



KRIZA
KÖNYVEK

27



LENYOMATOK

Fiatal kutatók a népi kultúráról

5

© www.kjnt.ro/szovegtar

KRIZA KÖNYVEK 27.



A könyv megjelenését a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

támogatta



© www.kjnt.ro/szovegtar

Lenyomatok

5

Fiatal kutatók a népi kultúráról



Szerkesztette
Jakab Albert Zsolt
Szabó Á. Töhötöm

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

© Kriza János Néprajzi Társaság, 2006

Borítóterv és tipográfia: Könczey Elemér

Számítógépes tördelés: Sütő Ferenc



ISBN
973-8439-28-0
978-973-8439-28-3

Készült a kolozsvári Glória és IDEA nyomdában.
Igazgató: Nagy Péter

© www.kjnt.ro/szovegtar

Előszó

Valamikor – ennek a sorozatnak egyik előszavában – azt írtuk, hogy előszót írni nem könnyű dolog, és ennek okait is kifejtettük. A bajt, persze, csak tetézi, ha sorozatról van szó, mert ha az előszó írói sorba veszik azokat a kérdéseket, amelyekről egy előszóban írni lehetne, rögtön kiderül, hogy ezekről – az épp aktuális írások rövid bemutatásának kivételével – már mind írtak. És ez akkor is így van, ha tudjuk, hogy a kötet, de főképp az előszó, igen kevés olvasó érdeklődését kelti fel, ezért keveseknek tűnne fel az ismétlés. Tehát vélhetően a nélkül ismételhették meg magunkat, hogy ezért bárki is különösképpen meggorrolna ránk. Kaján gondolat, de mentségünkre legyen, hogy egyes írások újraközlésén azért egy percig sem tűnődtünk, bár akkor legalább abban reménykedhettünk volna, hogy a sokadik közlésnél hátha érkezik valami visszajelzés. Persze, az eddigi előszókban a visszajelzések kérdését is érintettük.

Ez nem valami fájdalombeszéd, hogy milyen jók vagyunk, ennek ellenére milyen kevésbé értékelnek. A *Lenyomatok* ötödik számánál igyekszünk levonni néhány következtetést, de úgy tűnik, ebben magunkra maradtunk, mint a költő saját maga köszöntésében. *Magam magam*. Ami csak azért sajnálatos, mert talán jó lenne, ha valaki, valakik – esetleg egy legitim beszélő – tanácsokkal, észrevételekkel segítené mind az egyes írások szerzőit (ha ezek az írások netán az egyetemi műhelyeken kívül születtek volna), mind magát a sorozatot. Olybá tűnik, az általunk oly sokat szidalmazott és oly sokszor elmarasztalt *kontroll nélküliség* helyzetébe kerülünk ezzel a sorozattal mi magunk is. Nem azért hangzanak el ezek a sirámok, mert különösképpen vágynánk arra, hogy külső és belső ellenőrző eljárásokkal kiszorítsanak bennünket, vagy bárkit is a beszélés teréből. Nem is a cenzúrát keressük. Csak azt tartanók egészségesnek, ha bizonyos helyzetekben folyhatna valamiféle vita arról, hogy egy adott szöveg és írója épp jó irányba halad-e, vagy végleg betévedt egy homályos mellékudvarba, ahol a *fény a hálóját lassan emeli*. Igényünk – általánosabb érvennyel – talán nem csak kötetünk szintjén lehet kívánatos, ebben, úgy gondoljuk, mindannyian egyetérthetünk.

A fentebbiek azért is fontosak lehetnek, mert a *Lenyomatok* szerkesztői és a sorozat körül kikristályosodni látszó csapat szerint egy többjelentéses, többszintű folyamatról van szó. Egyik szerzőnk azt mondja írásában, hogy a helyeknek, helyneveknek történetük van, de hogy a történetek maguk is helyek. Az értelemképzés egy konstrukciós folyamat részeként mindig több síkon zajlik, és ebben egyszerre alkotjuk meg a kutatás tárgyát – a hely narratíváit –, az értelmet – a tudomány narratíváját – és végül az ezt szerencsés esetben

egyben tartó etnográfusi narratívát. Erről az értelemképzési folyamatról jelen kötet több írásában is olvashatunk, így jó lenne tudnunk, hogy etnográfusi narratíváinknak – melyekben esetleg mások értelemképzését szálazzuk szét – mennyiben sikerül koherenciát közvetíteniük, legalább önmagukon belül, ha egymás között nem is. Mert a tematikus széttagoltság is a többjelentésességről beszél. Itt van tehát néhány írás, melyek több területet érintenek, és még akkor is több hangot szólaltatnak meg, ha ugyanahhoz az iskolához tartoznak. Az iskolák kapcsán szerelnők azt gondolni, hogy az olvasó velünk együtt úgy gondolja: a narratívakutatás és a csángó tematika valamikor egy hasonló előszóban beharangozott iskolába szerveződése, ha nem is akadálymentes, de biztos utakon halad.

Természetesen, nem csak az általunk az említett két iskolába sorolt írások jelzik a fiatal kutatók elképzeléseit a fontos kérdésekről és azok kutatási megközelítéseiről. Lehet, hogy a szerzők számára szerkesztői önkénynek és teljességgel megalapozatlannak fog tűnni, hogy az írásokat – egy nagyon laza tematikai tömbösítéssel – hová soroltuk be, vagy honnan hagytuk ki. Meglehet, nem jól olvastuk ezeket – ám a többes értelemképzés tán a többes olvasói értelmezést is megengedi.

A kötet tanulmányait előszámlálva talán azzal kellene kezdenünk, hogy felhívjuk a figyelmet újonnan debütáló szerzőinkre. Az első tömb írásait frissen végzett hallgatók jegyzik. A kutatás prérije, az élettörténetek vizsgálata esetükben közös, a célok azonban eltérőek. Bajkó Árpád a gyógyító specialisták élettörténeteinek elemzésével az életpályák mozzanatai, a gyógyítási technikák bemutatása mellett a közösségbeli státusukra is rávilágít. Csergő Melinda egy egyén élettörténetében igyekszik kimutatni és értelmezni azt a tudást, amely szervezi a mindennapi életet. Kolumbán Levente a tértudat létmódját és megélését vizsgálja biografikus keretben.

Kovácsné István Anikó a hagyományteremtés egyéni és közösségi reprezentációs formáit vizsgálja az írott és szóbeli megnyilatkozások tág forrásanyagán keresztül.

A kötet egyik markánsabb tömbje a diskurzuselemzés szándéka alapján körvonalazódik. Ilyés Sándor az erdélyi magyar sajtóban a csángókkal kapcsolatosan megjelenő toposzok, motívumok elemzését végzi el, Peti Lehel pedig a csángómentés szerkezetét, valamint e folyamatnak az identitásépítési stratégiákra gyakorolt hatásait vizsgálja. Plájás Ildikó Zonga az erdélyi dokumentumfilmek gyerek-reprezentációjának vizsgálatára tesz kísérletet a vizuális antropológia módszereivel.

Szabó Á. Töhötöm a gazdasági erőforrások kérdésére összpontosít három erdélyi kistáj szemrevételeivel, Szilágyi Leventének a csedregi cigányok rokon-

sági rendszeréről, háztartás- és családszerkezetéről írott munkája pedig úgy olvasható, mint jelzés arra, hogy a cigány etnikum kutatása is mindig hozzátartozott a Kolozsváron végzett néprajzosok érdeklődési köréhez. E két tanulmányt csak az előző mondat köti össze.

A kötetet végül egy történeti megközelítésű, írásos forrásokkal foglalkozó munkákat összesítő tömb zárja. Bokor Zsuzsa társadalomtörténeti alapvetésű írásában a kolozsvári prostituáltakkal szemben a 20. század elején alkalmazott marginalizációs technikákat elemzi. Ambrus Judit a hivatalos és hatalmi írás-termelés hozadékát, az egyházi anyakönyveket elemzi. Vajda András egy település életterében fellelhető szövegeket – és esetenként történetiségüket is – bemutatva elemzi az írás funkcióit.

*Kész a leltár. És íme a kötet. Hol a szakmaiságot felügyelő kritika? Lehet, hogy ilyen helyzetben nem is várható el semmiféle ellenőrzés?*¹

A szerkesztők



¹ Előszónk nyomokban József Attila-idézeteket tartalmaz(hat).



Bajkó Árpád

Gyógyító emberek. Specialisták. Élettörténetek

Tanulmányom alapját gyógyító specialisták tevékenységének/élettörténetének elemzése képezi. Az értelmezés a specialista életpályájának mozzanataira, gyógyítási technikákra, a gyógyító sajátos közösségbeli státusára irányul elsősorban.

2003–2004 folyamán alkalmam volt egy bioenergiával gyógyító specialista tevékenységét vizsgálni. A kutatás folyamán Erdély más területein élő gyógyítókról is tudomást szereztem. A résztvevő megfigyeléssel és az irányított interjúk segítségével szerzett tudás értelmezése során többek között arra kérdezek rá, ki lehet egy közösségben gyógyító specialista, honnan szerezte tudását, tevékenységének köszönhetően mekkora a vonzáskörzete, van-e valamilyen hasonlóság a specialisták életpályájának felépítésében.

Az életpályák/élettörténetek vizsgálata során nem valamiféle tipológia felállítása a célom, nem a *bioenergiás természetgyógyászok* típusait szeretném leírni. Inkább ezekből kiindulva, ezek kapcsán keresem a választ arra, hogy mennyire beszélhetünk tiszta, elkülönített tudásról, hogyan határozzák meg magukat a népi gyógyászat és a hivatalos orvoslás perspektívájából, mennyire válik szét ez a tudás a népi orvoslás módszereitől, és mennyire közelít a hivatalos orvosláshoz.

A gyógyítás fogalma

A gyógyítás kategóriájába sorolható minden olyan cselekvés, amely az egészség megőrzését, a megromlott egészségi állapot helyreállítását és a betegek ápolását, gondozását szolgálja. A fogalom határai összetett cselekvéssorozatot ívelnek át. Pontos kijelölésüket megnehezíti, hogy – a tudományos és a köznyelvben általánosan elterjedt értelmezéssel szemben – gyógyítást nem csak az erre specializálódott egészségügyi intézményekben végeznek. A gyógyítás dolgozatban használt fogalma nem csupán a testi bajok kezelését jelöli, hanem magába foglalja a lelki egészség megőrzésére, helyreállítására és a „lelki betegek” ápolására, gondozására irányuló tevékenységet is.

Ebben az értelemben egyaránt gyógyításnak számít a lelki sérelmet enyhítő vigasztalás, az ima és a beszélgetés is. Az általam vizsgált gyógyító specialisták példája arra vezet rá, hogy nem érdemes a kategorizáció sem a népi gyógyítás, sem a természetgyógyászat szempontjából a gyógyító tudás/

világkép/filozófia differenciáltsága miatt; ezért beszélek a specialisták gyógyító tevékenységéről és annak társadalmi kontextusáról, a gyógyítás fogalma alatt a fent említett jellemzőket értve.

Természetgyógyászat – népi gyógyászat – hivatalos orvoslás viszonya

A természetes gyógymódok azon gyógyító módszereket jelentik, amelyek az egyes betegségek megelőzését, gyógyítását, vagy a betegségek által előidézett tünetek csillapítását hivatottak szolgálni; ezek a gyógyító eljárások inkább a szervezet önszabályzó erőire támaszkodnak és – legalábbis részben – természetes eredetűek. A *természetgyógyászat* a természetes gyógymódok elméletét és gyakorlatát öleli fel, de egyben az embert környezetével egységnek felfogó, úgynevezett *holisztikus*¹ diagnosztikai módszerek alkalmazásán alapszik, mivel ez utóbbi a szervezet önszabályozási erejéről nyújt megfelelő felvilágosítást (Schmiedel–Augustin 1997: 20).

A német szerzőpáros összefoglaló munkája a természetgyógyászat terápiás eljárásai közül az akupunktúra, antropozofikus medicina, levezető eljárások, pióca, érvágás, Bach-virágterápia, biorezonancia-terápia, sajátvér-terápia, Croon-féle elektronukleáris diagnosztika és terápia, enzimterápia, diétás kezelés, gyógybőjt, homeopátia, manuális terápia, neurális terápia, rendterápia, ortomolekuláris gyógyítás, fizioterápia, mozgásterápia, masszázskészítés, elektro- és ultrahangkezelés, fényterápia, inhaláció, balneo- és klimatoterápia, fitoterápia módszereinek, történetének felvázolására tett kísérlet.

A természetgyógyászat hivatalos forgatókönyve a nagy diskurzusban sokszor a természettudományos módszereken alapuló akadémiai orvostudomány,²

¹ Olyan gyógyító irányzat, amely az embert nem izolált szervekből és lelki működésekből álló személynek tekinti, hanem testi-lelki és szellemi egységnek, amely harmóniában él pszichoszociális környezetével. A betegség, ezen szemlélet szerint, nem csupán kórelleteni sérülés, hanem adott körülmények között a beteg életútjában szükséges esemény a maga szimbolikájával és jelzésértékével – nem csupán a szervi vagy lelki sérülést kell helyreállítani, hanem ezeknek a jelzéseknek az üzenetét is meg kell érteni ahhoz, hogy meglássuk a történések okait. A holisztikus gyógyítás ezért elsősorban a természetgyógyászat eljárásait alkalmazza (tágabb értelemben), mivel ezek inkább számolnak a betegség komplex voltával, és kezelési tevékenységeikkel a beteg szervezet önregeneráló, öngyógyító lehetőségeire építenek (Schmiedel–Augustin 1997: 21–22).

² A szerzőpáros szerint az akadémiai orvostudomány a teljes orvostudomány azon részét jelenti, amely Descartes, Newton és Virchow tradícióján fejlődött és ok-okozati kapcsolatot alapja: a diagnosztikai és terápiás eljárásokat, valamint az ezek alapját képező, patogenezisre vonatkozó értelmezési modelleket hasznosítja, amelyeket az orvosok egyetemi képzésük alatt sajátítanak el és ismernek meg. A holisztikus nézőpontot pedig nem vallja magáénak (Schmiedel–Augustin 1997: 33).

vagy nyugati orvoslás – *Schulmedizin* (Schmiedel–Augustin 1997: 32) – felől íródik; más szóval az ortodox orvostudomány képezi az összehasonlítási alapot. Ennek következményeként gyakran pejoratív értelemben beszélnek róla, (például *tapasztalati gyógyítás*): mivel a jelenleg érvényes tudományos módszerekkel nem igazolható a legtöbb eljárás. Közülük néhány azért nem vethető alá statisztikai–tudományos értékelésnek, mert módszertanilag nem alkalmas erre. Ez nem azt jelenti azonban, hogy hatástalanok lennének. A különféle természetgyógyászati eljárás értékelésénél gyakran látszik, hogy hatásosságuk függ a beteg egyéni állapotától, valamint a gyógyító személy tapasztalataitól és képességeitől.

A népi orvoslás fogalmát sokan definiálták (vö. Gémes 1979: 14–17, Hoppál 1990: 693–694, így a népi kultúra jól körülhatárolt részterületét képezi. Általánosan az orvostudomány tevékenységi körén, intézményrendszerén kívüli, főként a szájhagyomány útján fenntartott, de az írásbeliséget sem nélkülöző tudásanyag és gyógyító gyakorlat, mely a betegségek megelőzésére, felismerésére és gyógyítására tapasztalaton alapuló eljárásokat, illetve mágikus, rituális szertartásokat alkalmaz. A néprajztudomány több elnevezést használ a fogalom megjelölésére: *tradicionális orvoslás*, *ethnomedicina*, *népgyógyászat*, *paraszi orvoslás*. Napjainkban gyakran keveredik a népi orvoslás és a természetgyógyászat fogalma. A két terület között valóban több közös vonás és kulturális átfedés van, mégsem azonos szemantikájúak.

A természetgyógyászok gyakran nevezik magukat nem-ortodox, az orvosokat pedig ortodox gyógyítóknak. Az elnevezés pejoratív jellege nyilvánvaló – noha a nyugati szakirodalomban ez sokkal általánosabban elfogadott, kevésbé értékelő tartalmú kifejezés –, így érthető, hogy az orvosok tiltakoznak a használata ellen. Ők inkább a „hagyományos orvoslás” kifejezést alkalmazzák az orvostudományra; a természetgyógyászok azonban arra hivatkoznak, hogy az általuk végzett eljárások többsége több száz, esetenként több ezer éves hagyományokra tekinthet vissza, szemben az orvostudomány alig kétszáz éves hagyományával. A „természetgyógyászat” definíció is megtévesztő: a naturopátia tulajdonképpen egyetlen gyógy mód a sok közül, amely egy ősi felfogáson, a természet gyógyító erejébe (*vis mediatrix naturae*) vetett hiten alapul, és legalább annyira életmódreform, nevelés, mint gyógyítás (Szántó 1995: 19).

Az angolban ezeket az eljárásokat összefoglaló névvel *alternatív, holisztikus, tradicionális* vagy *kiegészítő* gyógy módoknak nevezik. Ezek az elnevezések is megtévesztők lehetnek. A „tradicionális” elnevezés jól illik például a kézrátétellel való gyógyításra és a naturopátiára, de az elektro-akupunktúrára vagy a kiropraktikára nem.

Legmegfelelőbbnek az alternatív gyógyászat kifejezés látszik. Összefoglalóan azokat a gyógyító tevékenységeket és módszereket tekintjük alternatív gyógyászatnak, amelyek egy adott kultúrában az általánosan elfogadott (domináns) gyógyítási forma mellett, kisebb jelentőséggel, kevésbé elterjedve, esetleg illegitim módon jelentenek alternatívát. Vannak olyan társadalmak, amelyekben az orvostudomány jelenik meg alternatív gyógyászatként a hagyományos, általánosan elfogadott eljárások mellett (például Kínában vagy Indiában) (Szántó 1995: 20).

Koltay Erika a természetgyógyászat és népi orvoslás történeti dimenzióinak összehasonlításakor a két gyógyító rendszer közötti kapcsolat fölvázolásánál három nagy korszakot különböztet meg. A 20-21. században tevékenykedő, orvosi képzéssel nem rendelkező természetgyógyászokat pedig a népi gyógyító specialistákhoz hasonlítja. Feltevése szerint, ők fogják a jövőben átalakítani napjaink népi orvoslását, átvenni annak helyét és szerepét (Koltay 2002:170).

Népi gyógyítókra vonatkozó kutatások

Gémes Balázs a gyógyító embert/gyógyító asszonyt a közösség alkotó egyéniségének mondja (Gémes 1979: 26), és a specialistákról, akik Oláh Andor fogalomhasználatában népi *általános orvosok* (füves-, kenőasszonyok, ráolvasók, helyretevők, csonttrákok, foghúzó, köpölyözők, nadályosok, veszettorvosok stb.), mint a tudásanyag letéteményeseiről, alakítóiról és továbbvivőiről beszél. 1979-ben a magyar népi orvoslás kutatásának történetéből néhány példát említ az egyéniségvizsgálat eredményeiből, melyek hiányosságát abban látja, hogy nem reflektálnak meggyőző módon egyén és közösség viszonyára, a kettő egymásra hatásával nem foglalkoznak.

Gyógyító egyéniségekre, gyógyítókra vonatkozó publikáció aránylag kevés van a magyar néprajzi szakirodalomban; ezek közül néhányat említek: Vajkai Aurél – Az ősi javasember, 1938; Bálint Sándor – Orosz István, 1942; Diószegi Vilmos – a novaji tudósasszony, 1956; Oláh Andor – egy orosházi kenőasszony tudása, 1965; Bencze József – Vas megyei ember és állatgyógyító, 1966; Farkas József – Bakos Ferenc parasztorvos, 1968; Grynaeus Tamás – Engi Tüdő Vince, 1974 és Dóczi István gyógyító, 2002; Limbacher Gábor – egy nógrádi javasasszony életútja és gyógyítónak válása, 1994; Pákay Viktória – a tiszabökényi gyógyító, 2004; Kis-Halas Judit – egy dél-baranyai szent gyógyító, 2004.

Dolgozatomban elsősorban az élettörténetben megjelenített tudást, a specialista szerepkör reprezentációját, a gyógyítónak válás fázisait követem

végig. Az egyén és közösség viszonyára való reflexió a vonzáskörzet, a kapcsolatrendszer heterogenitása szempontjából releváns. A gyógyító specialista tudása, képessége minden esetben a közösség érdekében aktualizálódik. Gyógyítói tevékenysége, tekintélye, megítélése, vonzáskörzete másokkal/beteg vagy nem beteg (szkeptikus) emberekkel való relációiban épül ki.

A bioenergiáról, bioenergetikus gyógymódokról

A bioenergiáról³ szóló diskurzus bármennyire ősi alapokon nyugodjék, mégis az idegenség és az újszerűség képzetét kelti bennünk. Egyfajta ismeretlen világ, mely megfoghatatlan, megragadhatatlan. Létezik egy „szakmai elit”, akinek fogalomhasználatában teljesen ismeretesek az olyan kifejezések, mint *aura*, *prána*, *csakra* stb. Az ősi indiai, valamint a kínai gyógyító rendszerekben megjelent már az *energia* fogalom: esi energia, esi csakra, az ida és a pingala, mely a női és a férfi, illetve a negatív és a pozitív energiákat jelképezi.

A bioenergetikai kategóriákban történő gondolkodás szerves része a jóganak, mely időszámításunk előtt a III. és I. évezred között keletkezett. Indiából Egyiptomba, Görögországba, Asszíriába, Júdeába és Kínába is eljutott, ahol már ismerték a biológiai energiára akupunktúrával történő ráhatás módozatait. Az úgynevezett gyógy-magnetizmus Európában is ismert volt.⁴ A kézrátevéses gyógyítást szláv felcserek is alkalmazták. A materialista gondolkodású emberek számára a bioenergetikai ráhatás a sarlatánizmus szinonimája. Különösen akadémikus orvos körökben gyakori ez a vélemény (Sztrasnij é.n.).

Alexander Sztrasnij leírása szerint az *aura* egyfajta biomező, testünk energetikai „ruhája”, melynek szerkezete nem egynemű, hanem több rétegből áll. E rétegeknek azonban nincsenek pontos határai és semmiféle műszerrel sem foghatók meg, csak a különleges érzékenységgel rendelkező emberek, a bioenergetikusok képesek felfedezni. Az aurába a fenti rétegeken kívül bizo-

³ A bioenergia fogalma Wilhelm Reich osztrák pszichológustól, a szubatomi energiáramlás elvi alapjainak kidolgozójától származik, aki az emberben levő életenergia leírásakor használta először. Az életenergiáról szóló könyveit az Egyesült Államokban betiltották, sőt összegyűjtötték és elégették. Elméletének meggyőző bizonyítékai senkit sem érdekeltek, így a szubatomi energia újkori felfedezőjének a sorsa nem sokban különbözött egy középkori boszorkányétól (vö. Kun Ákos: *Az ezotéria kiteljesedése*. 3., bővített kiadás, internetes változat: nem jelent meg könyv formátumban. <http://mek.oszk.hu>).

⁴ „Mesterien alkalmazta e gyógymódot a nagy Messmer, Franz Anion Messmer bécsi orvos, aki szentül hitte, hogy magnetizmussal gyógyít, de valójában hipnózist, szuggesztiót, bioenergiát, show-terápiát és csoport-indukciót alkalmazott.” (Alexander Sztrasnij könyvének Internetes változata: <http://www.astra-lit.com/Termesztet/bio-1.htm>)

nyos energia-gócok is kisugárzódnak. Ezek a csakrák energiasűrűsödések, akkumulátorok. A csakra szanszkrit szó, és kereket jelent. A mai értelemben a csakrák nem mások, mint kapcsolati pontok a testen, melyeken keresztül az energia a test egyik szintjén folyik.⁵ Jin és jang – ida, pingala, mindkettőnél a prána vagy a csí a leglényegesebb. Ez az életenergia vagy életerő, mely a testet élővé teszi és egészben tartja.⁶

A bioenergiás kezelés során a gyógyító pránát, azaz életenergiát visz be a betegbe, és ezáltal tudja őt gyógyítani. Négy fő energetikai forrás van a prána számára: Nap-levegő-föld-táplálék. Bizonyos emberek energetikailag feltöltöttebbek, több energiájuk van, másoknak ebből kevesebb van. A tudomány még nem tudta ezt az elméletet bebizonyítani, és ezért nem ismeri el, nem létezik számára. Sarlatánoknak kiáltja ki azokat az embereket, akik az általánosan elfogadott teóriát (ti. az energia nem vész el, csak átalakul) nem ismerik el, vagy ellentmondanak neki (Sarkadi 2002: 217).

Sztrasnij így ír orvostudomány és természetgyógyászat viszonyáról: „Jómagam olyan orvos vagyok, aki annak idején materialista felfogású képzésben részesült. Ennek ellenére bátorkodom kijelenteni, hogy a bioenergetika, ha nem is univerzális, de az a csodálatos gyógymód, amely gyakran elképesztő, szinte hihetetlen, de mégis valóságos eredményeket hoz olyan esetekben, amikor más gyógymódok hatástalanok. Az ortodox orvostudomány a természetgyógyászat bioenergetikai ágát nézi le a legjobban. Miért? Mert a materialista gondolkodású orvos számára ez a legkevésbé érthető. Azonban a »nem érthető« nem jelenti azt, hogy nem is hatásos” (Sztrasnij é.n.).

Sarkadi Ádám, családorvos, szakorvos, orvos-természetgyógyász *Természetgyógyászat dióhéjban* című összefoglaló könyvében így ír a bioenergiáról való személyes tapasztalatairól, gyógyítási élményeiről: „10-12 évvel kérdezték volna, válaszbomban ezt a gyógymódot nem tartottam volna hitelesnek, bizonyítottnak. Számomra nem létezőnek tartottam volna. Az úgynevezett gyógyítókat, akik ezzel foglalkoztak kóklereknek, sarlatánoknak tartottam akkor.” [...] „A szellemi, bioenergetikai gyógyászattal elérhető teljes mértékű gyógyulás, számunkra ma még ismeretlen, a tudomány által még el nem fogadott, módszerekkel, objektívan nem mérhető erővel történik. [...] Véleményem szerint a bioenergia mint olyan, létezik, és a bioenergiával való gyógyítás is létezik” (Sarkadi 2002: 215).

⁵ Sarkadi felsorolja a hét fő csakrát: 1. Fejtető – koronacsakra; 2. Homlokcsakra vagy a harmadik szem; 3. Torokcsakra; 4. Szívcsakra; 5. Napfonat vagy sola plexus; 6. Köldökcsakra; 7. Gyökércsakra (Sarkadi 2002: 218).

⁶ Görögül: pneuma. héberül: ruah, polinéz: mana – az élet lehelete, emberi szellem (Sarkadi 2002: 216).

Beszél továbbá a szellem-gyógyásatról, a bioenergetikai gyógymódok széles spektrumáról: kézrátételről, távgyógyításról, szuggesztióról, hipnózisról, sámánisztikus gyógymódokról, pszi gyógyításról, pszi sebészetről, ráolvasásról, valamint imával és fétistárgyakkal való gyógyításról. Az ezekkel a gyógymódokkal összefüggésbe hozott gyógyulásokat a tudományos világ spontán gyógyulásnak tekinti (Sarkadi 2002: 216).

Látható tehát az ortodox orvostudomány és a bioenergiás természetgyógyászat viszonya. Úgy gondolom, mégsem szabad azért teljesen éles ellentétbe állítani a két területet, hiszen mindkét példa egyidőben illusztrálja azt a tényt is, hogy gyakorló orvosokból váltak természetgyógyásszá, sőt a két világnézet jól megfér egymás mellett (lásd Sarkadi címei: családorvos, szakorvos, orvos-természetgyógyász.) Egyfajta megerősítési cserefolyamat, beépülési/beépítési jelenség tapasztalható napjainkban, amely a népi gyógyítás és a hivatalos orvostudomány korábbi viszonyára emlékeztet.⁷

Az első élettörténet

Bagoly Mihályról a bentlakásban egy színis szobatársamtól hallottam, aki el szokott menni hozzá néha, hogy „egy kicsit helyrejöjjen”. Majd 2005 márciusában találkoztam először vele. A kolozsvári klinika veseosztályán feködt. Ha a terep-paradigma terminusával hozakodnék elő, akkor azt mondhatnám, hogy a felgyűjtendő autobiografikus szöveg elbeszélőjének előzetes „felnyitása” (Lehmann 1982: 53) történik itt, de inkább a betegség jelen témával összefüggő relevanciájáról szölok.

Szívesen fogad, betegsége ellenére szóba áll velem, majd néhány perc múlva ilyeneket mond: „a hátgerinceden ki van lyukadva a csakra, akár csak nekem; szabadon tudsz felvenni energiát, ha kitérod a kezedet (...), légy szíves, hozz egy kis vizet a fürdőből, és állj meg a tükör előtt egy percre, ahogy mondtam.” Miután visszatérek: „igaz, hogy a bal kezeden keresztül jobban áramlott, mint a jobbon?” Valóban, így volt. Belementem a játékba.

⁷ „Többek között az orvostudomány is rádöbbsent arra, hogy milyen gyögyerő rejlik a természetes anyagokban, szemben a szintetikus gyögyszerek hosszú távon mérgező hatásával. Nyilvánvalóvá vált, hogy az orvostudománynak van mit tanulnia a nép által felhalmozott tudásból. Ezért nem véletlen, hogy a világ különböző tájain érdeklődéssel fordulnak a népi gyögyításhoz, hogy felhasználhassák a helyben található nyersanyagokat. Kutatások bebizonyították, hogy a kémiailag szintetizált hatóanyagok sokszor kevésbé eredményesek, min a természetes növényi kivonatok” (Hoppál 1990: 723).

Mi érdekel engem? Szívesen segít, beleegyezik a hangfelvétel elkészítésébe, a kérdezősködésbe. Néhány nap múlva kerül haza, itt ne készítsünk felvételt, mert nem akarja, hogy lássák, a reklám, nyilvánosság miatt.

Határozottan előrebozsátja a tevékenységére vonatkozó elméletét, mely a későbbi beszélgetések során többször felvillan: ha világos az energiaburok, akkor tudok gyógyítani, ha sötét, nem tudok. Ha valaki hisz egy kicsit is az ördögben, azt nem lehet meggyógyítani. Ha pénzért gyógyít valaki, akkor az olyan is. Ő ingyen csinálja mindenkinek – ha jól érzi magát nálam, eljön és elmondja a barátjának; nem kell reklám. A Kolozsvári Rádióban kétszer beszélt, de akkor is csak azért, mert a kollégái megtudták az Magyar Operánál, ahol a varrodában dolgozott, és a riporterek felkeresték. A Kolozsvári Televízióban pedig egyszer beszélt – arc nélkül.

Közben folyton saját tragédiájára tér vissza, jelen helyzetben ekörül forog minden, és bizonyos mértékben átértékelődik a múltja, a bioenergiás tevékenysége: elszáradtak a veséi, ezért 2004 novemberétől négyóránként dialízist kell végeznie. Éjjel-nappal négyóránként cseréli a veséit helyettesítő vizesztömlőket. A fertőzés veszélye nagy, ezért higiénikus körülményekre van szükség. Már többször kellett visszamennie a műtét után a kórházba, mert befertőződött a sebe.

Elmondása szerint a sok szenny, betegség, amit átvett a betegeitől, saját szervezetét fertőzte meg; átszállt a veséire, és megölte azokat.

Saját tragédiájába való csendes beletörődése és a sóhajok mellett rögtön előtérbe kerül korábbi tevékenysége, mely egyfajta rejtett szerepkört implikál: nem akarja, hogy itt a kórházban kitudódjék gyógyítói munkája. Elmondása szerint, egy pszichológusnő jár ide a betegekhez; rajta kívül még egyvalaki tudja, hogy ő mivel foglalkozik. Néhány találkozás után változás következik be, aszimmetrikus viszony helyett szimmetrikussá válik a köztük lévő kommunikáció. A pszichológusnőre tett hatásáról beszél, aki tőle kérdez bizonyos dolgokat, orvosokról való véleményt stb.

Az ily módon előtérbe kerülő gyógyítói tevékenységének asszociációs mechanizmusa elindítja az emlékezést. Narratív konstrukciókat, kikerekített, már több alkalommal elmondott történeteket hoz felszínre: betegsége, egy életpálya fordulópontján, krízishelyzetében⁸ beszél gyógyítás-, gyógyulástörténetekről; egy református teológusról, aki öt éve járt nála, és

⁸ Tengelyi László fenomenológiai élettörténet-értelmezése a *sorseseemény* kifejezést olyan történetek jelölésére alkalmazza, melyek következtében az önazonosság mint az élettörténet foglalatja meghasad. A sorseseemény így a változás, a krízis alakzatává válik (Tengelyi 1998: 23).

amit tőle hallott és megtudott, azt felhasználta a vizsgáján; kezdőélményeiről, tevékenységének kontextusáról (történeteket mesél 1982-85-ből; Ceaușescu-korszak, kommunizmus idejében az ily módon való gyógyítás tiltása, büntetések, sarlatánság); 1989 előtti „gyógyításokról” és azoknak a rendszer változása utáni sorozatos visszaigazolásáról; egy orvosról és feleségéről, akik meggyógyultak nála; egy testvérpárról, akik közül az egyik később egyedül megy hozzá, és *fehér ruhában* látja őt. Jelen helyzete valójában fordulópontot jelent életében, gyógyítói tevékenysége ezzel a betegséggel lezárul.

Az előadott történetek egy már nem aktuális szerepről szólnak, bekerezett tevékenységgel találjuk tehát szembe magunkat, melynek kezdőélménve egy csodásnak mondható gyógyulástörténet, záró mozzanata pedig a specialista által interpretált betegség-átvétel koncepciója. A műtét után lezárul a specialista szerepköre. Elmondása szerint, nincs fizikai ereje már, hogy tovább fogadjon betegeket.

Ebben a kontextusban az előadott történetek az emlékezés alakzataivá válnak, melyekből az értelmező számára kikövetkeztethető bizonyos fokozatosság a tudás „megszerzésének” folyamatában – ez inkább ráतालálást, ráérzést jelent a már meglévő jelenségre, – de ugyanúgy kiolvasható a környezettől való megerősítések viszonyában alakuló praxis⁹, valamint a gyógyító saját specialista szerepkörére való reflexiója.

Ez a *külső megerősítés* jelenik meg az autobiografikus szövegekben, mint egyfajta legitimáló kontextus a *praxis* viszonyában, de hangsúlyozottan jelen van a bizonytalanság, az *ismeretlentől* való tartózkodás, az idegenség alakzata is: „És valaki egy pár nap múlva jött hozzám, és az mondta, aki egy orvos volt, hogy nem tudja elképzelni, hogy mikor hozzám jön, akkor mindig akármilyen része fáj is, érzi, minthogyha elszűnt volna. Habár lehet, ő se tudott arról, hogy mi lehet ez. Há mondom, hogy nem tudom, há mit, nem érzek semmit. Na, és, osztán, eltelték bizonyos évek, ugye ez a kommunizmusba volt, eltelték bizonyos évek, és akkor egyszer jött hozzám, és mondta, hogy no, hallottam ilyesmi dolog, és nagyon gyanús vagy; lehet, hogy neked is ez van. Há, mondom én, lehet. És akkor úgy megdörzsölte ott a kezével a hátamat, a fejemet, minden; aszonta, hogy érez valami sugárzást belőlem, hogy jön. És érezte, hogy zsibbad a keze, mit tudom én. Há, mondom, lehet. De én ilyes-

⁹ Grynaeus Tamás összefoglaló tanulmányában a gyógyító személyekkel kapcsolatban a közösség szerepére figyelmeztet: a kiválasztottat szerepekkel ruházza föl a közösség (projekció), ezekkel az egyéniség identifikálódik, szerepeibe belenevelődik (Grynaeus 2000: 511). Jelen kontextusban a visszajelzések *bátorító* jellegére, megerősítő aspektusára tevődik a hangsúly.

miket nem érzek. S kérdezte, hogy nyúlok fémdógokhoz, akkor nem érzek. Mondom, nem érzek én semmit.”

