Budapesten. In: VEREBÉLYI Kincső (szerk.): *Folcloristica 6. Fordítások szövegyűjteménye.* ELTE Bölcsészettudományi Kar Folklore Tanszék, Budapest, 387–395.
- SZERDAHELYI István
 1975 Feliratirodalom; epigrafika. In: KIRÁLY István (szerk.): *Világirodalmi Lexikon. III. kötet. F–Groc.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 77–81.
- SZOMBATHY Bálint
 1981 Városi graffitik. *Híd* XLVI. (11) 1405–1407.
 1986 Beszélnek a falak. In: KOVÁCS Ákos (szerk.): *Budapesti falfirkák – A Műcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös kiállítása.* Fényes Adolf terem, Budapest, 1986, 52–55.
- TALLIÁN Tibor
 1979 Bartók-marginália. In: BERLÁSZ Melinda – DOMOKOS Mária (szerk.): *Zenetudományi Dolgozatok 1979.* MTA Zenetudományi Intézete. Budapest, 35–46.
- WILLIS, Paul
 2000 *A skacok. Iskolai ellenkultúra, munkáskultúra.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest
- VOIGT Vilmos
 1975 Graffiti. In: KIRÁLY István (szerk.): *Világirodalmi Lexikon. III. kötet. F–Groc.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 714.
 1998 Kisepikai prózaműfajok. In: Uő (szerk.): *A magyar folklór.* Osiris Kiadó, Budapest, 303–355.



Bokor Zsuzsa

**Szomorú száműzöttek a szerelem tündéerkertjeiben.
A két világháború közötti kolozsvári prostituáltak
(szub)kulturális konstrukcióiról**

„...a diványon és a földön kuporodtak maguk szomorúságába merült vidéki kurtizánok, jeggyel ellátott céhbeli nők, kitaposott, ferde sarku utca-sarkí rongyok: szomoru alakjai, az alja a Ma társadalmának, mementói az emberiség erkölcsi züllöttségnek” – írta a *Tükör* kolozsvári hetilap egy rendőrségi razzia alkalmával készült riportjában, 1921-ben (*Tükör*. 1921. márc. 17.). A két világháború közötti kolozsvári sajtó gyakran foglalkozott a bordélyok, utcanők problémájával, akik a közösségi erkölcs, a közegészségügy, a szegénység és még számtalan probléma kapcsán mindig előkerültek. Ebben a négysoros szövegrészben felsorakoznak a prostituált főbb lokális változatai: a szabad prostituált, a bordélyházi és az utcanő a maga általánosan ismert tulajdonságaival, illetve közös jellemzőjükkel, az erkölcsi züllöttséggel. Az átörökített sztereotípiák, rögzült metaforák és színes leírások használatával (a prostituáltak „a társadalom szomorú száműzöttjei”, „az éjszakai szerelem papnői”, „éjjeli lepkék”, akik a „szerelem tündéerkertjeiben élnek” stb.) az újságírók nemcsak hogy sajátos irodalmi élményben részesítették az újság olvasóit, de kétségkívül hozzájárultak az ezekről a nőkről szóló képzetek továbbéléséhez, többek között a prostituáltak csoportjának valamilyen szintű homogenitására vonatkozó képzetek rögzüléséhez is.

Ha közelebbről nézzük meg a kor diskurzusstruktúráját, azt láthatjuk, hogy a prostitúcióról szóló általános diskurzust a hivatalos, hatalmi beszédmód uralja (jogi, orvosi), az időnként ki-kipattanó sajtóvisszhang is erre reflektál, ezt erősíti, kommentálja, vagy éppen elveti. Nyilván itt, a prostituált városban elfoglalt szerepét elemezve elsősorban ebbe, a hivatalos diskurzusba kapaszkodhatunk. Történeti anyag lévén, sokkal kevésbé tudjuk megszólaltatni a város hangját, azokét a polgárokat, akik

együtt éltek ezzel a társadalmi formával, kihasználták a bordélyok nyújtotta szolgáltatásokat, esetleg szomszédságukban laktak.

Az alábbiakban az lenne a kérdésem: olvasható-e a korabeli prostituáltak csoportja szubkulturaként, és ha igen, milyen társadalmi és kulturális jegyeket tud felmutatni, amelyek egy sajátos arculatú csoportként, szubkulturaként láttatnák. Ugyanakkor azt nézem meg, hogy a 19. század végétől a 20. század 1930-as éveig a prostituáltak csoportja milyen kulturális jegyeket hordozott, ezek mennyire tekinthetők belső, közös, csoportfenntartó jegyeknek és mennyire kívülről konstruálódtak.

Tanulmányomban kitérnék azokra a társadalmi struktúrában történő mozgásokra is, amelyek megteremtették a kiválás lehetőségét, a kívülállást, a másságot, a különbözőséget.¹

A fenti kérdéseket azért tartom problematikusnak, mert bár a prostitúció társadalomtörténeti vizsgálata során eléggé egyértelművé vált, hogy nem egyszerűen „a prostituáltak” csoportjáról, hanem igen változatos, több tényező által irányított, erőteljes belső tagozódást mutató, időben is rendkívüli gyorsasággal változó rendszerről van szó, mégis sokszor csoportként, szubkulturális csoportként beszélünk a prostituáltakról. A prostituáltak csoportjának változatosságából kiindulva úgy gondolom, nyugodtan kijelenthetjük, hogy jelen esetben az a szubkultúraelmélet, amely a szubkulturák közös normatív értékeire, a képzetekre és a gyakorlatokra helyezi a hangsúlyt, eleve használhatatlannak tűnik. Nem értek egyet tehát azokkal a leegyszerűsítő szubkultúra-definíciókkal, amelyek szerint a szubkultúra normák, alternatív vagy konfliktuális értékek teljességét jelentik (Rădulescu 1999), olyan értékek, szabályok, normák és viselkedési formák összességét, amelyeket az egyes csoportok tagjai elsajátítanak, preferálnak, tisztelnek, hangoztatnak és melyeknek serkentik a fejlődését (Koković 2000: 25).

A következőkben a kultúra- és szubkultúraelméletek azon hozadékait tekinteném át, amelyek alkalmasaknak bizonyulnak a prostituáltak csoportjának megfogalmazására, illetve azokat a problémákat, amelyek a téma kapcsán adódnak, mégpedig úgy, hogy mindvégig igyekszem saját kutatási

¹ A prostitúció nemzetpolitikai szempontból történő rendezésének és medikalizálásának elemzését, valamint a prostituáltak város tereiben való, hatalom által elkövetett mozgásáról korábbi tanulmányaimban értekeztem, ezért most csupán vázlatosan térek ki ezekre a kérdésekre (vö: Bokor 2005a és Bokor 2005b).

területemen maradni és ebből példákat meríteni, néhány élettörténet és a kérdőívekből származó adat alapján.²

A prostituáltak kultúrája

Valahányszor szubkultúrákról van szó, mindig felmerül a kérdés: mit értünk kultúra alatt, mi az, aminek alá-, mellé-, szembe- vagy föléhelyezünk egy másikat, és ilyenkor a kultúrafogalom problematikusságára is mindig rámutatunk. Sőt, a mai szubkultúra-kutatók többsége már nem domináns kultúra alá rendelődő kultúrákról beszél, hanem egymást kiegészítő kultúrákról, mikrokultúrákról, amelyek egymás mellett léteznek adott társadalmakban. Ezt a fogalmi zűrzavart jól példázza a prostitúció problémakörének koncepcionális elhelyezése is a hasonló elméleti jellegű tanulmányokban. A prostitúció a kultúrakutatóknál hol deviáns szubkultúrának, hol ellenkultúrának, máskor patológikus megnyilvánulásnak minősül. A prostitúció mint szubkultúra fogalma önmagában is problematikus, főként mert jobbra előzetes konstrukciók (ítélet, sztereotípa) eredményeképp születik, éppen ezért a saját anyagom tekintetében azt a Marvin Harris-i kultúrakoncepciót emelném ki, amely kultúrának (és szubkultúrának) nem csupán a társadalmi rendszeren belüli értékeket, motivációkat és morális-etikai szabályokat tekinti, hanem a kultúrát intézmények teljességének látja, amelyekben az emberek élnek és cselekszenek. Eszerint a kultúra – és értelemszerűen a szubkultúra – társadalmilag elsajátított életmódokat rögzít, amelyek felölelik a társadalmi élet minden szegmensét, gondolkodásmódokat és viselkedésmódokat egyaránt (Harris 1999: 19). Vagy amint Jock Young a szubkultúrákra vonatkoztatva definiálja: „kultúra az a mód, ahogyan az emberek igyekeznek leküzdeni az eléjük gördülő mindennapi akadályokat. Ez magába foglalja a nyelvet, az öltözködési módot, erkölcsi normákat, politikai

² Az általam elemzett élettörténetek és kérdőíves felmérések eredményei Bálint Zoltánnak a Teleki László Intézet irattárában található hagyatékából származnak (TLI 2880/2000). A kérdőíves felmérést egy 151 személyből álló (bordélyházi és utcai, illetve szabad, futóbárcás prostituált) populáción végezték el 1919 és 1923 között a kolozsvári Női Kórházban, az eredmények elemzését a Kórház is közzétette (Bálint–Stanca 1924). A kérdőíves felmérés valószínűleg szóban készülhetett, az orvos pedig egyes szám harmadik személyben jegyezte le az első személyű vallomásokat. Az élettörténetek is a 40 kérdésből álló kérdőív mentén készültek, ezek esetében azonban a narrációs szál dominál, ezeket ugyanis a nők maguk írták le.

intézményeket, művészeteket, munkamódszereket, szexuális szokásokat egyaránt – egyszóval magát az emberi viselkedést” (Young é. n.).

De lássuk, mit tartogat témánk szempontjából a szubkultúra elmélete. A szubkultúra-kutatás mindkét nagy irányzata, egyrészt a Chicagói Iskola (az 1920-as, 1930-as években kvalitatív módszerekkel dolgozó szociológusok) és az azt követő ugyancsak amerikai városökológusok, másrészt az 1970-es években a kritikai marxizmus elvét valló brit kutatók folyamatosan nagy figyelmet szenteltek a deviáns csoportoknak, így többek között a prostitúciónak is. Természetesen ez a fajta „szubkultúra-kutatás” inkább egyfajta alkalmazott tudományoskodás volt: igyekezett gyógyírt találni olyan, a társadalmat veszélyeztetőnek vélt problémákra, mint a kábítószer-fogyasztás, bűnözés, gettók és gengék világa, slumosodás, prostitúció, éppen ezért kéz a kézben járt a kriminológiával, sőt, segédtudományává vált annak, és időnként ezt teszi mind a mai napig. Ezeket a szubkultúra-elméleteket gyártó és szubkultúra-definíciókkal kísérletező irányzatokat mind valamilyen szükséghelyzet (első világháború utáni káosz, gazdasági recesszió, illetve az 1960-as évek forrongásainak, lázadásainak kora) hozta létre, és a minél hatékonyabb megoldáskeresés vezérelte. Anélkül, hogy belemélyednénk a városszociológiába, vessünk egy pillantást azokra az elméleti irányelvekre, amelyek esetén a megfigyelt egyedek nem mások, mint a társadalom által bűnözőknek, deviánsoknak, rendbontóknak ítélt személyek.

Az amerikai szubkultúra-kutató szociológusok – amikor túlléptek a Chicagói Iskola elgondolásán, miszerint a szubkultúra zártkörű és kohéziós rendszer – továbbra is a városkutatást megalapozó elődeik etnográfiai szubkultúra-kutatási módszereit és szimbolikus kölcsönhatás elvét követték (Moore 2004: 182), a szubkultúrát pedig egy sor közösen megtapasztalt problémára adott kollektív válasznak látták. A legfőbb kritika azért érte őket, mert ezeket a csoportokat úgy láttatták, mint amelyek középpontjában közös értékrendszerek állnak. Az amerikai irányzattal szemben az angol neomarxisták a szubkultúra problémáját a társadalmi osztály, hegemonia és hatalom kérdéseire koncentrálnak tárgyalják, és a szélesebb körben meghatározónak vélt társadalmi és gazdasági problémákat vették szemügyre. Egy ilyen szemléletben már a prostituáltak szubkultúrája is többet sejtet maga mögött, mint patológiai esetek, rosszul nevelt vagy netán iskolázatlan egyének közösségét, sokkal inkább fontosnak bizonyulnak azok a társadalmi problémák, amelyek létrehozták ezt az alakzatot.

Kérdés számunkra, hogy mi az, amit ezekből át tudunk venni, alkalmazni tudunk az általunk vizsgált helyzetekre? És melyek azok a társadalomtudósi

pozíciók, amelyekbe behelyezkedve tisztább képet alkothatnánk a történelmi elemzés során a korszak prostituáltjairól? Olyan vezető paradigmákra gondolok itt, mint a Robert K. Merton-féle funkcionalista anómiaelmélet, a társadalmi dezorganizáció, a differenciális érintkezés, a címkézésemélet, a racionális döntés elmélete stb. Akárcsak egy legójátékban, megpróbálhatjuk elhelyezni/beilleszteni valahová a prostitúció problémáját is, vagy éppen eldönteni azt, hogy szükséges-e azt valahová besorolni, és kísérletet tehetünk arra, hogy újraolvassuk egyes elméletek szemszögéből saját történetünket, tudományos problémánkat. Azt hiszem, hogy – megfelelő kritikával közelítve ezekhez – mind az „internalista”, tehát jobbra a belülről való figyelésre, az etnográfira és a szimbolikus kölcsönhatások elvére épülő amerikai liberális nézeteket, mind pedig az angol szociológusok tágabb kitekintő szemléletét érdemes ötvözni hasonló szubkultúra-elemzéseknél, hogy megadhassuk a választ a *ki a prostituált* kérdésünkre. Nyilván ezek csak részben lesznek kielégítő válaszok, ráadásul sem a címkézésemélet, sem a mertoni anómiaelmélet nem ad kielégítő magyarázatokat az általunk vizsgált helyzetre, mindig komplexebb problémákkal állunk szemben, semhogy egy elmélettel leírassuk azokat.

A prostituáltak kulturális mássága. A mássá tett testek

Kolozsvár két világháború közötti társadalmi igencsak változatos prostitúciós intézményekkel rendelkezett, amelyeket jól kidolgozott törvények, illemszabályok tartottak kordában.³ Léteztek a magukat áruba bocsátó nők, az őket kihasználó férfiak, a nőket ellenőrzés alatt tartó bordélyház-tulajdonosok, orvosok és rendőrök, tehát minden megvolt, ami az effajta intézmények működését biztosította. Mégsem tekinthetők ők egyértelműen egy csoportnak. Mi ad mégis ekkora kohéziós erőt ennek a csoportnak, miért látjuk ennyire „egységként” őket, amikor olyannyira különbözőek?

Ha megnézzük a korabeli prostituáltak csoportját alkotó egyének társadalmi hátterét, egy igen változatos, sokszínű, rendkívül differenciált társadalmi réteget találunk. Minél közelebb megyünk ezekhez az egyéni éleetterekhez, annál differenciáltabbnak tűnik ez a csoport, és majdhogynem eltűnik a csoportjelleg is. Úgy gondolom, és szeretnék ebből az előfeltevésből kiindulni,

³ Kolozsvárnak az 1920-as népszámláláskor 85 509 lakosa volt, tíz évvel később pedig 103 840.

hogy egy kívülről befele irányuló csoportalakítási kényszert kell látnunk, amely egyrészt a hatalom, másrészt a közvélemény, illetve a normakövető többségi közösség akaratának következtében jött létre és közvetítődött, ezért tudott ennyire erős és hangsúlyos lenni.

Nem kívánom számadatokkal elhalmazni ezt az elemzést, érvelésem alátámasztása érdekében azért hadd álljon itt néhány fontosabb adat a tárgyalt nők társadalmi háttérértelmeiről.⁴ Nemzetiségi megoszlásuk szerint követik a város korabeli etnikai tagolódását, 67% a magyar, 45% a román, 14% a zsidó, 11% pedig a német etnikumhoz tartozónak vallja magát, felekezeti megoszlásuk szerint 45% római katolikus, 41% görög katolikus, 36% izraelita, és őket követik a protestáns felekezetekhez tartozók. Születési helyüket tekintve láthatjuk, hogy nincsenek többségben a kolozsváriak és a Kolozsvár környékiek, ezek mindössze 43%-át teszik ki a vizsgált nőknek, jelentős számban vannak azonban a más erdélyi településekről érkezők, illetve a külföldi állampolgárok. Családi háttérüket alapján is igencsak eltérő társadalmi rétegeket és osztályokat képviselnek. Hogy csak a főbb csoportokat említsük: 30%-uk paraszti családból származik, 28%-uk azonban polgári neveltetésű középosztályból származó nő (értelmiségi, kereskedő, gyártulajdonos, nagyiparos gyereke), 24%-uk pedig kispolgári, 9%-uk származik csupán munkás családból. Iskolázottságukat tekintve sem hordoznak azonos jegyeket. Jórésztük (59%-uk) részt vett valamilyen szintű elemi oktatásban, 18%-uk azonban polgári, 6%-uk pedig ipari, kereskedelmi iskolát végzett vagy tanítóképzőben tanult tovább. 15%-uk nem járt iskolába, ebből 4% tud írni, olvasni. A prostitúciós életmód választása előtt többnyire „tipikusan női” munkákat végeztek. Legtöbbjük (42%) háztartásbeli alkalmazott sorból kerül ki, és itt nem csupán a szakirodalom által olyan sokat tárgyalt cselédlányokról és annak igen változó alcsoportjairól (szobaleányok, házvezetőnők stb.) van szó, hanem otthon vagy rokonnál ingyen munkát végző gyereklányokról: a „házileányokról” is, és nem utolsósorban azokról a háziasszonyokról, feleségekről, akik foglalkozásukként a „feleség” kategóriát jelölték meg. A következő csoportot a prostitúcióközeli tercier szektorbeli szakmák

⁴ Az alábbiakban a Női Kórház által készített felmérés főbb eredményeit tekintem át vázlatosan. Az anyag önmagában is problémás, ugyanis a 40 kérdésből álló kérdőívet kidolgozó orvos arra kérdez rá, ami őt – a kor ideológiájának és a többé-kevésbé aktuális orvostani és pszichológiai irányzatoknak megfelelően – leginkább érdekli. Kiindulási pontjukat az a feltevés jelentette, miszerint a szexuális devianciának tekintett prostitúció legfőbb okai a családban, az öröklésben, a gyermekkori élményekben kereshető leginkább. Éppen ezért tartották fontosnak a narratívumokat, mert úgy gondolták, ezek a problémák a kibeszéléssel, elbeszéléssel megismerhetőkké és megoldhatókká válnak.

képviselik (a kasszírnök, táncosnők, pincérlányok), azok a munkák, amelyek (az alacsony bérezés, a munkahelyen velük szemben támasztott elvárások, szerepek stb.) miatt rendszerint ugródeszkanak számítottak a prostitúció fele (23%). Ezt követik a szociális jellegű munkát végzők, a nevelőnők, ápolók, gyerekgyógyászok (14%), illetve a munkások.

A korabeli statisztikán dolgozó orvosokat nemcsak a családi háttér és nevelés, hanem a műveltségi szint, a társadalmi interakciók értékelése is érdekelte. Ha a szabadidő eltöltésére vonatkozó változókat nézzük, azt látjuk, hogy 47%-uk a pihenést, sétát részesíti előnyben, a nők 37,7%-a szabadidejében olvas, 10%-uk pedig kézimunkázik. A bordélyházi nők 25%-a pedig regényeket, klasszikus irodalmat olvas rendszeresen. Ez az eredmény, akárcsak a szocializációs háttér egyes változóinak rendkívüli differenciáltsága egyrészt azt mutatja, hogy nem egyetlen típusú, irányultságú csoportról kell beszélnünk, másfelől pedig azokat a korabeli sztereotípiákat teszi kérdéssé, melyek szerint a prostituáltak iskolázatlan, naiv és buta nők lennének. Iuliu Moldovan, a korban fontos szerepet betöltő kolozsvári orvosszemélyiség több írásában is hangoztatja elméletét, miszerint a társadalmi osztályokhoz meghatározott fizikai és pszichikai eltérések is tartoznak: az ideális típus szerinte a felsőbb osztályok embertípusa, aki neveltetésénél, illetve anyagi helyzeténél fogva a nemzet értékeinek továbbvivője is, ellentétben az alsó osztályokkal, amelyek a prostitúciót, a bűnözést éltetik. Iuliu Moldovan szerint a rétegződés természetes, sőt szükséges is, de nagyon fontos az elhatárolódás a szegények alsó társadalmi rétegeitől, és tenni kell az ellen, hogy ezek mérhetetlen szaporodásukkal felborítsák a rétegek természetes állapotát (Moldovan 1927: 110). A fenti megállapítás azért is fontos, mert Moldovan kulcsfontosságú szereplője volt a prostitúciós rendszerben bekövetkezett 1920-as, 1930-as átrendeződéseknek, ő maga hozott létre orvosi intézményeket, majd miniszteri államtitkár korában az ő nevéhez fűződik a bordélyok bezáratását elrendelő egészségügyi törvény is. Ő egyike volt azoknak, akik – hatalmi pozíciójuknál fogva – megalkothattak, összevonhattak, feloszlathattak csoportokat, egyneműsíthették a bennük lévő egyéneket, és szorgalmazták ezek elkülönítését, marginalizálását.

Csoportalakítási tendenciák

Ha a csoportot olyan emberek összességéként fogjuk fel, akik interakcióban vannak, és kialakult mintáknak megfelelően érintkeznek (Merton 2002: 383), illetve akik önmagukat is csoporttagokként határozzák meg, valamint

akiket mások is csoportként azonosítanak be, nem tekinthetjük a korabeli prostituáltak csoportját a szó szociológiai értelmében vett csoportnak. A bordélyházi prostituáltaknál a csoportalakító tendencia konkrét, együtt élő csoportot is létrehoz, és az együttélés egyfajta belső csoportidentitást is eredményez, ezért ők hajlamosabbak a csoportba „tömörülésre”, mint a szabad vagy utcai prostituáltak. Azt látjuk azonban, hogy nem azonosulnak egyazon elvekkkel, nincs közös normarendszerük, együttlétükkel pedig egy kívülről érkező nyomásnak való alkalmazkodást mutatnak. A szabad prostituáltak pedig szinte nincsenek kapcsolatban sem egymással, sem a bordélyháziakkal, őket teljes mértékben élethelyzetük, a többségi normakövetéstől való eltérés és az ehhez kapcsolódó ítéletek alakítják. A szabad prostituáltak közül 52 személyből csak 11 van valamilyen viszonyban a többivel, míg a 98 bordélyházi nőből 94-nek van jó vagy rossz viszonya a többi prostituálttal. A szabad prostituáltak társadalmi státusukat tekintve tehát inkább egyfajta társadalmi kategória képét hozzák, amelynek tagjai között nincs különösebb kölcsönhatás, életmódjuk sem alapszik közös normarendszeren.

A fogalomhasználat nem önmaga miatt fontos, hanem elsősorban azért, mert közelebbi összefüggésekhez is elvezethet bennünket ezen deviánsnak tartott nők csoportba tagolódását illetően.

A normáktól eltérő szexualitást gyakorló nőket a 19. század végétől a századfordulón át többféleképpen próbálták meghatározni, behatárolni. Ez elsősorban egyfajta életmódcsoportok szerinti differenciálódás volt a nyilvános–nem nyilvános probléma mentén, és a bordélyházban, magánlakásokon élők valamint a futóbárcások rendszerének elkülönítését jelentette. Mivel a társadalmi térben, a közbeszéd szintjén, illetve a törvénykezésben ez a fajta osztályozás segített az egyének, valamint az ezek képezte alakulatok megkülönböztetésében, különböző jogi diskurzusok és orvosi valamint rendőri attitűdök kapcsolódhattak hozzá. Ez a *csoportalapú klasszifikáció* a későbbiekben is megmarad, de úgy, hogy folyamatosan több kategóriához tapad, így kap *erkölcsi* színezetet (erkölcsös–romlott), így lesz *osztályjellege* (polgári–alacsonyabb társadalmi osztályhoz tartozó), és idéz *gazdasági* (gazdag–szegény), *higiénikai* (egészséges–beteg), *lokális* (helyi–idegen) konnotációkat, majd később az előbbieket szinte teljes mértékben egyesítő *nemzeti* fogalmak mentén strukturálódik. A prostitúcióban részt vevők státusa attól függően változik, hogy melyik osztályozási elv erősödik fel, és mozdítja el, értelmezi át vagy szünteti meg az egyes kategóriák közötti határokat is. Az alábbiakban elsősorban a tisztán *csoportalapú klasszifikációt* vizsgálom meg, amely a mozgáster kijelölésén és szabályozásán alapult, és

közben folyamatosan utalnék azokra a fent említett további kategóriákra is, amelyeket ehhez a klasszifikációhoz tapadtak.

Életmód-konstrukciók. Az életmód terei

A városban, amint már előbb is szó volt róla, három egymással igencsak összejátszó, elemeiben mégis különböző prostitúciós világról, életmódról beszélhetünk: a bordélyházakban, az utcán, valamint a szexualitásból magánúton, saját lakásaikon élő nőkről. Valamennyi életmódnak azonban közös jegye a hatalmi és közösségi kontroll, amely leginkább a mozgástér beszűkítését célozta meg. A prostitúciós életmódok valamely formájának választása nem annyira az egyéni döntés függvénye volt: ezt leginkább külső kényszerek alakították. A polgárság intézményeként is ismert bordélyok a beteg, öreg nőket nem fogadták be. Ezek többnyire az utcán találtak menedéket, ezáltal más, a bordélyokat nemigen látogató, társadalmi rétegeket szolgálva ki. Legkiváltságosabb helyzetben a magánprostituáltak, azaz a 19. század közepe táján még *titkosokként* ismert, normaszegő szexualitásukról híres *szépasszonyok*, *úrinők* voltak, akik számára a századfordulótól egészen az 1920-as évek elejéig más viselkedésszabályokat írtak elő. Ők azok a nők, akiket *titkosoknak* neveztek, akik csupán „másodállásban” voltak prostituáltak, és akikkel szemben a hatóságok egészen az 1920-as évekig sokkal kíméletesebben jártak el: lehetőséget adtak számukra a lakóhelyükön történő orvosi vizitre, és olyan „kiváltságokban” is részesültek, mint a regisztráció titokban tartása.⁵ Általában olyan polgárokkal voltak viszonyban, akik a hivatalos prostituálttal szemben előnyben részesítették azokat a szituációkat, amelyekben a „házasságtörés illúziójáért” fizethettek (lásd Corbain 1999: 224), azért, ami titkos, ami rejtegetni való. A *futóbárcások* (volt *titkosok*) rendszerének kialakítása azért is érdekes, mert azt mutatja meg, miként lehetséges a „privát identitások eróziója” (vö: Erős 1994: 216), jelen esetben a normáktól eltérő szexualitás mint privát identitáselem nemkívánatossá, illegitimé nyilvánítása, elfojtása, illetve a privát identitáselemek negatív identitás-töredékké alakítása. A futóbárca kötelezővé tétele a századfordulón úgy valósult meg, hogy a hatalmasságok a továbbiakban is az effajta szexualitás „titoktartó” jellegére apelláltak. A szabadok „megkötése” tehát

⁵ A Női Kórház adattárában csak a nyilvántartott prostituáltakat találjuk, ezeket pedig a bordélyházi–nem bordélyházi kategóriák mentén különítették el, ezért a „szabad prostituáltak” kategóriájába mind a futóbárcásokat, mind az utcai prostituáltakat sűrítették.

ugyanúgy a polgárság biztonságos terepét készítette elő, akárcsak a zárt ablakok mögötti bordélyok terei. A magánprostituáltaknak tehát ugyanúgy futóbárcával kellett rendelkezniük, mint a prostitúcióközeli, *tercier* szakmában dolgozó, szexuális szolgáltatásokat nyújtó pincéreknek, kasszírnőknek, táncosnőknek stb. A román hatalomátvétel utáni években számukra is kötelezővé vált mindenféle regisztráció, ők is ugyanúgy hivatásossá, regisztrált kéjnékké váltak, mint a „hivatásos prostituáltak”, besorolódtak. (Természetesen ez a besorolódás egyelőre csak a törvények és szabályzatok szintjén történt meg, hiszen azt a fajta szexuális viszony fenntartása, amely a *titkosokra, magánkéjnékre* volt jellemző, nem sikerült megszüntetni, a bujálkodáson rajtakapott *úrinők* eseteiről a sajtó rendszerint értesít.)

A „hivatásos” prostituáltak, azaz a prostituált státusukat felvállaló nők helyzete más volt, mint a titkosoké. Az utcai (és ennek két típusa, a *szabad*, tehát futóbárcával rendelkező, rendszerint szállodákban, kocsmákban, vendéglőkben vagy kávéházakban dolgozó, illetve a *klandesztin*, be nem regisztrált) prostituáltak életterét az utca, a fogadók és szállodák jelentették. Ők, kétségtelenül, szélesebb körben mozogtak, keresetük és megélhetésük azonban bizonytalanabb volt, mint a biztosabb egzisztenciát ígérő bordélyház lakóinak. A bordélyházban való lét mondhatni az egyén szabadságvesztését feltételezte, a szabadságért cserébe munkát, lakhelyet és ételmezt ígért a nők számára. A bordélyházi nők életterének kiemelt pontjai a szoba, a szalon, illetve a kórház és a rendőrség voltak. Míg a bordélyházi nők számára a házat a kórházzal és a rendőrséggel összekötő út, utca csak átmeneti szféra volt, addig a szabad meg a *klandesztin* utcai prostituáltak számára ez az életteret jelentette, az utca kiemelt, a megélhetés szempontjából fontosnak tartott objektumai a lokálok, szállodák, fürdők pedig otthont adtak nemcsak a prostitúciós tevékenységnek, hanem mindennapi életterüket is jelentették. Ezen kívül természetesen – az orvosi és rendőri ellenőrzések módszerességéből fakadóan – a kórház és a rendőrség mindannyiuk által ismert, bejárt terek voltak. A megkérdezett nők 20%-a még nem kapott kórházi kezelést a megkérdezés pillanatában, de a többség, 53% 1–6 hónapot töltött már kórházban, és majdnem 22%-uk 6 hónap és 2 év közötti periódust töltött el betegként, kivizsgálás alatt. Többségük 1–4 alkalommal, de 23%-uk 10 alkalomnál többször volt beutalva, akadt azonban, aki már 20-szor is volt. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a kórház a prostituáltak egyik otthona is volt. Szükség esetén ez volt az az intézmény, amely befogadta az utcán kószáló, idegenbe érkező nőket is: a vasútállomástól, amely az átmenet helyszíne ezekben a történetekben, szinte egyenes út vezetett a kórházba

vagy bordélyba ezen nők számára: *Eljöttem hát semmi nélkül a legnagyobb télben, azért a fiúért. Nem volt hova menjek, bementem a kórházba. Ott jól éreztem magam.* (K. E.) Az egyik élettérből, életmódból a másikba való átmenet helyszíne is volt ez, ahol a prostituáltak egymás közötti, valamint a beteg nők prostituáltakkal való interakciója zajlott, és ahol a prostitúció mint túlélési lehetőség leginkább felvillant a nem-prostituált betegek számára. A kérdőíves felmérésben a válaszadók közül tizenketten jelölik meg a – jobbra kórházi – prostituáltak hatására történő pályaválasztást: „Barátjától nemi bajt kapott. Kórházban üzleti nők rábeszélik, hogy lépjen be a bordélyházba.”

Mind a bordélyházi, mind az utcai prostituáltak csak meghatározott időben és a város meghatározott térrészeiben jelenhettek meg, a bordélyházi nők többnyire kísérettel hagyhatták el a házat, a kórházból is csak kísérettel távozhattak. Bezárt és lesötétített ablakok mögött kellett megvárniuk az estét. A délelőtti órákban, amikor a város tere valamelyest mozgalmasabb volt, rendszerint tilos volt a kéjházak elhagyása. Az orvosi vizitre sem szabadott délután, az ebéidő után elmenniük, ehhez ugyanis át kellett volna haladniuk a Főtéren, ahol, mint tudjuk, a középosztály korzózott, amelynek megvolt a maga polgári etikettje: „Csak az érettségi jogosítja föl az ifjú polgárt, hogy mutogassa magát nap mint nap a Főtéren és részt vegyen egyenlő félként ebben a haszontalan, de igen jelentős játékban” – emlékezik vissza George Sbârcea a kolozsvári korzózásra (Sbârcea 1980: 139). A vizitre való jelentkezés is – a minél kisebb feltűnéskeltés érdekében és az utcán sétáló polgárok erkölcsének védelmében – csak csoportosan történhetett, a nők felváltva, kiscsoportokra oszolva hagyhatták el a bordélyházat.⁶ Egyik élettörténet írója ekképp vázolja egyik kórház napját: *A kórházból egy orvostanhallgató kíséretében mentem ki. Az első utam az Ivánfi úr színházi ügynökségéhez vezetett, itt nem találtam az említett urat, csak a hivatalnokait az irodában. Az ügynökségről az Astoria szállóhoz mentem, Mady barátnőm pajtását kerestem fel. Az Astoriától a postára mentem, ahol néhány levelet adtam fel. A postáról a Rózsa drogériába mentem, ahol egy szalonbeli kolléganőmnek vásároltam valamit. Azután elmentem a Biasini szállóba, hogy a táskámból magamhoz vegyem a revolveremet és egyéb dolgaimat. [...] Utána nagyon sietve jöttem a kórházba, ahová ismét bejöttem, hogy itt töltsék egy kevés időt a város*

⁶ A törvénykezés esetlegességét szemlélteti az is, hogy a 19. század végén még az a megszorítás volt érvényes, miszerint a prostituáltaknak tilos este 10 után az utcán tartózkodnia, néhány évvel később pedig este 10-ig nem tartózkodhatott az utcán.

utáni vágyakozás nélkül. Másnap kimondhatatlanul nagy örömemre szolgált, hogy láthattam a várost. (B. C.)

Az orvosi hatalmi gyakorlatban egyre inkább problémát jelentő prostituáltak újracsoportosítási tendenciáinak vagyunk folyamatosan a tanúi. A titkos prostitúciót előbb nyilvánossá akarták tenni (olyanná tenni, mint azt, amiről „tudunk” valamit, a megismerés, a feltárás lehetőségét adni), ez később kiegészült egy csoportegységesítő tendenciával (a prostituált csoportjának megkonstruálása révén), majd a nyilvános társadalmi szférából történő teljes kizárással. A háború utáni (román) orvosi szakemberek rendelkezéseikben azáltal próbáltak elkülönülni az előbbi, polgári erkölcsi rendszertől, hogy a nemzet megmentését hangoztatva egységes problémaként akarták kezelni a prostitúció kérdését. Az egészséges vér ügyéért való harc pedig értelemszerűen vezetett el 1930-ban az *Egészségügyi Törvény*hez, amelynek 305. cikkelye – a nemi betegségek elterjedésére hivatkozva – elrendelte a bordélyházak bezárását, és büntetendőnek nyilvánította a prostitúcióval való kereskedést (a futtatást, kerítést, csábítást). A prostituált kategória kidolgozásának célja tehát elsősorban a tér biztonságának megteremtése, a közerkölcs megvédése volt, egy olyan marginalizált társadalmi csoport fenntartásával együtt, amelyet a város vezető polgárai szinte mindenféle szempontból a „maguk hasznára” alakítottak. A prostituáltokról szóló beszéd olyan eltávolító diskurzus is volt, amelyben a prostituált éppen mássága révén válhatott az erkölcsi közbeszéd tárgyává, erkölcstelenségével ellenpéldaként szolgált a város erkölcsére felvigyázó várostyáknak.

Az életterek közötti mozgásokat figyelve azt látjuk, hogy egyik élettérből, életmódból a másikba való átmenet ugyanezt a biztonságpolitikát követte. Az életmódváltásnak számos oka volt: betegség, kiöregedés révén jutott a bordélyházi nő az utcára, és fordítva: miután kellőképpen kikezeltette magát és az egészséges nő hatását keltette, az utcán élő is beléphetett a bordélyházba. De ugyanilyen átjárható volt a határ a normalitásából kizökkent női lét és a prostituált élettér között is: az otthonról kitagadott, családjával rossz viszonyban lévő, árva vagy idegenből érkező, gyerekét titkon nevelő leányanya, a bérével elégedetlen gyári munkás vagy elszegényedett középosztálybeli nő számára csak egy lépésre volt a bordélyház, a kocsma.

Az alkalmazkodások módjai

A korabeli prostitúciós intézményrendszert alaposabban megvizsgálva azt látjuk, hogy, sokféle társadalmi probléma kerül színre a prostitúció kapcsán, és valójában a prostitúciós életmód választása – mertoni kifejezéssel élve – valamilyen társadalmi anómiára adott válaszként is olvasható (vö: Merton 2002: 213–243). Olyan helyzeteként, amelyekben a feszültséget a kulturálisan meghatározott célok és a célok elérésére kitűzött intézményes eszközök közötti inkongruencia eredményezi. A különféle problémákra adott egyértelmű megoldásként mutatkozó prostitúció és az ezen belüli az anómiára adott egyéni adaptációs válaszok, a konfliktuskezelési módok igencsak eltérő variánsait találjuk ebben a társadalomban. Ezek meghatározásához – bár nem kívánom teljes mértékben az általam vizsgált helyzethez igazítani, mert nem minden alkalommal találok megfeleltethetőket – segítségül szolgálhatnak a mertoni adaptációs technikák.

Ha kulturális célnak tekintem ebben ez esetben az egyéni boldogulást, a társadalomban való elhelyezkedést, az anyagi jólétet és haladást, amely a polgári társadalom alapvető értékeit képezte, azok a nők, akik anyagi vagy más egzisztenciális okokból választották a prostitúciót, úgy, hogy közben távoli terveiket akarták megvalósítani általa, mertoni fogalommal *újítók*-nak is tekinthetők. Ők azok, akik a kulturális célok elérése érdekében nem intézményes eszközöket választanak, de folyamatosan szem előtt tartják a közösség által megjelölt célokat (anyagi haladás, családalapítás, tisztességes álláskeresés stb.), kihasználják a prostitúciós intézmény heterogén jellegét, és megpróbálják minél kedvezőbb pozícióba állítani magukat ezen belül. A rendelkezésemre álló kérdőívek közül álljon itt egy, a kérdésekre adott válaszokból általam rekonstruált élettörténet-váz.

I. R. Kapnikbányán született 1897-ben. Hat elemít végzett. Apja bányai altiszt volt. Özvegy édesanyja halála után a legidősebb nővéréhez ment Debrecenbe. Nővérei nem akarták tovább tartani, iskolai képzettsége nem volt elég, kasszírónő ismerőse rábeszélésére lett kasszírónő. Az interjú felvétele előtt 3 hónappal lett kasszírónő. (Ekkor kezdte el a prostitúciós tevékenységet is). Egy gyereke volt, akit rokonai neveltek. A megkérdezés pillanatában foglalkozását erkölcsstelennek, megvetendőnek tartotta, egészségi állapotát jónak. Nem volt jó viszonyban a prostituáltakkal. Szabad idejében kézimunkázott, olvasott (újságokat, regényeket, színházi lapokat). Keresetét ruhára és a gyereke eltartására költötte. Céljaként az alábbiakat jelölte meg: férjhez menés, illetve új állás: fűszer- vagy kézimunka üzletben kiszolgáló leány szeretett volna lenni.

Az I. R. kérdőívből rekonstruált élettörténete valamelyest ezt, az *újító* képét adja. Sem iskolázottságát, sem anyagi helyzetét nem tartotta megfelelőnek a haladáshoz, ezért választotta a prostitúciót, távoli terveit azonban folyamatosan szem előtt tartotta.

A problémához tartozik, és igencsak beszédes adat az, hogy I. R.-hez hasonlóan voltak még *újítók*, akik csupán átmeneti megoldásnak tartották ezt az életmódváltást, azonban a megkérdezés pillanatában mégis úgy gondolták, hogy prostituáltak maradnak, nem tudtak megjelölni sem közeli sem távoli célokat már. Azok között, akik valamilyen problémamegoldási lehetőségként tekintettek a prostitúcióra, átmeneti megoldásként választották, de közben mégis a maradás mellett döntöttek, sokkal nagyobb volt az öngyilkosságot elkövetők és elkövetni szándékozók aránya (29-ből 13), mint azok közt, akik célirányosan továbbra is távoli terveiket szőtték (33-ból csupán 8-nak volt már öngyilkossági szándéka).

Azok számára, akik ezt a pályát és életmódot nem kifejezetten anyagi, hanem más szociális okok miatt választották (és itt elsősorban olyan, a prostitúciós pálya előtt szociálisan marginalizált személyekre kell gondolnunk, mint a leányanyak, a családjuk által kitagadottak, az árvák stb.), akiknek a prostitúció menedék volt, és akik – ebből kifolyólag – nem is láttak kiutat ebből a helyzetből, a prostitúcióválasztás gesztusa nem az újítás, hanem a *ritualizmus*, a helyzethez való maradéktalan alkalmazkodás, továbbá a *visszahúzódás*, a kulturális célok és eszközök teljes mértékű visszautasítása fele mutat.

Arra a kérdésre, hogy miért választották a prostitúciót, ilyen válaszokat találunk: „elkeseredésében”, „szerelmi elkeseredésében”, „nem egyezett szüleiével” stb.

B. I. Nyitra megyei, nagykeri származású nő volt, 1898-ban született. Írni-olvasni nem tudott. Apja géplakatos volt. 16 évesen hagyta el a szülői házat, terhessége miatt a szülei kiutasították otthonról. Elkeseredésében, ugyanakkor saját elhatározásból választotta a prostitúciós pályát. Először Érsekújváron lépett bordélyházba, ezután különböző városokban: Nyitra, Szatmár, Dés, Brassó, Kézdivásárhely, Nagyszeben, ismét Dés, majd Kolozsvár „éjjeli üzleteiben” talált menedéket, megszakítás nélkül. Nem találta megvetendőnek sem erkölcsi, sem társadalmi helyzetét, egészségi állapotát is kielégítőnek vélte (kórházban 4 hónapot töltött és kétszer abortált). Szabad idejében leginkább a sétát választotta. Keresetét ruhára költötte, és valamennyit megtakarított belőle. Más foglalkozás híján bordélyházban kíván maradni.

B. I. esetében a bordély az élet teljes értékű terét jelentette, megszakított családi kapcsolatokkal, megfelelő iskolázottság híján ez volt az egyetlen perspektíva számára, éppen ezért megtanult együtt élni ezzel a lehetőséggel.

Egy másik problematikus csoportot azok képeznek, akik a prostitúcióválasztás okaként nem anyagi vagy szociális okokat jelölnek meg, hanem azt „különösebb ok nélkül” választották „tetszett nekik”, esetleg „könnyű életre vágytak” vagy „nem akartak dolgozni”.⁷ Anélkül, hogy beilleszteni próbálnánk bármely mertoni kategóriába, ezek az élettörténetek sokszor hasonló fragmentumokat mutatnak az előző csoportokéval: a prostitúció számukra is mint lehetőség kínálkozott egy bizonyos életszakaszban, talán annyi különbséggel, hogy az előző típusoktól eltérően, az ő esetükben a prostitúciós lét – az előbbiekéétől eltérő információs csatornák közvetítése révén – hatványozottan pozitív fényben tűnt fel, korábbi szociális helyzetükhöz, családi problémáikhoz, anyagi lehetőségeikhez képest „jó életnek” bizonyult. Ha ugyanis visszalapozunk ezekben az élettörténetekben, megtaláljuk az – egyébként orvos által adott – típusválaszok magyarázatait is: mihez képest vágyik valaki „könnyebb életre”, miért nem akar dolgozni, mi tetszett a prostitúcióban.

Ugyanezen típusválaszok egy másik prostituálttípust is sejtetni látszanak, aki a zabolátlan szexualitásban saját szabadságát véli felfedezni, ők a korábban is említett, rendszerint polgári vagy kispolgári származású, iskolázott, partnereiket gyakran váltogató nők, az *úrinők*. A korabeli úrinő-konceptió problematikusságára most nem térnék ki (az úrinőalakzatokról lásd Bokor 2006), de álljon itt egy élettörténet, amely – úgy vélem – jól szemlélteti azt a nőtypust, akiről a sajtó annyiszor olyan megvetően beszél.

P. E. bordélyházi prostituált Hondolban, Hunyad megyében született 1900-ban, görög-katolikus lelkész lánya volt. 1 polgárit végzett. 15 évesen megszökött kedvesével, akivel aztán Kolozsváron élt együtt. 7 hónap múlva a katonai kórházban volt ápolónő. Négy év múlva „üzleti életbe lépett”. (A megkérdezés pillanatában 22 éves volt, ekkor már két éve prostituált, megszakítás nélkül.) Családjával megszakította a kapcsolatot. Kétszer abortált már, kórházban pedig négyszer volt, összesen 14 hónapot és 2 hetet. Nem tartotta sem egészségi, sem erkölcsi, sem társadalmi helyzetét rossznak,

⁷ Ezek a kérdőívet töltő orvos kategóriái, nem a sajátjaim. Ezek használatát rendkívül problematikusnak tartom, mert – akárcsak a többi kategória esetében is – nem lehetünk meggyőződve arról, hogy ezek voltak a tényleges válaszok, vagy hogy nincs mögötte egy másik gondolat, meggyőződés is.

szabad idejében regényeket olvasott, sétált, keresetét ruhára költötte. A tudakozódó orvos számára közölte, hogy nincsenek közeli tervei, egyelőre bordélyházban kíván maradni, esetleg ápolónő lenne.

Nyilván P. E. élettörténete sem egy „tiszta” *úrinőtörténet*. Sajnos ezen a néhány válaszon kívül nem sokat tudunk az egyes élettörténet-részletekről, amelyek az értelmezést segíthetnék: hogyan látta korábbi helyzetét, miért találta a prostitúciót megfelelőbb munkának, mint a kórházi ápolást, és az első világháború idején végzett katonakórházi munka menyiben segítette elő ezt a döntést, a családi kapcsolatok megszakítása és az idegenbe történő távozás milyen sorsfordulatokat jelentett az egyén élettörténetében stb.

Úgy gondolom, hogy nem véletlenszerű ez a sokszínű alkalmazkodási mód, az egyes alcsoportok heterogenitása a „csoport” változatosságát jelzi, és rámutat azokra a társadalmi struktúrákra is, amelyek nonkonformista magatartást tanúsítására kényszerítik az egyes egyéneket.

A csoportba való felzárkózások, a megkülönböztetés jegyei

Az egy csoportba sorolódás (sodródás?) természetesen bizonyosfajta csoportkohéziós erőt is eredményez. A társadalmi kirekesztés, a deviánssá tétel, a sztereotípiák együttes működéskébe léptetése és az ezek nyomán a társadalom többi részétől elválasztó szakadék kialakulása, valamint az erőteljes prostitúciószabályozási kísérletek eredményeként megvalósuló professzionalizálás azok a külső gesztusok, amelyek miatt a csoportba tagolás valamilyen szinten belső úton is végbement. Ez tehát nemcsak kívülről, hanem belülről is valamiféle közös csoportidentifikációhoz vezetett, amely egyfelől az ítéletek interiorizálását, magukévá tételét, másfelől a hasonló helyzetben lévőkhöz való kötődések megerősödését eredményezte. A prostituáltak csoportjába való integráció és a társadalmi dezintegráció jeleként értelmezhető, hogy a nők 91%-a jó viszonyban volt a többi prostituálttal, ehhez képest csak 48%-uk értékelte pozitívnak a családjával való kapcsolatát is, míg legtöbbszörük (52,4%) társadalmi helyzetét is rossznak, megvetendőnek tartotta.

Ami az ítéletek interiorizálását illeti, azt látjuk, hogy olyan jellemzők váltak csoportjellemzőkké, mint a betegség, az erkölcstelenség, tehát a másság azon elemei, amelyek a társadalomból való kirekesztettséget legitimálták is egyben. A perifériára szorított prostituált nem tudott visszailleszkedni a társadalomba, azonban kénytelen volt elfogadni azokat az előítéleteket, amelyeket ráaggattak: ezeket sokszor interiorizálta, az előítéletek és ítéletek

sokasága pedig gyakran öngyilkossághoz vagy, olyan más típusú önromboláshoz vezetett, amely indirekt úton is az önpusztítást célozta meg (17%-uk kísérelt meg már öngyilkosságot, 6,8%-uknak pedig szándékában állt).

A prostitúció szégyenletes, a prostituáltak mocskosak, betegek és értéktelenek: mindezek olyan sztereotípiák, amelyek nagy gyakorisággal fordulnak elő a nők írásaiban. Sokszor nemcsak mint a külvilág ítéletei hangzanak el ezekben a szövegekben, hanem mint önértékelési formulák is. Leginkább a test, illetve az arc válnak megkülönböztető jegyekké, amelyek az egészséges (kifestett, felcicomázott) prostituáltat és a beteget egyaránt beazonosíthatókká (beesett, fehér arc, kiütések stb.) teszik.

Úgy szerettem volna abba a társaságba belevegyülni csak azért hogy már egyszer eleget tehessek örökös kívánságnak („helyezkedjek egy új polgári életbe”), de mikor az anyukámnak megemlítettem ő azt mondta „Hová akarnál te menni azzal a bánatos arccoddal, fekete ruháddal iszen te nem vagy olyan mint más leány te mindig mintha temetésről jönnél olyan vagy. Te beteg vagy, maradj itthon nyugodtan”. És ez nekem úgy, olyan nagyon fáj. Nem tudom mért éppen ma töltött el betegségem tudata szomorúsággal, iszen ezelőtt azt épp úgy tudtam, épp úgy éreztem mint ma, és mégis talán azért mert éppen az anyám is úgy felismerte bennem mint más. (K. E.)

A beazonosítás, megnevezés, rámutatás pillanatától minden prostituált magán viselte a megkülönböztetés jegyeit, azokat a közös jegyeket, amelyeket a közösség, illetve a kontroll másik gyakorlója, a hatalom aggatott rájuk. Tüzetesebb vizsgálódás során az is kiderül, hogy azok a kulturális jellemzők, amelyekkel ők megkülönböztetnek, nem az ellenállás vagy az elkülönböződés formái, hanem az azokat viselő egyének normalitástól eltérő, a domináns kultúrával szembeni másságát hangsúlyozó megerősítő jelzők. Hasonlóan a beteg prostituálthoz, akinek egyik leginkább megkülönböztető jegye a beesett arc, a kiütéses bőr, az egészséges – vagy magát akként feltüntető – prostituált jellemzője ugyancsak saját teste, a „fogyasztó” számára előkészített figyelmeztető külső, az erős arcfestés, festett haj, feltűnő ruházat, a kihívó viselkedés volt. A beteg osztályrésze a teljes kirekesztés, az egészségesé az elfogadás. A beöltözés, az arc (egészségesség hatását keltő) kifestése éppen ezért a beavatás legfontosabb pillanata is, amint azt az alábbi élettörténet-részlet is mutatja: *Behívott Irén a szobájába, megmutatta szép rózsaszín selyem szalonruháját, ugyanolyan francia selyempipójét és harisnyáját és azt mondotta, hogy kérjek én is olyat, ha bejövök.*

[...] *Ezután a főnök bevezetett egy szobába, ahol különféle cifra holmik, ruhák, cipők, meg fehérneműek voltak felhalmozva. Itt kiválasztottunk*

egy pár rózsaszín selyemcipőt, fekete selyemharisnyát, halványrózsaszín, fodros szalonruhát és két pár fehérnemű garnitúrát és ágyneműt. [...] Akkor bejött a barátnőm és készülődni kezdett és azt mondta, kezdjek készülni én is, majd ő segít nekem. Megmosdottunk és azután festeni kezdtünk az arcunkat. Barátnőm, aki már jól értett ehhez, úgy kifestette szememet, arcomat, ajkamat, hogy amikor a tükörbe néztem, mintha idegent láttam volna ott, alig ismertem önmagamra. Kiabálás zavart meg bennünket: „Kisasszonyok, itt a fodrásznő.” Bementünk, a fodrásznő kisütötte hajunkat, (mindkettőnknek rövid haja volt). Egyformán megfésült minket és a hajunkat bekötötte keskeny rózsaszínű szalaggal. Alighogy felöltöztünk már halatszott a madám kiabálása: „Kisasszonyok, tessék a szalonba menni, vendégek vannak.” Barátnőmmel bementünk a szalonba, ott szinte elkáprázott a szemem a nagy fényességtől. Minden olyan furcsának, olyan szépnek látszott, hogy nem tudtam hova lenni a bámulattól. A sok cifra selyemruhás leány, a fényárban úszó ház, a szalonnak sárgaréz, plüssbetétes székei, márvány asztalkái, a virággal, süteménnyel, gyümölcscsel dúsan megrakott kávéházi kassza, tükörfényes parkett, óriási tükrök, csillogó rézfogasok, minden úgy tűnt fel nekem, mintha egy fényes kávéházban lennék. (S. M.).