A *kommunizmus-aspektus*¹⁰ a bioenergia-történet linearításában törésvonalat jelent: ha úgy fogjuk fel a specialista tudást, mint szoros dátumhoz kötött, a gyógyulástörténettel kezdetét vevő jelenséget, mely a társadalmi nyilvánosság számára *nem lélezik, tiltott, szankciót von maga után*, akkor rejtett tudásként értelmezhető, mely a szimbolikus 1989-es szám után külső reflexiók, visszaemlékezések megerősítési folyamatában átértékelődik. A *boszkonnyúlásnak, kuruzslásnak, vénasszonyok praktikájának* minősített tudás áthangolódik, a politikai fordulat után barátok, rokonok, ismerősök jönnek hozzá, akik a specialista korábbi tevékenységére hivatkozva jelen helyzetben legitimációs beszédmódot forgalmaznak: „Hát, no, osztán eltölt, elment a szép kommunizmus, és utána asztán jött, és mondta ő nekem, hogy tudd meg, aszongya, hogy neked van bioenergiád. Me hallottam, aszongya, a rádióba beszélt egy moszkvai nő, és az mondta, hogy ő is tud gyógyítani kézzel, minden, és aszongya, neked is biztos ez van. No, és akkor osztán kipróbáltam ötöt, aszongya, hogy tudd meg, hogy az van, érzem én. Igazán, hogy meg vagyok egészen könnyebbülve.”

„Nem tudta még akkor, szóval hát még én se tudtam, mikor csináltam az elején, hogy a fejit meg a hátát, vállát dörzsöltem, s elszűnt neki. Osztán, mikor idővel, mikor kijött a dolog, '89 után, megtudta, mi van nekem, akkor, no, aszongya, most már rájöttem, hogy attól gyógyultam én meg.”

„Jaj, kicsi voltam. Igen, és az nagyon érdekes volt, azért. Ennyit vettem észre a gyerekkoromból, hogy nagynéném mondta szegény, nyugodjon, hogy fáj a feje, aztán mindig mondta, hogy kenjem meg ecetes vízzel a fejét, és érdekes volt. Aszongya, hogy jaj, te Mihály, aszongya, érdekes, hogy mikor te csinálod, mikor te kened meg a fejem, mindig elmúlik, aszongya, ha az én gyermekem keni, akkor nem múlik el egyszer se. Há mondom, te jobban értesz hozzá. No, osztán, most mikor megtudta, hogy van bioenergiám, há sok idő eltött addig, há mondja nekem, látod te, aszongya, ezt éreztem rajtad, mikor kicsi voltál. Biztoson megvolt ez neked akkor is. Há mondom, én nem tudom.”

¹⁰ Bernád Ilona szerint (Bernád 2002: 9) mivel a régi rendszer, a kommunizmus idején üldözték, zaklatták és kuruzslással vádolták a népi tudás birtokosait, a gyógyítókat, fiives-asszonyokat, kenőembereket, részben feledésbe merült ez az értékes ősi tudás. Mégis elméleti szempontjainak alapját a népi gyógyászat *értékesítése*, bevonása, *aktualizálása* jelenti. Kultúraelméleti szempontból tarthatatlannak vélem a tiltás/feledés logikáját.

Életpályájának mozzanatai

Bagoly Mihály Szilágysomlyón született, egyedüli gyermek volt a családban. Az autobiografikus szöveg megalkotására való felkészítés után nem tartja relevánsnak a szülőkről, családról, gyermekkoráról való beszélést; gyerekkorából csupán zárkózottságát emeli ki, de elmondása szerint, mégis mindenivel jóban volt.

„Hej, mit mondjak neked, gyerekkoromról nem nagyon tudok neked hosszakat mondani, annyi az egész, hogy zárkózott voltam. Nem nagyon tudtam, senkihez nem nagyon közeledtem, oszt azért egyedül voltam, egyedi gyerek, nem tudom. Nagyon zárkózott voltam, nagyon sok idő el kellett. Testvérem senki.” Sokan jártak hozzá, de ő két házba be nem ment, mondja. Nagy a hite, nem érzi jól magát, nem tudja megtalálni a közös vonalat, hangot a többiekkel. Ennyi a gyerekkorról, hanem írjam le én a saját életemet, mert pont az, ami nekem, mondja, egyfajta fiktív behelyettesítő játékként.

Később szabómesterséget tanul, majd Kolozsvárra kerül, ahol az Állami Magyar Opera varrodájában dolgozik, de megrendelésre varr másoknak is otthon. Egyedül él egy Monostor-negyedi tömbházlakásban, ide járnak hozzá ismerősei, rokonai, itt keresték fel a gyógyulni vágyó betegeket is:

„Gyógyító, hát annak csak hite kell legyen. Úgy ahogy mondtam neked, hogy az elején, mikor beteg voltam és nem tudom ezt megállapítani, hogy lett volna olyan, egyrészt lett volna olyan, hogy klinikai halálból visszajöttem, vagy ilyesmi, nem tudom. De tudom, hogy nagyon-nagyon beteg voltam akkor, de csak nagy hívő kell legyen, nagy hite kell legyen. Osztán, én is, hogy egyedül voltam mindig, nem volt senki mellettem, há nem kellett soha káromkodjak, de habár nem is volt szokásom a káromkodás. És úgy láttam magamat, mint egy apáca, áld valahol az erdő szélén el van kerítve. Osztán, hogy ezáltal voltam, azt nem tudom.”

Bioenergiás képessége egy gyógyulástörténet¹¹ kezdőélményével, *újja-születéssel* válik hangsúlyozottá: „Ez volt egy 1983-84-ben, mikor egy éjszaka nagyon-nagyon nagy beteg voltam, és megébredtem, nem tudtam elképzelni, mit csináljak. Kimentem egyik szobából a másikba, kimenve, s egyszer leültem a székre, s mind gondolkoztam, éreztem magamon, hogy a betegség hogy megy kifele, megkezdve a fejemtől, s hogy megy lefele, mintha egy kagylóból, mikor folyik ki a víz. Ami lassan-lassan, egy idő után egészen meg voltam

¹¹ A súlyos sérülések, saját betegségéből történő sikeres gyógyulás révén vagy tartós alvás után való tudományszerzésről lásd: Grynaeus 2000: 504; Koltay 1994: 60; Kosz 1996: 20.

könnyebbülve, minden. Visszamentem, lefeküdtem, me lehet olyan négy óra, mit tudom én, ilyesmi. Reggel felkeltem, mintha más lettem volna, csak annyi az egész, hogy akkor nem tudtam, mi ez, hogy mi történik velem, milyen változás. Mer, ezt szokták mondani, újjászületés, ilyesmi, de arról se tudtam annak idején, mikor ezt hallottam. Csak későre hallottam meg, '90 után, mikor elmagyaráztam valakinek, hogy hogy voltam; és másnap úgy éreztem, mintha nem én lennék. Sokminden dolog kiment az agyamból, azt se tudtam, hogy mi történt velem, de így testileg nagyon nagyon könnyen éreztem magam. Nagyon könnyű volt a testem is, mindenem.”

Folyamatos gyógyítói tevékenysége nem intézményesített, és nem is hivatalos keretek között zajlott, tudását nem hirdette sehol, kapcsolatrendszere, vonzáskörzete kialakulásában nagy szerepet a szóbeli kommunikáció játszott. Mindenféle ellenszolgáltatás nélkül gyógyított, klientúrájának többsége román etnikumú, és inkább az idősebb generáció tagjai.

Tevékenységének egy súlyos betegség szab határt. Ez a fordulópont az életpálya gyógyítói aspektusának lezárását jelenti, fizikai állapota, egészsége nem teszi lehetővé a gyógyítói gyakorlat folytatását. Betegségének interpretációjára találunk példát a szakirodalomban¹²; saját értelmezése a betegség-átvétel bizonytalanságát jelzi: „Habár tudod, hogy az, hogy a fertőzés, lehet azért kapom a sok infekciót is, hogy veszem át a rosszakot, betegséget az emberektől, másoktól. *(De ez lehetséges így? B. Á.)* Gondolom, igen. Hát ez pont olyan, mint egy mágnes, tudod, az én testem, úgyhogy mindent vonz, minden rossz dolgot úgy vonz magához. A jót is, csak a rossz nem segített, a jó meg jót csinált.” Később is utal rá azonban: „nagyon érdekes, mer például vannak, akik nem veszik át a betegséget”; „és erről nem beszéltem neked, hogy ha jön egy beteg hozzám, annak átveszem a betegségét, mer benne van az én energiaterembe.” És a jelen szituációból, betegsége felől tekintve, döntő érvnek tűnik ez a magyarázat.

¹² A betegség szimbolikus átvételének biblikus gyökereire hivatkozik Grynaeus Tamás: Jézus gyógyításaiban kortársai a prófécia: „pedig a mi betegségeinket ő viselte, és a mi fájdalmaikat ő hordozta” (Iz 53,4) beteljesülését ismerték föl, „hogy így beteljesedjék, amit Izajás próféta mondott: ő a mi gyengeségeinket magára vette, és betegségeinket hordozta” (Mt 8,17). És azt is kihangsúlyozza, hogy hiedelemként értelmezendő – megformált narratívumokról nem tudósít összefoglalásában. A gyógyító részben vagy egészben átveszi a beteg betegségét/fájdalmát, s ő szenved helyette, illetve vele együtt (en-pathia, syn-pathia). A gyógyítók ezt testi-lelki tünetekkel írják le: elfárad, elálmosodik, elsápad stb. Grynaeus szerint az állítás vitatható, a hiedelem: tény (Grynaeus 2000: 516).

Gyógyítási módszerek – gyógyítási filozófia

Gyógyítási praxisának elméleti oldalát az elhangzó szövegekben gyakran megjelenő motívumok képezik: negatív ember, pozitív ember, energia-burok, Istenben való hit, beteg energia, egészséges energia. Mindezek mellett elmondható, hogy a specialista szóhasználata egyéni, nincs szükség számára a *bioenergiás természetgyógyászok virtuális közösségének* (ami szerintem fikció), a beavatottak terminus technicusainak, olykor ezoterikus kifejezéseinek alkalmazására, egy intézményesített praxis legitimációjának állandóságára.

Tulajdonában mindössze két szakkönyv van: egy gyógyfüvekkel foglalkozó¹³, és egy bioenergiával kapcsolatos kézikönyv¹⁴, amelyeket gyógyításai során egyáltalán nem alkalmazott.

„Há nem. Nem. Én nem nagyon foglalkoztam ilyen szakkönyvekkel, me mit tudom én. Me ez van ez a bioenergiás, van aki, mit tudom én, tanulja, és vannak, akik jogát végeznek. Ezek is tudnak fejleszteni magukból energiát. Csakhogy ezt úgy képzelem el én ezt az egészet, mer ők pontosan rövidzárlatban van a testük, mer a lábuk mindig keresztbe van, tudod; s akkor az energia összegyűl, az ő energiájuk, csakhogy azt nem lehet tudni, hogy energia, beteg energia, vagy egészséges energia. És elmész hozzá, hogy kezeljen téged, te érzel bizonyos meleget. Lehet, hogy még betegséget is vehetsz fel tőle, tudod.” [...] „De ezt nem lehet elképzelni, hogy ezt valaki tanulja, s tanítsa meg, ez olyan dolog, hogy vagy adatott neked, vagy nincs. Betanulni, osztán, hogy milyen alapon megy ez a betanulás, én ezt el nem tudom képzelni.”

Gyógyítási filozófiájáról a szöveg kontextusában elmondható, hogy alapjában véve végtelen egyszerűség és természetesség jellemzi; az emberekhez való viszonyában nincs semmiféle explicit beteges *akarás* a test/lélek együttes gyógyítására, az oly sokat hangoztatott holisztikus szemlélet érvényesítésére. Akarás alatt a túlreklámozottságot, a spiritualitás racionalizálását, egyfajta karitatív aktivizmus leplébe bújtatott üzleti jelleget értve.

„No, osztán, teltek-múltak az évek, ezen segítettem, azon segítettem, utána osztán jöttek többen, s betegek voltak, mer ez nem pont így van a dolog ez, hogy mindenkit meg lehet gyógyítani. Itt kell hit, csak kinek hite van. Nem, hogy higgyen a bioenergiában. Istenbe higgyen, hogy ez létezik. [...] És azoknak lehet, azoknak mondják, hogy negatív emberek, mer aki hisz Istenbe, az nála meg is gyógyul. Úgyhogy ez inkább, minden attól van, hogy

¹³ Maria Treben: Egészség Isten patikájából.

¹⁴ Barbara Ann-Brennan: Gyógyító kezek.

az embernek kell legyen bizonyos hite.” „Tudod, hogy van egy olyasmi dolog, hogyha valaki aszongya, hogy nem, akkor ő már nem közeledik hozzám, akkor nem is gyógyulhat meg. Ha aszongya, hogy Istenbe bízok, és ebbe nem, me nincsen még egészen annyira kifejlődve, hogy ez is létezik. Ez olyan dolog, hogy én úgy gondolom, hogy az orvosok is, hogy minden emberbe van egy bizonyos kisugárzás, és meg minden embert az véd. Ez a románul mondják cämpul magnetic, magyarul hogy mondják, mágneses mező.”

Gyógyítási technikájának lényege a kézrátétellel való gyógyítás¹⁵, a betegség okozói pedig a bacilusok¹⁶: „Igen, hát ez például egy nagyon nagyon szimp-la dolog ez az egész. Sokan úgy csodálkoznak ettől, hogy nem akar ki, me amit most mondtam, hogy mindenkibe van egy energiatér, és vannak egyes helyek, ahol neked van egy betegséged, ha kilyukad az az energiatér, tudod. És ott a le-vegőbe vannak a bacilusok, betegségek, minden, odamegy, és az támad, azér fáj. Eljössz hozzám, én addig a kezemmel addig simogatom vagy mittudom én, hogy akkor még az a lyuk az befoltódik, tudod, és akkor nincs. Amihez kell négyszer-ötször, attól függ, a betegségtől is függ. És betöltődik az a lyuk, és utána nincsen semmi fájásod, nem érzel semmit. S ez olyan dolog, hogy attól függ, mer megint betegségtől is függ, hogy mennyi ideig tart, mer hogyha va-laki eljön hozzám egy hátfájással, nem mondhatom azt neki, hogy eljöttél most hozzám, és akkor tíz évig garantálom, hogy nem leszel beteg. Ez olyan dolog, hogy ha háromszor-négyszer eljössz, lehet, hogy 3-4 évenként, akkor csak segíték rajtad, hogy meggyógyulj. Ha pedig nem, akkor csak könnyebbit a betegségen”.

Betegségtörténetek

Egy specialista-életpálya végpontján elhangzó, a gyógyító által előadott betegség- vagy gyógyulástörténetek képezik a szövegtár jelentős részét:

¹⁵ A népi gyógyászat szakirodalma Veszett Nagy Sándor, (IrvosTóth Péter, Tamási Józsefné gyógyítókat említi, akik kézrátétellel segítettek betegeken (Koltay 1994: 55). A csíkrákosi gyógyítóasszony, Fodor Csabámé Kovács Éva, szintén kézrátétellel gyógyít, a szerző az általános gyógyítók közé sorolja (Kosz 1996: 19). A csíkszentdomokosi Szigyártó Zita, az intézményesülés kontextusában és a japán mester/oklevél viszonyában *modern gyógyítóként* definiálja magát, és élettere, életpályája sokban hasonlít a hivatalos orvoslás keretein belül tevékenykedő professzionális gyógyítókéhoz. A sepsiszentgyörgyi Bajcsi Tibor, valamint a gyergyóditrói Bíró András az *Élet a Lélekben* karizmatikus mozgalom keretén belül vallási tevékenységként, jócselekedetként definiálják a kézzel való gyógyítást.

¹⁶ A magyar népi orvoslás 18. századi szomatikus kóroktanon alapuló rétege Oláh Andor terminológiájában: a szervezet rendellenességeit a szervezetet ért negatív hatásoknak (bacilus, szennyeződés stb.) tulajdonítja (idézi Keszeg 2002: 11).

a bioenergiával való gyógyítás és az erre való reflexió, a gyógyítói szereppel való azonosulás, a büntetéstől, megtorlástól való félelem, a kapcsolatrendszer heterogenitása, a betegségek ezekben a szövegekben jól körvonalazódnak. Ugyanakkor a teljes szövegtörzset alaphangulatát megerősítve, ezek a történetek egy olyan koncepció valóságosságát teszik kérdésessé az értelmező számára, mely a szerep/specialista státusz/individuum látszólagos egyértelműségét és egyidejűségét eleve adottnak tételezi.

A betegség-/gyógyulástörténetek elbeszélője maga is többször az *idegenség retorikája* felől tűnik megragadhatónak: bizonyos távolságra van az elbeszelt eseményektől, mintha nem ő lenne a gyógyító, a mitikus csodadoktor, akihez messziről jönnek, akinek a pusztán látásától a béna asszony meggyógyul a tömbházlakás előterében. Mintha ő maga sem tudná, hogy tulajdonképpen mi történik vele. Nem magabiztos *lélekgyógyásként*, *holisztá természetgyógyásként* viselkedik (és ez nem szemrehányás az értelmezés folyamatában), hanem eszköz, összekötő kapocs két valóság között, aki maga is csodálkozik *sikerei* hallatán, a visszajelzéseken:

„Akkor mondom, volt még egy gyerek, szegény, egy kicsi gyerek, 12 éves kislány. Szemén volt egy daganat, a jobb szemén. S úgy jött ki a szeme szegénynek, ahogy nőtt az a daganat. És pont mikor jött hozzám, akkor csinált nekem egy papírt Vörös kereszt által, a Március 6. utcába, vagy hol volt egy ilyen, ez az alakulat, hogy menjen Magyarba, az anyjával, s a pasással. [...] No, eljött hozzám, há nagyon érdekes volt a gyerek, mert olyan nagy hatással volt, hogy valamit segítettem rajta itt. [...] És akkor azt mondta a professzor, hogy akkor nem műtik meg a gyermeknek a szemét, hanem jöjjön vissza, és nézzék meg, hogy mi lesz, és csinálja még a bioenergiával. És ha helyrejön, akkor is menjen vissza, akármi lesz, menjen vissza. S egy hónap múlva visszament, és képzeld el, nem kellett megműtsék a gyereket. Visszament normálisan a szeme. Ami nekem nagyon nagyon nagy újság volt, mert én se hittem ezt, hogy ez gyógyít. Osztan, sokszor gondolkozók is rajta, hogy ez is segített a betegen, az ő nagy hitük, tudod, s ők azáltal meggyógyultak.”

„Na ez, ami így történt. Akkor megint volt egy nő. Egy, me ugye itt hogy varrónak is, s jött hozzám varratni. Nagyon el volt keseredve. Aztán ez egy látható valóság volt, hogy gyanúskodtak, hogy van a mellén egy daganat, s nagyon el volt keseredve; mondom neki, hogy hagyja, ne keseregjen, próbálja meg, nézze meg. Eljött hozzám vagy ötször-hatször, s egyszer, amikor jön, aszongya, hogy, jaj, Misi, képzeld el, mi lett ott a mellemnél. Há, mondom, mi lett. Aszongya, hogy tudom, hogy te nem dörzsölted, aszongya, mert alig értél hozzá, és lett egy seb ott, csinált egy pattanást, ami kijött onnan a genny. Mondom, drága jó Istenem, s akkor rakott rá valami ilyen striol olaj

vagy ilyesmi, azt rakja rá, hogy tisztítsa ki. S képzeld el, hogy mikor elment a kórházba, nem kapták meg, nem vót meg a daganat. Az úgy kiérlelődött, úgy kívülrre jött. Attól kinnebb jött, a bőrtől nem mélyebb, semmi baja nem lett a nőnek, csak meggyógyult. No, ezek amik, há mondom egy kisebb dolgot.”

*Otthoni történetek*¹⁷

Nyáron, hazakerülve Szilágysomlővóra, beteget fogad a faluból és a környékről is, és azzal találja szembe magát, hogy azonosítják a bioenergiás/csodabogár szereppel; a falubeliek – egy ismeretlen jelenséggel szembe-sülnek – különféle történeteket beszélnek róla, a lelkipásztor kiprédikálja a templomban, a közösségi normarendszerbe nem fér bele gyógyító tevékenysége, hisz városról érkezik vissza. Otthoni történeteit hallgatva a legenda-képződés folyamatába tekinthetünk be: a violinkulcs, a meghajtó virágok története, a gyógyító személyéhez való közösségi viszonyulás, a lelkipásztorok általi figyeltetés, szemmel tartás a deviáns személy megalkotásának mozzanatai: „A faluba kezeltem, jöttek hozzám, elfelejtettem neked erről beszélni, mer csúnya volt az egész. Há, ember, képzeld el, meghallották, hogy no, mi van. S jöttek hozzám a falusi betegek is, egyre-másra jöttek, s meghallotta a pap, hogy mi történt, s lekapott, aszongya, hogy mit foglalkozok a hívekkel, ilyen boszkonyálásokkal, meg nem tudom mivel, mit foglalkozok. Kiprédikált a templomba, elküldte a baptista papot, a román papot, nálunk nincsen, csak román pap, magyar, vagy református és baptista. Na, asztán. S osztán, magyarázza nekem, hogy, mondja nekem, hogy hogy tudok én gyógyítani, s hogy mi ez a bioenergia. S akkor osztán, mondom, mert a mi papunk, a református, az nem volt megnősülve. Mondom, uram figyeljen ide, magának van egy barátnője, nagyon szerelmesek egymásba, és azt se tudja, mit csináljanak, és ahogy szerelmeskednek, mondom, egyik a másiknak adják az energiát, az akármilyen beteg, akkor nem beteg soha, mer elmúlik, észre se veszi, hogy nincs energia, vagy vót vajegy fájása, tudod. Na, ilyen az energia, két szerelmes is tud adni egyik a másiknak energiát.”

„Van egy, most is itt a nyakamon van egy nagy nyakláncom, s a nyakláncom olyan, mint egy violinkulcs. [...] S elküld a pap, a református pap, elküld valami

¹⁷ Grynaeus Tamás a gyógyító egyéniségekhez fűződő narratívumokról mondja, hogy csekély eltéréssel az ország nagy részén hallott, hallható történetek általában a környék híres gyógyítója, halottlátója vagy más híres ember személyével kapcsolatban aktualizálódnak (Grynaeus 2000: 495).

fiatal lányokat hozzám, hogy engemet figyeljenek, hogy mit csinálok, tudod. Hát én arról tudtam. [...] s osztán elment az a hülye gyermek, szegény, nem volt olyan okos. Tiszteletes úr, aszongya, tudja mit láttam? A nyakába volt egy lánc, s nem itt középen volt az a medál, hanem az egyik oldalán volt, a nyakán.” „Sok szép virágom volt az udvarba, osztán voltak olyan fogyatékos lányok, szegények, eljöttek hozzánk, s el nem tudom képzelni, mit láthattak. Aszonták a papnak, hogy mikor mentek ki az udvarból, a virágok mind lehajlottak, ilyen hülyeséget, vagy látomásuk lett volna, hogy féltek tőlem, ki tudja, mit láttak. S én azt mondtam, hogy azért hajolt le, mert köszönt nektek, hogy elmentetek.”

Az élettörténet szövegének korábban bemutatott motívumai mellett megtalálható még egy aspektus, amely az orvosokkal való viszonyra utal: több történet szereplője egészségügyben dolgozó, a hivatalos intézményrendszer keretein belül működő orvos vagy orvosnő, akik elmennek hozzá, de csak utólag derül ki társadalmi státusuk. A róluk való beszélést, hozzájuk való viszonyulást egyfelől a félelem/bizonytalanság jellemzi: a specialista az orvosi diplomával rendelkező személyek tekintélyétől/racionalitásától, másfelől a két tudás ütköztetésétől, a másság elfogadásának nehézségétől, konfliktusoktól, értetlenségtől tart.

Lezárás

Autobiografikus szövegét egy keretezett életpálya lenyomatának tekinttem, ily módon ez az élettörténet már a múlté, a jelen perspektívájából szemlélve nosztalgia, felkérésre elmondott emlékezés. A népi gyógyászat/természetgyógyászat problematikája szempontjából nem tartom hálás lépésnek a regiszterekbe való beszorítást: egy faluról elszármazott városi szabó természetgyógyászsága a nagy diskurzus szempontjából, népi gyógyászsága pedig a megélt életvilág felől tarthatatlan.

A második élettörténet

Bíró Andrásról, akit a gyergyóditróiak Túrós Andrisnak (és Bio-Andrisnak) hívnak, négy éve hallottam először az orotvai kenőcsös-ember kapcsán. Felkeresésekor, a gyógyítói tevékenységre való rákérdezés után, az egyik falubeli férfi első mondata ez volt: „Szerintem humbug¹⁸ az egész.” Vagyis reménytelen eset.

¹⁸ Csalást, szemfényvesztést, szélhámossgot jelent.

Első találkozásunk alkalmával végtelen jóakarattal, teljes nyitottsággal fogad; beszélgetésünk során gyógyítási elméletének (*a szeretet hullámhossza*) megsejtesítéséhez keres különféle utakat. Jean Vanier lelki író gondolataiból olvas fel; felesége a Krisztus Világossága című tusnádi katolikus lap délkelet-ázsiai katasztrófáról és karácsonyukat a nyaralókban töltő németországi turisták haláláról szóló címlapszövegét olvassa el; majd kis idő múlva, az 1890 környékén Váradon nyomtatott *Krisztus követését* (Kempis Tamás) hozza ki a szobából, hogy egy fejezetet olvassak fel, csak úgy taláalomra kinyitva. Lássuk, mit mond a mai napon.

Elmondja, hogy felesége 1995-ben, a csíksomlyói gyalog zarándoklat emlékére egy templomi lobogót varr, amely most, 2005-ben, 10 éve van a ditrói templomban. A ház előterében lévő szent sarokról beszél: a feszületet, házi áldást, valamint a vándorló fatimai Mária-szobrot mutatja meg.

Dolgozatomban a második élettörténet elemzését *a vallás sosem pusztá metafizika* geertzi gondolat jegyében teszem (Geertz 2001: 7). Bár a fenti esetben is alkalmazható ez a kijelentés, hiszen a gyógyítói tudás isteni adományként elfogadott ajándék, a gyógyítói szerep pedig egyenértékű az égi és földi között kapcsolatot létesítő mediátori aspektussal. Hangsúlyos szerep jut az imának, bójtnak, fegyelmezett életvitelnek.

Clifford Geertz a vallásosság megnyilvánulásainak társadalmi értelmezéséről beszél, és a vallást fontos társadalmi funkciót is betöltő kulturális rendszerként definiálja. *Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése* című tanulmányában ezt olvashatjuk: „A szentség megtapasztalása mindig egyfajta belső elkötelezettséggel jár együtt: ez a tapasztalat nem csupán tápot ad az imádatnak, de meg is követeli azt, s nem egyszerűen értelmi elfogadásra, hanem érzelmi odaadásra is kötelez. Az evilágin túlinak tekintett dolog, öltse bár a *mana*, *Brahma* vagy a *Szentháromság* képét, meghatározó szerepet játszik az emberi viselkedés alakításában. [...] Úgy tűnik, a rendkívüli kényszerítő erejű »kell« egy felfogható, tényszerű »van«-ból fakad, s így a vallás az emberi cselekvés legsajátosabb elvárásait az emberi létezés legáltalánosabb kontextusába ágyazza” (Geertz 2001: 7).

Bíró András gyógyító tevékenységét vallásos cselekedetként értelmezi. Nem végez adminisztratív munkát, nem szándékszik intézményesített kerek között gyógyítani, nem tartja számon a betegségtörténeteket, fizetséget nem fogad el a hozzá érkező betegektől. Természetesen ez az érvelés és a logikai sorrend abszurdum a korábbi értelmezések viszonyában, vagyis nem magyaráz meg semmit a vallásos cselekedet jellegével kapcsolatban.

Inkább úgy fogalmazok, hogy az *Élet a Lélekben* karizmatikus mozgalom tagjaként végzett bioenergiás tevékenysége tudatosan vállalt karitatív munka, jócselekedet, egyfajta szent szolgálat, melynek gyökerei az 1994-es pünkösdi

csíksomlyói zarándoklat kegyelmi élményénél vannak. A gyógyító specialista aspektus olyan szerepek kontextusában jelenik meg mint: búcsúszervező, egyháztanácsos, művelődésiház-igazgató.

Életpályájának mozzanatai

Az életről megismerésének állandó motívuma a kiválasztottságtudat: a lineáris vonalon felvezetett események mindig egy felső erő hatására bekövetkező változást/fordulópontot jelölnek az életpálya menetében, mely két jelentős szakaszra oszlik az elbeszélő számára. Van egy 1994 előtti és egy 1994 utáni életpálya-szakasz.

Bíró András 1953. november 10-én született Gyergyóditróban. Négy éves korában, édesapja halála után, édesanyja újból férjhez megy. Az első nyolc osztályt a faluban végzi, majd Maroshévízre kerül, ahol építkezési asztalos szakmát tanul. 1970-ben Csíkszeredába helyezik ki, ahol építész-szakmunkásként dolgozik,

„Utána, biztosan nem ízlett nekem a şantieri (építőtelepi) élet, hát elkerültem, akkor indult a IUPS Csíkszeredába, és beiratkoztam inas-esztergályos tanfolyamra. [...] ismét nem ízlett nekem az olajos fekete vasesztergályos munka, s megcsináltam az öntőmintakészítő, modelles tanfolyamot, ami, az más egy kicsit szebb. Úgy éreztem, hogy a tehetségemet jobban ki tudtam egy kicsit aknázni. Ezt az alkotói tehetséget.”

Csíkszeredából hazakerül Gyergyószentmiklósrá, ahol először a IUPS mintakészítő műhelyében, majd az öntöde modellező műhelyében dolgozik. Ezalatt látogatás nélkül elvégez egy gazdasági-közigazgatási profilú szakot, majd az öntöde fölbomlása után hazakerül a ditrói TSZ-hez anyag- és élelemraktárosnak.

„Ahogy felbomlott a TSZ, a változások után kikerültünk, a feleségemnek egy betegség került, s ennek a kapcsán kerültem ki Budapestre. Őt kezelték a Hűvösvölgyön, az elmegyógyintézetbe. S én pedig, hogy a kezelésnek a költsége, s mindenféle álljódjanak, én térítésmentesen szolgáltam a Magyar Máltai Szeretetszolgálatnál.” „'90, ezek a dolgok hogy így, hogy úgy, mentek tovább. '97-be megüresedett egy állás a ditrói művelődési házba, az akkori Molnár Árpád igazgató mindenképpen ragaszkodott, hogy legyek egy segítő kéz nekik. Odakerültem a művelődési házhoz '97-be. Utána, ő reá két évre meghalt, s így ott maradtam én mint művelődésiház-igazgató. A mai napig még azt a munkát végzem. Hál' Istennek, hogy ezt az utat választotta ki nekem a Jóisten, mer úgy vettem én észre, egyedüli egy nagy hibám van, amit úgy el kell mondjak, s el is szoktam mondani, hogy szeretem az embereket.”

Az 1994-es pünkösdi zarándoklat fordulópontot jelent életében, Budapestről való hazakerülését így értelmezi: „Ez az időszak tartott egészen '94-ig, amikor az első, most értettem meg, hogy felsőbb hívásra haza kellett jöjjelek, és '94 pünkösdjén megtettem az első utat Csíksomlyóra gyalog. Ami életembe, az a zarándoklat egy egész életfordulást mozdított: hiszen az történt, ami az embernek életiben, mondjuk nem sok embernek életiben adatik meg, hogy az isteni kegyelem lassan erőt vett rajtam, és meg kellett értenem aztot, hogy most más életet kellett kejelek. Egy új életet, ami az emberekért, s az emberekért való tenniakarás a következő életem. [...] Az előző életem az lemaradt, s ez a további út, amit nekem járni kell.”

A pünkösdi zarándoklat motívuma többször visszatér az élettörténet elmondása során; és az itt kapott kegyelem a gyógyító tevékenység forrása is lesz egyben: a kiválasztottság-tudat megerősítője:

„Ugyancsak visszatérjünk a '94-es pünkösdi zarándoklatra, ahol, ugye az előbb is említettem, hogy ezt a dolgot, ezt a kegyelmet, ott úgy látszik, hogy ott érezte meg velem az Úrjézus, hogyha én fel tudtam ajánlani ezt a zarándoklatot az ő Édesanya tiszteletére, akkor kaptam egy ilyen segítséget tőle, hogy elfogadott eszköznek.”

A Magyar Máltai Szeretetszolgálatnál megismerkedik a magyarországi természetgyógyászok uniójának elnökével, majd Kecskeméten elvégez egy radieszteziái tanfolyamot. Három éven keresztül jár Gyergyószentmiklóstra a sepsiszentgyörgyi Bajcsi Tibor által vezetett *Élet a Lélekben* karizmatikus mozgalom szemináriumaira. Közben bioenergiás gyógyító tevékenységet folytat otthon a lakásban, majd a páciensek számának növekedése miatt a Gyergyóditrói kultúrotthonban, a Gyergyószentmiklósi Szent Erzsébet öregotthonban, valamint a környékbeli falvakban (Gyergyóalfaluban, Gyergyócsomafalván).

Gyógyítási módszerek – gyógyítási filozófia

„Többek között most elmondom azt, hogy elmondta a feleségem, hogy nem tudja, hogy mi van, de ha a fejére teszem a kezemet, ha valahova odateszem, ott valami történik. Vagy fájdalom megszűnik. S ez lassan így előke-rült, hogy valami van. Én se tudtam, hogy az, mi az. S úgy osztán, úgy növekedett, úgy növekedett, hogy egyik es beszélte, s másik es beszélte, s egyik es jött, s már ez olyan mind a hogyhívják, nem a mendemonda, hanem a ballada, hogy szájról szájra terjed, hát ez itt az emberek kezdték beszélgetni, s osztán eljött az az idő, ugye, ahogy elmondtam, hogy lassan a kultúr-ház színpada se vót elég.”

Bíró András kézzártéttel gyógyít, a hozzá forduló betegnek kilencszer¹⁹ kell elmennie a *kezelésre*. A gyógyulás/gyógyítás a beteggel való kilenc találkozást jelent (Pio-anya kilencedet tart, a Szent Antal kilencedhez hasonlóan); ez a folyamat pedig a betegségek felderítését, a beteg *mássá válását* szolgálja.