De a kicicomázott, előkészített test jel a bordélyházba lépő férfiak számára: „A sűrű levegőjű szalonban rikitó ruhás leányok párásan kinálgatták magukat torz vigyorgású férfiakkal. Kifestett arcukból tágulva mered fénytelen, zavaros szemük a pénzesnek látszó vendég felé” (Tükör. 1921. márc. 24. 19.).

Érdekes ellentmondásos viszonyulásmódot tapasztalunk a ruházat kérdése kapcsán. A városi szabályzatok tiltották a kihívó öltözködést, és büntették az utcán magát mutogató és figyelemkeltő nőket, ezzel mintegy arra készítetve a prostituáltakat is, hogy mellőzzék a kihívó öltözéket. Ez az előírás azonban ütközött azzal a lokális elvárásrendszerrel, amelyet a prostituáltakkal szemben támasztottak, és amely a kihívást, a figyelemfelkeltést irányozta elő számukra. Számos botrányt idézett elő ilyenkor az „ártatlan nők” rendőrségre vonzsolása, ekkor rendszerint felháborodottan jegyzik, hogy nem lehet megkülönböztetni az utcán a prostituáltakat a tisztességes asszonyoktól.

A prostituálttól elvárták, hogy kilétének, társadalmi pozíciójának és szerepének megfelelően öltözzön, fesse magát. A ruha, a külső az, amely elkülönít, mássá tesz, felhatalmaz az erkölcstelennek vélt cselekedetekre, ugyanakkor elriaszt, de egyben legitim aktussá nyilvánítja az azt viselő test fölötti kontrollt, a rendőri beidézését, a kórházi elkülönítést. Stigmatizál. Ez

az, amit elvártak mind az utcai, mind a bordélyházi prostituáltaktól: helyezüknek megfelelően öltözködjének és viselkedjenek. Az 1920-as évek elején készített felmérést áttekintve azt láthatjuk, ez válik az egyik legfontosabb költségtétellé is. A bordélyházi prostituáltak 90%-a, míg a szabad prostituáltak 56%-a keresetét ruhára költötte.

A külső, a test mássá tétele kapcsán rögzíthetjük azt a tényt, hogy itt a másság vállalása kényszerített, nem egy „opció, amelyben a mássá levés személyes szabadsága nyilvánul meg” (Rădulescu 1999: 7), ez a *más* egy sokrétű identitás, ilyenszerű kialakulásáról, valamint ennek folyamatos kordában-, karbantartásáról a normákat szabályozó és felügyelő közösség, illetve a hatalom gondoskodik. A kultúrát kínáló elemek, mint a stílus, az értékrend, az életvitel utólagos képződmények, nem saját, hanem mások által kreált, felvállalt jegyek, akárcsak a koldus számára az utcán üldögélés, a kéregetés, a rongyos ruha. Ez nem a szabad választás lehetőségét sejteti, hanem egy szándékos elkülönítést. A mássá tett test válik tehát leginkább megkülönböztető jegyükké, ennek van csoportalakító hatása is, ettől tűnik fel ugyanabban a színben a kispolgári származású, elemi iskolát végzett házileány, a paraszti származású iskolázatlan cselédlány és a tanítóképzőt végzett középosztálybeli lány, a prostituált státusát szégyenlő, az arra büszke, az elkeseredett és a változtatni akaró, a két napja „munkába lépett” és a tíz éve szexualitásából élő nő egyaránt.

Következtetések

Szubkultúra-szakértők gyakran beszélnek arról, hogy a szubkultúrák számára a város biztosít igazi megszületési és megélhetési területet. A városi társadalom nemcsak megengedi, hanem igen gyakran maga hozza létre ezeket a konvencionálistól eltérő társadalmi csoportokat. „A város egyaránt izolál, felszabadít, csoportosít és ugyanakkor individualizálást és normaszegést is eredményez” (Fischer 1995: 544), mindezt úgy, hogy – amint azt Marvin Harris frappánsan megjegyzi – a kultúrát jelentő gondolat- és cselekedetvezérlő szabályrendszerek a normatív szabályozáson kívül a szabályszegés szabályait is tartalmazzák (Harris 1999: 22). Az sem véletlenszerű, hogy nagyobb városok változatosabb szubkultúrákat hoznak létre, mint a kisebb települések. Ulf Hannerz szerint a társadalmi élet, az ennek helyet adó társadalmi tér számos helyzetet ír elő, amely helyzeteknek megfelelő szerepeket is kioszt. Különböző társadalmaknak más és más helyzet, illetve

szerep-előírásuk van, a kis méretű társadalmak szerepinvenciója szerényebb, komplex társadalmaké bonyolultabb (Hannerz 1992: 66). Ugyanezt a meglátást egészíti ki az a sokat idézett Albert Cohen-gondolat is, miszerint elsősorban ott jönnek létre új kulturális formák, ahol hasonló problémájú egyének hatékony együttműködést alakítanak ki (Albert Cohent idézi Hannerz 1992: 70). A városokban sokkal nagyobb a lehetőség a diverzifikációra, a különválásra, a mássá levésre és mássá tételre.

Ez az „életet adó társadalmi tér” teremti meg valójában a prostitúciót mint életformát Kolozsváron is. Az általam vizsgált korban olyan életstílus ez, amely nem része az egyén gyerekkori szocializációjának, hanem általában a város maga kínálja fel „megoldásként” egy bizonyos nőtípus (magára hagyott, idegenből érkező, egzisztencia nélküli) számára. Szocializációs aktus, de egyben kirekesztő, beemelő, de ugyanakkor marginalizáló is. Ez a befogadás tulajdonképpen a megtűrés határmezsgyéjén mozog, a befogadott egyén pedig nem tud teljes értékű tagja lenni a társadalomnak, hanem a társadalmi tér megtűrt eleme, aki speciális szolgáltatásai miatt kitagadhatatlan, de csak akkor hagyják élni, ha teljesíti a vele szemben támasztott követelményeket. Ez a város kettős arculatú: egyrésztől a polgári várost látjuk a rigurózus normakövetési elvárásaival, szabályaival, jól kialakult, mindent átszövő kapcsolatrendszerével, másfelől pedig a fokozatosan elszemélytelenedő, modern város tűnik a maga heterogenitásában, növekvő népességével, amely megszünteti vagy legalábbis finomítja a határok merevségét, lehetővé téve a nagyfokú mobilitást a város társadalmán belül, amely többek között a prostitúció virágzását is eredményezi.

Úgy gondolom, hogy a *szubkultúra* helyett az általam vizsgált esetekre vonatkozóan az *élethelyzet*, *életmód* kifejezést használhatjuk leginkább, mivel ez a szubkultúrával szemben sokkal többet mond el erről a csoportról. Azt a szociális dimenziót jelenti, amelyet az egyének alkotnak meg önmaguk és adott esetben mások számára. Többtényezősök, a benne való részvétel esetleges és nem örökérvényű, bár nyilvánvalóan nyomokat hagy az egyéneken (látható nyomokat, mint a betegség, de látens nyomokat is, mint a negatív ítéletek, kirekesztés, munkanélküliség). Lehetőségek, sztereotípiák, ítéletek alakítják. A többi szubkultúrától eltérően a játéktér nem csupán a társadalmi interakciók tere, hanem mindennapi életüké is: a bordélyházi nők a bordélyházban élik az életüket, az utcaiak az utcán, szállodákban és mulatókban hányódnak.

Ha megnézzük a pályaválasztási motivációikat, azt látjuk, hogy a 151 személyből 110 anyagi okokból, elkeseredettségéből vagy a jobb élet reményében

választotta a prostitúciót. Ezek a vallomások azonban eltérő módon közelítik meg a prostitúciót mint lehetőséget: a rezignált belenyugvástól („Beteges volta miatt a varrást nem bírta”, „Közömbös volt számára, hogy bordélyos prostituált, vagy pincérleány, nem látott különbséget”, „Teljesen pénz és ruha nélkül volt”), a csalódottságig és elkeseredettségig („Szerelmi elkeseredésében. [...] üzleti leány biztatta. Visszamenne, de fél, hogy rákiabálják mostani életét”), valamint az optimista jövőképig („jobb kereset reményében”) sokféle alakzattal kell számolnunk. Itt tehát az egyén, és ha úgy tesszük, az egész csoport viselkedése válasz arra a lehetőség-struktúrára, amely kínálkozott számukra. Ugyancsak elég beszédesnek vélem azt is, hogy a megkérdezett prostituáltak többsége, 70%-a nem szakította meg közben ezt a tevékenységet, azok közül pedig, akik megpróbáltak más pályát választani, legtöbbször a szórakoztatóiparban találtak maguknak állást, innen pedig ismét visszavezetett az út ugyanoda, ahonnan kilépni szándékoztak.

Akárcsak David Moore, aki egy nyugat-ausztráliai város kábítószeres csoportjainak vizsgálatára alkalmatlannak találta a korábbi szubkultúra-elméleteket az általa vizsgált csoportok megértésében (Moore 2004), hasonlóképpen jelezném én is: ezek a csoportok – bár törvényekben, kórházi adatlapon és közbeszédben egyaránt különálló és „jól meghatározott” csoportokat képeznek – valójában nem egyneműsíthetőek. Nem egyetlen csoport aknázza ki ezt a lehetőséget a túlélésre, és az egyes alcsoportok is inkább heterogén, mint homogén szerkezetűek, hiszen ezeken belül messze nem azonos szemléletű, értékrendű, szocializációjú egyéneket találunk.

Bár vannak prostitúciós kategóriák, kondíciók, életmódtípusok, ezeken belül sincs homogenitás, nincsenek domináns közös értékek. A csoportok határai sokkal elmosódottabbak, mint gondolnánk, és az őket illető szabályok, a nekik szánt szerepek is kontextusonként eltérnek. És – akárcsak a csoportba sorolódás elve – esetükben megdőlni látszik a domináns társadalomtól való elhatárolódás gondolata is. A korábban említett belső összetartozás sem eredményezi egyértelműen egy ellenkultúra létrejöttét, amint azt Ulf Hannerz és más elemzők elméletei sugallják (Hannerz 1992: 79, Koković 2000). Amennyiben mégis megtörténik egyfajta elhatárolódás, ez a gesztus általában nem felőlük érkezik, hanem a hatalom részéről (törvények, klasszifikáció, professzionalizálás formájában). Mivel alapvetően a társadalom által felkínált *lehetőségek* vezérlik, nem nevezném sem ellenkultúrának, sem a „hatalmon lévő kultúrával” való ellenszegülés egyik formájának. Akárcsak más, a társadalom által valamilyen szinten alárendelt csoportok esetében, itt is gyakori az átfedés a középosztály normái és saját életmódjuk

között, sőt, ezek az átfedések is változó nagyságrendűek az egyes prostitúciós alcsoportok esetében.

Szövegemben arra igyekeztem rámutatni, hogy a társadalom maga teremti meg és működteti (beszél róla, szabályozza) a prostitúciót, a prostitúciós lehetőséget, amelyhez különféle kondíciókat társít, az egyes kondíciók pedig eltérő társadalmi szerepeket eredményeznek, de mit sem változtatnak a prostituált-állapoton. Tulajdonképpen a változatlan prostitúciós lehetőségek miatt látjuk őket (összetartozó/szubkulturális) csoportnak, s bár a tényleges formációk rendkívül eltérőek és a lehetőségekhez rendelt megvalósulási módok, alkalmazkodási típusok, anómia-kezelési módok is változóak, a kívülről rájuk erőszakolt csoportba rendezési szándék miatt egységesnek, szubkulturának tűnnek.

Szakirodalom

BOKOR Zsuzsa

2005a A prostituált teste mint az orvosi hatalom önlegitimációs eszköze a két világháború közötti Kolozsváron. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 26.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 65–100.

2005b Promiszkuus úrinóból futóbárcás, futóbárcásból hivatásos prostituált. Technikák a prostituáltak marginalizálására és a nemzeti térből való kizárására. *Regio XVI.* (3) 47–66.

2006 „Jeligém Nagyszerű öröm.” Úrinők prostitúciója Kolozsváron a két világháború között. *Tabula* 9. (2) 161–186.

CORBAIN, Alan

1999 Szexuális nyomor és prostitúciós kínálat. In: LÉDERER Pál (szerk.): *A nyilvánvaló nők. Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 209–227.

ERŐS Ferenc

1994 Rendszerváltás után. Rendszerváltás – identitásváltás. In: Uó: *A válság szociálpszichológiája.* T-Twins Kiadó, Budapest, 211–220.

FISCHER, Claude S.

1995 The Subcultural Theory of Urbanism: A twentieth-year Assesment. *The American Journal of Sociology* 10. (3) 543–557.

- HANNERZ, Ulf
1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*.
Columbia University Press, New York
- HARRIS, Marvin
1999 *Theories of Culture in Postmodern Times*. Altamira Press, London–
New Delhi
- KOKOVIĆ, Dragan
2000 Kultúra, szubkultúra, ellenkultúra. *Symposion*. (28–29) 25–28.
- MERTON, Robert K.
2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris Kiadó, Budapest
- MOORE, David
2004 Beyond „subculture”: in the ethnography of illicit drug use. *Contem-
porary Drug Problems* 31. (2) 181–212.
- RĂDULESCU, Sorin M.
1999 Subcultura și devianța socială. *Dilema* VII. (357) 7.
- YOUNG, Jock
é. n. Subcultural Theory: Virtues and Vices. Elérhetőség: [http://www.mal-
colmread.co.uk/JockYoung/subculture.htm](http://www.malcolmread.co.uk/JockYoung/subculture.htm)

Források

- BÁLINT Zoltán – STANCA, Dominic
1924 Studiu statistic asupra 200 prostituate. *Chujul Medical* IV. (9–10)
254–261.
- MOLDOVAN, Iuliu
1927 Clasele sociale. *Buletin eugenic și biolpolitic* I. (4) 110–113.
- SBÂRCEA, George
1980 *Szép város Kolozsvár*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest



Ilyés Sándor

**Történeti csoportkultúrák
Kolozsváron a 20. században.
Források és értelmezések**

Bevezetés

Néprajzi-antropológiai kutatásban nem beszélhetünk abszolút térről, hanem az emberi létezésnek egy olyan dimenziójáról, amely az idősíkokkal ötvöződve vagy azokat keresztezve egy változó koordinátahálót alkot, melynek segítségével megnevezni, elhelyezni és azonosítani, végül pedig használni lehetséges. A megnevezés vagy azonosítás – mint az emberi gondolkodás és cselekvés egésze – a nyelvi dimenzió által meghatározott. Maga a térérzékelés, a tér beélése lehetetlen egy adott nyelvi rendszeren kívül (vö: Hall 1995: 9–15). Más nyelven beszélő egyének vagy közösségek másként érzékelik a teret, másképpen viszonyulnak a tér különféle képződményeihez, és ez akár ugyanazon térrész esetében is igaz. Kolozsvár egy kitűnő példa erre, hiszen az utcák és intézmények megnevezései az adott történelmi szituációknak megfelelően változtak, de csupán a hivatalos szinten lehetett ezt ellenőrizni, mivel a magánhasználatban az egyéni döntésnek megfelelően aktivizálódtak. Az egyén a terekhez szubjektív tartalmakat kapcsol, érzelmileg kötődik hozzá, ezáltal identitásának részévé teszi (Barna 2000: 649–695). A kolozsvári magyar lakosság számára a magyar elnevezések jelentik a valódit, a hitelest, és nem hajlandó használni – vagy csupán kényszerből – a hivatalos román elnevezést. Egyéni érzelmi vagy egyéb viszonyulása a magyar neveket és a mögöttes tartalmakat kultúrájának központi, értelmes és valós elemeivé formálja, szemben az állandóan változó, értelmetlen, kaotikus periférikus, szinte nem-kulturális román elemekkel. A magyar tér és magyar világ rendet, értelmet, önazonosságot jelent számára (vö: Yamaguchi 1990: 101–102).

A kolozsvári magyar világ egyik hagyatéka a különféle szakmai csoportosulásokra utaló megnevezések: a *fások*, a *bőrösök*, a *vasasok*, és az ezekhez társított klubok, helyiségek. Utóbbi kutatásaimban ezekre a csoportokra, csoportkultúrákra koncentráltam. A kolozsvári magyar múlt felértékelte

szegmenseiről van szó, amelyeknek megnevezéseivel az idősebb generációk mindennapi beszédben, vagy akár a helybéli média szövegeiben is találkozhatunk. Ez még abban az esetben is megtörténik, ha az illető klub helyisége, azaz a fizikai térrész már nem is létezik vagy teljesen átalakult. A tér szimbolikus elfoglalásának, kisajátításának sokféle módozata van, és ebben az esetben mintha virtuális emlékházakról lenne szó (Bodó–Biró 2000: 25). Olyan csoportosulásokról, amelyek ma már nem léteznek, sőt, néhány olyan épület sem létezik már, amelyben ezek működtek. Mégis tovább élnek az elnevezések, amelyek több kolozsvári generációnak a valamikori szubkultúráját, szórakozási alkalmait és ez által identifikációs lehetőségeit jelölik. Az említett csoportkultúrák kutatásában több forrástípust különíthetünk el, hiszen korabeli sajtóanyagok, emlékiratok, a még életben lévő tagokkal készülő interjúk, vagy a helytörténet és a hivatalos történetírás megannyi forráscsoportot jelent. És végső soron ezek a források megannyi diskurzustípust forgalmaznak, amelyek különböző formákba foglalt lokális mítoszokat jelentenek, a lokális tér, a lokalitás bizonyos szegmenseiről szóló magyarázó szövegeket.

A tanulmány azt vizsgálja, miként alkalmazható vagy egyáltalán alkalmazható-e a szubkultúra elmélete a munkásklubok kutatásában, valamint bemutatja az egyik forrás- és diskurzustípus, a történettudományi irodalomban való kutakodás tanulságait. Mivel mai napig nem készült átfogó elemző vagy forrásfeltáró munka a kolozsvári munkásklubokkal kapcsolatosan, pontos adataim nincsenek arra nézve, hogy hány klub működött, és milyen időintervallumok között. Még mindig úgy gondolom, hogy csupán a „nagy”, közismert kolozsvári klubok: *a vasasok*, *a fások*, *a bőrösök* és *a Viktória-klub* fogja képezni a vizsgálat tárgyát.

Tisztában vagyok azzal, hogy csak akkor állíthatunk valamit ezekről a csoportokról, ha a lehető legszélesebb és legsűrűbb kolozsvári kontextusukba ágyazva tárgyaljuk őket. És mivel a szórakozási alkalmak csoportképző és identitásépítő jellegét tartom szem előtt, ismernem kell a szabadidőtöltés széles palettáját, amely Kolozsvárra jellemző volt. A kép nem lehet teljes a többi társadalmi csoportosulás szórakozási alkalmai nélkül. Ezek a klubok munkásklubok, de mellettük ott voltak és a mai napig működnek a földészek, azaz a hóstátiai csoportosulásai, valamint az értelmiségiek és a vezető funkciókat elvállaló csoportok összejevetelei, az arisztokrácia báljai és a sor még folytatható.

Kolozsvári szubkultúrák/csoportkultúrák a szakirodalom tükrében

A kutatás tárgyát képező kolozsvári csoportok, klubok – a *vasasok*, *fások*, *bőrösök* és *Viktória-klub* – a szabadidőtöltés, a szórakozás szempontjából érdekelnek elsősorban. Nem véletlen és nem mellékes dolog ez, hiszen egy másfajta artikulációt jelent, a város történeti világa egy szeletének egyfajta rekonstruálását és reprezentációját több lehetséges közül. Ezek a klubok szakszervezeti jellegűek voltak, vagyis szakszervezetek szervezték őket, legtöbbször szakszervezeti helyiségben tartották a különféle megnyilvánulásait, elsősorban szakszervezeti tagoknak. A szakszervezetek professzionális jellegűek voltak, foglalkozások szerint alakultak, a gazdasági és politikai helyzet függvényében több vagy kevesebb létszámmal. A szakszervezeti helyiségekben pedig az illető foglalkozásnak megfelelő klub működött. Nevük is éppen azt jelöli, hogy tagjaik mely termelési ágban dolgoztak. A *fások*hoz tartoztak a bútorgyár alkalmazottai, valamint az összes többi fafeldolgozó egység munkásai, a *vasasok*hoz a fémfeldolgozó egységek, valamint a vasúti műhelyek munkásai, míg a *bőrösökhöz* természetesen a cipőgyár és kisebb mértékben a ruházati ipar munkásai. Külön csoportot jelentett maga a *Viktória-klub*, amely tulajdonképpen a kereskedelembe dolgozókat fogta össze. Az említett klubok, egyben szakszervezeti helyiségek, tulajdonképpen a második világháború után öltének konkrét és közismert térbeli formákat. A szakszervezeti mozgalmak 1940 előtti szakaszában az illető szakszervezetek állandó átalakulásban voltak, és székhelyük is állandóan változott. A háború után, és főképp a kommunista rendszer idejében már stabil, jól beazonosítható helyszíneket jelöltek: a *fások* a Karolina téren, a *bőrösök* az Apor utcában, a *vasasok* a Fejedelem utcában, a *Viktória-klub* pedig az Egyetem utcában. Mivel a kolozsvári utcanevek már többszöri változáson mentek keresztül, a helytörténeti irodalom ismertetésekor térek ki részletesebben a térbeli elhelyezkedés kérdéseire.

Nem mindegy viszont, hogy a szakszervezeti csoportosulásokat milyen szempontból vizsgáljuk, és ez főleg a történelmi szakirodalmat tárgyaló fejezetben fog nyilvánvalóvá válni. Mert van mindennek egy politikai és ideológiai kényszerszínezete, és van egy kulturális, szórakozási aspektusa is.

A klubok rendelkeztek egy politikai étellel, létezett egy visszafogottabb, szűkebb körben nyilvános kulturális és a szabadidőre kiható élete, mert a jobban szervezett szakszervezeti helyiségekben könyvtár működött, és sakozni, biliárdozni, kártyázni vagy más játékot űzni volt lehetőség. Külön

tanulmányt érdemelne a sportélet, amely inkább a vállalat egészéhez kapcsolódott, mintsem magához a szakszervezethez, de a különféle munkáscsoportok életének egyik fontos dimenziója volt. És végül a szakszervezeti helyiségekben megrendezett hétvégi és ünnepi táncalkalmak.

A táncalkalmak miatt váltak oly közismertté és magától értetődővé a kolozsvári közbeszédben a szakszervezetekre utaló fogalmak: *a fások*, *a bőrösök*, *a vasasok*. Ezek helyeket, alkalmakat jelöltek, és csoportosulásokat is. És nem szükségszerűen csak szakszervezeti tagokat, vagy az illető termelési ágban dolgozókat jelölték, hanem az illető helyiségekbe, csoportosulásokba rendszeresen járó személyeket. Ugyan a szakszervezetekhez szorosabban vagy lazábban kapcsolódó fiatalság saját társaságának, az illető iparágban dolgozóknak szervezte meg ezeket a táncalkalmakat, mindenki részt vehetett, aki kifizette a belépődíjat. A fiatalság pedig nemcsak a foglalkozás szerint verődött kisebb-nagyobb baráti körökbe és szórakozási csapatokba, hanem a személyes kapcsolatok mentén, és a lakhely szerint is. Nagy lehetett az átjárás ezekben a csoportokban, de ez úgy tűnik, hogy nemcsak a munkások esetében volt így, hanem más társadalmi csoportoknál is. A század eleji kolozsvári sokszínű középosztály foglalkozásonként tagolt szerkezetében a szórakozás szempontjából megengedett, esetleg egyenesen elvárt volt az átjárás (Gyarmati 2005: 301–302).

Az átjárások viszont nem jelentették azt, hogy egy személy állandóan váltogatta a szórakozás helyszíneit. Inkább arról van szó, hogy más foglalkozású, de lakhelyéhez közelebb fekvő, vagy barátai, közeli ismerősei által látogatott szakszervezeti klubba járt el rendszeresen szórakozni, és alkalmanként egy-két másik klubot is felkeresett. Megvolt és talán a ma is élő tagok körében még mindig megvan az illető klubnak a presztízse, fontos dolgot jelentett az, ha valaki a fásokhoz vagy a bőrösökhöz vagy valamely másik csoportosuláshoz járt el hétvégeként.¹ Az akkori szórakozási alkalmaknak nem volt akkora palettája, mint manapság, ezért a fiatalabb korosztályok számára a kolozsvári klubok legalább olyan fontos identitáskonstruáló tényezőkké váltak, mint a mai fiatalok számára a különféle zenei vagy egyéb szubkultúrák és fogyasztói szokásrendszerek.

Nevezhetjük-e szubkultúráknak, csoportkultúráknak ezeket a klubokat? A szubkultúra fogalma és jelentésmezeje nem igazán hasznosított a magyar nép-

¹ A fenti kijelentéseket az interjúk hiányában nem tudom konkrét személyek szavaival vagy iniciáléival alátámasztani, itt csupán családi szöveghagyományra és Szabó Zsolt szíves szóbeli közléseire hivatkozhatom.

rajz területén, inkább egy új, modern terminusnak tűnik. Annál nagyobb lesz a meglepetésünk, ha fellapozunk a *Replika* folyóirat 53-as számát, amely egy szubkultúra tömböt is tartalmaz. Kiderül, hogy az angolszász irodalomban és kutatásokban a szubkultúra terminus már meghaladottnak tekinthető, nem fedi már azokat a komplex jelenségeket, amelyeket a kutatók vizsgálnak. Mi több, már el is lehet vetni ezt a fogalmat, vagy újabbakat lehet használni, mint például a *posztsubkultúra* vagy *fogyasztási csoport*. Kacsuk Zoltán szerint a legfőbb gondok a következők: ma már túl sok mindent jelent maga a terminus, már minden elképzelhető csoportra ráhúzzák az illető fogalmat, és nem utolsósorban sok az alternatív fogalom (Kacsuk 2005: 91).

Szubkultúrák – ifjúsági csoportkultúrák

Áttekintve a szubkultúra szakirodalmának egy részét, azt mondhatni, hogy a terminus jelentését tekintve két nagy csoportra oszthatjuk a definíciókat. Egy szűkebb értelmezés és főképpen használat szerint a szubkultúrák az ifjúsági csoportkultúrákat jelentik, a mai társadalom egyre színesedő és egyre nehezebben követhető szegmensét. Sok esetben összekapcsolják vagy felcserélik az ellenkultúra fogalmával, ami az 1960-as és 1970-es évek diákmozgalmaira, a kommunákra és egyéb látványos lázadó megnyilvánulásokra vonatkozik. Ez a típusú megközelítés azt állítja, hogy a szubkultúrák és ellenkultúrák a fennálló tömegkultúrával vagy hivatalos kultúrával szembeni alternatív kultúrák. A kérdés azonban ennél árnyaltabb. A leglázadóbb ellenkultúrák is felhasználták a hivatalos kultúra vagy a tömegkultúra technikai eszközeit, kommunikációs csatornáit, sőt, akár erkölcsi, viselkedésszerű normáit, jellegzetességeit. És bármennyire próbáltak ezek a kultúrák önmaguk maradni, hitelesek maradni, a művész, a politikus, az értelmiségi mindegyiket felhasználta saját céljaira. A népi kultúrát, szubkultúrát, ellenkultúrát felszipantotta a kimmersz szempontokat követő tömegkultúra, a politika és a divat (vö: Klaniczay 2004: 22–23).

A magyar kutatások is ezeket a lázadó ifjúsági szubkultúrákat próbálták feltárni. Rác József a szociálpszichológia felől indulva kutatta már az 1970-es évek végétől a magyarországi ifjúsági csoportosulások kultúráját és viselkedését. Az angolszász kutatások eredményeit próbálta magyar példán hasznosítani, különösen a „deviánsabbnak” nevezhető csoportokat vizsgálva. Több terminust is használ a munkáiban, hol *spontán csoportokról*, hol *marginális csoportokról*, hol pedig *ifjúsági szubkultúrákról* beszél (vö: Rác 1998: 59–64).

Szapu Magda több írásában is tárgyalja a mai ifjúsági szubkultúrákat, hol társadalmi, hol szemiotikai szempontból, mégpedig a néprajzi módszereket hasznosítva munkájában. A szubkultúra terminus helyett az *ifjúsági csoportkultúrát* használja, és a zene mint csoportalkotó tényező mentén vizsgálja fel a magyarországi és erdélyi ifjúsági csoportokat (Szapu 2002: 14).

Ugyancsak a zenei tényező kapcsán vizsgálják az ifjúsági csoportkultúrákat és attitűdöket különböző kutatók a *Replika* 39-es számában, a *Technokultúra* blokkban, és ugyanezt teszi Nagy Terézia is, aki a turneri fogalmakat operacionalizálva írja le a nagyvárosi underground partik világát. Szerinte ezek a partikultúrák nem a domináns kultúrától független csoportosulások, hanem azon belüli sűrűsödési pontok, amelyek annak egy értékét vagy értékkomplexumát állítják a középpontba (Nagy 2002: 255).

Szubkultúrák – részkultúrák

A szubkultúrákra vonatkozó definíciók másik csoportja tágabban értelmezi az adott fogalmat, és ekképpen közelebb áll az általam vizsgált kolozsvári csoportkultúrákhoz. Ezek szerint a szubkultúrák egy átfogó kultúrán belüli viszonylagosan elkülönülő kulturális egységek. Ezek szerint beszélhetünk régiók, tájegységek kultúrájáról, nemzeti kisebbségek, etnikai csoportok kultúrájáról, vallási csoportok kultúrájáról, generációs különbségeket tükröző kultúrákról, nemek közötti elkülönülésre épülő kultúrákról, valamint társadalmi rétegek, osztályok, szakmák kultúrájáról (Szerdahelyi 1992: 805).

Ha a fenti definíciót tekintjük mérvadónak, akkor már nem az elit, az underground, a tömeg és a deviáns döntenek a kultúrák jellemzésében és értelmezésében, hanem maga a szubkultúra, mint egy kulturális egység, a maga formáival és szövegeivel, normáival és ideáljaival, egy olyan egység, amely a többivel együtt építi fel magát az emberi kultúrát. A tömegkultúrának nevezett állandó mozgásban lévő jelenség is lehet egy adott kulturális egység, amely amúgy is annyiféle szubkultúrából és csoportkultúrából merít, hogy nem igazán tudnánk eldönteni, hol kezdődik és hol végződik, hol különül el a szubkultúráktól.

Két legelső teoretikusa is tágabban értelmezte a szubkultúra fogalmát, viszont kissé megbélyegezte azt az örökké problémás *deviáns* jelzővel. Ez valószínűleg annak köszönhető, hogy a 20. század első felének (és nemcsak) szociológiai és antropológiai kutatásai drogfüggő csoportok, alkoholcsempésző és -fogyasztó kisközösségek, lázadó etnikai és faji közösségek vizsgálá-

latával egyre inkább az anómiák felszámolására hívta fel a figyelmet. Rolf Schwendtner a *szubkultúra* és *ellenkultúra* mellett a *rész-kultúra* fogalmát is használja, és azt állítja, hogy olyan kultúrákról van szó, amelyek jelentős mértékben különböznek az osztársadalomban uralkodó kultúrától. Megállapítja, hogy maga a szubkultúra történelmietlen fogalom, akárcsak például az osztályharc fogalma. Az adott történelmi szituáció elemzésekor, a vizsgált kulturális és társadalmi kontextus függvényében lehet és kell feltölteni magát a terminust tartalommal (Schwendtner 1976: 76).

Albert K. Cohen a minden cselekvés egyenlő egy megoldás egy problémára egyenlet mentén tárgyalja a szubkultúra problematikáját. Kijelenti, hogy minden probléma specifikus, amely függ az egyén társadalmi szerepétől. Ez a szerep, valamint a társadalmi struktúra és környezet hatással van arra, hogy milyen megoldást választunk. Igyekezünk azon, hogy viselkedésünk és megoldásaink egyezzenek embertársainkéival, tehát van egy adott referencia-csoport. A megoldási modellek viszont állandóan változnak, és ha hasonló problémákkal küszködő egyének közös megoldást találnak, akkor új modell alakul ki, amelyet aztán az interakciók közepette közösen dolgoznak ki, megalapítván egy adott csoportosulást, szubkultúrát (Cohen 1969: 265–280).

Dragan Koković különbséget tesz az ellenkultúra és szubkultúra között, de azt állítja ő is, hogy egyik sincs elszakadva az univerzális kultúrától, csupán bizonyos mértékben behatárolt. A szubkultúra szerepe az identitás-szervezés, a másodlagos szocializáció, kifejező elemeivel a szabadidő megszerzésének egy specifikus módját nyújtja (vö: Koković 2000: 25–28).

A *skacok*ról szóló izgalmas könyvében Paul Willis ellenkultúráról és munkáskultúráról beszél. Már Pierre Bourdieu-tól is ismerős gondolatiság és végkövetkeztetés jellemzi a könyvet: az oktatás a hatalom újratermelésének, a kulturális újratermelésnek az eszköze. Az iskolában a skacok a hatalommal, a tekintéllyel szemben helyezkednek el, láznak az öltözet, a dohányzás és italfogyasztás által, egy saját kultúrát, kulturális képet interiorizálva, amelynek alapvető eleme és fundamentuma az *informális csoport* (Willis 2000: 46).

Klaniczay Gábor a népi kultúrával párhuzamba állítva tárgyalja a szubkultúra és ellenkultúra kérdéskörét. A szubkultúrát úgy határozza meg, mint azoknak a népcsoportoknak a kultúráját, amelyeket társadalmi, etnikai, kulturális vagy jogi szempontból kirekesztett magából a modern ipari civilizáció. Az első ilyen kultúráknak tekinti a munkáskultúrát, az egyesült államokbeli négerkultúrát és magyarországi viszonylatban a cigányok

kultúráját. Később pedig a bűnözők, szexuális normasértők, kábítószeresek kultúráit, valamint a sokat emlegetett ifjúsági szubkultúrákat (Klaniczay 2004: 20–21).

A munkáskultúrával kapcsolatban válik nyilvánvalóvá, hogy a politikai ideológiák is éppúgy jelen vannak a szubkultúrák területén, mint a tömegfogyasztás szokásai. A nagyhagyomány és kishagyomány példájára az uralkodói szféra és a tömegek szférája közötti ellentét is kirajzolódik a megfelelő ideológiai képzelőerő segítségével. Marx szerint létezik egy uralkodó kultúra. Ezzel ellentétben Lenin kimondja, hogy ott van a széles tömegek, a kizsákmányoltak kultúrája. A haladás eszményének megfelelően az ideológus szemlélők az új kultúra születését várták. A proletárideológusok a munkásosztálytól, míg az új baloldal hívei az ifjú értelmiségtől várták az új kultúra születését (Köpeczi 1976: 4–6).

Az elitnek, az értelmiségi rétegnek, az arisztokráciának is megvan vagy megvolt a maga szubkultúrája, még akkor is, ha idővel divat lett belőle, vagy ha úgy tűnt, hogy ők irányítják a divatot. Például az autókhoz kapcsolódó élmények is egyfajta önazonosság-érzést váltottak ki a tulajdonosaikból. Egy olyan életstílus termelődött ki, egy olyan közösség, előkelő klub, amelyet autós szubkultúrának is nevezhetünk. (Majtényi 2000: 101–103).

Újabb érdekes példa az utazó akadémikusok világa, amely egy sajátos, magaskultúrának tekinthető szubkultúrát alkot. A konferenciáról konferenciára járogató akadémikusok saját életstílust gyakorolnak, a megfelelő rítusokkal és hiedelmekkel együtt. Sajátos öltözködésük, beszédmódjuk, erkölcsi normáik vannak. A szakmai öntudat és az elvégzett tanulmányok még nem jelentik például a pletyka szabályozó erejének hiányát vagy a lázadó ifjúsági kultúrák szexuális gyakorlatának a megvetését (Liiceanu 1999: 6).²

Végül is az értelmezések és definíciók sokasága újraépíti a társadalomtudományok vizsgálódásának egy olyan vonalát, amely a kultúra tanulmányozására irányult, pontosabban a társadalom és a kultúra összefüggéseinek az elemzésére. Talán sosem volt szó egyetlen homogén emberi kultúráról, hiszen az etnográfus vagy a szociológus különbséget tett a városi és a falusi (ősi, igazi) kultúra között, avagy az angolszász területen az elitkultúra és a hagyományos városi munkáskultúra között. Nagyon triviálisan a gazdag és a szegény csoportosulások, teoretizálva a civilizáció és a kultúra dimenziói különültek el egymástól. A kulturális tagolódás (legalábbis nem, életkor,

² Ehhez a témához kapcsolódik Keszeg Anna jelen kötetben publikált tanulmánya is.

rang és foglalkozás szerint) a tradicionális társadalmakban magától értetődő volt, de az urbanizált, iparosodó társadalomban problémássá vált, a kulturális távolság fenyegette a közrendet, a modernizáció, a társadalmi mobilitás gátjává vált. A média, a fogyasztói szokásrendszerek kialakulásával viszont a kutatás egy se nem elit, se nem népi, hanem egy populáris jelenségsomag felé irányult, a tömegkultúra felé. Mégis, a tömegkultúra vizsgálata nem egy szürke tömeget feltételezett, hanem főképpen a hivatalos kultúra intézményrendszereinek köszönhetően egy közös kultúrában osztozó, de egymástól elkülönülő szubkulturális életformacsoportok, ízléscsoportok együttesét (Wessely 2003: 10–16).

Történeti szubkulturák/csoportkulturák

A szubkultúra irodalmának bemutatása többszörös tanulsággal is jár. Először is bebizonyosodik, hogy a sokféle definíció – amely végül is két nagy csoportba tömöríthető – sokféle csoportosulás jelölésére használja ezt a fogalmat, de végül is mindegyik elismeri, hogy a szubkultúra/részkultúra/csoportkultúra, még az ellenkultúra is magának a kultúrának a szerves része. Összefüggő, időben és társadalmi dimenzióban változó elemekről van szó, amelyek az egyén életének egy szakaszát, egyik dimenzióját egy adott kontextusba és kulturális csoportosulásba szervezik. Az egyén egyszerre több ilyen csoportosulás tagja, és az identitása is ennek megfelelően konstruálódik meg és válik tudatossá számára, valamint környezete számára.

Másodsorban arra is következtetni enged, hogy a kolozsvári klubok esetében is használható a *szubkultúra* vagy *csoportkultúra* terminus. A szórakozási alkalmak az egyén életének egyik dimenzióját jelentik, de főképpen fiatal korban egyik különösen fontos részét. Van, aki foglalkozás szerint is beleillik a megfelelő klub elnevezésébe, de van, aki személyes kapcsolatok révén, a baráti kör vagy a lakhely közelsége miatt lesz egy adott klub tagja. A tagok számára jelzésértékű a klub elnevezése, identifikációs tényező. Maga a klub és az alkalmak strukturálják életüket, jelentéssel ruházzák fel a beélt tér egy adott szegmensét, higiéniai és öltözködési normákat írnak elő, közös zenei, táncbeli és egyéb ízlést feltételeznek. Habár a szakszervezet és a klub közé nem tehető egyenlőségjel, megjegyzem, hogy a szakszervezeteknek saját helyiségük, saját sajtóorgánumuk, saját működési szabályzatuk volt, amely bizonyára hatással volt a szórakozási alkalmakra is.

A fások, a bőrsők és a többiek nemcsak hétvégéken kerültek kapcsolatba egymással, hanem kisebb csoportokat, baráti köröket alkottak a már

említett munkahely, lakhely és személyes kapcsolatok révén. Mindenképpen a hétvégi táncalkalmak voltak a meghatározóak, de a csoportkohéziót más aspektusok is megerősítették. Szubkultúrákat, csoportkultúrákat alkotnak, amely terminus mellé azonban odaillesztettem a *történeti* jelzőt azért, hogy megkülönböztessem a mai vagy a későbbi ifjúsági szubkultúráktól, csoportkultúráktól. Helyesen állapította meg Kacsuk Zoltán a kolozsvári szubkultúra-konferencián, hogy ugyan a definíciók szerint sok mindenre rá lehet húzni a szubkultúra terminust, mind a közbeszédben, mind az újabb (és a külföldi) szakirodalomban annyira összenőtt az ifjúsági kultúrák jelentéssel, hogy talán már nem is nagyon lehet más jelentéssel használni. Jómagam is inkább a *csoportkultúra* vagy a *történeti csoportkultúra* megnevezést tartom megfelelőnek a további munkámban, amelyet azonban teljesen egyenértékűnek vélek a *szubkultúra* terminussal, amiről végül is a szakirodalmi bemutató szól.

Kolozsvári csoportkultúrák és a történettudomány diskurzusa³

Kutatási terveim szerint az első megvizsgált forrás- és diskurzuscsoport a történettudomány és a helytörténet irodalma. Azért is tűnt logikusnak és hasznosnak ez a lépés, mert a téma kapcsán kikerülhetetlen egyfajta történeti felvezetés, másrészt pedig a történeti szakirodalom biztosíthatja a hivatkozási bázist a későbbiek során. Maga a történettudomány diskurzusa pedig egy klasszikusan tudományos, úgymond hivatalos beszédmódot jelent, amely ugyancsak kitűnő hivatkozási és összehasonlítási alap lehet a sajtószövegek félhivatalos és a biografikus szövegek egyéni diskurzusával szemben.

Történész barátaim jóslatai és figyelmeztetései nagyrészt beigazolódtak. Azt nyilatkozták, hogy ebben a témakörben a szakirodalom nagyon kevés, és az is erősen átideologizált, tehát a forráskritika alkalmazása több mint kötelező. Valóban kevés anyagot sikerült összegyűjteni a kolozsvári klubokkal kapcsolatban, pontosabban szinte semmit azon aspektusukkal kapcsolatban, amely a dolgozat témája. A helytörténet irodalmával kezdem a bemutatást, mivel csupán csak egy művet találtam, amely tárgyalja a kolozsvári

³ A történettudományi szakirodalom és a forráshasználat kérdéseiben nagy segítségemre voltak Lónhárt Tamás és Tóth Szilárd történészek, valamint Szabó Zsolt. Ezúton is köszönöm önzetlen segítségüket.

munkásklubok témakörét. Maga a helytörténet egy másfajta beszédmódot alkalmaz, mint a hivatalos történettudomány, nagyon gyakran nem is szak-képzett történészek művelik, hanem a hely azon szülöttei, akik érdeklődnek a műfaj iránt – személyes beállítódás vagy kötelességérzet lehet az indíték –, és nemcsak a helyi hagyományok rögzítését tűzik ki célként, hanem netán azoknak felélesztését is. Beszédmódjuk is sajátos, tartalmazhat olyan kiszólásokat, személyes hangszíneket, amelyek elfogadhatatlanok a tudományos történetírás számára. Mindezek miatt a szakképzett történészek nem igazán kedvelik a helytörténész megjelölést, az ifjabb történész generációk pedig valamiképpen elhatárolják magukat a műfaj veterán művelőitől (vö: Gaal 2005: 433–434).

Kolozsvár egyik helytörténésze, Asztalos Lajos, impozáns kötetet adott ki a város helyneveiről. Adattárában a közismert munkásklubok is meg vannak jelölve, néhány alapvető információ kíséretében, amelyekből kiderül, hogy hol is áll/állt az illető klub, és hogy néhányuk közismert szórakozó helyiség volt. A *Bőrös-otthon* az Apor utca (1964-ben I. C. Frimu utca, 1999-től Dimitrie Comșa utca) 7. szám alatt állt, amíg le nem bontották az 1980-as években. A *Fások* helyisége pedig ma is a Karolina tér (1957-ben Dimitrov tér, 1964-től Muzeului tér) 3. szám alatt tekinthető meg, a *Viktória-klub* a Sebestyén-palotában, az Egyetem utca (1957-ben Puskin utca, 1964-től Universității utca) 3. szám alatt működött még az 1960-as években is. Az épület maga ma is áll. A *Vasas Szakszervezet* székháza a Fejedelem utca (1964-től Dobrogeanu-Gherea utca) 7. szám alatt működött. Az épületet a mai napig CFR-klubnak nevezik, és koncertek, találkozók, különféle események bérelhető színhelye (Asztalos 2004: 89, 139, 146, 420, 519). Asztalos Lajos adattárát folytatásos sorozatként közzétette a *Szabadság* kolozsvári napilap hasábjain is, amely az olvasók tízezreihez juttatta el a helytörténeti adatokat. Azért tartom ezt fontosnak, mert egy olyan népszerűsítő helytörténeti beszédmódot képvisel, amely nemcsak adatokat mutat fel, hanem a „helyes” nevek, formák használatára buzdítja az olvasót. A „rég”i”, „beszélő” utcanévek, helynevek használatát népszerűsíti, pontosabban a valamikori magyar nevek egyikének a használatát. Maga a kötet is főként a régi hagyományok tárháza, a nevek, a térképek, az illusztrációk egy értékes magyar hagyomány képét rajzolják meg. Ezen belül pedig a valamikori magyar munkásklubok nevei, épületei is megtalálják a saját helyüket, tehát a mai ifjúsági csoportkultúrákkal ellentétben nem elutasítást vagy megbélyegzést kell elszenvedniük, hanem a magyar múlt hagyatékeként felértékelődnek.

Elemző szándékú történeti munkák

A hivatalos történetírás fogalma is korszakfüggő, azaz minden kor, minden korszak kitermeli a maga sajátos történetírását, amely tükrözi az adott időszak társadalmi-kulturális kontextusát, rosszabb esetben pedig az uralkodó – erőszakolt vagy sem – ideológiákat. Ez utóbbi igaz az általam áttekintet anyagra is. Olyan emberek tollából születtek meg a vizsgált szövegek, akik maguk is a munkásmozgalom és a kommunista párt tagjai, netán felfogadott krónikásai voltak: Jordáky Lajos, Bányai László, Fodor László, Vajda Lajos. Írásaikat egy csoportba soroltam, és elkülönítettem egy második csoporttól, amely olyan munkákat tartalmaz, amelyek történelemnek vannak feltüntetve, de inkább csak propagandaanyagok (dokumentumok, szabályzatok, útmutatók stb.). Mindkét csoportba illeszkedő munkákat csakis egy – a kutató felkészültségének és tudásának hiányosságai által meghatározott – forráskritikai szűrőn keresztül lehet elolvasni és hasznosítani. A kommunista (arany)korszak számomra szerencsés módon igyekezett bekebelezni mindent, ami a munkásokról, életükről, kultúrájukról, szervezkedésük történetéről szól, és beilleszteni a saját „fejlődéstörténetébe”. Ekképpen fontos információkkal szolgálhatnak ezek az írások, ha másról nem is, legalább a munkásság szervezkedésének tényeiről, dátumairól, helyszínekről, személyekről, tevékenységekről. Az ideológiai körítés, a tények sajátos felhasználása és tálalása hordozza magában a félreértelmezés veszélyeit, amelytől óvakodni kell, de ugyanakkor elemezni is, hiszen ezek építik fel az adott kor historiográfiai diskurzusát.

Sajnálatos módon a történeti írások nem foglalkoznak a kolozsvári munkásklubok azon aspektusaival, amelyek a kutatás témáját képezik, hanem vagy a munkásmozgalmak történetét mutatják be, vagy pedig a szakszervezetek politikai működését, a sztrájkokat, a gazdasági és termelési tevékenységeket tárgyalják. Mégis tanulságosak, mert tudomást szerzünk arról, hogy hogyan és milyen céllal alakultak ki a szakszervezetek, egyáltalán milyen szakszervezetek és munkásegyletek léteztek Kolozsváron, ezeknek milyen kapcsolataik voltak, milyen sajtóorgánumaik és így tovább. Habár a szóra-kozási alkalmak általam vizsgált formái csak sporadikusan jelennek meg, a szakszervezetekről szóló irodalom ismerete elengedhetetlen a történeti kontextus, háttérismeret felvázolása miatt. Ezért elsősorban a szakszervezeti mozgalom történetét szeretném felvázolni, majd az illető munkák információinak megszűrése és összegzése által ismertetni a valamikor Kolozsváron létező szakszervezeteket, és a további kutatásokhoz felhasználható sajtótermékeket, forrásokat.

Az erdélyi munkásszervezetek kialakulásának három szakaszát különíthetjük el: az önszegélyző egyletek kialakulása (1848–1871), a szakegyleti mozgalom kialakulása (1871–1890) és a szakszervezeti mozgalom kezdetei (1890–1900) (Fodor–Vajda 1957: 10). A munkások szervezkedése a középkori céhrendszer legényegyleteinek kialakulásáig vezethető vissza, hiszen ezen egyletekben fogalmazódik meg a segélyezés, önszegélyezés gondolata. 1848 után az egyletek tovább szervezkednek, és először a brassói nyomdászok alapítanak segélyző egyletet. Utánuk máris a kolozsvári nyomdászok következnek, akik többszörös próbálkozás után végül 1861-ben megalapítják a *Kolozsvári könyvnyomdászok beteg- és utassegélyző egyletét*. Ezek az egyletek még magukba foglalták a munkások mellett a munkáltatókat is, pontosabban ez utóbbiak vezetése alatt álltak (Fodor–Vajda 1957: 14).

1868-ban alakul meg a magyarországi *Általános Munkásegylet*, amelynek azután fiókjai nyílnak az erdélyi városokban, köztük Kolozsvárt is. Az 1870-es évektől pedig kezdenek kialakulni a szakegyletek, önképzőegyletek, különösen miután a Párizsi Kommün bukásával megszűnik az *Általános Munkásegylet* is. 1870-ben megalakul az *Általános Munkás Rokkant- és Betegpénztár*, amelynek kolozsvári fiókjája is nyílik. Ismét a nyomdászok tudnak hatékonyabban cselekedni, és 1887-ben megalapítják a *Magyarországi Nyomdászok és Betűöntők Egyletét*, amelynek aztán helyi bizottságai szerveződnek, természetesen Kolozsvárt is (Fodor–Vajda 1957: 15–31).

A 19. század két utolsó évtizedében a munkások érdekeit a *Magyar Általános Munkáspárt*, majd a *Magyarországi Szociáldemokrata Párt* képviselte, és ez utóbbinak a kezdeményezésére vetődik fel a szakszervezetek felettébb szükséges volta, a munkásság érdekeinek egységes képviselése céljából (Fodor–Vajda 1957: 38–40). Ennek megfelelően a kolozsvári szervezkedések sem maradnak el: 1892-ben megalakul a *cipész- és csizmadiamunkások szakegylete* és a *szabósegédek szakszervezete*. 1894-ben alapítják meg az *építőmunkások szakszervezetét* és a *pékmunkások szakszervezetét*. 1898-ban pedig megalakul (újjaalakul?) a *vasmunkások szakszervezete* (Bodea–Fodor–Vajda 1971: 70–71).