A kézzártéttel terápia és az imádság mellett egyfajta *pszichoanalitikus* gyakorlat is részét képezi a gyógyítási folyamatnak: a beteggel való elbeszélgetés a *betegség és bűn* kontextusában gyónási folyamatként értelmezhető, melynek tisztító hatása a gyógyítás sikerét jelenti:

„S ott, a lelkünk katlanjába kell kikeríteni valahonnan azt az okot, hogy honnan kezdődött. Mer ez ilyen kérdés-felelettel történik, hogy mért mi történt, hogy vót, mint vót, me ha a lába fáj, hogy merre járt, hol járt, micsinált, vagy ha a karja fáj vagy; mer ami olyan történetesen olyan betegség, ahol valaki elesett s eltörte magát, vagy valami, az ilyesmikkel egyáltalán, az orvosi dolog, az ilyen dolgokkal nem. Inkább az én felem így a lélekemelgetés felé, mer ez egy hatalmas lélekemelgető dolog, amit így tudunk csinálni, ez alatt a kilenced alatt, érthető, hogy a cél; hogyha valaki valamijével idejön is, de többet kap, mind amivel idejön. [...] Nem mesélünk reá senkire semmit, hogy az legyen, hogy valamire reaeröltettünk valamit. Normálisan, egyszerű falusi ember módjára megkeressük egyszer az okát, s mondom, a kilenced alatt van rá alkalom, ahol már én is már úgy mán az ember az ajtón amikor bejő a házába, s ha nem először jó, vagy másodszer jó, azt mán lássa, a szemibe lássa, hogy annak van, valami történt vele.”

Hoppál Mihály népi gyógyításról szóló összefoglaló munkájában a szó varázslatos erejébe vetet hitről beszél. Szerzte a világon hittek és hisznek a kimondott szó mágikus erejében, mely az egyik legősibb gyógymód: hatása elsősorban pszichikai jellegű (Hoppál 1990: 711). Itt nem ráolvasásként, hanem imádságként, és elsősorban a specialista és a páciens dialogikus, párbeszéd alapuló viszonyában van jelen.

Mindezen módszerek mellett a radieszteziái tanfolyamon szerzett tapasztalatait is felhasználja a gyógyítások során, mégpedig oly módon, mely *égi és földi segítség* kombinációját jelenti.

„Ez a radiesztezia tanfolyam arra volt nagyon hasznos, hogy megtanultam ingázni, varázsvesszővel s ingával dolgozni. [...] Hát az úgy van, hogy

¹⁹ Oláh Andor a kilencszer végrehajtott cselekvést a mágikus erőter biztosításaként, a betegség legyőzéseként értelmezi: „A tudattalanban az ellentétet kifejező kettes számmal szemben a hármas szám a szintézist, az integrációt képviseli. A 3x3, azaz kilencszer végrehajtott cselekvés pszichoterápiásán a betegben és környezetében létrehozza az egészség, az egészség helyreállításának tudatát” (Oláh 1986: 170–171).

nem vettem elé a gyógyításhoz, amit én is meg tudok bizonyosodni magam előtt, mer úgyahogy menyen menyen a dolog, de itt van egy XI. osztályos biológia könyv, s ebbe az embernek fülitől farkáig mindene rajta van. S akkor ezeken a dolgokon ingával mindenütt végig tudok járni, és ingával meg tudom nézni, hogy hol van pozitív, hol nincs negatív töltés, mer ahol a sejt, sejtekbe a töltés ahol negatív, ott az inga nem működik, nem forog; s ahol normális pozitív, attól függ, hogy mennyire kapja meg, mer így dolgozunk össze Jézussal, hogy megmutassa aztot, hogy amikor megadja oda, arra a részire, és kérem, imádkozom, s kérem, s az ingával itt nekem szemmel láthatólag látom, hogy a testrész pozitívan vagy negatívan töltött.” Az anatómia tankönyv és az inga kombinációjával imádság közben deríti ki/lokalizálja a betegséget, mely a fentebb bemutatott eljárások és a gyógyítási folyamat során megszüntethető.

Mindkét élettörténet elbeszélése során felmerült a hivatalos/professionális orvoslással való kapcsolat. Bagoly Mihálynál nem annyira hangsúlyozott, Bíró Andrással kapcsolatban sincs fontossága az intézményesített gyógyítói gyakorlat *zavaró* jelenlétének, inkább a betegségek kapcsán kerül szóba, mintegy visszatérő motívumként:²⁰

„Mert az utóbbi időkbe rengeteg olyan betegség van, amivel mehetnek orvoshoz, akármerre; rengetegen jártak így ide hozzám, hogy mán az orvosok nem vót mit csináljanak, mert nincs gyógyszer azokra a mostani betegségekre, amik vannak. Hát legtöbb ez, amit Csernobil ránk hagyott, mert ezt kell tudjuk, s ezt szem előtt kell tartasuk, ez a valamilyen úgy mondják idegzsábnak, vagy nem tudom, minek emlegetik, ami olyan fájdalmas, hogyha az ember így kézzel hozzányúl, emberi testrészek, ilyen, amire, hogy nem tudják, hogy mi az, még az orvosok se. Hát olyan dolgok, ami olyan különös fájdalmak, amit nem tudnak, hogy minek tulajdonítható az a fájdalom; mer a legtöbb beteg ezt tudja mondani, hogy neki nagyon fáj, nagyon, itt fáj nagyon, ott fáj, vagy ez nem működik, vagy olyan gyomorbántalmak vannak, amit nem tudja, hogy hova tegye.”

A specialista saját gyógyítói tevékenységét *a szervi hullámhosszán végzett lélekemelgetésnek* nevezi, mely mediátori gyakorlatának középpontja; tudását Istentől eredezteti, kezdőélményként pedig az 1994-ben kapott kegyelmet/kiválasztást jelöli meg. Gyógyítói szerepe ekkortól válik hangsú-

²⁰ Koltay Erika *Népi gyógyító specialisták vagy természet gyógyászok?* című összehasonlító tanulmányában a népi gyógyászat és a természetgyógyászat közös pontjainál említi az orvosok nem tudtak segíteni motívumot (Koltay 1994: 61).

lyossá, tudatosan képezi magát, oklevelet kap a Kecskeméten végzett radiesz-téziai tanfolyamról.

Az életpálya során építkezési asztalosként, építész szakmunkásként, inas-esztergályosként, öntőminta-készítőként, modellesként, anyag- és éle-lemraktárosként, búcsúszerzőként, művelődésiház-igazgatóként tevékeny-kedő Bíró András a közösség *gyógyítójaként* kerül előtérbe. Ez az aspektus nem reklámozott/intézményesített szerepkört jelent, hanem beleolvad a min-dennapi tevékenységbe. Nem iparágyszerűen/ellenszolgáltatásért végzett cselek-véssorozat, hanem egyfajta apostolkodás.

Vallásos tevékenységként a gyógyítás nem konkrét helyhez kötött gya-korlat, hanem a nyilvános térben is megjelenik: például a gyergyóditrói kultúrotthon igazgatójaként lehetősége van arra, hogy itt is összehívja a betegeket; vagy a gyergyószentmiklósi Szent Erzsébet Öregotthonban is gyógyít.

A gyógyítás fogalma az imádságot/beszélgetést/sugárérzékelést/bio-energiás terápiát egyaránt fedi a specialista gyakorlatában, melyben jelen-tős szerepet kap a csoda/csodaként értelmezett gyógyulástörténet is.

„Hát a gyógyítás az gyakorlatilag olyan dolog, amit úgy mondunk, mi gyógyításnak mondjuk, mert gyakorlatilag az történik. De valahogy ez a mó-dozat, ahogy működik, ez egészen olyan zárt burokbá történő dolog, amit sok ember nem tud megérteni, hogy mi is történik.”

A gyógyítói gyakorlat mögött meghúzódó vallásos világkép az elhivatottság/kiválasztottság kapcsán is megjelenik. A gyógyító személyéhez kapcsolódó megmagyarázhatatlan események/jelenségek, valamint a túlvilágról való visszatérés/klinikai halál motívuma megtalálható a Bagoly Mihály bioener-giás gyógyító élettörténetében is. Bíró András így beszél ezekről:

„Hát ahhoz, hogy ezt az utat, hogy idáig eljuttam, biztoson terve vót a Jó-istennek, hogy elvigyen azokra a dolgokra, s megmutassa nekem, hogy mik hogy működnek. Hát többek között az a radiesz-tézia (sugárérzékelés) tanfo-lyam is, amit Kecskeméten végeztem; ott is egy olyan, úgymondva mán akkor, de nem tudtam én ezekről dolgokról bővebben; mán akkor olyanba vót ré-zsem, hogy engemet a tanfolyamtarembe külön egy padba kellett ültessenek, mert akik mellettem az előző órákon ültek, azokat mind elattattam. [...] Rendesen kacagták, hogy én ahol vagyok, ott úgy jártak, mind a tanítványok, hogy Jézus kellett szidja a tanítványokat, hogy nem, bár egy éjszakát nem tudtok velem, mellettem virrasztani.”

„Hát én még elmondanám, mert a mostam eszemmel, hogy ezt zárszó-ként, hogy annakidején, elemlegettem ilyent olyant, hogy hogy kerültem

Maroshévízre, mielőtt a felvételig készültem volna oda, az egy szeptemberbe vót, amíg a vizsgák nem kezdődtek meg, Maroshévízen, ott mint minden gyermek, mi is elmentünk ki fürdőzni. S van úgynevezett Urmána, s annak van egy négy méteres bazinja, s abba én ügyesen beléfulladtam, '68-ba, szeptemberben. S akkor én úgy most elmagyarázom azt az érzést, amit akkor én éreztem, me könyvekbe s mindenütt el lehet olvasni, mer sok ilyen túljárt s visszatértek a megélése, sokfelé olvastam már azóta leírást; de nekem is van egy ilyen élményem. Ezt lehet, hogy azér hagytam utoljára, hogy ez az egész dolgnak a lényege, hogy Istennek terve volt vélem, mer akkor én, '68-ba meghalhattam volna, ugyanúgy, hogy mán azon a fényes folyosón végigmentem, s mindenkinek megbocsájtottam akkor így. De most értettem meg, mindenek után, hogy mi is az, ami akkor történt vélem, vagy mi történik a fényes folyosón való átmenés alatt. Hogy vége, tudtam aztot, hogy végem van; mindenkinek megbocsájtottam, s ez az egész dolog, hogy rendelt egy segítőkéz az Úr Jézus, me akkor még a Borszékből jött a kicsi vonat le, hozta a borvizet, s a vonatnak a hátsó fékese meglátta a kezemnek a nyelit a víz tetején kijöve mán negyedszer, s az vót az utolsó. S lefékeztek a vonatot, s belészöktek, onnat kivettek, s most itt vagyok. Úgyhogy Istennek terve vót vélem, hogy most értettem meg, a mostani mindenféle után, hogy azok mit jelentenek. Me akkori fiatal gyermekésszel mit tudtam. Beléhalok, s annyi. De már én a fényes folyosón végigmentem, de nem kellett végigmenjek.”

Vélemények a gyógyításról

A specialista szerep megkérdőjelezhető, székszissel is lehet viszonyulni a gyógyító tevékenységéhez, erre ő maga hívta fel a figyelmemet, amikor szóba került a hivatalos/professionális orvoslással való kapcsolata:

„Vannak olyan dolgok, amit nemigen próbáltak elfogadni. Többek között van nekünk egy Puskás doktorunk, ő volt, aki ilyesmikkel, ezeket a fajta betegségeket próbálta gyógyítgatni, de nemigen sikerült. Mer elmondják azok, akik idejűnek, hogy ők ott vótak. Me én is megkérdéztem, hogy merre, hol jártak, mit csináltak. S ő emleget engemet úgy. De osztán egy idő után ezek úgy lejártak, előre egy-két évig mentek így, hogy úgy történt emlegetés, de mostmár elfogadják, az orvosnők is elfogadják ezt a dolgot, s a Puskás doktor is elfogadta. Nem célozgatunk egymásra, békét hagyunk egymásnak, mindenki végzi az ő dolgát, és kész.”

Említettem, hogy az első találkozás előtt, a kereséskor szemfényvesztésről beszéltek. Később olyanal is beszéltem, aki *marhaságnak* tartja:

ha nem mérhető, nem ellenőrizhető, akkor nem fogadja el. Amíg megmarad a népi gyógyászat határain belül, és nem kontárkodik bele a hivatalos orvoslásba, addig nincsen probléma. Van, aki az események összjátékáról beszélt: cserkészlet+kultúrigazgatás+favágás keretén belül: segíteni mindenáron az embereken; Bio Andrisnak nincsen senki haragosa, mondják, karizmatikus egyéniség, aki jót akar mindenkinek, gyógyítani akar, akit lehet.

Az életpálya fordulópontja következtében (1994) létrejövő specialista státusa révén Bíró András kapcsolatrendszere kibővül, más településekről érkeznek hozzá, vagy ő megy gyógyítani különböző helyekre. Vonzáskörzetét nagyrészt a Gyergyói-medence jelenti.

Gyógyítói tevékenysége nem intézményesített folyamat; természetgyógyászi oklevéllel rendelkezik, de ennek nincs különösebb legitimációs funkciója. Radiesztéziai ismeretei/természetgyógyász paradigmába sorolható tudása csupán egy kiegészítő részlete a gyógyítói gyakorlatnak, mely, mint láthatuk, sokkal komplexebb folyamat. *A szeretet hullámhosszán* történő *lélekemelés* jelenti gyógyítói filozófiájának magvát, mely egy zárt burok – valóságos cselekedet/mágikus és misztikus gyakorlat, a betegekkel való lelki és fizikai kontaktus.

Zárszó

Két sajátos életpálya lenyomataként két élettörténet reprezentációjának módozatait követtem végig, arra keresve a választ, hogy hogyan lesz valaki gyógyító, korábbi közösségi szerepe hogyan adaptálódik a fordulópont/kezdőélmény hatására elinduló gyógyítói tevékenységhez. Bagoly Mihály élettörténete gyógyítói történetének keretezése: egy lezárult életszakasz, melyben a speciális tudás nem intézményesített gyakorlat, hanem egyfajta városi népi gyógyászat. Nem tanult, hanem kapott tudása a közösség külső megerősítő mechanizmusa révén aktivizálódik, majd saját specialista státusát egy betegség szüneti meg automatikusan.

Bíró András tevékenysége vallásos gyakorlatként definiált cselekvéssorozat, melynek az előzőhöz hasonlóan mediátori jellege van, azonban a transzcendens eredetű tudás itt is kiegészül egy természetgyógyászi technikával, a *szeretet hullámhosszán* történő *lélekemelés* ciklikus kezelése. Specialista státusa pedig szoros kapcsolatban áll olyan társadalmi szerepekkel, melyek még nagyobb lehetőséget adnak a vonzáskörzet kitégítésére, a közösségen kívüli gyógyításokra.

Gyógyító gyakorlatukat a hivatalos orvoslás képviselői nem tekintik komoly praxisnak, tevékenységük az általánosan elfogadott, legitim gyógyítási eljárások mellett kontárkodásnak számít. Mindkettőjük tudása kiemeli őket bizonyos mértékben a közösségből, gyakran szkeptikus vélemények célpontjává válnak, sokan hitetlenkedve beszélnek róluk. Ennek ellenére tevékenykednek(tek), fogadják(ták) a hozzájuk forduló bajbajutott embereket; specialista státusuk megerősítése/kiépítése a beteg ember segítségkeresésének is köszönhető.



Irodalom

- AUGUSTIN, Matthias - SCHMIEDEL, Volker (szerk.)
 1997 *Természetgyógyászati kézikönyv. I-II. (Módszerek. Diagnosztika. Terápiás eljárások röviden.)* Budapest
- BERNÁD Ilona
 2002 *Egészségünkért. Magyar népi gyógyászat. Hagyományos orvoslások. Természetgyógyászat. Tanulmányok.* Uránia Kiadó, Sepsiszentgyörgy
- GEERTZ, Clifford
 2001 *Az értelmzés hatalma. Antropológiai írások.* Osiris Kiadó, Budapest
- GRYNAEUS Tamás
 2000 Tápai Pista ürügyén. (Gyógyító egyéniségekhez fűződő hiedelmek, mondák, narratívumok). *Néprajzi Látóhatár IX (3-4)* 495-523.
- HANKISS Ágnes
 1980 „Én-ontológiák” (Az élettörténet mitologikus áthangolása). In: FRANK Tibor – HOPPÁL Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat.* Tömegkommunikációs Központ, Budapest, 30-38.
- HARASZTI László
 1996 Sarlatánok? Orvosok? *Szenvedélybetegségek IV (3)* 196-200.
- HARMAT Pál
 2000 *Orvosok, betegek, bolondok.* Zé Bethlen-könyvek, Sopron
- HOPPÁL Mihály
 1990 Népi gyógyítás. In: DÖMÖTÖR Tekla (szerk.): *Magyar Néprajz VII.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 693-725.
- KESZEG Vilmos
 2002 A konferencia elé. In: SZIKSZAI Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 10.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 9-19.
- KIS-HALAS Judit
 2004 „Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg a szemem előtt”. Egy dél-baranyai szent gyógyító. (Esettanulmány). In: PÓCS Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről IV.* Balassi Kiadó, Budapest, 284-319.
- KOLTAY Erika
 2002 A természetgyógyászat és a népi orvoslás kapcsolata. In: BARNA Gábor – KÓTYUK Erzsébet (szerk.): *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből.* Köszöntő kötet Grynaeus Tamás

70. *születésnapjára*. SzTE Néprajzi Tanszék, Budapest-Szeged, 167–171.
- KOSZ Zsófia
1996 *Népi gyógyászat Csíkrákoson*. (Államvizsga dolgozat. Irányító: Keszeg Vilmos.) BBTE, Magyar Nyelv és Kultúra Tanszék, Kolozsvár
- LEHMANN, Albrecht
1982 Autobiográfiai módszerek. Lehetőségek és eljárások. In: KÜLLŐS Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer. Documentatio Ethnographica* 9. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 47–61.
- MANDELBAUM, David G.
1982 Egy életrajzi tanulmány: Gandhi. In: KÜLLŐS Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer. Documentatio Ethnographica* 9. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 29–46.
- NIEDERMÜLLER Péter
1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* XCIX (3–4) 376–390.
- 1994 Paradigmák és esélyek avagy a kulturális antropológiai lehetőségei Kelet-Európában. *Replika*. (13–14) 89–129.
- OLÁH Andor
1986 *Új hold, új király. A magyar népi orvoslás életrajza*. Gondolat Kiadó, Budapest
- PÁKAY Viktória
2004 A tiszabökényi gyógyító. In: PÓCS Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről IV*. Balassi Kiadó, Budapest, 320–341.
- SARKADI Ádám
2002 *Természetgyógyászat dióhéjban. Egy természetgyógyász orvos gyakorlati tapasztalatai*. (Második kiadás.) Vita Natura Alapítvány, Budapest
- SZÁNTÓ Zsuzsa
1995 Orvostudomány és természetgyógyászat. *Végeken*. (1) 17–21.
- SZTRASNIJ, Alexander
é. n. *Természetgyógyászat. Ép testben ép lélek*. Edge 2000 Kiadó, Budapest
- TENGELYI László
1998 *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

Csergő Melinda

Hiedelmi vizsgáldás élettörténeti kontextusban. Esetelemzés

Ha egy személy hiedelemrendszerét próbáljuk rekonstruálni és értelmezni egy adott perspektívából, felmerülő probléma a gyűjtő, illetve értelmező álláspontja, ugyanakkor az adatokat közlő személy pozíciója is. Az adatgyűjtés során gyakorta jön létre olyan reláció, amely egyfajta hierarchiát igyekszik stabilizálni, ami az objektív és passzív, illetve az aktív tudást reprezentáló ellentétben alapszik. A felmerülő kérdés, hogy milyen pozícióból nézhető egy idős asszony hiedelemtudása, a többszörös kommunikáció során már nem lesz olyan releváns, mivel fény derül arra, hogy mindenkinek vannak hiedelmei, csak más és más a referenciájuk, mivel hiedelemrendszerünk társadalmilag, kulturálisan és földrajzilag meghatározott. Így az adatok halmozása során nem csak az rajzolódik ki, hogy miként szocializálódott egy személy az adott közösség hiedelemrendszerébe, hanem az is kiderül, hogy miként alakult át ez a rendszer az idők folyamán egyéntől és közösségtől függően.

Pár generáció távlata olyan elvárással ruházza fel a gyűjtőt, hogy a „gyűjtött anyag” muzeális értékű tudást reprezentáljon archaikus cselekvésekről. A beszélgetés során elhangzott szövegek nem kizárólag számunkra ismeretlen hiedelemeseményekről szólnak, hanem napjaink történeteiről is, olyan világról, melynek részesei vagyunk mindannyian, ezt éljük mindennapjainkban. Az oly távolinak tűnő generációt képviselő személyek tudása az idők folyamán változik, ennek függvényében alakul a világról szóló felfogása is. Újabb elvárásokhoz, forradalmi újításokhoz kell igazítania életritmusát, amelyben a régmúlt eseményei nem bírnak azzal a relevanciával mint egykoron.

A gyűjtési helyzet kényszerített helyzetnek is mondható, amelyen belül a téma az, ami különböző korlátokat épít a beszélgetés során. Ezek a szövegek talán az egyes személyek mindennapjaiban is szerepelnek, akkor mikor aktuális a tartalmuk és eredeti kontextusukban hangzanak el. A közölt beszámoló bizonyos mértékig szelektált, mert az ilyen beszélgetések alkalmával az egyén élményeinek és tapasztalatainak csak egy része rögzíthető (Mandelbaum 1982: 29).

A hiedelemről való beszélésnek különböző alkalmai vannak: lehetnek krízishelyzetek illetve lehetnek spontán alkalmak is. Krízishelyzetben min-

denkinek aktivizálódik az adott témáról szóló tudása és már beigazolás nyert eljárásokat kínálnak fel a károsult személynek, tudomására hozzák, hogy rengeteg formája van annak, hogyan lehet a kártevők (emberi) ellen védekezni (nem preventív módon), vagy ha nem is védekezni, bár a tárgyi hiányt lelki nyugalommal pótolni. Ezek az eljárások végigkísérik az ember életét és az életének különböző szakaszain más-más jelentőséggel bírnak.

Barabás Júlia egy gyergyószárhegyi özvegyasszony (szül. 1932) több alkalommal próbálta rekonstruálni hiedelemélményeit, irányított beszélgetés során, magnó jelenlétében. A vele készült interjú egy mesterségesen meghatározott, a mindennapi beszédhelyzettől eltérő szituáció terméke (Niedermüller 1988: 381), így kontextusából kiemelve hangzottak el az erre vonatkozó történetek. A hiedelmek nem csupán a téma, hanem a helyzet összetevői által is meghatározottak (Keszeg 1999a: 19), ebben az esetben az egyes hiedelemszövegek nem a sajátos beszédhelyzetükben hangoztak el, a gyűjtés alkalmakor nem volt aktuális a mágikus tartalmuk.

A beszélgetések alkalmakor olyan kérdések merültek fel, mint például: egy személy a hiedelemrendszer mely részét használja életkorától, nemétől illetve társadalmi szerepétől függően? Mekkora kortól kezdve lehet önálló döntéstől függően egy hiedelemcselekvést gyakorolni? Milyen funkciót vagy szerepet tölt be egy hiedelemlény és cselekvés a különböző életkorban?

Az egyetlen „restaurálható” közeg, amelyből egy személy (egy hetvenéves asszony) hiedelmeit ki lehet hámozni, az elhangzó szöveg, és a beszélgetést kísérő gesztusokkal együtt kapunk rá lehetőséget, a rekonstrukciós eljárás pedig az interpretáció egy adott perspektívából. Ebben a (kérdés-felelek) helyzetben Barabás Júlia hiedelemről szóló tudása az életének kiemelkedő eseményeit implikálja, talán immanenciájától függően, de lehet a kérdés mivolta is ezt vonja maga után.

Többszörös szelekción átszűrt események montázsából épül fel a szöveg, ezért koherenciáját csak egyes esetekben adja az, hogy az események valamelyik részének hasonlóságából fakad az összefüggés. Maga a téma az, ami az összetartó erőt biztosítja, ezért életének különböző időszakából kiemelt történetekkel támaszthatja alá mondanivalóját, a kronologikus sorrendet megszakítva, egyéni módon strukturálva az időt, amelybe elhelyezi az eseményeket. Az élet fontosabb szakaszain, a főbb fordulópontok átlépésével az adott személy új szerepeket vállal és új éntudatot alakít ki (Mandelbaum 1982: 36). Habár módosulva, de továbbél benne az előző életszakaszainak koncepciója is, az újabb elemek bővülése nem zárja ki teljes mértékben. Azok az elemek, amelyek nagyobb hatással voltak rá vagy gyakori alkalommal fordultak elő könnyebben felidézhetőek lesznek számára.

A nyelvi reprezentációban a felidézett emlékek nem teljes mivoltukban szerepelnek, hanem a tartalom és téma összefüggésében egészítődnek ki vagy fosztódnak meg egyes elemektől, amelyek az elbeszélés narratív struktúrájában másként jelennek meg, egy saját valóságnak megfelelően. Nemcsak egyetlen individuum életének partikuláris eseményeit jelenítik meg az közölt szövegek, hanem ezeken a történeteken keresztül egy közösségnek, egy társadalomnak, különböző szituációknak az egyéni élet szövetén átszűrődött képe is kirajzolódik (Niedermüller 1988: 387). Főként azok a személyek, terek és időpontok kapnak fontos szerepet, amelyek a beszélő számára kiemelkedő jelentőséggel bírnak vagy bírtak egykoron.

Ezek az emlékek különböző alkalmakkor elmesélve, nem ebben az összefüggésben, más felépítési logikát működtetnek. Nem egy élettörténetről van szó, amelynek van pontos kezdete és vége, hanem egy adott témához kapcsolódó események sorozata az élet történeteiből.

Ahhoz, hogy egy személy saját hiedelemtudásáról beszéljen, valamilyen megmagyarázhatatlan dolognak kell történnie. Elsősorban kritikus szituációk során aktivizálódik az egyén(ek) hiedelemtudása, amikor tanácsként illetve a helyzet lehetséges megoldásaként hangzik el (vö. Graf 2001:43). Barabás Júlia népi praktikákról szóló tudásának egy része már csak narratívum szintjén jelenik meg életében (csebrezés), ez annak következménye is lehet, hogy már nem gyakorolják az adott közösségben, de oka lehet az is hogy a mesélés időpontjában ő már nem lehet résztvevője ezeknek az eseményeknek. Másik része cselekvés szintjén is gyakran előfordul mind a mai napig életében (igézés, átok), amely közösségi szintűvé is válhat annak függvényében, hogy mennyire súlyos körülmény hívja elő.

Az interjú narratív szerkezeti struktúrája nem sokban tér el a mindennapi szövegalkotástól. Az elbeszélések érzékeltetik, hogy a valóság rendjével szemben tapasztalt rendkívüli jelenségeket hogyan próbálja az ember magyarázni. Ezek a magyarázó hiedelmek automatikusan működésbe lépnek az adott szituációban és az elbeszélte történetek az alkalmazásukat tükrözik (Fejős 1985: 80).

Élepszakaszok – hiedelmek

Az életpálya szakaszait az életút nagy korszakai adják: gyermekkor, nőtársaság, asszonyélet és öregkor. A korszakokat az emberélet fordulói határozzák: a születés, konfirmáció, házasság és halál (Zakariás 2000: 50). Egy személy minden stádiumban újabb képességekkel gazdagodik és beolvasztja korábbi forrásait aktuális állapotába. Zakariás Erzsébet véleménye szerint

az asszonyéletet jól meghatározott térhasználat és társadalmi rendszer jellemzi, amelyhez az adott személynek lánykorától egészen élete végéig igazodnia kell.

Egy család mindennapjaihoz hozzátartozik a hiedelmekhez kapcsolódó cselekvések és gesztusok, így a gyerek elsajátítja azokat is, és beépíti saját rendszerébe. A gyermek lassan átveszi környezete egész attitűd- és szokáskészletét, belenevelődik, azonosul azzal. A családban kialakult magatartási minták beívódnak a gyerek tudatrendszerébe, amelyek a későbbiek folyamán befolyásolják, meghatározzák a felnövő egyén magatartását. Az egyén élete végéig állandóan szocializálódik, e folyamat során, a hiedelem is gépiesen terjed a társadalomban, az ember születésétől fogva élete végéig osztozik benne (Mauss 2000: 134). Általában gyerekkorra a legjellemzőbbek azok a szabályok, melyeket tiltó formában fogalmaznak meg a felnőttek. Ezek társadalmilag meghatározott negatív, közösségre káros jelenségek elkerülése végett válnak követendővé. A tiltott cselekvés gyakran nem kötődik konkrét személyhez, csak általában nyer megfogalmazást a szabály. Ilyenkor nem az aktív résztvevő a fontos, egyéb tényezők dominálnak: tiltott időpont vagy a cselekvés (Csonka-Takács 1999: 266).

A kisgyereknél a félelem uralkodó formája a negatívól való tartózkodás. Ezt a félelmet bizonyos objektumok használatával illetve ijesztgetéssel keltik fel a szülők (lásd Vasas 1993: 12–35). A gyerek a fenytételek következtében megtanulja azt, hogy nagyfokú tisztelettel kell viselkedni az a szülők iránt, ami előkészítője lehet annak a terepnek, amelybe a felnőttek átadhatják tudásukat, tapasztalataikat.

Egy másfajta eljárás, hogy gyerekijesztőkkel manipulálják és korlátozzák a gyereket, félelmeket nevelnek belé. A felnőttek gyakran használnak ijesztgető elbeszéléseket, amelyek személytelen szörnyeket is tartalmaznak. Ezek a tartalmak asszociációs forrást jelentenek, hogy a gyerek félelme kikristályosodjon (Vasas 1993: 35).

Olyan dolgokkal, területekkel és időpontokkal szemben építik ki a gyerekekben ezt a félelmet, amelyek hatásaira még nincs felkészülve, nincs akkora tapasztalata és lehetősége, hogy meg tudja védeni magát fizikailag és mentálisan. A legegyszerűbb oppozíciók a ház – házon kívüli tér, az emberi lakótér – szabad terület és a biztonság – rontás helye. Tehát ami nem áll társadalmi ellenőrzöttség alatt, a szociális téren túli világ, boszorkányok, vadállatok lakhelye, a falu, ezzel szemben ahol bizonyos ellenőrzöttség létezik, a szociális aktivitás és rend világa (Pócs 1983: 180).

Ezeknek a kategóriáknak az elsajátítására azért van szükség, hogy a gyereket felügyelet nélkül is biztonságban tudják. A hiedelmekhez társul egy-

fajta félelemérzet is a gyerekekben, nincs konkrétum a természetfeletti lények léteire vagy nemléteire vonatkozóan, csak a mások tapasztalata, és éppen ez a bizonytalanság olyan pozíció, amely a fent tárgyalt tudattalannal szemben reakció. A hiedelemlények mellett a valós személyek egyaránt alkalmasak ijesztgetésre (lásd Hoppál 1970).

A beszélgetések során kiderült, hogy Barabás Júlia gyerekkori hiedelemélményeiben fellelhetők ezek az oppozíciók, ugyanakkor szerepelnek valós személyek és hiedelemlények is. A reális személyekről szóló történetekben nem csak annak van jelentősége, hogy gyerekkorában félelmet keltsenek benne, hanem egyúttal egy negatív, nem példaértékű életmintát is felmutatnak ezáltal számára. „Isten tuggya ó sokáig, mikor már egy kicsit kezdett pity-malodni, hogy sötétedik, még a kapun se, még a házból se mertünk kimenni, estünk kétségbe. Úgy féltünk, hogy azok jönnek s münköt es megölnek. Ki se mertünk há sokáig, de sokáig.”

A hiedelemlények olyan helyhez kötődnek, amelyek nagyfokú veszélyességgel bírnak, ilyen például a kút, a patak, azok a területek, amelyekben a gyerek kevésbé tud ügyelni magára és élete is veszélyben forog. A vallásos nevelés során az ördög és angyal tulajdonságainak oppozíciójára vonatkozó tudást sajátítja el, a szülők ezeket az információkat a mesélések alkalmával juttatják el a gyerekekhez. A mese egyrészt szórakozást jelent a számára, ugyanakkor fejleszti önismeretét és egész személyiségalkulását optimálisan befolyásolja. A mese egy információs közeg arról is, hogy a világban van jó és rossz, de szembe lehet szállni vele és le lehet győzni azt (Vasas 1993: 31). A különböző teret és időt ezek tulajdonságaival ruhazza fel a szülő, amikor a érthetővé próbálja tenni azt, hogy vannak számára veszélyes helyek. Az adott hiedelemlények ottlétével, attribútumai rávonatkoztatásával válik szakrálissá vagy kerülendővé az adott területet a gyermek tudatában. Az olyan helyeken, ahol víz található, mint patak vagy kút, a gyerek élete különösen veszélyben forog. A kút az egyértelműen az ördög lakhelye, valószínű kapcsolatban áll azzal is, hogy a lent és fent oppozíciójában ez képviseli a mélységet, a sötétséget, a kiszámíthatatlanságot és veszélyes még akár a felnőttek számára is, ezáltal egy nagyon erős negatívumot sugall. Barabás Júlia ma is emlékszik azokra a helyekre, amelyektől gyerekkorában tiltották: „Monták az ördög benne van a kútba, azét iszik annyi vizet, azét van olyan sok víz a kútba. Ne menny oda met beléhhúz”

A fiatal lányok több rítus főszereplői, a különböző szokások a kislánykort a tisztasággal konnotálják (Keszeg 1999b: 261). A hiedelemcselekvésekben nem a kislány személye a fontos, hanem a személyéhez fűződő kvalitások, nem önmagában személyként tölt be kiemelkedő pozíciót, hanem a hozzá

fűződő, az életkorából fakadó tulajdonságai miatt. Az egyén gyerekkorában a hiedelemcselekvésekben, mint tiszta személy van jelen, ez a meghatározó jellemvonása a közösség számára, amikor az egyes hiedelemcselekvésekről van szó. A cseberbenezés során a gyerek tisztaságára alapozott hit segít abban, hogy megoldódjon a krízishelyzet. A beszélgetések során Barabás Júlia két jelentős történetet idéz fel a csebrezéssel kapcsolatban. Erről a történetről szóló emlékezetében azok a szabályok, amelyek a végrehajtásra vonatkoznak jobban megőrződtek, mint az ok vagy a személy, amiért végre kellett hajtaniuk és jelen kellett lenniük az eseményben: „Jaj istenem, minnek esvótunk, már nem emlékszem kinek voltunk csebrezni, s azt se tudom mit loptak volt el, elég a hozza, hogy elhittak csebrezni, s én egy kicsit féltem, hát nem jut eszembe kinek, arra jól emlékszem, hogy lesötétített szoba volt, úgy képzeljed el, s a délutánra kellett menni három órára, s ők mán azon az éjszaka, érted-e, meghordták a vizet, de fix tizenkettőkor. Sem előbb sem utóbb, fix tizenkettőkor.”

A gyerek áratlanságából fakadóan könnyebben megrontható, kiszolgáltatottabb a társadalommal szemben, gyakran a figyelem középpontjába kerül, aminek áldozata van. Barabás Júlia gyerekkori betegségeire legjellemzőbb az igézés. A rontás szemkontaktuson alapszik, olyan képességet feltételez, amellyel az egyén születésétől fogva rendelkezik, egy belső rejtett erő, amely pillantással, a szemem keresztül származtatható át (Keszeg 1999b: 67). Szemverésnek is nevezik, mivel a nézéssel való rontásnak és eredményének a megnevezése (Balázs 2002: 400). A beszélgetés során kiderült, hogy az igézés nem függ kortól vagy nemtől: „Kicsi koromba s még nagykoromba es [igézték]. Akkor, fiam, vették a vizet. Hát aki neked megtetszik, aki neked megtetszik érted-e, s megnezed jól hallod, s ha, a szervezettől es függ, érted-e, s ha olyan, érted-e hogy jól megnézed, s neked nagyon megtetszett, te megigézted.” Utalást tesz arra, hogy a biológiai felépítéstől is függ az igézés hatása, mert akinek erősebb a szervezete, azt nehezebben lehet megrontani. Biológiai hátterének ilyen értelmezése abban állhat, hogy a gyengébb fizikumú gyerek sokkal gyakrabban válik beteggé. Mivel a gyerekkori rosszullet többségét igézésként definiálják, a betegesebb gyerek életében több „megigézett” alkalom számolható össze (Pócs 2004: 412).