A 20. század első évtizedében tovább folytatódnak a munkások szervezkedései. Régebbi egyletek átalakulnak, és újabb szakszervezeteket alapítanak. 1900 és 1904 között alakul az *ácsok szakszervezete*, a *kőfaragók szakszervezete*, a *szobafestők, kályhások és kárpitosok szakszervezete*. 1906 és 1907 között pedig a *ruházati munkások szakszervezete*, a *bőripari munkások szakszervezete*, a *borbélyok*, az *építőmunkások szakszervezete* és újjaalakul a *nyomdászok szakszervezete* (Bodea–Fodor–Vajda 1971: 78–81).

Az első világháború természetszerűen feloszlatta az egyleteket, működésüket nagyrészt beszüntette, de a háború után újraindulnak a szervezkedések. 1918 és 1922 között tömeges méreteket ölt ez a folyamat, és nemcsak lokális szakszervezetek alakulnak újra, hanem az óromániai szervezetek mellett ott találjuk az erdélyi és bánági szakszervezeteket. Eddigi kutakodásaim során a következőkről van tudomásom, amelyeknek a központja mind Kolozsváron volt. Megalakult és Kolozsváron székelte a központi szerepet vállaló, centralizáló ernyőszervezet, az *Erdélyi és Bánáti Szakszervezetek Szövetsége*, ennek a *Tanácsa*, amely szoros együttműködést folytatott az *Erdélyi és Bánáti Szocialista Párttal*. A különböző szakmákat és termelési ágakat összefogó szakszervezeti szövetségek voltak az *Erdélyi és Bánági Vasutasok Szövetsége*, *Vas- és Fémmunkások Szövetsége*, *Bányamunkások és Olvasztók Szövetsége*, *Faipari Munkások Szövetsége*, *Bőripari Munkások Szövetsége*, *Ruházati Munkások Szövetsége*, *Építőmunkások Szövetsége*, *Élelmezési Munkások Szövetsége* és a *Tisztviselők Szövetsége*. Végül maguk a képzőművészek is saját szakszervezetet alapítottak Ács Ferenc vezetésével. Ezekon kívül még legalább húsz helyi szakszervezeti csoport működött a városban (Jordáky 1974: 201–211 és Vajda 1973: 35–36).

1921. október 20-án Brassóban tartották a romániai szakszervezetek általános kongresszusát, ahol megalapították a *Romániai Szakszervezetek Általános Tanácsát*. Maga a kongresszus után megindult a szakszervezetek újrászervezése, ugyanis az 1921. májusi törvény már jogi személyeknek nyilvánította őket (Dragne et al. 1981: 298–317). Az 1923-as bukaresti konferencia alkalmával pedig megalakult az *Egységes Szakszervezetek Központi Tanácsa*, amely végül is országos szinten próbálta összefogni a szervezeteket, és saját fiókszervezeteket igyekezett felállítani (1. Faipar és bútór, 2. Bőripar, 3. Ruházati ipar, 4. Élelmezésipar, 5. Fém, kémiai és petróleumipar, 6. Építkezésipar, 7. Tisztviselők – valamint a vasutasok és a kikötők dolgozóinak szervezte és a nyomdászok szervezete is jelezte csatlakozási szándékát.) (Dragne et al. 1981: 341–342).

Az 1933-as sztrájkok után betiltják az *Egységes Szakszervezetek Központi Tanácsát*, valamint a független szakszervezeteket is, csak azok maradnak meg, amelyek a *Confederația Generală a Muncii* szervezethez csatlakoztak. Ez sem tartott túl sokáig, hiszen 1938-ban, a királyi diktatúra idején Károly király elfogadtatja a céhek törvényét, 1938. október 12-i törvényt, amely foglalkozás szerinti céhekbe (*breáslákba*) szeretné tömöríteni a munkásokat, és ez állítólag nem tartotta számon a szakszervezetek, a munkások érdekeit. Jordáky Lajos első két publikációja is ezekben az években jelent

meg a *Korunkban*, de a szerző érdeklődése elsősorban a munkások anyagi gondjaira irányult, és nem a szervezkedésre. Megjelenik ugyan egy-két helyt a szövegekben a szakszervezet fogalma, de az annyira felületesen, annyira magától értetődően, hogy úgy tűnik, a munkásélet rendjéhez tartozó egy-ségről van szó, amely nemcsak a munkások gazdasági és egészségügyi helyzetében érdekelt, hanem a lakásgondok, a táplálkozás és a művelődés területein is. Az utóbbiról egyáltalán nem esik szó, a szabad idő eltöltésére már nem tér ki a szerző (Jordáky 1938, Jordáky 1939). 1940. december 10-én az Antonescu-kormány feloszlatta a céheket, betiltván a munkások foglalkozás szerinti szervezkedésének minden formáját (Dragne et al. 1981: 444–558). Bányai László a MADOSZ-ról írt tanulmányában viszont azt állítja, hogy a Horthy-rendszer alatt a kolozsvári szakszervezetek élén szociáldemokraták és kommunisták álltak. Hiába telepedtek rá a hatóságok néhány szakszervezeti székhelyre, a munkások nagy része – nemzetiségtől függetlenül – a Szociáldemokrata Pártban maradt, vagy a hagyományos szakszervezetekben, amelyek végül is osztályrenden alapultak (Bányai 1981: 72).

A felhasznált írások nem igazán tárgyalják az 1944 utáni időszakot, pontosabban azt már a kommunista párt aleggységeinek tekinti, és a párt mindenkit egyesítő és mindent centralizáló programját megvalósítottnak tekintve, nem tartja érdemesnek részletezni. Azt azonban tudjuk, hogy 1944 után újjászerveződnek az egységesnek óhajtott és tekintett szakszervezetek. Kolozsváron pedig adatolva vannak a következő szakszervezetek újjáalakításai: *vasutasok szakszervezete, élelmiszeri iparban dolgozó szakszervezete, a magántisztviselők szakszervezete, a kereskedelemben dolgozók szakszervezete, a dohánygyár munkásainak szakszervezete, a tanárok, tanítók és tanügyi alkalmazottak szakszervezete, a szabók szakszervezete, a borbélyok szakszervezete, az asztalosok szakszervezete és a cipészek szakszervezete*. Ezekon kívül pedig kisebb szakszervezetek alakultak a *Ravag, Orion, Erba, Unirea, Iris, Helios, Triumph, Rendor, Schul, Gladys, Fermetel, Ady, Ursus* és néhány más gyárban (Bodea–Fodor–Vajda 1971: 341–344).

Ismerünk egy szociológiai pillanatfelvételt az 1960-as évekből, amely pontosan a szabad idő eltöltésének módjaira kérdez rá. A korabeli irányelveknek megfelelően a könyvtárlátogatás, színház- és mozilátogatás és a rádiózás alkalmi vannak részletesebben tárgyalva, de egyetlen mondat utal a hétfégi táncalkalmakra is. Ennek azért van jelentősége, mert a megkérdezettek között az összes fiatal munkás vagy munkáslány azt nyilatkozta, hogy hétfévén valamelyik munkásklubban táncol (Lázár 1960: 840). Az 1969-es

esztendőitől kezdve pedig a párt már nem igazán tartja megfelelőknek a szakszervezeteket, ahogyan szóvivőjük fogalmaz: *nu corespund realitățiilor* [nem felelnek meg a valóságnak] (Dragne et al. 1981: 563). Ilyen diszkrét fogalmazás és utalgatás jelzi a felszámolási vagy átalakítási szándékot.

Ismeretterjesztő írások, propagandaanyagok

A felhasznált források egy másik nagy csoportját alkotják azok az írások, amelyeket tulajdonképpen propagandaanyagoknak nevezhetünk. Ezekből nem derül ki ugyan, hogy milyen szakszervezetek voltak Kolozsváron, de az igen, hogy a központi irányítás milyen célokra próbálta felhasználni a szakszervezeteket, és egyáltalán hogyan tekintett a munkásszervezetekre.

A *szakszervezetek szerepe és feladatai* című kötet (alcíme: *A Román Kommünista Párt Dokumentumai. Szöveggyűjtemény*) szerint 1945 tavaszán a szakszervezetek taglétszáma meghaladta a 710 000-et, és ez állandóan növekedett. Magának a szakszervezetnek a feladata elsősorban a párt irányvonalának *a tántoríthatatlan érvényesítése*, másodsorban pedig a munkások életkörülményeinek javítása, szakmai képzésének és a vezetésben való részvételének az elősegítése. Mindezek mellett nagyon fontos a *szocialista öntudat nevelése*, ezért komoly intézkedések foganatosítását ajánlják az összeállítók a kulturális-nevelési tömegmunka terén, mivel a munkásklubok nem annyira a *nevelő*, mint inkább *szórakoztató*, pontosabban *nevelés nélkül szórakoztató* intézményekké váltak (*A szakszervezetek szerepe...* 1973: 53–54). A fenti megjegyzés is jelzésértékű, és megerősít abban, hogy a szakszervezeteknek vagy a szakszervezeti helyiségeknek volt egy olyan szórakozással kapcsolatos oldala, amely nem illett bele az uralkodó ideológiák által elképzelt képbe, de annál fontosabb volt a munkás fiatalság számára. A szöveggyűjtemény elsősorban a munkára, a termelésre koncentrált, a szocializmus műszaki-anyagi alapjának a szüntelen fejlesztését tartja szem előtt, a munkások létfeltételeinek szüntelen javítását, és a szórakozás nemesebb formáit, vagyis egy új etika, a „szocialista társadalom fejlett embere jellemvonásainak érvényre juttatását” (*A szakszervezetek szerepe...* 1973: 103–110).

Egy másik hasonló kötet a *Documente, hotărîri și instrucțiuni privind activitatea sindicatelor* [Dokumentumok, határozatok és utasítások a szakszervezetek működését illetően], melyből kiderül, hogy a *Szakszervezetek Általános Szövetsége* a Román Kommünista Párt vezetése alatt áll, annak politikáját teljes mértékben támogatja. Tagjai szabad akaratukból csatlako-

zó munkások, tisztviselők, mérnökök – nemtől és nemzetiségtől függetlenül. A szakszervezet feladata pedig a tömegek beszerzése a tervezés és a termelés folyamatába, az alkalmazottak gazdasági és szociokulturális érdekeinek a teljes mértékű kielégítése, a kulturális és nevelési munka megszervezése (mindez szociálmunkás szellemében) és a szociális patriotizmus szellemében való tömegnevelés (*Documente, hotărîri...* 1967: 41–43). A kulturális és nevelési munkáról szóló terjedelmes fejezet részletekbe menően ecseteli a közös tevékenységeket, amelyeket a szakszervezeti székházakban bonyolítanak le. Ide tartoznak a népi egyetemek, az amatőr szintársulatok, a filmes klubok, a családok oktatóprogramjai és a fiatalságot érintő szórakozási alkalmak. Egyetlen szó sem esik viszont a hétfégi vagy ünnepi táncos összejövetelekről, amiből szintén arra lehet következtetni, hogy nem tartották a szocialista nevelés leghatékonyabb formájának (*Documente, hotărîri...* 1967: 369–395).

Külön könyvecske szól a szakszervezetek vezető egységeinek a feladatairól: *A szakszervezeti osztálybizottság feladatai és munkamódszerei*. Az előbbi programadó írásokhoz képest már nem szolgáltat újdonsággal. A művelődési és kulturális munka itt is a szocialista nevelést jelenti, azaz hírlapokra való előfizetést, híradók és termelési grafikonok ismertetését, mozgókönyvtárak beindítását és a munkásság esti líceumokba való terelését. (*A szakszervezeti osztálybizottság...* 1958: 19–22).

Az előbbi folytatásának tekinthető egy későbbi kötet, amely az önkéntes aktivisták okulását szolgálja: *Documente, legi, hotărîri și instrucțiuni în ajutorul activului sindical* [Dokumentumok, törvények, határozatok és utasítások a szakszervezeti aktivista részére]. Felépítése és mondanivalója, valamint retorikája megegyezik a fenti művekével. A kulturális-nevelési fejezet is ugyanazokat a pontokat tartalmazza annyi különbséggel, hogy ez esetben a párt a szakszervezeteken keresztül minden kiadót, múzeumot vagy más kulturális intézményt próbál bekebelezni, saját elképzelései szerint formálni, a saját ideológiájának megfelelő tanító célzatú művészi termékeket próbál kitermelteni (*Documente, legi...* 1971: 469–517).

Érdekességképpen említek egy újabb könyvecskét, amely a már tevékenykedő szakszervezeti káderek tapasztalatait tartalmazza élményszámba menő beszámolók formájában: *A szakszervezeti csoportvezetők tapasztalataiból*. Egyetlen beszámoló vonatkozik Kolozsvárra, mégpedig a *Flacăra* gyár szakszervezeti csoportvezetőjének tollából. De egyetlen beszámoló sem említi a szórakozás alkalmait, csakis a nevelő szórakozási formákat: kurzusok, filmklub (természetesen nevelő, szakmába vágó filmek, mint például:

A selejt bosszúja), amatőr színház, könyvtározás (több bányásznak kedves olvasmánya volt *A szénkövület keletkezésével kapcsolatos új elgondolások* A. A. Gapejev tollából). Megtudjuk azt is, hogy a szakszervezeten belül külön tömegművelési megbízott létezett és munkálkodott. A könyvecske érdekessége, hogy egy egész sorozatba illeszkedik bele, amely *A szakszervezeti aktivista kiskönyvtára* címet viseli (Achim et al. 1953).

Külön szabályzatot adott ki az Országos Szakszervezeti Tanács a munkásklubok működésével kapcsolatban: *A szakszervezeti klubok működési szabályzata*. Az alig tizenvalahány oldalas kis brosúra a klub minden aspektusára kitér (mibenléte, szervezése, vezetősége, feladatai, szerkezete, feloszlása) néhány minimalista mondat erejéig. A feladatokkal kapcsolatban újat nem hoz, de a fontossági sorrend sokatmondó: 1. Hozzájárul a dolgozók politikai színvonalának emeléséhez, 2. A termelési feladatok teljesítésére és túlszárnyalására ösztönzi a dolgozókat, 3. Terjeszti a marxi-lenini-sztálini tanokat, 4. Segíti a dolgozókat kulturális színvonaluk emelésében (*A szakszervezeti klubok... 1952: 6–9*). A hétfévi szórakozási formákról ezen nyomtatvány sem szolgál információkkal.

Összegzés

A történettudományi szakirodalom nem igazán tárgyalja a kutatás témáját képező szórakozási formákat – kivételt képez a helytörténeti irodalom egyik alapköve, Asztalos Lajos munkája –, de gazdag háttérinformáció-forrást képez egy létező szubkultúra társadalmi, történeti, politikai-ideológiai kontextusához. Azt is mondhatnám, hogy egyoldalúan mutatja be a tárgyalt csoportkultúrákat, egy sarkított képet alakít ki róluk, amely mindenek előtt a korabeli párt-politikának, az ideológiai töltetnek megfelelően rajzolódik meg. Ugyanakkor azt is jelzi, hogy a korabeli történetírás és a propagandaanyagok milyen szerepet szántak és ennek megfelelően milyen diskurzust forgalmaztak a munkásszervezetek egészével kapcsolatban. A fentiekben vázolt kép azért is kétségtől izgalmas, mert nyilvánvaló, hogy a valóságban ezek a klubok nem az ideológiai tevékenység miatt voltak közkedveltek, hanem a szórakozási alkalmak miatt. A hivatalos történetírás viszont a munkásmozgalom és a kommunizmus fejlődéstörténetének szerves részévé alakítja a munkásszervezetek történetét.

Szakirodalom

BARNA Gábor

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

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán

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

COHEN, Albert K.

1969 A szubkultúrák általános elmélete. In: HUSZÁR Tibor – SÜKÖSD Mihály (szerk.): *Ifjúságszociológia*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 264–286.

GAAL György

2005 Kolozsvár magyar helytörténeti irodalma 1990 után. In: Uő: *Kolozsvár vonzásában. Tanulmányok, megemlékezések*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 433–450.

GYARMATI Zsolt

2005 *Nyilvánosság és magánélet a békeidők Kolozsvárán*. (Ariadné Könyvek.) KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

HALL, Edward T.

1995 *Rejtett dimenziók*. Katalizátor Iroda, Budapest

KACSUK Zoltán

2005 Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma. *Replika*. (53) 91–110.

KLANICZAY Gábor

2004 Gondolatok a népi kultúra, a szubkultúra és az ellenkultúra viszonyáról. In: Uő: *Ellenkultúra a hetvenes-nyolcvanas években*. Noran Kiadó. Budapest, 17–24.

KOKOVIĆ, Dragan

2000 Kultúra, szubkultúra, ellenkultúra. *Symposion*. (28–29) 25–28.

KÖPECZI Béla

1976 Kultúra – szubkultúra – szubliteratúra. *Helikon XXII*. (1) 4–16.

LIICEANU, Aurora

1999 Picarescul academic. Din stereotipiile elitelor. *Dilema* VII. (357) 6.

MAJTÉNYI György

2000 Életstílus és szubkultúra. Az autózás története (1920–1960). *Korall*. (Nyár) 101–118.

NAGY Terézia

2002 Az underground zenei szubkultúra a mai nagyvárosban. *Tabula* 5. (2) 254–270.

RÁCZ József

1998 A nyolcvanas évek ifjúsági szubkultúrái Magyarországon. In: *Uő: Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák*. Scientia Humana, Budapest, 51–69.

SCHWENDTNER, Rolf

1976 A szubkultúra elmélete. *Helikon* XXII. (1) 75–90.

SZAPU Magda

2002 *A zűrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák*. Századvég Kiadó, Budapest

SZERDAHELYI István

1992 Szubkultúra. In: *Uő (főszerk.): Világirodalmi Lexikon. XIV.* Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 805–807.

TECHNOKULTÚRA

2000 Technokultúra. *Replika*. (39) 23–91.

WESSELY Anna

2003 Előszó: a kultúra szociológiai tanulmányozása. In: *Uő (szerk.): A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 7–27.

WILLIS, Paul

2000 *A skacok. Iskolai ellenkultúra, munkáskultúra*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest

YAMAGUCHI, Masao

1990 Központ és periféria a kultúrában. *Jel-kép*. (1–2) 94–104.

Források

ACHIM, Grigore – PÓCSI László – SZILÁGYI Margit – STAN, Alexandru
1953 *A szakszervezeti csoportvezetők tapasztalataiból*. A Szakszervezetek Központi Tanácsának Könyvkiadója, Bukarest

ASZTALOS Lajos

2004 *Kolozsvár. Helynév- és településtörténeti adattár*. Kolozsvár Társaság–
Polis Könyvkiadó, Kolozsvár

BÁNYAI Ladislau (László)

1981 Uniunea Oamenilor Muncii Maghiari din România (M. A. D. O. SZ.). In:
*Organizații de masă legale și ilegale create, conduse sau influențate
de P. C. R. 1921–1944*. II. Editura Politică, București, 36–79.

BODEA, Gheorghe I. – FODOR László – VAJDA László

1971 *Cluj. Pagini de istorie revoluționară 1848–1971*. Comitetul Județean
Cluj al P. C. R. Secția Propagandă–Institutul de Studii Istorice și Social-
Politice de pe Lîngă C. C. al P. C. R. Sectorul Cluj, Cluj

DOCUMENTE, hotărîri...

1967 *Documente, hotărîri și instrucțiuni privind activitatea sindicatelor*.
Editura Politică, București

DOCUMENTE, legi...

1971 *Documente, legi, hotărîri și instrucțiuni în ajutorul activului sindical*.
Editura Politică, București

DRAGNE, Fl. – IACOȘ, I. – MUNTEANU, N. G. – PETRIȘOR, V.

1981 *Mișcarea sindicală din România*. Editura Politică, București

FODOR László – VAJDA Lajos

1957 *Adalékok az erdélyi szakszervezeti mozgalom történetéhez (1848–1917)*.
A Szakszervezetek Központi Tanácsának Kiadója, Bukarest

JORDÁKY Lajos

1938 A kolozsvári ipari munkásság. *Korunk* XIII. (2) 97–102.

1939 Téglagyári munkások. *Korunk* XIV. (7–8) 654–657.

1974 Az 1920-as októberi általános sztrájk Kolozsváron. In: *Uó: Szocializ-
mus és történettudomány*. Politikai Könyvkiadó, Bukarest, 186–253.

LÁZÁR József

1960 Hogyan gazdálkodnak szabad idejünkkel? *Korunk* XIX. (7) 837–841.

A SZAKSZERVEZETEK szerepe...

1973 *A szakszervezetek szerepe és feladatai*. (A Román Kommunista Párt
Dokumentumai. Szöveggyűjtemény.) Politikai Könyvkiadó, Bukarest

A SZAKSZERVEZETI klubok...

1952 *A szakszervezeti klubok működési szabályzata*. Országos Szakszerve-
zeti Tanács, Bukarest

A SZAKSZERVEZETI osztálybizottság...

1958 *A szakszervezeti osztálybizottság feladatai és munkamódszerei*. A
Szakszervezetek Központi Tanácsának Könyvkiadója, Bukarest

VAJDA Lajos

1973 A politikai, ideológiai és szervezeti tisztázódás folyamatáról az erdélyi munkásszervezetekben a szocialista pártnak kommunista párttá való átalakításáért. In: SZÉKELY Zoltán (szerk.): *Aluta III*. Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 29–59.



Keszeg Anna

Az elitek szubkultúrája

A szubkultúra fogalom alkalmazásának problematikusságára e kötet több írása is figyelmezteti az olvasót. Az ifjúsági, látványos szubkultúrákra szűkített értelmezéstől a deviáns viselkedés különböző formáit szubkultúráként azonosító tág meghatározásig terjedő spektrumban az elitek csoportjának tárgyalása, mely ennek az írásnak a feladata lenne, sajátos nehézségekbe ütközik. Hogyha eltekinünk azoktól a gondoktól, melyek az *elit* szó használatából erednek (mentségemre szóljon, hogy a szót itt pragmatikus okokból, a vizsgált csoport elkülönítésére szolgáló szakmai identitásból kiindulva alkalmazom), az elitek szubkultúrájáról beszélni egy foglalkozási csoportra jellemző speciális kulturális viselkedés értelmében lehetséges. Így viszont két olyan kutatási irányzattal érdemes számolni, mely a csoport vizsgálatához szempontokat és módszertani fogódzót adhat: az értelmiségiek történetével (Charle 1996, Masseau 1996, Rioux–Sirinelli 1997) és az értelmiségyszociológiával (Bourdieu 1989, Szalai 1994), melyek az itt exponáltaknál különböző hipotézisek környezetében engednék kontextualizálni a következő állításokat. Kérdéses lehetne a vizsgálatra kerülő értelmiségi csoport genealógiája, társadalmi mobilitása, a karrierminták öröklődése, a szociális háló összetétele, a csoport autonómiája, a kapcsolathálók sűrűsége, az értelmiségi mező szerkezete és a társadalmi struktúrán belül elfoglalt helye. Bár ezek a szempontok ott munkálnak állításaim mögött, eredményesebbnek éreztem, ha a szubkultúrákutatók egyik általam kulcsfontosságúnak érzett kérdéséből kiindulva beszélek arról, hogyan olvasható szubkultúráként az értelmiségi habitus. Kérdéseim ezek lesznek tehát: a szabadidő kitöltésének milyen sajátos módjai jellemzőek az értelmiségi-re; milyen hobbija van annak, aki szakmai foglalkozása szerint a felsőoktatásban irodalmárként vagy történészként dolgozik; hogyan képzei el szakmai feladatai és hobbija viszonyát; milyen kulturális szubsztanciára épül az értelmiségi szerepkör; milyen élettörténet hitelesíti az értelmiségi öndefiníciót?¹

¹ A kérdések körvonalazásában Kacsuk Zoltán tanulmánya (Kacsuk 2005), illetve a *Replika* című folyóirat általa szerkesztett tematikus szubkultúra-tömbje (Szubkultúrákutatók? *Replika*. (53) 90–171.) volt segítségemre.

A források. Vizsgálódásom forrását két retrospektív jellegű, személyes vallomásokat tartalmazó szöveghalmaz képezte, melynek szerzői a mai magyarországi felsőoktatásban irodalmárként vagy történészként tevékenykednek. Az irodalmárok esetében Szirák Péter által 1994 és 1999 között az *Alföld* folyóirat számára készített 13 interjút dolgoztam fel,² a történészek esetében pedig a *Korall* 2005-ös³ számában megjelent 21 életút-beszámolót, melyeket a szerkesztőség körkérésére válaszoló társadalomtudósként (történész, társadalomtörténész, szociológus, néprajztudós) meghatározott kutatók írtak 2004–2005-ben.

Módszerek. A meglevő interjúk feldolgozásához szolgáló módszertan kiválasztásához először a magyar értelmiségsszociológiai kutatásokban kerestem fogódzót. Látnom kellett azonban, hogy az 1970-es, 1980-as években intézményesült kutatási irányzat mára már jobbára nem létezik, illetve, ha igen, a publicisztikába szorult vissza, vagy pedig felszívódik, beépül a szabadidő, a társadalmi mobilitás, a nők szociológiája, faluszociológia stb. kutatásába. Az 1980-as évek végén a Huszár Tibor munkái⁴ által erőteljesen jelen levő aldiszciplínát a kortárs szociológia talán az osztályalapú, marxista társadalomfelfogás egyik tüneteként utasítja vissza. Ezért éreztem úgy, hogy egy az osztályalapú társadalommodellt megtartó – ezért igencsak vitatott –, de annak korlátaival is számoló szociológiai elméletből kell kiindulnom, a Pierre Bourdieu-éből, mely a kortárs francia társadalomtörténeti alapú értelmiségértörténetben talált visszhangra. Az interjúk és beszámolók olvasásában Pierre Bourdieu kétszeresen is befolyásolt. Egyrészt a francia *grande école*-okról írott könyvének (Bourdieu 1989) azzal a hipotézisével, hogy a társadalmi egyenlőtlenségeket újratermelő oktatáson belül az elitképzés még fokozottabban érvényesíti ezt a tendenciát, és ebben éppen azért lehet különösen hatékony, mert republikánus eredete miatt demokratizmussal álcázza eljárását. Ladányi János egy tanulmányában (Ladányi 1994) magyar viszonyokra vonatkozóan hasonló hipotézist fogalmazott meg: szerinte az 1970-es évekre kialakult egy olyan vezető- és szakember-bázis, mely képes volt magát újraprodukálni. Ezzel az értelmiség iskolai pótlása lezárult, a *kulturális tőkének* pedig determináló hatása lett. A rendszerváltással pedig

² A beszélgetések önálló kötetben is megjelentek: Szirák 2002.

³ Hogyan lettem történész? A *Korall* körkérdése a pályaválasztásról. *Korall* 2005 (21–22) 161–284.

⁴ A Huszár Tibor által szerkesztett kötetek közül most kettőre hivatkozom: Huszár 1977, Huszár 1981.

éppen ez a *kulturális tőke* tűnt kevésbé kompromittálnak, ami a humán-értelmiségi felértékelődéséhez vezetett. Hasonló jellegű eredményeket mutatnak Szalai Erzsébet kutatásai is, akit főként a mai magyar politikai elit kialakulása érdekelt (Szalai 1994). Ebből kiindulva a szövegek olvasásában egyik kiindulópontom az volt, hogy a kérdezettek mennyire visznek tovább családi viselkedésmintát, hogy az értelmiségi származás mennyire tekinthető dominánsnak, illetve hogy a politikum mennyire befolyásolta karrierük alakulását (választásaikat). Az interjúk olvasásának egyik legérdekesebb tapasztalata éppen az, hogy látni engedte több generáció tudományossághoz való viszonyát, karrierlehetőségeit, hiszen az ötveneseket a hetvenesektől elválasztó húsz év éppen a Ladányi és Szalai által említett átmeneti periódust jelenti. Ezeknek a különbségeknek a belátásához a beszélők által említett intézmények, szakmai kapcsolatok és külföldi tudományos közösségek számát vettem figyelembe. Az értelmiségi karrier elemzésének másik szempontja az Eötvös Collegium szerepére való rákérdezés volt. Kiindulópontom másik összetevőjét a beszédmód elemzése képezte. Ehhez a kérdéshez szintén Pierre Bourdieu-t idézném: hogyan járulnak hozzá ezek a szövegek a *biografikus illúzió* (Bourdieu 1986) megképzéséhez, milyen képet forgalmaznak a beszélőről (kérdezettől), mennyire játszanak rá (reflektálnak) a beszédhelyzet ellentmondásosságára, mesterségességére. A szövegek elemzéséhez olyan táblázatot használtam, melyen a következő kritériumokat tüntettem fel: a beszélő neve, származása (társadalmi státus: értelmiségi–nem-értelmiségi; régió: vidéki–városi), pályaválasztását befolyásoló tényező (család, iskolai viszony, politikai kényszer, más, nem pontosított tényező), politikai helyzet értékelése (pozitív, negatív, semleges), karrier értékelése (pozitív, negatív, semleges), felsorolt szakmai kapcsolatok, intézmények, külföldi tudományos közösségek száma, a beszédhelyzethez való reflektált/reflektálatlan viszony, felsorolt hobbik. A populáció kis volta miatt az említett szempontokban durván mértem: nem vettem figyelembe olyan, a karrierminták kutatásában bevett elkülönítéseket, mint: mindkét szülő értelmiségi, egyik szülő értelmiségi, illetve az értelmiség melyik csoportjába tartozik (egészségügyben dolgozók, ügyvédek, oktatásbeliek stb.).⁵

Problémák. A kijelölt szempontok érvényesítése abban az esetben egyszerűbben ment volna, ha az interjúkhoz szükséges kérdésanyagot, esetleg kérdőívet magam állítom össze. Itt azonban kész szöveggorpusszal álltam

⁵ Ezekhez a szempontokhoz lásd: Gergely–Szakál 2004.

szemben, melyhez képest kérdéseim külsődlegesek maradtak, bár megfogalmazásukhoz éppen a korpusz ismerete vezetett el. Ugyanakkor a kiválasztott populáció reprezentativitása is kérdéses. Bizonyára más eredményekhez vezetett volna egy itt megadott kérdéseket tartalmazó kérdőívnek a magyar irodalomtörténészek, történészek teljes populációján való kipróbálása (nyilván, ezeknek a közösségeknek a határait nagyon nehezen lehetne meghúzni, a szaklapokban időnként publikáló gimnáziumi tanárokból kiindulva a professzorokig, a levéltárosokig és az irodalomtudományi intézetben dolgozóig, muzeológusokig). Itt a beszélgetések eleve adták a megfigyelendő populációt. Az összevetés másik nehézségét az eltérő terjedelmű szövegek összevetése jelentette, mely összefüggésben áll a beszédhelyzetek különbözőségével.

A populáció. A 2001-es népszámlálás⁶ adatai szerint Magyarországon 14669-en dolgoztak oktatóként a felsőoktatásban. Ehhez a számhoz képest, mely fokozattól és diszciplínától függetlenül adja meg a felsőoktatáshoz köthető értelmiségi elit populációjának kiterjedését, az általam figyelembe vett 34 eset mindössze 4,31%-ot tesz ki. Ha azonban az interjúk, beszámolók elkészülésének feltételeire figyelünk, ez a mennyiségi arány átértékelődik: olyan 34 személyről van itt szó, akiket a szerkesztőség (Szirák Péter) valamilyen szakmai konszenzus alapján reprezentatívnak ítélt. A *Korall* által végzett felmérés esetében a megkérdezettek kijelölésére vonatkozóan a négy megnevezett diszciplínán kívül még egy szelekciós szempontot emelnek ki a szerkesztők: „A megkeresés egyetlen szempontja az 50. év feletti életkor volt.” Nyilván kérdéses, hogy az 50. év betöltését mennyire lehet a karrierre való visszatekintéshez alkalmas korként kezelni, ezen Klaniczay Gábor és Gerő András lepődnek meg, még inkább kérdéses azonban, hogy ezen az egyetlen szemponton kívül, hogyan határolta le a szerkesztőség a megkeresettek csoportját (hányan és kik lehettek a megkérdezettek, ahhoz a 21-hez képest, akik válaszoltak a felhívásra). A 34 személy közül mindössze 4, vagyis 11,76% nő: egy irodalmár, Thomka Beáta mellett három történész, Bácskai Vera, H. Balázs Éva és Péter Katalin. A Thomka Beátával való beszélgetésben nem a nőiség, hanem a vajdasági származás válik kuriózzummá. A történészek között pedig mindössze Bácskai Vera beszél arról, hogy biológiai identi-

⁶ Központi Statisztikai Hivatal, 2003. 2.4.10.-es táblázat: Foglalkoztatottak foglalkozási főcsoport, kiemelt foglalkozási csoport és foglalkozási viszony szerint.

tása hátrányos helyzetbe hozta.⁷ Ami a társadalmi mobilitást illeti, Pierre Bourdieu jóslata a társadalmi egyenlőtlenségek újratemelődéseről alighanem a magyar anyagon is igazolható. A figyelembe vett 34 esetből 24-ben, azaz az esetek 70,58%-ban van értelmiségi a szülők között, három esetben pedig a szülők társadalmi hovatartozása nem állapítható meg. A megkérdezettek 47,05%-a vallja azt, hogy a családi modell, ösztönzés játszott leginkább szerepet a karrierminta alakulásában. Ezek a szám adatok még jelentésesebbek lesznek, ha figyelembe vesszük, hogy a legnagyobb kapcsolathálót felmutató Klaniczay Gábor (54) és Szegedy-Maszák Mihály (99) éntörténetében a családi kapcsolatok továbbörökítése nagyon hangsúlyos. Klaniczay Gábor él leginkább örökölt kulturális tőkével: Kubinyi András után az ő esetében a legmagasabb az említett intézmények száma (21 a 25 mellett), hat esetben az intézményhez való viszony alapítói, illetve a kisebbségi Thomka Beáta mellett, akinél a születési hely tudományos közösségével való kapcsolat is intenzív marad, Klaniczay Gábor az egyetlen, aki négy külföldi tudományos közeggel áll összeköttetésben (amerikai, olasz, francia, német). A másik két extrém eset a Dávidházi Péteré (60), illetve a Kubinyi Andrásé (55). Az utóbbi azért kivételes, mert szerzője 25 oldalas beszámolója terjedelmileg sokszorosa az egyébként 5 oldalt csak néhány esetben meghaladó történet-szövegeknek, így az említések száma is természetesen növekszik. Az arisztokrata származású Kubinyi András történeteként a forrásokhoz való viszonyában hivatkozik családi hagyatékára: a történelem tanulmányozása nála családtörténeti, genealógiai kutatásként indul. Dávidházi Péter és Gunst Péter esete a szabályt erősítő kivételek. Dávidházinál a birkózás hobbija, Gunstnál pedig az olvasás intenzív és nagyon korai gyakorlata az, ami a tudományos életben való megmaradást és bizonyítást biztosítja a hátrányos származás ellenére. Ugyanakkor az esetek 79,41%-ában városi, ezen belül pedig 38,23%-ában pedig budapesti származás mutatható ki. A 34 eset közül az irodalmároknál egyszer, a történetészeknél pedig 5 esetben (A. Gergely András, Kósa

⁷ „Amikor az elemi iskola befejezése után apám polgáriba akart írni, én viszont gimnáziumban akartam folytatni tanulmányaimat, hangozott el az a mondat, amely visszagondolva – későbbi tevékenységemben meghatározó volt: egy lány csak akkor tanuljon, ha kiváló teljesítményt nyújt. Ehhez apám szigorúan tartotta magát, és bár nem voltam rossz tanuló, az alsó osztályokban becsüszott két-három kettes (ma négyes) elég keservessé tette a bizonyítványosztás napját. Szerencsére ez a nemi megkülönböztetés nem tett feministává, de mindig törekedtem arra, hogy női szerepköröm plusz terhei ellenére, teljesítményem ne maradjon el a férfi kollégáimétól” (Korall 2005 (21–22) 162).

László, Kubinyi András, Niederhauser Emil, Ritoók Zsigmond) van szerepe az Eötvös Collegiumnak. Az intézmény említése az irodalmároknál nemcsak a kollégista Németh G. Bélánál tűnik fel, hanem Poszler Györgynél is, akit nem vettek fel az intézmény hallgatói közé. A kérdezetteknek 17,64%-a volt tehát az Eötvös Collegium hallgatója. Tanulságos viszont, hogy az ötvenesek közül, az intézményekben aktív szerepet játszó kutatók közül senki nem hivatkozik Eötvös kollégista neveltetésre. Mindenképpen tanulságos azonban, hogy a párizsi École normale supérieure mintájára létesített intézmény nem tudott olyan tudományos legitimációs forrássá válni, mint francia párja.⁸

Beszédhelyzet és élettörténet. A két szövegsorozat meglehetősen eltérő kommunikációs lehetőségeket, viselkedésmintákat írt elő. A beszédhelyzet azonban mindkét esetben feltételezte az értelmiségi szerepkörrel, ezen belül pedig az irodalomtudósi/társadalomtudósi funkcióval való azonosulást. Míg az élettörténetekben a szerzők maguk választották ki az azonosulás szempontjait, a kérdésekre válaszolók a beszélgetőpartner szempontjaira hagyatkoztak. A különbség leginkább abban nyilvánult meg, hogy a narratívák a beszélgetésekkel szemben nagyobb teret engedtek a szakmai identitás leszűkítésének, a történelmi státuson belül az egyes szerzők középkorásznak, történelmi antropológusnak vallották magukat, míg ezek a leszűkítések az irodalmároknál a kérdésekben implicit módon fogalmazódtak meg. A történészek fiatalabb generációja (Kövér György, Klaniczay Gábor, Gyáni Gábor) történészi identitásának specifikációját nem annyira a kutató korszak, mint inkább az alkalmazott módszertan, történetírói irányzat szempontjából ragadta meg. A kirajzolódó professzionalizációs tendencia egyre markánsabban a történelemszemléleten belüli eltérésekhez kapcsolódott. A Szirák Péter által irányított beszélgetések eleve kijelölték azt a szemléleti keretet, melyben a kérdezetteknek meg kellett szólalniuk: az irodalomtudomány alakulását, ebben a maguk helyét – jobb szó híján – a rendszerváltáshoz

⁸ A Collegiumra vonatkozó kijelentésekből idézek: „További önképzéssel, rengeteg olvasással, amiben az Eötvös Collegium nagyszerű könyvtára sokat segített, gyarapítottam ismereteimet” (*Korall* 2005 (21–22) 211); „A következő évben, minden protekció nélkül, fel is vettek. A Kollégiumnak akkor még nem voltak külön tanárai, de szakkollégiumában óraadóként kiváló embereket nyertek meg, nyelveket lehetett és kellett tanulni, és ott volt a nagyszerű tízig nyitva tartó könyvtár, s társbérlióként alattunk az első emeleten az Irodalomtudományi Intézet, rokonszenves, többnyire volt Eötvös kollégista munkatársaival” (*Korall* 2005 (21–22) 172). Kubinyi András, illetve Niederhauser Emil Kosáry Domokoshoz kötik az intézmény vonzerejét, Ritoók mindössze megemlíti, Németh G. Béla pedig Keresztury Dezsőre utal az irodalmár-képzést markánsan meghatározó egyéniségként.

képest kellett meghatározniuk. „Az interjúk olyan korszakban keletkeztek, amikor nyilvánvalóvá vált az irodalom szerepének gyökeres átalakulása. Az egyoldalú politikai-ideológiai szorításból való üdvös kiszabadulás együtt járt a legitimációs és értelmezési támasztékok megroppanásával. Az irodalom és az irodalmár is rákényszerült önmaga státusának és funkciójának újraértelmezésére. A kötet beszélgetései egy korszak szociális és kulturális önszemléletének kifejeződései is, a történelemmel, az értelmiségi szerepvállalással, az emlékezettel, az identitással, egy tudományág múltjával való szembenézés alkalmai is” (Szirák 2002: 7). Szirák Péter meglehetősen komolyan vette ennek a kijelentésnek a konzekvenciáit: minden esetben arra törekedett, hogy ezt az *újraértelmezést* kiprovokálja, még ha beszélgetőpartnerében nem is volt meg ez a szándék. Különösen érzékelhető ez a Tamás Attilával, a Veres Andrással készült interjúban, illetve a lukácsi tradícióhoz fűződő viszonyra való folyamatos rákérdezésben. Ez a kérdezésmód nem enged túl nagy játékeret a beszélgetőpartner számára, az interjúolvasóban pedig olyan benyomást kelt, mintha a kérdező kétféle partnerrel állna szemben: az újraértelmezésen már túllevőkkel (ilyen esetekben a kérdések tonalitásán érezhető az elismerés), illetve az újraértelmezésre kényszerítettekkel. Stratégiájával szemben Veres András lép fel legélesebben: „Kérdései kissé hivatalosan hangzanak. Az utolsó kérdésre leendő életrajzírómnak kell megadnia a választ, akinek módjában áll majd gondosan mérlegelni” (Szirák 2002: 128). Dávidházi Péter kétszer is kísérletet tesz arra, hogy Szirákot megfigyelőből megfigyeltté változtassa, és szerzőként munkáit aposztrofálja, ezzel annak a mezőnek a résztvevőjévé avatja, melynek átalakulására kíváncsi. A retrospektív karrierbeszélésre vonatkozó kérdést Kenyeres Zoltán és Kulcsár Szabó Ernő írják felül elméleti igényű válasszal: „Mindevvel csak azt szeretném mondani, hogy az európai típusú kultúráknak ebben a tudati helyzetében természetesen az ember önmagáról sem képes összefüggő történetet mondani, hacsak nem keveri össze a kronológiát a folyamatszerűséggel” (Szirák 2002: 144); „Nekem furcsa módon nincsenek történetek az emlékezetemben. Illetve, ha vannak, nem kötődik hozzájuk állandósult jelentés. Igazuk lehet abban az újabb emlékezet-teóriáknak, hogy a történetek sohasem azok, amiknek az elbeszélőik tartják őket” (Szirák 2002: 31).

A *Korall* körkérdésére született válaszoknál evidensebb az az elméleti keret, melyhez a kérdezők alkalmazkodni akarnak. A felhívás ugyan nem nevezi meg, a kísérlet azonban igencsak hasonlít arra a francia történetírásban nevesített módszertani eljárásra, mely az *ego-histoire* nevet viseli

(Nora 1987).⁹ Az irányzathoz, illetve annak francia gyakorlatához való tudatos viszonyulásra két esetben van példa, Klaniczay Gábornál és Kövér Györgynél: „Tudom persze, hogy nemcsak visszaemlékezésről volna most itt szó, nem feltétlenül az ünnevelt »nagy öregek« *A Life of Learning* típusú önbemutatójáról, hanem inkább a francia *ego-histoire* műfajáról, arról, hogy a történész munka közben nem mulaszthatja el, hogy szembenézzon saját – akár kimondatlan – előfeltevéseivel és némi bepillantást adjon a munkáit meghatározó személyes világába.” (Klaniczay írásának már a címe is jelzi ennek a paradigmának a horizontját: *Egotrip.*); „Ha tehát bevezetésképpen felvillantom, milyen alternatívákról tudok, mi (más) akartam valaha lenni, ezt ellenpontozásként teszem, hogy bemutassam, mi minden lehettem volna, ha nem történész vált volna belőlem, persze akkor merőben másként nézne ki ez az *ego-histoire* is” (Korall 2005 (21–22) 197 és 212). Érdekes példa a Miskolczy Ambrusé, aki nem a francia irányzatra asszociál, hanem a freudizmus divatjának való behódolást sejt a kérdés mögött és ironikusan olvassa a felhívást, vagy pedig a Vonyó Józsefé, aki intuitíve jut el az eljárás módszertani hozadékához. Miskolczyt idézem: „Vajon a komolykodó körkérdésbe csomagolt Korall-kíváncsiság pragmatikus vagy öncélú voyeurködés? Az identitás-kereső divat része? Elhiszem a szerkesztőségnek, hogy minden válasznak »nagyon fogunk örülni«. Én is nagyon örültem, amikor Margaret Mead hagyatékában megtaláltam pszichológusának és grafológusának kilónyi látletét, de tíz perc is sok lett az antropológiából” (Korall 2005 (21–22) 245).

A biografikus narratívumok állandója, hogy az élettörténet jelentése az értelmiségi, szakmai mező többi résztvevőjéhez képesti különbségekből válik ki: a megkérdezettek olyan csoportnak tagjai, ahol az érvényesülést a mezőn belül érzékelhető hiány felismerése és kitöltése teszi lehetővé, a szakmai identitásnak tehát a többi azonos identitástól eltérő összetevői jelentősebbek lesznek a hasonlóaknál. A fentebb kiragadott interjúrészeket érzékeltették, hogy a megkérdezettek egy adott csoportja számol az identitás narratív megjelenítéseinek konstruáltságáról szóló elméletekkel, s ezekre reflektálva alakítja élettörténetét.

Szaktudós vagy értelmiségi? Irodalmár versus történész. A beszélgetések olyan szempontból polarizálódnak talán a legmarkánsabban, hogy a történészek szaktudományként viszonyulnak kutatásuk, munkájuk tárgyához, míg az irodalmárok hajlamosabbak a kultúra és a világ kérdései-

⁹ Az irányzat ellentmondásos fogadtatására kitűnő példát nyújt a *Le Débat* 1988 (49) *Autour de l'ego-histoire* című száma. Az irányzatról magyarul érintőlegesen: Horváth 1999.

ben egyaránt kompetensen ítélő értelmiségi toposzával azonosulni: vagyis a történészek strukturált, az irodalmárok inkább integrált szakmai identitással rendelkeznek. Ezt az összetevőt én a hobbik említésére való odafigyeléssel próbáltam mérni. A *szabadidős tevékenység* fogalmának értelmiségi közegben való értelmezésére Fónai Mihály tett kísérletet 1992-ben egy nyíregyházi populációból kiindulva. Kutatása, mely a *szabadidő társadalmának* Magyarországon való megjelenésére rákérdező program részét képezte, ilyen konklúzióval zárult: „Mindezek alapján az (mintába bekerült) értelmiségiek és a szabadidő »viszonya« valóban ambivalens: olyan időkeretről van szó, amely hiányként jelenik meg, ám erről az időről a megkérdezettek akár le is mondanának az önmegvalósítás és a siker – valamint a család – ellenében” (Fónai 1995: 97). A problémában eleve adódó nehézséget növelte az is, hogy a rendelkezésemre álló anyagban a kérdéskör egyenetlenül jelent meg, hiszen Szirák Péter bizonyos esetekben expliciten rákérdezett a hobbi-
ra, míg a történészek pályaeértékelése viszonylag nehezen engedett teret az erről való beszédnek. A megkérdezettek 55,88%-a említett hobbit, a 13 irodalmár közül 9-en, a 21 történész közül pedig 10-en. Bár a szabadidős foglalkozásokat „nem szakmai természetű hobbiként” kategorizáltam, látnom kellett, hogy ezt a fogalmat alkalmazni szinte egy esetben volt lehetséges, a Dávidházi Péterében. Nála a birkózás valóban megfelelt egy olyan tevékenység kritériumainak, melynek a kutatási területén belüli kamatoztathatóságára nem nyílt mód. A többi esetben azonban olyan kulturális eseményekbe való bekapcsolódást kezeltem hobbiként, mely nem tartozott szorosan az illető szakterületéhez. Szegedy-Maszák Mihály esetében például a zenéhez való viszonyát. Gunst Péter élettörténete az olvasást írta le olyan hobbiként, mely bár szakmai természetű, a szabadidő kitöltésének szinte exkluzív módját jelentette. Az esetek nagy hányadában a szabadidős tevékenység szakmai színezettel rendelkezett, illetve a szakmai tevékenység valamilyen aspektusával való törődés vált hobbivá: szintén Dávidházi Péterre utalhatnánk, aki jegyzetlapjainak, színes céduláinak beszerzése köré épített sajátos vásárlói szokásokat. Ezen túl viszont látható volt az, hogy az irodalmárok a társművészetekben is gondolkodnak, nagyon gyakran vállalják fel a kultúra integratív kérdéseiről való gondolkodás szerepkörét, illetve metafizikai és filozófiai antropológiai, etikai problémáknak is hajlamosak nekifutni. Ennek a tendenciának érdekes példája a Balassa Péterrel és Kulcsár Szabó Ernővel készült interjú, ellenpéldája pedig a Thomka Beátával készült, akinek az irodalomtudós-eszménye dolgozik talán a leginkább strukturált kultúrafogalommal. A válaszok sajnálatos módon nem tették lehetővé az időfelhasználás

spektrumának analízisét, így inkább csak az a jelenség körvonalazódott, hogy az alanyok szabadidős tevékenységként a szakmai világban is kama-toztatható tevékenységi formákat preferálják.

Összegzés

Az interjúk elemzésének egyik tanulsága, hogy az értelmiségi származás előnyt biztosító, de nem elégséges feltétele a csoportba való bekerülésnek: a frekventált intézmények presztízse, a kialakított kapcsolatháló, a nevelődés és képességek által kialakított *differentia specifica* teszik véglegessé az odatartozást. Ugyanakkor azonban a két interjúcsoport elkészítése között eltelt 6 év a politikai szférától való folyamatos eltávolodást, illetve a professzionalizáció és a szakmai közösség egyre hermetikusabbá válását jelentette. A történészek 2005-ben készült beszámolóiból már látható az, ami az irodalmár-szakma elitjének kortárs vitáiból 1999-hez képest olvasható ki: a szakmai identitás strukturáltabbá válása. Az utóbbi években zajló irodalomelmélet *versus* irodalomtörténet viták kontextusában¹⁰ mindenképpen elgondolkodtató az öt-hat évvel korábbi integrált kultúrafogalommal dolgozó, átfogó értelmiségi-szerepkörhöz igazodó irodalmár-öndefiníció. Ehhez képest mára a strukturált értelmiségi definíció itt is uralkodóvá vált, a vita pedig ennek kétféle értelmezése között zajlik.

Szakirodalom

BOURDIEU, Pierre

1986 *L'illusion biographique. Actes de la recherche en sciences sociales XII.* (62–63) 69–72.

1989 *La Noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps.* (Le Sens Commun.) Minuit, Paris

¹⁰ Az ELTE BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszéke által 2003. április 3-án *Mi, filológusok* címmel szervezett kollokvium anyaga: *Irodalomtudományi Közlemények* 2003. (6) 628–760; a hozzászólások pedig a *Irodalomtudományi Közlemények* 2004. (1) 3–110. Bár a vitán kívül, de hasonló problémákat járt körül: Takáts 2004.

CHARLE, Christophe (réd.)

1996 *Les intellectuels en Europe au 19^e siècle. Essai d'histoire comparée.*
Seuil, Paris

FONAI Mihály

1995 Értelmiség és szabadidő. In: TIBORI Tímea (szerk.): *Társadalmi idő – szabadidő. A szabadidő új problémái a mai társadalmakban.*
Magyar Szabadidő Társaság, Budapest, 88–100.

GERGELY András, A. – SZAKÁL Gyula (szerk.)

2004 *Társadalmi tőke, karrieresélyek, viselkedésminták.* (MTA PTI Etno-
regionális Kutatóközpont Munkafüzetek, 97.) MTA Politikai Tudomá-
nyok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest

HORVÁTH Zsolt, K.

1999 Az eltűnt emlékezet nyomában. Pierre Nora és a történeti emléke-
zetkutatás francia látképe. *Aetas X.* (3) 132–142.

HUSZÁR Tibor (szerk.)

1977 *Fejezetek az értelmiség történetéből.* Gondolat Kiadó, Budapest

1981 *Értelmiségyszociológiai írások Magyarországon 1900–1945.* Kossuth
Könyvkiadó, Budapest

KACSUK Zoltán

2005 Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjú-
sági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma. *Replika.* (53)
91–110.

2005 Hogyan lettem történész? A *Korall* körkérdése a pályaválasztásról.
Korall 6. (21–22) 161–284.

KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL (kiad.)

2003 *Népszámlálás 2001, 7. Foglalkozási és napi ingázási adatok.*
Központi Statisztikai Hivatal, Budapest

LADÁNYI János

1994 Iskola, tudás, értelmiség a változó stratifikációs térben. *Valóság* XXX-
VII. (1) 54–58.

MASSEAU, Didier

1996 *L'Invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle.* PUF, Paris
NORA, Pierre

1987 *Essais d'ego-histoire.* Gallimard, Paris

RIOUX, Jean-Pierre – SIRINELLI, Jean-François (réds.)

1997 *Pour une histoire culturelle.* (L'Univers Historique) Seuil, Paris

SZALAI Erzsébet

1994 Útelágazás. In: Uő: *Útelágazás. Hatalom és értelmiség az államszocializmus után*. Pesti Szalon Könyvkiadó–Savaria University Press, Budapest–Szombathely, 3–25.

SZIRÁK Péter

2002 *Pályák emlékezete. Szirák Péter beszélgetései irodalomtudósokkal*. Balassi Kiadó, Budapest

TAKÁTS József

2004 A Kulcsár Szabó-iskola és a „kulturális fordulat”. *Jelenkor* XLVII. (11) 1165–1178.



Keszeg Vilmos

Van-e szubkultúrája a népi kultúrának?¹

A zöldág állítás eredete

Az etnográfiai irodalom korai időktől számon tartja a zöldág állítását. Dömötör Tekla Temesvári Pelbárt 1502-es feljegyzését tekinti az első leírásnak. A szokás eredete Fülöp apostol angyalok általi megmentéséhez, vagy pedig Jakab vértanúságához kapcsolódik. A szerző Temesvári Pelbárt ezzel egyidőben villantja fel az „ősidőktől” gyakorolt május elseji erdő- és ligetbéli szórakozásokból való eredeztetés lehetőségét (Dömötör 1983a: 132–133). A magyar irodalomban emblematikusan átvett eredeztetést Réső Ensel Sándor foglalta össze. „Sz. Jakab és sz. Fülöp, midőn térítgetni jártak, útítársuk lett Valburga nevű szűz hajadon; ezt ebbeli cselekvényeért a pogányok tisztátalan személynek nyilváníták, s rágalmazták. A leány azonban, hogy elűzze a gúnyolódókat, elővette vándorbotját, letűzte a földbe, előtte letérdepelt, imádkozott, s erre alig múlt el egy-két óra, midőn a pogányok szeme láttára [a] leszúrt bot kizöldült. Ez volt sz. Jakab apostol napja virradójára (május 1-jén). Nőtlen ifjak ez időtől ez okon szoktak magas zöldfát jó magaviseletű hajadonok ablaka előtt felállítani, mégpedig, ha lehet, észrevétlenül” (Réső Ensel 1866: 198). A májusfa állításának másik eredeztetésére Bálint Sándor hívta fel a figyelmet. „A föld termékenységének istennője a rómaiaknál Maia volt, a május hónapot róla nevezték el és neki szentelték. A római kalendárium hatása alatt a nyugateurópai népeknél ez a tavaszi ünnep május első napjához, néhol pünkösdhöz rögzítődött” (Bálint 1977 I.: 329). A jeles nap szertartásai részben éroszt és termékenységet stimuláló (sportvetélkedő, esővarázslás, vegetációval felújított kapcsolat, női mulatozások), másrészt gonoszűző funkcióval rendelkeztek (Dömötör 1983b: 150–154).

¹ Elhangzott a *Maszk – Átváltozás – Beavatás* témájú konferencián. Siklós. Magyar Néprajzi Társaság–MTA Kutatóintézete–Pécsi Tudományegyetem–Magyar Vallástudományi Társaság. 2004. november 12–14. A kézirat megjelenés előtt áll.

Az első források idealizáló képbe merevítik a szertartást. Eszerint a gondtalan ifjak derűsen hajtják végre tavaszi kötelezettségeiket. Ahogyan Ipolyi Arnold fogalmaz: „*Első májusban* a virágzó nyárfák képében hozatik be a nyár” (Ipolyi 1854: 539).

A zöld ágnek a szertartásban való szerepeltetésére különböző magyarázatok születtek. A pogányok kioltani szerették volna a Hierapolisba érkező Fülöp apostol életét. Ezért, azonosítás végett, zöld gallyakkal jelölték meg azt a házat, amelyben megszállni készült. Az éjszaka folyamán azonban az angyalok minden kapura zöld ágakat tűztek. S így ellenségeik nem találhattak rá az apostolra (Temesvári Pelbártot idézi Dömötör 1983a: 132). Más értelmezés szerint a faágak Fülöp és Jakab keresztfán elszenvedett vértanúságára hivatottak emlékeztetni (Bálint 1977 I.: 330). További értelmezés szerint a május hajnalára kizöldülő fa a szentéletű lány tanítvány ártatlanságának bizonyítéka volt (Bálint 1977 I.: 330).

Magyarországon a 15. században már szokás volt a házak zöld lombokkal való díszítése (Dömötör 1986: 51). A zöldágak széthordása, lányos házak kapuin való elhelyezése különböző tavaszi napokhoz kapcsolódik. A magyar és középkori nyugat-európai források alapján Dömötör Tekla a zöld ágak beszerzését a május 1-jén és pünkösöd napján tett kirándulásokhoz köti.² A barcasági Hétfaluban a 19. századig *április 24-én* hordozták szét a zöldágakat. Apácán és Ürmösön ma május 1-jén, Barcaújfaluban és Krizbán pedig pünkösdkor díszítik fel a lányok kapuját (Seres 1984: 407).

A májusfának nevezett ágak *május 1-re* virradólag történő széthordása az egész magyar nyelvterületen ismeretes (Dömötör 1983a: 133).³ Réső Ensel Sándor 1866-ban számolt be arról, hogy a koloni legények a kocsmában gyülekeznek össze, s italozás közben megválasztják a „szomorú királyt”. A király szomorú és komoly arckifejezéssel, fakardos örök és zeneszó kíséretében házról házra jár, s pénzt gyűjt a májusfaállításért (Réső Ensel 1866: 199). Róheim Géza tudomása szerint a Dunántúlon az erdőre kigyülekező legények az egész éjszakát énekléssel és tánccal töltik. A feldíszített fa lopott nyírfa, a díszítésre szolgáló pántlikát előzetesen a lányok adják. Somogy megyében a falu számára egyetlen májusfát állítottak, a templom elé, s azt pünkösöd hétfőjéig állni hagyták (Róheim 1925: 281–282). A gimesi falvakban

² Egyik forrás szerint József nádor nádorrá választása emlékére 1795-től kezdődően a nádorkertben (‘palatinális erdőcskében’) szervezett multságok formájában folytatta a hagyományt (Dömötör 1983a: 133).

³ Lokális és regionális szokásleírásokban: Horváth 1971: 120, Vasas–Salamon 1986: 151–152.

(Hárompatak) a május elsején állított zöldágot Jakab-ágnak nevezik. A legények egyedül járnak éjszaka az erdőt, keresik a legszebb fiatal fákat, elsősorban ezüstfenyőt. Egy lány udvarára csak egy fa kerül. Ha már állítottak, a lány következő hódolója nem állít újabb fát. Gyepecén a lány 3-4 fát is kaphat. A fa elhelyezése csendben történik. A vénlányok kapuja elé szárazágot állítottak (Karácsony Molnár 2003: 93–94). Tasnád környékén a legény május elsejére virradólag szerezte be, díszítette fel és helyezte el az előre kiszemelt fát. Ez lehet virágzó cseresznye-, meggy-, vadkörte-, madár-meggyfa, oltott orgona, nyárfa, jegenyefa, gyertyánfa (Lakatos-Bakó 1983: 151–153). Korondon a legények vadcserezsnyefát állítottak szeretőjük háza elé. Amelyik lánynak még nem volt komoly udvarlója, az rokon vagy szomszéd legénytől kapott ágat. A díszítetlen kapu ugyanis szégyennek számított. Ugyanekkor a helytelen magaviseletű lány kapujára száraz töviságot aggattak, s azt rongydarabokkal aggatták tele. Az utóbbi évtizedekben az ágállítás gyerekszokássá változott át (István 1994: 239). A Homoród menti falvakban a lányok kapujába nyírfaágot állítottak. A büszke, rátarti, dölyfös lányok kapuját száraz kóróval, ganés seprűvel jelölték meg (Pozsony 2000a: 250).

Kalotaszegen a fiatalok *virágvasárnap* mennek ki az erdőre zöld ágakért, virágért. Az ágakat a templom díszítésére használják, amennyiben ezen a napon zajlik a konfirmáció (Vasas–Salamon 1986: 174).⁴

Gyakori a zöldágak *húsvét*ban történő széthordása. Róheim Géza a Nyárad vidékéről említi a szokást (Róheim 1925: 283). Bálint Sándor Részó Ensel Sándortól idézi a 19. századi székelyföldi gyakorlat leírását, miszerint a férfiak, legények és fiatal házások húsvét éjszakáján a templom melletti temetőben gyülekeztek, imádkozás után bejárták a falu határát, felújították a határjeleket, megtisztították a forrásokat. A legények útkjkról fenyőágakat hoztak magukkal, amit kedvesük kapujára rögzítettek (Bálint 1989: 286). Szintén a Nyárad vidékéről írja Bálint Sándor, hogy „minden valamirevaló székely legény kötelességének tartotta, hogy húsvét napjára virradóra kedvesének kapujára vagy más feltűnő helyre szép fenyőágot tűzzön” (Bálint 1989: 312). E falvakban az első világháború előtt rendszeresen, később szórványosan zajlott a határkerülés. A húsvét előtti este az avatandó legények, a besorozott nagylegények, a fiatal házas és idős férfiak együtt indultak el a falu határába. A határkerülés befejeztével a felnőttek hazatértek, a legények az előkészített fenyőágakat hordták szét a leányos házakhoz. Ágat minden

⁴ A virágvasárnapi ágszentelés vallásos hagyományai: Bálint 1989: 196.

leánynak tenni kellett. Akinek szeretője volt, az egész éjjel őrizte a felállított ágat, nehogy valaki eltüntesse vagy megcsúfolja. Reggel egy megválasztott tisztségviselő ellenőrizte, hogy minden rendben legyen. Az ágak napok óta be voltak szerezve, s a lányok segítségével feldíszítve egyik legény udvarán vártak a szétoztásra (Barabás 1980: 204, 208). Havadon húsvétra virradó éjszakán máig feldíszítik a leányok kapuját. „Minden ház kapujára vagy kerítésére szegeztek egy-egy fenyőágot, s utána lefeküdtek. A lányos házak kapujára nem ágat, hanem fenyőhegyet szegeztek vagy növendék fenyőfa csúcsát, amelyet a legénynek pénzért kellett megvennie a fenyőerdő tulajdonosától” (Nagy 2000b: 336). Élő gyakorlatként említhetjük azt a gernyeszei példát, mely szerint húsvétra viradólag csecsemőkortól kezdve minden lánynak virágcsokrokat ajándékoznak szomszédai, rokonai, barátai. A csokrokat az ünnep reggelére az apa egy, a kapu fölé emelt tartószerkezeten állítja ki. A virágcsokorért a locsoló legények egyenként 3–5 festett tojást kapnak.⁵

Tessedik Sámuel a *pünkösdi* templomi májusfaállítás szertartását mutatja be (Dömötör 1983a: 133). Hasonló szokásról van tudomása Róheim Gézának is (Róheim 1925: 295), akárcsak Bálint Sándornak (Bálint 1989: 341–342). Havadon a húsvéti fenyőállítás után pünkösdi éjszakáján újabb virágos májuszfat állítottak a leányok kapujába (Nagy 2000b: 339). Krizbán a zöld ágakat pünkösdi előtti nap késő délutánján szállították be a faluba, egyik legény házához. Ugyanitt fogadott zenéssel mulattak éjfélig, akkor indultak el a kapuk feldíszítésére (Seres 1984: 407). A májusfa pünkösdben való elhelyezését Pozsony Ferenc szász szokásként mutatja be (Pozsony 1998: 222). Pünkösdi szombatján hordták szép a zöld ágakat Dextrádszék lakon is (Pozsony 1998: 57). Zselyken szintén ezen az éjszakán állították fel az ágakat. A leányok mellett viszont ágakkal díszítették a legényegylet tisztségviselőinek, a falu előljáróinak kapuját is (Pozsony 1998: 58). A gyimesi falvakban a családtagok a csíksomlyói búcsúról zöld nyírfaágot visznek haza (Karácsony Molnár 2003: 94).

Barcaújfaluban a legények három egymás utáni *vasárnapon*, rendre orgonával, nyírfaával és meggyvirággal díszítették fel a leány kapuját (idézi Pozsony 1998: 49).

Több településen van szokásban zöldágnak a *lakodalom idejére* való felállítása. A barcasági Hétfaluban a legények mind a vőlegény, mind a meny-

⁵ Saját gyűjtés.

asszony házábanál 2-2 csetenyét, fenyőt állítanak fel (Seres 1984: 129). Csík-szentdomokoson a fenyőket a lakodalomba meghívott legények szerzik be. A vőlegény udvarára 4 fát állítanak, kettőt a ház elé, kettőt a bejárathoz. A menyasszony háza elé pedig csupán kettőt. A fenyőknek nagynak (6–10 m), arányosnak és egyforma magasságúnak kell lenniük. Ezért is kiválasztásuk sokszor egy egész napot vesz igénybe. A felállított fákra állandóan vigyázni kell, nehogy megcsúfolja valaki (Balázs 1994: 245–246).

Réső Ensel Sándor a szokás érdekes elhajlásáról számolt be. Forrásai szerint a városi polgárság elfordul a szokás gyakorlásától. Mindössze a mérsárosok emeltek ilyen fát a húst tőlük vásárló fehérnépek számára (Réső Ensel 1866: 198).

A rítus funkciói

Bálint Sándor írja le, hogy a tavaszi zöldágnak *mágikus*, védelmező (apotropeikus) hatása volt. A kézdiszéki Árkoson a kidíszítetlen kapura az ördög állította fel a maga ágát (Bálint 1977 I.: 331). Róheim Géza tudomása szerint a székelyek a májusfát a tűzhelyen elégették, hogy az éhezés elkerülje a házat. Ugyanitt a májusfa ágaival a kutat megkoszorúzták, a szárazság elhárítása végett (Róheim 1925: 282). A pünkösdi ághordás azonban egy más jellegű szertartás, a *legénykirály és legénykirályné* játékosá, tréfássá vált választásának keretébe illeszkedik (Dömötör 1983a: 134).⁶ Több helyről dokumentált a *vallásos avatórítus*, a konfirmáció szertartása keretében történő ághozás, a bejárat és a templom zöld ágakkal való díszítése. A tavaszi zöldágas alakoskodás célja *az eső- és termékenységvarázslás*. Katonában, Mezőköbölküton a *zöldturka*, a *păpărudă* egy pásztor volt, aki zöld ágakba öltözve haladt a nyáj előtt, s fogadta a rá zúdított vizet. A locsolás a juhok bőséges tejhozamát kívánta biztosítani. Apahidán egy legény áldozócsütörtökön öltözött zöldturkának, s zenés kíséretével házról házra járt, hogy a tavaszi termékenységet biztosítsa. Több faluban alkalomadtán, tavaszi-nyári szárazság idején szerveztek zöldágas felvonulást (Kós 2000 II.: 248–249). A mezőségi Botházán néhány évtizeddel ezelőtt a tejbemérés napján öltöz-

⁶ Az időszaki király választása a a szakrális királyáldozással van összefüggésben. Ennek Európában három időpontja van: Rex Saturnalis, húshagyó, pünkösdi. Dömötör (1983a: 135). Etnológiai irodalma: Frazer 1995: 155–180, Ipolyi 1854: 302–306, Róheim 1925: 294–308, Dömötör 1983a: 134–138.

tettek *papălugărt* (Zsigmond 1999: 104). Orbaiszéken a 20. század közepéig gyakorolt esővarázsló rítusra húsvét hétfőjén került sor. A legények egy szánt zöld fenyőágakkal borítottak be, s egyikük e sátor alá rejtőzött el. Főként a lányos házak, de általában minden vendégfogadó család udvarára beálltak, s ott boldog ünnepet, egészséget, gazdag évet kívántak. A locsolkodás kölcsönös volt (Pozsony 2000b: 21–30).⁷

A májuscának a lány háza előtti elhelyezése *a lány nagylányszámba vételét, avatását*, nagylányként való elfogadását jelenti (Ujváry 1975: 29, Tárkány Szücs 1981: 171). Ilyen értelemben a májusfa állítása egyike azon rítusoknak (konfirmáció, táncbamenés, kiöltözés), amelyek a lány eladósorba kerülését jelzik. Az 1930-as és 1940-es években Kalotaszeg falvaiban a szokás ennek kifejeződéseként jelent meg (Kresz 1949: 8).

Ezen belül a zöldág állítása *a szerelem kinyilvánításával* van összefüggésben. A Dunántúlon, ha a felállított fát a lány eldönti, nem hajlandó az udvarlást fogadni (Róheim 1925: 282). Az Ipoly vidékén a fára aggatott kendőket és szalagokat lelövöldözték, s közben a legény kikiáltotta annak a lánynak a nevét, aki tiszteletére a lövöldözést elkövette (Róheim 1925: 282). Bács-Bodrog megyében a pünkösdkor felállított májuscánra a lányoktól kapott szalagokat kötötték fel. A hétfő délután ledöntött fáról a legények versengve igyekeztek megszerezni kedvesük szalagját, amit a lányt meglátogatva adtak át. Ha a lány viszonzta a legény érzelmeit, neki ajándékozta jegyét (Róheim 1925: 283). A gyimesi falvakban a lány megtudakolja hódolója kilétét, másnap házukhoz hívja, süteménnyel és borral kínálja meg (Karácsony Molnár 2003: 94).

Értelmezésünk szerint a szertartás strukturális eleme *a legények elküldönülése, a határ bejárása, az utca kisajátítása, az alkoholfogyasztás és a véleménynyilvánítás*. Ezek együttesen a férfiszerep felvételét, megélését és kommunikálását valósítják meg.

A férfiszerep felvétele és gyakorlása

A legényavatási rítusok áttekintését, rendszerszerű vizsgálatát Szendrey Ákos kezdeményezte. Számatalan adatra épülő tanulmánya különíti el az italfogyasztással, fizikai erőpróbával (emelés, birok), botcsapással, földhöz veréssel, levegőbe emeléssel, kereszteléssel történő avatást. Az esetek döntő

⁷ A zöldmaszkos alakoskodás erdélyi és szláv párhuzamairól: Pozsony 2000b: 28–29.

többségében az avatás a teljes legénység jelenlétében történt, a felavatandó legényt viszont egyetlen, általában keresztapának nevezett idősebb legény vezeti be a seregbe. Az avatás során a legénynek viselkedési szabályokat hoznak tudomására. Ettől kezdve joga van az udvarláshoz, a kocsma látogatásához, az éjszakai rendezvényekben való részvételhez (Szendrey 1952).⁸ Kiskapusi tapasztalatai alapján, a legénykoron belül Faragó József több életszakaszt különített el. Konfirmálás után, sorozás előtt a legény a csoportban élte meg szociális életét. Szabadidőben legénytársaival volt együtt. Táncban, fonóban, legényestéken a lányokkal futó és váltakozó kapcsolatot tartott fenn. A sorozástól kezdődően azonban komolyan kezdett udvarolni. A leányokkal való kapcsolatban tapasztalata egyre nagyobb, s e kapcsolat egy leánnyal egyre személyesebb. Leszerelés után az udvarlás intenzívvé vált, s hamaros házasságkötéssel ért véget (Faragó 1978: 222–223). Újabb tanulmányában Faragó József ilyenképpen határolja körül a *nagylegények* szociokulturális rétegét: „A *nagylegények* vagy egyszerűbben *legények*, a falunak a konfirmációval és a *legényavatással* kezdődő, majd a házassággal záruló férfinemzedékei. Gyűjtőnevük: a *legénység*” (Faragó 1981: 143). A legénykor az egyén életében mintegy 10 évet fog át, 14–15 évtől kezdődően 25–26 évig. Konfirmáció előtt a fiúgyermek elfogadott, de lazán szervezett formában vesz részt a közösség életében. Házasságkötés után (*fiatalember*) pedig már csak szórványosan, mintegy vendégként részese a legények szervezkedéseinek.

A legényszervezetek a fiatalok elkülönülése, s e férfitársadalom szolidáris és hierarchikus szervezettsége alapján működnek. Kalotaszegen a legényszervezetek meglétéről, ezek vezetőinek a legények életének szervezésében játszott szerepéről a néprajzi irodalom a 19. század közepétől folyamatosan értekezett.⁹ Az alsórákosi *sereg* szintén a legények téli szerveződése volt, amelyet *előljáróság* irányított. A tisztségviselők: a *legénybíró*, a *szószólók*, a *gazda*, az *inasok*, a *sáfárok*, a *kántor* és a *póc*. Ez utóbbi feladata volt a konfirmálatlan gyerekek seregtől való eltávolítása (Imreh 1978: 232). Mezőköbölkúton a konfirmációtól kezdődően a fiú a *legények*, a lány a *lányok sorába tart*. A fiú a *főkezes* segítségével kerül be a legényszervezetbe. A legények vezetőit a húsvéti tánc idején választják meg. Kecsedon a kezeseket

⁸ A legényszervezetek irodalmát Tárkány Szücs 1981: 173–178 foglalja össze.

⁹ Ennek irodalmát közli: Faragó 1981. A továbbiakban hivatkozás történik Faragó 1981, Csete 1960, Kresz 1949, Makkai–Nagy 1993 munkájára. Az *elsőség* szerepének gyakorlását elemzi: Salamon 1979.

*újkirályok*nak nevezik, s ők ítélik meg a kihágást elkövető társaik felett (Kós 2000 II.: 257–258). Makfalván a legényeket a kántortanító hívta össze a református iskola egyik tantermébe, ahol *bíró*t, *jegyzőt*, *pénztárost* és nyolc *hütest* választottak meg (Makkai–Nagy 1993: 175). A Nyárad mentén, a Kis-Küküllő vidékén a tavaszi határkerülés, az ezt közvető zöldágazás és a hajnalozás idejére vezetőséget választottak, a fegyelem fenntartása, a fiatalok viselkedésének ellenőrzése, a kikapások büntetése végett. A határkerülést a *király*, az *ítélőbíró*, a *csapómester*, a *sereghajtók*, az *oldalvédők*, a *csendőrök* és a *felvigyázók* irányították. A zöldágazás és hajnalozás idejére pedig *vőfélyeket*, *csapómestereket*, *öntözőket*, valamint *korsóst* és *kosarast* választottak (Barabás 1980). A Homoród menti falvakban a legények közös programjait a választott *kezesek* vagy az *öreglegény* szervezték és irányították (Pozsony 2000a: 243–244). Felső-Háromszék falvaiban a húsvét vasárnapján lezajlott határkerülés legényavató, preventív és vallásos funkciókat öltött magára (Pozsony 2000b: 38–47). Összefoglaló munkájában Pozsony Ferenc 27 erdélyi településről jelzi a legényegyletek meglétét. Következtetése, hogy a szervezeti élet archaikus és középkori céhes eredetű szokáselemet olvasztott magába (botozás, vesszőzés, erő- és ivópróba). A legények ideiglenes elkülönülése, tömörülése általánosnak tekinthető tendencia. A szervezett egyesületi élet létrejötté a 18. századra tehető, s nagymértékben a szász *Bruderschaftok*nak tulajdonítható. Az egyeslet vezetőjét *öreglegénynek*/*nagylegénynek*, *legénybíró*nak, *elsőlegénynek* nevezték (Pozsony 1998).

A legényszervezetek az egymást sűrűn követő téli ünnepek idejére szálalást béreltek (Déván: Makkai–Nagy 1993: 78). Magyarlapádon a szülők ide vitték gyerekeiknek az ételt. A legények csupán az istentiszteletre és a lányokhoz távozhattak el a legényszállásról. A kevés szabad időt a földre szórt szalmára feküdve, ruhástul töltötték el (Makkai–Nagy 1993: 26).

A legényavatás egyúttal a generáción belüli szolidaritás intézményesítését is lehetővé tette. Sokfelé ekkor történt meg a *komaság* megalapozása.¹⁰ A kalotaszegi Kiskapuson az ugyanabban az évben születettek halálukig *egykorinak* szólították egymást, s egymás gyermekének megkeresztelése által *komákká* váltak (Faragó 1978: 222). Magyarón a legényavatás alkalmával a barátok karjukat egybefűzve poharat ürítve *komásodtak el*, s ettől kezdve (a második világháború utáni évekig) már nem tegeződtek, hanem *keedezték* egymást. A komasági viszonyt később kereszteléssel is

¹⁰ Alsó-Muraközben a szokás a *testvéresülés* néven ismert (Tárkány Szücs 1981: 171).

megerősítették (Zsigmond–Palkó 1996: 311). A magázódásra való áttérés más vidéken is ismert volt.¹¹ A kalotaszegi falvakban a legények közötti szövetkezés a *legénykori komaság*, vagy *ked-komaság* volt, amely nem esett egybe a *keresztkomasággal*, a *szurusz-komasággal* (Vasas–Salamon 1986: 181–184). A barcasági falvakban a magyar legények román ismerőseik közül választottak egy *fortátot* maguknak, akit később keresztapának is meghívtak (Seres 1984: 418).

Az utóbbi időben, az 1970-es évektől kezdődően a legény- és leányavatás családi ünneppé változott. A konfirmáció templomi szertartását sok vendéggel elköltött családi ebéd követi (Havad, Korond) (Nagy 1980: 200–201, István 1994: 234).

Bár a legényszervezetek formális szerveződése, a legényavatás rítusa évtizedek óta kimaradt, a generációs és nemi szerep megélése és kinyilvánítása különböző alkalmakkor, néhány viselkedési formában termelődik újra.

A határ bejárása, a határ birtokbavétele

A gazdasági-gyűjtögetési szándékú cselekvéseken kívül alig vannak a település határára irányuló tevékenységi formák. Ezek egyike a zöldágazás felkínálta *határjárás*, a településtől való eltávolodás, a település határában való bolyongás, szórakozás. Néhány részletes leírás azt bizonyítja, hogy funkcióinak köre nem merül ki a zöldág beszerzésében. Vasas Samu a zöldág állítását a fiatalok „önálló megnyilvánulásai” egyikeként tartja számon. Ő számol be arról, hogy a kalotaszegi Mákón három generáció vonul ki az erdőbe. A 10–12 éves fiúgyermekek délután hat-nyolc óra körül indulnak el. A határban kibálnak, játszanak, énekelnek. A magukkal vitt kis fejszékkel annyi zöldágot gyűjtenek össze, amennyit a hátukon elbírnak. A vidámságba belefeledkezve sokszor a határon estelednek. Ekkor kerülnek elő a játék és izgalom további forrását képező eszközök, a zseblámpák. Az este leszálltával érkeznek ki az erdőbe a nagyobb, 12–18 év közötti legények, akik igyekeznek ráijeszteni az elestedett gyerekekre. Majd a 18 évnél idősebb legények is elindulnak. Ők már ló- vagy bivalysekérrel jönnek, s terebélyes fákat vágnak ki. A szekérbe csalánt, tövist, száraz szénát is gyűjtenek (Vasas 1993: 91).

A határ tavaszi bejárása hagyományos rítus, amelyre a felnőttek jelenlétében került sor. A Nyárád menti falvakban az első világháború előtt rend-

¹¹ Például Menyhén, Ácson (Szendrey 1952: 368).

szeresen, később szórványosan zajlott a határkerülés. A húsvét előtti este az avatandó legények, a besorozott nagylegények, a fiatal házaspárosok és idős férfiak együtt indultak el a falu határába. A határkerülés befejeztével a felnőttek hazatértek, a legények az előkészített fenyőágakat hordták szét a leányos házakhoz (Barabás 1980: 204, 208).

A két világháború közötti időszakról kezdve rendelkezünk sűrű utalással a május elsején a falu határába, rétre, erdőbe szervezett kirándulásokkal. Dextrászeplakon a majálist a legényegylet szervezte meg az erdőszélen (Pozsony 1998: 57). Ezt a napot a határba tett kirándulás tette emlékeztetővé Halmágyon, Nagymohán, Székelyderzsen, a Homoród mentén, a Barcaság falvaiban, Sóvidéken, Szászrégen környékén, a Szilágyságban is (Pozsony 1998: 226–228). Detrehemtelepi gyűjtésünkön derült ki az, hogy az 1980-as évektől a május elsejét megelőző és követő éjszakára a fiatalok, fiúk és leányok sátrakat is felhúznak a falu erdejének a falutól legtávolabb eső részében, s az éjszakákat is ott töltik. 2003. május 1-jén Detrehemtelepen a fiatalok két csoportban vonultak ki az erdőre. A 10–14 és a 15–18 évesek. Szalmakrumplit, rostonsültet készítettek. 1989 előtt a felnőttek is (különösen a traktorállomás alkalmazottai) az erdő mellett gyülekeztek. *Szegény Gyuri mindig ment Záró [Mezőzáh], a traktoristákkal, vótak az autók, egy-egy zsák halat hoztak, 1-2 báránt vettünk, vittük ki a grätar-sütőt, s ki az erdő széjén. Sütöttük. Hát nem lehet azakat elfelejteni.*¹²

A határ bejárásának a legeltetésen, a munkavégzésen kívül egyéb alkalmi is vannak. A nyulászás, a halászat, a madártojásgyűjtés, a hóvirág-, ibolyagyűjtés, a gombászás, a sízés, a szánkózás mind olyan alkalmak, amelyek a közvetlen természeti környezet felfedezését szolgálják. A természetjárás vitathatatlanul ugyanúgy a környezet, a határ, a határhasználat, a határvonal megtanulásával van összefüggésben, mint az intézményesítetten gyakorolt tavaszi határjárás (Scheiber 1955, Szabó T. 1956, Takács 1987: 151–195, Barabás 2000, Pozsony 2000b). A kalotaszegi falvakban virágvasárnap délután a fiatalok az erdőbe mentek virágot, főleg kakasmandikót szedni (Vasas–Salamon 1986: 134). Jegenyében a legények nagyszombat éjjelén, 12 órakor indultak el a határ bejárására (Vasas–Salamon 1986: 137) A Homoród vidékén pünkösöd vasárnapján mezei ünnepeket, vetélkedő játékokat szerveztek (Pozsony 2000a: 250). A barcasági falvakban tavasszal a legények csoportosan mentek az erdőre hóvirágért (Seres 1984: 381).

¹² Péter Györgyné Simon Ibolya sz. 1945. Detrehemtelep, 2003. május 1.

Az utca birtokbavétele

Az utca köztér, a nyilvános (hétköznapi és ünnepi) szféra tartozéka, amely folyamatosan ellenőrzés alatt áll. Állapotának, tisztaságának megítélése a közösség hatáskörébe tartozik. Rendjének felborogatása, a rendetlenítés, a szemét szétszórása olyan szertartásos viselkedés, amelynek egyidőben célja a figyelmeztetés, az értékelés, a vélemény tüntető jelzése, valamint az ítéletet kinyilvánító személy társadalmi pozíciójának kinyilvánítása.¹³

A tér rendjének felborogatásáról számtalan élménybeszámoló szól. Terepmunkánk győzött meg arról, hogy szinte mindenki hordoz ilyen jellegű élményeket és emlékeket, illetve mindenki szereplője hasonló történeteknek. A férfiak szívesen beszélnek a fiatalon elkövetett akcióikról, a felnőttek a házukat, a gazdaságukat a fiatalok részéről ért agresszióról. Mind a rendetlenítés, mind annak elszenvedése olyan történés, amelynek célja a figyelemnek személyekre való ráterelése, olyan beszédalkalom kikényszerítése, amelyben a szó óhatatlanul ráterelődik bizonyos személyekre, személyek közötti kapcsolatra. 2003-as detremhemtelepi teremunka során az 1953-ban született K. S. élenken adta elő egyik legénykori kalandját. Miután három kapura ágakat állítottak, egyik leány kapujára dőglött hörcsögöt kötöttek fel. A résen lévő édesapa fejszével üldözőbe vette a legényeket, akik a falutól egy km-re lévő nádasban kerestek búvóhelyet. Felesége hasonló lelkesedéssel mesélte, hogy egyik elmúlt évben a fiúk olyan nagy ágat vágtak leánya számára, hogy nem tudták a kerítéshez rögzíteni, ezért a virágos kertbe hajították, tönkretéve a virágágyásokat. Szomszédságukban máig derűtséget kelt, ha felemlgetik, hogy szomszédjuk, S. évekkel ezelőtt egy, a lakásától mintegy 2 km-re lévő völgyben találta meg szekerét. Az 1945-ben született, a faluba férjhez jött P. I. végigsorolja az emlékezetes kalandokat. Ezek sorából derül ki, hogyan léptek a falu nyilvánosságába az egyes évjáratok, kik voltak az évjáratok kezdeményező egyéniségei, hangadói, tréfamesterei. A fiatalon, közvetlenül a leszerelés után elhunyt R. emlékét többek között a május elsejére virradó éjszakai csínytevése őrizte meg. Rendhagyó módon egy juhaklot költöztetett fel

¹³ Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy a rendetlenítésnek egyéb rituális alkamai is ismeretesek. A farsang idején a házba betérő maszkurák az udvaron, a tornácban és a házban borogatják fel a rendet. E rituális viselkedés példái: Havadról Nagy 1990: 160–170, Aranyosszékről Keszeg 1996: 232–233. Mírcea Eliade heremeneutikai elemzése a rendetlenítést a kozmogónia évenkénti megismétlése előtti fázisnak tartja, a régi rend megsemmisítésének (Eliade 1987: 69–72). Nem szándékunk ezen értelmezés érvényesítése.

a diófa tetejére. P. I. leányának csupasz kórót is szórtak a ház előtti lugasra. Ugyanakkor P. I. a még kislány, ágra nem jogosult lányunokája számára maga tűzdelte tele apró ágakkal kerítésüket. Egyik évben három lány háza elé került csupasz kóró. Amint kiderült, ők voltak azok, akik a középiskolában való továbbtanulást választották, s bentlakásban lakva kiszakadtak a fiatalok köréből. Egyik évben a legények egy gyermektelen házaspár házatáját szórták tele pelyvával.¹⁴

A Hortobágy vidékén a legények május elsejére virradólag rendetlenítettek. A kocsit szétszedték, az öltetön állították össze. A kiskapukat szétszedték, összecserélték. E tréfás szórakozás ismert volt április elsején, korábban pedig a farsang időszakában (Barna 1979: 106). Szintén a zöldág állítás idején borították fel a falu rendjét a Homoród menti falvakban is. Bekötözték a kapukat, a szekeret szétbontották, a csűr padlására költöztették fel, esetleg az ökörrrel együtt (Pozsony 2000a: 250).

A szokás kalotaszegi változatát Vasas Samu és Salamon Anikó mutatja be. Szilveszter éjszakáján „A szolgálak után mentek régen a legények, ostoraikat pattogtatva, angyalozni, vagyis megviccelni azokat a gazdákat, akiknek lányuk volt: levették az utcakapukat, és elvitték a lány szeretője házához vagy bedobták a patakba; szétbontották a szekeret, és felvitték a pajtahíjra vagy diófára és ott összerakták.” Inaktelkén „az utcaajtó fedeléről vagy a nyári konyháról leszedik a cserepet, vagy a kint hagyott fonalat felmotollálják a kerítésre, a házak ajtaját kenderrel torlaszolják el” (Vasas–Salamon 1986:105–106).

„Osztán vótak olyan szokások, hogy akinek vót szeretője, annak kicserülték az utcaajtóját. Elvitték annak a házához, aki hozza járt, s annak az ajtaját visszahozták emehhez. Később osztán jött vastagabban ez a vicc, ha szerette, ha nem szerette, elvitték a kisajtót a szomszédhoz. Sokszor elvitték a patakba, a híd alá, vagy elvitték a másik falu végire. Aztot élveztk, hogy mindenki jár az ajtója után, hogy tudakolja meg, honnan hozza vissza. Emiatt nem vót miér haragudni, mer szokás vót. S elköttik a nagyhídnál a két karfát. Összekötték dróttal. S akkor mentek nagy dérrrel-dúrral, hogy mennek ide-oda, megakadtak a drótbá és leestek ott. Vót olyan eset, hogy széjjelbontották egy embernek a szekerit, oszt felvitték a padlásra, s összerakták ott nekie. S akkor reggel felébredett, hogy a szekere a csűrből fenn van az istálló padlásán. Újra szét

¹⁴ A néprajzi irodalom, sajnos, a lokális társadalom perszonális kódját, interperszonális kommunikációs struktúráját nem örökíti meg, amelyet valójában a rítus aktivizálni hivatott.

kellett szednie, mert, ugye, szekeret nem lehet egybe lehozni. Ez szokás vót, vicc vót, így vicceltük meg egymást” (Gazda 1980: 331).

A szilveszter éjszakai rendetlenítés a legkülönbözőbb falvakból ismeretes. Búzásbocsárdon a legények összecserélték a kapukat, az istállóban a jászlat szénával tömték meg (Makkai–Nagy 1993: 21). Hariban a jóbarátok, valamint a haragosok szokták összecserélni a kapukat (Makkai–Nagy 1993: 22). Magyarlapádon a szilveszter éjszakai templomi ünnepköszöntés után a legények csengőkkel, kolompokkal, ostorokkal járták be az utcákat. Összecserélték, a patak fölé pallószerűen fektették le a kapukat. Felopóztak a leányos házak padlására, hogy a háztetőre szalmaköteget helyezzenek el. Előfordult, hogy a háziak észrevették a szándékot, s a létrát elrejtve arra kényszerítették a tréfálkozó kedvű legényt, hogy virradatig a háztetőn maradjon (Makkai–Nagy 1993: 27). Kajántón a kutakat pelyvával töltötték meg, a kapukat pedig messzire elhurcolták (Makkai–Nagy 1993: 92). Nagypetriben „egyik háznál egy nagy tuskót kötnek az ajtóhoz, hogy mikor kinyitják az ajtót, az angyal ajándéka beessék a házba; másik háznál a szamarat kötik a kilincshez, hogy a gazda ne tudja kinyitni az ajtót. Különösen az utcaajtók, kapuk elvívésében telik az angyaloknak nagy örömük. Sokszor bizony úgy elteszik szegény gazdák ajtóit, hogy két-három napig is keresniök kell, míg végre valamelyik szomszédnál a hijuban vagy a falu valamelyik diófáján megkapják” (Makkai–Nagy 1993: 118). Nagysármáson az újesztendőt köszöntő, a kínálással elégedetlen legények bosszúból szórták el a gazda szerszámait, állatait kikötötték vagy kicsapták az utcára (Makkai–Nagy 1993: 136). Hasonlóan rendetlenítettek szilveszter éjszakáján a mezőcsávási legények is (Makkai–Nagy 1993: 186). Buzásbocsárdon a legények szalmabábot helyeztek el a vénlányok kapuja előtt (Makkai–Nagy 1993: 20).

Magyarózdón a kántáló legények karácsonykor bosszúból forgatták fel az utca rendjét. Amelyik háznál nem fogadták az éneklőket, „ádáz szitkok mellett az utcaajtóját vagy éppen a kapuját vitték el a harmadik szomszédig is a visszautasított kántálók” (Horváth 1971: 112).

Apácán a legények vízbevető hétfőre virradó éjszakán bontották le, rejtették el a lányos házak kapuit (Seres 1984: 387).

Az éjszaka birtokbavétele

A szokásleírások túlságosan problémamentesen fogadják el a hagyományrendszer nappali időszakban való elhelyezkedését. Valójában pedig a szokások nagy részét éppen a nappal és az éjszaka dichotómiájának megléte

kényszeríti a nappal időszakába. A hiedelmekben érvényesülő időképzetet vizsgálva Pócs Éva vonta le a következtetést, hogy „Az éjszaka mint átmeneti idő, időszünet két emberi tevékenységgel kitöltött nap között” (Pócs 2002: 15). Spirituális síkon az éjszaka igénybevétele a transzcendenciával, a halottakkal való kapcsolattartás, szociális síkon pedig a nyugalom, a pihe-nés, az intimitás, ennek megszegése a törvényszegés területére tevődik át. Illetve, a nappal és az éjszaka közötti határ elmosása egy új, egy más életforma és életvezetési stratégia, a posztmodern kultúra sajátja.

Erre a dichotómiára gondolhatott Ipolyi Arnold is, amikor – a nyelvészek számára meglepő módon – az *est* főnevet az *es* igéből eredeztette, s ezáltal a kultúra felfüggesztődéseként értelmezte (Ipolyi 1854: 292).

Az éjszaka idejére tevődő szertartások szembetűnően hangsúlyozzák ki a rituális inverziót (csoportos együttlét, éneklés, hangoskodás, látható nyomok hagyása).¹⁵ Bálint Sándor hívja fel a figyelmet arra a Nyárád vidéki, 19. századi feljegyzésre, amely szerint a húsvét szombatja éjszakáján a határt megkerülő, bejáró legények „az imádságokat valósággal kiabálták, hogy Isten mintegy meghallja, a gonoszokat pedig elriassza” (Bálint 1989: 286). A csoportos határkerülés Havadon, akárcsak a Nyárád menti falvakban, húsvét szombatján este kezdődött, és éjfél után ért véget (Nagy 2000b: 335). Székelysomboron később, pünkösöd hajnalán (Pozsony 1998: 52). A határkerülés Zalaegerszegen nagy lármával, lövöldözéssel járt együtt (Bálint 1989: 290). A kalotaszegi szokás bemutatásában Vasas Samu említette a gyerekek hangoskodását (Vasas 1993: 91).

A téli ünnepek idején, valamint a névnapokon volt szokásban a hamuval töltött fazékkal a küszöbön vagy ablak alatt való durrantás. Detrehemtelepen a névnapját ünneplő férfiak házának küszöbéhez csapták a hamuval töltött cserépedényt.¹⁶ A gesztus egyidőben szolgált zajkeltésre és rendetlenítésre. Lukafalván hamvazószerdán a pártában maradt vénlány ajtaja előtt csattant el a hamuval töltött korondi fazék (Makkai–Nagy 1993: 168). Maroscsesztvén szilveszter éjszakáján szintén a vénlányokat csúfolták ki ezzel az eljárással (Makkai–Nagy 1993: 29). Szalárdon a disznótorozó családokat riasztották meg ily módon (Makkai–Nagy 1993: 57).

Róheim Géza jegyzi meg, hogy hiányzik a magyar szokáskörből a boszorkányok távoltartásának szándéka. Tőlünk nyugatabbra ez a szertartáson belüli zajkeltés egyik funkciója (Róheim 1925: 284).

¹⁵ A szertartásos inverzió a kettős szimbolikus osztályozások ismert eljárása (Ivanov 1984: 58).

¹⁶ Saját gyűjtés.

A székely falutörvények ismeretében Imreh István teszi szóvá azt, hogy az éjszakai pihenés, nyugalom biztosítása a törvénykezés visszatérő témája (Imreh 1983: 91–93). Dömötör Tekla figyelmeztet arra, hogy az éjszakai csendháborítás miatt a hatóságoknak is döntést kellett hozniuk. Kézdivásárhelyről, 1753-ból származik a következő rendelkezés: „Sok inconvenienciák esvén ennek előtte a Filep Jakab napra viradolag felvonni szokott zöld ág miatt, annak eltávoztatásáért concludáltatott még in Anno 1753, hogy városunkban zöld ággal felverettetése senkinek meg nem engedtetik” (Kolozsvári–Óvári 1885: 117).

Az éjszakai dorbézolás tiltása további éjszakákra is kiterjedt. Kolozsváron 1585-ben az éjszakai mulatozásokat, hangoskodást, a szánkózást és minden egyéb „mód nélkül való járást” a pénzbüntetés terhe alá helyeznek: „az Eyeli Jaras, Zitkozodas Zankozás kialtas es egieb chintalansag feleol Vegestenek varasol hogj ha niolcz ora utan ez illien vetkekekben valakik megtalaltatnak” (Kolozsvári–Óvári 1885: 204). Ugyanitt 1588-ban újra elrendelik az éjszakai nyugalom betartását: „Nioltz ora utan ereos bwntetes alat senky hazanal deoseoleokat kialtokat, magha heghedewletteteseket ne zenweggen” (Kolozsvári–Óvári 1885: 233). Krasznán 1716-ban foglalják törvénybe az alábbiakat: „A' kik éjtzaka lövöldöznek, rikoltoznak, Lámpás nélkül járnak, alá 's fel kortsojázna, azokat ha residentiatlan Nemes emeberek, a' Strásák fogják meg, vigyék Ispány kézhez” (Kolozsvári–Óvári 1885: 357). Csíkközváron az 1600-as években hozták az alábbi rendeletet: „Szent János estin való virrasztáson (való táncolás) semmiképpen meg nem engedtetik (sub poena flor. 1) (:éppen éjfélig, annál inkább hajnalig vagy virradatig, hanem késő vacsora ideig, mikor ember le szokott nyugonni ágyába, az is tisztességesen; egyébaránt a büntetése flor. 1.)” (Imreh 1983: 289). A háromszéki Középpajta falutörvénye 1775-ben írta elő: „rendkívül való részeg lévén, éccaka valaki rikoltozna, lövöldözne, büntetessék...” (Imreh 1983: 438). Papolc falutörvénye 1733-ból, 1759-ből, 1822-ből: „Falu között éjjel vagy nappal alá s fel járó alkalmatlan részeges, kiáltozó, káromkodó, verekedő, vérengző, szüntelen – nemcsak utcán, hanem életeken, csűr, istálló, szalma, széna körül – égő pipával járó alkalmatlan személyeket a falusbíró, toties quoties meglátván, büntesse meg egy-egy forintig. Ha nem látná is, ha hitelesen kiadattatik, similiter büntetessék” (Imreh 1983: 377). A bölöni vártemplom törvénye 1690-ből: „Naplemente után minden ember, akár mezőről, akár faluból a sorompón belől takarodjék helyére, mert akik annak utána az öröktől künn talátnak, megfogattanak. Első cselekedtekről ha jó mentséget nem adhatnak, büntetődjenek ad flor. 3. Másodszor

ugyanazokon künn tapasztaltatván, meghaljanak, mint nyilvánvaló kóborlók” (Imreh 1983: 330). A törvények általában kitérnek a részegség miatti rikoltozásra, az újesztendei, húsvéti, karácsonyi, lakodalmi lövöldözésre, a későig elnyúló tánkra, a guzsalyásra, a férfiak kocsmái és vásári italozásaira, az együttlétekkor kirobbanó verekedésekre (Imreh 1983: 91–93). A Kőhalom székhez tartozó Kőbor legényegyletének 1764-ből származó törvénye tiltotta az utcán való hangoskodást: „A mulatságnak és táncznak vége szakadván, kiki haza mennyen, és az utzákon ne rikoltozzon, külömben fizet 6 [pénzt]” (közli Pozsony 1998: 42). Minthogy az ünnepek vidám megülését, a szórakozást, a táncot erős igény tartotta életben, ezért a tiltások ellenére beszüntetni nem lehetett, csupán bizonyos mértékben ellenőrzés alá vonni, illetve, a rendbontókon elégtételt venni. Bögözben 1784-ben emeltek vádat az éjszakai csendháborítók ellen: „fogják meg őket mért lármáznak éczaka” (Szabó T. 1978: 719). Egy Dés városi levéltári irat szerint 1840 tavaszán „itt már böjtönis egész víradtig ...folynak az éjtzakásások tivornyázások” (Szabó T. 1978: 720).

Küsmődi Bálint tízéves múlt, amikor Ditróba szegődötték el. Itt került sor legénykora egyik első emlékezetes csínytevésére. „Ekütte a lovakat Péter bátyóm ki Kicsipéterpatakába. Este kődött töllem zabot, de vótak ott még hat gyerek, haton vótunk. Hát osztán ott vót Biró Károjnak egy esztenája. Kéccáz darab ju vót a turmában. De már akkor ősz vót, a zabot a lovaknak oda attuk s elhatárosztuk mi gyerekek, hogy oda menyünk s megijesszük az öregembert. Mer egy öreg, hetven éves ember vót, a juhokkal, meg Karkó Jani, egy gyerek vót a kisegittője. Hát akkorjába beszélték a rosszfélijeket, s a kisérteteket. Felmentem az esztenaház tetejire. Dobogtattam. A zőreg Biró Antal aszt monta: Jézus, Jézus ne haggy el! Jézus, Jézus, ne haggy el! A másik meg, egy esztennel benyult s ott kattanyozott, a harmadik meg, a kosárból kiengette a juhokat. Akkor jöttünk hazafelé, a falu végénél Biró János lakott, egy egyedül való házban, napszámos ember vólt, a vécéje a házon hátul vót. Négyen neki mentünk és a vécejét feldőjtöttük. Akkor jöttünk. Bejebb lakott egy szalmás földött házba két öreg, Csibi Márton József. Ott a kutgém kivólt dólve, négyen felvettük, s elvittük a házelejibe s oda ledobtuk. Nem féltünk, hogy kijönnek, mer nem mertek kijönni; nagy dergeteget csináltunk s azok is megijettek. Hát haza jöttem, kérte a gazdám, hogy hól vótál ijén sokáig? Mondom, hogy a lovak el vótak veszve s kerestük. Evvel megnyugodott. De reggel az öreg Biró Antal bejött s aszt monta a fijának, hogy ő többet a fijával nem hál kinn, mer’ a rossz féliek mekkisértették” (Földes 1979: 125). Hasonló emlékét idézte fel nagyon szívesen egy csegezi

(aranyosszéki) személy is: *Miko készültünk szántani, má legénykék vótunk, azt mondta apánk, aludjatak nyugtan, keveset bódoragjatak az utcán, miko az ökrek meg vannak étetve, itatva, fekötlek, anyátak megcsinálja a reggelit, esztek, s aztán mentek szántani. Úgy is vót. Me a legények bódoragtak éccaka. Mentek a lőjányakhaz. Még gyümölcse is el-elbódoragtuk. Láttunk valamerre valami finum barackat, aztán ementünk s leszedtük. Aztán szidták a legényeket. Vagy 20-30. Magyar is, román is.*¹⁷

A legények éjszakai együttléte nem csupán a pihenés nyugalmának megzavarását jelenti. Természetesen, az éjszaka ébren való eltöltése a fiatal legények számára fizikai erőpróba, a szervezet próbára tévése, a virrasztással egyenértékű. Erre utal a proverbium is: *Aki legény éjjel, legyen nappal is az.*

Az éves kalendáriumban egymás után következnek az éjszakai virrasztásra előírt, az éjszakázást lehetővé tevő napok. *Január elsején* éjfél és hajnal között az aranyvíz hozatalára került sor.¹⁸ Különösen a gyermekek és a fiatalok dolga volt az új víz merítése. A családok képviselői egymással versengve igyekeztek elsőnek meríteni a forrásokból. Egyes kalotaszegi falvakban a legények tüzet gyújtottak a forrás közelében, amíg vizet merítettek, s a vízzel kántálni, újévet köszönteni indultak a leányos házakhoz. Az újév délutáni templomozás után másnapig tartó tánc kezdődött (Vasas–Salamon 1986: 107–116). Tordaszentlászlón a gyerekek és a legények feladata volt a szilveszter éjszakai zajkeltés.¹⁹ Hajnalban ugyancsak nekik kellett aranyosvizet hozni (Boldizsár Zeyk 1994: 263). Szászcsován a gyermekek *kalandozni* jártak szilveszter éjszakáján. Sípot, kürtöt fújtak, ostorral, csengővel, faze-kakkal zajt keltettek. Éjfél előtt a falu határában tüzeket gyújtottak, éjfélfkor pedig elindították a tüzes kereket, amely a helyi hagyomány szerint az ó- és újévet kötötte össze (Pozsony 1998: 199). Városfalván, Homoródkeményfalván, Halmágyban szintén a legényeket illette meg a zajkeltés (Pozsony 1998: 201–203). Maroscsesztvén a legények 4-5 fős csoportokban jártak kolomppal, hegedűvel, tárogatóval, kareplővel (Makkai–Nagy 1993: 29). A *farsangolás* lehetővé teszi az éjszakába nyúló szórakozást. Magyarózdön csupán a legények öltözhetnek be farsángos ruhákba (Horváth 1971: 112). A húshagyókedden és a hamvazószerdán lezajlott farsangzárás Kalotaszegen hajnalig tartó tánccal járt együtt. Kisbácsban a tánc három napon keresztül tartott (Vasas–Salamon 1986: 130–132). Kalotaszegen a *tejbemérést* meg-

¹⁷ Magyarosi Lőrinc sz. 1927. Csegez. Sajat gyűjtés.