Barabás Júlia az igézésnek két módját különbözteti meg: az első esetben az a fajta igézés, amely nem akaratos, gyerekkorra jellemző, oka lehet a rácsodálkozás vagy a túlzott dicsérés. „Hát hallódé, azt nem tudom, arról jöttek rá, hogy beteg voltam, borzasztó nagy fejfájás volt érted-e, s akkor mán feküdtem le.” A felnőttek utólag lesznek bizonyosak benne, hogy a gyermek meg van igézve, melynek szimptomái a sírás, a fejfájás, az étvágytalanság.

Megtörtént az is, hogy néha nem lelték a sírás okát és olyankor ígézésre gyanakodtak (Gazda 1980: 39).

A másik fajta ígézés, amelyet a rontás céljából használnak, többnyire lánykorra jellemző és ilyenkor a rontás a másik nemre irányul. Amegígézett személyt kellő komolysággal kell kezelni, mert ennek következtében a személy: „olyan beteges, s egy olyan fejfájást kap, hogy belé lehet halni” (vö. Gazda 1980: 40).

Az ígézés tudományos eszközökkel nem gyógyítható, mivel okának nem konkrét jellege van, hanem mágikus cselekvés: „Ahajt te szembe nézel, s szembenézel jól veled, s megtetszett, vége. Annak egy olyan fejfájása lesz, hogy me leghamarább az van, olyan fejfájás, hogy vehet pirulát s akármit, mert megvan az a nagy, nagy fejfájása... Hiába mész te az orvoshoz, hogy hát gyógyszert írjon neked, mert nem ér semmit, amíg vizet nem vetnek neked, érted-e, s amíg téged meg nem kennek, addig te nem javulsz meg.”

Gyógyítása a népi gyógyászati tudomány körébe tartozik. A vízvetés során a rontást elhárító személy megbizonyosodik arról, hogy valójában rontás áldozata lett a gyerek vagy valamilyen más oka van a sírásra. „S akkor ha lemenyen a fenekibe, s csak egy marad fenn akkor meg vagy igizve. S akkor kétféléi a halántékomot, istenem azért annyiszor eszembe jut, kente bé a boldogult édesanyám, hallod-e, keresztesen a homlokomot, s keresztesen a tenyeremet.” A gyógyítást elősegíti a mágikus gesztusok használata is, keresztvetéssel a betegséget akarják elűzni, egyúttal a gyerek olyan helyzetbe kerül, amelyben védve van a rontással szemben (Pócs 2004: 429). A víz a rituális körülményben különleges erővel bír, mivel mágikus a körülmény, a gyufák szála, a használt edény és a mondott ima. A záró mozzanat a víz elöntése, amivel együtt a betegséget is elviszik, mivel előbb már lemosták a gyerekről a rontást: „...akkor ment ki a kapun érted, s nezte, hogy valaki nem-e jön, s nem jött senki, akkor a járdán öntötte keresztül érted-e. Azé, hogy mennyének keresztül rajta, vigyék el.”

A gyógyítási eljárást bárki elvégezheti, vannak specialistái a vízvetésnek is, de általában a szülők alkalmazzák, akik szintén az idősebb generációtól tanulták. Barabás Júlia az ígézet elhárítását utánzás útján sajátította el, gyerekkorától belenevelődött. A régen használt rituális szöveget ma már nem használja, helyette liturgikus imádságokat mond. Egy másik gyerekkori probléma, amiről neki is tudomása van, az ijedtség. Gyógyítása szaktudást, specialistát igényel.: „Az olyan gondolom csak a vallásos, jó vallásos érted-e, én csak így gondolom, hogy a jó vallásos ki Istenbe bízik, s az Istenbe hiszen, ez eccer biztos.” Ilyen tulajdonságokkal kell rendelkeznie annak a személynek, aki a gyógyítást, a szívöntést elvégzi. „Ezt a szívöntést, én jó gyermekkoromban es s most asszony koromba es [hallotta], hogy ilyen létezik, hogy a szívít

meg kell öncsék, annyira megjedett, s nem bírt magához jőni, hogy szívet kellett öncsenek, hogy erősödjön meg a szíve.” Ez a fajta rontás is függ a gyerek biológiai adottságaitól, de ez már kortól is függő, csak kisgyerekkorra jellemző. Szívöntéshez a gyerek bonyolultabb állapotakor fordulnak. Az ijedtség okát addig nehéz felfedezni, míg a gyermek nem tud beszélni, ezért kell viaszt használni, hogy formájából jöjjenek rá mi okozta az ijedtséget. Amikor a gyermek meg tudja mondani milyen baja van, akkor már kimondja magából a bajt okozó személy nevét vagy azt amitől megijedt és ezzel elűzheti magától a rontást. Vele nem történt ilyen esemény, csak hallott róla, így erről szóló tudása közvetett, csak a hírforrásra korlátozódik.

A következő életszakasz az asszony életében a nagylánykor. E korszak a nemi érés időszaka, ekkor még nem lehetnek önálló döntései az egyénnek. A serdülő gyermek gyors ütemű testi és lelki fejlődésen megy keresztül és fokozódik a személyek iránti érdeklődése is (Vasas 1993: 122).

Az interjú arra enged következtetni, hogy ez a legpasszívabb időszak a hiedelemeseményekben való részvétel szempontjából. Kommunikációs igénye erősödik a korosztálybeli lányokkal, idegenekkel kerülhet mindennapi kapcsolatba. Otthoni tevékenysége megegyezik anyjával, távoli városokba utazgathat és már ekkor munkát vállalhat, varróleánynak adják. Elmondása szerint szigorú nevelésben részesült, amelynek hatását leginkább e periódusban érezte. A szülői fegyelemmel szembe mindig alázattal viselkedett. Kevés adat vonatkozik arra, hogy jósláson kívül valamilyen más jellegű szerelmi varázslást végzett volna. Tudomása van róla, de állítólag ő nem gyakorolta.

Lassan tudatosul benne a nemi megkülönböztettség, járhat bálókba és fogadhat udvarlókat. A szórakozásokra leginkább ünnepek előestéjén és délutánján kerül sor (Gazda 1980: 102). A bálba való járás nemcsak azért jelentős, mert ez volt az egyetlen szórakozási lehetősége, hanem ezáltal szimbolikusan beavatást nyert egy újabb státusba, lányként viselkedhetett. A társadalmi kapcsolatköre nagylánykorában kitágul, új barátokra, ismerősökre tesz szert a bálozások alkalmával, és ezekben aktívan vesz részt (Páczkán 2002: 169). Az udvarlást egész sereg tilalom korlátozta, a bizalmasabb közeledést lehetővé tevő alkalmak, intézmények még zárva voltak számára (Gazda 1980: 121). „Persze ezelőtt úgy volt, s még úgy es volt, hogy az apa es jött, úgyhogy magadra a fiú elkérte a lányt, de nem hogy elengedgye magára, a szülő ment.”

Különböző tiltó szabályok a hiedelemrendszerben lesznek rá érvényesek, olyan tabuk, amelyek a közösségen belüli helyét szabályozzák (Csonka-Takács 1999: 266). Azok a hiedelemcselekvések, amelyekben gyerekkorában tiszta személyként vett részt, már kizárják jelenlétét. E korhoz fűződő

hiedelmei nem csak hiedelemcselekvésekhez kötődnek, hanem inkább jellemzi a kapcsolatteremtésre való törekvés a transzcendenssel, a tudakozódás, információ szerzése a tudhatatlanról. Igyekszik magyarázatokat találni az eddigi tilalmakra, nyitottabbá válik a világ fele, az információszerzés jellemzi: „me eccer kérdeztem én [a nagyanyját], hogy mondom mongya meg, most már maga idősebb, hogy mit tártnak ebbe.” Még nem lehetnek önálló döntései, különböző szabályrendszerek működtetik azt, hogy kivel, mikor, hol és hogyan kommunikál és viselkedik.

A vasárnap nemcsak mint szakrális idő jelentős, hanem ez a nap a szó-rakozás időpontja is. Ha nem ment templomba, ekkor nem engedték bálba sem: „Úgyhogy fiatal koromba én es meg se gondoltam, fel se vettem. Mikor fiatal, a menés, hogy mehessek, a fiatalnak hogy mehessen, alig vártam, hogy mehessek, táncba vagy moziba. Nem igaz, mert minden vasárnap misére mentünk, csak a misére el kellett menni, mer ha nem mentél misére nem es volt vasárnap, hallódé, most nem úgy van.”

Leánykorához kötődik az első alkalom, amikor eljárt a jósnőhöz: „El nem felejtém, elmentünk kártya vetni, jól mongyák, kimenyen az a gyermek a kapun, nem tudja a szülő hová. Menyünk kártya vettetni, Gyergyóba képzeld el, s elmentünk kártya vettetni, hittük” Lánykorba a tudakozódás a jövő egy adott pontjára irányul, arra vonatkozott, hogy ki lesz a jövődöbeli. Az ezt fölfedni hivatott különböző jóslási technikákat nem sajátította el, erről szóló tudása nagyon homályos. A hiedelemtudásának egy része passzív, mivel alkalmazásukat nem gyakorolta, csak hallott róluk (Vasas 1993: 79): „Ezelőtt nem tudom mit tartottak látod-e, nem tudom András napja volt-e, hogy a párnád... szóval én erre nem adtam.”

Részese volt egy másik eseménynek is, ami értelmezése szerint kihatott egész életére. Egy fiatal halott temetésén halottas menyasszonyként vett részt, aki szerelmi bánata miatt lett öngyilkos. Házasságát befolyásoló negatív előjelként értelmezi utólag „s akkor mikor a szertartást elvégezte a pap, s a koporsót leengedte akkor azt a menyasszonyi csokrot belé kellett vetni, a koporsóba. S osztán már monták nekem, hogy az életednek a szerencséjét belétetted.” Ennek értelmezésében szerepet játszik az is, hogy özvegyen maradt, de az is tény, hogy az öngyilkossággal szembeni elutasító álláspont általános. Általában az öngyilkost megvetik, s erkölcsi megítélését azzal is kifejezik, hogy magukévá teszik a katolikus egyház szemléletét és elutasító álláspontját a temetéssel kapcsolatban (Kunt 1987: 89).

Asszonykorára a feleség, családfő státusz a legfontosabb. Megszűnik az anyai felvigyázás, átrendeződik a családon kívüli kapcsolata. A szomszédsági viszony, kapcsolat a legerősebb. Legintenzívebb használati területe a konyha,

ház, udvar, kert. Az asszonynak naponkénti munkája: a háztájék rendben tartása és az élelem elkészítése (Kiss é.n. 151).

Már lánykorába megtanulja, hogy melyek a ház és udvar tabui, de önálló személyként most alkalmazza. Odafigyel a mindennapi tevékenységével kapcsolatos hiedelmekre, hisz abban, hogy ezek be nem tartása kárt okozhat a környezete számára.

Asszonyként idegen környezetbe kerül, ahol számára egy új értékrenddel és felfogással találkozik. Ettől kezdve férje családjához tartozik, meg kell szoknia ennek a családnak az életvitelét, el kell sajátítania az új hely szokásait, mindennapjaiba alkalmazni ezeket (vö. Zakariás 2000: 87). Ez által hiedelemrendszere, ez a fajta tudása újabb elemekkel bővül, az anyósával való folyamatos együttlét során. A szerepmitológiák felnőtt korban is fontos szerephez jutnak (Hankiss 1980: 31), így az ideál az anyáról átvéődik az anyósára. A házasságkötéssel a társadalmi kapcsolatok nyitott rendszere zártabbá válik (Páczkán 2002: 171), a baráti kapcsolatok ápolgatása ebben a korban nem olyan intenzív.

Asszony lévén olyan terület áll a rendelkezésére, amelyben ő szervezi a tevékenységeket, ő rendezi el a dolgokat. Mivel saját háztartása van, olyan hiedelmeket sajátít el, amelyek a ház és a külső világ oppozíciójára épülnek: lakott, szervezett, rendezett szemben a lakatlannal, a kaósszal (Pócs 1983:180).

Az anyósától szerzett információk többnyire a háztartással és a gyerekre vonatkozó tudással kapcsolatosak: „Anyósom, anyósom csinálta, otthon ezt nem láttam.” Tőle tanulja meg, hogy preventív módon elhárítható az igézet: „Osztán feltalálta aztot [az anyósa] érted, hogy mikor észrevetted, hogy valaki jön, futott a kályhához nyitva ki a kályhaajtót, s a kicsi ujját nyomta a koromhoz, s értette kicsit a fejéhez, s leghamarább abba köttek bele, jaj há mi lett itt, s így evvel vége, nem tudták megigézni. Nekem ez nagyon feltűnő volt.” A személy akkor nem rontható meg, ha védelem alatt áll (Keszeg 1999a: 69), a korom homlokra kenése ezt a védelmet biztosította. A rontást különböző amulettek hordásával is el lehet hárítani, (vö. Pócs 2004:415). Egy hagyományos módja az elhárításnak, ha a személy elköpi az igézetet. A gyógyításba már nem a ráolvasást használják, hanem a liturgikus imákat, így a gyógyítók köre tágulhat, mivel ezeket az imádságokat mindenki ismeri.

Az egyes hiedelemcselekvésekben már nem vesz részt, ezzel kapcsolatos szerepe asszonykorára más jelleget nyer, átértékelődik. A csebrezéssel kapcsolatos funkciója annyiban kimerül, hogy az ott megszületett szöveget ő is forgalmazza. Míg gyerekkorában részeseként tapasztalja meg, tisztasága által fontos komponense e hiedelemcselekvésnek, addig felnőttként már teljesen kívülálló és közvetett módon szerzi meg az erről szóló információt.

Az eltűnt dolgokat általában megkapják, ott ahol a látomásban van. Ezzel megoldódik a krízishelyzet. Az esetek többségében kiemelkedő szerepet kap a mondottak vagy tettek igazságértéke. Ha beigazolódik, márpedig be fog, akkor legitimmé válik a közösség tudatában, és gyakorolni fogják. A csebrezés alkalmával az egész közösségnek szerepe van. Az esemény záró mozzanata a narratívum társadalmi térben való szétszórása, tájékoztató és szankcionáló szándékkal (Keszeg 2002: 43–47).

Különös figyelmet kell fordítania a vízzel és az ételekkel való bánásmódra „Mondom ezt az egyet tartottuk. Se szemetet ki nem szabadott vinni egyáltalán, este ha megtörtént, hogy te a lakást összeseperted, me össze kellett seperni a szobát, akkor félre tetted a szemetet, de a házból ki nem vitted este. Ezt se engedték meg egyáltalán. Vagy te voltak állatok s megfejted a tehenet, s azt a tejes vizet, edényeket összemostad, s hogy te ki vidd, valahova kiöntsd a vizet, nem volt szabad. Úgyhogy sok mindent tartottak”

A víz részét képezi annak, amivel valamilyen formában kontaktusba kerül. Az érintkezéses mágiába vetett hit alapján arra is kell vigyázni, hogy a vízzel, mosással kapcsolatos cselekvéseket és ilyen módon a víz utólagos használatát jól meggondolja az illető: „Azt es tartották hogy a tejes vizet kiöntötted az udvarra s ott járják keresztül kasul mindenki, hogy az es elviszi a tehenek a tejt, elöntöd.”

Az éjszaka–nappal oppozíciójában meghatározott körülmények, tabuk irányítják az étellel vagy ételmaradékkal kapcsolatos bánásmódot. Így a nappal válik azzá az időszakká, amikor a két térfél között a háztartási dolgokra vonatkozó tabu kissé feloldódik. „Jézussal a vizet ne öntsd szembe. Hadd benn, maradjon benn osztán reggel viszed ki, mikor elvégezted a dolgot, s osztán, hogy én kell kivigyem a vizet.”

Életének e szakaszában jellemző a terhesség, ha máskor történik meg, szimbolikus eljárásokat, magatartásformákat implikál. Ezeket az eljárásokat a házasságon kívül teherbe esett lány ellen foganatosítják, periférikus helyzetbe szorítják, erkölcsileg megkérdőjelezetté válhat. Az ilyen eseteket a család szégyelli, nem bocsátanak meg akkor sem, ha a gyerek apja elveszi, mert az egyház elítéli és a törvény pedig törvénytelennek tartja (Kiss é.n. 125).

Terhessége során nem orvosi eszközökkel állapítják meg, hogy milyen nemű lesz a gyermek, hanem a terhesség milyensége és az anya viselkedése utal rá: „Én nem jártam sehova se, akkor nem volt ez érted, ezelőtt ötven esztendővel, nem volt az, hogy átvilágítnak, s megmondják, hogy fiad van, leányod van, akkor se ekográf se ilyesmi nem volt érted, egyáltalán. Látom leánka lesz. Akkor kérdeztem hogy ezt miről mongya, s azétt aszongya met kerek hasa van.” Különleges helyzetben különleges szabályok lépnek érvénybe,

mint a fizikai szeparálás, nagy jelentősége lesz a kijelölt időintervallum számontartásának, mely a tisztulási periódust szabályozza. A terhesség kiemelkedik a különleges állapotok sorából. Védettebb periódus, a hangsúly a nő ártalmas voltáról áttevődik az anya veszélyeztetettségére. Felerősödik az óvó tendencia, hiszen az új élet jövőjéről, épségéről van szó, ezért a terhességi tilalmak többsége a gyermeket védi az anyán keresztül (Csonka-Takács 1999: 268).

A gyerekágyas anya tér és időhasználatát szigorú szabályok irányítják. Szülés után különböző tevékenységekre, időszakokra és helyekre vonatkozó tabukat kell betartania: „a lényeg az tudod-e, hogy ki van tágulva erek mindenféle, hogy húzoggyanak vissza. Emeléstől s a sok menéstől, a sok menéstől s az emeléstől, hogy óvnak vagy hat hétig”. A gyermekágyas időszak a legveszélyesebb, az ekkori tilalmak főként érintéssel kapcsolatosak: „Például azt es, azt mondták, az es babonáság, ó ne menj a kútra met a víz megnyüvesedik.”

A csecsemőgondozással kapcsolatos praktikák jó része a magatehetetlen kisgyerek különböző betegségekkel szembeni óvással függ össze (Vasas: 1993: 24). Rituális megtisztulásban a templom és a szakrális szertartás segít, ezáltal visszatérhet a hétköznapi életbe. Szakrális időpontban a hat hét leteltével a pap gyermekével együtt megszenteli és ezáltal visszatérhet élete a régi kerékvágásba (Gazda 1980: 34): „Mert hát te nem szabadultál fel, érted-e, ha nem mentél el a templomba akkor volt a keresztlő, s akkor a keresztlő hat hétre kereszteltek s akkor egyúttal szabadultál fel. Fogtad a kicsit a két karodon, akkor az ótárt meg kellett kerüld, egyik felől bémentél, de most nincsen, egyik felől bémentél s a másik felől kijöttél. Az ótárt meg kellett a gyermekeddel kerüld. De most nincsen.”

Vannak előjelek is amelyek a terhességre utalnak: „azt hallottam, hogyha majorságot látsz, terhes leszel, eztet hallottam érted-e.” Teherbe esésével kapcsolatban nem álmodott semmit. Asszonykorának későbbi szakaszában válnak az álmok üzenet értékűvé.

A tudakozódás, a jóslás ebben a periódusban teljeseedik ki, különböző jósnőket ismer meg és különböző eljárásokat, arra vonatkozóan, hogy miként lehet a dolgokat befolyásolni. „Az csak Mári né volt, nem üsmerted magad. Jaj Mári né az olyan volt, hogy istenem soha el nem felejttem apósom nem engedte bé a kapun. Aszonta ne gurucsáljon mennyen ki innen, nehogy bé merjen a kapun jőni.” Ezek közül a jóslásnak kiemelkedő szerepe van, férje fogalmazza meg, hogy milyen alkalmakkor jósloltat egy nő. „Aszongya úgy-e kártyát vetett, s mondom ha akarod ha nem emelteti el a kártyát aszongya mi érdekel tégedet, mi köze ahhoz, hogy neked kártyát vessen, nem vagy boldog, nem vagy nyugodt, beteged van, az ágyba van valaki, vagy mi érdekel, mit loptak el.”

A jósnőhöz való fordulás szociális vetülete a fiatal-öreg elhatárolódásában mutatkozik meg. Míg az idősebbek meglegszenek azzal a hagyományos jóslási móddal, amibe „belenevelődtek” és a jósnő kilétéről is megbízható információkkal rendelkeznek, addig a fiatalabbak másfajta jóslási technikának tulajdonítanak értéket. Az öreg cigányasszony jól tudott jósolni, *igazat vetett*. Ez a minősítés nemcsak a jóslásról szól, hanem az cigányról mint más etnikumúró is. Bosnyák Sándor a bukovinai székeleyk hitvilágát leíró közleményében olyan adatokat közöl, amelyek a cigányasszonyt a jóslás és rontás tudományhordozójaként minősítik (Bosnyák 1977: 95). Emellett az öregség, a hosszú szoknya, kendő és különböző tárgyak teljesen megfelelnek annak a képnek, amit a jósló asszonytól elvár ez a közösség.

A jóslás vagy múltra vagy jövőre irányul. A közvetítő a jósnő, aki az időt manipulálja, képes olyan dolgokat megfejtteni, amelyek az ember számára ismeretlenek. A jóslásnál a szavak ereje abban rejlik, hogy az egyén bizonyossá válik abban, hogy valóban hogyan történt a kár és a kárt okozó személyről információkat szerezhet. Ez a kapcsolat olyan elvárás rendszereknek tesz eleget, amelyet maga a helyzet generál. Egy ilyen helyzetben a tudakozó és a mediátor állandó visszajelzéseket várnak egymástól. A jósló kötelessége a feszültség fenntartása, a tudakozódnak meg az adott információkra valamilyen módon reagálni. Biztos információval a mediátor sem rendelkezik, így az állandó visszajelzésekből következtet, majd szövi tovább a történetet.

Az özveggé válás nincs közvetlen kapcsolatban egyetlen életrszakasszal sem, a házastárs elvesztése mégis nagyobb valószínűséggel következik be idősebb korban. A társadalmi hasznosság fontos feltétele minden egyén létének. Az öregedés a munka és a tapasztalatok fokozatos átadásának periódusa. Általában az özvegyasszonyok feladata az unokákra való ügyelés lesz (Zakariás 2000: 134). Más életstratégia, más cselekvési modellek jellemzik ezt a státuszt. A fiziológiai átmenet csak elméleti szinten funkcionál határvonalként, az egyének generációs hovatartozását nem ennek alapján ítélik meg (Turai 2004: 69).

Barabás Júliára is jellemző, hogy özvegyasszonyként fokozatosan visszaszorult térhasználatára. Szomszédokkal való kapcsolata, templomozás alkalmi jelentik az otthonról való kimozdulást. A vallásos élet alkalmi jelentik számára az ünnepet. Védtelenebb a környezetével szemben, mivel fizikálisan nem tudja védeni magát olyan hiedelemcselekvéseket gyakorol, amelyek a kártérítés bosszújaként funkcionálnak. Egyre gyakrabban használ kompenzációs stratégiákat a lelki nyugalmának helyreállítása érdekében.

Sokkal inkább figyelembe veszi a vallásos ünnepeket, olyan időpontoknak tartja ezeket, amikor az isteni erő segítségére van, így fogadalmakat lehet

tenni, illetve valamilyen beteljesülendő dolog érdekében imádkozni lehet: „Há tudod, őszintén megmondván az egy kiszámítás érted-e, hogy mondjuk te esetleg az egészségedért számítod, hogyha a Jóisten velem lesz én elmegek minden kilenc keddre, egy fogadást teszel, hogy a jóisten segítjen meg, hogy ebbe legyen szerencsém.” Míg fiatalabb korában nem tartotta be a böjtnapokat, özvegykorára különös hangsúlyt fektet ezekre a napokra, szintén valamilyen cél elérése érdekében: „fogadsz te mondjuk, mert azt mondja az egyik imakönyv, az es olyan, ha te tudod tisztán fogadsz egy, mittudom, öt keddet vagy hét keddet Ezt használhatod mindenre érted-e, ami a lényeg a böjt, de páratlan, érted-e nem páros, páratlan.”

Kiszolgáltatottabb lesz a közösséggel szemben, ha valamilyen veszteség, kár éri őt olyan praktikákat alkalmaz, amelyek a pap beavatkozását is igénylik: „valaki neked kárt tett, s neked nem fordítsa vissza, hát akkor te más bosszút nem tudsz csinálni, elmensz s adsz misére valót. Ha te tudod száz százalékoson, hogy de ez vót, me ha nem visszazáll reád hetedízíg, gyermekednek a gyermekire s még annak. A misérevaló olyan.” Szociális kapcsolata a szomszédságra szűkül, így a konfliktus forrásai is adódhatnak ebből. Az egyént érő károk lehetséges magyarázata, hogy valakit boszorkánysággal gyanúsít, majd rendszabályokat fogantatosít ellene (Pócs 1983: 136).

A ember és szerencsétlenség közti viszonyt valamilyen magyarázata ez. Ennek a kijelölésnek nem föltétlenül kell társadalmi konfliktusból adódnia, elég ha a hagyományos ismérvek alapján ruházzák rá ezt a szerepet (Pócs 1990: 611). A boszorkány nem személy, hanem szerep, a vád a személyes kapcsolatokban bekövetkező szerencsétlenség magyarázata. Az átkozás inkább abban az esetben történik, mikor az igazsághoz közelítő tudásuk van a kárt okozó személyről. Leginkább a kárral analóg életet vagy történetet kívánnak az ő életében, ha ez bekövetkezik, akkor utólag kiderülhet és visszavethető a bűnössége.

Az átkozódás oka a gazdaságára vonatkozó károkból is adódhat. Egyedül maradván nem tud megbirkózni a gazdaságot ért csapásokkal, azokkal a károkkal, amelyek forrása ismeretlen, és az átok, a tudakozódás az erre való magyarázatkeresés, mágikus megoldása ennek

Erre a korra már túl van a nemi vonzalmakon, tiszta személyként vehet részt a hiedelemcselekvésekben, újra érvényesek lesznek rá, amelyek gyermekkorára is jellemzőek voltak. Ilyen korban az asszonyok szabadok és tiszták, ez alkalmassá teszi őket arra, hogy a transzcendens világgal kapcsolatot tartsanak. A közösség és egyén fordulópontján nélkülözhetetlen szerepük van. Termékenység, nemi vonzódás, tisztátalanság szemben a tisztaság jellemzi újra őket, a terméketlen állapotba való átlépés során alkalmas lesz

ismét rituális funkciók betöltésére (Keszeg 1999: 269). Fontos szerepük lesz a halott mosdatásakor, a halottsiratókban és a virrasztásakor (Zakariás 2000: 136). Barabás Júlia is olyan cselekvésekkel kell óvatos legyen, amelyekkel eddig nem került ily módon kapcsolatba: „Ha te meg mostad azt a halottat, vagy megmossák azt a halottat, olyan herré kell azt a megmosdatták azt a vizet olyan herré kell önteni, ahol nem járja senki keresztül, mer mint az ő testit s járnád te keresztül. Olyan herré kell, ahol nem férkőzöl te oda, nem jársz keresztül. Általában mindig egy olyan kert mellé, érted-e ahol te abszolút nem jársz. Tartottak, nagyon tartottak ezelőtt. Most nem.”

Fontos szerepe van életében az orvoslásnak, már asszonykora óta különböző népgyógyászati praktikákat ismer. Nem hisz a tudományos módon való gyógyulásban, mindenre gyógyír a kenőasszony: „Tönkretettek, a masszírozásnál tönkretettek. Ez őszinte érted-e, én azóta nem vagyok jól érted-e, nem vagyok jól, a hátad s a karjaid s a lábad s mittudom én mit reateszen, s kení s feni s a nyakadot megfacsargassa hallod-e, s a hátadot jól megve-regeti, hallod-e.” Azért mert az fiatal volt és férfi is volt. Köztudott, hogy aki masszírozással foglalkozik, annak öregnek kell lennie A humángyógyászati ismeretek általában a nők, főleg az idősek tudásában összegződtek. A jóslás különböző technikáinak specialistái szintén öregasszonyok, nekik van jelentős szerepük a laikus vallásos élet irányításában is (Keszeg 1999b: 266).

A különböző életkorokban a társadalom tagjai is másként viszonyulnak a halálhoz. Az idős nemzedék tagjai sokszor úgy beszélnek a temetkezési szokásokról, a halálról, hogy saját eljövendő halálukról és arra való felkészül-sükről is beszámolnak. A hagyományos felfogás szerint a szép halál azoknak válik osztályrészévé, akik a közösségi normákat életük során nem megsér-tették, hanem inkább erősítették (Kunt 1987: 84).

Mint minden idős ember, Barabás Júlia is szép halálra vágyik: „Én imád-kozok, a Jóistenbe bízok, fohászkodok, a betegségtől megőriz, s úgy szépen elaluszok, beteg nem leszek, az ágyba fekvő, hogy ne utáljatok meg.”

A vizsgált esetben a halált megelőző jeleknek többsége összekapcsolódik az álommal: „No adtam s álmomba na mondom valakit odaadtam, vagy a rokonságból, de valakit odaadtam, s ez örökké igaz volt a rokonságból örökké valaki meghalt. Halott ad neked akkor életet ad neked, de ha te adsz a ha-lottnak, valakit odaadsz.” Az álomértelmezéshez ért, mivel anyjától, anyósától és később a szomszéd asszonyoktól tanulta meg a jelenéseket. Közös meg-egyezés alapján jutottak ezekhez az értelmezésekhez, kiegészítik egymás tudá-sát és olyan sémákat alkalmaznak, amelyek már generációk óta működnek.

Míg gyermekkorban alkalmasak a hiedelemleányok vagy személyek ijeszt-getésre ezek a félelmek a későbbiekben racionalizálódnak és így az ismeret-

szerzés során olyan tapasztalatokra tesz szert, amelyek által megtanulja, hogy nem kell mindeniktől félnie, mert az a képzelet szüleménye. Mivel féltelme sokkal kisebb teret kap, ezért egyes hiedelemlényeket illetve cselekvéseket tudatosan használ ijesztgetésre, ellenben az egyes hiedelmektől való tartás ebben a korban válik aktuálissá.

Lehetséges magyarázatok

A Barabás Júliával készített interjúk során kiderült, hogy születésétől haláláig egy adott hiedelemrendszer részese volt. Hogy milyen módon vett részt ebben, függött saját személyiségétől és ugyanakkor a mindennapi interakcióktól is. A közösségbe való szocializálódása során alakult át folyamatosan a hiedelemrendszerhez való viszonya is, életének különböző időszakában különböző regisztereit használva e rendszernek. Az, hogy milyen módon sajátítja el, függ nemiségétől és életkorától is. Tény, hogy a nevelődés során fokozatosan elkülönül a két nem munkaköre (Gazda 1980: 69). Így a fiúgyermek ideje legtöbb részét apjával tölti, míg a leánygyermek az anyjával van legtöbbet. Ezért viselkedésük és a világról alkotott képük különböző módon fejlődik. A lányok hiedelmei koronként is elkülönülnek, mert életkor szerint más-más dolog elvégzésére alkalmasak (Kiss é. n. 356), így ezekkel kapcsolatos tabukat, intelmeket kell elsajátítaniuk.

A leánygyermek kicsi korában nem vehet részt a felnőttek beszélgetésén, ez a határ a későbbiekben megszűnik, így információi a világról sokrétűek lesznek. A hiedelmekről szóló történetek, ezzel kapcsolatos útmutatások a krízishelyzetekben válnak jelentőssé. A közösségben az információszerzés alkalmi a beszélgetések, amelyeken már a nagyobb lány is részt vehet. A mesélő közvetlen hozzátartozói a szereplői azoknak a történeteknek, amelyek őt valamilyen formában befolyásolták, ezért hitelességükről a hallgatót is megszeretné győzni (Keszeg 1999a: 142). Mivel e beszélgetések alkalmával hangzanak el olyan történetek is, amelyek a beigazolódást hangoztatják ezeknek a cselekvéseknek, példaértékűvé válhat a résztvevők számára az adandó alkalmakkor. Ahhoz, hogy valamilyen hiedelemcselekvést vagy ezzel kapcsolatos eljárásokat gyakoroljon egy személy, olyan helyzetnek kell előállnia, amely aktualizálja azt. Használatukra rengeteg tiltó szabály vonatkozik és főleg használatával az egyén veszélyeztetné saját és környezete lelki és fizikai épségét. Ezek a helyzetek olyan konceptuális kategóriák beépülését szolgálják egy személy életébe, amelyek a cselekvés létrejötte előtt beindulnak és segítenek abban, hogy a cselekvéseket végrehajtsa és a célt elérje (Lammel 1999: 313).

Az elemzett esetben is jól megfigyelhető, hogy gyerekkorában az anya gondoskodik a betegség elhárításáról. Ő maga gyerekként nem rendelkezik erre vonatkozó tudással, az elhárító eljárást csak a későbbiekben sajátítja el, amikor az aktuális helyzetbe kerül, mivel e tevékenységek elsajátításához mindig releváns helyzetnek kell lennie. Asszony korában, anyaként ilyen helyzetekkel gyakran szembesül.

Az orvoslással kapcsolatos hiedelmei öregkorára válnak fontossá. Ennek egyszerű oka az lehet, hogy az ember szervezete legtöbb esetben öregkorára gyengül le, ebben a periódusban van legtöbbet szüksége az orvostudományra. Ő a népi gyógyászatához fordul, saját falujában felnőtt asszonyt keres meg a gyógyulás érdekében. Teljesen elutasítja a tudományos orvoslást, a gyógyszerek összetételét nem ismeri, az orvos idegen számára és abból a szaknyelvből, amelyen megállapítják betegségét sem ért majdnem semmit. Az orvos nem magánemberként viszonyul hozzá, hanem intézményes kereteket szab, azoknak az eljárásoknak vagy kezeléseknak, amelyekben ilyen keretek közt részesült, nem tudja a helyes kiejtését sem. A kenőasszony a saját lakásán fogadja és személyes kapcsolatban állnak egymással, az alapanyag, amit a gyógyításhoz használ, hozzátartozik mindennapi életéhez, és olyan nyelven kommunikálnak, amely közérthető mindenki számára.

Az élet előre nem látható eseményeit az emberek hiedelmekkel és rítusokkal igyekeznek előrevetíteni (Berta 2001: 245). Barabás Júlia esetében a lánykori tudakozódás inkább a jövő fele orientálódik, míg öregkorára már a múlt egy adott pontjára lesz kíváncsi, amikor valamilyen lopás, kár esetén specialistához fordul. A válasz hihetősége attól is függ, hogy a jósnő hogyan építi egységgé ezeket a történeteket. A jóslás pillanatában kölcsönös elvárások vannak mindkét fél részéről (Deijanecz 2001: 321–323), és ezeket kell olyan formába öntenie a jósnőnek, hogy a tudakozódó kíváncsi állapotát fenntartsa.