¹⁸ A szokás eredetéről és elterjedtségéről: Bálint 1989: 54–58.

¹⁹ Az újévi zajkeltés irodalma: Bálint 1989: 131.

előzően és követően az egész éjszakán át tartó táncra került sor. A fiatalok és a felnőttek együtt virrasztottak ezeken az éjszakákon (Vasas–Salamon 1986: 147, Szabó 2002: 88). Húsvét és pünkösöd táján a fiatalok kötelessége az éjszakai *határjárás*. A Nyárád menti falvakban a húsvét hajnalán lezajlott *zöldágazás*, *virágkozás* után *húsvét első napjának* éjfelekor a legények csoportosan indultak *hajnalozni*. Beköszöntöttek a házakba. A háziakat vízzel locsolták, adományt, tojást, kalácsot és pálinkát gyűjtöttek, amit a húsvét másodnapján délután kezdődött húsvéti tánc során fogyasztottak el (Barabás 1980: 208–209). A korondi legények 5–6 tagból álló csoportban húsvét első napjának estéjén indulnak öntözni a leányos házakhoz. A locsolás másnap reggelig tart (István 1994: 235). *Szent Iván* éjszakája újabb együttlétre, szórakozásra nyújt lehetőséget. A hagyományos *aratóünnepség* egész éjszaka tartó táncsal, ivással járt együtt. Széken a fiatalok szürkület után gyűltek össze a falu határában lévő sóstónál. Meztelenül, vagy ruhákból alkalmilag eszkaált fürdőruhában későig fürdöztek, tréfálkoztak (Kocsis 1988: 95–100). *Szent Mihály napja*, az állatok behajtása bál, multság tartását tette lehetővé. Október 26-án, *Dömötör napján* több napon át tartó multság kezdődött. A szüret kezdete a *szüreti bál*ok sorát nyitotta meg. *András napjával* a disznóvágások kezdődtek el, késő estébe nyúló *disznótorokkal*. Részó Ensel Sándor német és tót szokásként írja le a *Szent András éjszakáján* sorra kerülő forráslátogatást, a jósló szerepű kerítésrázást, az ablak alatti hallgatózást (Részó Ensel 1866: 265–266). Tordaszentlászlón *Márton napjának* (november 11.) éjszakája evéssel-ivással telt el, s a névnapjukat ünneplők köszöntése mellett ekkor történt meg a párválasztás (Boldizsár Zeyk 1994: 253–255). *Karácsony éjszakája* a kántálás, *szilveszter* a bál, a csoportos mulatozás miatt tudott emlékezetessé válni. Az alsórákosi sereg karácsony szombatján kántálni, első napjának estéjén indult hajnalozni, ünnepet köszönteni.²⁰ Ezt követően az ünnep második napjának hajnalán az Istvánokat köszöntötték, délután táncolni gyűltek össze, éjszaka pedig a hajnalozást folytatták az első napon elmaradt leányoknál. Szilveszter estéjén a lányokat *hajnalozták meg*, éjféltkor a templom előtt elbúcsúztatták az óévet, fogadták az újévet, újév hajnalán pedig a falu elöljáróit és módosabb családait köszöntötték. Újév délutánjától reggelig tartó tánc zárta a mulatozás sorát (Imreh 1978). Magyarózdton karácsony éjszakáján csupán a gyermekek és a legények járhattak köszönteni (Horváth 1971: 110). A 19. század

²⁰ A kántálást a 20. század elejétől csupán a cigányok gyakorolták, a legények csak a hajnalozásban vettek részt (Imreh 1978: 232).

végén ünnep első napjának délutánjától viszont „a legények, leányok, a bor s nyárson sült hús mellett, éjt-napot végigtáncoltak” (Horváth 1971: 112). Tordaszentlászlón ünnep szombatján éjfélről hajnalig kántáltak. Ekkor a kántálást délutánig megszakították. Karácsony első napján éjfélkor Istvánokat indultak köszönteni. A következő nap délutánjától harmadik nap hajnalig folyt a tánc, amikor csoportosan újra elindultak, ezúttal a Jánosokat köszönteni (Boldizsár Zeyk 1994: 258–259). Oltszakadátan a karácsony éjszakáját kártyázással virrasztották át (Makkai–Nagy 1993: 59). Beresztelkén *aprószentek* éjszakáján került sor a *botozásra*, a legények pseudo-büntető, valójában szórakoztató összejövetelére (Pozsony 1998: 55). Tordaszentlászlón e nap hajnalán a legöregebb legény szánkóra ült, s társai végighúzták a falun. Ennek végeztével a táncolóházba tértek be, ahol a szervezők borsos pálinkával várták őket. A vesszőzésre itt került sor (Boldizsár Zeyk 1994: 262). *Szilveszter éjszakáján* Kalotaszeg falvaiban a fiatalok vagy a fonóban gyűltek össze, vagy táncolóházat béreltek ki, vagy a legénygazdánál mulattak éjfélig. Az utóbbi években valamelyikük otthonában vagy vendéglőben szilvesztereznek. Éjfélkor a templom elé mennek, utána a legények köszönteni indulnak (Vasas–Salamon 1986: 104). Havadon a fiatalok utcánként csoportosultak valamelyikük házában, a szilveszteri éjszaka eltöltése végett (Nagy 2000b: 329). Ugyanezen az éjszakán Magyarózdton is együtt maradtak, de nem mulattak, hanem őrködtek az óév távozásánál, az új esztendő beköszöntésénél. Virradat előtt pedig csattogtatni, újesztendőt köszönteni indultak el (Horváth 1971: 115). Ezen kívül pedig a *halottvirrasztók*, a *lakodalmak*, a *névnapok*, a jelesnap *bálok* tették lehetővé az éjszakába nyúló közös együttlétet.

A téli ünnepek idején sűrűsödő tennivalók, a legényekre háruló kötelezettségek (köszöntés, a lányok táncoltatása) erősen igénybe veszik a fiatalokat. Az irodalomban egyedül Faragó József figyelt fel megerőltető voltára: „A sok éjszakázásba és álmatlanságba valósággal *belépusztulnak*, lesóványodnak” (Faragó 1981: 150). Illetve: „Amidőn 1946. december 29-én Pusztakamarásról egy alkalmi teherautóval Kolozsvár felé tartottunk, valamelyik útba eső mezősegi faluban egy legény is fölkérezkedett. Arca oly ijesztően vérvörös és puffadt volt, s a szemei úgy bedagadtak, hogy kórusban fölszisszenünk, mert mindenki valamilyen különös bűntényre vagy balesetre gyanakodott. Szavaiból azonban kiderült, hogy ilyesmiről szó sincs: mindössze a halálos kimerültség jeleit hordozta a legényünnepek után” (Faragó 1981: 151). Mivel töltötték tehát a legények az éjszakákat? Leggyakrabban táncgal. Faragó József számolta össze, hogy a kiskapusi legények egy éve során a

következő alkalmakkor rúgtak ki a hámból: karácsonykor négy napon keresztül, farsang idején két vagy három vasárnapon, húsvétkor négy napon keresztül, húsvét és pünkösd között egy vasárnap, pünkösdkor négy napon keresztül, a nyár folyamán három-négy vasárnapon, ősz folyamán három-négy vasárnapon. Továbbá sorozáskor és rukkoláskor (Faragó 1981: 158). Ezt a programot a paraszti, majd a falusi életformára általában jellemzőnek fogadhatjuk el. Azzal a kiegészítéssel, hogy a tánc oka (esetenként célja) minden alkalommal szimbolikus kifejeződést kapott. Katolikus vidéken búcsúnapokon szintén szerveztek táncot (a Gyimesben Sarlós Boldogasszony, Mária Magdolna, Nagybaldogasszony, Szent András napján). Ezek a táncok éjfélig tartottak el (Antal 1983: 141–142). Ehhez adódott hozzá a házról házra történő látogatás: az új év, a húsvét, a pünkösd, a karácsony köszöntése (hajnalozás). A legények maguk is éjszaka látogatták végig a névnapjukat ünneplő társaikat (istvánozás, jánosozás). Az éves kalendárium jeles napjai körül a Szent György napja, május 1., pünkösd éjszakája a zöldág hozatalát, a leányok kapujának feldíszítését tette lehetővé.

A konfirmált legények tavasztól ősziig a legényestéken (szerda, szombat, vasárnap) hosszasan tartózkodtak a lányoknál. Sorozás előtt csoportosan látogattak el a lányos házhoz, utána már a legény egyedül ment látogatóba. A látogatás este kilenctől éjfélig tartott (Faragó 1978: 221). A gyimesi legények a hét valamelyik legényestéjén hajnalig guzsalyasban maradtak a leánynál (Antal 1983: 143).

Az alkohol fogyasztása

Az alkohol felhasználása, alkalmazása változatos motivációkhoz igazodik. A gyógyászatban – különböző gyógyászati ideológiáknak és rendszereknek alárendelve – *gyógyszer*, fájdalomcsillapító (palliatív) anyag, vagy oldószer szerepét tölti be. A 15. század csízói a humorális patológia elveit követve állandósították a borivást a kalendáriumi előírások alapján. Eszerint Boldogasszony havában a bor és az édes ital használata volt ajánlatos, mellfájást ürmösborral kellett kezelni. Böjtmás havában az édes ital, Szent György havában, Mindszent havában a tiszta bor, Pünkösd havában apróbojtorjással és örömmel, Szent Iván havában rutával, sarlófüve és zsályával, Szent Jakab havában zsályával, örömmel és ezerlevelű fűvel, Szent Mihály havában borssal, szegfűszeggel, zsályával, sarlófűvel és apróbojtorjással, Szent András havában borsfűvel, zsályával és iszókkal, Karácsony havában pedig

tárkonygyökérrel, gyömbérrrel, fahéjjal és zsályával kezelt bor volt ajánlatos.²¹ A gyógyászat különösen a gyomorbántalmak, táplálkozási gondok, és fertőzésveszély esetén javallotta. Egy 18. századi gelencei orvosló könyvecske a bort 28, a pálinkát 2, az égett bort egy alkalommal ajánlja vivő-, vagy hatóanyagként (Halászné Zelnik 1992). A Borsa-völgyében a pálinkát hideglelés, szülés, gyomor-, fogfájás, kelés, seb, ütés, a bort pedig spanyoljárvány esetén használták gyógyító céllal (Vajkai 1943: 60). Hidegleléskor kicsi békát, vagy kilenc csípős paprika szemet áztatnak, 2-3 oleander levelet főznek meg pálinkában, a pálinkába borst, sót vagy fokhagymát tesznek (Vajkai 1943: 108). A rontó mágia, ezzel szemben, betegség- és szerelmi varázslás eszközeként használja fel az italt (Fazakas–Székely 1990: 51–52). A világ különböző kultúráiban ismeretes az alkohol *rituális, mágikus, szakrális* alkalmazása. Használata megváltozott tudatállapotot eredményez, amely a valóság egy tartalmi és minőségi szempontból más érzékelését, megélését teszi lehetővé (Grynaeus 1998: 214). Mircea Eliade sámánizmusról írott könyvének példái a gyógyító sámán szertartásos, valamint a korosztályt váltó legények öntudatlanságot kiváltó italfogyasztását szemléltetik (Eliade 2002: 73, 203, 204). A hősepikában a hős hadba indulását lakoma, ezen belül nagy mennyiségű ital elfogyasztása előzi meg (Vargyas 1960: 512, Demény 1980: 47–58). A szentek és démonok kultuszában az italáldozat általánosan ismeretes. A szőlőtőke maga is istenek, szentek védenca.²² Az ördög- és boszorkányképzetek a maguk rendszerébe integrálták az alkoholt. A borfogyasztás az ördöggel való szerződés-kötés, az ördöggel való paráználkodás része és eszköze (Szendrey 1986: 159–161, Égető 2001: 233–239). A farsangi italfogyasztás mágikus hatással bírt: a bő étel- és italfogyasztás a bő termést befolyásolta (Tátrai–Karácsony Molnár 1997: 50) Az agrárünnepek keretében történő italfogyasztás a termés bőségét, az állathasznót garantálja. A halottvirrasztásban, a temetési torban, a temetőlátogatás során fogyasztott italt a halott nyugalmaára köszöntik el. A disznótóri itallal „egészséges koporsót” kívánnak az állat húsának elfogyasztásához. Egyéb alkalmakkor – a 18–19. századtól az etikett előírásai szerint – az egyéni boldogulásra, a házaset boldogságára, az együttlétre, a viszontlátásra koccintanak.²³ Az áldomás szerződés-kötését

²¹ Regiomontanus 1471-ben, magyarul 1575-ben kiadott csiziója: *Csizió* 1986: 96–105.

²² Dionüszosz kultuszáról: Frazer 1995: 253–260. A bor mitikus eredetéről: Csávossy 1994: 19–32. A szőlőt védő szentek kultuszáról: Mód–Simon 2003. Az italáldozat mai formáiról: Nagy 2001: 18, Aranyosi–Hoppál 2001: 49–51.

²³ Az itallal történő felköszöntés előírásainak összefoglalása: Fábri 1993: 59–66.

pecsétel meg.²⁴ A kalákában végzett munkák esetében (építkezés, rakodás, sírásás) az alkohol a fizetség részét képezi. Itallal szabadítják fel a lakodalmi menet előtt elkötött utat, itallal köszöntik fel az ünnepelteket.²⁵

Az alkoholfogyasztás a hagyományos falusi társadalomban, a nyilvános szférában a férfiszerep, a társadalmi érintkezés és az ünneplés tartozéka. Az alkoholt *bírn* kell, az alkoholt *mértékkel* kell tudni fogyasztani, az alkohol meghatározott *helyzetek* velejárója. Általában egyformán megítélés alá esik a nyilvános italfogyasztás visszautasítása, valamint az italfogyasztással való visszaélés, a nők és a gyermekek italfogyasztása.

A korábban is idézett forгатókönyvekben többször is szerepelt a legények alkoholfogyasztása. Az italfogyasztás strukturális tartozéka a farsangi mulatozásnak, a tavaszi juhbemérésnek, a húsvéti locsolásnak, a májusi Jánoska-eresztésnek, az aratóünnepeknek, a Mindszentek napi temetőlátogatásnak, a disznótornak, a kántálásnak, a névnapozásnak, a sorozásnak, a lakodalomnak, a temetésnek, utóbb a banketteknek, a ballagási ünneplésnek. Több esetben azonban az alkoholfogyasztás önmagában volt szó-rakozási forma. A mezősámsondi legények karácsony estéjén gyülekeztek egyikük házánál, ahol éjfélig poharazgattak. Éjfél után a leányos házakhoz mentek ünnepet köszönteni, valamint azokhoz a családokhoz, ahol számíthattak arra, hogy borral kínálják őket. Ugyanis nem minden családnak volt alkalma bort természetni (Makkai–Nagy 1993: 207).

A leírások a nagylegények fegyelmezett, mértéktartó viselkedését mutatják be, a valóságban az éjszakázás, valamint a házaló jellegű ünnepköszöntés a fogyasztásbeli túlkapásokat, nagy mennyiségű ital elfogyasztását teszi lehetővé/szükségessé. A szertartásos alkoholfogyasztás avatópróba, *iváspróba* jellege leggyakrabban az alkoholmennyiség elfogyasztása, esetleg az elfogyasztott mennyiség hatása megfigyelésével, ellenőrzésével realizálódik. Mind az italfogyasztás mennyiségére, mind a következményére és ennek megítélésére vonatkozóan adatok állnak rendelkezésünkre. Falumonográfiájában Horváth István említi, hogy húshagyókedden „bort viszen fel a pincéből a gazda, és ha hentergésig nem is, de dülöngézésig legtöbbször eljutnak ezen az estén” (Horváth 1971: 118). A kalotaszegi falvakban

²⁴ Az áldomásívás példáit Ipolyi Arnold Anonymus gestájától kezdődően sorakoztatja fel (Ipolyi 1854: 528–530). A rítus gazdag irodalma: Sz. Kristóf 2002: 11. 22. sz. jegyzet.

²⁵ Balázs Géza több alkalommal tekintette át a pálinkafogyasztás alkalmait: Balázs 1991, Balázs 1992, Balázs 2004. Egy 18. századi református számadáskönyv évente mintegy harminc alkalommal történt szertartásos italfogyasztást említ (Balázs 1991: 85).

a legénycapatok téli szórakozását megválasztott *elsőség*, *vezetőség* szervezte. A választás után minden megválasztott (6 személy) 5–5 liter borral köszönte meg a megtiszteltetést. A 30 liter bort reggelig mulatták el (Sárvár) (Vasas–Salamon 1986: 61). Zsobokon a legényvezetők választására hitelen szereztek be 2-3 veder bort, amit később a karácsonyi tánc bevételeiből egyenlítették ki (Vasas–Salamon 1986: 65). Korábban említettük, hogy Szendrey Ákos számos adattal dokumentálta a legényavatási próba szerepét betöltő italfogyasztást, együttlívást vagy italfizetést. Győrszabadhelyen a 16 évét betöltött legénynek egy hajtásra kellett meginnia 1 liter bort (Szendrey 1952: 359). Sümegprágán az apa a borpincébe hívta meg fia társait, s ott magukra hagyta őket (Szendrey 1952: 363). Fertőrákoson a legény 7-8 keresztapát választott, s az avatáson mindenikkel külön-külön kellett fenéig ürítenie a poharat (Szendrey 1952: 354). Sarródon minden legény anyagi lehetőségei függvényében 5–30 liter bort fizetett a legényseregnek (Szendrey 1952: 361). Havadon a konfirmáció napján a konfirmált legény minden nagylegénynek fejenként egy-egy liter bort fizetett, amit még azon a napon közösen fogyasztottak el (Nagy 2000a: 269–270). Ezen a napon Kalotaszeg falvaiban is sor került a *seregbe* való befogadásra. Ha a legénycapatba akart tartozni, a konfirmált legény 1 liter bort fizetett a nagyobb legényeknek. Nadasmentén egy legénynek 5 liter bort kell fizetnie. Damoson a legény 1 liter pálinkát vagy 5 liter bort adott a közösbe (Vasas–Salamon 1986: 177–179). A kőbóri legényegylet a karácsony előtti nagygyűlésén fogadta be az újonnan jelentkező legényeket. Minden legény 1 liter itallal ajándékozta meg nagyobb társait. Ugyanez volt a felvétel ára a barcasági Keresztváron (Pozsony 1998: 44, 47). Nagykenden a konfirmált legények egyletbe való felvételére karácsony másodnapján került sor. Ezt megelőzően azonban, ősszel minden felavatandó fiú 1-1 veder mustot vitt az egylet hordójába. Ezt az italt kezdték fogyasztani az avatási szertartáson (Pozsony 1998: 53). Homoródszentpálon és Gyepesen aprószentek napján avatták fel a legényeket, a kocsmában. Az idősebb legények közül kijelölt *kezesek* felsorolták a legények jogait és kötelezettségeit. Az eseményt a művelődési házban tartott táncmulatság zárta. Minden felvételre jelentkező legény (számszerint 10–15) 1-1 liter bort hozott erre az alkalomra (Pozsony 2000a: 244). Székelysomboron a legényavatás a virágvasárnapi konfirmáció után, húsvét vasárnapján került sorra. A felavatottak itt is 1-1 liter bort koccintottak el idősebb társaikkal (Pozsony 2000a: 250). Kajántón a kántáló legények korszóba gyűjtötték az el nem fogyasztott italt. Ily módon 40 liter pálinkát is szereztek, amit aprószentek napján fogyasztottak el (Makkai–Nagy 1993: 92). Nagypetriben családonként fél liter

pálinka járt a kántáló csoportnak, ami összetöltve több liter italt eredményezett (Makkai–Nagy 1993: 116).

A legénykorral együtt járó italfogyasztás avatóritus, próbatétel jellegére egy bölöni adat is figyelmeztet. Itt az avatási szertartásra a legény bort és pálinkát vitt magával. Adatainak az aranykönyvbe való bevezetése, majd a legényeknek a felvételére vonatkozó szavazata után mindkét kezébe egy-egy üveg italt adtak, s így dobták háromszor a magasba. Ha leesett (s az ital tönkrement), szégyennek számított, s ügyetlenségét hosszú időn keresztül felemlgették (Pozsony 1998: 49).

A legénycsoportok házalására, s az ezzel járó italfogyasztásra különböző alkalmak adódtak. Mezőkölpényben farsangi maszkurások látogatásai során pénzt gyűjtöttek, amire italt vásároltak (Makkai–Nagy 1993: 195). Mezőségi visszaemlékezés szerint a legények a zenész házában gyűltek össze, *ott etették az időt éfélig, egy óráig, két óráig, éjjel. Télen, úgyé, hogy nem vót dolog. Aztán hoztak egy-egy korsó bort, az öreg muzsikált, még fontak, nekifogtak táncolni, ott né, mint a fiatalak.*²⁶ Húsvétban a korondi legények korsót vittek magukkal, ebbe gyűjtötték a helyszínen el nem fogyasztott italt (István 1994: 235). A kalotaszegi Nagykapuson két héttel karácsony előtt a legények tüzelőfát gyűjtöttek. Minden házhoz bekopogtak, mindenhol 2-3 hasábfát kértek. A lányos házaknál 2-3 pohár pálinkát is fogyasztottak. A fafölsleget még azon a napon értékesítették, a pénzből pedig italt vásároltak, amit azonnal elfogyasztottak (Vasas–Salamon 1986: 62–63). Kiskapuson a fa árából cukrot és szeszt vásároltak, s ebből *cukrospálinkát* készítettek, amit közösen fogyasztottak el (Faragó 1981: 147). Kalotaszentkirályon karácsony első napján délután a leányokat táncba hívogatták. A ivogatókat ital illette meg (Vasas–Salamon 1986: 71). A tánc karácsony másodnapjának hajnaláig tartott. A legények ekkor Istvánokat köszönteni indultak. A délután újramezdődött tánc ismét hajnalig tartott. A legények akkor az előző naphoz hasonlóan a Jánosokat köszöntötték fel, ahol szintén pálinkát kellett fogyasztaniuk (Vasas–Salamon 1986: 72). Magyarvista monográfusa rosszallóan jegyzi fel, hogy az Istvánok és a Jánosok felköszöntése „minden különösebb dolog nélkül zajlik le. Rendszerint egy ivásra való alkalom ez” (Makkai–Nagy 1993: 119). Havadon a legények kisebb csoportokba szerveződve járták végig András nevű ismerőseiket. Minden felköszöntött személy külön vendégelte meg a köszöntőket (Nagy 2000b: 323). Egy-egy

²⁶ Kocsis János sz. 1932, Detrehemtelep. Saját gyűjtés.

István vagy János nevű ünnepelt 1-2 veder bort szolgált fel köszöntőinek (Nagy 2000b: 327). Buzásbocsárdon a meglátogatott Istvánok és Jánosok házában „megisznak még pár liter bort, vagy a kocsmába mennek mulatni” (Makkai–Nagy 1993: 20). Székelyszomboron a *sáfárnak* nevezett italfelelős december 27-én minden leányos háztól fél liter pálinkát gyűjtött össze (Pozsony 1998: 51). A barcasági falvakban (Keresztvár, Bodola) a legények este indultak kántálni, s reggelig minden házba betértek. Mindenütt kalácsot és 1 liter pálinkát kaptak az ünnepköszöntésért (Seres 1984: 360). Koronkán a kántáló legények korsóba töltötték a háziak által felajánlott bort. Kántálás végeztével, az utolsó helyen együtt fogyasztották el (Makkai–Nagy 1993: 159). A (húsvéti és karácsonyi) ünnep harmadnapján lezajló tánc után a mezőköbölkúti legények együtt fogyasztották el a lányok által adományozott ételeket. Italt egy fogadásból állítottak elő. A *halottfutásnak* nevezett vetélkedő vesztese egy veder bort kénytelen felajánlani (Kós 2000 II.: 246, 258). Hétfaluban a legények feladata volt december 25-én éjszaka az Istvánok felköszöntése is (Seres 1984: 366).

A legények több helyen már szüret idején gondoskodtak az ünnepi italról. A magyarózdi legények jóval karácsony előtt gyűjtötték össze az ünnepi együttléthez szükséges italt. Szüret után minden legény mustot különített el erre az alkalomra. Cseberrel járták végig a falu legényes házait, összegyűjtötték és a táncházban közös hordóba, töltötték a bort. Az együttlétek idején megbízható borkezelő osztotta az italt (Horváth 1971: 109). Nagykenden a konfirmáltak legény- és leányavatására karácsony második napján került sor. Ezt szüretkor a *töltögetés* előzte meg. A legények 1-1 veder, a lányok 2–2 liter mustot töltöttek össze egy közös hordóba, amit egyikük házában pincéjében helyeztek el és gondoztak. Hasonlóképpen jártak el az idősebb legények és lányok is. Karácsony három napjának estéjén, a tánc után ahhoz a házhoz gyülekeztek vacsorára, ahol a bor volt elhelyezve (Makkai–Nagy 1993: 215–216). Magyarlapádon a legények szintén ilyen módon gondoskodtak a téli ünnepekre szükséges italról (Makkai–Nagy 1993: 26). Küküllődombón máig gyakorolják az *összetöltést*. A legényegylet tagjai szüret után fejenként öt liter mustot visznek a közös hordóba. Az italt a téli ünnepek idején fogyasztják el (Miklós 2002).

Néhány alkalommal az utcai vonulás ad alkalmat az italfogyasztásra. Torockón a farsangot temető legénycsoportot az utcán kínálják meg pálinkával. A katonának vonulás, a sorozás, majd a rukkolás ismételt alkalmat

nyújtott közös italozásra.²⁷ A barcasági falvakban a sorozásról hazaérkező legények összefogózva járták be a falut, így adva tudtul, hogy egy év múlva ki megy majd katonának. Mindenikük háza előtt megálltak, italt fogyasztottak. Este a regutabálon folytatták a szórakozást. A rukkolás előtti éjszakát pedig ki-ki rokonaival, barátaival együtt ébren töltötte, italozás kíséretében. Reggel újra összefogózva vonultak a vonatállomásra, illetve a gyülekezési helyre (Seres 1984:421–422). *Régebb más volt. Többen mentek egyszerre, s Enyedig szekérrel mentek. S mentek, megkezdték az egyik faluvégéről, s indult amelyik ment katonának, a rokonságával. S akkor mentek a pálinkával, töltöttek mindenkinek pálinkát, kínálták fánkka. Énekeltek végig a falun. A faluvégen szekerre ültették őket, s akko Enyedig elmentek, elkísérték őket a rokonok. Énekeltek egész úton.*²⁸

Kalotaszegről rendelkezünk arra vonatkozó adattal, hogy a fiatalok felügyeltek az italfogyasztás mértékére. Több faluban a vezetőség a karácsonyi kántálás befejeztével számba vette a legények viselkedését, a *kitartósokat* megdicsérték. Aki az éjszakai italozás miatt karácsony első napján nem tudott templomba menni, azt aprószentek napján botozással büntették meg (Kalotaszentkirály) (Vasas–Salamon 1986: 70). Nagypetriben a karácsonyi istentiszteleten kötelező volt a részvétel, „akár részegek, akár nem” (Makkai–Nagy 1993: 117). Kalotaszentkirályon a hívogatásból visszaérkező legényeket a tánc helyszínén ellenőrizték, mennyire ártott meg nekik a kínálgatás (Vasas–Salamon 1986: 71). A Nyárad mentén a húsvét reggeli hajnalozás során a házaló legényeket pálinkával kínálták. Minden fiatal igyekezett őrizkedni a megrészezedéstől. Ha mégis megtörtént, barátai hazavitték és lefektették (Barabás 1980: 209).²⁹ A kántálással együtt járó italfogyasztás egyeseket annyira megvisel, hogy a karácsonyi istentiszteleten állapota miatt nem vehet részt (Nagy 2000b: 326). A Kóborban készült legényegyleti törvény (1764) a részegséget szintén elítélendőnek tartotta: „Aki a Társaságban megrészegeedik, fizet 6 [pénzt]” (közli Pozsony 1998: 42). Az egyház szintén megpróbálta szabályozni a jeles napi alkoholfogyasztást. Bálint Sándor állapítja meg, hogy az egyház „a Szent István áldása (Stephansminne) és különösen a Szent János áldása (poculum Sancti

²⁷ „A megszokott keretből való kiszakadás a katonáknál és a különféle vándormunkásoknál bizonyos lelki emóciókkal jár” – állapítja meg Katona Imre. Ezek a helyzetek serkentik az italfogyasztás mértékét (Katona 1963: 386–387).

²⁸ Torockószentgyörgy, S. V.1981. Saját gyűjtés.

²⁹ A kubikmunkások szintén felügyeltek megrészegeedett társuk testi épségére és pénzére (Katona 1963: 400).

Johannis) eredeti liturgikus célzata szerint az e napokon szentelt borral akarta mérsékelni a nagy áldomásokat. Célja az volt, hogy a multság, vigadozás, amelyet úgysem lehetett volna kiirtani, legalább tisztos korlátok közé kerüljön, István és János oltalma alatt szelídebbé váljon” (Bálint 1989: 118). A kisgyermekes itallal való kínálása általában felelőtlennek tartják. Azon sztereotípiák ellenére, amely szerint a nyugtalan csecsemőt pálinkába mártott kenyérrel etetik meg. Kivételt képez a gyermekek leitatásával szembeni szabadosság. Havadon a kiskorú gyerek is részt vesz az éjszakai lakodalmi multságban. „Éjfél után aztán elég gyakori látvány a becsípott gyermek” (Nagy 2000a: 289).

Ritkán, szertartásos körülmények között a lányok is fogyasztottak alkoholt. Kiskapuson a legények az aprószentek napi táncban éjfél körül a lányok között szétosztották a 8–10 liter, előzetesen cukorral vagy mézzel édesített bort. Ez a *mízesbor* (Faragó 1981: 153). A kalotaszegi Ketesden a lányok az 1968-as téli szezon idején zártkörű fonót rendeztek. Húst sütöttek, italt fogyasztottak, cigarettáztak, az asztalon táncoltak. A legények minden behatolási kísérletét megghiúsították. Hangoskodásukra a szomszéd házakban is felfigyeltek. Másnap a falu derülve könyvelte el a történeteket (Vasas–Salamon 1986: 49). Jákótelkén a konfirmáció után leányavatás keretében is alkoholfogyasztásra került sor. Minden új leány 1 liter pálinkát kínált fel leánytársainak (Vasas–Salamon 1986: 179).

A kalotaszegi falvakban Szent György napján, illetve egy közeli napon zajlott le a tejbemérés, ami felnőttek és fiatalok, férfiak és nők, juhosgazdák és pásztorok közös mulatására nyújtott lehetőséget. Inaktelkén erre a napra közösen mintegy 20 liter szeszből készítettek édes pálinkát, ami kb. 50–60 litert tett ki (Vasas–Salamon 1986: 147–149).

Az alkohol, a cigaretta, utóbb a kábítószer fogyasztása olyan próbaként fogható fel, amely a szervezet teherbíró képességét teszi próbára. Az alkohol elfogyasztása több módon befolyásolja az eseményben való részvételt. Az alkohol fogyasztása maga is része a szertartásnak. Az alkohol beszerzése, előkészítése, kínálása és fogyasztása egy sajátos forgatókönyv részét képezi. Az ital előkészítése, itálnak a házban való tárolása, szertartásos helyzetben való kínálása minden háztartással szembeni alapvető elvárás. A fenti példák az alkoholfogyasztás két alapvető formáját jelzik. Az egyik a házról házra járás során nyilvánosan, meghatározott adagokban történő alkoholfogyasztás.

Az ital elfogyasztásának különböző módozatai vannak gyakorlatban. Az üvegből és a pohárból való italfogyasztás egyaránt gyakorolt. Olykor a házigazda vagy a rangidős személy köszönti el az italt, elsőnek ő iszik az üvegből,

s az üveg körbejár.³⁰ A kitöltött italt a görög virtus mintájára általában egy húzásra, fenéig kell üríteni.³¹ Faragó József 1945–1946-ban figyelte meg a kántálók italfogyasztását. A köszöntés megtörténte után a háziak a fiatalokat a szobába invitálták. Itt a legények énekeltek, illetve újabb köszöntőt mondtak. Felszólításra az asztal körül foglaltak helyet. „A gazda pálinkával telt üveget fog a kezében, az elsőlegényre köszönti, iszik és átadja. Ugyanakkor egy másik üveg is útnak indul az asztal körül az ellenkező irányba, tehát *két üveg a gazda két keze felé*. Az üveget mindenik legény az utána következőre köszönti, iszik belőle s úgy adja tovább. Így járnak az üvegek kétszer-háromszor körbe. Közben eszegetnek az asztalra kitett kalácsból” (Faragó 1981: 149). Az italfogyasztás szolidáris kapcsolatot teremt a házigazda és a látogató között. A gazdának kötelessége itallal kínálni a látogatót, a látogatónak illő elfogadnia és az alkalomhoz illően elköszöntenie az alkoholt. A házról házra járás következtében a házigazda és az ünnepet köszöntő legények aránytalan mennyiségben fogyasztanak italt. Míg a gazdának egy, esetleg 2-3 csoporttal kell elkoccintania egy-egy pohár italt, a legények minden házban elfogyasztanak 1-2 pohárral. A legények ebben az állapotban, a különböző minőségű italokat rendre fogyasztva, fokozódó hangulatban járnak végig ismerőseik házáat, hajtják végre az ünnep és az ünnepeltek köszöntését. A kubikusok italfogyasztását bemutató Katona Imre említi, hogy mámoros állapotban „elképesztő virtuskodásra” képesek (Katona 1963: 397).

Az italfogyasztás, valamint az ezt követő szabadosabb szórakozás olykor zárt körben történt. Magyarlapádon a legények különböző korosztálya ezért is szórakozott külön-külön fonóházban (Makkai–Nagy 1993: 26). Baranya, Tolna, Veszprém német falvainak lakói húsvét másodnapján délután a hártárban lévő borospincékhez vonultak, s az éjszakát italozással és tánccal töltötték el (Bálint 1989: 313). Drávaszögben a Józsefeket szintén a pincében keresték fel, s itt zajlott le a névnapozás (idézi Tátrai–Karácsony Molnár 1997: 77). E második a nyilvánosságot megkerülő, kiscsoportban, rövid idő alatti italfogyasztás. Ez figyelhető meg a zöldág széthordása idején is.

A szertartásosan zajló italfogyasztás nem esik megítélés alá. Ezzel szemben az állandó alkoholfogyasztás, az alkalomhoz nem kötődő ivászat a társadalom megítélést váltja ki. A Nagy Olga által Havadon készített beszélgetések jelzik ezt a viszolygást, ítéletet. A megkérdezett személyek szerint a részegeskedés következménye a dologkerülés, az anyagi javak elherdálása, a

³⁰ Gyakori látvány az autóbussen és vonaton ingázó munkások, a vásárjárók körében

³¹ A 19–20. századi etikett rosszalotta ezt az ókori italfogyasztási gyakorlatot (Fábi 1993: 60).

lopás, a család érdekeinek elhanyagolása, a betegség, az öngyilkosság (Nagy 1990: 128–133). A bölöni legényegyleti szabályzat a felavatott legénynek engedélyezte a kocsmá látogatását, de a kocsmában történő mértéktelen italozást helyezte megítélés alá (Pozsony 1998: 49).

Az ünnepi viselkedésben elfoglalt előnyös helye ellenére a hatóságok ellenszenvvel figyelték az alkoholfogyasztást. Egy 1846-ban „Erdélyhon minden valláson levő falusi iskolái számára” készült *Pálinka Tan* két szerzője, komoly előzményeket folytatva, ádáz harcot hirdetett a pálinkafogyasztás ellen. Eszerint a pálinka „hazánk polgári és Polgárnői között uralgo számtalan testi és lelki betegséget, hazi és hazai insec s nyomorok kut forrását, söt élet pályát rövidítő, gyilkoló mereg kevereket” jelent. A katekizmus szerzői „mértékletességi egyesületet” kezdeményeztek, „melynek minden egyénei szilárdul elhatározták magukban, hogy ők semi nével nevezendő pálinkát nem isznak s ezáltal a pálinka italról teljesen lemondani” (3., számozatlan lap).³²

³² A kéziratos munka címe: *Pálinka Tan az Erdélyhon minden valláson levő falusi iskolák számára készítették Nagy borosnyai Bartha András feldobolyi és Felső boldog asszonyfalvi Biro Sándor Retyi Ev. Ref. Hit szonokok. Május hónap 1 ső napján 1846ik Évben*. A katekizmus első része a pálinka történetét, második a pálinka mérgező hatásáról, harmadik a pálinka okozta „eszedelmekről”, a negyedik a pálinka ártalmairól, az ötödik a pálinkaivókról, a hatodik a részegségről, a hetedik pedig a megszervezendő mértékletességi egyesületről szól. A pálinkafogyasztás számtalan következménye közül a következőket emeljük ki: a reggeli habogás, a gyomorfalak, a máj megkeményedése, a rák, az epeválasztás rendszertelensége, az epevezeték eldugulása, a tüdő megszijasodása, a lehelet nehézsége, a vérkeringés zavarai, „az ábrázatot elrutitja, kivörösíti, vörös folt pettyek és az órán s orr körül pálinka bibircsokok állanak elé úgy hogy jozan korába is könnyen reá ösmerhetni egy pálinkás emberre” (10–12., számozatlan lap).

A kézirat a Román Akadémia kolozsvári fiókkönyvtárának kézirattárában található, Ms C 444 jelzet alatt. A kézirat terjedelme 33 lap. Az alábbiakban néhány részletet közlünk belőle.

K. Mi a pálinka? F. Olyan ital melyben valóságos Ember ölö mereg van; tehát akik iszszák azok kétség kívül a pálinka ital által életüket lasan lasan rövidítik...

K. Mire használtatott legelsőben a palinka? F. Patikában a gyogyszerek között izgato szernek, a nép között pedig ortalta pirositónak.

K. Tudományos neve mi a pálinkának? F. Alkohol, melj magyarul ortalta festéket téssen.

K. Míno nemei vagynak a pálinkának? F. Gabonorium, Silvorium, Kóményes, Rozsolis, Punts, Rum [...] Islivovitza [...]

K. Míno alakzatban iszák a pálinkát különböző osztályzatú rendek? F. Az uri rendek és vagyonosabb polgárok, Nád és Szinmézsel, s különböző Fűszerekkel, szint és szagot adván a pálinkának, Rozsolis és más divatos név alatt, a köz nép pedig a dolgozó napokon tisztán de innepeken leg inkább mézesen szokta ini a pálinkát.

K. Leg nagyobb mértékben kik iszák a pálinkát Erdélyben? F. A Magyarok Földén, vagyis a vármegyéken a Czigányok, Székelyek földén a Három széki székelyek. A Szászok földén a Barcaságon lévő oláhok.

K. Hogyan kell nézni azt, ki mást pálinkával kínál? F. Vagy úgy mint egy oljan téboljodott

Milyen ital került fogyasztásra az említett alkalmakon? A leírások ritkán tisztázzák az ital összetételét. Kiskapuson a legények az értékesített tüzelőfa árából cukrot és szeszt vásároltak, s ebből *cukropálinkát* készítettek (Faragó 1981: 147). Déván az ünnepi alkalmakkor *száspálinka* (köményes), *spír* (szesz), *pálinka*, bor és sör kerül az asztalra (Makkai–Nagy 1993: 84). Tordaszentlászlón aprószentek napján a legények *borsos pálinkát* fogyasztottak (Boldizsár Zeyk 1994: 262). A gyógyszerként fogyasztott pálinka megkészítésének változatos módozatai ismertek.³³

A legények itéletének kinyilvánítása

Tágabban értelmezve, a zöldág elhelyezése által a legénytársadalom individuális és/vagy kollektív véleménymondást gyakorol. A román szakirodalom állapítja meg, hogy a legényszervezet tagjainak a téli ünnepekben való szerepjátszása egy olyan társadalmi hierarchiára épül rá, amelynek a közösség aláveti magát. Ebben a hierarchiában a legények hatalmi pozíciót sajátítanak ki és gyakorolnak. A hierarchia mögötti mentalitás szerint „együtt jár az erő, a hatalom és a fiatalság, illetve az erő, a hatalom és a hímnem” (Zane 1999: 60).³⁴

Kós Károly leírása szerint a *kikiáltás* (*strigaciuni*) szokása a román többségű falvakban, Szent György éjszakáján élt. A legények két csoportban vonultak ki a falu határában lévő dombokra, „innen párbeszéd formában, messze is hallható hangon kikiáltják, hogy az elmúlt év folyamán az előző Szent György óta a lányok milyen rosszakat követtek el”.³⁵ Mezőbodonban szilveszter éjszakáján az egyik dombra a legények, a másikkra a lányok áll-

szerelmezt, ki orvoság gyanánt mérget nyujt beteg kedvesének. Vagy úgy mint egy oljan gonosz barátot, ki bolondá akarja teni bene bizakodo barátját, azért hogy meg csalhasa, javait magáévá tehese.

K. Mikor kel el leg több pálinka? F. Sátoros inepeken és vasárnapon [...]

K. Mit térsen megrészedni? F. Meg részedni anyit térsen, mint az embernek magát bolondá tenni.

K. Mire kel vigyázni, mikor valaki megházasodik vagy férjhez megyen? F. Ara, nehogy részeges szeméjel párosuljon; mert aki részeges szeméjel talál parosulni, az ördöggel párosul; mivel egy részeges szemeljben a világon minden roszt feltaláltatik.

³³ Balázs Géza jegyzi meg, hogy a házilag készített és fogyasztott pálinkaféleségek száma gazdagabb volt. A mézes, cukros, köménymagos pálinka mellett változatos ízű ágyaspálinkák készültek (Balázs 2004: 72).

³⁴ A román szakirodalmat Rodica Zane foglalja össze: Zane 1999.

³⁵ Kós Károly a katonai szokást említi: Kós 2000 II.: 248.

tak ki. Kikiáltották mindazt, ami az elmúlt évben normasértésnek minősült a faluban.³⁶ Zsigmond Győző gyűjtése alapján tudjuk, hogy a legtöbb mező-ségi faluban Szent György estéjén kiabáltak. Kivételt képez Magyarorszávt, ahol szilveszter éjszakáján került sor a rítusra. A kikiáltás általában a lányok viselkedésére és a boszorkányok rontásaira vonatkozott (Zsigmond 1999: 105).³⁷ Egyik csoport a református templom dombjára, a másik a határ valamelyik dombjára állt, s egész napon keresztül folyt a kiabálás (Gazda 1980: 340). A kalotaszegi Zsobokon a szokás megreformált változata élt 1977-ig. Szilveszter estéjén a falu lakossága a kultúrotthonban gyűlt össze, itt kiáltották ki a falu lakóinak viselt dolgait (Vasas–Salamon 1986: 119). Jánosfalván szilveszter éjszakáján a falu lakossága a templom előtt gyülekezett. Szavalatokkal és énekekkel, valamint zajkeltéssel siettették az óév távozását, köszöntötték az újesztendőt. Egy leszerelt legény olvasta fel az elmúlt év közvéleménynek hangot adó tréfás krónikáját: itt fedték meg mindazokat, akik valamilyen formában megszegték a közösség bevett normáit (Hála Józsefet idézi Pozsony 1998: 201). Torockón és Torockószentgyörgyön a farsangtemetést záró *prédikáció* nyújt lehetőséget a faluban történetek, a botlások számbavételére, kibeszélésére (Keszeg 2004 II.: 69–71, 117–125).

A magyarózdi emlékezet szerint a legények húshagyókedd éjszakáján csutakot vetettek a pártában maradt lány udvarára, s lánccal dörömböltek a kapun (Horváth 1971: 118). A zöldág állítással általában együtt járt az ellenszenves, rossz viselkedésű lányok háza előtti rendetlenítés. Apácán és Keresztváron a nagyravágyó, büszke, a legényeket kikoszarozó, táncban visszautasító, szeretőjét elhagyó lánynak kocsiányt állítottak zöldfa helyett, a ház előtti teret pedig pelyvával szórták be (Seres 1984: 408).

A szertartásos viselkedés részét képező, az ünnepi alkalmak szertartásába illeszkedő véleménymondás elsősorban a lányokra irányul. A fa állítása/nem állítása, a zöldág/szemét olyan szimbolikus eszközök, amelyekkel a legények ritualizáltan értékelték és minősítették a lányokat.³⁸ Másodlagosan azonban érintheti a felnőtteket, a házaselet megszegőit, a munkakerülőket, a csendháborítókat, a hatalmat képviselő és gyakorló hivatalokat, azok képviselőit, a közalkalmazottakat. A 20. században a zöldág általában a lányokat illette meg, de helyenként a falu előljáróinak, köztisztviselőknek is kijárt e megtiszteltetés (Dömötör 1986: 52).

³⁶ Saját gyűjtés.

³⁷ A rítus román irodalma: Culea [1943] I.: 124–127, Manolescu 1967: 119–120.

³⁸ A charivari szimbolikus jelentéseiről: Kotics 2001: 13–72.

A rítus kulcsepizódja az éjszakát követő nap. Virradattól kezdődik el a legénycsoportok szimbolikus gesztusainak értelmezése és értékelése. Az értelmezés és a szimbolikus üzenettel szembeni attitűd újrarendezi, megerősíti a lokális társadalom hierachiáját: 1.1. kinyilvánítja a lányokkal szembeni általános elvárásokat; 1.2. a közösségben élő egyénekre vonatkoztatja e normákat; 2.1. kinyilvánítja a legények véleménynyilvánítási jogát; 2.2. érvényesíti a legények jogát; 2.3. a közösségi figyelem középpontjába állítja a véleményt nyilvánító személyeket; 3.1. szimbolikusan jelzi a kontroll és szankció hagyományának meglétét és presztízsét; 3.2. érvényesíteni, működtetni kezdi a társadalmi presztízst, illetve a tekintélytől való megfosztottságot. A befogadás (utcai kiállítás, a szomszédolás), az értelmezés (a találgatás, a híresztelés), viszonyulás (a felelősségrevonás, fenyegetőzés, az ítélet látható jeleivel való hivalkodás, vagy az eltüntetésükre tett kísérlet) változatos formái olyan dinamikát kölcsönöznek e napnak, amely magába sűríti az elmúlt év tapasztalatát, a helyi társadalom egy automatikusan működő hierarchiáját, s legalább egy évre meghatározza egyének és családok presztízsét.

A zöldág beszerzése: a falopás

A rítus szimbolikus eleme, a fa szükségleti cikk, a faültető ember fáradásának eredménye, az élettér tartozéka. Kivágása, elköltöztetése különböző, eltérő reakciókat vált ki, feszültségeket teremt. A korábban említett, a zöldág állítása által forgalmazott jelentések azért is relevánsak, mert a gesztus egyúttal egy személy, egy család, a környezet elleni agresszió mozzanatát is magában tartalmazza.

Egyik történet főszereplője és előadója maga is tudatában van, hogy szimpátiája kifejezése érdekében egy áldozatul kiválasztott gazdaság díszét áldozta fel. *Vót borostyánfájak. Ótott fa, fehér. Olyan vastag vót, mind a kezem né. Délutános vótam, s ezek vártok a busznál. Juon, Marius, Csabika. A fejszéve. Hová meek, hová meek. Te, mondam, láttom egyet, má rég, én meek, kivágom aztat. Ezek, baj lesz. Nem lesz baj. Ki is vágtam akko, s odavittem Máriának. Nekidőttem az ajtónak. A vénasszony nem tudta, hogy ki tette oda. Ez miko megláttam az ő borosnyánját, azt mondta, ez az enyém. Ki hozta ide? Azt mondja anyósam, én honnan tudjam, ki járt itt az éje.* [Nevet.]³⁹ A megkárosított személy azonosította a kertjéből eltűnt

³⁹ K. Sándor sz. 1954. Detrehemtelep, 2003. május 1.

orgonaágot, az általa kitüntetett személyt, annak hódolóját. Ezután pedig felelősségre vonta a legényt és annak szüleit.

A székely társadalom falutörvényeiből következtethetünk arra, mennyire létszükséglet volt a fa. A fűtés, az építkezés, az eszközök előállítása nagy mennyiségű fát igényelt. Emellett az erdő fái vadgyümölcsöt, makkot, kérget, az ecetkészítés, a hamuzsírforrás, a szénégetés, a kosárfonás alapanyagát biztosították. A különböző fajok, továbbá a különböző állapotú fák értéke eltérő volt. Ezért mind az erdők telepítése, mind gondozása és óvása közösségi érdek volt.⁴⁰ Az erdők állapotára való tekintettel Hídvég lakói 1800 és 1820 között érvénybe léptetett rendtartása kijelenti, „lábáról fát levágni nem szabad”, tüzelésre csupán a földön heverő fát szabad gyűjteni (Imreh 1983: 456). Az alsócsernátoni, 1665-ban írott, 1666-os, 1716-os, 1718-as, 1793-as másolatban ismert falutörvény szigorú büntetést ír ki arra, aki az erdőt megdézsmálja. Az ökörszekeres tolvaj ökrét leütötték, húsát a falu lakói között kiosztották, az állat bőre, a tolvaj szerszámai az erdőőröket illette (Imreh 1983: 306). Az erdőt megdézsmálótól behajtott büntetés Bodokon is a falut illette (1731) (Imreh 1983: 370). Homoródfalván (1670, 1740) (Imreh 1983: 321), Papolcon (1733, 1759, 1822) (Imreh 1983: 371) a falu határában lévő zsenge gyümölcsfák, Zalánban (1699) (Imreh 1983: 333), Szacsvában (1717) (Imreh 1983: 346) az erdő zsenge fáinak kivágását pénzbüntetéssel sújtották. Nagybaconban 1748-ban, Közéapajtán 1775-ben, Magyarhermányban 1803-ban, Csíkjénőfalván 1838-ban foglalták törvénybe az erdők, a határ, az utak széle fáinak védelmét (Imreh 1983: 387, 437, 458, 497).

Miközben a hatóságok a közösség érdekét védve üldözték az erdőt, a zsenge fákat pusztító legényeket, a közösség rokonszenvvel fogadta az elhelyezett májusfákat. Tárkány Szücs Ernő írja, miszerint „a zempléni hegyvidék falvaiban május elsején ún. májusfát állítottak, amihez fát a földesúri erdőőrök kijátszásával szereztek, tehát loptak, de a helyi közvélemény ezt jogszerű cselekménynek ítélte meg, minthogy a falvaknak nem volt saját erdejük” (Tárkány Szücs 1981: 43) Amint korábban említettük, Tasnád környékén is a legszebben virágzó, zöldellő fákkal tisztelték meg a lányokat. A gyümölcsfa csemetét elpusztító legény a falubíró részéről büntetésben részesült, miközben a közvélemény elnézően fogadta a tolvajlást (Lakatos-Bakó 1983: 153).

⁴⁰ Az erdőhöz való viszonyulás átfogó kutatását Erdész Zoltán kezdeményezte 1959-ben (Erdész 1959).

Következtetések

Az Orbai széki Református Egyházmegyei Levéltár 17. és 19. század közötti vizitációs és vizsgálati jegyzőkönyveit elemző könyvében Szócsné Gazda Enikő jegyzi meg, hogy a az egyházi és a világi büntetések azokkal szemben voltak hatásosak, akik alkalmilag váltak normaszegővé. Ezek mellett minden közösségben nagyobb számban voltak azok a visszaeső bűnösök, akik folyamatosan megszegték a közösség normáit és a törvényeket, s akik emiatt végérvényesen a társadalom perifériájára szorultak, s nem is igyekeztek re-integrálódni (Szócsné Gazda 2001: 167). Filozófiai antropológiai esszéjében Emil Cioran írja, hogy csupán annak a létezésnek van értelme, amely *esetté* tud válni. Az eset az érdeklődés középpontjába állítja az egyént, kiemeli a névtelenségből, s az univerzális esszencia helyett a partikuláris esszenciával tölti fel sorsát (Cioran 1991).

A fenti elemzésünk szintén ezt a helyzetet kívánta érzékeltetni, megvilágítani: a május 1-i zöldág állítás olyan alkalom, ahol individuális és közösségi önaffirmáció valósul meg. A szociális térben egyének és csoportok hívják fel magukra a figyelmet, s a hatásosság kedvéért, nagyrészt a közösségi normák többszöri, enyhe átlépésével. S miközben a közösség és a közösség életét szabályozó, felügyelő hatóságok a rendreutasítás szándékával állást foglalnak a fiatalok túlkapásával szemben, valójában elnézően zárják le az esetet, s veszik tudomásul a közösségnek egy új korosztállyal való felfrissülését. A zöldág állítás egyidőben mutatja meg az egyéni opciókat és attitűdöket, a legények, legénycsoportok, legénygenerációk, a legények és lányok, ifjak és szülők, ifjak és felnőttek, egyén és intézmények, normák, törvények, ember és természet közötti kapcsolatokat.

A rítus keretében a határon és az utcán való zajongás, a rendetlenítés, a zsenge fák kivágása, az alkoholfogyasztás a nyugalom, a rend, a mérték-tartás normáinak szertartásos, enyhe átlépése a figyelmet manipulálja és emlékezetet termel. Feltételezésünk szerint a szertartás kulcsepizódja az az intenzív beszédesemény, amely nevesíti és sok éven keresztül emlékezetessé teszi a színre lépő generáció tagjait. A beszédesemény tehát a kommunikatív emlékezet azon szertartása, amely az emlékezet regiszterét aktivizálja és gazdagítja, s ezáltal – a közösség tagjainak szabavételével, a fölöttük való ítélezéssel – közösségi szolidaritást, közös tudást, közös értékrendet termel (Assmann 1999: 51–52). [...]

Szakirodalom

ANTAL Imre

1983 Udvarlás és leánykérés Gyimesben. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1983*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 141–149.

ARANYOSI Éva – HOPPÁL Mihály

2001 Bárányáldozat Burjátiban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. (Studia Ethnologica Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének kiadványai, 2.) Janus/Osiris, Budapest, 42–57.

ASSMANN, Jan

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

BALÁZS Géza

1991 „A pálinkázó magyar”. *Honismeret* XIX. (3) 78–86.

1992 Jeles alkalmak pálinkafogyasztása. In: VIGA Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. Miskolc, 133–139.

2004 *A pálinka, a hungarikum*. Állami Nyomda Részvénytársaság, Budapest

BALÁZS Lajos

1994 *Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

BÁLINT Sándor

1943 *Az esztendő néprajza*. (Kincsestár. A Magyar Szemle Társaság kis könyvtára, 6.) Kiadja a Magyar Szemle Társaság, Budapest

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából I–II*. Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest

1989 *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. Harmadik kiadás. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest

BARABÁS László

1980 Tavaszi határkerülés a Nyárádmentén és a Kis-Küküllő felső völgyében. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1980. 203–216.

2000 Tavaszi határkerülés a Nyárádmentén és a Kis-Küküllő felső völgyében. In: *Uő: Aranycsitkók, maszkurák, királynék. Erdélyi magyar*

dramatikus népszokások. (A Kriza János Néprajzi Társaság Könyvtára.) Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 133–167.

BARNA Gábor

1979 *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén.* Akadémiai Kiadó, Budapest

BARTHA András – BIRÓ Sándor

1846 Pálinka Tan az Erdélyhon minden valláson levő falusi iskolák számára készítették Nagy borosnyai Bartha András feldobolyi és Felső boldog asszonyfalvi Biro Sándor Retyi Ev. Ref. Hit szonokok. Május hónap 1 ső napján 1846ik Évbén. *Kézirat a Román Akadémia kolozsvári fiókkönyvtárának kéziratárában.* Jelzet: Ms C 444.

BOLDIZSÁR ZEYK Imre

1994 Névnepok és jeles napok Tordaszentlászlón. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1994.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 251–265.

CIORAN, Emil

1991 Omul fără destin. In: Uő: *Antropologia filosofică.* Editura Pentagon–Dionysos, Craiova, 15–22.

CULEA, Apostol D.

[1943] *Datini și munca I–II.* Casa Școalelor, București

CSÁVOSSY György

1994 *Gondolatok a bortékában.* Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár

CSETE Balázs

1960 Karácsonyi és újévi népszokások a kalotaszegi Nyárszón. *Néprajzi Közlemények V. (1) 122–134.*

1986 *Csízó vagyis a csillagászati tudománynak rövid és értelmes leírása.* (A függelékét írta BORSA Gedeon, a kéziratot átnézte VEREBÉLYI Kincső.) Mezőgazdasági Kiadó, Budapest

DEMÉNY István Pál

1980 *Kerekes Izsák balladája. Összehasonlító-tipológiai tanulmány.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

DÖMÖTÖR Tekla

1983a *Naptári ünnepek – népi színjátszás.* Harmadik kiadás. Akadémiai Kiadó, Budapest

1983b *A népszokások költészete.* Akadémiai Kiadó, Budapest

1986 *Régi és mai magyar népszokások.* (Néprajz mindenkinek, 3.) Tankönyvkiadó, Budapest

ÉGETŐ Melinda

2001 Boszorkányszombat a szőlőhegyen. A szőlőhegy elkülönítettségének tükröződése a népi mentalitásban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. (Studia Ethnologica Hungarica, I.) L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, Budapest, 227–247.

ELIADE, Mircea

1987 *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Európa Könyvkiadó, Budapest

2002 *A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái*. Osiris Kiadó, Budapest

ERDÉLYI Zoltán

1959 *Az erdő néprajza. Útmutató füzetek a néprajzi adatgyűjtéshez*. Magyar Nemzeti Múzeum–Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár, Budapest

FÁBRI Anna (szerk.)

1993 *A tökéletes vendég. A tökéletes vendéglátó*. Helikon Kiadó, Budapest

FARAGÓ József

1978 Legényesték a kalotaszegi Kiskapuson. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 220–231.

1981 Téli legényünnepek a kalotaszegi Kiskapuson. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1981*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 138–159.

FAZAKAS István – SZÉKELY Sz. Magdolna

1990 *Igézet ne fogja*. SZENDREY Zsigmond és SZENDREY Ákos „babona-szótára” nyomán írta ~. Magvető Könyvkiadó, Budapest

FÖLDES László (gyűjt.)

1979 Küsmődi Bálint élettörténete. *Néprajzi Közlemények XXII.* 121–219.

FRAZER, James G.

1995 *Az aranyág*. Második, javított kiadás. Osiris Kiadó–Századvég, Budapest

GAZDA József

1980 *Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

GRYNAEUS Tamás

1998 A megváltozott tudatállapotok pszichiátriai értékeléséről. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről, I.) Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs

HALÁSZNÉ ZELNIK Katalin (szerk.)

1992 *Gelencei orvosló könyvecske. Kézirat a XVIII. századból*. Antológia Kiadó, Lakitelek

HORVÁTH István

1971 *Magyarózdai toronyalja. Írói falurajz.* Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár
IMREH Barna

1978 Az alsórákosi „sereg”. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 232–237.

IMREH István

1983 *A törvényhozó székely falu.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

IPOLYI Arnold

1854 *Magyar Mythologia.* Kiadja Heckenast Gusztáv, Pest

ISTVÁN Lajos

1994 Jeles napok Korondon. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1994.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 228–250.

IVANOV, Vjacseszlav Vszevolodovics

1984 A kettős szimbolikus osztályozásról. In: Uő: *Nyelv, mítosz, kultúra.* Válogatta, szerkesztette és az utószót írta Hoppál Mihály. Gondolat Kiadó, Budapest, 48–66.

KARÁCSONY MOLNÁR Erika

2003 Jeles napi és ünnepi szokások Gyepécén, Kostelegen, Magyarcsüggésen. In: TOMISA Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldova határán.* MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 55–104.

KATONA Imre

1963 Szeszfogyasztás – kocsmázás – mulatozások kubikmunkán. *Néprajzi Közlemények VIII.* (2–4) 378–411.

KESZEG Vilmos

1996 Emlékek az aranyosszéki farsangról. In: BARABÁS László – POZSONY Ferenc – ZAKARIÁS Erzsébet (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 4. Erdélyi és partiumi farsangok.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 233–237.

2004 *Aranyosszék népköltészete. Népi szövegek, kontextusok. (Monográfia.)* I–II. (A Kriza János Néprajzi Társaság Könyvtára.) Mentor Kiadó, Marosvásárhely

KOCSIS Rózsi

1988 *Megszépült szegénység. Vallomás a gyermekkorról.* Sajtó alá rendezte és előszóval ellátta Nagy Olga. Kriterion Könyvkiadó, București

KOLOSVÁRI Sándor – ÓVÁRI Kelemen

1885 *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye I. Az erdélyi törvényhatóságok szabályai.* (Összegyűjtötte, felvilágosító, összehasonlító és utaló jegyzetekkel ellátták ~). Magyar Tudományos Akadémia, Budapest

KÓS Károly

2000 *A Mezőség néprajza I–II.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

KOTICS József

2001 Erkölesi normarendszer – társadalmi kontroll. In: *Uő: Mások tekintetében.* (A Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei, 4.) Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszéke, Miskolc, 13–62.

KRESZ Mária

1949 A hagyományokba való belenevelődés egy parasztfaluban. In: *ORTUTAY Gyula (szerk.): Néprajzi tanulmányok.* Budapest. 53–93.

KRISTÓF Ildikó, Sz.

2002 A számoktól a (jogi) szövegekig: alfabetizációtörténet, olvasástörténet vagy kommunikációtörténet? *Acta Papensia* II. (1–2) 3–28.

LAKATOS-BAKÓ Melinda

1983 A májusfa Tasnád környékén. In: *KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): Népismereti Dolgozatok 1983.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 150–159.

MAKKAI Endre – NAGY Ödön

1993 *Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez.* Második, bővített kiadás. Magyar Néprajzi Társaság–Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete, Budapest

MANOLESCU, Gabriel

1967 Un obicei străvechi. Strigarea peste sat. In: *TUDORAN, Eugen – MANOLESCU, Gabriel (red.): Folclor literar 1–2.* I. Universitatea Timișoara, Timișoara, 119–120.

MIKLÓS Zoltán

2002 A karácsonyi ünnepkör szokásai Küküllődombón. *Kézirat a KJNT archívumában.* Kolozsvár. Jelzet: 671/02

MÓD László – SIMON András

2003 *A szőlővédőszentek tisztelete.* Rubicon XIV. (1–2) 32–36.

NAGY Olga

1990 *Világá futó szavak. Havadi beszélgetések.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest

NAGY Ödön

1980 Népszokások múltja és jövője Havadon. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 191–202.

2000a Az élet fordulói. In: NAGY Olga (szerk.): *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár. 261–320.

2000b Jeles napok. In: NAGY Olga (szerk.): *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár. 321–342.

NAGY Zoltán

2001 Az obi-ugor véres áldozatok modellje – összehasonlító elemzés. In: PÓCS Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. (Studia Ethnologica Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének kiadványai, 2.) Janus/Osiris, Budapest, 15–41.

PÓCS Éva

2002 Tér és idő a néphitben. In: *Uő: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. (Válogatott tanulmányok I.)* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 9–39.

POZSONY Ferenc

1998 *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban*. (Krónika Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2000a Homoród menti magyar népszokások. In: CSEKE Péter – HÁLA József (szerk.): *A Homoród füzes partján. Dolgozatok a Székelyföld és a Szászföld határvidékéről*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 243–256.

2000b „Adok nektek aranyvesszőt...” *Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

RÉSŐ ENSEL Sándor

1866 *Magyarországi népszokások*. Kiadja Kugler Rudolf, Pest

RÓHEIM Géza

1925 *Magyar néphit és népszokások*. Athenaeum, Budapest

SALAMON Anikó

1979 Egy büntető rítus jelentései. *Tett*. (3) 23–25.

SCHEIBER Sándor

1955 Az emlékezetet hátuljokra verik. *Magyar Nyelv* LI. (2) 229–230.

SERES András

1984 *Barcasági magyar népköltészet és népszokások*. Sajtó alá rendezte KESZEG Vilmos. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

SZABÓ Á. Töhötöm

2002 *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban*. (Krizsa Könyvek, 11.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

SZABÓ T. Attila

1956 Az emlékezetet hátuljokra verik. *Magyar Nyelv* LII. (4) 482–484.

1978 éjszaka, éjszakázás. In: Uő (főszerk.): *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. II. kötet. Cs–Elsz. Anyagát gyűjtötte és szerkesztette ~. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 718–720.

SZENDREY Ákos

1952 Legényavatás. *Ethnographia* LXIII. (3–4) 358–370.

1986 *A magyar néphit boszorkánya*. Magvető Könyvkiadó, Budapest

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

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

TAKÁCS Lajos

1987 *Határjelek, határjárás a feudális kor végén Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Gondolat, Budapest

TÁTRAI Zsuzsanna – KARÁCSONY MOLNÁR Erika

1997 *Jeles napok, ünnepi szokások*. Planétás Kiadó, Budapest

UJVÁRY Zoltán

1975 Szőlőhegyi jogszokások Nagycétényben. In: Uő: *Varia Folkloristica. Írások a néphagyomány köréből*. (Hajdú–Bihar Megyei Múzeumok Közleményei, 25.) Debrecen, 123–128.

VAJKAI Aurél

1943 *Népi orvoslás a Borsa-völgyében*. Erdélyi Tudományos Intézet, Kolozsvár

VARGYAS Lajos

1960 Kutatások a népballada középkori történetében. II. A honfoglalás-kori hősi epika továbbélése balladáinkban. *Ethnographia* LXXI. (4) 479–523.

VASAS Samu

1993 *A kalotaszegi gyermek. A személyiségfejlődés néphagyományai Kalotaszegen*. Kráter-Colirom Rt. [Budapest–Kolozsvár]

VASAS Samu – SALAMON Anikó

1986 *Kalotaszegi ünnepek*. Gondolat Kiadó, Budapest

ZANE, Rodica

1999 Fiatalság és hatalom a kolindálás szokásában. In: ZSIGMOND Győző (szerk.): *Szokás és erkölcs. Obiceiuri și moravuri*. Magyar Köztársaság Kulturális Központja, Bukarest, 59–62.

ZSIGMOND Győző

1999 Erkölcsi normák érvényesítése Szent György-napi szokásokban. In: Uő. (szerk.): *Szokás és erkölcs. Obiceiuri și moravuri*. Magyar Köztársaság Kulturális Központja, Bukarest, 103–112.

ZSIGMOND József – PALKÓ Attila

1996 *Magyaró néphagyományaiából. Szemelvények*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely



Szócsné Gazda Enikő

A koldulás (szub)kultúrája

Létezik-e szubkultúra? Ebből az alapkérdésből kiindulva közelítünk a koldusok kulturális megnyilvánulásai felé. A kultúrát definiáló kutatók nem tartják vita tárgyának, hogy a kultúra a társadalomtól elválaszthatatlan fogalom. Alfred Louis Kroeber szerint „a kultúra, természetéből következően tartalmazza vagy legalábbis feltételezi a társadalmat. Mint valami többek által birtokolt és egyének feletti, a kultúra csak társadalommal együtt létezhet; és fordítva, minden emberi társadalomhoz kultúra járul” (Kroeber 1997: 160). Raymond Williams úgy véli, a kultúrának létezik egy sajátosan társadalmi jellegű definíciója, vagyis olyan „sajátos életmód, amely bizonyos jelentéseket és értékeket fejez ki – nemcsak a művészetben és a tudományban, hanem az intézményekben és a mindennapi viselkedésben is” (Williams 2003: 33).

Amennyiben a kultúra valóban az emberi társadalommal szorosan összefüggő fogalom, természetes, hogy a társadalmi rétegződés egyben elkülönülő kulturális szinteket is eredményez. Minek nevezzük a csoportonként, rétegenként differenciálódó kulturális mikroszinteket? A kultúrakutatók különböző terminusokkal zsonglörködnek. *Státuskultúrákról, magas, népszerű vagy népi kultúráról* beszélnek. Ezen a definíciós szinten jelent meg már Alfred Louis Kroeber 1950-es években használt terminusai között a *szubkultúra* fogalma. Alfred Louis Kroeber ezzel a szakkifejezéssel azokat a többé-kevésbé ismétlődő kvázi-szabályszerűségeket jelöli meg, amelyek főként formailag kötődnek a kultúrához, de már túlmutatnak a kultúra biopszichológiai keretein (Kroeber 1997: 170).

A mai szubkultúra-meghatározások messze túljutnak a kroeberi megközelítésen. Már nem pusztán formai elemeket, hanem kulturális tartalmakat is magukban foglalnak. Robert L. Taylor például, a Gary Alan Fine és Sherryl Kleinman összegzéséből kiindulva, a szubkultúráknak a következő meghatározását nyújtja: „A szubkultúra egy olyan csoport megkülönböztető normáira, értékeire, hiedelmeire és életstílusára utal, amely elhatárolódott más csoportoktól, s attól a kulturális és normatív rendszertől, amelynek

része. Bár társadalmi intézmények és közös értékek hálózata révén kötődik a nagyobb társadalomhoz és kultúrához, a szubkultúrát az orientációk és az elméletitől egészen a fizikai vagy anyagi jellegűekig terjedő komponensek egész sora jellemzi, melyek megkülönböztetik a szélesebb kultúrától” (Taylor 2002: 361).

A szubkultúra fogalma tehát a fenti definíció szerint feltételezi a társadalom nagyrésze által elfogadott, nagybetűs Kultúra meglétét, hegemoniáját. A szubkulturális viselkedésmóddal való szembesülés lehet tudatos, vagyis a csoporton belülről generált (mint a csövesek, punkok, jampecek stb. esetében), avagy lehet szándéktalan. Ez utóbbi esetben az elkülönülést kívülről szítják. Vagyis nem maga a szó szoros értelmében vett csoport fordul szembe a hegemon kultúrával, hanem egy olyan viselkedési modellt, életformát képvisel, amelytől a domináns kultúra elhatárolódik, stigmatizálja am azt. Ilyen esetekben jelenik meg a szakirodalom szóhasználatában a cigányok, az öngyilkosok (Moksony 2003: 203), a szegények szubkultúrája.

A modern társadalomtudományok fokozott érdeklődéssel fordultak az utóbbi évtizedekben a szubkultúrák tanulmányozása felé. Némelyik tanulmányt olvasva, böngészve, az az érzésünk támad, hogy valamennyi szubkultúra a modern kor találmánya: csövesekről (Havasréti é. n.), punk- és rockkultúráról (Havasréti é. n.), taxisokról, motorosokról megannyi tanulmányt olvashatunk a világhálón.

Amennyiben ezen a jelenségen tépelődünk, le kell szögezni néhány alapkiindulópontot. Csoportkultúrák mindig voltak és mindig lesznek. Hiszen etnikai, felekezeti, társadalmi, regionális stb. elhatárolódások, különbözőségek minden korban és társadalomban adódnak. Mégsem tekinthetünk minden csoportkultúrát szubkultúrának. Hogy a szubkulturális jelenségek vizsgálata csupán a 20. században kapott nagyobb szerepet, azt Wessely Anna a következőkkel magyarázza: „a kulturális tagoltság, az ismeretek és készségek differenciális – legalább életkor, nem, rang és tevékenység típus (foglalkozás) szerinti – megoszlása a tradicionális társadalmakban magától értetődő volt. Magyarázatra és orvoslásra szoruló problémává az urbanizált, iparosodó társadalmakban vált, amikor az egymással mind sűrűbben érintkező társadalmi osztályok kulturális távolsága nemcsak a közrendet fenyegette, de az előrehaladó modernizáció és a hozzá szükséges társadalmi mobilitás gátjának is bizonyult” (Wessely 2003: 10).

Albert K. Cohen úgy véli, hogy a többség elutasító magatartása automatikusan az elutasítottak bezárkózását, belső normateremtési igényét generálja

(Cohen 1969: 280). Így a két magatartásforma kölcsönösen meghatározza egymást. Ez az a *gát*, amelyet Wessely Anna is említett (Wessely 2003: 10).

A koldusok kultúrája és szubkultúrája

Tanulmányomban azt a kérdést próbálom körüljárni, hogy szubkultúrának minősíthető-e a koldusok kultúrája? Ahhoz, hogy a specifikus jegyeket vizsgálhassuk, kompromisszumokba kell bocsátkoznunk. Bár minden csoportkultúra önálló entitás, és a kultúrakutatók számára egyformán fontos minden kulturális szint, az egyedi jelleg csak úgy domborítható ki, ha állandóan *visszakapcsolunk* az összetársadalmilag elfogadott Kultúrához. Bár ez az álláspont támadható – mivel a kutató látszólag nem azonosul a koldusok kultúrájával – mégis kénytelen-kelletlen felvállalja ezt. A koldusokról hitelesen, belső résztvevőként talán csak Andrew O’Hagan tud írni, aki ő maga is beállt koldusnak annak érdekében, hogy belülről láthassa és láttathassa a koldusi életformát (O’Hagan é. n.). E tanulmány szerzője a nem résztvevő megfigyelőként, hanem külső szemlélőként elemzi a koldusok kulturális megnyilvánulásait.

Másik támadható álláspont, hogy a koldusok kultúráját nem kizárólag a mai megfigyelések alapján, hanem a történeti forrásokkal összevetve próbáltam megközelíteni. Ezt a megközelítési módot az motiválja, hogy egy olyan kultúra elemzését tűztem ki célul, amelynek komoly történeti gyökerei vannak. A történelmi távlat lehetővé teszi a hagyományozódás jelenségeinek a vizsgálatát is, nem csupán a rövidebb életű divatjelenségekét. A koldulás kultúrája talán éppen azért különül el a szubkultúrától, hogy túljutott a három generáción, amelyet a hagyományozódás minimális idejeként jelölnek meg egyes kutatók (Shils 1987: 35).

A tanulmány a régi koldulásra vonatkozó megállapításaiban az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* adatait, az eddigi szakirodalmi megfigyeléseket, elemzéseket, újságcikkeket veszi alapul, és az ebben foglaltakat összeveti az 1990-es években végzett terepmunkával, valamint az újabb újságcikkekkel. Elsősorban arra koncentrál, hogy milyen kulturális színezetű elemeket termelt ki magának a koldustársadalom, milyen a viszonyulása a saját kultúrájához és a hegemon kultúrához.

A koldulás történeti megközelítése

A koldulás a szegénység archetipikus megnyilatkozási módja. A koldus alakja már az emberiség legősibb irataiban megjelenik. Ott találjuk már az Ó- és Újtestamentumban. A *Zsoltárok könyvében* a koldulás átokként szerepel, tehát érzékelhető devianciaként való megítélése. Az Újtestamentumban ezzel szemben kissé felértékelődik: a csoda potenciális megjelenítőjévé válik. Az újtestamentumi koldusok az utak szélén vagy a templomok közelében ülve várják az adományokat és várják a Messiást. A *Gilgames eposzban* a koldusruha nem teher, nem kényszerű öltözet, hanem eszköz. Gilgames ezáltal éri el azon célját, hogy inkognitóban maradván megkeresse Atramhasziszt, az első világ utolsó élő emberét, és megtudja tőle az élet fűvének lelőhelyét.

E három példából látható, hogy már a legősibb iratokból megismerhető a koldus alakja köré fűződő elképzelések, hiedelmek lényege: olyan lényről van szó tehát, aki szegény, vagy csodákat sejtet, avagy éppen becsap valamennyiünket. E hármás értelmezési mód a koldusok történetét végigköveti, és koronként – esetleg kultúránként – determinált, hogy melyik kerül felszínre és válik elfogadott, a hegemon társadalom által propagált megismerési formává.

Az emberiség történetében több olyan periódus volt, amikor a koldusok elszaporodtak, megsokasodtak. Ezt a gyakori éhínségekkel, a szegénységpolitika hiányával, valamint a környékletesség vallási tézisének koronkénti megerősödésével magyarázhatjuk. Gyáni Gábor úgy véli, hogy a nukleáris család kialakulása, valamint az individualizálódó társadalom megerősödése további olyan jelenségek, amelyek az embereket a szociális védőrendszer hiányában koldulásra készítették (Gyáni 1998: 15). Ugyanakkor egyre gyakrabban kerül előtérbe az eszköz-szerepe is: a könnyű pénzszerzés, az emberek becsapásának lehetséges eszközévé válhat. Johan Huizinga a kíméletlenül közszemlére tett élet jeleként magyarázza azt, hogy bélpoklosokkal, koldusokkal voltak tele a középkori városok utcái (Huizinga 1979: 7 és 24). Egon Friedell ismertette is a középkori városokat ellepő „kolduskülönlegességeket”: „a *sólyomtartók[at]*, akik véresre mázolt karjukat kötésben hordták, a *borzongatók[at]*, akik epilepsziásnak tetették magukat, az *álvakok[at]*, *anyák[at]* elnyomított, bérelt gyermekekkel és sok egyéb műfaj[t]” (Friedell 1989: 154). Hogy a koldusok száma az éhínségektől, járványoktól sújtott középkori társadalmakban mekkora lehetett, arra érdemes idézni Ráth-Végh István Strassburgból származó adatait: „1585-től 1586-ig, vagyis két év alatt a város összesen 41058

koldusnak adott ideiglenes szállást és ételmezt, – s ez a szám a rákövetkező évben felszökött 58561-re” (Ráth-Végh 1957: 51).

A koldusok társadalmi elhatárolódása már a korai történeti periódusokban érzékelhető. 1530-ban például Oláh Miklós emlékezett meg azokról az énekes koldusokról, akik Arad megye egyik falujában laktak: „Van egy falu a Maros és a Fehér-Körös közt Erdélyen kívül, melynek neve Simánd. Ezt majdnem csupa sánták, vakok, bénák s undok nyomorékok lakják, kik maguk közé ép embert be sem bocsátanak, hanem éktelenségöikkel dicsekedve, egész külön felekezetet alkotnak; mely, hogy a maga béna épségében megmaradjon, a szülők csecsemőiknek szemeit világrajöttükkor azonnal kivájják, csontjaikat s tagjaikat kifecamítják, s hogy ne csak testökre, de még beszédökre nézve is különbözzenek másoktól, maguknak tulajdon nyelvet koholtak, melyet egyesegyedül csak ők értenek meg, s melyet a vakok nyelvének neveznek. E csodálatos embereknek olyan kiváltságaik vannak, melyek őket minden, a többi magyarnál szokásos teher alól fölmentik s föl-szabadítják, hogy kolduló énekléssel kereshessék élelmöket országszerte a maguk és hozzátartozóik számára.”¹

A simándi példán kívül még egy Maros-Torda megyei helységről, Tófaluról jegyezték fel, hogy a 18. században teljes egészében nyomorék koldusokból állt (*Hon.* 1869. 237. sz.). Leda Szemjonova adataiból tudunk egy oroszországi, Beloozero nevű helységről is, amelynek a 18. század elején 112 portáján éltek nyomorék koldusok, akik az országot járták könyöradományokért (Szemjonova 1989: 225–226).

A 18. században a Veszprém megyei püspök, Padányi Biró Mártony toláblól olvashatunk a koldusokról nagyobb lélegzetvételi leírást. Padányi Biró Mártony a zsidó példára hivatkozva ajánlotta, hogy minden templomban állítsanak fel egy ládát, amelyben a szűkölködőknek gyűjtsenek pénzügyadományokat (Trócsányi 1937: 298). Ajánlatára szükség is volt, hiszen a 18. század elején a sorozatos szárazságok és az ebből fakadó éhínségek miatt ezrek kényszerültek koldulásra, szülőhelyük elhagyására. Erdélyben 1717–1718-ban volt egy óriási méretű szárazság és éhínség, amely miatt elcsigázott emberek indultak kolduló útjaikra. A legyengült lakosságot az éhínség elmúltával a pestis tizedelte tovább, így számos család maradt kenyérkereső nélkül. A sanyarú léthelyzet miatt ebben a periódusban ugrásszerűen megnövekedett a koldusok és kéregetők száma.

¹ Oláh Miklós *Hungária* című művéből közli: Márki 1890: 443.

Hasonló létszámnövekedés figyelhető meg a napóleoni háborúkat követő időszakban is. Bodoki Fodor Zoltán a mezőtúri szegényeket elemző kéziratában kiemeli, hogy 1811 körül a drasztikus pénzromlás sodort nyomorba hatalmas tömegeket (Bodoki Fodor é. n.: 4).

Ha századokon át megjelent a koldus alakja a különböző társadalmakban, akkor fokozatosan kialakulhattak a koldulás ellenes stratégiák is világ-szerte. Ennek első eseteivel már János király 1350-es franciaországi törvénye foglalkozott, amely az álkoldusok kiszűrését írta elő, Erzsébet királynő híres 1601-es angliai szegénytörvénye pedig a koldulásra ért embereket elkülönítette munkabírókra és tehetetlenekre, dologházakat létesítve az előbbieik számára.

A koldustörvények nem maradtak a fejlett nyugati országok kiváltságai. A koldusok felügyeletével, osztályozásával az erdélyi városi önkormányzatok és törvények is foglalkoztak. Erdély nagyobb városaiban, mint például Kolozsváron, már a 16. századtól megtalálható volt a koldusbíró alakja, akinek feladata volt a szegények osztályozása, kolduscédulákkal való ellátása. E cédulák célja az volt, hogy elkülöníthetővé váljanak a *saját* és az *idegen* koldusok. Az előbbi kategóriába tartozókat a város köteles volt ellátni, míg az utóbbiakat kiutasították a helység kapuin (vö: Szabó T. 1995b: 41). A magatehetetlen öregeket a városi ispotályban gondozták és étellemezték. A *saját koldusokról* való gondoskodás eszméjét a felvilágosult abszolutista uralkodó, II. József is felkarolta és megerősítette a 3262-es sorszámmal viselő rendeletében. II. József az idegen koldusok kitoloncolását szorgalmazta, és a lakhelyükre való visszatérésüket rendelte el az említett szabályozásában (Csizmadia 1943: 121). A 19. században a helységek szociális gondoskodását saját szegényeikről újabb törvények írták elő, amelyek meghagyták a munkabíró koldusok dolgoztatását, valamint a szegényalapok létrehozását.

A koldusok térhasználata

A korábban idézett simándi leírásból látható, hogy a koldusok a 16. században már elkülönültek a makrotársadalomtól: külön helységben laktak. Izolálódásuk ez esetben felső utasításra történt. Oláh Miklós leírása ugyanis kitért arra, hogy fejedelmi kiváltságuk volt, hogy Simándon lakjanak.

Ugyanígy történt ez a városokban is. A 16. századi Kolozsváron is külön helyen, a *Koldus utcában* éltek e társadalmi réteg tagjai (Szabó T. 1995a: 40). A konkrét városi tér tehát már ekkor, és a következő századokban is a társadalmi különbségek jelölője volt. Gondoljunk arra, hogy a 16–18. században

már a különböző mesteremberek is a város(ok) zsúfolt utcahálózatában körülhatárolták a kis mikrovilágukat, azon utcákat, amelyek csak az övéik voltak, amelyekben saját szokásaik és tevékenységi formáik szerint szervezhetették meg a mindennapok ritualizált cselekvéseit. A főterek, forgalmasabb helyek, a városi társadalom megannyi csomópontja ugyanakkor a gazdagabb nemesi családok, városi polgárok és az egyház tulajdonában voltak. Ide épültek a nagyobb családi paloták, de ide kerültek a templomok is. Gyáni Gábor mutatott rá arra, hogy a 18–19. századi nagy városrendezésekkor is fokozottan figyeltek a tér társadalmiasítására: a centrumot, az elit lakóhelyét Párizsban, Bécsben, Budapesten egyaránt körutakkal választották el a városi kisemberek nyomortanyáitól (Gyáni 1999: 39–40).

A 16–18. században a vásár- és piacterek, üzlethelyek, templomok voltak azok a terek, amelyekbe valamennyi városi és idegen embernek bejárása volt. A mindennapos kötelező templomi jelenlét, valamint a hetipiacok, országos sokadalmak lehetővé tették, hogy a mindenkori *társadalmi elit* lakóhelyi környezetében megjelenjenek az idegenek, a marginalizáltak. De csupán a mindenkori centrumoknak volt ilyen vonzó, tömegeket verbuváló szerepe. A koldusok, mesteremberek utcáit nem látogatta az *elit*. A kovácsok, fazekasok, mészárosok behozták ugyanis a termékeiket az erre a célra kijelölt, körülhatárolt centrumba, ahol megvásárolhatóvá váltak azok. A tér tehát felvette a maga jellemző arcultait. A városi lakosok hozzászórtak ahhoz, hogy *idegenek* népesítik be az utcákat. Tekintettel arra, hogy e lények nem voltak számukra ismerősök, külső jeleket kerestek bennük, amelyek alapján saját belső osztályozási rendszerükben elhelyezték ezeket. A lézengő, szemlélődő, városban tartózkodó idegen stigmatizálása tehát már igen korán elkezdődött. Ugyanakkor e jeleket a tudatokban összekapcsolták a térélménnyel.

A falvakban a tevékenységek, a mindennapi ritualizált cselekvések csak mérsékelten kapcsolódtak e centrumokhoz. Itt csupán a templomozás vonzotta a központi templom közelébe a falu valamennyi lakóját, a nap más időpontjaiban a központi tér üres volt.

A településtípusok szerint tehát a koldusoknak más-más térhasználati módozatot kellett már évszázadokkal ezelőtt kidolgozniuk. A városi koldus a templomozásokkor, vásárokkor, piacozáskor ült le a centrumokban, környöradományokra várva. De ottmaradhatott a kiválasztott térszeletben a nap más időpontjaiban is, hiszen a városi *elit* útvonalai több napszakban is keresztezheték e tereket.

A falusi koldusnak a templomozáskor volt csupán alkalma arra, hogy a tér kis szeletét relatívan hosszú ideig koldulás céljából elfoglalhassa. Ezt

követően csak akkor volt esélye a kegyelempénz megszerzésére, amennyiben ő maga járt házról házra, vagy amennyiben a közeli városokba ment, hogy az ottani nagyobb centrumok népsűrűségét saját céljai elérése érdekében kihasználhassa. Nem véletlen tehát az a tény, hogy a felvilágosodás koldusellenes törvényei a koldusok hazatoloncolását és a saját koldus pecséttel való ellátását rendelték el.

E társadalmi térhasználat, valamint az ezzel egyidőben alkalmazott koldusi kelléktár kellett, hogy tudatosítsa a koldus által kiszemelt városi (vagy falusi) célrétegben, hogy az adott térszerlemben elhelyezkedő egyén koldus, aki adományt vár. Falukban ez jóval könnyebben megvalósítható volt, hiszen a helyben lakót általában a falusfelek ismerték. A városi koldusnak viszont nem csupán azt kellett kítapasztalnia, hogy melyek a kéregetés számára megfelelő helyek, hanem azt is, hogy milyen jeleket, jelegyütteseket érdemes alkalmazni, melyek indítják el a szánalmat az emberekben.

Ha az eddig általánosságban ismertetteket összevetjük a napjainkban tapasztaltakkal, megállapítható, hogy a 20. század végének koldusa számára a következő helyek alkalmasak a koldulásra: a templomok környéke, a forgalmasabb útkereszteződések, a fontosabb terek, a nagyobb áruházak be- és kijáratai, a kórházak kapui, buszmegállók, buszállomások, vasútállomások környéke, iskolák és egyetemek, múzeumok, mozik, színházak, gyárak, vendéglők környéke. Az ügyes koldus tudja, hogy a különböző napszakokban melyik teret kell felkeresnie. Reggel inkább a buszmegállókban, vasútállomásokon, egyetemek környékén várhat adományt. A déli és koradélutáni órák a koldus számára a legjobb pénzkereseti lehetőségek. Ekkor gyakorlatilag minden forgalmasabb hely válhat állandó vagy alkalmi kéregetés színterévé. Estefelé a színházak, mozik környékét, a forgalmasabb bárkat és vendéglőket használhatja ki.

A koldusok kultúráján belül is megfigyelhető napjainkban egyfajta hierarchia. A régiség és a *szakmában* való jártasság azok a szempontok, amelyek e mikrotársadalmon belül a belső mobilitást lehetővé teszik. A legügyesebb és legpénzesebb koldusoknak jutnak a legfontosabb helyek, amelyeket csak ő használhat. Ha más koldus merészelné e kiválasztott térszerlemben megállni, a hely állandó használója elűzheti, félreverheti azt. A koldustársadalom belső békéje érdekében a legtöbb koldus *privatizál* egy kis térdarabot, amely neki megfelelő jövedelmet hoz, és azt csak ő használja. Ezek a térszerletek sokszor – akárcsak a makrotársadalom esetében – alku tárgyát képezik. A városlakók számára sokszor nem a kérés gesztusa, hanem maga a hely sugallja, hogy az ott ülő egyén koldus. A járdák szélén, falak tövében ülő

rongyos, kiszolgáltatott emberek beletartoznak a városképekbe, segítik a járókelők tájékozódását, perszonalizálják a teret, akárcsak egy 1992-es bukaresti leírásban: „A reggeli, a tegnapi, a ki tudja mikori koldusok még a helyükön vannak. Vagy örökké kitaranak, mint a pályaudvar gyerekei? Ott van az olasz templom előtt a meztelen lábú nő, rongyokba bugyolált gyermekével. Kicsit lennebb a másik. Már nem énekelnek, pedig reggelente szoktak. Az UNIC-kal szemben ismeretlen nyomorék. Az Egyetem téren még jó néhány, ismerősnek tűnő és ismeretlen koldus. De ott van még a metró lejárójánál az a fekélyes lábú idős férfi is. Kis edény mellette, ő meg elnyúlva a lépcsőfordulóban. Akár halottnak is hihetné az ember, akár halott is lehetne. Muszáj átlépni rajta, mert elzárja a lépcsőhöz vezető utat. Sohasem kér, a kezét sem tartja. Rá sem néz az emberekre. Beszél helyette a hely és az, hogy ő pontosan ott ül. Beszél helyette az egész lényéről leolvasható kiszolgáltatottság. Edénykéje alján mégis alig pár darab aprópénz. Lent már többen vannak. Fél lábú, félkarú, fekélyes, alvó, agonizáló koldusok. Elrohanok mellettük. A tértől a Lipszcani-ig még támaszkodik, fekszik, ül jó néhány. Főleg a mozi előtt. Mind hallgatnak, egy sem nyújtja a kezét. A Lipszcani sarkánál fenekén szembe csúszik egy férfi. Rongyos. Mindkét lába helyett meztelen csonk.

Teljesen beletartoznak már a városképbe, akárcsak a középületek, a Parlament. Úgy folyik el mellettük a gondterhelt, de még élő áradat, mintha villanyoszlopok lennének. Még a pillantás is ritkán röppen feléjük, nemhogy aprópénz. [...] Bukarest, főváros” (Éltes 1992).

Kolozsváron 1994-ben az evangélikus templom előtti utcasarok, a lábasház előtti kis hely, a központi áruház, a posta, valamint az egyetemek környéke, a Szent Mihály templom bejárata és az ezzel szembeni járda, a Continental szálló előtti rész, az egyetemi kultúrház és könyvtár környéke, a görög katolikus és a görög-keleti templom, a kórház és az egyetemi bentlakások környéke volt a leggyakoribb koldulóhely.

Sepsiszentgyörgyön 2006-ban az áruházak, valamint a templomok környékén, a vendéglőkben, az állomáson és nyári időszakban a Székely Nemzeti Múzeum előtt és ennek kertjében várja a turistákat, alamizsnát adókat néhány koldus.

E fentiekből látható, hogy a koldusok szubkultúráját egészen más típusú térszemlélet és -értelmezés jellemezte már régtől fogva, és jellemzi napjainkban is, mint a magaskultúrát. Míg az osztálytársadalom legjelentősebb része például a templomban Isten házáat látja, és a szakralitás átélését, a vallási élmény kiteljesedését tekinti e hely többletének, addig a koldus a templom előtt az adománygyűjtést tekinti fő céljának. Ez a tevékenysége nem esik

teljesen kívül a szakralitás határán. Tudjuk, hogy a vallások legjelentősebb része az alamizsnálkodást Istennek tetsző cselekedetként tünteti fel. Az áruházakat a *hivatalos kultúra* tagjai a vásárlások kedvéért keresik fel, ezzel szemben a koldus ezt a helyet sem az árucseré helyszínéül, hanem potenciális pénzszerző helyként értékeli. A kórháznál sem azért áll meg, hogy beteg hozzátartozóját meglátogassa. Az állomáson sem az utazás élményét szándékszik átélni. A mozikhoz, színházakhoz sem a kultúra iránti szeretete vonzza a koldust.

Ebből a szemszögből nézve már látható, hogy a mai koldusok tudatában a városi és falusi terek eredeti funkciója már nem fontos. A városi tér számukra nem a tájékozódást, hanem a létfenntartást szolgálja. Mindennapi rituális mozgásaik, térélményeik eltérnek a makrotársadalom más tagjainak hasonló cselekedeteitől. Nem elhaladni, átmenni akarnak rajta, hanem a tér adta lehetőségeket, a téren áthaladó embereket kihasználni. Eszköz tehát számukra a tér, mint másnak a villamos, az autóbusz stb.

A koldusok eszköztára²

Már a bevezető fogalmaknál szóltunk arról, hogy a szubkultúrákat mindig az anyagi vagy szellemi-fizikai orientációk sora jellemzi. Klanciczay Gábor, a városi társadalmakat elárasztó szubkultúrákról szólva, megállapítja, hogy: „e szubkultúrák egyik legjellegzetesebb médiuma, megnyilvánulási formája a test lett – a gesztusok, a hajviseletek, a sebhelyek, a tetovák, a különös vagy riasztó öltözetek hordozója” (Klanciczay 2004: 109).

A koldusok számára is kiemelten fontos szerepe van a *testnek*. Míg a hegemon kultúra a testet a maga épségében, szépségében szemléli, és valamelyest még napjainkban is az „ép testben ép lélek” elvet tudatosítja, a koldusok kultúrája ezekkel az elvekkkel szembefordulva, a csonkaságot, a sebet, a fekélyt, a mocskos testet hozza a felszínre. Célja elsősorban a sokkolás, másodsorban annak a tudatosítása, hogy a társadalomban nem csupán épség, integritás, hanem csonkaság is létezik. Amennyiben a társadalom egészéről tudomást akarunk szerezni, akkor szembe kell néznünk, felszínre kell hoznunk a csonkaságokat, a fájdalmat, a sebeket, a nélkülözéseket is.

Tudjuk, hogy a hegemon kultúra képviselői a test csonkaságát elrejtenei, leplezni próbálják. A koldusok által felszínre hozott, mutogatott végtag-

² A koldulás eszközeiről a szerzőnek külön tanulmánya jelent meg: Gazda 1995. Ez az összefoglalás kis módosításokkal az említett tanulmányt használja föl.

roncsok az *elrettetés színházává* alakítják az utcát. E csoportkultúra jellemzője, hogy az ép koldusok is valamely testi vagy lelki fogyatékoságot próbálnak utánozni. Kolozsváron például az 1990-es évek közepén gyakran láthattunk a Mócok útja elején egy fiatal koldust, aki mankóját a földön tartva, kicsavarodott lábbal, négykézláb állva fogadta a könyöradományokat. Egy alkalommal sikerült megvárni a gyűjtőakciója végét. A fiú, aki megunt a kényelmetlen testhelyzetét, felemelkedett, és mankóját lóbálva nyugodt léptekkel, sántítás nélkül indult el a Brassai Sámuel Elméleti Líceum felé.

A csonkaság mellett a sebek, fekélyek felszínre hozása is gyakori jelenség a koldusok körében. Egy 1990-es évekbeli vonatós utazásunk alkalmával például egy rettenetesen fekélyes lábú öreg bácsi vánszorgott végig a járművön. Nadrágszárát feltúrta, így tárva felszínre hatalmas fekélyeit. Az eleven seb látványa az ehhez társuló szaghatással együtt gyorsan megnyitotta a pénztárcákat. Mindenki gyorsan elővette kegyelemfillérjeit, csakhogy szabaduljon mennél előbb a rettenetes látványtól.

De nem csupán a csonkaság, hanem a meztelen, mocskos ép test is szálnalmat ébresztő látvány. Trócsányi Zoltán a koldulás történetéről írt rövid összefoglalójában egy zimankós téli reggeli esetet ismertetett. A szerkesztőségbe érkező költő szánakozva mesélte barátjainak, hogy „útközben az egyik kapu alól hirtelen eleibe toppant egy kétségbeesett arcú, rongyos ember, kalap nélkül, kiskabátban, felgyúrt gallérral, a kabáton azonban nem voltak gombok, s ahogy ügyetlenül próbálta összehúzni, kiderült, hogy nincs alatta ing”. A szenvedélyesen gesztikuláló költőt a barátai megnyugtatták, hogy az illető koldusnak ez a munkamódszere: „Ismerem azt a koldust. Én is találkoztam vele. Ennek a koldusnak ez a trükkje. Figyeld csak meg a legközelebb. A szomszéd kapu alatt várja a barátja meleg télikabáttal, s amikor már dideregni kezd, visszamegy a kapu alá, a barátja ráadja a télikabátját, sapkáját. Megmelegszik, s aztán kezdi újra” (Trócsányi 1937: 294).

Hasonló módszerekkel kolduló embereket mindannyian láthattunk a nagyvárosok utcáin. Kolozsváron például egy cigányasszonynak 1994 körül kedvelt módszere volt az, hogy mezítlábas, félmeztelen gyermekeivel indult el az utcán. A járókelőkben a hiányosan öltözött gyerekek látványa szálnalmat ébresztett, így sűrűn hullottak a kezébe a kegyelemgarasok. Ha nagyobb hatást akart elérni, akkor fekete cipőkrémmel kente be valamelyik gyermeke lábát, és ölben vitte azt, hangosan jajveszékelve. A fekete, meztelen láb az érzékszűkületes betegséget asszociálta a mellette elhaladóknak (Gazda 1994: 106).

A *bot* vagy *mankó* olyan régi eszköze a koldusoknak, amelynek használata még napjainkban is megfigyelhető. Az ezekre támaszkodó, vagy ezzel

megjelenő koldus szintén azt az üzenetet közvetíti a potenciális adományozók felé, hogy az előttük lévő ember nyomorék, magatehetetlen, pénzkérésre alkalmatlan.

Kolozsváron gyakran megjelent 1994-ben az utcákon egy fiatal, lehunytt szemű lány, akit korosabb asszony vezetett. A lány hangos énekléssel hívta fel magára a figyelmet. A városi járókelők a lány csukott szeméből, valamint az őt vezető asszony látványából automatikusan azt a következtetést vonhatták le, hogy a lány vak, annak ellenére, hogy ezt semmi nem erősítette meg. Ugyanezt a látszatot sugallták azok a budapesti és brüsszeli koldusok, akik *vakvezető kutyával* vezették magukat.

A csonkaság látszatát elősegítő kellékeken kívül a koldusok több olyan, jel szerepű tárgyat visznek magukkal, amely kiemeli különleges, segélyt váró státusukat. Talán fölösleges tudatosítani azt, hogy a *szakadt, mocskos ruhák* nem csupán a test feltárását, átértelmezett szerepét emelik ki, hanem önmagukban is jel szerepűek. A szegénységet, a nélkülözést, a kiszolgáltatott léhelyzetet asszociálják. A jólöltözött, tiszta koldust látva a célrét az a következtetést vonhatja le, hogy az illető koldus valójában nem szegény, Fölséges segítséget nyújtani neki, mert a saját jövedelméből is megél. Ezt a látszatot igyekszik kizárni a koldus, ezért választja mindig a ruhatárából a legrosszabb, legmocskosabb öltözetet. Különösen télen ér el jelentős hatást a rongyos koldus. Ilyenkor az az érzésünk, hogy mirajtunk múlik az, amennyiben megbetegedik vagy megfagy egy ember.

Sepsiszentgyörgyön az 1990-es évek végén az elrongyolódott ruhájú kis kolduló cigánygyereknek a testméreteihez illő ruhákat adtam, abból a célból, hogy leteszteljem, mennyire csak a nélkülözés, avagy inkább a taktikai megfontolás viszi a koldusgyereket a rongyos ruha használatára. A rákövetkező napokban ugyanabban a szétszakadt ruhában kéregetett, amely alól kitűnt didergő, mocskos teste. Ez az eset jelzi leginkább azt, hogy e csoportkultúrában az öltözetnek nem az a szerepe, hogy megvédje a testet az időjárás viszontagságai ellen. Nem óvni, hanem kiemelni, nem elrejtteni, hanem felszínre hozni szándékszik a koldus a testét, a póroságát, a nyomorát és kiszolgáltatottságát.

A koldusnak a közvetlenül a testét fődő ruhaneműn kívül más segéd-eszközei is vannak. A *kalap* vagy *sapka* például úgyszintén teljesen más szerepet tölt be nála, mint a hegemon kultúrában. Nem a fejet védi az eső és szél ellen, hanem meghosszabbítja a kezét. Olyan tárgyvá válik, amely közvetlenül bekebelezi az adományt. Ebbe dobják a járókelők a filléereiket. A kérés szimbólumává transzformálódik tehát a koldus kezében. A tudatos

funkcióváltást a koldus tudtul is adja környezetének. Nem a fején tartja azt, hanem a kezében, és nem a természetes helyzetben, hanem felfordítva. Így a kalap, a sapka edénnyé válik. Persellyé, adománygyűjtő ládikóvá.

A régebbi koldusleírásokban nagyon gyakran emlegetik a koldus *tarisznnyáját*, azt az eszközt, amelybe a nem pénzbeli adományt gyűjtötte. Közmondásaink még napjainkban is azt tanúsítják, hogy régen a koldus látványához asszociálták a tarisznnyát: *Szemérmes koldusnak üres a tarisznnyája, Tékozló ruhája végre koldus tarisznnyája, Olyan szegény, mint a koldus-tarisznnya, Telhetetlen, mint a koldustarisznnya, Koldustól ne várj tarisznnyát, Sohasem telik meg, mint a koldus tarisznnyája, Tanulatlan ifjú még ifjúságában a koldustarisznnyát viszi a nyakában, Egy koldustarisznnyából kettőt ne csinálj* stb. A tarisznnya, ritkán ugyan, de napjainkban is felbukkan a koldus eszközei között. 1994-ben a kolozsvári postaépület környékén jelent meg időnként egy öreg koldus, aki a jelzőlámpánál álldogáló autósoktól próbált adományokat összegyűjteni. Csíkos tarisznnyájába helyezte a kocsi-ból kinyújtott almát, kenyeret is. Tehát ma elsősorban a járkáló, nem egy helyben ülő koldusok viszik magukkal.

A tarisznnyát a modern kor koldusai *táskával* szokták helyettesíteni. A kolozsvári utcásarki koldusoknak az 1990-es években gyakori eszköze volt a táská. Gyakori eljárás volt, hogy a koldus székét helyettesítette, vagyis a feneke alá kerül, vagy pedig az adománygyűjtő doboz funkcióját vette át: lefektették a földre, és az adakozók rádobták a pénzt.

Újabb segédeszköze a koldusnak a *doboz*. Formája, anyaga lényegtelen. Akár kartonból készült, akár konzerves- vagy margarinos doboz legyen, egy a fontos: alkalmas legyen a pénzadomány összegyűjtésére. A kolozsvári koldusok a doboz funkcióját azzal is jelölték, hogy 1-2 aprópénzt helyeztek bele. Így a mindenkori járókelőkben tudatosodhatott, hogy az utcai doboz nem szemét, hanem a pénzgyűjtés eszköze. A koldusnak vigyáznia kellett, hogy egyszerre ne legyen túl sok pénz benne, ezzel talán azt a látszatot keltette volna, hogy bőséges volt az adomány, és fölösleges további adományokkal segíteni a vélt szerencsétlent.