A jóslás mellett léteznek olyan népies praktikák, amelyek mindenki által ismert azonosító eljárások (Pócs 1990: 686). Így kerülhet sor a beszélgetés folyamán a szívöntés, igézés, csebrezés említésére. Nem föltétlenül szükséges divináció ahhoz, hogy a tettet megtalálják. A sérelem kialakulásakor ő is a hagyományos problémamegoldó mechanizmusokat alkalmazza (lásd Györgydeák 2001: 391–397). Azokat a cselekvéseket használja leginkább, amelyekhez nem kell senkinek a segítségét kérni: böjtöl, ráböjtöl, átkozódik. Ezeknek öregkorára lesz fontosabb szerepük, mert az addigi, őt ért károkat nem egyedül kellett elviselnie, hanem a félje volt segítségére. Özvegyasszonyként folyamodik ezekhez a cselekvésekhez, amikor a csapások őt sújtják, egyedül kell felülkerekednie a problémákon. A szómágia használata

aktuális jelenlegi élethelyzetében, a tárggyal és a nézéssel való rontást nem gyakorolta tudomása szerint, csak hallott róla.

Életében egyaránt fontos szerepet töltöttek be a passzív és az aktív regiszter hiedelmei. Attól függően, hogy életének melyik szakaszában volt a hiedelmekhez, hiedelemcselekvésekhez viszonyulva magatartása lehetett a kívülálló megfigyelő (nagylánként a csebrezés kizárja), vagy részese az eseménynek (gyerekkorában jelenléte szükséges a csebrezés folyamatában). Ugyanakkor egy-egy hiedelemcselekvésben részt vett egész élete folyamán, csak más funkcióban: gyerekkorában ő volt az, akit megigéztek, lányként ő is igézhetett másokat, de ilyenkor a rontás tudatos volt és a másik nemre irányult, asszonyként illetve anyaként ő az elhárító személy. Az átok, böjtölés özvegykorában válik aktív hiedelemcselekvéssé. Tehát az emberi életpálya során a szukcesszív életszakaszok elhatárolhatók egymástól. A társadalmi szerep, a rítusokban való részvétel kötelező/tiltott volta alapján a különböző életkorok sajátos jelentéssel, értékkel rendelkeznek (Keszeg 1999b: 259). Ezek íratlan szabályok, amelyeket mindenkinek figyelembe kell vennie és be kell tartania, mert az egyén úgy lesz elfogadható a közösség számára, ha annak normáit, erkölcsi rendszerét beépíti saját magatartásába (Vasas 1993:74).

Következtetések

Az egyes hiedelmeket és hiedelemcselekvéseket nem lehet élesen elválasztani egymástól, komplex jelenségek, összefüggésben állnak egymással az egyén bármely életszakaszán. Megállapítható az a tény, hogy aktív szereplője lenni vagy sem, különböző funkciókban szerepelni egy adott hiedelemcselekvésben vagy kívülálló lenni, viszonyulni a hiedelmekhez valamilyen formában függ nemtől, életkortól illetve társadalmi szereptől is. Tehát léteznek olyan külsődleges információk, kulturális minták az egyed szervezetének határain kívül a közös megegyezések személyközi világában, amelyben minden individuum megszületik, saját életpályáját megéli és amely fennmarad halála után is. (Geertz 2001: 78). Ezekből a külső információkból különböző szegmenseket emel be egy személy saját életébe, alakítja azt életmintájának megfelelően. Ugyanakkor ezek a minták részét képezik az egyes krízishelyzeteknek, segítségükkel az egyén integrálódhat az adott helyzetbe, közösségbe vagy státuszba.

A felnőtt ember életmintája valószínűleg számos átvedlés eredménye: egyéni, illetve történelmi, sorsfordulók rávezethetik vagy rákényszeríthetik az embereket arra, hogy új életmintát és életstratégiát válasszanak (Hankiss

1980: 32). Az interjú során keletkezett szöveg a múlt és jelen között folytonos áramlás oda-vissza kapcsolás eredménye amelyet a jelen perspektívája ural. Barabás Júlia a múlt eseményeit oly módon tárja elénk, olyan jelentést és értékelést kapcsol hozzájuk, hogy a jelen szemléletét legitimálja általuk. A hiedelemtudásáról elhangzott történetek nem magát a valóságot jelenítették meg teljes valójában, hanem a beszélő számára valóságként szolgáló részét. A gyerekkorában tanultakra „rengetegszer visszaemlékszik”, különösen akkor, ha felnőttkorában is beigazolódnak azok a dolgok, amelyeket szüleitől tanult. Ő hagyományát őrző és ápoló falusi közösségben nőtt fel. A közösség tagjainak mindennapi munkája és megélhetési forrása a földművelés és állattartás volt. A falu tagjai felekezetiileg római-katolikusok, nemzetiségüket tekintve magyarok. Elbeszéléséből arra lehet következtetni, hogy gyermekkorától öregkoráig különböző funkciók által volt implikálva az egyes hiedelmekben. Ugyanakkor a társadalmi státusának változásával és életkörülményeinek átalakulásával ő maga vélekedik másképp arról, hogy milyen szerepe lesz az adott hiedelemnek az életében. Nemcsak nemisége, hanem életkora is más – más szerepet oszt ki rá a hiedelemcselekvésekkel kapcsolatban (lásd Keszeg 2003:148).

Életének különböző szakaszaiban a mindennapi szokásoknak más és más területeivel kerül kapcsolatba, ami meghatározza a dolgokról alkotott véleményét és azokat a pontokat, amelyek életére hatással vannak.

Gyerekkorának mitologikus képében még nem határolódnak el egymástól a reális illetve irreális szférák. A hiedelemlényekről olyan képeket alkot, amelyeket a reális térbe és időbe vetít ki. A hiedelemcselekvésekben azért lesz szükséges jelenléte, mert még nem érte el a tisztátalan korszakot.

A nemi megkülönböztetés különösen serdülőkorban válik erőteljessé. Az új státuszba való átlépést a szülők és az avató szertartások segítik. Ennek az életszakasznak jellemzője az eltitkolás, ami általában az apa felé irányul (Jávor 2000: 671).

Az idő múlásával félelme egyre inkább enyhül a hiedelemlényekkel szemben, kíváncsisága a világra vonatkozóan egyre erőteljesebbé válik. A tér és időhasználati lehetőségei kitágulnak, nagylánykorban szerzi a szerelmi varázslatokra, tudakozódásra vonatkozó információkat.

A felnőttkor életstratégiai elvileg progresszívek, a megszerzett javak garapítása a társadalomstruktúrában az adottnál előnyösebb pozíció megszerzése állnak az elérendő célok középpontjában. Az a korszak, amikor a szülői gondozás köréből kiszakad, az otthon tanultakat kamatoztatja. Ebben a korban cserélhet tapasztalatot más asszonyokkal, az addig számára zárt területi és szociális határok felszabadulnak. Rá mint nőre, anyára és térhasználatra vonatkozó tabukat kell megtanulnia és betartania.

Az öregkorra inkább a regresszió jellemző. Vannak olyan idős emberek is, akik perifériára szorúlnak illetve olyan intézményekbe kerülnek, amely elhatárolja őket a közösségtől. Barabás Júlia a családja közvetlen környezetében maradt, nem kellett más intézmény szabályaihoz igazodnia, az eddig megszokott környezetében maradt. A kiszolgáltatottság érzése vesz erőt rajta, a halálhoz kapcsolódó szokásokban vesz részt. Mint minden öregember az élete utolsó szakaszán, ő is készülődik a halálra, és ezért minden tilalmat tart, vallásos életet él.

Az interjú során kiderül, hogy szerinte a *mai világban* nem tartják tiszteletben a hagyományt. Az előző generációk által hagyományozott *ósiséget* nem veszik figyelembe, az emberek nem fogadják el. „Hogy a babát ki vidd az útra, nem, keresztelés előtt egyáltalán, azután vihetted hova akartad, de míg meg nem keresztelődött az udvarról a babát kivinni nem volt szabad. Ezelőtt így volt, de hát most már meg sincs keresztelve s viszik.” Kiderül, hogy nem csak a gyerekek szegik meg a szabályt, hanem a szülők is. Nem tartják be az intelmeket, „babonáságként” definiálják az idősebbek tanácsait, pedig a keresztelésre vonatkozó tabuk mögötti óvó tendencia, nem kizárólag a felnőttekre vonatkozik, hanem a kisgyerekekre is. A legegyszerűbb dolog tudását értéktelennek minősíteni, olyan tudásként beszélni róla, amit meg lehet tagadni, mert vállalása és elfogadása veszélyeztetni az emberek szabadságát és kényelmét.

Nem csak a befogadó közeg változott meg, hanem a gyakorlása is megszűnt: „de hát azt mostanába nem hallottam csak akkorjába, mikorjába férhez jöttem még hallottam, szívet öntöttek, osztán én kérdeztem hogy hát hogy s mint, s elmagyarázták.” Ma inkább orvoshoz viszik a gyereket vagy különböző szereket vásárolnak, ami biztosabb és gyorsabb enyhülést eredményez. Az egyes szokásokat sem gyakorolják, ezért ezzel kapcsolatos hiedelmek nem lehetnek aktuálisak: „Ezelőtt ilyen volt, de most ha meghal egy fiú, most ezt nem csinálják, de a mi időnkbe volt ez, már a lánykoromba, úgyhogy akkor egész más volt mindenféle.” Ma már nem vesz részt menyasszony a fiatal fiú temetésén, így a házasságához fűződő szerencsétlenség egyik magyarázata is megszűnik.

A technika fejlődése a kinti tér használatát szűkíti. Ilyen például a kút, fászsín használata. Mára már több házban víz és gázvezeték található, így ezeknek a területeknek a használata nem szükséges, így az ezzel kapcsolatos hiedelmeknek már nem lesz funkciójuk.

Az interjú során többször elhangzott, hogy az emberek ma már nem *tar-
tanak*: „ezelőtt nagyon sok minden volt hallod-e, sok mindent tartottak, ugye én es sok mindent elfelejtettem, mert nagyon tartottak mindentől ez-

előtt.” Az emberek félelme megszűnt a szavak és a dolgok erejétől. Fegyelmezni ma már a szülőnek a gyereket, vagy az egyházi személyeknek az embereket nehéz feladat. A gyerek én-ideáljai nem a szülők, hanem a média által közvetített figurák, szereplők, hősök. Képzelőerejük eleve kategorizált, nem tudják létrehozni azt a mentális képet, amely behatárolja a teret és időt, kész boszorkányok és ördögök vannak kínálva képernyőn, akiknek legyőzése nem is olyan nehéz. Barabás Júlia unokái is számos esetben megkérdőjelezték a hiedelemlények valódi létét, racionális magyarázatot követeltek. Ritkán kinevetik vagy leintik, hiedelemtudását nem tudja felhasználni adott helyzetekben, egyre gyakrabban megkérdőjelezi ő maga is ennek értékét. Olyan mechanizmus figyelhető meg, mint a kisebbségi csoportoknál. A hiedelemhályját a közösség egy része elutasítja (unokái), a másik része (gyerekei) a sémát átveszi, de aproduktívá válik (Keszeg 1994:180).

Történetben elmesélve a hiedelemcselekvések megfosztódnak attól az elementáris részétől, amely a végrehajtásukkor szükségesek. Azok az időbeli értékek, melyek az események értelmének részét képezik, amikor tapasztaljuk és átéljük őket (Carr 1999: 72). A félelem és a remény keveredése, amely a végrehajtásnak elementáris része, szövegben nem lehet reprodukálni. A cselekvés összetevő elemeinek egymáshoz való viszonya csak abban a helyzetben kerül végső összefüggésbe. A séma továbbadása, megőrzése és gyakorlása nem ugyanazt jelenti, mint jelenthetett egykoron. Új egyéni tartalommal bővíthet, változhat minimálisan, már nem rendelkezik azzal az erővel, mert ereje a benne rejlő hittől függ.

Irodalom

BALÁZS Lajos

2002 Látható és rejtett szinkronizáció és diakronia az igézés gyógyításában. In: PÓCS Éva (szerk.): *Mikrokozmosz—Makrokozmosz. Valásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi Kiadó, Budapest, 400–412.

BERTA Péter

2001 A halál előjeleinek funkciói Csíkkarcfalva és Csíkjenőfalva paraszti közösségeinek halálközi rítusaiban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. Janus–Osiris kiadó, Budapest, 244–249.

BOSNYÁK Sándor

1977 A bukovinai magyarok hitvilága. *Folklor Archívum* 6. Budapest.

CARR, Dávid

1999 A történelem realitása. In: THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 19–38.

CSONKA-TAKÁCS Eszter

1999 Női tisztátalansági tabuk a magyar néphitben. In: KÜLLŐS Imola (szerk.): *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 266–272.

DERJANECZ Anita

2001 A sors és megismerésének lehetőségei két csíki falu hiedelmeiben. In: PÓCS Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. Janus–Osiris Kiadó, Budapest, 308–330.

FEJŐS Zoltán

1985 Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. *Néprajzi Közlemények* XXVII (1) 28–92.

GAZDA Klára

1980 *Gyermekvilág Esztelneken*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

GEERTZ, Clifford

2001A vallás mint kulturális rendszer. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 72–119.

GRAF Orsolya

2001 A hiedelmek szerepe. In: PÓCS Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen*. Osiris kiadó, Budapest, 13–80.

GYÖRGYDEÁK Anita

2001 A rontás szociálpszichológiája. In: PÓCS Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen*. Osiris kiadó, Budapest, 372–419.

HANKISS Ágnes

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

HOPPÁL Mihály

1970 Az „igézés”-hiedelemkor alkotóelemei. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzkutató Csoportjának Évkönyve IV.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 259–286.

JÁVOR Kata

2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 601–690.

KESZEG Vilmos

1994 Egy hiedelemkor sorsa. A garabonciás egy mezőségi falu hiedelemkészletében. In: LISZKA József (szerk.): *Néprajzi tanulmányok 14.* Szlovákiai Magyar Néprajzi Társaság, Komárom, 173–186.

1999a *Mezőségi hiedelmek.* Mentor kiadó, Marosvásárhely

1999b Nők a nemiségen innen és túl. In: KÜLLŐS Imola (szerk.): *Hangománys női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban.* Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 259–266.

2002 Egy látomás. Az esemény, a reprezentáció és az ítélkezés. In: Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek, kontextusok.* Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 28–60.

2003 Tájban élő ember: hiedelem és biográfia. In: VIGA Gyula (szerk.): *Vándorútok – Múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából.* Archaeolingua, Budapest, 133–151.

KISS Lajos

é. n. *A szegény asszony élete.* Athenaeum kiadás, Budapest

KUNT Ernő

1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Gondolat Kiadó, Budapest

LAMMEL Annamária

1999 Látni ami nem létezik: néphit és percepció. In: BENEDEK Katalin – CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 311–320.

MANDELBAUM, Dávid G.

1982 Egy életrajzi tanulmány: Gandhi. In: KÜLLŐS Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer. Documentatio Ethnographica* 9. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 29–46.

MAUSS, Marcell

2000 *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest

NIEDERMÜLLER Péter

1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* XCIX (2–3) 376–389.

PÁCZKÁN Éva

2002 *Kopasz föld. Mentalitás- és szövegvizsgálat egy élettörténet elemzésének alapján*. (Kriza könyvek, 13.), Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

PÓCS Éva

1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV (2) 177–206.

1990 Néphit. In: DÖMÖTÖR Tekla (szerk.): *Magyar néprajz VII*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 527–691.

TÚRÁI Tünde

2004 *Az életút végén. Szilágyborzási öregek társadalmi helyzetének vizsgálata*. (Kriza könyvek, 21.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

VASAS Samu

1993 *A kalotaszegi gyermek. A személyiségfejlődés hagyománya Kalotaszegen*. Kráter Kiadó, Kolozsvár

ZAKARIÁS Erzsébet

2000 *Asszonyélet Erdővidéken*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

Kolumbán Levente

Élettörténet és térélmény

Életünk, miként a róla születő beszámolók, végeláthatatlan elindulások és megérkezések egymásba fordulása, tér és idő tengelyén tett moccanások ismétlődő története, története. Jelen írás ezen elmozdulások nyomában tett értelmezői kísérlet kíván lenni.

Kísérlet, hiszen egy értelmezés, mint az (el)kezdés és (le)zárulás közötti gondolat zajlás, csak fenntartásokkal, a mindenkor kínálkozó buktatókra való odafigyeléssel vállalkozhat egy ember tudásának világosabbá tételére. A kísérleti jelleg mellett szól az, hogy az értelmezés útját kijelölő szerzői pre-konceptciók korántsem szerezhetnek végleges bizonytságot egy döntő kérdésben: mindaz, amit egy másik emberről tudni vélünk, nem saját gondolataink csálka ellenfényében látszik-e világosnak? Válaszaim a megérkezés lehetősége felől íródnak, létük a bejárhatóknak mutatózó ösvények felismerésében és elfogadásában rejlik.

Amíg egy beszélgetés a gondolat és véleménycsere tünékeny alkalmának bizonyul, nem tart számot mentegetőző kommentárookra. Azonban ha nem alkalomadtán, hanem meghatározott alkalmakkor és határozott majdani céllal jön létre, a résztvevőnek, különösen ha néprajzos az illető, utólagosan is tisztázniia kell az ott elfoglalt szerepét. Írásomban egy néprajzi gyűjtőmunka során született, a rögzítés és a lejegyzés nyomán primér „anyagga” írott szövegre támaszkodok. Ez a szöveg értelmezői gesztusaim kiinduló és visszatérő pontjait jelenti, egy olyan textuális terepet, amelyen az általa közvített információk szakszerűvé transzformálása (is) zajlik.

A nagyapám mesélte történetek átszövik gyermekkorom emlékezetét, a néprajzi munkánál korábbra nyúlnak vissza, mondhatni közös élményeinkként tétéleződnek. Közösek és közeliiek, saját korlátáikat és lehetőségeiket teremtve meg. Egyértelműsíthetnek, rövidzárlatokat okozhatnak, képtelennek bizonyulva a tudományos szigorral gyakran összerosott objektív távolságtéves látszatának fenntartására. Mindamelltt a sokat kárhoztatott „gyűjtő – adatközlő” viszonyából való kimozdulásra is kacsintanak. Bár a nagyapámmal való kapcsolatot „adatközlő” és „gyűjtő” „terepen” zajló interakciójaként is leírható, etnográfusként nem „adatközlő” és nyilvánosság közötti mediátornak, sem különböző tudásokat egymásba játszó avatott révésznek nem gondolom magam.

Szereplőink a nagyapámmal folytatott beszélgetések, így a történet szöveggént megszólaltatott beszélgetéseinkből bomlik ki, anélkül hogy önmagát

a „kultúra írásának” végletesen sokszerzőjű, diszkurzív kisajátításoktól mentes naiv demokráciájának tekinthető (vö. Clifford 2001).

Értelmezésem szerkezeti felosztása a közelítési stratégiákat követi: egy általános, a téma szempontjából relevánsnak ítélt elméleti barangolást követően a teoretikus meglátások alkalmazására, a beszélgetések szövegközpontú elemzésére kerül sor.

Egy beszélgetés lehetőségei

Beszélgetéseink a mesélési alkalmak terében zajlottak. Ezen alkalmak, mint terepmunkám helyszínei és időtartamai a nagyszüleim konyhájában töltött délutánok. Alkalmak, amelyekre vakációkban, hétvégeken valóban el kellett utazni, terep, amelyet egy-egy beszélgetés idejére a látogatóktól meg kellett „tisztítani” és előzetesen úgy időzíteni, hogy a zavaró hatásoktól mentesítve legyen. James Clifford nézeteit követve a terepet és terepmunkát habitusnak, „hajlamok és gyakorlatok” sorozatának, az elidegenítő rutinosság helyett gyakorlottságra és otthonosságra sarkalló interakciók összességének tekintem. Következésképpen beszélgetéseinket az otthonosságból születő összefüggések és érintkezések képei uralták, nem tévesztve szem elől azt sem, hogy beszélgetéseink lehetséges tere sohasem „ontológiai adottság”, hanem „diszkurzívan térképeződik fel és testileg gyakorolják” (vö. Clifford 2003). A diszkurzív feltérképezést kérdéseim és a válaszadást munkáló kimondott vagy elhallgatott intencióim irányították. Kérdések, amelyek az általam ismert lokális térről illetve annak bizonyos pontjait jelölő helynevekről többet és mást igyekeztek (meg)tudni. A nevek eredetére vonatkozó magyarázatokat és indoklásokat kerestem. Lajstromozható, a lokalitás csokorba köthető hely-történeteit kívántam hallani. Beszélgetéseinkhez ez is hozzátartozott. Ugyanakkor a magyarázatok adatértékeinél érdekesebbnek és ígéretesebbnek látszott a történetmondás hogyanjára való odafigyelés: a „mit állít?” helyett „mikor és hogyan történik?” a szöveg. Ez a szándék a helynévmagyarázatoknál tágabb kérdésirányokat kívánt, egy „nagy történet” felderítését, amelyben a térbeli helyek nem öncélúan halmozott narratívák, hanem a jelentés elmondásában jelölő funkcióval bíró alakzatok.

Találkozásaink élettörténetivé hangolódásával a térről való beszélés az „én” narratív megjelenítésének textúrájába ágyazódott. Ebben az új szerkezetben a helynevek egy referencialitáson túlmutató szerepben léptek fel: miközben helyszínekre utalva a valóságos tér helyettesítői, az élettörténeti kontextus a megértés alakzataivá transzformálta. A helynevek működését az önéletrajzhoz (élettörténethez) mint az „olvasás vagy a megértés figurá-

jához” (de Mán 1997: 95) hasonlóan gondolom el, olyan textuális moccnásoknak tekintve, amelyek kognitív-mentális térképeink felbukkanó, helyé türemkedő pontjainál többnek bizonyulnak.

Közéletéseimben e két elgondolásnak kívánok egyidejű érvényességet szerezni. A helynevek mentális térbeliségét a lokalitás és az onnan történő egyéni ki-mozdulások – elutazások és hazatérések – megjelenítésében, figurális természetüket a narratívákban való előfordulásuk tekintetében értelmezem. Az elő-bi közelítés ember és környezet kapcsolatát, a térhez fűződő egyéni viszonyt, a megélés bemutatását tűzi ki céljául, míg utóbbi e viszonyról való tudást, a saját tapasztalatok reprezentálásának eltérő módjait igyekszik láthatóvá tenni.

Tér, kultúra, térkultúra

A tér meghatározása lehetetlennek tűnő vállalkozás. Sokan és sokféleképpen feltették már a kérdést, ám végleges és egyúttal megnyugtató válasz mindezüdig nem születet. Mégis találni néhányat, amelyekben a megválaszolás naivnak tűnő vágyát a kérdések széttagolása, a válaszhoz vezető utak sokszorozódása váltotta fel. Hamvas Béla is ezek közé tartozik. Bár életművével kapcsolatban a tudomány berkeiből jobbra csak elmarasztaló hangokat hallani, ennek ellenére azt gondolom, megszólaltatása nem lesz eredmény nélkül való. *Meloszi sejt ház* című esszéjében tér és hely kapcsolatáról így gondolkodik: „Tér az, amit a papíron szerkesztett háromszög oldala vagy a kartonból készített kocka hat lapja zár körül. Hely, tegyük fel, a lépcső, vagy a kert. A tér absztrakt, bárhol lehet, tulajdonságai nem változnak. A hely pedig konkrét, valahol van, és az, hogy ott van, ahol van, az éppen a hely.” (Hamvas 2002: 54). Számunkra pontosan a „lehet” és a „van” szétválasztása mutatja mindazt, amit a térrel kapcsolatban lényegesnek tarthatunk: a *lehetőség* univerzális, egyéntől független, absztrakt léte és a *van* individualitása, konkrétsága és változékony-sága. A tapasztalat, ami van, csak valahol lehet, az élménnyé váló események valahol történtek, történnek meg velünk, a valahol lenni lehetősége a valahol „vagyunkban” konkretizálódik, talál helyet magának. Krasznahorkai László *Háború és háború* regényében Korim György egy talált kézirat négy szereplőjének keres „valami helyet, a *place* – mondja, a zürichi úrnak –, amely alkalmas volna, egy különleges pontot, hogyne kelljen újra tovább és tovább, mert innen már vele nem jöhetnek...” (Krasznahorkai 1999: 215). Helyet kell találni, ahol otthagyhatók az élményeinkből szerkesztett kézirat szereplői, ahol saját múltunk biztonságosan megőrizhető, „hogy ne kelljen újra tovább és tovább” magunkkal vinni. Helyet, ahová visszatérve megkísérelhetünk egy újabb elindulást, vagy amit utólag kiindulópontnak tehetünk meg.

A térolvasási kód

Amiként a „van” megvalósulása egy „lehetőség” ismeretén nyugszik, a hely(ek) megképezése is a tér előzetes tudásán alapul. Ezen előzetes tudást a tér *olvasási kódjának* nevezhetjük. Az olvasási kód biztosítja, hogy képesek vagyunk valamilyenként (fel)ismerni a teret, illetve azt, hogy beszélni tudunk erről az ismeretről. A kód szerkezetében egy helyettesítő megfordítás működik: az érzékelés metonímiáját (ilyenek látjuk a teret) a megismerés metaforája (ilyen a tér valójában) váltja fel. Erre a helyettesítő megfordításra, bár némileg eltérő összefüggésben Paul de Mán egy Nietzsche szöveg dekonstruktív olvasatában mutat rá (vö. de Mán 1999:170). A helyettesítő megfordítás néven nevezésével egyáltalán nem kívánom azt sugallni, hogy egy korábbi tévedés leleplezésének lehetünk szemtanúi, minekutána valamit helyre kellene/lehete itt még állítani, csupán az olvasási kód belső történéseit vélem megragadhatónak általa.

A térérzékelés metonímiája, csak úgy, mint a tér megismerésének, tudásának metaforája egyaránt konvención alapszik. Következésképpen a tér olvasási kódját is konvención tartják fenn, megegyezések, amelyek társadalmanként, kultúránként, és sok esetben egyénenként is eltér(het)nek egymástól. Edward T. Hall proxemikai kutatásai találoan megvilágítják (és nem utolsó sorban hitelesítik) a térérzékelés pluralitására vonatkozó elképzeléseket. Hall mellett érvel, hogy a közvetlen tapasztalás kultúráktól függetlenül azonos élménye nem egy tartható álláspont és a proxemikai vizsgálatok eredményei arra intenek, hogy „a különböző kultúrákhoz tartozó emberek nemcsak különböző nyelvet beszélnek, hanem [...] magát a világot is más módon érzékelik. Az érzéki benyomásokat mindenki szelektív módon osztályozza [...], és így egy bizonyos kultúrára jellemző szelektív érzékelés merőben másként ragadja meg *az érzékelhető világot*, mint ami más kultúrára jellemző” (Hall 1987: 25). A szelektív érzékelés fogalma tulajdonképpen a fentebb használt térolvasási kódnak feleltethető meg. Azért döntöttem mégis az utóbbi mellett, mivel úgy vélem, a térről való tudás nem pusztán az érzékeinkben működő szelekció eredményeként, hanem az olvasáshoz hasonlóan bonyolult, tudatos-tudattalan műveletek összjátékából jön létre. A proxemikai vizsgálatok annyiban lényegesek, amennyiben láthatóvá tehetik, hogy az emberi térérzékelés mint érzéki benyomásaink összegződése kultúránként eltérő vonásokkal bír, tehát a kultúránként eltérő olvasási kódokban érzékelt világ a tapasztalatok tudássá szervezésének, megjelenítésének szintjén is különböző kódokat implikál. Ezek a kódok a mentális tér fogalmával írhatóak le.

Mentális terek. Eltérő kutatási paradigmák

A fizikailag meghatározható terekkel egyidejűleg, mintegy velük párhuzamosan létezik egy másik, egyéni és kollektív interpretációkban élő tér, a tér, amelyet a „fejünkben” hordozunk. Kulturális konszenzus van a tekintetben, hogy a térbeli „közel” vagy a „távol” mást jelent egy délutáni, kellemesen andalgó séta idején, és megint mást hétfőn reggel, néhány perccel nyolc óra előtt. Ezt a „mást” többé kevésbé mindenki elfogadja. Bonyodalom abból származik, ha magyarázni kívánjuk: miért, hogyan is van ez?

A térrel alakított egyéni viszonyt a *kognitív térképe/és folyamatában* látató rekonstrukciós elmélet szerint a környezetünkől észlelt információkhoz szubjektív tartalmakat kapcsolva olyan jelentések képződnek, amelyek beépíthetők és szükségképpen be is épülnek saját identitásunkba (vö. Cséfalvay 1990: 67). Ez a modell magyar nyelvterületen főleg az elmúlt egy-másfél évtized kutatásaiban vált termékkennyé, elősegítve, hogy a térhez való viszonyulást, a térhasználati szokásokat, a tér tudását az interpretációs mozzanat felől lehessen újragondolni.

A társadalmi, szociális, nyilvános terek (pl. városok, régiók) iránti növekvő érdeklődésben a „mentális tér” fogalma a térre irányuló tudományos diskurzusban az elemzés fontos kategóriájává lett.¹ A tér megnevezett-nevezetes pontjainak és e nevekhez fűződő egyéni-közösségi viszonyulások elemzése mutatja, hogy a tér strukturálásában rejlő sokféleség a tér birtoklásáért versengő interpretációkból vezethető le. A névadások és átnevezések iránti fogékonyságot többnyire a birtokbavétel, a tér sajátta tételének mindenkori igénye magyarázza. A kutatások zöméből az is kitűnik, hogy a mentális terek elemzésének főleg az etnikailag polarizált településeken van igazi tétje, hiszen a párhuzamosan létező terek megmutatásában, az átnevezések kronologikus lekövetésében (például Kolozsvár terei) egy kvázi helyreállítási és/vagy visszaszerzési törekvés is gond nélkül érvényesíthető.

Témájában, kutatási módszereiben az előbbtől eltérő irányt képvisel Rostás Zoltán, aki az órai histoiy módszer alkalmazásával a két világháború közötti Bukarest „arcait” próbálja újra láthatóvá tenni (Rostás: 2002). Atöbb mint húsz élettörténeti szöveg egy város hajdani életét idézi. A különböző etnikumú (francia, magyar, német, román stb.) emberek úgy mesélnek életük akkori tereiről, hogy az olvasó egyetlen pártállás elfogadására sem kényszerül. Úgy tűnik, az élettörténeti szövegeknek a tér iránt érdeklődővé hangolása megengedi a „mentális tér” elemzési kategória használatban tartását, hiszen

¹ Példaként két elemzésre utalnék: Barna 2000: 689–70; Szabó 2004: 87–113.

amint Rostás Zoltán vállalkozásából - és nemcsak onnan - kiderül, az élettörténeti szöveg képes a tér mások számára olvasható megjelenítésére. Mindéből két lehetőség kínálkozik: egyrészt van a szövegben valami, amitől láthatóvá válik a tér, illetve a történetmondásnak szüksége van arra, hogy használja a térbeli dimenziót. Elemzésem következő részében az előbbi, míg a későbbi részekben az utóbbi kérdésirányra figyelek.

A (mentális) tér történeteitől egy élettörténet mentális teréig

A körülöttünk lévő világ csak úgy juthat el hozzánk, a dolgok akkor ma-radhatnak velünk, ha képesek történetté válni, ha nyitottnak, történetesítési hajlamainkkal szemben megengedőnek mutatkoznak. Mihelyt elmondhatókká, megragadottá válnak, magukénak tudhatják a létezés attribútumát: velünk lehetnek és velük lehetünk, a történet közel engedi hozzánk és közel kerülünk az ő történetükhöz. Történeteket alkotunk róluk, történeteket, amelyek később minket is alakítanak.

Beszélgetéseink kezdetén a teret magyarázó történetekre kérdeztem rá. A „mit tudsz erről a névről, honnan eredhet?” típusú kérdések ideje volt ez. A helynevek eredetét magyarázó szövegekben a terület hajdani birtokosainak történetté mondása, a nevekhez kapcsolódó események felelevenítése olyan kapcsolatot feltételez, amelyből fény derülhet a dolgok objektív létéhez képest virtuális/mentális tér rendjére. A szövegmondás mint a világról, mostani figyelmem homlokterében pedig a térről való tudás reprezentálása a mentális terek szerveződését fogalmazza meg. Az elemzés nehézsége, és ugyanakkor igazi tétje abban áll, hogy az egyén mentális tereinek szerveződését ne az etnográfus földrajzi műveltségének rendelje alá, hiszen egy adott földrajzi környezetről való etnográfusi ismeretek – falu, lokalitás, régió stb. – arra csábíthatnak, hogy a diskurzus számára megbízható és ellenőrizhető lokális szubjektumokat teremtsünk.

A beszélgetésekből félreérthetetlenül kiderült, hogy egy település földrajzi neveinek ismeretéből még nem következik, hogy a lokalitásról kialakított mentális képek – például a falu térbeli határainak tudása – azonos tudati tartamra vonatkoznának, netalán egybe is esnének. A „hely egysége” mint egy zárt, organikus falu elképzeléseinek bausingeri meghaladása a lokalitás szempontjából is érvényesnek tartható. A lokalitás egységesítő fogalma csak a történetek terét jelöli ki, a nyelvi horizontot, amelyben „a hely egységére vonatkozó bizonyítékok” találhatóak (Bausinger 1995: 55). A földrajzi nevek, csakúgy mint a helyekhez kötött beszéd-fordulatok a tér-tudat tükrözői. A tükrözés mozzanatával a történetek nyelvi horizontjának helynevei a lokalitás mentális térhorizontját teszik láthatóvá. Ebben a hori-

zontban a dokumentálni kívánt lokalitás nem egy konkrét, fizikai területként kerül elgondolásra, hanem kapcsolatok és kontextusok egymásra hatását jelenti. A helyek megnevezése, határok kijelölése – a tér szocializálására irányuló gyakorlat – mutatja meg, hogy a lokalitás egy térhez kötött fizikai entitásnál többnek bizonyul. Egy állandó alakulásban lévő terepet jelent, amelyen az egyéni interpretációk kialakítják az identitás létrehozásának és kommunikálásának terét.²

A lokalitás mentális horizontját alkotó helynévmagyarázatok – a tér történetei – egy használatban lévő tudásról adnak számot. Ezekben a magyarázó történetekben a kérdező tájékoztatásához egy időbeli tájékozódás tartozik hozzá, mivel a mentális tér csak annyiban bejárható, amennyiben tartalmazza a mozgás érzékeltetéséhez elengedhetetlen időtényezőt. A tér tudása eseménycentrikusan fogalmazódik meg, s az elmondhatóság egy időbeni távlatot feltételez: akkor fogalmazódhat meg a helynév eredetének története, ha a megélés ideje valamilyen szinten kapcsolatban áll a „kezdet”, a névadás idejével. Különböző magyarázatok elavulnak, a történetek ismétlése (például egy kíváncsi kérdező számára) fölöslegessé válik. A tér iránt érdeklődő etnográfiai interjú kezdetét ezek a történetek uralják. Magyarázatok, melyek élmények híján egy kiüresedőben lévő teret juttatnak szóhoz. Bár az etnográfusi mesék híresek arról, hogy a kezdet nehézségeinek megindító ecsetelése után pálfordulások sorozatában beszélnek el egy sikeres „megvilágosodás” történetét, nem gondolja, hogy kezdeti beszélgetéseink eredménytelenek lettek volna. Az „üres tér” kifejezéssel csupán egy helyzetet summáztam.