A *kartonpapír* és a rajta lévő *írás* szintén fontos kelléke a koldusoknak. A nagyvárosi koldusok kedvelt eszközei a feliratok. Kolozsváron az utcásarkokon ülő koldusok, valamint a budapesti metróállomások kéregetői egyaránt folyamatosan használják. A papír és írás a szóbeli kommunikációt helyettesíti. Szerepe nem az emlékezet meghosszabbítása, hanem az információközlés. Az írást elsősorban az olyan koldusok alkalmazzák, akik valamilyen, szemmel nem látható hiányosságra, avagy az elszegényedés konkrét

okára szeretnék a járókelők figyelmét felhívni. Ezzel az eszközzel élnek a süketnémák (vagy akik magukat annak akarják kiadni), az árva gyerekek, a valamilyen súlyos betegségben szenvedők.

A kartonpapírt általában a koldus maga állítja elő. Ebben tér el a *kolduló levéltől*, amely hivatalos papír, avagy a hivatalosság látszatát kívánja nyújtani. Tudjuk, hogy a kolduló levelek nagy múltra tekintenek vissza. A 18. századtól adatolható, hogy templomkéregetők járták végig a különböző falvakat, akik magukkal vitték az egyházmegye vagy kerület pecsétes, aláírással ellátott engedélyét az adománygyűjtésre. Arról is tudomásunk van, hogy a tűzkárokat, katasztrófákat követően a helységek koldulási engedéllyel látták el a károsultakat. Ezekben az okmányokban az előjárók hivatalos bizonylatot adtak arról, hogy a helységről helysére járó személyek önhibájukon kívül kényszerültek mások könyöradományára. E pecsétes engedélyekre azért volt szükség, mert ekkorra már minden helységben kialakult a *saját* és az *idegen* koldus elkülönítése, a saját koldusok ellátása és az idegenek helységből való kiutasítása.

A koldusengedélyek modern formái napjainkban is továbbélnek. Gondoljunk csak azokra az adománygyűjtőkre, akik rákos gyermekeknek, árva gyerekeknek, kolostorok építésére stb. kéregetnek. Ezek jelentős része, amennyiben az engedélyt alaposan megnézzük, elolvassuk, hamisítvány. Például Sepsiszentgyörgyön 2006-ban a rákbeteg gyermekek számára gyűjtött egy ismeretlen nevű alapítvány. Amikor le akartuk írni az alapítvány nevét, hogy utánaérdeklődjünk a gyűjtő kilétének, az adománykérő személy, míg az íróeszközt kerestem, búcsú nélkül eltávozott.

A koldus eszköztárában még számos olyan tárgy van, amely az adománygyűjtést a járókelők számára nyomatékosítja. A *szentkép* vagy a *rózsafüzér* elsősorban a vallásos emberek számára bír többletjelentéssel. Tudjuk, hogy a szegények megsegítése valamennyi vallás alaptézisei közt szerepel. A vallási tárgyakkal koldulók erre apellálnak, és az adományozás szükségszerűségét, üdvös voltát szuggerálják. Kolozsváron az 1990-es években egy tordai ember koldult, akinek a kedvenc eszköze volt a rózsafüzér.

A *zeneesközök* szintén válhatnak a koldulás eszközeivé. Régi leírásokból ismerjük, hogy az énekes koldusok gyakori segédeszköze volt a *kintorna*, ezt a hangszeret másfél évszázada még a koldussal asszociálták az *elit kultúra* képviselői. Úgy tűnik, az igricek, énekes koldusok, hírvers-gyártók régen tipikus figurái voltak a búcsúknak, vásároknak. Napjainkban a kintorna helyét a harmonika, hegedű vette át, a zenés koldulás módszerével inkább a nagyvárosi koldusok élnek, akiknek tevékenysége elkülöníthető a hagyományos koldus alakjától.

Az eddig ismertetett eszközök mindannyian szimbolikus tartalommal telítettek. Nem tárgyként, hanem elsősorban jelként funkcionálnak: a kiszolgáltatottságot, a szegénységet, a mások adományára való ráutaltságot jelzik.

A koldusok kultúrája

Az eddigiekben azt próbáltuk bemutatni, hogy milyen sajátos tér- és eszközhasználata van egy zömében szegényekből, katasztrofáltabból álló társadalmi rétegnek. Viszont a koldusok kisebb-nagyobb csoportjainak voltak régen olyan sajátos kulturális termékei, amelyeket semmiképpen nem tekinthetünk kultúra alatti, vagyis szubkulturális szintnek. Gondoljunk azokra a balladákra, hírversekre, énekekre, kintornával vagy más hangszerrel előadott énekekre, amelyeket a koldusok terjesztettek a régebbi korokban. A folkloristák számos ilyen éneket gyűjtöttek össze: Sztripszky Hiador úgy vélte, hogy az énekes koldusok az igricek, a régi királyi és főúri szórakoztatók egyenes leszármazottai. A koldusok repertoárjából számos olyan énekszöveget jegyzett le, amelyek napjainkban a falusi lakosság valamely szokásához kapcsolódnak: karácsonyi kántáló, szentcsaládjáráshoz kapcsolódó énekek szövegét olvashatjuk (Sztripszky 1908: 345–353). Balásy Dénes 1910-ben egy fenyédi koldus repertoárjából jegyzett le egy régies szöveget, megjegyezve: „A koldusok, ha nem is éppen hegedősök és igricek, és nótáik, ha nem is ősdallamok talán, de azért mégis sokatmondók; az ősi hagyomány fenntartói ők s a vándor énekmondók egyenes leszármazottainak tekintendők” (Balásy 1910: 172). Harsányi István két koldusének forrását tárta fel. 1915-ös tanulmányában kimutatta, hogy egy vak koldusasszony repertoárjában 1632-ben kiadott szövegek tértek vissza (Harsányi 1915: 138). Takács Lajos szintén úgy vélte, hogy az énekes koldusok sokszor élő történelmi források voltak, akik búcsúikban a templomok, kegyhelyi csodák történetét énekeltek el (Takács 1958: 105–108). Kríza Ildikó a legendaballadák műfaját kötötte elsősorban az énekes koldusokhoz (Kríza 1991: 85). Kerényi György egy dallamtípusról úgy vélte, hogy az csupán a koldusokhoz köthető kulturális termék volt (Kerényi 1972: 77). Napjainkban a zenélő koldusok szintén kultúrát népszerűsítene, tevékenységük nem sokban tár el az előadóművészek ténykedésétől.

Ügyszintén kulturális jellege volt a kolduláshoz köthető intézményeknek. Jónéhány leírásból látható, hogy az elmúlt századok folyamán egyes helységekből koldusiskolák létesültek, ahol a szánalomkeltés alapvető gesztusait tanították a jelenlévőknek. Tilesch Nándor például egy kéziratos

tanulmányban ismertette a kolozsvári koldusiskola „tananyagát”, azokat a titkos írásjeleket, amelyekkel a koldusok egymásnak tudtul adták, melyik házban milyen típusú adományt lehet gyűjteni (Tilesch 1940: 7–8).

Nem akarom tovább nyújtani a szót. Azt viszont, gondolom, jónéhány példán keresztül bebizonyítottam, hogy e társadalmi réteg elhatárolódási kísérletei sokszor nem kultúra alatti, hanem igenis, kulturális elemekkel történtek. A csoport tagjai sok esetben nem elhatárolódtak az elit kultúrától, hanem annak kulturális igényeit elégítették ki a maguk sajátos módszereivel.

Koldus és társadalom

Egyetlen körülhatárolható csoport sem tud teljesen izolálódni az őt körülvevő makrotársadalomtól. A szubkultúrákat viszont az jellemzi, hogy a környező kultúrával vagy a más szubkultúrákkal létesített interakcióik minimálisra redukálódnak, és a csoport tagjai egyre inkább befelé fordulnak, magukba zárkóznak.

Ez az alaptézis alól a koldusok sem kivételek. Tekintettel arra, hogy a makrokultúra a 18. századtól kezdődően egyre nagyobb intoleranciával viszonyult a koldusokhoz, ők is egyre nagyobb léptekben elhatárolódtak attól a társadalomtól, amelynek testéből fokozatosan kiszakadtak.

Tudjuk, hogy a hagyományos falusi társadalom évszázadokon keresztül beépítette a saját szövetébe a koldusokat, különböző funkciókkal ruházva fel őket. A koldus, hiedelmeink szerint, a halálhoz való közelsége révén, a túlvilággal létesített legfontosabb kapcsolatteremtő személy szerepét játszotta. Ha valakinek álmában a halottai visszajártak, az a koldusnak adott alamizsnát. Temetésekkor, az ezt követő torokban, halottak napjakra a koldus megajándékozása természetes gesztus volt, a közhit szerint az így kiosztott alamizsna a túlvilágon a halott hozzátartozó kezébe jutott. A hagyományos narratívumok közt igen gyakran találkozunk a koldus képében megjelenő Istennel, aki álruhában teszi próbára az embereket. Ez az elképzelés is legitimálta a koldus jelenlétét, és létjogosultságot teremtett az adományozás gesztusának.

A hagyományos kolduskép viszont a 19. századra egyre jobban háttérbe szorult. Egyet kell értenünk Fazekas Csabával, aki a miskolci koldusokat elemző tanulmányában így vélekedett: „a koldulás a 18. század végére, 19. század első évtizedeire egyre inkább városi jelenséggé vált, amit a nagyobb helységek egyre kevésbé tudtak hagyományos módszerekkel kezelni” (Fazekas 2004: 380).

Gyáni Gábor több tanulmányban foglalkozott azzal, hogyan alakult át fokozatosan a koldushoz való viszonyulás az évszázadok folyamán. Úgy vélte, a koldus=csavargó képlet már a 16. században megjelent, és a 18. századtól kezdődően lehetővé tanúi az egyensúly átbillenésének, ekkortól kezdődően vált elterjedté a koldulás devianciaként való értékelése (Gyáni 1998: 12).

Úgy vélem, tanulságos lehet a témánk szempontjából az, hogy egy esetlegesen kiválasztott időintervallumban (1884 és 1904 között) a háromszéki sajtóban milyen narratívumok jelentek meg a koldusokról, és napjainkban milyen típusú narratívumok élnek. Ez megvilágítja a koldus társadalmi státusának teljes leértékelődését. A történeti vizsgálat tárgyául az 1884 és 1904 közötti *Székely Nemzet* című napilapot tettem. A lap hasábjain összesen 64 tudósítás jelent meg a koldusokról, ez a szám elvben azt jelezhetné, hogy a koldusok az *elit kultúra* figyelmének középpontjában álltak. Ha viszont alaposabban kielemezzük ezeket a híreket, feltűnik, hogy csupán 22 tudósítás szólt a megye területén előforduló koldulási esetekről vagy a szomszéd megyékben tevékenykedő háromszéki koldusokról. Tehát összesítve esztendőnként nem egészen egy hír szólt a háromszéki koldusokról, és 42 esetben *importált* adomákat, igaztörténeteket, avagy Sergio Benvenuto szávaival élve, *városi legendákat* (Benvenuto 2004) ismertetett a háromszéki napilap. Ezek abszolút többsége a *Napi hírek* rovatban jelent meg, tehát a valóságos, megtörtént esetek látszatát kívánta nyújtani.

Először, természetesen, arra voltam kíváncsi, hogy mi volt a véleménye a helyi újságíróknak a Háromszék területén folyó koldulásról. A 22 tudósítás közül 12 az idegen, a megye területén kolduló kétes egyénekről szólt. Ezek közül mindenik esetben az újságírók felháborodottan írtak a jelenségről. Az ilyen megjegyzések, mint „A szolgabírák és városi kapitányok jól tennék, ha minden jött-mentnek nem adnának engedélyt” (*Székely Nemzet* IV. 1886. júl. 4.), „Jó lesz a hatóságoknak ezeket a népboldogítókat figyelemmel kíséreni,” (*Székely Nemzet* IV. 1886. aug. 12.) stb. azt jelzik, hogy a koldusok megjelenését ekkor a kisvárosi elit egyáltalán nem természetes jelenségként fogta fel. 1884-ben egyenesen a hatóságnak szegeztek a szűrős kérdést: „Kérjük: elvállalja-e a felelősséget a városkapitányság, hogy ezen csavargók, kikutatva a ház tájékát, betörnek valahová. Ez nem olyan dolog, hogy meg ne történjék” (*Székely Nemzet* II. 1884. febr. 2.). 1901-ben szintén úgy vélték az újságírók, hogy a koldusok „a közbiztonságot és közérkölciséget is egyaránt veszélyeztetik” (*Székely Nemzet* XIX. 1901. nov. 11.). Kovásznán a torozások alkalmával összeseregglő koldusokról hasonló gyanakodással írnak: „ha az illetékes forum nem ellenőrzi az ilyeneket, van ember, a ki azért

ad nekik, mert fél, hogy meggyújtja, s mérget vet a sertésének, s ez utóbbira itt sok példa van. Ezt tehát tovább túrni nem szabad” (*Székely Nemzet* VI. 1888. nov. 8.). Ezekből a megnyilvánulásokból kitetszik, hogy az idegen koldusokat egyértelműen csavargóknak, tolvajoknak, minden rosszra képes egyéneknek tüntették fel a 19. század végén, 20. század elején. A gyanú igazolása szempontjából kapóra jöttek a megtörtént esetek: 1893-ban beszámoltak egy olyan koldusról, aki követelőzött, és mikor így sem kapta meg a kívánt adományt, szitkozódott, és csak erőszakkal tudták eltávolítani (*Székely Nemzet* XI. 1893. szept. 6.). 1903-ban egy kőröspataki ügyet ismertettek: az Erdőszengyelről (!) jövő cigányok koldulás ürügye alatt ellopták a jegyző tyúkjait meg csirkéit (*Székely Nemzet* XXI. 1903. máj. 25.). 1884-ben (*Székely Nemzet* II. 1884. szept. 4.) és 1897-ben (*Székely Nemzet* XV. 1897. nov. 8.) olyan vándor koldusokról számolt be a sajtó, akiknek kolduló levelük hamisnak bizonyult.

Érdemes elidőznünk egy kissé, és megfigyelnünk, az *idegenből jövő koldusok* milyen módszerekkel szereztek meg adományaikat. Az 1880-as, 1890-es években „A vak, süket és néma tanítók, kereset nélküli kellnerek, kórházból kikerült kétes individuumok, tűzvész által kárt szenvedett existenciák” (*Székely Nemzet* IV. 1886. júl. 4.), a „vándorlegények” (*Székely Nemzet* XI. 1893. szept. 6.) bukkannak fel a leggyakrabban. 1886-ban az újságíró keserűen tudósítja: „Mindeniknek van valami czíme a koldulásra. Az egyik két testvérét tartja, a másik Petrozsényből szünidőre haza akar menni Nyitra megyébe, s hogy e célját hamarabb elérje, bejön Háromszékre koldulni, a harmadik kórházból került ki, a negyedik fürdőre utazik stb.” (*Székely Nemzet* IV. 1886. aug. 12.).

Ha az idegen koldusokról szóló tudósításokkal szembesítjük a helybeliekről szóló feljegyzéseket, ugyancsak kitűnik, hogy a helybeli elit csak azokban az esetekben figyelt fel a *saját* koldusra, ha valamilyen szenzációt keltő esemény történt. Ilyen volt például az utcán talált holttest. Darvas János ozsdolai koldusról soha nem értekezett volna a sajtó, ha nem találják holtan Hilib utcáján (*Székely Nemzet* XVIII. 1900. szept. 14.). Szabó János lemhényi koldus is csak azért vált érdekessé, mivel a Feketeügy vizében meghalva találták (*Székely Nemzet* XVIII. 1900. ápr. 7.). Ökrös bá, a Gyárfás Jenő *Tetemrehívás* című festményében is megörökített „vak kódis” szintén annak köszönhetette hírnevét, hogy Uzon mellett egy csángó szekér halálra gázolta (*Székely Nemzet* II. 1884. jún. 15.). Nagyborosnyói Molnár (Mihászna) András, bár minden nap megállott a kapuk előtt, siralmas hangon énekelve a Jézus Krisztus szent nevééről szóló énekeit, az *elit* érdeklődését csupán

akkor keltette fel, amikor a téltől való félelmében felkötötte magát (*Székely Nemzet* I. 1883. okt. 20.).

A *saját* koldusra tehát még annyi figyelem sem fordult, mint a helyben kolduló *idegenre*. A két fajta koldusról szóló narratívum csak abban különbözött egymástól, hogy a *saját* koldust kissé talán sajnálták. Ez viszont azzal is magyarázható, hogy ismerték őt. Nem tartották szélhámosnak, mivel valamennyi esetben kihangsúlyozták csonkaságát, munkaképtelenségét.

A koldusok magaskultúra által való megítélésében fontosnak véljük annak a vizsgálatát is, hogy milyen koldus-történeteket importált a háromszéki napilap a külföldi, magyarországi vagy távolabbi sajtóból. A 42 ismert eset közül valamennyi a *valóság* látszatát kívánta kelteni. Ha viszont csoportosítani próbáljuk e narratívumokat, vándormotívumokra figyelhetünk fel. E pletykaszerű kis történeteket Sergio Benvenuto *városi legendáknak* nevezi. Elemző kötetében Benvenuto úgy véli, hogy: „a városi legenda nem csupán egy elbeszélés, hanem *performatív* kijelentés is: olyan szorongás, amely *megvéd* valamitől vagy *figyelmeztet* valamire. A hírek túlnyomó többsége vészjelző, és kirajzolódni látszik belőlük a mindennapjainkba – látszólag csendesen – befészkelődő lehetséges veszélyek térképe” (Benvenuto 2004: 78).

Az elemzett anyag aláhúzza Benvenuto észrevételének helyességét. A koldus-narratívumok közül kiemelkednek azok a történetek, amelyek *dús-gazdag kéregetőkről* számoltak be. Ezek a történetek mind távoli vidékekről származó tudósítások voltak. A Majna-menti Frankfurtból importált eset egy olyan öreg koldusasszonyról számolt be, akinek halála után szalmazsákjában 30000 márkát és egy testamentumot találtak (*Székely Nemzet* VI. 1888. szept. 20.). A budapesti koldus lakásán egy hatósági leltározás alkalmával 100000 forintot találtak készpénzben és értékpapírokon (*Székely Nemzet* X. 1892. ápr. 2., illetve *Székely Nemzet* II. 1884. dec. 14.). A hódmezővásárhelyi kéregető takarékpénztári könyvecskében őrizte hatalmas vagyonát (*Székely Nemzet* XV. 1897. okt. 29.). A krajnai koldus otthon óriási bérházzal és szántóföldekkel rendelkezett (*Székely Nemzet* XVIII. 1900. ápr. 7.). A párizsi kéregetőt mindenki nyomoréknak hitte, közben értékpapírjaiból és bankóiból rakott magának púpot (*Székely Nemzet* IX. 1891. jún. 27.). Ugyanebbe a sorba illeszkedik arról a New York-i koldusról szóló történet, aki visszautasította a heti 20 dolláros hetibért, mivel ő koldulásából 500 dollárt is megkeres hetente (*Székely Nemzet* VI. 1888. febr. 2.).

A *gazdag koldus* narratívuma mellett a *gyermekeket elrabló, megnyomorító és koldulásra készítő* kéregetők történetei jelennek meg legnagyobb számban a háromszéki sajtóban. Ezek a történetek gyakran kötődtek a

búcsúkhöz és a vásárokhöz, így nem véletlen, hogy a vallási néprajz kutatója, Barna Gábor is megemlékezett ezekről az igaztörténetekről (Barna 1988). Egy 1883-as leírásban például a munkácsi búcsúhoz kötnek egy olyan történetet, amelyben a mindkét lába nélküli koldusfiúnak egy parasztasszony pénzt dob. A fiú megkérdi: „Anyám, maga is ad krajcárt?” A döbönt parasztasszony a nyomorék kisfiúban saját, rég eltűnt kisgyermekét ismeri fel (*Székely Nemzet* I. 1883. szept. 2.). E folklorizálódott történet néhány esztendő múlva újból feltűnt a lap hasábjain, ezúttal persze más szereplők-höz és helyszínhez kötve: a törökbecsei vásáron egy asszony hozzászólt a vak kolduslányhoz, mire az „Anyám! Anyám!”-at kiáltva rohant oda (*Székely Nemzet* VIII. 1890. júl. 18.). 1892-ben egy Arad melletti faluból jelzik a kolduló cigánykaraván megjelentét, akik közt egy fehér arcú kislány is van. Halmazsán Ilia a kislány lábán lévő sebhelyről azonosítja rég elveszett gyermekét (*Székely Nemzet* X. 1892. okt. 4.). Bár kissé elemzett korszakunkon kívül esik, érdemes megjegyeznünk, hogy 1909-ben a *Székely Nemzet* folytatásaként megjelenő *Székely Nép* című napilap közli Herrmann Antalnak a tanulmányát a gyermekrabló cigányokról. Ebben a neves néprajzos és cigánykutató rengeteg adatot sorakoztat fel elrabolt és koldulásra kényszerített gyermekekről (*Székely Nép*. 1909. jan. 14.).

A koldus-narratívumok sorában kevésbé voltak elterjedtek, de 2-3 történetben ismertették az *ügyes koldus* alakját, aki rászedte a hiszékeny falusiakat (*Székely Nemzet* IV. 1886. február 16., illetve *Székely Nemzet* I. 1883. febr. 17.), a *gyilkos koldushoz* kötődő történeteket, aki az őt segítő embereket kegyetlenül kifosztotta (*Székely Nemzet* II. évf. 1884. febr. 19., illetve *Székely Nemzet* X. 1892. jan. 19.), illetve a *koldusruhába jutott, teljesen elszegényedett hajdani előkelőségek* eseteit (*Székely Nemzet* XVI. 1898. jan. 24., illetve *Székely Nemzet* XV. 1897. jan. 22.).

Az idézett narratívumok arról győznek meg, hogy a koldulás–deviancia párhuzam a 20. század elején, akárcsak napjainkban, nagyon erőteljesen élt a háromszéki magaskultúra képviselőinek tudatában. Az importált és a belülről keletkezett történetek a koldusoktól való tudatos elhatárolódást, az alamiznagyjűtők megvetését szuggerálták. Ugyanakkor az ügyes koldus alakjához fűződő történetek a népmesei motívumok továbbélését bizonyítják.

Amennyiben napjaink embereivel próbálunk elbeszélgetni, kiderül, hogy a koldusokról, hajléktalanokról egyértelműen negatív kép él. A megszólítottak egyetértettek jórészt azzal, hogy a koldusok tekergők, naplopók. *Mind egy szálíg tekergők azok. Nem akarnak dolgozni! Hozzám eljött a múltkor egy ember. Mondtam neki, ne öcsém, itt a fészki, van egy csomó fám. Vágd*

*fel, s akkor megfizetem neked a napszámot! Hát úgy elment, hogy még köszönni sem köszönt! Én egynek sem adok egy banit sem! Nem én! Álljon neki, s dolgozzon! Olyan nincs, hogy valaki ne találjon magának munkát! Csak ha nem akar dolgozni. Akkor igen! Hát tőlem a múltkor egy olyan ember kért pénzt, hogy olyan farmer volt rajta! Na nekem az olyan ne mondja, hogy nincs pénze! Az csak inni akar, szórakozni! Nem kell neki a munka. Én ha a rendőrség helyébe volnék, az egészet beosztanám dolgozni. Kényszeríteném őket, hogy dolgozzanak.⁴ A negatív megítélés eseteit vizsgálva, megállapítható, hogy a mai koldusképben a koldulást és a cigányságot tudatosan összeköti a megkérdozett réteg egyrésze. *Hogy adnék én? Tőlem egy cigány sem kap pénzt! Én látni sem akarok egyet is! Úgy ne! Kínlódjon, mint én!*⁵ Egyetlen olyan esettel találkoztam, amelyben a Gyimesekből beköltözött nő a hagyományos világkép elemeit vitte tovább. Ő kiemelte, hogy ha a meghalt édesanyjával álmodik, örökké ad a koldusnak valamit. Hogy nyugodjon meg az édesanyja lelke.⁶*

Összegzés

Amennyiben a múltbeli forrásokat és a jelenkori praktikákat próbáljuk összehasonlítani, kitűnik, hogy a múltban a koldusok inkább kasztosodtak, inkább elkülönültek a makrotársadalomtól, mint napjainkban. A régi koldus-utkáknak, avagy -településeknek ma nincsen folytatása. Napjainkban az elkülönülésben fontosabb szempont az etnikai önmeghatározási, elkülönülési szándék (például a cigányság területi elkülönülése), mint a foglalkozási (koldusok). Nagyvárosi példákban (Kolozsvár, Brassó) látható, hogy a koldulásból élők két rétegre csoportosíthatók. Egyik részük tudatosan vállalja a koldusi életformát, és ezt tekinti a számára legmegfelelőbb létformának. Más részük kényszerűségből választja a kolduságot, ideiglenes megoldásnak tekinti ezt. Stratégiákat, technikai bravúrokat azok a koldusok produkálnak, akiknek fő kenyérkereseti lehetőségük az utcasarkokhoz kötődik. Ez utóbbiaknak tekinthető a kultúrájuk szubkulturális színezetűnek.

³ Saját gyűjtés. K. A. (férfi), Sepsiszentgyörgy.

⁴ Saját gyűjtés. P. T. (nő), Sepsiszentgyörgy.

⁵ Saját gyűjtés. P. E. (nő), Sepsiszentgyörgy.

⁶ Saját gyűjtés. T. M. (nő), Sepsiszentgyörgy.

Csupán a régi forrásokban találjuk meg annak a jelét, hogy a különböző helységek koldusai is próbálták valamikor egymással kapcsolatot tartani, koldusiskolákat szerveztek, a mesterségbeli fogásokat egymástól elsajátították. Napjainkban a koldusi szakma is individualizálódott. Nincsenek már koldusiskolák, nem bukkanunk egyezményes jelekre, argóra. Bár kanonizált szabályszerűségeknek híre sincs már napjainkra, a koldusok ennek ellenére megközelítőleg azonos értékrenddel rendelkeznek. Láthattuk, hogy kialakult körükben a koldulásnak a sajátos szemiotikája, amellyel már nem egymás előtt legitimálják magukat, hanem elsősorban a környező makrotársadalomban tudatosítják speciális koldusi létformájukat. Akárcsak a szubkultúrák jelentős részében, a koldusi életmódban is rögzült a sajátos térhasználat. Míg a különböző szubkultúrák eszköztára napjainkban nagyvárosi fejlemény, amelyben különböző divatok, trendek, gyorsan változó zenei vagy eszközi kötések figyelhetők meg, a koldusok kultúrájában évszázados technikák élnek tovább. A koldusok nem használják ki a mediatizálás lehetőségeit, nem kapcsolódnak be a fogyasztói társadalom társadalmi szintek szerint hierarchizált kínálatába. Mindezekből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a koldusok elkülönülése elsősorban nem szubkulturális, hanem marginalizálódott kultúra jeleit mutatja.

Napjainkban a *szubkultúra* fogalma – a közelmúltbeli kutatásoknak köszönhetően – elsősorban rövidebb élettartamú, a környezettől elkülönülni vágyó, nagyvárosi társadalmakban működő kulturális jelenségeket foglal magában. Tekintettel arra, hogy a legtöbb szubkultúra-kutatás a különböző klubkultúrákat, ifjúsági mozgalmakat ismertette, így napjainkban a szubkultúra fogalmához e rövid élettartamú, a divat által erőteljesen befolyásolt csoportosulásokat asszociálja mindannyiunk számára. Nem tartom véletlennek, hogy a párizsi koldusok életformájának híres ismertetője, Bronislaw Geremek sem szubkultúrának, hanem marginalizáltak kultúrájának tekintette a koldusok társadalmát (Geremek 1976).

Szakirodalom

BALÁSY Dénes

1910 Régi székely nóták és tánczok. *Ethnographia* XXI. (2) 172.

BARNA Gábor

1988 Bettler an den ungarischen Wallfahrtsorten. In: UJVÁRY Zoltán (szerk.): *Műveltség és Hagyomány. A Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi*

- Tanszékének Évkönyve XXIII–XXIV.* (Ethnographica et Folkloristica Carpatica, 5–6.) Kossuth Lajos Tudományegyetem. Debrecen, 231–238.
- BENVENUTO, Sergio
2004 *Városi legendák. Miért hisszük el, amit mondanak?* Gondolat Kiadó, Budapest
- BODOKI FODOR Zoltán
1972 Koldusok, árvák, nyomorult szegények Mezőtúron a napóleoni háborúk után. Kézirat. *Etnológiai Adattár* (Budapest)
- CASTEL, Robert
1998 A szociális kérdés alakváltozásai. In: LÉDERER Pál – TENCZER Tamás – ULICSKA László (szerk.): „A tettetésnek minden mesterségeiben jár-tasok...” *Koldusok, csavargók, veszélyeztetett gyerekek a modernkori Magyarországon.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 29–70.
- COHEN, Albert K.
1969 A szubkultúrák általános elmélete. In: HUSZÁR Tibor – SÜKÖSD Mihály (szerk.): *Iffúságszociológia.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 264–286.
- CSIZMADIA Andor
1943 Az erdélyi szegényügy a Gubernium irányítása alatt. *Nép és Családvédelem* III. (4) 115–132.
- ÉLTES Enikő
1992 Koldusok a városképben. *Romániai Magyar Szó.* máj. 15. 729. sz. 8.
- FAZEKAS Csaba
2004 „Mi, Isten képét viselő szegények...” (Források a miskolci koldusok 18–19. századi történetéhez). In: FARAGÓ Tamás (szerk.): *Magyarország társadalomtörténete a 18–19. században I.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 379–385.
- FRIEDEL, Egon
1989 *Az újkori kultúra története I. (Középkor, pestis, misztika).* Holnap Kiadó, Budapest
- GAZDA Enikő lásd SZŐCSNÉ GAZDA Enikő
- GEREMEK, Bronislaw
1976 *Les margineaux parisiens aux XIV^e et XV^e siècles.* Gallimard, Paris
- GYÁNI Gábor
1998 A reguláló gondoskodás. In: LÉDERER Pál – TENCZER Tamás – ULICSKA László (szerk.): „A tettetésnek minden mesterségeiben jár-tasok...” *Koldusok, csavargók, veszélyeztetett gyerekek a modernkori Magyarországon.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 11–28.

- 1999 *Az utca és a szalon A társadalmi térhasználat Budapesten (1870–1940)*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest
- HARSÁNYI István
- 1915 Két koldus-ének forrása. *Ethnographia* XXVI. (2–3) 138–139.
- HAVASRÉTI József
- é. n. A Fölöspéldány, a Beatrice és a csöves szubkultúra. Elérhetőség: <http://www.hik.hu/tankonyvtar/site/books/b157/ch17so4.html>
- HUIZINGA, Johan
- 1979 *A középkor alkonya*. Európa Könyvkiadó, Budapest
- KERÉNYI György
- 1972 Egy koldusének változatai. *Ethnographia* LXXXIII. (1) 77–84.
- KLANICZAY Gábor
- 2004 Elgyötört test és megtépett ruha. Két kultúrtörténeti adalék a performance gyökereihez. In: Uó: *Ellenkultúra a hetvenes-nyolcvanas években*. Második, javított kiadás. Noran, Budapest, 86–124.
- KRÍZA Ildikó
- 1991 *A magyar népballada*. Fejezetek a balladakutatásból. (Folklor és Etnográfia, 56.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen
- KROEBER, Alfred Louis
- 1997 A kultúra fogalma a tudományban. In: BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem–McGraw-Hill, Budapest, 159–187.
- MÁRKI Sándor
- 1890 Aradmegye cigányainak történetéből. *Ethnographia* I. (9–10) 442–447.
- MOKSONY Ferenc
- 2003 Születési régió és öngyilkosság: létezik-e az önpusztítás területi szubkultúrája? *Demográfia* XLVI. (2–3) 203–225.
- O’ HAGAN, Andrew
- é. n. London alulnézetben. Elérhetőség: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre17/15htm>
- RÁTH-VÉGH István
- 1957 *A pénz komédiája*. Bibliotheca Kiadó, Budapest
- SHILS Edward
- 1987 Hagyomány. Bevezetés. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. (Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 15–66.

SZABÓ T. Attila

1995a *Koldus*. In: Uő (szerk): *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. VII. kötet. Akadémiai Kiadó–Kriterion Könyvkiadó, Budapest–Bukarest, 40

1995b *Koldusbíró*. In: Uő (szerk): *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. VII. kötet. Akadémiai Kiadó–Kriterion Könyvkiadó, Budapest–Bukarest, 41

SZEMJONOVA, Leda

1989 *Erkölcök és szokások Nagy Péter birodalmában*. Gondolat Kiadó, Budapest

SZÓCSNÉ GAZDA Enikő

1994 *A koldulás kultúrája*. Szakdolgozat. Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár

1995 A koldulás eszközei. *Néprajzi Látóhatár* IV. (3–4) 24–36.

2005 Koldusok időben és térben. *A Hét*. febr. 24. 18–19.

SZTRIPSZKY Hiador

1908 Igriczek–énekes koldusok. *Ethnographia* XIX. 345–353.

TAKÁCS Lajos

1958 *Históriások – históriák*. Akadémiai Kiadó, Budapest

TAYLOR, Robert L.

2002 Szubkultúrák és ellenkultúrák. In: KIS Tamás – VÁRNAI Judit Szilvia (szerk.) *A szleng kutatás 111 éve*. (Szleng kutatás, 4.) Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 361–373

TILESCH Nándor

1940 Koldusok és cigányok titkos írásjegyei. Kézirat. *Etnológiai Adattár* EA9939. (Budapest)

TRÓCSÁNYI Zoltán

1937 A koldulás története. In: Uő: *Kirándulás a magyar múltban*. Királyi Magyar Egyetemi Könyvnyomda, Budapest, 293–300.

WESSELY Anna

2003 Előszó. A kultúra szociológiai tanulmányozása. In: Uő (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 7–27.

WILLIAMS, Raymond

2003 A kultúra elemzése. In: WESSELY Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 33–40.



Peti Lehel

Egyházi rítus és bűncselekmény. A tanacui apácagyilkosság

Az események

2005. június 15-én gyilkosság történt egy ortodox kolostorban, a moldvai Vaslui melletti Tanacu településen. Az áldozat, Maricica Irina Cornici, egy 23 éves apáca volt, a Szentháromság kolostor lakója. Az apácát szokatlan módon ölték meg. Halála előtt láncsal keresztre feszítettek, kínozták, éhez-tették, száját gézzel tömték be és ragasztószalaggal ragasztották le (*Szabadság*. 2005. jún. 21.). Ennek nyomán az apáca szívinfarktust kapott, majd megfulladt. Az elkövetők szintén apácák voltak, ugyancsak a kolostor lakói: Nicoleta Arcalianu, Adina Ciopraga, Elena Oțel és Simona Bârdănas. Azt, hogy a fiatal novíciával a fentebb leírtak szerint járjanak el, Daniel Corogeanu kolostorfőnök rendelte el. Mindezt azért, mert azt gondolták, hogy az apácát megszállta az Ördög, melytől az exorcizmus rítusa révén akarták megszabadítani. A szertartás napokon keresztül zajlott. Miután az apácának rohamai voltak, melynek során összefüggéstelenül beszélt és agresszívvé vált, június 10-én kezét-lábát megkötözték és egy pincébe zárták. Két nap múlva, mikor a novícia egyre nyugtalanabbá és erőszakosabbá vált, egy fakereszthez kötötték.¹

Az eset büntetőjogi nyomozást vont maga után. A vizsgálatok kiderítettek, hogy Irina Cornici öccsével együtt árvaházban nevelkedett fel és skizofréniában szenvedett. Halála után Daniel Corogeanu temette el. Az exorcizmust elrendelő szerzetest és a négy apácát az ortodox egyház később kizárta soraiból. Az ortodox egyház patriarchátusának szóvivője egyedülállónak

¹ A tanacui apácagyilkosság körülményeiről a rendőrség rekonstrukciója nyomán a média a következő forgatókönyvet hozta a nyilvánosságra: „...a lányt a kolostorfőnök és négy apáca behurcolta egy külön helyiségbe. A rángatózó Irinát előbb spárgával megkötözték, de mivel így sem lehetett vele bírni, láncsal kötözték egy fakereszthez, száját pedig betömték egy törülközővel. Így maradt keresztre feszítve a hideg falak között, étlen-szomjan három napig. Azután kómába esett, és szívinfarktust kapott” (*Háromszék*. 2005. jún. 27.).

nevezte az esetet. A szerzetest és a négy apácát különösen kegyetlenül elkövetett gyilkosság vádjával tartóztatták le. Perüket, amely Iași-ban zajlott, a társadalmi nyilvánosság fokozott figyelve övezte. Az ítéletet 2007. február 19-én hirdették ki. Daniel Corogeanu, a futballistából lett papot tizennégy év börtönbüntetésre ítélte a bíróság. Nicoleta Arcalianu rendfőnök nyolc, társai, Adina Cepraga, Elena Oțel és Simona Bârdănas öt év börtönbüntetést kaptak.

Mágikus bajkezelés a posztkommunista Romániában

A „tanacui rituális apácagyilkosság” néven elhíresült eset heteken keresztül volt a romániai média egyik legtöbbet tárgyalt témája. Az esetet követően összegyűjtöttem a román társadalmi nyilvánosság véleményformáló napi és hetilapjainak (*România liberă, Curentul, 22, Meridianul Românesc, România literară*) ezzel kapcsolatos cikkeit, valamint néhány fontosabb nemzetközi sajtóorgánum (*New York Times, The Detroit News, News Telegraph*) kommentárjait.² Diskurzuselemzésemben ezekre alapozva a következő kérdésekre keresem a választ: milyen vallási képzetek játszottak szerepet a tanacui apáca „keresztre feszítésében”? Hogyan változott a magát társadalmi eseményné kinövő tanacui eset szerteágazó viszonystruktúrájában az ortodox egyházi kultúra megítélése?³ Milyen szerepet kaptak a tanacui ügy során a figyelem középpontjába kerülő ortodox vallási tradíciók a posztkommunista Románia uniós csatlakozásának forgatókönyvében?

Az ügy által kiváltott reakciók egy olyan komplex viszonyrendszert alkotnak, amely a kultúrakutatás értelmezői módszereivel, a mindennapok vizsgálatára irányuló kutatási paradigmájában elhelyezve interpretálható.

A *New York Times* július 4-i számában számol be arról, hogy a Szovjet blokk elnyomó rendszereinek (a kommunista ateizmus) eltűnésével az ortodox egyház expanziója figyelhető meg. Craig S. Smith, a cikk írója azt állítja, hogy az elmúlt tizenöt évben Romániában a kolostorok száma meg-

² A romániai magyar sajtó lényegében román hírügynökségektől átvett információk alapján tájékoztatott az esetről.

³ Használhatnám akár az „ortodox egyházi szubkultúrák” megnevezést is, hiszen az ortodox egyház az esettől való elhatárolódása során éppen Tanacu kapcsán hangsúlyozta a halálos kimenetelű exorcizmus izoláltságát, a kolostorbéli lakók mentalitásának egységét. Ily módon a tanacui exorcizmus az ortodox egyházi megítélésben nem hivatalos, míg a román társadalom legszélesebb rétegei számára legitim gyakorlat volt.

háromszorozódott, míg lakóinak száma megnégyszereződött. A szerző román szociológusokra hivatkozik, akik szerint egyfajta versengés figyelhető meg a különféle kolostorok között. A kolostorok számának megnövekedése ugyanakkor jelentős paphiányt eredményezett. „Gyakorlatilag bárkiből lehet pap, semmilyen szelekció nincs” – állítja Dan Ciahir, aki a román ortodox egyházhoz kapcsolódó jelenségeket kutatja. „A dolgok elszabadultak az ellenőrzés alól” – véleményezi a fennálló helyzetet Alfred Bulai román szociológus (vö: Smith 2005).

Az ortodox egyház hatalmi/pozicionális restaurációja mellett a posztkommunista Romániában megfigyelhetünk ezzel ellentétes tendenciákat, is amelyek az új vallási mozgalmak jelentkezésében érhetőek tetten. Ilyen, a kommunista diktatúra 1980-as éveiben kibontakozó apokaliptikus, revivalista mozgalom (Noul Ierusalim–Új Jeruzsálem) zajlott Tîrgoviște vonzáskörzetében. Anamaria V. Iosif Ross szerint ennek az ortodox karizmatikus mozgalomnak a kialakulása az ortodox személyiség-felfogás, a történelmi, kulturális és kurrens szociálpolitikai eseményekhez fűződő kapcsolatának kontextusában értelmezhető. A szerző hangsúlyozza az ortodox vallási hagyományok szerepét a posztszocialista átmenet lokális folyamataiban (Ross 2006).

Az olténiai román közösségek mágikus bajkezelési mintáiról Liviu Chelcea és Puiu Lățea román antropológusok közöltek alapos elemzést. A szociológiai módszerekkel végzett kutatás következtetése, hogy a mágikus bajkezelés iránti érzékenység kialakulását az olténiai román közösségekben a rendszerváltozás utáni folyamatos gazdasági politikai változások okozzák. Ezzel magyarázható, hogy nem csupán *marginális*, de gyakran elit, értelmiségi csoportok is transzcendens vonatkozású terápiákat igényelnek (Chelcea–Lățea 2003).

Ortodox egyházi kultúra: hivatalos/népi kultúra?

A történeti antropológiai, művelődéstörténeti, néprajzi leírásokban az egyház olyan intézményként szerepel, amely a mindenkori *hivatalos kultúrát* jelenítette meg. Ez természetes, hiszen a keresztény értékekre épülő európai kultúrának történetileg egyik legfontosabb intézményéről van szó. A tanacui eset után a román közéletben az egyház intézményeiről, az általa forgalmazott kultúráról való dialógus kimozdulását érhetjük tetten. A tanacui apáca halála után a román média fontosabb napilapjaiban olyan kommentárok láttak napvilágot, amelyek az ortodox egyház intézményeinek legitím voltát

kérdőjelezték meg. Érdekes módon ez mindannak ellenére történt, hogy a közvélemény-kutatások szerint az ország népessége az intézmények közül leginkább az ortodox egyházban bízik meg.

A tanacui eset után a társadalmi kommunikációban felerősödtek azok a tendenciák, amelyek az ortodox egyház kapcsán a legitimitás kérdéskörét tették viszonylagossá. Emellett számos kérdés került a figyelem középpontjába az ortodox egyház és intézményei által forgalmazott világgéppel, ideológiai törekvésekkel, társadalmi funkciójával, egyszóval az általa kitermelt kultúrával kapcsolatban is.

Robert Redfield az 1930-as években kidolgozott elméletében a műveltek nagyhagyományát és a tömegek kishagyományát megkülönböztetve beszél arról, hogy a nagyhagyományt az iskolák mellett a templomokban ápolják (vö: Robert Redfieldet idézi Burke 1991: 40). Jelen esetben problematikus a formálisan az egyházi kultúrához tartozó kolostorok kultúráját a *hivatalos*, illetve *magas kultúra* címkéivel ellátnunk, azaz a klasszikus néprajzi terminológia klasszifikációjának alkalmazása nem elég a tanacui esettel kapcsolatos jelenségeknek a körülhatárolására. Annál is inkább, mivel az egyházi kultúra jelentősége, funkciója egy történetileg változó, komplex viszonyrendszerbe ágyazódik. A hivatalos egyházi, illetve népi/populáris kultúra distinkció ebben az összefüggésben értelmét veszti azért is, mivel ez esetben a hivatalos liturgia és a paraliturgia határai egybemosódnak. Emellett az ezt övező diskurzus kétpólusossága miatt, valamint mert ennek a kultúrának a megítélése egy folyamatosan változó jelentéstermelésen megy keresztül, célszerűbbnek tűnik e dialógus dinamikájának az érzékeltetése, az ahogy e kultúráról való reprezentációk megszületnek.

Hipotézisünk szerint a tanacui apácagyilkosság után egy többretegű kollektív jelentéstermelődés indult be. Ebben a társadalmi kommunikációban a média egyrészt attitűdöket közvetít. Megszólítja az esemény mindennapi szereplőit (apácákat, pópákat, a falvak lakóit) valamint az eseményben közvetlenül érintetteket: az egyház képviselőit, a tudomány reprezentánsait (egyházi szakértőket, szociológusokat, néprajzosokat, etnológusokat), orvosokat, politikusokat, ügyvédeket, másrészt új attitűdöket is gyárt. A sajtó közvetítésével ezek révén egymásnak ellentmondó vélekedésekből álló társadalmi kommunikációt, attitűd-együttest lehetne a *hivatalos kultúra* oldalán elhelyezni. Ez a diskurzus véleményünk szerint új jelentésekkel látja el a „kolostorok világának” nevezhető részkultúrát, amelynek központi témája ennek a kultúrának a mássága. Véleményünk szerint ez a kulturális másság nemcsak a hivatalos dialógusnak a tárgya, de az eredménye is.

A tudományos kutatás tud az ortodox egyház által hivatalosan el nem ismert, de a hivatalosság szintje alatt kiterjedten működő ortodox pópák és szerzetesek mágikus gyakorlatáról, amely révén a hazai társadalom széles csoportjainak nyújtanak mágikus bajkezelési szolgáltatást (vö: Keszeg 1996, Komáromi 1996, Czégényi 1999, Gagyí 1998: 109, Pozsony 1998: 72). A néprajzi leírások ugyanakkor még adósak a kolostorokban élő szociokulturális csoportok, apácák és szerzetesek kultúrájának részletes ismertetésével.

Pócs Éva kutatásaiból tudjuk, hogy a középkorban a kolostorokban gyakorolt exorcizmust az egyház hivatalosan is elismerte: „a középkor századaiban [...] a hivatalos varázsló szerepét részben az egyház illetve a papság töltötte be”. A szerző ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy „a kolostoroknak az egész középkor folyamán nagy szerepük volt az exorcizmusok szövegkészletének fenntartásában, terjesztésében” (Pócs 2002a: 174). Kimutatja, hogy a 16. századtól újult erővel van jelen a hivatalos nyilvánosság alatti szintem mindig is jelen levő *félhivatalos* és tiltott gyakorlat, természetesen nem a hivatalos rítusok részeként. Megállapítja, hogy ezeknek a mágikus rítusoknak a félhivatalos használata jóval tovább élt Kelet- és Délkelet-Európában, tehát az ortodox egyház által dominált területeken. Mindezt főként a 19. század végéig vezeti vissza, de a jelenség 20. századi jelenlétét is regisztrálja, míg romániai viszonylatban jelenbeli példával is szolgál szakirodalmi hivatkozások nyomán. A félhivatalos ortodox mágikus büntetőrítusok huzamosabb fennmaradását a nyugati kereszténységhez képest két tényezővel magyarázza: „az egyik az ördög szerepének nagyobb fontossága a keleti liturgiában, dogmatikában”, „a másik tényező az ortodox papságnak egy kitapinthatóan »népközelibb« attitűdje” (Pócs 2002b: 261).

Véleményünk szerint a román ortodox kolostorok esetében a középkori hivatalos és népi vallásgyakorlatnak a kontinuitása figyelhető meg, amely az ortodox egyház hallgatólagos és nem kanonikus beleegyezését élvez. Erre utalnak a moldvai székelyes és déli csángó falvak környékén működő ortodox kolostorokban vállalt fekete misék tartását alátámasztó narratívumok is, habár a jelenség részletes dokumentálása további kutatásokat igényelne (vö: Peti 2003). A tanacui eset kapcsán ugyancsak elmondhatóak a fentebbiek. „Kérésre ördögűző imádságot mondott”⁴ – idézi a román sajtó az egyik Tanacuíval szomszédos falu fiatal pópáját, Nicolae Luciant, aki szerint „csupán az idősebb, tiszta papok bocsátkozhatnak ilyesfajta harcba a Gonosszal”.

⁴ Daniel Corogeanu, a kolostor főnöke, aki az exorcizmust végrehajtotta.

Egy tanacui gazda, aki a kolostor közelében művelte a földjét a riportereknek elmondta, hogy több olyan személyt is ismer, akiken ördögűzést hajtott végre (*Meridianul Românesc*. 2005. júl. 26.). Tudjuk azt is, hogy a mágikus jellegű terápiákra való kifejezett igény működteti a fekete mágia alkalmazását ezekben a kolostorokban. Mindemellett az ortodox egyház nem ismeri az ilyesfajta praktikák úzését az egyházi szertartások keretében.

A magas kultúra mindmáig megtúrta a görögkeleti egyház „második kultúrájának” létezését, csatornáin keresztül olykor népszerűsítette is, mint például az írott és a vizuális sajtó, amely ezáltal próbált termékei iránt érdeklődést biztosítani, nézettségét növelni. A hazai és külföldi nyilvánosság a tanacui eset után mégis felháborodva vett tudomást a kolostorok korszerűtlennek nevezett kultúrájának létezéséről. Mindez közvetlen támadások formájában felvetette az ortodox egyház intézményei által forgalmazott nem kifejezetten vallási természetű ideológiák⁵ problémáját, a korszerűtlen (lényegében a mágiára alapozó) paraliturgikus praktikák kérdését, képviselőinek tanulmányi felkészültségét, az állam intézményeihez való viszonyát. Az ortodox egyháznak a gyilkosságban való implicit szerepe nyomán a társadalom figyelme a következő témákra irányult: 1. a kolostorok egyházi ellenőrzöttsége, 2. milyen kultúrát képvisel az ortodox egyház? 3. az ortodox egyház megreformálásának a kérdése, 4. az orvosi ellátás helyzete Romániában, 5. Románia 2007-es európai uniós csatlakozásra való felkészületlensége, 6. az ország külföldi imázsának a helyzete, a Drakula-örökségtől való szabadulás problematikája.

Az eset kapcsán felerősödő társadalmi dialógusban az egyház szerepének, kulturális működésének újradefiniálására vonatkozó kísérleteket figyelhetjük meg. Emellett az eset által kiváltott társadalmi dialógusban felvetődött az ortodox egyházon belüli „vallási fundamentalizmus” problémája is. Egy bukaresti teológiai tanár tévéinterjúja szerint „»Moldvában létezik egy eretnek kolostor-hálózat, amely ugyanakkor antiökumenikus, nacionalista, amely kivonta magát a főpapság felügyelete alól, egy oroszországi mozgalom részét képezve«, és ezek megtisztítását kérte”.⁶ Mások Daniel Corogeanut Miron Cozma bányászvezérhez hasonlítják, az ortodox egyházat pedig az ország „esendő” intézményei között helyezik el: „Miért

⁵ Ez alatt a kanonikus vallásgyakorlattól eltérő ideológiákat értem, mint például a nacionalizmus, vagy a modernizációellenes beállítódásokat, amelyek ideologikus formában fejeződnek ki, és amelyek az eset kapcsán aktualizálódtak.

⁶ Claudiu Tarziu: Miza unui linșaj mediatic. Elérhetőség: http://www.punctecardinale.ro/iul_2005/iul_2005_1.html

különbözne az Egyház egy olyan társadalomtól, amelyet politikailag Cozma bányászainak ismételt intervenciói jellemeznek? Mert mi más Coroceanu pap, ha nem egyfajta Cozma?” (*Ziua*. 2005. jún. 23.) Újabb vélemények szerint „a papoknak a lélek betegségeire kell figyelni, nem a test betegségeire” (*România literară*. 2005. júl. 13–19.).

Exorcizmus és EU-jogok

Daniel Coroceanu, a kolostort vezető pópa valamint a négy apáca tettét kétségkívül egy mágikus világrépre alapozó bajkezelési mód vezérelte: a világi gyógymód látható sikertelensége és nem kézenfekvősége miatt szimbolikus gesztusrendszerbe ágyazott kulturális terápiát, exorcizmust alkalmaztak. Daniel Coroceanu a világi intézmények hatékonyatlanságával is indokolta a saját gyógymód alkalmazásának szükségességét: „Több misét is tartottunk az ördögtől való szabadulásáért. Hívtuk a mentőket is korábban, de azok nem teljesítették kötelességüket” (*Magyar Nemzet*. 2005. júl. 2.). „A médiában való letartóztatása előtti kevés nyilatkozatai során Daniel Coroceanu elmondta, hogy a tanacui kolostor fiatal apácájának visszatérő rohamai voltak, és az exorcizmus rítusának való alávetés előtt háromszor hívta a mentősöket, de nem jöttek. A pópa tagadja azokat a híreszteléseket, hogy Irina Cornici-t »feláldozták«” (*Curentul*. 2005. jún. 25.).

Bajának okát maga Irina Cornici, az exorcizmusnak alávetett apáca nevezte meg beteges vízióiban. Az apáca egyik rohama során azt állította, hogy beszélt az Ördöggel, aki bűnösnek mondta. Az apáca fiútestvére kijelentette, hogy mellette volt, amikor nővérét megszállta az Ördög, aki „kislánynak” nevezte. Látható, hogy a Daniel Coroceanu által végzett kulturális diagnózist közvetlen környezete is elfogadta. Az, hogy a beteg apáca mágikus kezelést igényel, a világi orvoslás hatékonyatlansága bizonyította. Mint ahogy Daniel Coroceanu egy televízióadásban letartóztatása előtt elmagyarázta: „az ördögöt nem lehet pirulákkal kiűzni”, bajának oka tehát az Ördög hatalmától ered, amely ellen csupán a mágikus rítus által feltámasztott papi szuverenitás veheti fel a küzdelmet. Az exorcizmus lényegét tekintve harc az Ördöggel, mint ahogy azt a fentebb idézett fiatal pap is sugallta. Azért nem lehetett tehát hivatalos orvoslással meggyógyítani az apácát, mivel betegségének okát eredendően mágikus eredetűnek hitték. Ebben a gondolatrendszerben a pap által művelt mágikus gyógyítás, ördögűzés hatékony lehet abban az esetben, amikor az orvostudomány már nem tehet semmit,

mivel a betegségnek ez esetben metafizikai oka van. A pápa a televízió-interjú során azt is kifejtette, hogy az általa követett rítus az „egyház szóbeli hagyományain alapszik”. Arra hivatkozott tehát, hogy az egyházi kultúrában elfogadott metódus a gyógykezelésnek ez a formája. Daniel Corogeanu drámáját az okozta, hogy – mint később látni fogjuk – egy szóbeliségben gyökerező, mindezidáig legitimitásnak örvendő kultúrára hivatkozott, amelyet azonban a tancai „baleset” után az egyházi vezetés nem vállalt fel.

A tancai ügy mediatisálása révén születő reakciók főként a *sötét közép-kor* romániai létezésének elítélő benyomása köré csoportosultak. Mindez azt jelzi, hogy a kolostorok kultúrája mindinkább a megbélyegzett *másikká* vált, a hivatalostól, a kívánatostól eltérőként tételeződött. Ily módon az egyház és a társadalmi nyilvánosság konszenzusával működtetett kolostorok mágikus tevékenysége, a mindeddig *láthatatlan kultúra*, a hivatalos kultúra számára oly módon vált láthatóvá, hogy kiváltotta ennek ellenérzéseit. Ennek a társadalmi működésnek a genézise strukturálisan ahhoz az összetett jelenség együtteséhez hasonló, amelyet az affirmatív szociológiai szakirodalom a *szubkultúra*⁷ és hivatalos kultúra dinamikus viszonyrendszerében helyez el.

Érdekes módon a médiában egy olyan elvárási horizonthoz viszonyítva értelmezték az eseményt, amelyet nagymértékben befolyásolt a várhatóan 2007-es európai uniós csatlakozásról való lemaradás főbiája. Megfigyeléseim szerint az elítélő viszonyulások ennek az erőterében jöttek létre. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a kolostorok világára vonatkozó negatív ítéletű *másság-effektus* retorikai kontextusát alkotja az Európai Uniónak egy olyan határozottan pozitív értékvonatkozásokkal felruházott térként való láttatása, ahol egyértelműen anakronizmusnak számít a tancai eset. Az európai uniós csatlakozásra való hivatkozás legitimálja az ortodox egyház korszerűtlenségére, (hivatalos) kultúraellenességére vonatkozó bírálatokat. A tancai eset kapcsán a román ortodox egyház által képviselt kulturális

⁷ A jelenlegi szubkultúra-értelmezések nagy vonalakban megegyeznek a Rolf Schwendtnert által vallott felfogással, aki vezető antropológusok, etnológusok és szociológusok kultúra-felfogásából kiindulva (Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, William F. Ogburn, Meyer F. Nimkoff) azt állítja, hogy a szubkultúra „olyan része egy konkrét társadalomnak, amely intézményeiben, szokásaiban, szerszámaiban, normáiban, értékrend-rendszereiben, preferenciáiban, szükségleteiben stb. jelentős mértékben különbözik a mindenkori állami társadalom uralkodó intézményeitől” (Schwendtner 1976: 76.). Liszka József szerint „a *szubkultúra* [...] bizonyos marginális helyzetben lévő embercsoport tudatos elkülönülése ruházat, nyelvezet, zene stb. révén” (Liszka 2002: 19).

másság az európai modernséghez viszonyítva konstruálódott meg. Ennek időbeli referenciája a középkor–jelen dichotomikus megjelenésében, térbeli megjelenítése pedig a Nyugat–Kelet ellentétben érhető tetten.

Felháborodást generált az, amikor kiderült, hogy Daniel Corogeanu nem fejezte be teológiai tanulmányait, így az ortodox egyház előírásai ellenére szentelték fel és lett a kolostor vezetője. Az egyház védekező gesztusa az volt, hogy kizárta Daniel Corogeanut és a négy apácát, egyedinek és gyalázatosnak titulálva a történeteket. Az ortodox egyház imázsmentő gesztusára enged következtetni az a gyorsaság, ahogy a pópára a legsúlyosabb egyházi büntetést szabták ki, megkerülve az ortodox egyház működési szabályzata által előírt körülményes procedúrát. Úgy tűnik, hogy a pápa kizárása egyházpolitikai döntés volt. Amikor a Vaslui megyei rendőrség letartóztatásában úgy az apácák, mint a pápa továbbra is kolostorbeli öltözetüket viselték, „az egyházi vezetőség kérést intézett a Vaslui megyei rendőrkapitánysághoz, hogy ne viselhessék az egyházi öltözetet” (*Curentul*. 2005. júl. 2.). Az egyház a szimbólumok szintjén is igyekezett elhatárolódni korábbi tagjaitól. Irina Cornici halála és az a tény, hogy Daniel Corogeanut anélkül szentelték fel, hogy befejezte volna teológiai tanulmányait, „arra ösztönözte az ortodox egyházat, hogy meglehetősen gyorsasággal megszorító szabályokat vezessen be a kolostorba való felvételt illetően, amely a pszichológiai tesztet is magába foglalja” (*The Detroit News*. 2005. jún. 25.). Megfigyelhető, hogy az eset közvetlen kihatással van a görögkeleti egyház intézményként való működésre. Az elszigetelt eset nyomán például diszkriminálnának a pszichés zavarokkal küszködők, akik a rendelkezés nyomán nem lehetnek kolostorok lakói. Úgy tűnik, hogy egy társadalmi dialógus nyomán határozódnak meg azok az új szempontok, amelyek megszabják azt, hogy ki lehet ezután egy kolostor lakója. A pszichikai egészség túlzott felértékelése a kolostorbeli szelekciós csoportképződés elvi alapjává válik egy társadalmi konszenzus-teremtés nyomán. Nem nehéz felismernünk ebben a katonaság esetében a besorozások során alkalmazott intelligencia és pszichikai épséget vizsgáló tesztek előmintáit, ahol a normalitás a kockázatsökkentés biztosítéka.

Az egyházi vezetés a nyilatkozatok szintjén is igyekezett elhatárolódni Daniel Corogeanutól. Corneliu Bârlădeanu püspöki vikárius nyilatkozata: „Nekem kezdettől fogva gyanúsnak tűnt. Mindamellet, hogy azt mondta, hogy a BOR [Román Ortodox Egyház – P. L.] nem tudom milyen idegen titkosszolgálatok befolyása alatt áll, mindenféle aberrációkat mondott a Gonoszról, például, hogy az Ördög éppen a nemzeti bankjegyeken van. Engem kémnek nevezett, mivel hallotta, hogy külföldön végeztem a

tanulmányaimat” (*Curentul*. 2005. jún. 23.). Az egyház úgy próbál elhatárolódni az esettől, hogy Daniel Corogeanu körül „deviáns légkört” teremt, magas egyházi méltóságok gyakran egy „jámbor lélek” túlbuzgóságának titulálták az esetet, és egyediségét hangsúlyozva választották le az általános egyházi gyakorlatról.

A történet a büntetésről való társadalmi dialógus beindulását is előidézte: „...azt mondták, hogy a jog túl messzire ment, amikor Daniel Corogeanut a közvélemény nyomására súlyosított gyilkosságért ítélték el, és hogy a gondatlanságból elkövetett emberölés sokkal inkább megfelelné az igazságos joggyakorlásnak. »A súlyosított körülményű gyilkosság a különösen szadisztikusan véghezvitt büntett értelmével bír« – nyilatkozta Aurelian Pavelescu ügyvéd, aki tagja a román országgyűlésnek is. »Ők azonban azt hitték, hogy segítenek a nőn, hogy kigyógyítsák fájdalomiból«” (*The Detroit News*. 2005. jún. 25)

Minden kultúra kifejező jelöli azokat a szimbolikus határokat, amelyek kizárólagos önállóságát biztosítani tudják. A tanacui kolostor bejáratán a következő felirat áll: „A férfiaknak csupán 16.00 óráig engedélyezett a bejárás; a nők nem jöhetnek be nadrágban vagy hajadonfőtt; ez az Isten háza, itt az angyalok énekelnek”. A kolostor egész területe szakrális teret képez, amely rituális viselkedést ír elő. Az idelátogatóknak kötelességük tiszteletben tartani ezeket a kulturális előírásokat, amelyek a tér szakrális minőségét hivatottak kifejezni. A férfiakra és a nőkre más rituális előírások vonatkoznak, az öltözet jellege a rituális viselkedés jele, amely egyben a tér egységét hivatott biztosítani: a kívülről érkezőknek bizonyos értelemben hasonlítaniuk kell a kolostor falain belül élőkre, amely egy szimbolikus azonosulást jelent.

A média (a kutató egyetlen forrása) állandó jelzők kíséretében adott hírt a történetekről, „megteremtette” a szereplőket: Daniel Corogeanut többnyire a „vörös szakállú pópaként” emlegette. Az apáca életútjáról részletes adatokat közöl, életének utolsó eseményei hónapokra, majd napokra lebontva válnak ismertté. Így például bárki tudhat Irina Cornici legutolsó „szabad” útjáról, amikor nem sokkal halála előtt rokonait ment meglátogatni, hogy visszaszeresse azt a 4600 eurót, amelyet korábban külföldi bébiszitterkedéssel keresett, és amelyről nevelőszülei azt állították, hogy a gyilkosság indítóoka volt. Az esetről hírt adó képi anyag a krimi vizuális konstrukcióira alapoz, a vallási fanatizmusból elkövetett gyilkosságok, a pszichopata vallási ámokfutás képi kliséire: a hatalom képviselői (fekete ruhás, álarcos kommandósok) és az egyházi ruhákban lévő bűnöző szembeállítás. Meglehetősen gyakran fordul elő az esettel kapcsolatban a *megfeszített* klisé is.

Az elemzésnek ezen a pontján érdemes kitérni a francia mikrotörténeti iskola megalapítójának nagy hatású könyvében elemzett esetére. Giovanni Levi *Egy falusi ördögűző és a hatalom* című munkája egy 17. századi itáliai település, Santena életviszonyait mutatja be. Az elemzés során külön fejezetet szentel a források tükrében ellentmondásos figuraként feltűnő Giovan Battista Chiesa falusi plébános történetének, aki ördögűző tevékenységével mozgalmoszerű vallási megmozdulást idézett elő. A különböző irányokba elmélyített elemzések így tulajdonképpen az ördögűző pap, valamint a tevékenysége körül kialakuló mozgalmoszerű társadalmi dinamikát magyarázzák. A szerző hajlik arra a magyarázatra, hogy Giovan Battista Chiesa az apja által ráhagyott társadalmi presztízst akarta kamatoztatni egy olyan helyzetben, amikor a saját tekintélye megrendült. Giovanni Levi szerint társadalmi pozíciójának megerősítéséért kezd bele ördögűző tevékenységébe. „Kulturális vállalkozására” azonban olyan fokozott társadalmi igény van, amely a falu határán kívülre is kiterjed, zárandoklatszerűvé, mozgalmivá válik a hívők tömegének a viselkedése, amikor az egyházi hatóságok negatívan avatkoznak be az eseményekbe. Érdekes szempont az ördögűző pappal kapcsolatban a tudatos stratégia alkalmazásának, valamint az ördögűzéshez való személyes viszonyának kutatási problémaként való felvetése. A könyv mikrotörténeti kutatási hagyományoknak megfelelően a mindennapi szereplők tudatos cselekvési stratégiáira irányítja a figyelmet, amely egy vallási vonatkozású, tömegessé váló eseményben kulcsfontossággal bír. Lehet, hogy Giovanni Levi ördögűző plébánosához hasonlóan Daniel Corogeanu tudatos kulturális szerepjátszó stratégiát alkalmazott Irina Cornici halála után, annak érdekében, hogy megrendült presztízst megerősítse és az esemény rá háruló következményeit csökkentse. Erre utal az is, hogy következetesen kitarzott amellet az ideológia mellett, amely által motiválta cselekvéseit. „A kolostor főnöke továbbra is vallja, hogy a »lelki szolgálat« szempontjából helyesen járt el, mivel ki kellett űzni a gonoszt a lányból. Emiatt kellett szerinte három napon keresztül mindenfajta ördögűző szertartást végezni” (*Háromszék*. 2005. jún. 27.). Mint már említettük az egyházi kultúra tekintélyére hivatkozva mentegeti tettét. Az viszont más kérdés, hogy az egyház „kivonul mögüle” és ahelyett, hogy védelmébe venné, saját védekezése foglalja le. Emellett ragaszkodott ahhoz, hogy Irina Cornici-t ő temesse el, mintha „mi sem történt volna”. A szertartással önnön legitimitását próbálta megteremteni, hogy helyesen járt el, mágikus visszajelzésekkel próbálta igazolni: „A koporsónak a gödörbe való leeresztése során villámlott és mennydörgés volt hallható, amely Corogeanu szerint annak a jele, hogy »beteljesedett Isten akarata«” (*News Telegraph*. 2005. aug. 16.).

A természeti történések egy kozmológiai színjátékban való szerepeltetése révén nem sérült, hanem visszaigazolódott az az ideológia, amely szerint korábban is cselekedett: az apáca halálával megmentette őt, mivel csak így módon lehetett megszabadítani. Az egyház titkos tudására alapoz. A következőképpen magyarázta az apácán elkövetett ördögűzést. „Az Isten csodát tett vele, végül is Irina megszabadult a gonosztól” (*News Telegraph*. 2005. aug. 16.). Kísérlete sikertelen maradt, a média (nem függetlenül az eset negatív megítélésű környezetétől) negatív jelentésekkel ruházta fel a temetésen történeteket. „Egy román ortodox pap, miután keresztre feszített egy fiatal apácát, amiért azt »megszállta az ördög«, nem érzett bűnbánatot és maga vezette áldozata halotti szertartását. A szertartáson 13 apáca vett részt, akik nem mutattak megrendültséget” (*News Telegraph*. 2005. aug. 16.).

Az eset feszültséget, félelmet generált a falu lakóiban: „Attól félek, hogyha a kolostorba megyek, engem is feláldoznak” – mondta Ioana Hristea, egy 52 éves parasztasszony, aki szintén epilepsziában szenved és akit Irina Cornici-csal együtt internáltak be a kórházba” (*The Detroit News*. 2005. jún. 25.). Az esemény megosztotta a falu véleményét, sokan kiálltak Daniel Corogeanu mellett, ahogy a kolostor többi apácája is fenntartja, hogy Irina Cornici valóban megszállott volt.

Amennyire a sajtóból leszűrni lehet, az eset meglehetősen konfliktusos helyzetet termelt, belső pártosodásra szolgáltatott alkalmat a településen belül. A bírósági tárgyalást a tömeggé verődő érdeklődő résztvevők impulzív megnyilvánulásai kísérték, amely nyomán a feszült helyzet nyílt konfliktusba csapott át. „A Vaslui megyei bíróságon 30 tanacui és vaslui-i lakos reggel óta várta a pápa és az apácák érkezését, hogy jelenlétükkel támogassák őket. A bíróságra való érkezésükkor a tömeg kifütyölte a négy apácát és a pópát, utóbbi testvérét meg is ütötték. A járművekből való kiszállásukkor a sokaságból néhány körülvették őket, miközben ezt kiabálták: »gyilkosok és sátánisták»” (*Curentul*. 2005. jún. 23.).

Következtetések

Az eset által generált sokirányú reakciók a gyilkosság bizonyos fokú egzotikussága mellett talán azzal is magyarázható, hogy olyan allegorikus kivételre tett szert, amely körül a társadalmi változás irányához való személyes viszonyulások feszültek egymáshoz. A viszonyulások legnagyobb részére is egyfajta kettősség jellemző, míg egyrészt elítélik a társadalom moderni-

zációjával élesen szembenálló tettet, másrészt nem mondanak le a vallási tekintélytiszteletről sem. Mert végül is egy számunkra nehezebben érthető szimbolikus tapasztalati síkon Daniel Corogeanu vallásos bajkezelést alkalmazott egy, az egész társadalmat felforgató erővel szemben. Ez az erő Irina Cornici nehezen szerzett euróiban, a nyugati titkosszolgálatok befolyása alá kerülő egyházban, az ördögnek a nemzeti bankjegyen való megjelenésében vetül ki. Mi talán hívhatnánk egy hagyományos értékeken alapuló kultúrában élő társadalom szorongásának egy olyan mélyreható változás előtt, amelyet az európai uniós csatlakozás realitása okoz.

Érdekes módon a legvehemensebben nem a falvak lakói léptek fel az ügyben implikált apácák védelmében, hanem urbánus közegben élő értelmiségiek.⁸ Úgy tűnik, hogy annak ellenére, hogy a nyilvánosság alatti diskurzusban az egyház által félhivatalosan működtetett mágikus bajkezelési szolgáltatások széleskörű társadalmi támogatottságot élveznek, az európai uniós csatlakozás előtti felzárkózás miatt a nyilvánosság befolyásolásához szükséges tudással és lehetőségekkel rendelkező aktorok „feláldozták” az esetet. Bizonyára nem jelentőség nélküli az, hogy a tanacui eset csupán néhány hónappal az uniós országjelentés elkészítése előtt történt. Ebben az időszakban az egyház, valamint a médiaorgánumok legnagyobb része azal volt elfoglalva, hogy az eset izoláltságát, egyediségét hangsúlyozza.⁹ Egy olyan kultúrának a létét kérdőjelezték meg ezáltal, amelyről a hazai néprajzi kutatások kimutatták, hogy a hagyományos vallásossághoz szorosan kötődő, széleskörű rurális társadalmak mindennapi életvezetésében meghatározó fontossággal bír.

⁸ „Az eredeti reakciós konzervativizmus lényegében jobban képviselt a városi értelmiségiek körében, mint rurális közegben, akik már több mint egy évtizede ki vannak téve a nyugati hatásoknak, annak a sok millió románnak köszönhetően, akik külföldi munkamigrációt folytattak. Hasonlóképpen történt a fundamentalista iszlám terrorizmus esetében is, ahol a vezetők értelmiségi közegből származnak” (Ziua. 2005. jún. 27.).

⁹ Különbséget tehetünk ebből a szempontból ugyanakkor a külföldi, illetve a hazai lapok által képviselt nézőpont között. A hazai román nyelvű lapok közül főként a nagy példányszámban megjelenő, országos szórásúakat vizsgáltuk, azokat tehát, amelyek a véleményalkítás hatásos szereplői a romániai társadalmi nyilvánosságban.

Szakirodalom

CHELCEA, Liviu – LĂȚEA, Puiu

2003 Pragmatica incertitudinii post-socialiste: vrăjitorie și „tranziițe” în Oltenia. *Sociologie Românească* I. (3) 87–93.

CZÉGÉNYI Dóra

1999 Magyar–román kapcsolatok interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Krizsa Könyvek, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 29–43.

BURKE, Peter

1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Századvég Kiadó–Hajnal István Kör, Budapest

GAGYI József

1998 „...sokféle jel volt égen s földön...” A krízis kulturális szerepéről. In: Uó: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 101–124.

KESZEG Vilmos

1996 A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* 107. (1–2) 335–369.

KOMÁROMI Tünde

1996 Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* V. (1–2) 335–369.

LEVI, Giovanni

2001 *Egy falusi ördögűző és a hatalom*. (Osiris Mikrotörténelem.) Osiris Kiadó, Budapest

LISZKA József

2002 *A szlovákiai magyarok néprajza*. (Osiris Tankönyvek.) Osiris Kiadó–Lilium Aurum Kiadó, Budapest–Dunaszerdahely

PETI Lehel

2003 A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In: SZABÓ Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Krizsa Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 159–174.

PÓCS Éva

2002a „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos”: egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In: Uó: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. L'Harmattan, Budapest, 173–211.

2002b *Boszorkányság a vallás és mágia határán*. In: Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. L'Harmattan, Budapest, 239–264.

POZSONY Ferenc

1998 *Látomások a moldvai csángó falvakban*. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről, I.) Balassi Kiadó, Budapest, 72–80.

ROSS, Anamaria V. Iosif

2006 *Cradle, Manger, Granary. Carving the Body from the Nation's Sacred Flesh*. *Journal of Religion & Society* 8.

SCHWENDTNER, Rolf

1976 *A szubkultúra elmélete*. *Helikon. Világirodalmi figyelő* XXII. (1) 75–91.

SMITH, Craig S.

2005 *Religion Takes Sinsister Roots in Romania*. *New York Times*. júl. 4.





Rezumate

Bokor Zsuzsa

Exilați necăjiți în paradisul dragostei. Despre construcțiile (sub)culturale ale prostituatelor clujene din perioada interbelică

Studiul de față urmărește conturarea factorilor sociali care au influențat formarea grupului prostituatelor din Cluj în perioada interbelică. Prezintă acele mecanisme sociale și politice, acele acțiuni de marginalizare, care într-adevăr au creat și au susținut imaginea negativă (deviantă, stranie, diferită) a prostituatelor, respectiv au pretins un mod de viață anume de la aceste femei.

Ferencz Angéla

Tineretul și orașul. Utilizarea spațiului urban de către tinerii din Miercurea Ciuc

Schimbările sociale din țările excomuniste – printre altele – afectează și viața tineretului: instituțiile tradiționale își pierd influența, dar în același timp crește rolul grupurilor de prieteni ca factor de socializare. Scopul cercetării de față este de a descrie folosirea microspațiilor din Miercurea Ciuc, respectiv modalitățile de organizare a timpului liber de către tineretul din oraș, și toate acestea din perspectiva grupărilor subculturale.

Ilyés Sándor

Subculturi istorice clujene în secolul 20. Izvoare și interpretări

După al doilea război mondial structura populației din orașul Cluj a prezentat o dominare tot mai accentuată a claselor muncitoare, drept urmare a industrializării din perioada respectivă. Acest strat demografic se reprezenta prin grupări sindicale la nivelul economic, politic, ba chiar și cultural. Sediile sindicale găzduiau diferite cluburi de dans, ocazii cu care tinerii muncitori nu numai se distrau ci și formau grupări subculturale, cu care se identificau. Literatura istorică însă nu ia în considerare acest aspect, ci accentuează doar importanța politico-ideologică a sindicatelor.

Jakab Albert Zsolt

Orașul mângăleț. Gestul și spațiul inscripționării în Cluj-Napoca

Studiul de față este o încercare de prezentare și interpretare a culturii unui grup prin analiza spațiilor inscripționării și prin abordarea unei perspective emice. Inscripțiile studenților de pe băncile facultății sunt foarte diverse din punct de vedere al conținutului și vin să întruchipeze gestul de rebeliune împotriva instituției și reprezentanților ei. Iar cele de pe spațiile publice urbane schițează părerea informală a unor persoane care fac parte din diferite grupări și pături sociale. Astfel gestul inscripționării se prezintă ca o activitate subculturală, constituându-se în concordanță cu spațiul utilizat și situația generatoare.

Kacsuk Zoltán

Subculturi, post-subculturi și neo-triburi. Cel mai nou val al cercetărilor britanice despre (sub)culturile (spectaculoase ale) tineretului

Articolul – al cărei versiune anterioară a apărut în revista *Replika* – oferă o scurtă compilație ai acelor tradiții teoretice și de cercetare, care s-au dovedit a fi definatorii în analizarea (sub)culturilor tineretului, și astfel au stat la baza unei discipline care se autodefinește ca cercetarea subculturilor. Pe lângă acestea prezintă pe scurt cel mai nou val al cercetărilor subculturale din Marea Britanie prin lucrările lui David Muggleton, Andy Bennett și Paul Hodkinson.

Keszeg Anna

Subcultura elitelor

Studiul de față se angajează în analizarea a două seturi de interviuri luate câtorva istorici și literați maghiari contemporani. Țelul principal ar fi prezentarea strategiilor de identificare profesională caracteristice acestor intelectuali, respectiv analizarea rolului mobilității sociale și a importanței acesteia pe care o poate avea în acest sens. Pe lângă sesizarea diferențelor între cele două grupuri, autorul caută răspunsul la întrebarea: conform cărei interpretări putem numi cultura elitelor o subkultură aparte?

Keszeg Vilmos

Există oare o sub cultură a culturii populare?

Cercetările etnografice pornite în secolul 19. prezintă o imagine eterogenă a societății (rurale) țărănești. Analizând obiceiul amplasării crengilor înverzite de 1 mai, articolul de față dovedește faptul că acțiunile și atitudinile feciorilor pot fi numite cu termenul de sub cultură.

Patakfalvi Czirják Ágnes

Going under. Prezentarea scenei drum and bass din Cluj-Napoca

Stilul muzical drum and bass este foarte răspândit, poate fi întâlnit oriunde în lume, dintr-un anumit punct de vedere a devenit o parte integrantă din muzica ușoară mondială. În unele țări această scenă nu mai este în „centrul atenției”, în altele dimpotrivă, își trăiește „epoca de aur”, iar în unele cazuri încă de confruntă cu procesul popularizării. Studiul de față se referă la scena din Cluj-Napoca, concentrându-se asupra unor întrebări care există în cazul tuturor subculturilor de acest gen, dar se manifestă în forme diferite. Iar dintre acestea, se referă la acelea, care s-au dovedit a fi cele mai caracteristice pe baza cercetării pe teren.

Peti Lehel

Ritual ecleziastic și infrațiune. Cazul din Tanacu

Studiul de față analizează cazul măicii decedate într-o mănăstire ortodoxă din Moldova la data de 15 iunie 2005. Cercetarea se bazează pe discursurile presei din România și din străinătate despre crucificarea măicii în cadrul ritualului de exorcizare. Autorul urmărește răspunsul la întrebări ca: Ce fel de concepte religioase au conlucrat la „crucificarea” măicii din Tanacu? Devenind un eveniment social, cazul respectiv cum a influențat schimbarea aprecierii culturii ecleziastice ortodoxe? Și astfel ce fel de rol au avut tradițiile ortodoxe – ajungând în centrul atenției tocmai datorită cazului Tanacu – în scenariul aderării României la Uniunea Europeană?

Sólyom Andrea

Subculturile tineretului și procese de grup în Odorheiu Secuiesc

Studiul de față oferă o imagine etnografică despre subculturile prezente în Odorheiu Secuiesc. Baza empirică o constituie două cercetări efectuate cu metode calitative – interviuri și observație – în anul 2002, respectiv 2006. Grupul urmărit o reprezintă tinerii care aparțin unor subculturi, de asemenea organizatori ale petrecerii timpului liber. Autorul încercă să clarifice următoarele probleme: cum își caracterizează tinerii propriul și celelalte grupuri subculturale, care sunt motivațiile integrării într-un astfel de grup, ce fel de schimbări s-au petrecut în oraș în ultimii ani din punctul de vedere al grupurilor subculturale?

Szócsné Gazda Enikő

(Sub)cultura cerșitului

Termenul de *subcultură* este folosit în literatura de specialitate în deosebi pentru descrierea fenomenelor moderne. Se poate vorbi oare despre cultura unui strat social de peste o mie de ani ca și despre o subcultură? Lucrarea analizează obiectele, semnele specifice, cultura cerșitorilor, metodele de folosire a timpului și spațiului, respectiv legăturile dintre cerșitori și societate.

Vályi Gábor

În urma ritmurilor trosnite.**„Reguli” schimbătoare în subcultura colecționarilor de discuri**

Evocând istoria a trei decenii a subculturii colecționarilor de discuri, care astăzi se răspândește peste mai multe continente, studiul urmărește structura normativă a acesteia, precum și schimbarea regulilor de joc în cadrul fenomenului de transnaționalizare. Numindu-se *scormonari de discuri* (*crate diggers*), colecționarii discurilor de vinil îi consideră pe DJ-ii hip hop drept părinții fondatori, iar pe ei înșiși interpretorii acestei tradiții culturale, indiferent de locul unde trăiesc, de legăturile socio-culturale datorită cărora s-au integrat în această subcultură, sau de faptul că s-au întâlnit sau nu cu fondatori sau unii cu alții. Acest grup transnațional se leagă în primul rând prin normele estetice canonizate ale colecționării, precum și de regulile etice aderente.

Abstracts

Bokor Zsuzsa

Joyless Exiles in the Garden of Love. About the (Sub)cultural Constructions of the Prostitutes from Cluj-Napoca between the Two World Wars

The present study analyses the social factors that formed the group of prostitutes from Cluj-Napoca between the two world wars. It presents all those social and political mechanisms, repulsive acts that really created and maintained the difference, deviance or otherness of prostitutes, also creating and demanding a certain way of life from them.

Ferencz Angéla

Youngsters and the City. Youth's Use of Public Space in Miercurea Ciuc

The study discusses the presence of different subcultures on the microspaces of a small city in Romania. In the context of social transition in postcommunist societies, we can observe, that the youth is affected by new cultural patterns, and simultaneously traditional institutions are losing their influence. The author is trying to answer to the question how young people are spending their free time, how they create new spaces and meanings in public.

Ilyés Sándor

Historic Subcultures in Cluj-Napoca in the 20th Century. Sources and Interpretations

After the second world war due to intense industrialisation, the population structure of the city Cluj showed a visible domination of the working class. This demographic stratum represented itself by different syndicates on the economic, political and even cultural level. The syndicates' centres hosted some dancing clubs that were in fact occasions on which young workers not only had fun, but they also formed specific subcultures they could identify with. Historical literature on one hand neglected this aspect, on the other hand emphasised only the political and ideological importance of the syndicates.

Jakab Albert Zsolt

Scribbling City. The Gesture and Space of Scribbling in Cluj-Napoca

Analyzing the public spaces of scribbling from an inner perspective, this study follows to present and debate the culture of a certain group. The students' bench graffiti with their diversified content represent the subjective gesture of rebellion against the institution of the university and against its agents. The graffiti from the city's public places on the other hand represent the informal opinions of persons from different social strata or groups. Based upon these, scribbling is a subcultural action constructed in relation with space and situations.

Kacsuk Zoltán

Subcultures, Post-subcultures, Neo-tribes. The Newest Wave of British Research on (Spectacular) Youth (Sub)cultures

This study – a previous version of which was published in *Replika* – provides a brief overview of some of the most important touchstones of the theoretical and research tradition that the subcultural studies of today recognise as playing a formative role in defining the field and the main lines of inquiry regarding youth (sub)cultures. This is followed by a similarly brief discussion of the works of David Muggleton, Andy Bennett and Paul Hodkinson outlining the newest wave of British research on (spectacular) youth (sub)cultures.

Keszeg Anna

Subcultures of the Elite

The present study undertakes the analysis of two sets of interviews taken from contemporary Hungarian historians and literary men. Its main goal is to point out the characteristic identity strategies of these intellectuals, and to consider how social mobility could be a determining component of this community. Besides the differences between these two groups the author is reaching for the answer to the question: what kind of interpretation would allow the use of the term subculture regarding the culture of the elite?

Keszeg Vilmos

Is there a Subculture of Folk-culture?

Ethnologic studies starting from the 19th century created a homogenous image of the peasant (rural) society. Analysing the popular custom of placing green branches on the front doors at the 1st of May, the present study proves that the attitudes and actions of the lads can be named with the term of sub-culture.

Patakfalvi Czirják Ágnes

Going Under. The Drum and Bass Scene in Cluj-Napoca

Drum and bass music can be found all over the world, in some aspects it became a part of popular music. In some countries the scene is not in the centre of attention any more, in other countries it is in top, or on the contrary, is fighting for its popularity. The present study deals with the drum and bass scene from Cluj-Napoca. The main questions are alike at any other subcultural approach, but the results take on different forms. Among these questions the most important and characteristic phenomena are presented, based on the practise of field work.

Peti Lehel

Ecclesiastical Use and Delinquency. The Tanacu Case

The paper analyses the case of a noun, who was murdered on the 15th of June 2005 in a Moldavian orthodox monastery. The story of the noun crucified during an exorcism is approached by the method of discourse research based on the most important Romanian and foreign journals. The author tries to answer to the following questions: What kind of religious ideas have importance at the crucifixion of the noun from Tanacu? How were the changing the opinions connected to the ecclesiastical orthodox culture after the case from Tanacu? What kind of roles did the orthodox religious traditions play in the post communist Romania in the joining process to the European Union?

Sólyom Andrea

Youth Subcultures and Group-processes in Odorheiu Secuiesc

This study offers a snapshot of youth subcultures in Odorheiu Secuiesc. Two qualitative studies constitute the empirical basis of the article. In 2002 and 2006 members of various youth subcultures were interviewed and observed, as were a small number of individuals who organized activities that young people frequented in their free-time. The main questions formulated in this study are the following: How does the youth characterize its own group and other subcultures? What motivates a young person's integration into a particular subculture? Over the past few years, what changes have undergone the subcultures in Odorheiu Secuiesc?

Szócsné Gazda Enikő

The (Sub)culture of Begging

Ethnographic literature uses the term of subculture mostly in the cases of modern, youth cultures. Can we consider a thousand years old social stratum's culture subculture? This study tries to answer the question and it analyses the beggars' objects, signs, their use of space and time as well as their relations with the rest of society.

Vályi Gábor

In the Train of Rasping Rhythms. Changing "Rules" of a Crate Digging Subculture

The study analyses the social functions and transitions of the system of norms in the transnational crate digging subculture, looking back its almost three decades of history. It pays special attention to how such norms and rules of play got transformed in the process of transnationalisation. Vinyl record collectors who call themselves *crate diggers* consider the "founding fathers" of hip hop as their predecessors and think of themselves as the contemporary shapers of this cultural tradition regardless of their geographical location, socio-cultural and musical origin and whether they ever met each other or the founders of this community. This transnational group is held together by the aesthetic norms that inform their collecting – and the closely related canon of the collecting field – and the aethical rules that govern their activity.

Szerzőink

BOKOR Zsuzsa (Kézdivásárhely, 1977) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett a BBTE Európai Tanulmányok Kar Kulturális Antropológia és Multikulturalitás programjában. Jelenleg az ELTE BTK Atelier Francia–Magyar Társadalomtudományi Doktori Iskola doktorandusa. Kutatási területei: gender-tanulmányok, prostitúciótörténet.

FERENCZ Angéla (Csíkszereda, 1971) Magyar–néprajz szakot végzett a pécsi Janus Pannónius Tudományegyetem Bölcsészkarán. Jelenleg a PTE BTK Kommunikáció Doktori Programjának hallgatója. Csíkszeredában dolgozik, a Hargita Megyei Kulturális Központ munkatársa, a Sapientia–EMTE Műszaki és Társadalomtudományok Kar, Társadalomtudományi Tanszék óraadó oktatója. Kutatási területei: kulturális örökség, lokalitás diskurzusai, nyilvánosság, kommunikációelmélet.

ILYÉS Sándor (Kolozsvár, 1976) Néprajz–magyar szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék programjában. Jelenleg a BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke doktori programjának hallgatója és a KJNT kutatója. Kutatási területei: narratológia, munkáskultúra.

JAKAB Albert Zsolt (Szováta, 1979) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott az Etno-szociolingvisztika programban. Jelenleg az ELTE Néprajztudományi Doktori Iskola Magyar- és összehasonlító folklorisztika programjának hallgatója és a KJNT kutatója. Kutatási területei: írott populáris kultúra, kollektív emlékezet, városantropológia.

KACSUK Zoltán (Budapest, 1980) Szociológus–közgazdász szakot végzett a Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetemen, ugyanott a Társadalomelméleti Kollégium tagja volt. Mesterizett a londoni Goldsmiths College Cultural Studies programjában. Jelenleg a magyarországi Központi Statisztikai Hivatalban dolgozik és a Budapesti Corvinus Egyetem Szociológia Doktori Iskolának a hallgatója. Kutatási területei: ifjúsági szubkultúrák, rajongói kultúrák.

KESZEG Anna (Torda, 1981) Magyar–francia szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán és filozófia szakot a BBTE Filozófia Karán. Kortárs irodalomból diplomázott a párizsi Sorbonne-Paris IV-on. Mesterizett az École des Hautes Études en Sciences Sociales-on. Jelenleg az ELTE BTK Magyar és európai felvilágosodás doktori programjának hallgatója. Kutatási területei: 18. századi magyar irodalom, irodalomtörténet-írás módszertana, irodalom-szociológia.

KESZEG Vilmos (Drehtelep, 1957) Magyar–francia szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Doktori disszertációjában (1995) az erdélyi mítoszok és hiedelmek rendszerét vizsgálta. Jelenleg egyetemi tanár, tan-székvezető és doktori iskola irányítója a kolozsvári BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékén.

PATAKFALVI CZIRJÁK Ágnes (Sepsiszentgyörgy, 1985) Szociológia–antropológia szakos hallgató a BBTE Szociológia és Szociális Munkás-képző Karán. Kutatási területei: zenei szubkultúrák, elektronikus zenei szcénák.

PETI Lehel (Héderfája, 1981) Néprajz–magyar szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék programjában. Jelenleg a BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke doktori programjának hallgatója és a szegedi SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék tanársegéde. Kutatási területei: a moldvai csángók vallásos élete, az erdélyi falvak gazdasági stratégiái.

SÓLYOM Andrea (Szilágysomlyó, 1978) Szociológia szakot végzett a kolozsvári BBTE Történelem és Filozófia Karán. Jelenleg tanársegéd a marosvásárhelyi Sapientia EMTE-n. Kutatási területei: ifjúság- és politikai szociológia.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő (Kovászna, 1968) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Jelenleg a Debreceni Tudományegyetem Néprajztudományi doktori programjának hallgatója és a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum néprajzos muzeológusa. Kutatási területei: történeti néprajz, népi vallásosság.

VÁLYI Gábor (Budapest, 1975) Nemzetközi kapcsolatok szakot végzett a Budapest Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem Társadalomtudományi Karán. Mesterizett a londoni Goldsmiths College, Centre for

Urban and Community Research intézményének, Culture, Globalisation and the City programjában. Média kommunikáció szakot végzett az ELTE Bölcsész tudományi Karán. Jelenleg a PTE BTK Kommunikációs doktori programjának hallgatója és tanársegéd a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetemen, valamint a Tilos Rádió DJ-je. Kutatási területei: a kulturális termelés alulról szerveződő modelljei, a rögzített zene kultúrtörténete és az alternatív kanonizáció.



Autorii

Zsuzsa BOKOR (Târgu Secuiesc, 1977) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. A urmat cursul de masterat în cadrul UBB, Facultatea de Studii Europene, în programul Antropologie Culturală și Multiculturalitate. În prezent este doctorandă în cadrul Școlii Doctorale de Științe Sociale Francez–Maghiar Atelier, la Universitatea Eötvös Loránd din Budapesta. Domenii de cercetare: gender studies, istoria prostituției.

Angéla FERENCZ (Miercurea Ciuc, 1971) Absolventă al Universității Janus Pannonius din Pécs, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. În prezent urmează cursul de doctorat de comunicare socială al Universității din Pécs. Lucrează la Miercurea Ciuc, la Centrul Cultural Județean Harghita, și este lector la Universitatea Sapientia, Departamentul Științe Sociale. Domenii de cercetare: discursurile patrimoniului cultural, localitate, teoriile comunicării.

Sándor ILYÉS (Cluj-Napoca, 1976) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie–maghiară. A urmat programul de masterat în cadrul Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. În prezent urmărește cursul de doctorat în programul catedrei respective și este cercetător al Asociației Etnografice Kriza János din Cluj-Napoca. Domenii de cercetare: naratologie, subculturi clujene.

Albert Zsolt JAKAB (Sovata, 1979) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. A urmat programul de masterat în etnolingvistică și sociolingvistică în cadrul aceleiași facultăți. În prezent urmărește cursul de doctorat în cadrul programului de folclor maghiar și comparat la Universitatea Eötvös Loránd din Budapesta. Este cercetător al Asociației Etnografice Kriza János din Cluj-Napoca. Domenii de cercetare: cultura populară scrisă, memoria colectivă, antropologie urbană.

Zoltán KACSUK (Budapesta, 1980) Absolvent al Universității de Studii Economice din Budapesta, specializarea sociologie–economie, apoi membru al Colegiului de Teorie Socială în cadrul aceleiași universități. A urmat

cursul de masterat la Goldsmiths College din Londra în cadrul programului Central Studies. În prezent lucrează la Centrul de Statistică din Budapesta și urmează cursul de doctorat în cadrul Școlii de Doctorat de Sociologie de la Universitatea Corvinus. Domenii de cercetare: subculturile tineretului, subculturi ale fanilor.

Anna KESZEG (Turda, 1981) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–franceză, și Facultatea de Filozofie, specializare filozofie. Licențiată la Sorbonne-Paris IV, tematica: literatură contemporană. A urmat cursul de masterat la École des Hautes Études en Sciences Sociales. În prezent urmează cursul de doctorat la Universitatea Eötvös Loránd din Budapesta, în cadrul programului de iluminism maghiar și european. Domenii de cercetare: literatura maghiară din secolul 18., metodologia istoriei literare, sociologie literară.

Vilmos KESZEG (Tritenii de Jos, 1957) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–franceză. Lucrarea sa de doctorat (1995) analiza sistemul miturilor și a mitologiei populare din Ardeal. În prezent este profesor universitar, șef de catedră, îndrumător de doctoranzi la UBB, Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară.

Ágnes PATAKFALVI CZIRJÁK (Sfântu-Gheorghe, 1985) Este studentă la UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, specializarea sociologie–antropologie. Domenii de cercetare: subculturi muzicale, scenele muzicii electronice.

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. În prezent este doctorand la aceeași facultate și asistent universitar la Universitatea din Szeged (Ungaria), în cadrul Catedrei de Etnografie și Antropologie Culturală. Domenii de cercetare: viața religioasă a ceangăilor din Moldova, strategii economice în satele din Transilvania.

Andrea SÓLYOM (Șimleul Silvaniei, 1978) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filozofie, specializarea sociologie. În prezent este asistent universitar la Universitatea Sapientia din Târgu Mureș. Domenii de cercetare: sociologia tineretului, sociologie politică.

Enikő SZŐCSNÉ GAZDA (Covasna, 1968) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. În prezent urmează programul de doctorat al Universității din Debrecen și este muzeolog la Muzeul Național Secuiesc din Sfântu-Gheorghe. Domenii de cercetare: etnografie istorică, religia populară.

Gábor VÁLYI (Budapesta, 1975) Absolvent al Universității de Științe Economice și Administrative din Budapesta, Facultatea de Studii Sociale, specializarea relații internaționale. A urmat programul de masterat Culture, Globalisation and the City din cadrul Goldsmiths College din Londra, apoi a devenit absolvent al Universității Eötvös Loránd din Budapesta, Facultatea de Litere, specializarea mass media–comunicații. În prezent urmează programul de doctorat în comunicații din cadrul Universității din Pécs, și este DJ la Radio Tilos. Domenii de cercetare: modele de producție culturală organizate din underground, istoria culturală a muzicii înregistrate, canonizare alternativă.



Authors

Zsuzsa BOKOR (Târgu Secuiesc, 1977) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. Also followed an MA course in cultural anthropology and multiculturalism at the Faculty of European Studies, at present being a PhD candidate at Eötvös Loránd University in Budapest, at the Atelier French–Hungarian Social Sciences Doctorate School. Fields of research: gender studies, history of prostitution.

Angéla FERENCZ (Miercurea Ciuc, 1971) She graduated from Janus Pannonius University in Pécs, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. At present she follows PhD courses in the Communications Doctorate Programme of the same university. She works at the Cultural Centre of Harghita County in Miercurea Ciuc, and she also teaches in the same city, at the Social Sciences Department of Sapientia University. Fields of research: cultural heritage, discourses of locality, theories of communication.

Sándor ILYÉS (Cluj-Napoca, 1976) 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, at present being a PhD candidate at the same department and researcher at Kriza János Ethnographical Society. Fields of research: narratology, urban anthropology.

Albert Zsolt JAKAB (Sovata, 1979) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. Also followed an MA course in ethnolinguistics and sociolinguistics at the same faculty. At present he follows PhD courses in the Hungarian and comparative folklore programme at Eötvös Loránd University Budapest and he is a researcher at Kriza János Ethnographical Society. Fields of research: written popular culture, collective memory, urban anthropology.

Zoltán KACSUK (Budapest, 1980) He graduated from the Budapest University of Technology and Economics, being there a member of the College of Social Sciences. He followed an MA course at London Goldsmiths College, in the Cultural Studies programme. At present he works at the Centre of Statistics in Budapest, and he also follows PhD courses at the Doctoral School of Sociology at Corvinus University, Budapest. Fields of research : youth subcultures, fan cultures.

Anna KESZEG (Turda, 1981) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian–French and Faculty of Philosophy, specialization philosophy. Also gained a diploma in contemporary literature at Sorbonne-Paris IV. She followed an MA course at École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris. At present she follows PhD courses in the Hungarian and European illuminism programme at Eötvös Loránd University Budapest. Fields of research: 18th century Hungarian literature, the methodology of history of literature, the sociology of literature.

Vilmos KESZEG (Tritenii de Jos, 1957) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian–French. In his thesis for the doctor's degree (1995) he analyzed the system of Transylvanian myths and popular beliefs. At present he is a professor and the head of department at Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology.

Ágnes PATAKFALVI CZIRJÁK (Sfântu Gheorghe, 1985) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Sociology and Social Work, specialization sociology–anthropology. Fields of research: musical subcultures, electronic music scenes.

Lehel PETI (Idrifaia, 1981) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnology and literature. Also followed an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology, at present being a PhD candidate at the same department, and he is an assistant at the University of Szeged (Hungary), at the Department of Ethnography and Cultural Anthropology. Fields of research: the religious life of the Moldavian Csángós, economic strategies in Transylvanian villages.

Andrea SÓLYOM (Șimleul Silvaniei, 1978) She graduated from Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of History and Philosophy, specialization sociology. At present she is an assistant at Sapientia University in Târgu Mureș. Fields of research: youth sociology, political sociology.

Enikő SZŐCSNÉ GAZDA (Covasna, 1968) She graduated from Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. At present she follows PhD courses in ethnography at the Debrecen University and she is an ethnographer and museologist at the Sekler National Museum in Sfântu Gheorghe. Fields of research: historical ethnography, folk belief, religiousness.

Gábor VÁLYI (Budapest, 1975) The author is coming from a mixed background of cultural studies and urban anthropology and is currently working on his PhD thesis on the subcultural economy of second-hand vinyl record collecting. He is also a teaching assistant and researcher at the Centre for Media Education and Research at the Sociology and Communications Department of the Budapest University of Technology and Economics since 2002. His main research interests are grass-roots models of cultural production, the cultural history of recorded music and alternative canon formation. When he's not teaching or researching, he's a DJ of Radio Tilos.

Cuprins

Grupuri și culturi (Keszeg Vilmos)	7
Kacsuk Zoltán Subculturi, post-subculturi și neo-triburi. Cel mai nou val al cercetărilor britanice despre (sub)culturile (spectaculoase ale) tineretului	19
Vályi Gábor În urma ritmurilor trosnite. „Reguli” schimbătoare în subcultura colecționarilor de discuri	51
Patakfalvi Czirják Ágnes Going under. Prezentarea scenei drum and bass din Cluj-Napoca	75
Sólyom Andrea Subculturile tineretului și procese de grup în Odorheiu Secuiesc	101
Ferencz Angéla Tineretul și orașul. Utilizarea spațiului urban de către tinerii din Miercurea Ciuc	133
Jakab Albert Zsolt Orașul mângăleț. Gestul și spațiul inscripționării în Cluj-Napoca	161
Bokor Zsuzsa Exilați necăjiți în paradisul dragostei. Despre construcțiile (sub)culturale ale prostituatelor clujene din perioada interbelică	195
Ilyés Sándor Subculturi istorice clujene în secolul 20. Izvoare și interpretări	219

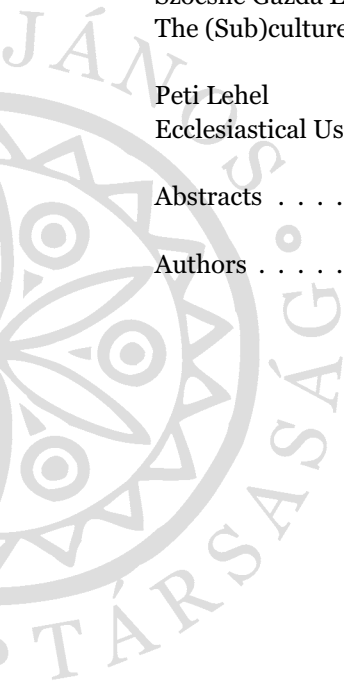
Keszeg Anna	
Subcultura elitelor	241
Keszeg Vilmos	
Există oare o subcultură a culturii populare?	253
Szócsné Gazda Enikő	
(Sub)cultura cerșitului	295
Peti Lehel	
Ritual ecleziastic și infracțiune. Cazul din Tanacu	321
Rezumate	337
Autorii	348



Contents

Groups and Cultures (Keszeg Vilmos)	7
Kacsuk Zoltán Subcultures, Post-subcultures, Neo-tribes. The Newest Wave of British Research on (Spectacular) Youth (Sub)cultures	19
Vályi Gábor In the Train of Rasping Rhythms. Changing “Rules” of a Crate Digging Subculture	51
Patakfalvi Czirják Ágnes Going Under. The Drum and Bass Scene in Cluj-Napoca	75
Sólyom Andrea Youth Subcultures and Group-processes in Odorheiu Secuiesc	101
Ferencz Angéla Youngsters and the City. Youth’s Use of Public Space in Miercurea Ciuc	133
Jakab Albert Zsolt Scribbling City. The Gesture and Space of Scribbling in Cluj-Napoca	161
Bokor Zsuzsa Joyless Exiles in the Garden of Love. About the (Sub)cultural Constructions of the Prostitutes from Cluj-Napoca between the Two World Wars.	195
Ilyés Sándor Historic Subcultures in Cluj-Napoca in the 20 th Century. Sources and Interpretations	219

Keszeg Anna	
Subcultures of the Elite	241
Keszeg Vilmos	
Is there a Subculture of Folk-culture?	253
Szócsné Gazda Enikő	
The (Sub)culture of Begging	295
Peti Lehel	
Ecclesiastical Use and Delinquency. The Tanacu Case	321
Abstracts	341
Authors	351







GRUPURI ȘI CULTURI. STUDII DESPRE SUBCULTURI

Editat de Asociația Etnografică „Krizsa János”

400162 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15., tel.: +40 264 432 593

ISBN 978-973-8439-31-3