A tér láthatóvá tételének módjai eltérnek egymástól, hiszen a tér nem jelentheti ugyanazt egy pincében, mint mondjuk a prérin. Másként él a térrel egy magyarázó narratíva, és ismét másként egy élettörténeti szöveg. Mind-egyik mást tart fontosnak a térről, elmondásban másként érdekelt.

Egy, a történetek elmondására érzékeny pragmatikus közelítésben az „élettörténet formái ugyanolyan fontosak, mint az őket alakító tények [...] A történet tényei lehetővé teszik annak megfigyelését, hogy miképpen működnek a társadalmi viszonyok. A formák láthatóvá teszik a gondolkodásformát, a kulturális és ideológiai struktúrákat.” (Bertaux-Wiame, idézi Niedermüller 1988: 382). Közelítésemben elsősorban ezeknek a formáknak szentelek kiemelt figyelmet, hiszen bennük az élettörténet mentális tere és a térnek az identitás létrehozásában játszott szerepe lesz látható.

² A „lokalitás teremtéséről” lásd Appadurai 2000: 3.

Az identitás antropológiai, fenomenológiai elméletei (az általam használt áttekintő összefoglalás Csabai–Erős 2000) mélyen egyetértenek az időbeli dimenzió fontosságát illetően, viszont annál kevesebb szó esik a térbeli vonatkozásokról.

Az identitás testi vonatkozásainak tanulmányozásával nyilvánvalóvá lett, hogy a test reprezentációiban, a testről alakított képekben visszatükröződnek mindazok „a kulturális értékek és szorongások, amelyek így materiális kifejezést nyernek általa” (Csabai–Erős 2000: 39). A Mary Douglastól származó antropológiai hagyományban a test, a társadalmi jelölés alanyaként tételeződik, vagyis nem egyszerűen a társadalmi folyamatokat „leképező szimbólum”, mert a kultúra hatásai „a test észlelésében és reprezentációiban is megjelennek” (Csabai–Erős 2000: 39–40). A testi reprezentációk mint az identitás megszervezésének konstruktív elemeihez hasonlóan a tér reprezentációi is bevezethetők az identitás elemzéseinek módszerei közé. Mivel a saját testről kialakított tudás, illetve e tudás kulturális meghatározottsága a tér esetében is érvényesnek látszik, úgy vélem a térolvasási kód, valamint a mentális terek összefüggései megtalálhatóak az élettörténeti szövegben, hiszen ha „a teret arra használjuk fel, hogy elmondjuk kik vagyunk” (Barna 2000: 692), akkor ebben az elmondásban valamiképpen a térre vonatkozó tudás is szóhoz jut.

Élettörténeti térelemzés

Történeteink többnyire valahol kezdődnek el, ahogyan mi is egy valahol időből és valahol térből indulunk. A kezdet mindig a saját idő és a sajátáttá lett tér metszéspontjából bomlik ki, innen válik elkezdhetővé életünk történeté mondása, akkor is ha mi kérdezzünk és akkor is ha minket kérdeznek. Elemzésemben az élettörténeti szöveg tényszerű mozzanatai közül azokra figyeltem, amelyekben a környezet megjelenítése érdekelt a jelentés kimondásában.

Kezdetek

Egy etnográfusi kérdéssel induló beszélgetés rövid kitérő után a születés pillanatában rögzíti az élettörténet kiindulópontját: „*Gondolkoztál-e valahol, hogy leírd: ez volt az életem?*”

Még egy csomó papír is van ilyen valahol, érted-e, leírva. *Ilyen visszaemlékezés?* Csak nem tudom megmondani egyáltalán, hogy hol vannak. Ha valahonnét ha elékerülnének, ilyen kicsi ficujkák ne, de sok. Mikor kinn voltam, akkor írtam volt, odaki. /.../ Ezen gondolkodtam, de hát, no de nem voltam

olyan szorgalmas, hogy ezekkel foglalkozzak, s osztán inkább elfoglaltam magamat odahátra, az árnyékalatt, s egyebekkel, s osztán erre kevesebb idő jutott. No de azért meg tudtam volna csinálni, ha nekifogtam volna, de aztán elmaradt. Hallik-e? *Hallik*. Hát ha azt akarod, hát akkor mondom, hogy 1931. augusztus 12-én születtem. *Itthon?* Itthon. Hát akkor mind itthon születünk, még apád is itthon született, s augusztus 20-án, Szent István király napján kereszteltek meg, s akkor a pap beléakadt. Czirják Emréné, ott ahol Gál Ernő lakik, ott lakott Czirják Emre s Czirják Emréné, ők voltak papóéknak a komák, s keresztmámival a pap eszeveszett, hogy Szent István napján miért keresztelnek Pétert? */.../ Akkor még odaki laktatok?* Akkor odafel, ahol Czirják Anti lakik, mert nanyót oda vitték férjhez, érted-e. Ezt magad tudod-e? *Valamiket tudok róla, de teljesen nem*. Hát reamondjam-e? Mondjad, mondjad. 1924. február 24-én esküdtek papóék, nanyót odavittek menyecskének, s azon az udvaron ott lakott */.../ Kolombán János*, amelyik Magyarországra elköltözött, a fiatal Kolombán János, az a nagycsaládos sokgyermekkel, akkor egy szobába ott lakott gyermektelen Kolombán Györgybá, özvegyember, a felesége meg volt halva, gyermekjek nem volt, s akkor ott lakott az öreg Kolombán János, a feleségivei, s Kolombán Jóska, Vilmoséknak az apjuk, legény, vagy gyermek, még mondani. */.../Az volt az ős?* Igen. S akkor szembe, ahol a Czirják Anti kicsi háza van, attól eléfelé, az út felé, ott volt egy vénház, még zsendéllyel földve, nem is dránicával, zsendéllyel, s abba laktak nanyóék.”

A szóbeliséget az írásbeliség nyelvére fordító etnográfusi narratíva előfeltevései már a beszélgetés kezdetekor működésbe lendülnek. A fenti részlet nyitó kérdése az élet írásba foglalásának lehetőségét mondja ki egy, a szóbeliségre jellemző helyzetben. Az írás felől érkező kérdésre egy öngazoló/felmentő narratíva felel: az időt, nyugalmat és összpontosítást igénylő tevékenységre egyéb munkák miatt nem kerülhetett sor. Az élet-történet mondása csak ezután kezdődik el. Születésének időbeli datálását – bár az én kérdésemre történik – a hely megnevezése követi. Míg a dátumra vonatkozólag bármilyen további magyarázat indokolatlan lenne, az időszámítást illető konszenzus miatt, a lokalizálás kevésbé magától értetődő: az „akkortól” eltérően az „itthon” nem ugyanazt jelenti mindenki számára. A születési hely explicitté tétele a korábban egyazon helyen élt emberek – az elődök – felsorolásával valósul meg. Az „ott lakás” narratívája a születés terét az előző generáció megidézésével jelöli ki, ezzel oldja fel az „odaki” és az „odafel” eltéréseiből fakadó pillanatnyi zavart. A lakóháza-ra való emlékezés nem rekedhet meg a múltban, a helyek időbeli folytonosságát a jelenbeli viszonyokkal tett egybevetés garantálja, egy hajdani

terület egyértelmű lokalizálásának biztosítékát annak ma élő tulajdonosa hordozza.

A gyermekkor eseményei – óvodás, kisiskolás évek – mindvégig Kilyénfalva földrajzi határain belül zajlanak. A történetek időbeli egysége a tér megjelenítésében is egységesnek látszik, a szövegek egy viszonylag szűk lokalitásban mozognak. Ennek magyarázatát abban látom, hogy egy gyerek szemével másként néz ki a tér, egy felnőttől eltérően érzékelődik közelség és távolság. A térről való beszéd tekintetében gyökeres változást az 1944-i menekülés felelevenítése jelent.

Egy kényszerű utazás története

A menekülésről szóló történet az életrajzi interjú egyéb szövegeinél korábban lett rögzítve, azon történetek közé sorolható, amelyek mindenkor érdeklődésre tarthatnak számot. A történet megszerkesztése többszöri elmondásról tanúskodik, fordulatokban, szomorú és nevetésre ingerlő epizódokban, leírásokban gazdag úti beszámolóval van dolgunk. Mondanom sem kell, hogy a mostani történet előzetes kérésre lett előadva, aminek következtében a beszélgetőtárs (jómagam) magyarázatok, kommentárok általi tájékoztatása a szövegben hangsúlyosan van jelen. A menekülésnek, a háborús időszak viszontagságai közepette sikerrel – sértetlen megérkezéssel – záruló története etnográfusi narratívával közös vonásokat mutat abban az értelemben, hogy a mindenkori útleírások és etnográfiai kockázatos pontjait a szavahihető szerzői beszéd és a történetek meggyőző voltának fenntartása képezi.

N. Kovács Tímea egy, főleg a középkorban közkeletű útleírás – „Mandeville lovag utazásai a Szentföldre, Indiába és Kínába” – elemzésében mutatja meg, hogy a beszámoló sikere két fontos tényezőtől múlik: a szemtanúként való megszólalás, illetve az uralkodó reprezentációkra forrásokként történő hivatkozás. Ugyanakkor a regisztrálásnak „elengedhetetlen szerepe van a láttak rögzítése és az otthon maradtak felé való közvetítése, illetve a vállalkozás legitimálása szempontjából” (vö. N. Kovács 2003: 28). Az előbbi gondolat főként távoli kultúrákról készített etnográfiai beszámolókra vonatkozhat egyértelműen, mivel a menekülést nem lehet pusztán útleírásnak olvasni.

A történet kezdetei az elindulást legitimálják, hiszen több mint szokatlan, ha egy település lakosságának 90 százaléka hirtelenjében vándorlásra adja fejét. Az elindulást az akkori körülmények bemutatása, majd az elmenekülés vélhető okainak – a gyergyószentmiklósi partizánbetörés keltette pánik, a helyi előljárók elhamarkodott döntése, a front közeledtével egyre növekvő félelem stb. – felsorolása előzi meg. Az „akkor” és az „ott” felelevenítése

után az elindulás narratívája veszi kezdetét: „No osztán lementünk, mentünk tovább ott le Maroshévízre. Ott osztán egy néhányan lemaradtak Maroshévízen, tudod. Kimentek oda a Bánffi fürdő, vagy kastély vagy, mi van odaki. Oda kimentek, s osztán a többiekül mentünk ott le. Hát lútőre mentünk.” A történet egy ismétlődő *mentünk*-ben moccan tovább, ahol a fizikai úton levést a *mentünk* közé beékelte településnevek, mint viszonyítási pontok teszik láthatóvá: Maroshévíz, Szalárd, Déda, Szeretfalva, Bethlen, Zsibó, Benedekfalva, Szilágycseh. Mivel magam is gyakran vonatozok ezen az útvonalon, az erről a térről való tudásunk néha ellentmondásokba ütközött: mentális térképünkön nem ugyanoda képzeltünk el egy-egy területet, meneküléstörténetének térbeli rendje és saját utazástörténeteim topográfiája nem mindig esett egybe. Ez a különbség annak bizonyossága is, hogy a világ, konkrétabban pedig a tér „kartografálása a saját kultúra terepén zajlik” (vö. N. Kovács 2003: 27). Míg az egyéni interpretációkban születő lokális tér képe megingathatatlan, saját tapasztalatokon alapuló ismereteket tudhat magáénak, a lokálison kívüli terekben már kevésbé egyértelmű a tájékozódás. Mindennapi tapasztalatok híján az idegen tér nem fogható át az otthonosság egyetlen tekintetével, s az események helyhez kötésében is bizonytalanabb pontok kínálkoznak. A történet topográfiai utalásai és egy térképre rajzolható világ között nincsen egyértelmű megfeleltethetőségi reláció, a történetek jobbára az emlékezési gyakorlat révén jelölik ki, rendezik át a megtörténés tereit úgy, hogy közben az elindulás és hazaérkezés története a nevezetes események/kiemelt pontok mentén zajlik.

A szemtanúság pozíciójának hitelesítésében/megtartásában a látottak rögzítése meüett az idegenek észlelése is fontos szerephez jut. A tehénvásárlást felelevenítő epizód illusztris példája ennek: „Osztán kerestek egy tehént. Kovács Están ő ügyes gazdaember volt, ha hamis ember volt es, s osztán kapott egy Rózsit, úgy hívták Rózszi, a tehént. Jó nagy, fájén tehén volt, csak nem volt járva. Osztán kérdezte Kovács Están, hát ugye vittek engemet is, hogy nézzem, s kérdezte Kovács Están a gazdától: »Ez a tehén befogva volt-e?« Aszongya az ember »Ha-ha, sokat dolgozott ez a tehén ám, aszongya, megszántott egy évbe két hold földet, s behozott négy szekér lóherét, aszongya, sokat dolgozott ám a tehén.« No hát jó. Hát, ha bé volt fogva, hát akkor elcserélték nekünk a tehént, s osztán, osztán össze szedelőzködtünk, s megindultunk hazafelé”.

A menekülés narratívájának térbeli horizontja „egy” lokalitás mentális kódjai szerint alakul. E narratíva szereplői kivétel nélkül a származási helyek definiálásával lesznek felismerhetőkké. Mind az idegenek, mind pedig a számunkra ismerősök (a falubeliek) egy eredeti hely nyomait viselik, a helyek, ahonnan valamikor mindannyian elindultak és ahová valamiképpen

mindvégig (vissza)tartoznak. A menekülés – az identitás elbizonytalanodásának állapota – lokalizált szubjektumokat kíván, olyan „másikat”, kivel szemben bevethető a más környezet(ek)ről szerzett kulturális tudás. Az antropológusi látásmódhoz hasonlóan, ahol az „Ők” egy „Ott”-tal kerül összefüggésbe, azaz a „kultúra folytonosan térbeliesül” (N. Kovács 2003: 26), a menekülés történésben lévő identitásaira a helyek kulturális sajátosságokként rétegződnek rá.

Egy tértípusként is felfogható menekülésben-való-lét jellemző viselkedésformákat, sajátos térolvasási és megjelenítési kódokat hoz felszínre. Mivel tértípus és viselkedési forma viszonyának adekváttá tétele a hatékony kommunikációt biztosító tényezők közé sorolandó, az egyéni törekvések ennek az összhangnak a megteremtésére irányulnak (vö. Hoppál–Niedermüller 1983: 270). A menekülés során fontosnak ítélt események utólagos megjelenítése a tér megtapasztalásának, bejárásának élménylenyomatait az útleírás lineáris soraiban jelöli újra.

Végezetül a menekülés történetének „forráskezelésére” térek ki. 1944 őszének „Nagy Utazása” Kilyénfalva lakói számára nem egyedi esemény. Az elindulásra mint külső kényszerre adott válaszlépésre az első világháború alatt is sor került. Így adva volt egy korábbi minta, az otthon tömeges elhagyásának előző története, amely érvek és ellenérvek kiindulópontjának bizonyulhatott. Az akkori (1944) falubíró magatartásának – a korábbi tudás figyelmen kívül hagyásának – negatív értékelése mindezt jól példázza: „Minden rosszat, ami létezett, mindent elsorolt, s akkor még meghagyogatta, hogy amikor mindenki a kapun jó ki, az épületeit gyűjtsa fel, hogy az ellenségnek ne maradjon semmi. De hát ha vajon ha felgyújtottuk volna, mire jöttünk volna haza? Mert hát azt nem gondolták meg, hogy a világ mekkora lángban ég, s a földről lelépni nem lehet, azt egyáltalán nem gondolták meg, csak azt, hogy el kell menekülni. Nem tanultak azon, pedig ez, például ez az Ambrus Ferenc is olyan volt, hogy az első háborút is végigérte. Az első menekülőbe is ha nem volt benne, akkor katona volt, de legalább az itthon valókról tájékoztatták az itthon valók, hogy hát hogyan volt az. Akkor is elmenekültek, még Komáromig is, de onnat is haza kellett jönni. No, s ezt is csak úgy lehetett volna képzelni.”

Az élettörténeti szöveg(ek) kontextusában a menekülés történetének mozzanatai újra és újra feleleveníthető tapasztalatként vannak jelen, hiszen az idegen/idegenség élmény gyermekkori megélésének alapvető következményei vannak a lokalitásról való gondolkodásra nézve.

Későbbi utazások elülő történetei

A katonaság, munkaszolgálat történetei mellett fontos szerephez jutnak a szervezett munkaalkalmakkor - ilyen például a fakitermelés – tett elutazásokat felidéző narratívák. Az újdonságok, az otthonról nézve szokatlanak tűnő látnivalók rögzítése, magyarázása és megítélése jellemző vonása az ilyen típusú szövegeknek. A „környezetről mindig lerí minden” logikája szerint működő kartográfiaiban a földrajzi területek között vándorló én a szemlélődő biztos pozíciójában marad, hiszen elindulását egyéni döntés – az egzisztenciális biztonság megszerzése, folyamatos megtartása – előzte meg, illetéknéppen a vándormunka egy életszakasz domináns stratégiájaként jelenik meg.

Amíg a kimozdulás narratíváiban a térbeli kapcsolatok láttatásának nyelve egy közérthető, pontos jelölési kódot, kilométerben megadott távot használ, addig a lokális tér távolságait a megtételhez szükséges idő méri (például egy napi járásra); az „ott” alatt más értendő az Úz-völgyében, mint otthon, mondjuk a temető és a templom között.

A Csíksomlyói búcsúra való gyalogos zarándoklatok felidézése az otthoni térből indít. A Hargita hegyvonulatain túl – Kilyénfalváról nézve eddig terjed a keleti látóhatár – a zarándokút terét településnevek fogják körbe: „Az Erdőle útján neki Vaslábnak, s osztán onnat ki Marosfő-felé, Vaslábból, Vaslábon keresztül, s ott Vaslábon túl, Marosnyírin ki, s ott ahol a nagy nyereg van Csíkmagasának, azon a nyergen keresztül.” A zarándoklat térbeli horizontjában – mintegy 50 kilométeres táv – az eddigiekhez képest újszerűen szerveződnek a helyszínek: a földrajzi értelemben vett szemhatárig viszonylag sok helynevet találni, azon túl csupán a településnevek jelentenek tájékozdási/tájékoztatósi pontokat. Amint a menekülés történet elemzésekor is láttuk, a helyi tér „ott”-jai egy pillanatig sem kérdésesek. Ellenben a „hegyen túl” már jól jöhet, ha az etnográfusnak is vannak az „ott”-ról konkrétan bevethető tapasztalatai:

„Hallód-e, te autóval jártál-e Csíkba? *Igen.* Dánfalát tudod-e melyik? *Hogyne.* Dánfalából az út, Dánfala túlsó felibe kanyarodik balra, s az Oltón keresztül, s akkor ahogy keresztül ment, még 50-100 métert, akkor kanyarodott jobbra, Madaras, ugye az következik? *Madaras.* Ott van egy jó nagy rét, jobbról, abba a kanyarba, a töltött út kanyarjába, s ott ezelőtt a, keresztülment a hídon a nép, hát ott ösvények voltak, kettő, három egymás mellett, a keresztalják is ott mentek az ösvényeken, s neki Madarasnak, s Madaras végibe ott mentek ki a töltött útra, s osztán mentek a töltött úton végig tovább.”

A helynév mint a tér beszédalakzata

A történetekben szereplő helynevek funkciója nem csupán a megjelenített események lokalizálása. Miközben helyhez kötnek egy-egy történet, maguk is „történnek”, ami túlmutat egy szorosan vett pragmatikai funkción. A lokalizálással egyidejűleg a történetek létrehozásának konstruktív-létrehozói elemeiként jelennek meg, ami a helynevek alakzatként való elgondolására ösztönöz. Alakzat voltukban két eltérő minőségű hatáskomponens jelenik meg: szorosan vett retorikai figurativitás és a retorikai pozícionáltságot meghaladó „viselkedés”.

A helynevek figuratív ismérveinek meghatározásakor elegendő, ha a latin eredetű „*figura*” kettős – ’alak’ (személy) és ’alakzat’ (forma, elrendeződés, mintázat) – jelentésére gondolunk. A „*figura*” megnevezésben található jelentésrétegek – „személy-volt és alakzatiság” – két aspektusra mutatnak rá: ami személyként tűnik fel az egyszersmind körülhatárolt formával, alakkal is rendelkezik, s minden alakzatkénti körülhatárolás a tevékenységet (cselekvést) fenntartó személy vonásaival bír (vö. Fűzi 2004: 11). Fűzi Izabella a „*figura*” kettős jelentésrétegét a sakkjáték példáján szemléltetve a bábút egy aktuális stratégiai felállás helyettesítőjének és rögzítőjének, s ugyanakkor az emlékezet kiegészítőjének is nevezi (uo.). Úgy vélem a bábu példája a helynevek szerepére is sikerrel alkalmazható. A helynevek használatában a fizikai tér elrendeződése, stratégiai felállása, mintázata ülededik le, amely a sakkjátékhoz rokonítható beszédalkalmakkor mozgásba lendülve egyszerre válik a történetmondás játékterévé és az emlékezés kiegészítőjévé. Ez utóbbi tulajdonság megvilágítására egy első látásra távoli vidéken találtam gondolati rezonanciát. Roland Barthes a szerelmes hangját „beszédalakzatokban” szólatatja meg. A szerelmes hangjának portrészzerű megrajzolásakor a megszólalásokat szerkezetileg tematizálja; a szerelmes beszéd megnyilatkozásait alakzatokban látja megragadhatónak. Alakzatai nem retorikai megnyilvánulások, hanem „gimnasztikai vagy koreográfiai értelemben [...] a cselekvés lábában égő test” mozdulatai: „az alakzat nem más, mint a munkában lévő szerelmes” (vö. Barthes 1997: 11–16). A „saját alakzatainak kiszolgáltató” szerelmeshez hasonlóan a történetekben felbukkanó helynevek az elbeszélői viselkedés meghatározóiként tételeződnek: miközben egy valós térbeli kiterjedést helyettesítenek, a történet felől nézve többek, mint a tér figuratív megjelenítői. Beszédalakzatok, amelyek létjogosultságát a jelentés-kimondás vágyának szerelemérzéke teremti és tartja meg. Ami a beszélgetés diszkurzív folyamatában kimondásra tart számot (a közlendő), kiterjedésre tesz szert és a történet szövetében ismétlődő mintázatú alakzatokká sűrűsödik,

nyomokat hagyva maga után. Ezekből a nyomszerű mintázatokból egy utólagos közelítéssel a történetek topológiája, a helynevek térbeü elrendeződése rajzolható meg.

A beszédalakzatok narratív térképe

A helynevek a mindennapi használat kontextusában a földrajzi terület megnevezésére és kijelölésre szolgálnak, miközben a térbeli eligazodást segítik. Azonban egy utólagos, kevésbé gyakorlati/célvív, a magyarázatra kiélezett összefüggésben a beszélgetőtárs tájékoztatása a helynévhasználati funkció részévé válik. Némely „beszédesebb”, kifejezésében sokatmondó helynév eredetét firtató kérdéseim a kevésbé „érdekes”, csupán tulajdonviszonyt rögzítő nevekhez hasonlóan magyarázó narratívákat hívtak életre. Ezen narratívák mint a helynév-eredet magyarázatára vonatkozó gesztusok a nem oknyomozó típusú kérdés összefüggésekben – élettörténetív hangolt szövegmondásban – is megjelentek.

Egy-egy beszédalakzathoz tapadó helynév-narratívát az alakzat argumentumának tekintek; kisebb egységnek, amelyben a jelentés kimondhatóvá válik. Ezekben a narratívákban nem az alakzat meghatározása, hanem időben távoli események találkoztatása, térbeli rend(szer)ezése történik meg. E térbeli elrendezésnek rendszerszerűséget sejtető ismérvei vannak, ami alapján a helynévnarratívák térbeli rendje, az alakzatok narratív térképe rajzolható meg.

A térkép elkészítése mindig a valóság redukcióját jelenti. Ez a redukció egy választott lépték és az alkalmazott jelölési stratégia kölcsönhatásában valósul meg, tehát a redukáltságra a lépték, illetve a jelölői kapcsolatok tisztázásával lehet rámutatni. Bemard Lepetit a mikrotörténeti közelítésről szóló írásában a léptékválasztás és az elemzésekkor használatos, gyakorta kevésbé megalapozott látószög váltások felülvizsgálására ösztönöz. Gondolatmenetében a mikrotörténeti vizsgálat nézőpontválasztásait és a geográfus térképkészítói praktikáit veti össze. A térképkészítés mögött húzódó eljárások lényege szerinte abban mutatkozik meg, hogy a „geográfus léptéke egy jelölt, a térképet és egy jelöltet, a területet köti össze” (Lepetit 1995: 41). Bár a térképkészítés műveletének előzménye a területek valóságban adott konfigurációja, a léptékválasztás felelősségére éppen a valóságos terület optikától függő átkonfigurálhatósága mutat rá, mivel „egy lépték kiválasztása tehát egyben egy információs szint választását is jelenti, amelynek meg kell felelnie a tanulmányozandó szerveződési szintnek.” (uo. 42) Jelen írásnak is fokozottan számolnia kell a kimondatlan átkonfigurálás veszélyeivel, hiszen egy önkényes léptékválasztás révén a helynevek narratív térképe

mint információs szint, korántsem magától értetődően utánozza a beszélgetőtárs által ismert és reprezentált tér szerveződési szintjét. Következésképpen egy térkép felületére – még ha narratív is – írott jelek és a köztük lévő viszonyok ábrázolását egy léptékválasztási indoklásnak és jelek magyarázatának kell megelőznie.

Az értelmezésben használt lépték a személyes dimenzióban rejlő sajátosságok meglátására kíván alkalmassá lenni, a helynevek térbeli rendjével, valamint a tér egyéni strukturálásával kapcsolatos észrevételeim az egyéni élettörténet dimenziójában születtek. Léptékünknek tehát a személyes emlékezetként, saját élettörténetként megformált tudással összefüggésében lehet érvénye. A választott optika előtt megmutatkozó térbeli kapcsolatok ábrázolása kivétel nélkül a beszélgetésben reprezentált „térlátás” nyomdokain halad, az ott használatos léptékkel él.

A narratívákban tetten érhető térbeliség utólagos (újra)jelölésekor nem kívánok különálló jelrendszerbe bonyolódni, sem egy átalakított, netán metaforikus nyelvezettel láttatni a térre vonatkozó ismeretek összefüggéseit. A beszélgetőtársnak a tér szerveződéséről alakított fogalmait – lokalitás, egység, saját terület, határ, idegenség stb. – mindvégig tiszteletben tartom, mivel nem szándékom másmilyenként strukturálni azt, ami valamilyenként megjelenik.³

A beszédalakzatok térképére kerülő jelek elsősorban nem az ábrázolói kedv-érdekes lenyomatait, hanem ember és környezet kapcsolatában alakuló tér kulturálisan meghatározódó dimenzióit mutatják.

A narratív térképezés következményei

Bár térkép és terület kapcsolata nem azonosságból eredeztethető, mivel a helynevek használatában a térről való tudás érhető tetten, következképpen a beszéd-alakzatoknak tekintett helynevek térképen való ábrázolásával e tudás szerveződése válik megmutathatóvá. Akár egy földrajzi térképre, akár elemzésünk narratív térképére elsősorban olyan ábraként kell tekintelnünk, amely egy választott általánosítási szinten helyezkedik el. Utóbbi előnye, hogy a megjelenítés szempontjából közelebbi kapcsolat fűzi az ábrázolandó területhez, hiszen már egy előzőleg narratívába fordított valóságos kiterjedéssel operál: mind a térről való egyéni beszéd, mind az elemzésben születő térkép narratíván szerveződik.

³ Például a lokálisnak nevezett helynevek nem minden esetben a közigazgatási és/vagy természetes határon belüliség révén lesznek lokálissá, minthogy a lokalitást sem egy kívülről ráérőszakolt egységesítő/egyneműsítő megnevezésként használom.

A térről való tudás narratív elgondolása lehetőséget teremthet a földrajzi térkép és ábrázolt terület viszonyában rejlő ellentmondás feloldására. A földrajzi térkép esetében a valós terület folytonossága – a falutól megszakítás nélkül eljuthatunk egész a viláig – összeütközésbe kerül a léptékes ábrázolás felaprózottságával. A beszédalakzatok narratív térképe azonban egy személy konstruálta tudáshoz viszonyulva a választott általánosítási szinten a helynév narratívák szerveződési rendjét az egyéni élettér kontextusából kiindulva mutatja meg.

Egy beszédalakzat elemzése

„A történet egyes részeit kiszínezve, idealizálva ma is mesélik az idősebb falubeliek” (Fodor 1995: 150). Ezzel a mondattal zárul a Kilyénfalváról készített falumonográfia mondákat tartalmazó fejezete, és ezzel kezdődhet el egy másik, a „kiszínezett és idealizált” részekkel megismertető „történet”. Egy monográfia kontextusába történeti mondaként helyezett eseményreprezentáció a műfaji konvenciók betartásával az írásbeliség nyelvén szólaltatja meg a mögötte húzódo orális tudást – legalábbis így tűnik, ha az írásbeliség oldaláról szemlélődünk. A „monda” olvasójaként ez a rejtve hagyott, az írott változathól kiutasított tudás iránt ébredt fel kíváncsiságom. Kezdeti szándékom a „teljes” történet felderítése volt, ám hamar rájöttem, hogy „teljes”, minden olvasói igényt kielégítő, az összes részletet magába építő történet nincsen, mint ahogy végtelenen korrekt változattal sem számolhatunk. Helyette egyéni értelmezések és átértelmezések egymáson nyugvó teknősbékái állnak.

Az „idealizálásnak” és „kiszínezésnek” az egyéni értelmezésekben betöltött funkcióját illetően tettem fel a kérdést: egy alaptörténet díszítésének retorikai megnyilvánulásai-e, vagy ténylegesen részt vállalnak a továbbalakítás folyamatában? Díszítményjellegükről akkor beszélhetünk, ha egy lejegyzett, a beszédhelyzettől függetlenített szöveget tekintenénk, azonban érdekesebb és etikailag vállalhatóbb, ha az elbeszélte történet létrehozásán munkáló alakzatokként gondoljuk el őket.

A következőkben egy megtörtént eseményről szóló történetfüzérbe bonyolódunk, hogy a helynevekről, a tér beszédalakzatairól tett megállapításainkat az analízis próbájának vethessük alá. Hamvas Béla szerint: „történet annyi, mint feljegyezve lenni az emberiség emlékezetében”. Mi szükséges tehát ahhoz, hogy bárki a közös emlékezetbe íródjon, valamint e tudás részeseként az emlékezések során ismételten aktualizálódjon? Úgy vélem, az emlékezés során újjáéledő szereplőknek olyan életpályákkal kell rendelkezniük, amelyek élettörténetivé konstruált mozzanataikban a kapcsolódás lehetőségét kínálják fel egy mindenkori beszélő számára. E mozzanatok jellemzője a fel-

idéző saját történeteivel szembeni tematikus és időbeli nyitottság, az „én” és a „másik” közti határok átjárhatósága. A történet egyik hőségnek, Tatár Sándornak elpusztítását megörökítő mozzanatok jelentik a legtermékenyebben kapcsolódási pontot: elpusztítóiról genealógiák beszélnek, története ezeken a beszédalkalmakon folytatódik tovább.

A Tatár Sándorhoz kapcsolódó első történet a - „Farkasoké” és „Tatár sírja”-helynevek magyarázatában bukkan elő:

„*Mondtad, hogy a »Farkasoké«. Az a tulajdonosról kapta a nevét? Tulajdonosról. No. S akkor még melyik van? Arrafelé van a Tatár sírja is? Hát a Tatár sírja, a 250 holdasba ahogy érünk ki, a tisztába, jártál-e te ott? Igen, amikor erdőt mérni jártunk. Az úttól két méterre, jobbra, ott van egy nagy kő, de arra van felvágva az [a felirat].*”

A helynévben jelölt terület lokalizálása után újabb jellel, egy múltbeli eseményre mutató felirattal – *Tatár Sándor közártalmú egyén elpusztításának színhelye* – találkozunk. A kő és a rajta lévő felirat múlt és jelen határán áll, közvetít tegnap és ma között, benne a múlt válik hozzáférhetővé. Beszélő hely, hiszen egy kijelentésben mondja el az ott történeteket, ugyanakkor Tatár Sándor élettörténetének utolsó, már csak a túlélők által megfogalmazható mozzanatát, halálát is elmeséli; sírfeliratként olvasva pedig egy életpálya összegzésének tekinthető.

Az emlékkő felállításával – a norma térbe írása – a homogén térből kiválasztódik egy pont, amely megtörve a falutól távoli hely egységét, a szocializált tér részévé válik. A beszélő név emblémaként sűríti és közvetíti tovább az ott történeteket. A közvetítést egyfelől a feliratban kodifikált üzenet, másfelől az elbeszélte emlékezetnek a helynévhez kapcsolódó, azt magyarázó naratívumai végzik. A helynév az eseményekről szóló történetek imaginárius gyűjtőpontjába kerülve tematikus szervező elemként jelenik meg. Róla szólnak, tőle indulnak el a történetek, s az elbeszélés jelentéseivel gyarapodva érkeznek vissza hozzá, folyamatosan alakítva a térbeli hely szemantikai mezejét.

A beszédhelyzetben kiépülő tartalom koncentrikusan szerveződik a helynév-magyarázatra vonatkozó kérdésben implikálttá lett téma köré, az elkalandozások és visszatérések a tematikus szervezőerő hatásait mutatják. A témától való elmozdulások a beszélgetés során ható centripetális és centrifugális erők irányítása alatt állnak olyannyira, hogy már az eltávolodás pillanatában benne rejlik a visszatérés szükségessége (vö. Keszeg 1993: 29–30).

A beszélgetés fő irányvonalától – Tatár Sándor meggyilkolása – elütő történeteknek is megvan a saját tematikus középpontjuk, amelyekre szintén az előbbihez hasonló centripetális erők hatnak. Így az elmondott történetek a téma oldaláról nézve megsokszorozódott, egyenértékű textuális közép-

pontok köré szerveződnek. Egy háló csomópontjaihoz hasonlatosak: jelentéseiket kiterjesztik az elbeszélésben őket megelőző és utánuk következő epizódokra is, miközben folyamatosan visszahatnak a kérdésem által implikált és témaszervezőnek nevezett pontra. Ebből a folyamatos oda-vissza mozgásból jön létre az a differenciált jelentésréteg, amelyet a „kiszínezés” és „idealizálás” műveleteiből eredeztethető.

A feliratot *Borka Ferenc sógorbácsi vágta fel*. Ezután a felirat szerzőjének, a hozzá fűződő rokoni kapcsolatnak, valamint a felmenő birtokszerzési történeteinek a bemutatása következik. Ez a narratív gesztus a családi hagyomány történeteit is a beszéd folyamat részeivé teszi. Majd az elpusztítás történetéhez, a halál utáni eseményekhez kerülünk vissza: „mert a komisszió kiszállott, érted-e, oda, az orvosi komisszió, s a... ott megvizsgálták, fel boncolták”. Reflektál Tatár Sándor rokonainak attitűdjére is: „Hozzá tartozója, akik voltak, azok egyáltalán nem ragaszkodtak, hogy vigyék haza Tekerőpatakra – mert tekerői volt –, hogy eltemessék ott, hanem aszonták: »Ássák el itt!« Oda elásták.” A rokonoknak az egyén halála után tett kommentálja negatívvá minősíti az egyéni életpálya értékét. Tatár Sándor a falutól távol eső helyen nyugszik, csak a róla szóló történetek vezethetik vissza a szociális térbe, hogy a lokális történelem „arcképcsarnokában” foglalja el a felidézői által számára kijelölt helyét.

Követező kérdésem – *Ki volt Tatár Sándor?* – sok szereplős elbeszéléshez vezetett, emberekhez, kik kapcsolatban álltak Tatár Sándorral. A Tatár Sándor-i életpálya megjelenítésével az eltévelyedés okaira derít fényt. A Trianon után megváltozó hatalmi berendezkedés következményeként „...a katonakötelesek ugye ide kellett román katonának bevonuljanak, s ez a katonaság sok fiatalba ilyen dezertálást, tehát katonaszökevényiséget idézett elé. Egy része el se ment, s a másik ha elment is, elszökött, s osztán búvokáltak itt-ott, kiszöktek Magyarországra, s ugye egy, hát egy szót nem tudtak románul, egy árva szót, s ott borzasztó aljas katonaság volt, bocskor volt a lábbeli, s osztán a többi is, gondolod-e milyen volt a többi része?” Az apáról szóló történet a román katonaság ellentétét villantja fel. Apjának a Trianoni döntés miatt kellett félbeszakítania katonai pályáját, hogy Erdélybe hazatérve, román katonaként szolgáljon tovább.

„Amikor osztán eljött a II. bécsi döntés, 1940-be, akkor Gál Józsi hazajött, mint katona, értetted-e, s mint alhadnagy rangba, magyar katona díszbe, kard az oldalán, fehér bojt a kardon, s papó azt gondoltuk megbolondul, értetted-e, hogy miért kellett hazajöjjön, s miért jött haza ide.”

Amíg apja az engedelmesség útját választja, addig Tatár Sándor *nem rokul bé*. Itt ragadható meg az életpálya fordulópontja, amely egyedi irányba tereli a hős sorsát. A fordulópont egymásból szükségszerűen következő moz-

zanatokat indít el: bujkálás – *az erdőn húzta meg magát* –, fegyverszerzés és garázdálkodás, *mert ötözni kellett, s az ötözésnél még fontosabb volt a mindennapi élelem*. A rabló szerepkör létrejöttének mozzanatai ezek.

Az újabb epizódban ismét találkozunk a kőbe vésett felirat szerzőjével, akit egy, a rabló mintájára szerveződő toposz – az első világháború előtti magyar csendőr alakja – helyez az események mozgásterébe. A Trianon után megváltozott helyzetben ő képviseli a korábbi rendet, az eltávozott hatalom nyomaként értelmeződik: „mint csendőrviselt ember, s szakmabeli volt ebbe. Akkor nagyon de nagyon, borzasztó igazságos, becsületes ember volt, értetted-e, s osztán egy rossz természete volt az, hogy az igazságért mindenütt, mindenütt pálcát tört, s ugye az emberek az olyan embert nem igen szenvedik el, mert azt mondja a közmondás, hogy: »Könnyebb az igazságot kimondani, mint elfogadni.« No, s ő osztán erdőpásztor volt a birtokosságnak. Ne félj, mert ott falopás nem is volt! Az éjjel is ment, s osztán nyomozott mindenkit, mindenkit érted-e, ugye, mint csendőrviselt ember, s szakmabeli volt ebbe, tudod, s osztán mindenkit kinyomozott. Osztán neki sok vitája volt az erdő-pásztorság, s vadászat alkalmával Tatárral, érted-e.”

A beszélgetés további témájául egy, az előbbivel szoros összefüggésben lévő, mintegy abból következő mozzanat szolgál: Tatár Sándort pisztollyal gyilkolják meg. Ennek a pisztolynak az eredete, és a törvénytelen fegyverbirtoklásokhoz kapcsolódó emlékek köré szerveződnek a későbbi történetek. A fegyverbirtoklások kapcsán egy újabb gyilkosságról esik szó. Csak a hajdani gyilkos nevét említi, de ez a név elegendő ahhoz, hogy a helynevekéhez hasonló jelentésvonlatokat indukáljon, a hasonló történetekben megragadható tudást lendítse mozgásba.

A helynévmagyarazásból induló beszélgetést tovább is lehetne követni, azonban a fentiekből kitűnik, hogy a tér nevezett pontjáról való beszéd során maguk a szövegek is újabb földrajzi neveket generálnak. A narratívumok topográfiai utalásai beszédalakzatokként egy esemény epikai körvonalait rajzolják meg. A helynevek többsége birtokviszonyokat jelöl, a terület tulajdonosát és a hozzá kapcsolható, ott megtörtént eseményeket nevezi meg, a tér uralására, humanizálására tett kísérletként fogható fel. A beszélgetésben található genealógiai sorok a helyneveket a lokalitás terében mozgó identitás megképezésében juttatják szerephez. Az egyén számára ismerős helynevekből – a hely egységének bizonyítékai – jön létre az a mentális és nyelvi horizont, amelyben a beszélő önmagát a helynevekbe sűrített jelentések kölcsönviszonyából megszülető szubjektummal azonosíthatja. Az emlékezésben felidézett tér narratív bejárása, a múlt tereihez vezető „zarándokút” mutatja, ahogyan a helynevek az egyén tájléptékű identitásába épülnek bele.

Következtetések helyett

Etnográfusi mesém végéhez érve a számvetés ideje közeledik. Élettörténet és a tér megjelenítésének kapcsolatára vonatkozó kérdéseim némelyikében a válaszig is eljutottam. A térolvasási kód illetve a lokalitás teremtésének összefüggései rámutattak arra, hogy a környezet észlelésének-megjelenítésének folyamatában egyéni döntések és kulturális minták érvényesülnek, továbbá, hogy a térbeni viselkedésnek léptéktől függő szabályai vannak. A mentális terek elemzésével a tér identitásképző vonatkozásait példákkal is alátámaszthattam. A beszédalakzatokként elgondolt helynevek analízise annak belátásához vezetett, hogy a térről való beszéd nyelvi horizontjában a nevek jelentésszervező funkcióval bírnak. Válaszaim csak látszólag véglegesek, a továbbgondolás vagy az elvetés lehetősége majd' mindegyikükben benne rejlik. Mentségül szolgáljon, hogy az élettörténeti szövegek és szakirodalmi hivatkozások között kacsintgató etnográfus az egyéni élet terének és idejének keresztmetszetében az embert kívánta megmutatni. Ennek megítélését az Olvasóra bízom.

Irodalom

APPADURAI, Aljún

2000 A lokalitás teremtése. *Regio XII* (3) 3–31.

BARNA Gábor

2000 Mentális határok – megduplázott világok. 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 Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 689–701.

BARTHES, Roland

1997 *Beszéd-töredékek a szerelemről*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

BAUSINGER, Hermann

1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Osiris Kiadó, Budapest

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán

2000 Szimbolikus térfoglalási eljárások. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. (Helyzet Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 9–43.

CLIFFORD, James

2001 Utazó kultúrák. Elérhetőség:

<http://ujujuj.c3.hu/scripta/lettre/lettre41/clifford.htm>

2003 Térbeli gyakorlatok Elérhetőség:

<http://epa.oszk.hu/00000/00012/00033/clifford.htm>

CSABAI Márta – ERŐS Ferenc

2000 *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Józsoveg Műhely Kiadó, Budapest

CSÉFALVAY Zoltán

1990 *Térképek a fejünkben*. Akadémiai Kiadó, Budapest

FODOR Ferenc

1995 *Kilyénfalva. Falumonográfia*. Lyra, Marosvásárhely

FÜZI Izabella

2004 A figurák jelemmélete. In: FÜZI Izabella – ODORICS Ferenc (szerk.): *Retorikai füzetek I. Figurák*. Gondolat Kiadó-Pompeji, Budapest–Szeged, 9–41.

GRÁFIK Imre

1995 A tér és jelentései. In: ZAKARIÁS Erzsébet (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 3*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 107–114.

- 2003 Etnográfiai szöveg narratív változatai. In: BICZÓ Gábor – KISS Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 71–88.
- HALL, Edward T.
1987 *Rejtett dimenziók*. Gondolat Kiadó, Budapest
- HAMVAS Béla
2002 A meloszi sejt ház. In: Uő: *Arkhai*. Medio Kiadó, Budapest, 53–62.
- HOPPÁL Mihály – NIEDERMÜLLER Péter
1983 Társadalmi értékrend és szimbolikus kommunikáció. In: HOPPÁL Mihály – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.) *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat: válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia koréból*. TK, Budapest, 258–298
- KESZEG Vilmos
1993 A tartalom szerveződése a beszédszokásokban. *Korunk* IV. (8) 3–4.
- KOVÁCS Tímea, N.
2003 Utazás, kultúra, szöveg: történetek és etnográfiaiak. In: BICZÓ Gábor – KISS Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 26–35.
- KRASZNAHORKAI László
1999 *Háború és háború*. Magvető Kiadó, Budapest
- LE PETIT, Bemard
1995 Építészet, földrajz, történelem. *Aetas*. (4) 142–159.
- de MAN, Paul
1997 Az önéletrajz, mint arcrongálás. *Pompeji*. (2–3) 93–108.
- 1999 A meggyőzés retorikája. In: Uő: *Az olvasás allegóriái*. Ictus, JATE Irodalomelmélet csoport, Szeged, 163–180.
- NIEDERMÜLLER Péter
1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Etnographia* XCIX (3–4) 376–390.
- ROSTÁS Zoltán
2002 *Chipurile oraşului. Istoriei de viaţă în Bucureşti secolul XX*. Editura Polirom, Bucureşti
- SZABÓ Árpád Töhötöm
2004 Látható és láthatatlan terek Kolozsváron. *Néprajzi Látóhatár* XIII. (3–4) 87–113.



Kovácsné István Anikó

Tájházak, emlékszobák mint önreprezentációs objektumok

Bevezető

Tanulmányomban azt az önreprezentációs, identitásfelmutató, -kimerítő törekvést vizsgálom, amely egy-egy közösség kiemelkedő személyiségének kezdeményezése nyomán tájház, emlékszoba alapításában tárgyasul.

A kutatás alanyaiul kiválasztott tanítók, népművészek értelmiségi feladatvállalásaikból adódóan felelőségüknek, hivatásuknak érzik a múlt jelenbe való kihelyezését, s így módon a jövőbe átívelő kontinuitás biztosítását. Olyan kulturális emlékeztetteremtési gyakorlatnak vagyunk tanúi, amely a spontán emlékezet megszűnésének következményeként az *emlékezet helyeinek* (P. Nora 1999) létrehozásával tartható elevenen. Az emlékezés helyeit az átalakulás folyamatában lévő közösség hívja életre, amelynek identitásrendszerét a kiemelt helyszíneken történő szimbolikus felelevenítés, közvetítés rituális formái mozgósítják. Az emlékezés számára kijelölt térségekben *társadalmi kötelezettségek* (Assmann 1999: 30) betartása folyik. Az emlékhelyet felkereső csoport tagjai azokra az identitásbiztosító eszmékre, erkölcsi értékekre, személyiségekre, hagyományelemekre emlékeznek, amelyek életképes tudást, méltóságot biztosítottak az előző nemzedékeknek, és ilyenképpen érdemesnek ítéltetnek a számbavételre.

A kiválasztott egyéniségek (Antal Mária, Gyimesbükk; Gál Irma, Gyergyóalfalu; István Lajos, Korond; Máthé Ferenc, Vargyas) élettörténetei, a falubeliek megnyilatkozásai, a kiállítótérbe elhelyezett vendégnapló, emlékkönyv bejegyzései, az egyének életművét méltató, és általuk megőrzésre érdemesnek ítélt sajtóanyag, oklevelek, fotók képezik elemzésem forrásanyagát. A dokumentumok nyomán körvonalazódnak látszik az a hatás, amelyet a tájházak, emlékszobák a regionális tudatra gyakoroltak. Nyomon követhető az emlékhelyek hatósugara, a helyi-, illetve a makrotársadalomban betöltött szerepe, presztízsértéke, társadalmi használata.

Az emlékhelyteremtés motivációi

A vizsgált tájházak teremtői első generációs értelmiségiek (tanítók) vagy értelmiségi életformát folytató népművészek, akiket a kulturális élet vérkeringésébe való belépés igénye sarkall folyamatos cselekvésre.

A szimbolikus térkijelölési gesztust az az öntudatuk motiválja, hogy képességeikkel, szerepvállalásaikkal a közösség életében vezető pozíciót töltenek be, így tudásuk, társadalmi tekintélyük predesztinálja őket egy lokális, mikro-regionális léptékű emlékhely létrehozására. Voltaképpen azzal a missziós küldetéssel azonosulnak, amely az első világháború utáni évtizedekben az erdélyi magyar értelmiség számára a nép érdekeinek képviselőjét, a szolgáló, értékmentő magatartást jelölte ki bejárando életútként. A lokális közösségben a társadalmi struktúra felső szintjein helyezkednek el, ők alkotják a falu társadalmának *kulturális elitjét*.¹ Ők azok, akik azzal a *kulturális tőkével* (Bourdieu 1997) rendelkeznek, amely értelmiségi feladatkörök betöltésére teszi képessé őket.

Az emlékezés helyeit a hiányra való ráeszmélés hívja életre, mely a népi kultúra szellemi és tárgyi elemeit, a nemzeti, kultúrtörténeti jelképeket a mindennapokból kiszorulva látja.

A kialakult helyzet orvoslásaként lép működésbe a folklorizmusfolyamat, amely a pusztulásra ítélt értékek megmentése, átörökítése érdekében munkálkodik. A megmentési akció a nyugatról érkező kiüresítési hullám ellenében szerveződik. A diktatúra nélküli években ugyanis egv-egy illatszert, alapélelmiszert ellenértékére devalválódnak a népi kultúra tárgyai. Ezt a folyamatot kívánja megállítani vagy valamelyest feltartóztatni az az ideológiai töltetű mozgalom, amely a még meglévő értékeket a tájház keretei között véli átörökíthetőnek.

A gyűjtést a jelhagyás szándéka ösztönzi. A megszerzett tárgyak által olyan szimbolikus kompozíciók jelenítődnek meg, amelyek a közösség tudáskészletét idézik fel, amelyek maradandó bizonyítékai a régió egykori vitalitásának. A reprezentációs céllal megrendezett kiállítás két irányban kíván közvetíteni. Egyrészt a helyiek túlra vonatkozó, megfakult tudását szeretné az emlékeztetés által helyreállítani, másrészt a települést egy országhatárokat átívelő ismeretkörbe igyekszik integrálni.

A tájházteremtés egyfajta kompenzációs gyakorlat, amely szimbolikus módon pótolja a valóságban elvesztett értékeket. A mindennapok struktúrájából

¹ Kiss Dénes az erdélyi falusi elitnek a rendszerváltás utáni átalakulását vizsgáló tanulmányában három elitmodellt különít el: a vállalkozó-, kulturális- és agrár-elitet (Kiss 2004).

kiszorult emlékezetet egy rendkívüli, ünnepi térbe helyezi, ahol méltóságteljesen konzerválódik, és felmutathatóvá válik a múlt.

Az értékőrző életformát a helyi közösségért, nemzetért érzett felelősség, a küldetéstudat működteti.

Az emlékhelyek létrejöttének körülményei

Antal Mária gyimesbükki tanítónő 1975-ben kezdi el gyűjteni tájházának anyagát. Kezdetben egy szobát különít el a lakásából a tárgyak kiállítására, majd ahogy az egyre duzzadó anyag megkívánja, egy másik szobát is felajánl a gyűjtemény elhelyezésére. Családtagjai, férje, gyermekei is támogatják a régi-ségek felkutatásában, megszerzésében.

Saját anyagi tartalékait fordítja a már padlásra, fásszínbe szorult tárgyak megvásárlására.

Értékmentő cselekvése egy-egy falubeliben a nyereszkesedés gyanúját szó-laltatja meg, s a tárgy árának megszabásával lehetetlenné teszi annak megszerzését.

A régi, molyette festékesek, ládaterítők, falvédők helyett újakat szövet, hogy megnövelje azok élettartamát. Az összegyűjtött használati- és dísz tárgyakat, a szövés-fonáshoz szükséges eszközöket, a textíliákat olyanképpen csoportosítja, hogy azok az egykori rendezőelvet tükrözzék.

Az anyagi támogatás hiánya nem csökkenti kezdeti lelkesedését. A közösség érdekében végzett tevékenységét isteni küldetésként, apostoli hivatástudatként éli meg.

Gál Irma gyergyóalfalvi tanítónő a lakásában a népművészeti körnek otthont adó műhelyt 2003-ban emlékszobává rendezi át.² Itt a Gyergyóalfaluban született vagy oda kötődő híres személyiségeknek³ a portréja, családi fotói, csoportképei, oklevelei, írásai, a róluk megjelent méltatások, kitüntetések által állít emléket.

A bemutatott egyéniségek életútjaival a családtagjakon, barátaikon, kollegáikon keresztül sikerül kapcsolatba kerülnie, és összegyűjtenie a rájuk vonatkozó reprezentatív dokumentációt. Az eddigi kutatások során mintegy

² Csak adatszerűen említem, hogy Gál Irma a lakásán berendezett emlékszobán kívül még három másik múzeumnak, emlékháznak támogatta a létrejöttét, gyűjtötte az anyagát: a gyergyócsomafalvi iskolai múzeumnak 1953-1966 között, a gyergyóalfalvi falumúzeumnak az 1970-es években és a gyergyóalfalvi Sövé Elek Emlékháznak az 1980-as évek elején.

³ A papoknak és képzőművészeknek az emléket nem ebben az emlékszobában, hanem az egyház és a galéria keretei között őrzik.

kilenc személy: Dr. Domokos Pál Péter néprajzkutató, Dr. Domokos Péter irodalomtörténész, Puskás Lajos néprajzkutató, Dr. László Antal vegyész mérnök, Dr. Gaál Mihály agrármérnök, Asztalos István író, Köllő Miklós szobrász, Dr. Koncsag Károly bányamérnök, jogász, Dr. Bíró István agrármérnök emléke kötődik Gyergyóalfaluhoz.

Ugyanakkor az emlékszoba a 2000-ben alakult Domokos Pál Péter Hagyományörző Egyesület tagjainak, szövöknek, varróknak, faragóknak, citerásoknak, táncosoknak, dalosoknak az okleveleit és néhány alkotását őrzi.

Továbbá a faluról megjelent írások, tanulmányok is a település hírnevét, jelentőségét kívánják hangsúlyozni.

István Lajos korondi fazekasmester, néprajzkutató 1981-ben kapcsolódik be a már meglévő tájház tárgyainak gyarapításába, gondozásába, valamint a tárlatvezetésbe.

A tájház anyagának gyűjtése az 1970-as években kezdődött el a diákok és az őket irányító tanárok közreműködésével. Az összegyűjtött anyag az iskolában kapott otthont, ahol Tófalvi Zoltán történelemtanár egy köröndi szobát rendezett be festett bútorokkal, és a köröndi népművészet jellegzetes eszközeivel.

Egy idő után felmerült a gondolat, hogy a tárgyakat egy olyan, a község központjában álló épületbe kellene elhelyezni, amely a régi köröndi háztípus vonásait őrzi. Így került a választás a tájház mai épületére, egy kétosztatú földszintes parasztházra, amely zsindelyezés, meszelés, takarítás után, 1978-ban vált látogathatóvá.

A kiállítás egy század eleji köröndi család lakás- és életkörülményeit, edényeit, munkaeszközeit, népviseletét szemlélteti.

Máthé Ferenc vargyasi fafaragó lakása oly módon alakult át kiállítótérre, hogy az általa faragott bútorokról, dísztárgyakról, mondajeleneteket ábrázoló plakettekről a megyei sajtó méltatásokat írt, így a köztudatba bekerülve egyre többen kezdték látogatni.

Olyan helyi mondákat, a közösségi életet egykoron szabályozó szokásokat farag meg, amelyek kikoptak a mindennapi tudásrendszerből, ily módon a tárgyi megjelenítések egyfajta tiszteletadásként állnak az elődök emléke előtt. Az olyan történelmi személyiségek portréi, mint Dózsa György, Apáczai Csere János, Kós Károly szintén a múltba nézésre és értékelésre teremtenek lehetőséget.

Alkotásaihoz való viszonyulása összecseng Clifford Geertz kultúraelméletével, miszerint a kultúra szimbolikus rendszer, jelentésháló, nem az egyes individuumok sajátja, hanem „nyilvános tulajdonban” van (Geertz 1994: 180).

Meggyőződése, hogy mindaz, amit farag, már nem kizárólag az ő tulajdona, hanem a nemzet, a közösség értékrendszerének a képviselőjeként éli önálló életét.

A felavatás forgatókönyvei

Az 1970-es évek emlékhely-teremtési gyakorlata nem kap(hat) szélesebb körű nyilvánosságot. A létrejött tájházak nem ceremoniális keretek között, ünnepélyes felavatással, hanem a helyi értelmiség, a sajtó, turisztikai útikönyvek, valamint a szájhagyomány közvetítésével kerülnek be a köztudatba. A nyilvános szerepléssel szembeni rejtőzködő magatartás kitermel egyfajta értékőrző beállítódást is. Eszerint, ha a központi hatóságok nem figyelnek fel az összegyűjtött anyagra, akkor talán nagyobb biztonságban van a léte.

Az 1990-es évektől kezdődően azonban az emlékhelyek felavatási szertartásai kitűnő lehetőséget szolgáltatnak az etnicitás szimbolikus megjelenítésére (vö. Oláh 2000).

Az ünnepléseknek, megemlékezési szertartásoknak kedvező társadalmi-politikai légkörben, a helyi hivatalos és értelmiségi szféra közreműködésével, Gyergyóalfaluban 2003-ban, a III. Alfalvi Napok programpontjaként avatták fel az emlékszóbat. A felavatás mozzanatai rituális kontextusban, előre meghatározott forgatókönyv szerint szerveződtek, amit maga Gál Irma, az emlékszóba szellemi és gyakorlati kivitelezője tervezett meg.

Az esemény a szokásos időtartammal, a profán idővel szemben szakrális időintervallumot, az ünnep idejét jelöli ki. A falunapok a *mindennapi életvilágtól* (Shütz–Luckmann 1984: 269) már eleve elkülönülő ünnepi dimenziót konstruálnak. Ebben a kiemelt időben lehetőség nyílik a közösségi értékekhez való kötődés szimbolikus kinyilvánításaira. A felavatási rítusnak a résztvevők életében betöltött rendkívüli szerepét az etnikai önreprezentációk, a népviselet, a nemzeti zászló jelzik. Az ünnepi beszédek az értékőrzés identifikációs jelentőségét hangsúlyozzák, ugyanakkor az összegyűjtött érték-közvetítő szimbólumok értelmezésein keresztül a falubeliek lokális öntudatát kívánják erősíteni. A helybéli citerások, dalosok az alkalomra összeállított műsorral az ünnep hangulatát fokozzák. A ceremoniális rendezvénysor tetőpontjaként az egyházi és hivatalos szféra képviselőjében a katolikus plébános és a falu polgármestere vágják el a profán és szakrális tér küszöbére kifeszített szalagot, mintegy hozzáférhetővé téve a felavatott emlékhelyet. A magyarországi Ivánca testvértelepülés képviselői egy nemzeti színű lobogót és egy helytörténeti kiadványt ajándékoznak az emlékszóba részére, jelenvalóvá, állandóvá merevítve ezáltal a Gyergyóalfaluvával létesített kapcsolatukat.

Az eseményt a regionális média is megörökíti. Jelenlétével, utólagos híradásaival mintegy felerősíti, *szimbolikusan jóváhagyja* (Bodó 2000: 197) az Ünneptársadalmi jelentőségét. Közvetítése által a szélesebb körű nyilvánosság számára is hozzáférhető válik az eseményen való utólagos részvétel. Ugyanakkor a kívülről érkező televíziósok, újságírók a helybéliekben a saját életterükben zajló rendezvények súlyát, tekintélyét is tudatosíthatják. Ily módon mentális világukban szülőfalujuk egy mások által is elismert, pozitív megítéltségű térséggé válik.

Az emlékhelyek társadalmi használata

A létrehozott tájházak egy térben meglehetősen kiterjedt társadalmi szükségletet elégítenek ki. Egy-egy településre jellemző látványosságként beíródnak a kulturális turizmus útvonalai közé mint az illető régió megtekintésre érdemes célpontjai. Ennélfogva egy rendkívül széleskörű nyilvánosság számára válnak látogathatóvá. A település határainak ilyenképpen való kitérülése egyfajta ablakot nyit a világra. Az emlékhelyek a feljüket irányuló érdeklődés által egy állandó szellemi körforgásba kerülnek, önmagukról felmutatott értékeiket egy földrajzi, etnikai határokat átívelő kontextusban forgalmazzák. A kulturális szigeten megtapasztalt élmény pedig folyamatosan gyűrűzik tovább, a szájhagyomány törvényszerűségei szerint egyre távolabbi vidékekre, egyre rétegzettebb társadalmi csoportokhoz jut el. Az emlékhelyeken megfordult látogatók magukkal viszik a nélkülözhetetlennek minősített tudást, és saját környezetükben megosztott élményeik ajánlólevélként szolgálnak egy-egy jövőbeli útvonal megtervezéséhez. A látogatások intézményes szervezői a különböző turisztikai irodák idegenvezetői, illetve a helybéli pedagógusok, értelmiségiek, akik gondoskodnak az emlékhely felkeresésének rendszeres társadalmi gyakorlattá való emeléséről.⁴ A külföldről érkező vendégeknek a tájház megmutatása mint sajátosan helyi szellemi specialitás állandósult ön-felmutatási gesztusnak számít. A helyi, illetve a környező települések iskolásaira kiterjesztett tájház-látogatási gyakorlat a regionális öntudat kialakulását, erősítését célozza meg. Egy-egy kiállított tárgy a megőrzésre érdemesnek ítélt viszonyulást tudatosítja, a hozzá való kötődést formálja.

⁴ Vö. Bodó Julianna és Biró A. Zoltán megjegyzésével: „A saját társadalomban zarándoktatat építő szimbolikus térfoglalási gyakorlat nagymértékben függ annak a szervezési potenciálnak a mértékétől, amely az elit részéről adott pillanatban mozgósítható, és a társadalmi látogatási rítus kialakítása érdekében bevezethető. Ha az eliten belül konszenzus van egy ilyen rítus kialakítása tekintetében, akkor igen nagy energiák mozgósíthatók az »ügy« érdekében” (Bodó–Biró 2000: 28).

Az emlékhelyek a mindennapokból kiemelkedő helyszíneknek minősülnek, ahol újból jelenvalóvá, átélhetővé válik a múlt. A látogatás pillanatára fel-függesztődik a múlt idő, s az a mitikus, eszményi korszak veszi kezdetét, ami megtartó ereje, rendezőelve volt az elődök életének. A hétköznapiakat, valamint ünnepnapokat szervező használati és dísz tárgyak, a motívumkincs, a történelem epizódjai, a mondajelenetek, a kiemelkedő személyiségek élete köré felhalmozódott jelentés a tájház alapítójának, tárlatvezetőjének a birtokában van. Az ő magyarázatai, értelmezései keltik életre a kiállított tárgyak történetét. Ezek a magyarázatok rendszerint túlnövik a lexikai ismeretközlés szintjét, és auditív, vizuális elemek bevonásával érzelmi élményeket hívnak elő. A nemzeti tematikájú verseken, dalokon, hangszeres zenén keresztül etnikai identitást elmélyítő érzéseket mozgósítanak. A kiállítóter mellett a kézműves műhely megtekintésének lehetősége az előállításához szükséges eszközöket, az alkotás folyamatát is emberközelbe hozza.

A felhalmozott értékekkel való szembesülés, azok számbavétele ünnepi eseménynek számít. A magatartást ilyenképpen az ünnephez illő méltóság-teljes viselkedés, megilletődöttség hatja át.

Az emlékhelyen szerzett ismeretek, az emocionális töltetű emlékek térben és időben kimerevíthetőek, „elvihetőek”. Egy-egy megvásárolt dísz tárgy, képeslap, az ünnepi térben készített fénykép az ott és akkor átélt pillanatot örökíti meg, amire a későbbiekben újra és újra emlékezni lehet.

A tájházak létrehozóinak a kiállító térben elhelyezett, az alapítást méltató diplomái, újságcikkei a felülről, intézményes fórumok által is legitimált gesztus erejével hatnak. Azt közük a látogatókkal, hogy a hivatalos szféra által is elismert, támogatott térséget kerestek fel.

A tájházak hatósugarát illetően egy távoli, nyugati irányvonalú dominanciát tapasztalhatunk. Az idegen tájegységekről, országokból érkező turisták itt szembesülhetnek azzal a mássággal, a népi kultúra kihelyezett állandóságával, ami a saját életterükben már régen letűnt világnak számít. A lokális társadalomban, az idősebb generáció közvetítésén keresztül, a tájházak köré szervezett kulturális reprezentáció még többé-kevésbé hozzáférhető élmény. Valószínűleg ezzel magyarázható, hogy a tájházak sokkal inkább a régió határain kívülről, mintsem a térségből vonzzák a látogatókat. Ugyanakkor az emlékhely-látogatási gyakorlat egyfajta szabadidős program, aminek a megválasztásakor rendszerint az ismeretlen, kulturálisan különböző helyszínek bírnak vonzerővel.

Vitathatatlanak tűnik azonban, hogy a helyi közösségben az emlékhely széleskörű nyilvánossága fokozza annak tekintélyét, a kívülről érkező érdeklődés legitimálja a kezdeményezés társadalmi hasznát.

Az emlékhelyek hatásfoka

A tájházaknak a látogatókra gyakorolt hatása különböző szinteken követhető nyomon. A legerőteljesebb élmények a kiállítás megtekintése után, a kiállító térbe elhelyezett vendégkönyv lapjain fogalmazódnak meg. Ezt követik a falubeliek szóbeli megnyilatkozásai, a régióban vagy tágabb körzetben megjelent újságcikkek méltatásai, valamint magára az alapítóra gyakorolt hatás, amit az összegyűjtött tárgyak szemlélésén, illetve a vendégkönyvbe beírt elismerő szavakon keresztül tapasztal meg.

Vendégkönyvek

A tájházakban található vendégkönyvek lehetőséget teremtenek arra, hogy a kiállítás nyújtotta élmények, értékelések az adott térségben rögzítődjenek, s a jelhagyás által újra és újra felidézhetőek legyenek. A vendégkönyv tehát egyfajta véleményformáló közeg, a frissen szerzett benyomások megosztására biztosít teret. Éppen az azonnali megnyilatkozásból adódóan elragadtatott hangnem, nagyfokú lelkesedés jellemzi a beírásokat.

A tájházakban megtapasztalt legalapvetőbb élmény a nemzet történetével való szembesülés, a nemzethez tartozás méltósága. Az összegyűjtött közös értékeknek, szimbólumoknak a tárháza büszkeséget, öntudatot vált ki a látogatókban (vö. Szacka 1998: 36). Ezek a hétköznapiakból kiemelt ünnepi helyszíneken kiváltságot, különös örömet jelent magyarnak lenni.

A tárgyak által felidézett múlt az elődök idejét emeli be a jelenbe, a gyermekkorban még élő, de a mindennapokra már javarészt passzívva vált tudást, aminek a megtekintése gazdagodási folyamatként értelmeződik.

Az értékelések során gyakori a *kincs* metafora használata, azaz a tárgyak s az általuk képviselt ideológiai tartalom olyan szellemi értéként való felfogása, amelyeket minél szélesebb körben megismerhetővé, *közkinccsé* kell tenni.

Az értékteremtés, hagyományápolás, a múlt tovább örökítése, megbecsülése mint a minőségi életvitel feltételei központi motívumai a beírásoknak. A tájházak nyújtotta élmény az értékörzés felelősségére ébreszt: a mostani generációkon múlik, hogy az utókornak lesz-e lehetősége rácsodálkozni az elődök életművére.

A Magyarországról érkező látogatók a tulajdonképpeni hazát, a tiszta forrást, a nemzet védőbástyáját vélik felfedezni ezeken a helyeken. Felfokozott érzelmekkel, könnyekig történő meghatódottsággal veszik tudomásul, hogy

5 „Szívem csordultig tele szép emlékekkel, eszembe jutott a gyermekkorom, a nagyanyám és minden, amire ő tanított.” (Antal Mária vendégkönyvéből)

a történelmi Magyarország keleti végein még ilyen romlatlan állapotban őrzik az ősi magyar kultúrát, a magyar nyelvet.⁶ Már-már heroikusként érzékelik azt a közösségért élő, folyamatosan cselekvő, egyéni szempontokat háttérbe szorító magatartást, amely az etnikai identitás ébrentartása érdekében munkálkodik. Olyan *égő fáklyának, lánylelkű embereknek* tekintik a tájházak létrehozóit, fenntartóit, akik a nemzet sötét időszakában világítanak, akik megjelölik az előrelépés útvonalaival. Ugyanakkor egy követésre méltó, eszményi életideál is megfogalmazódik bennük: az ünnepi szférában elsajátított tudást a hétköznapi napokba beépítve kellene tovább éltetni, annak fényében volna érdemes élni.

A beírások rendszerint köszönetnyilvánítással és áldáskéréssel záródnak. Erőt, egészséget, hosszú életet, a lélekemelő munka folytatását, Isten áldását kívánják a búcsúzkodó látogatók. Egy-egy jókívánság frazeológiája imádságos hangvételt tükröz.⁷

Többen a visszatérés ígéretével távoznak, a jövőben is töltekezni szeretnének a hely szellemével.

A vendégkönyvek üzenetei a kezdeményezés létjogosultságát, társadalmi hasznát erősítik fel, a megvalósítás értékjellegét, a látogatókra gyakorolt érzelmi, szellemi hatást hangsúlyozzák, ami az alapítók számára visszaigazolásként, elismerő rábólintásként szolgál. Ezek a véleménynyilvánítások lelkesítenek, segítenek a továbblépésben, ezek jelentenek szimbolikus fizetést a befektetett munkáért, az anyagi áldozatvállalásért.⁸

⁶ „A/, őrtornyok romba dőltek, a vonalat a térképeken máshová húzták. De mégis vannak őrhelyek és élnek őrzők az igaz helyeken - mindannyiunk vigasztalására és őrzésére.” (Antal Mária vendégkönyvéből)

⁷ „A magyarok Istene adjon erőt a küzdelmekben.

Boldogasszony Anyánk oltalmazzon a viharokban.

Mind ezt kívánom imádságos szívvel

Magyar népünknek a nagy omlásban,

Csángómagyarjainknak a megmaradásért vívói I napi küzdelemben,

S Máriának népe iránti szolgálatában.” „Ez a gyűjtemény olyan csoda, mint egy régi magyar imádság. Babba Mária óvja, védje, segítse a gyimesi csángómagyar testvéreinket. (Antal Mária vendégkönyvéből)

„Adja Isten, hogy még a műalkotások hosszú sorát teremthesse meg a semmiből, azaz hogy a saját lelkéből. Csak előre, mindig feljebb, mindig többet, mindig jobbat alkotni, úgy a saját, mint a népünk dicsőségére és előmenetelére. Amen.” (Máté Ferenc vendégkönyvéből)

⁸ „Ez volt az évek hosszú során, amiből én lelkierőt vettem, ezek feldobtak, hogy milyen szeretettel és érdeklődéssel vannak az én munkám iránt. (...) Először ők kérték, hogy itt annyi szépet lehet látni, szeretnénk valahova beleírni, s aztán hosszú időn át úgy éreztem, hogy ez nekem fizetségül szolgál. Így tudom, látom, hogy más embereknek mi a véleményük rólam, a munkásságomról, a gyűjteményemről. Olyan nagy élvezetem volt, amikor egy téli estén hátrahoztam a vendégkönyvet, s jól esett látni, hogy vannak, akik értéklik a munkámat. Nekem ez fizettség számba ment. Erőt ad.” (Antal Mária) „Ezek a beírások erősítenek. S egyben kritikus szemmel nézem a munkámat, s úgy érzem, hogy érték.” (Gál Irma)

A falubeliek nézőpontjai

A falubeliek a tájházteremtési gyakorlatot a közösség arcának a külvilág felé történő pozitív reprezentációjaként értelmezik. A tájházakat tudatos arculatformálóként, a valódi falukép forgalmazóiként látják funkcionálni, amelyek a reális értékrendszer közvetítése által a települést méltó rangjára emelik. Ezáltal az értékfelmutató gesztus által mint távoli, elzárt vidékek lakói, ők is bekerülhetnek az információáramlatba, ők is kapcsolatba kerülhetnek a kívülről érkezettekkel. A falu értékeinek felmutatása méltósággal ruhazza fel azt a térséget, amelyben élnek, ilyenképpen mentális térképük lényegesen kitágul, saját környezetükhöz való viszonyuk pozitív tartalommal telítődik.

A tájházak a helyiek számára is tudásközvetítő szereppel bírnak. Olyan részleteket idéznek fel a régió szokásvilágából, szellemi és tárgyi tudáskészletéből, amelyek a mindennapjaikban már javarészt megfakultak, és az ünnepegyesség, a ritualizáltság felé mozdultak el. Számukra a hétköznapiok kellékei már nem ugyanazt a funkcionális jelentést töltik be, mint a szülei, nagyszülei életében. Az egykori használati tárgyak jelentésváltozáson⁹ mentek keresztül, a gyakorlati alkalmazhatóság helyett az identitásjelölő, -erősítő funkciójuk a meghatározó.

A tájházak a helyi társadalomban önreprezentációs objektumokként működnek. A lokális, etnikai önképet demonstrálják, eligazodási, viszonyítási pontként szerepelnek az önmeghatározási folyamatok során.

A mediatizálás motívumai

A regionális, ritkább esetben a magyarországi sajtó egy-egy tudósítás, interjú, részletesebb elemzés keretében tájékoztatja az olvasóit a tájházak létrejöttéről, működéséről, tematikai irányultságáról. A beszámolók kitérnek a kiállított anyag gyűjtésének körülményeire, a feladat áldozatokat igénylő természetére, a kiállítás rendezőivel szembeállítására, a készséges fogadtatást, a szakszerű tárlatvezetést értékelik. A méltatások az emlékhelyek kiterjedt vonzókörzetét hangsúlyozzák, azt a zarándoklási gyakorlatot, amely a legtávolabbi vidékek felől a tájházak irányába szerveződik.

Az emlékhelyek médiában történő megjelenítése egy olyan intézményes támogatási gesztus, amely helyzetelemző, híméteremtő törekvéssel bekapcsolódik azok hatósugarának kiterjesztésébe. Az újságcikkek méltatásai mintegy nyomatékosítják a tájházak társadalmi hasznát és jelentőségét, implicit módon tehát azok felkeresésére, a kulturális reprezentáció befogadására buzdítanak.

⁹ A múzeumi tárgyak kontextus váltásáról, jelentésváltozásairól lásd még Kalocsai 1998: 200.

Következtetések

A tájházak, emlékszobák mint *örökséggondozó egységek* (Savolainen 2003: 27) a múlt képmását azzal a szándékkal alkotják meg, hogy a hagyományos kultúrát a szemléltetés, megismertetés, élményben részesítés eszközei által a mai kultúrába integrálják. A tájház teremtés voltaképpen a kultúra térbeli *lehorgonyzása* (Fejős 2000: 241), az emlékeztetés intézményeként tudatosan őrzi és közvetíti a régió, az etnikum felhalmozott kulturális javait. Az alapítók által összegyűjtött, koncepciószerűen elrendezett tárgyak *nyilvános reprezentációkként* (Király 1990:560) működnek, mindazok számára reprezentálják a világot, akik kapcsolatba kívánnak kerülni az általuk közvetített tartalommal. A tárgyi emlékek, jelképek fókuszaként szolgálnak az idő felelevenítésére (Radley 1990: 51), a nemzeti öntudatot tartják ébren, illetve szilárdítják meg. A múltba tekintés alkalmi érzelmi telítettségűek, a szellemi gazdagodáson túl lelki fel-frissülést is nyújtanak. Nemcsak a látogatók, hanem az alapítók is folyamatosan töltkeznek, megújulnak, újabb lendületet nyernek a bemutatott valóságból.

A tájházak kiterjedt vonzaskörzete, széleskörű társadalmi használata a mai embernek a múlt értékei iránt megnyilvánuló igényét hangsúlyozza. Noha az emlékhelyeket lényegesen kisebb mértékben keresik fel a helybéliek, presztízsértékűnek tartják, olyan kulturális szimbólumoknak tekintik, amelyek a település arcát meghatározzák, hírnevét megalapozzák.

Atájházteremtési gyakorlat a közösség életerejét mutatja fel, azt a tudáshalmazt közvetíti, amelynek a felidézése erkölcsileg, mentálisan egyaránt neveli a térségből és távolról érkező vendégeket. A tájházak szimbolikusan megjelenített kompozícióival a nemzet iránti elköteleződést, az értékőrző beállítódást alakítják. Az emlékezés helyszínein szerzett ismeretek, élmények a hétköznapi cselekvés- és gondolkodásformáló tényezőivé válnak.

Irodalom

ASSMANN, Jan

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

BODÓ Julianna

2000 Ünnepi események és a média nyilvánossága. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban.* (Helyzet Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 184–199.

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán

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

BOURDIEU, Pierre

1997 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: ANGELUSZ Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 156–177.

FEJŐS Zoltán

2000 Múzeum, turizmus. A kulturális találkozás és reprezentáció rendszerei. In: FEJŐS Zoltán – SZIJÁRTÓ Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció.* Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikációs Tanszék, Budapest–Pécs, 236–252.

GEERTZ, Clifford

1994 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* Századvég, Budapest

KALOCSAI Csilla

1998 Örökség, turizmus és a világfalu. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer.* Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikációs Tanszék, Budapest–Pécs, 197–202.

KIRÁLY Ildikó

1999 Társas tényezők az emlékezetkutatásban: sajátjaink-e az emlékeink? In: KÓNYA Anikó – KIRÁLY Ildikó – BODOR Péter – PLÉH Csaba (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi.* (Pszichológiai Szemle Könyvtár, 2.) Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 559–565.

KISS Dénes

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

NÓRA, Pierre

1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas.* (3) 142–157.

OLÁH Sándor

2000 Változatok rituális térteremtésre. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. (Helyzet Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 106–122.

RADLEY, Alan

1990 Artefacts, memory and a sense of the past. In: MIDDLETON, David – EDWARDS, Derek (eds.): *Collective remembering*. Sage, London–Thousand Oaks–New Delhi, 47–59.

SAVOLAINEN, Hanneleena

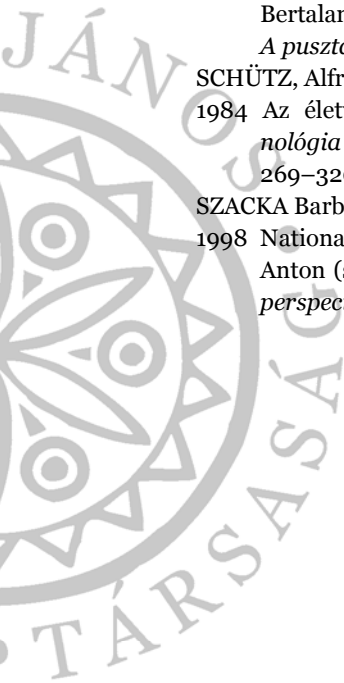
2003 Örökség: kinek és miért hagyták ránk elődeink? In: PUSZTAI Bertalan (szerk.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset*. JATE Press, Szeged, 23–32.

SCHÜTZ, Alfred – LUCKMANN, Thomas

1984 Az életvilág struktúrái. In: HERNÁDI Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat Kiadó, Budapest, 269–320.

SZACKA Barbara

1998 National identity and social memory. In: BALLA Bálint – STERBLING Anton (szerk.): *Ethnicity, nation, culture. Central and East European perspectives*. Krämer, Hamburg, 33–38.





Ilyés Sándor

Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón

A Csángó, a Sajtó és a Hatalom

A csángó téma állandó toposz az 1989 utáni romániai sajtóban. Elsősorban a magyar nyelvű lapok foglalkoznak alaposabban a kérdéssel, míg a román sajtó esetében inkább csak a bákói bulvárlapokkal számolhatunk - mint regionális kontrolli-intézménnyel - a téma sajátos tálalásában. Az országos terjesztésű újságok periodikusan közölnek csángókkal kapcsolatos cikkeket, a kérdés nem jelent számukra állandó prioritást (ezzel kapcsolatban lásd Gazda 2005). Ennek ellenére, ha összegezni szeretnénk a romániai sajtó csángóanyagát, szó szerint parttalan szöveghalmazzal találunk szemben magunkat. Az anyag mennyiségére való tekintettel a jelen próbálkozás is szűkíteni igyekezett a felhasználandó forrásokon, ezért csupán az 1989 utáni erdélyi magyar nyelvű sajtóra szorítkozik, ezek közül is azokra a cikkekre, amelyek a kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság *Csángó Adattárában* megtalálhatók. Önkényes és felületes lépésnek tűnik, de ezen elhatározás azért született, mert a *Csángó Adattár* meglehetősen gazdag anyaggal rendelkezik, és ez az anyag egy általános képet ad a kérdésről éppen a maga bizonyos mértékű szelektálása által. Legteljesebb gyűjtemény a kolozsvári napilapok cikkeiből van, azaz a *Szabadság* és a *Krónika* évfolyamaiból, amelyekhez hozzacsatolhatjuk a sepsiszentgyörgyi *Háromszék* évfolyamait. Az említett lapok szövegeit kiegészítik és színesítik a *Hargita Népe* (Csíkszereda), a *Brassói Lapok* (Brassó), a *Bihari Napló* (Nagyvárad), az *Erdélyi Napló* (Nagyvárad), a *Romániai Magyar Szó* (Bukarest), az *Európai Idő* (Sepsiszentgyörgyi és mások közlései).

Az anyaghoz nem tudományos elvárásokkal közelítettem, hanem „forrásértékére” figyeltem fel, vagyis arra, hogy például milyen képet rajzol meg a moldvai csángókról, ezt mire használja fel, hogyan próbál hatni az olvasóra.

A média hatása a társadalomra már triviális megállapítás, jelen esetben viszont a kutatás miéretté képes legalább részben bizonyítani. Az sem véletlen, hogy a hírlapok anyagát vizsgáltam elsősorban, mivel ezeknek van nagymértetű receptálása az erdélyi magyarság körében. Szociológiai felmérések mutatták ki, hogy az erdélyi magyarság esetében a sajtótermékek széles palettájából a magyar nyelvű helyi lapoknak van a legnagyobb olvasottsága.

A különböző felmérések hasonló értékeket mutattak ki: 62% illetve 67% (Lampl–Sorbán 1999: 232, illetve Magyarai 2003: 115).

Nem illesztettem be a vizsgálat keretei közé a *Moldvai Magyarság* (előzetesen *Csángó Újság*) írásait, mert az illető fórumot problémásán összetettnek tartom. Ugyancsak mellőztem azokat az írásokat, amelyek tanulmány jellegűek, többé vagy kevésbé tudományos igénnyel készültek, és a *Korunk*, a *Művelődés* vagy más hasonló helyen jelentek meg. Jelen esetben kizárólag azokra a szövegekre voltam kíváncsi, amelyeket a közbeszédben is „újság-cikkeknak” neveznek.

Egy ilyen politikailag és etnikailag is terhelt témáról mint a moldvai csángók, általános és egységes képet lehet kapni a sajtótermékek elemzésén keresztül is, és ezt több minden indokolja. Egyrészt az említett lapoknak az olvasottsága, másrészt az erdélyi magyar nyelvű sajtó sajátos jellege és nagyrésztben egységessége (főképpen a csángó téma tárgyalásában). Ez utóbbi egy olyan képet mutat, amely hűen tükrözi a kisebbségi lét jellegzetességeit (Gál 2000: 142). A magyar nyelvű sajtó mint kisebbségi intézmény a tájékozódás, művelés és szórakoztatás mellett felvállalta az anyanyelv ápolását és a nemzeti tudatápolást is (Balló 2002: 183). Az utóbbi négy-öt évben az újságírói képzésnek is köszönhetően már árnyaltabbá válik ez a kép, de adott témákban, amelyek etnikai színezetűek (mint amilyen a csángó is), még mindig homogén diskurzusról beszélhetünk. Ez nem véletlen, mert maguk a lapok is rengeteg hasonlóságot mutatnak. Az elit az irodalom felől is beszivároghat a sajtóba, hiszen az erdélyi magyar irodalmárnak mindig is nagy a presztízsértéke, ezáltal pedig a közélet, az irodalom és az újságírás összeolvad, tehát egy irodalommal rokonított újságírás is jelen van a nyilvánosságban, amely ugyancsak az erdélyi magyar identitásra alapozva legitimálja önmagát (Magyarai 1996: 45–46).

Másrészt a szerkesztőségekben körülnézve sok ismerős nevet találunk az elit részéről, de maguk az „egyszerű” újságírók is érdekes képet mutatnak. Mivel az újságíróképzés nem olyan régen indult be a magyar nyelven is tanító felsőfokú intézményekben, az újságírók többsége 50 év feletti, a régi rendszerben képzett szakember. 55%-a tagja az RMDSZ-nek, 80%-a szavazott rá, és mintegy 62%-a tagja valamilyen civil szervezetnek. Következésképpen erősen átpolitizált a sajtó működése, sokuknak van vagy volt politikai melléklete is (a *Szabadság* esetében az *Erdélyi Híradó*) a „független” jelző ellenére. Az újságírók is bevallották, hogy vannak/voltak tabutémák, amelyekről nem „lehetett” írni (RMDSZ, egyház), és tovább él a nacionalizmus, az intolerancia, valamint bizonyos előítéletek (például a cigányokkal szemben) is (Papp 2001: 202–208).

Valamivel több mint négyszáz cikket válogattam ki és használtam fel, de még ezek után is hatalmas anyagról van szó, Kiképpen számomra, aki még nem foglalkozott a téma ilyen jellegű megközelítésével. Nem maradt más hátra, mint az anyagnak egyetlen szempontú átvizsgálása. Már előzetes olvasmányaim alapján kitűnt a sorokból, és sokszor a sorok mögül vagy közül, hogy kevés árnyalással és még kevesebb eltéréssel egy egységes, egyszersmind sajátos módja jelenik meg a csángókról való beszélésnek, és ezáltal a csángókról szóló kép megalkotásának. Ennek a beszédmódnak a vizsgálata tűnik a legizgalmasabb feladatnak, mert hiszen valamiről beszélni azt jelenti, hogy valamit a hatalmunkba venni, valaminek a képét, a határait, a milyenségét kinyilvánítani, elhelyezni a világban. Természetesen Michel Foucault terminusát használva, a csángókról szóló diskurzus kitapintása a célom, és annak a megállapítása, hogy ez a diskurzus milyen felsőbb, úgymond makrostrukturális diskurzusba kapcsolódik, milyen más diskurzusban vesz részt. Tisztában vagyok azzal a ténnyel, hogy következtetéseim csupán részeredmények. Egy igazán releváns képet valójában egy szélesebb sajtóanyag felhasználásával lehetne megrajzolni, hiszen a magyarországi lapok és a román nyelvű hazai lapok szövegei is a téma kontextusához tartoznak.

1990 után a közvélemény, az erdélyi és az anyaországi társadalom szabadon felfedezhette a moldvai csángókat a média segítségével, annak szűrésén keresztül. Mert a csángóság közössége azáltal létezik a Kárpát medencén belül, hogy a média és a tudomány megalkotta őket, kialakított egy róluk szóló képet, amelyből bármely átlagolvasó identifikálni tudja a csángókat. Természetesen nemcsak a magyar média alkotott meg egy csángóképet és diskurzust, hanem a tudomány is, a politikum is, a román média is. Ezek hol eltérnek egymástól, hol összefonódnak, attól függően, hogy kik irányítják őket. Mert a diskurzusokért mindig is harc folyt, hiszen a diskurzusok hatalmat jelentenek, ugyanakkor a hatalom által meghatározottak (lásd Foucault é.n.: 51). Nemcsak a hatalomért folyó harc eszközei ezek, hanem magának a hatalomnak a funkcionális velejárói. A csángó diskurzus a csángók feletti hatalom eszköze, olyannyira, hogy lehetőséget ad az általa való öndefiníálásra, a vele való identifikációra, a csángóság képviselőtére, és az őket érintő döntések hozatalára.

Az általam végzett vizsgálat tartalomlelemzés, de csakis a csángó diskurzusra fókuszál, pontosabban a csángók és a magyar nemzet viszonyára, és ezáltal nemcsak a tartalomhoz kötődik. Nem állítom, hogy ez az egyetlen lehetőség, és azt sem, hogy ez a helyes megközelítés. Az erdélyi magyar sajtó csángó tematikájú cikkeit már a vizsgálat előtt két csoportra osztottam, valójában egyes cikkeket kiostáltam. Vannak ugyanis csupán pár soros cikkek,

amelyek a puszta hírközlésen túl mást nem tartalmaznak. Például arról szólnak pár tömondatban, hogy ekkor és ekkor lesz csángó kiállítás, itt és itt, és esetleg mindenkit szeretettel várnak. Nem használhattam fel ezeket, de megemlítem és számon tartom őket, mivel létezésükkel megerősítik a csángó téma fontosságát. Kurtaságuk ellenére tudatják velünk, hogy vannak csángók, vannak csángókról szóló események, programok - tehát a csángókról beszélni kell, mert a magyarul olvasó erdélyieknek fontos róluk tudni, velük foglalkozni. Ezen szövegekkel szemben teljes mértékben felhasználtam a nagyobb lélegzetű írásokat, amelyek nemcsak hosszúságuk miatt mondanak többet, hanem nemzeti retorikájuk által is.

Szövegek és helyzetek

A sajtóban olvasható helyzetképek mindig megkonstruált valóságok. Legelső lépésben már tudatosulhat bennünk, hogy tulajdonképpen szövegekről van szó. És egy szöveg – és itt nemcsak az írott szövegekről van szó – soha nem egyenlő azzal, amiről éppen szól. Mindig egy bizonyos reprezentáció, tehát máris egy másodlagos kép, amely valójában egy interpretációban foglaltatik benne. Mind a reprezentációnak, mind az interpretációnak korlátlan mennyiségű variánsa lehet az éppen soron levő célnak vagy indoknak megfelelően, ezáltal nem az eleve adott valóságról győz meg bennünket, hanem sokkal inkább a konstrukció voltáról.

Hasonlóképpen mutatkozik be az erdélyi magyar sajtó is a csángó témát illetően. Egy olyan beszédmódot képvisel, amely mintegy természetesen, magától értetődően a moldvai csángóságot magyarnak kiáltja ki, és a magyarságnak, a magyar nemzet részének tekinti. Helyesebben mondva, nem is kiáltja ki őket magyaroknak, hanem már eleve így tárgyalja őket. A szövegek a nyilvánvaló hírközlés mellett határozott értékpozíciót képviselnek, a csángó ügyet nemzeti ügynek tekintik, magát a csángóságot pedig a veszélyeztetett magyarság sorsszimbólumának (Peti 2004: 1).

Az 1989-es év mindenképpen sordulatot jelentett a magyarság életében is. Ezt még akkor is kijelenthető, ha tudjuk, hogy a korszakhatárok utólagos történeti konstrukciók, és nem is annyira az események határozzák meg, hanem a kutatások feszítik szét a korszakok homogenitását (vö. Kövér 2002: 351–355, Kulcsár-Szabó 2000: 92). A korszakolás egy antropológiai igény, amely az idővel való harcnak egyik balga eszköze. A korszakolás tulajdonképpen az idő retorikája, retorika, amely különféle alakzatokat használ, és ezáltal az identitásépítést szolgálja (Kulcsár-Szabó 2000: 102). A korszak a korszaktudat által létezik, és ebből a szempontból is az identitás központi

szerepet kap. 1990-től egy másik korszakba léptünk, ezt a magyarság is érzi, és ennek megfelelően újabb értelmezési és öndefiníciós kereteket keres vagy formál újra. Minden korszaknak megvolt a maga szimbóluma a magyarság esetében is, és ezek közül van amelyik eltűnik, van amelyik állandóvá merüvül (lásd Kapitány Á.–Kapitány G. 1998, 1999). Az elmúlt tizenöt esztendőben a moldvai csángók váltak sorsszimbólummá. Bizonyára ez a folyamat hamarabb elkezdődött, de a kilencvenes években vált általánossá, és az ezredfordulóra valójában kicsúcsosodott. A média mezején mindenképpen ez történt. A csángók a pusztuló erdélyi kisebbség szimbólumai lettek, és áttételesen a sorvadó tömbmagyarságé is – a média legalábbis így forgalmazza.

Nemcsak maguk a szövegek konstrukciók, hanem az általuk használt fogalmak is azok. A társadalomtudományok kritikusabb művelői számára közsímet, hogy maga a nemzet is egy mesterséges fogalom, egy történelmi folyamat sajátos lecsapódása. Triviálisnak tűnhet ma már Andersont idézni, aki határozottan kimondja, hogy a nemzet *egy elképzelt politikai közösség*, hiszen a közösség nagyon kis hányada ismeri valóban egymást, és csak elképzelhetjük azt, hogy maga a nemzet természetéből adódóan körülírható és szuverén egység (Anderson 1989: 4).

Persze a sajtó nem erre a tudományos megközelítésre alapoz, hanem igazából egy két évszázados európai nemzetkonceptióra, amelyet talán Johann Gottfried von Herder szavaival frissíthetnénk fel: *Mivel minden nép nép, megvan saját nemzeti műveltsége, csakúgy, mint a saját nyelve* (Anderson 1989: 5). Ez a diskurzus magában hordozza a nemzeti (nacionalista) önértelmezést, amely szerint a nemzet soha nem konstrukció, hanem adottság, mindig létforma, és ez a nemzeti lét mindig öncélú. És akárcsak a léttől, ettől a nemzeti érzésvilágtól és gondolatvilágtól sem képes függetleníteni magát az egyén, képtelen kiszakadni belőle, legalábbis nem anélkül, hogy ez által meg ne szüntetné önmagát (Demeter 2002: 53–54). Most már nyilvánvalóvá válik, ami következtetésként is hátra maradhatna, vagyis az, hogy a csángókról szóló diskurzus nemzeti diskurzus, vagyis magyar nemzeti diskurzus.

A nemzethez tartozást azonban az úgynevezett nemzeti identitásnak kellene kifejeznie, amely sok mindent fedhet, de végső soron egy az identitásformák közül, pontosabban az identitásnak egy vetülete/területe. A fenti diskurzusok viszont nem veszik figyelembe az identitás jellegét, funkcionálását, igaz, mentségükre legyen mondva, a tudományosság terén sem egyértelmű a helyzet. Túl sokszor gondoljuk úgy, hogy az identitás, azaz az önmagam lenni egy kép, amelyet önmagámról alkottam, vagy amelyet mások – akár maga a sajtó – alkottak rólam. A kép azonban statikus, nem konnotálja az állandó dinamikát, amelyet a lét folyamata kényszerít az egyénre. Mert az

egyén nemcsak a nemzet tagja lehet, hanem lehet apa, férj, férfi, munkatárs, sportrajongó vagy akár csángómentő is. Végül is az identitás nem egy kép, hanem egy helyzetfüggő kulturális attitűd. Helyzetfüggő, mert az én megrajzolása, megkonstruálása minden helyzetben más és más, az adott szituációnak megfelelően realizálódik az optimális irányultság vonalán. Kulturális, mert a soha véget nem érő szocializáció folyamán sajátítjuk el azt, hogyan is kell viselkednünk bizonyos helyzetekben, és ezáltal azt is, hogy legyünk önmagunk a különféle szituációkban. A nemzeti diskurzus a hozzá lojális identitást szabja ki tagjai számára, tehát olyan konstrukciókkal operál, amelyek nem a társadalmi létezés szituációorientált megéléséhez vannak viszonyítva, hanem egy mesterségesen megépített statikus fogalomrendszerhez. Ha mégis megemlíti egy másfajta viszonyulást, már csak az egyszerű hírmondó kötelessége miatt, azt deviánsként mutatja fel, a nyilvánvaló értékítélet szemszögéből tálalja az olvasó elé.

Pedig hogy mennyire helyzetfüggő az identitás, az éppen a csángó sajtóanyagból példázható. Tény, hogy vannak moldvai csángók, akik magyarnak vallják magukat, és vannak, akik románnak vagy csupán csángónak. Ezt a sajtóhangja is elismeri, ennek ellenére csupán a magyar csángó identitást fogadja el, a román beállítódású katolikusokat félrevezetettnek, asszimiláltnak, megtevesztettnek nevezi és így tovább. Pedig a nemzeti vagy etnikai identitás, akárcsak az identitás többi területe változhat az idő folyamán, akár többször is, hiszen az egyén személyisége dönt, választ vagy szabja meg a neki megfelelő attitűdöt. Mégis a csángóság magyar érzelmű rétege van előtérbe állítva, sokszor hősként, túlélő harcosként megfestve. A sajtó beszédmódjában nem vesz tudomást a szociális dinamikáról, hanem egy statikus identitás- és nemzetképet alkalmaz a csángókkal kapcsolatban, és abban az esetben, ha mégiscsak tudósít az ettől való eltérésekről, akkor azt sajátos retorikája mentén teszi meg, vagyis az illető egyéneket szinte deviánsként mutatja be, és ezennel ismét a csángó egyenlő magyar axiómához kerültünk vissza. A deviánsnak feltüntetett magatartásformákkal ellentétben létezik egy másik, úgymond mitizált viselkedésmód, amelyet nagyon erősen áthat a nemzeti érzelem, a nemzeti gondolkodás. A szolgálat toposzáról van szó, mint a kisebbségi lét jellegzetességéről. Vagyis a közösségi vállaláson túl a felelősségvállalásról, a nemzettel szembeni alázatosságról, és ennek jegyében az erkölcsi kötelességek és az „ingyenmunka” vállalásáról - mindez a megmaradás kontextusába helyezve. A Moldvában tanító erdélyiekről és magyarországiakról szóló tudósítások bontakoztatják ki ezt az aspektust a legjobban, már ami a vizsgált szövegtörzset illeti.

A csángók narratív gyarmatosítása

A sajtó saját gyarmatosító beszédmódjának megalkotásában főképpen a néprajztudományból inspirálódhatott. Általában a médiában az álcázás művészeteként működik, hiszen a napi sajtóban a hírközlés mint nemzeti szolgáltatás képezi első látásra a szövegek funkcióját. Nyelvezete tipikus médianyelv, vagyis szinte száraz, tényközlő, objektívnek tűnő beszélés, amely a tényeket állítja a középpontba. De már a közlendő tények szelektálása, az elemek sajtós és bizonyos célú elrendezése, sorrendbe állítása meghazudtolja az állítólagos objektivitást. Nem beszélve a szerzők „írói” stílusáról, egyéni hangvételéről, a diszkrét (avagy nagyon is hangsúlyozott) utalásokról, értékelésekről, „hangulatfestésről”. Mégis mindig az objektivitást hangoztatja, őszinte kitárulkozást mímel az olvasó felé. Valójában nemcsak a téma, hanem a nyelvezet erőszakosságáról is van itt szó. Erőszak és nyelv egy olyan ellentétpárt alkot, amely meghatározza egymást, és behatárolja egymás mértékét is. Filozófiai értelemben a kezdés, a kiindulópont, a kezdő kérdés erőszakossága mellett nyilvánul meg a filozofálás, azaz a sajtós beszélés, a saját diskurzus erőszakossága. (Ricoeur 1998: 125–131). Az erőszak nyelvezete bizonyos cselekvéshalmazokat feltűnővé tesz számunkra, eltérő morális súlyt ad nekik. A hozzánk közelebb álló dolgokat emocionálisabban, személyesebben mutatja be, míg a távoli eseményeket (például afrikai éhezéseket) száraz nyelvezettel tálalja – ez az újságírás köznyelve (Hall 1999: 48–49). Jelen témakörben maga a csángó problematika jelenik meg erőszakos módon mint a kezdő kérdés önkényessége, amelyet aztán egy erőszakosan nemzeti) diskurzus bont ki és legitimizál ugyanakkor. Erkölcsi felháborodást is kelt az olvasóban, mivel a csángók hozzánk közel állnak, és ezért a nyelvezet is legtöbbször személyesebb.

Tárgyáról beszélve a szöveg birtokába veszi azt, körülhatárolja, felmutatja milyenségét, valósággal megalkotja avagy újraalkotja képét. Az olvasó ezt a reprezentációt kapja kézhez, egy olyan képet, amelyet valóságúnak csomagolnak, és legtöbbször akként is fogyasztanak. Pedig a kutatás, az elemzés tárgyának a megkonstruálása antropológiai probléma, egy tudatos kutatói magatartás kérdésfelvetése és problematizálása. Az antropológiát módszertanilag (és nemcsak) meghatározó terepmunka esetében is nyilvánvaló, hogy a sokáig érvényben lévő „be nem avatkozás” mítoszának az ellentéte áll közelebb a valósághoz, vagyis az „erőszakos” beavatkozás. Azt hittük, hogy a terepmunka során egy már meglévő társadalmi helyzetbe merülünk bele, de valójában a terepmunka ezt mindig újrakonstruálja magának, és ezzel együtt saját tárgyát is. Ezért indokoltabb egy tudatosan problematizáló kutatói

attitűd, amely az önmagát kívülről való szemlélés kísérletét is magában hordozza, és ezt egy kevés egészséges öniróniával fűszerezi (Kaschuba 2004: 168–182).

Nem az antropológiai megközelítés áll azonban közelebb a média nézőpontjához, hanem sokkal inkább a hagyományos, nemzeti értelemben vett néprajztudomány. Kapcsolatba hozható tehát a sajtó beszédmódja a klasszikus néprajz beszédmódjával, amelyből kétségkívül merít, és amelyet előszeretettel idéz, hivatkoz meg. Más tudományokat is segítségül hív, főleg a történelmet, a nyelvészetet, esetleg szociológiát, az irodalmat, avagy általában a művészeteket, amelyek jól megférnek a maguk esztétikai érzékenységükkel a tudomány komoly hangvétele mellett. De a hagyományos néprajzszemlélet az, amelynek a befolyása döntő. A néprajzos az, aki kutatásai által meghúzza egy kultúra, egy közösség határait, felmutatja sajátos viseletüket, szokásaikat, nyelvjárásukat, települési szerkezetüket és a sor tovább folytatható. A néprajzostól pedig átveszik mások, és átveszi a média. Elvégre ez a néprajzos szakterülete, ebben van tekintélye, ő az, aki arra van felhatalmazva, hogy monográfiát újon, és ezzel megörökítse azt a kultúrát, azt a hagyományt, amelynek határait, milyenségét és mennyiségét ő maga állapította meg önkényes módon.

Ne feledjük, hogy a magyar néprajz és a modern magyar nemzet is a 19. században kezdett formát ölteni, és ez nemcsak a magyarság esetében érvényes. A nemzetépítő folyamatban a néprajztudománynak kiemelt szerepe volt, hiszen a nemzeti kultúra regionális kultúrákból építkezett, és a regionalitás szintjén ragadható meg valójában az, amit identitásnak neveznek. A nemzeti kultúra, a nemzet pedig olyan fogalmak, amelyek a regionális népi sajátosságok kombinált halmazára lettek rögzítve (vő. Löfgren 1988: 162).

A néprajztudomány gyarmatosító jellegének tudatosítása a tudományos szakgondolkodás fiatal hajtása, amelyet mai napig ellenvetésekkel kezelnek. Pedig minden diskurzus gyarmatosít, tehát ezt teszi a néprajz is. Az orientalizmusról azt állítja Edward Said, hogy Kelet uralását, meghódítást és átférfalását célul tűző nyugati viselkedésminta, ugyanakkor egy diskurzus, tehát egy tekintély. Működésének eredménye Kelet megteremtése (Said 2000: 12–13). Mindez persze a politikától nem lehet mentes, és az orientalizmus esetében is tulajdonképpen a tudomány és a hatalom összefonódásáról van szó a Kelet (vagy a keleti) megalkotásában (Said 2000: 56). Másképpen fogalmazva, az orientalizmus egy ábrázolási rendszer, vagyis egy olyan diskurzus, amely elfojt valamit, és ugyanakkor létrehoz valamit (Szamosi 1996: 432).

Mint szaktekintély, a néprajztudomány a tények rögzítését és értelmezését vállalja fel. Korszakonként természetesen ez változó volt, mint ahogyan

a tudománytörténetekből megtudjuk. Kósa László tudománytörténeti tényeket véve alapul öt nagyobb korszakot határolt el a néprajz esetében (Kosa 2001). Szóba kerülnek az előzmények, a romantika, a pozitivisták korszaka, a néprajznak mint nemzeti tudománynak a korszaka, valamint az utóbbi 50 év próbálkozásai. Itt már az antropológia közelítése is megjelenik, de a tárgy megkonstruálása, az önreflexió vagy a gyarmatosítás még nem. A korszakok, a módszerek, a táji-történeti tagolódás mind egy klasszikus felfogást sugall, amelybe a csángók mint egy jól körüldefiniált, értékes népcsoport ékelődhetnek be. Ugyanez a helyzet Balassa Iván *A határokon túli magyarok néprajza* című munkájának, a *Magyar Néprajz* vagy a *Néprajzi Lexikon* kötetének esetében is. Az utóbbi években viszont már születtek más megközelítésű munkák is. Keszeg Vilmos Aranyosszékről írt tanulmánya tulajdonképpen annak a vidéknek a gyarmatosításáról szól (lásd Keszeg 2001). Felsorakoznak mindazok, akik írtak Aranyosszékről, és azt is megtudjuk, hogy mikor, milyen módszerrel történt a vidék feltérképezése és beemelése a néprajzba. Kiemelkednek az olyan kulcsszavak, mint a néprajzi beszélés és a reprezentáció. Már nem arról van szó, hogy csupán szakszerű leírások születtek a környékről, hanem többféle reprezentáció, amelyeket a néprajzi beszélés mint sajátos tudományos diskurzus legitimál. Megkonstruálódik a vidék nyilvános képe, amelyet tudomány, irodalom és mítosz támaszt alá.

A csángóság esetében is a sajtó a néprajz eredményeit felhasználva beszél erről a népcsoportról. Néprajz és nyelvészet kolonializáló munkája a 20. században teljesebben ki a csángósággal kapcsolatban. Az első nagyobb kutatási hullám (Domokos Pál Péter, Lükő Gábor, Bálla Péter, Veress Sándor) már egyfajta szimbiozisa volt az elődök utazási irodalomhoz közel álló beszámolóinak és a klasszikus folklórgyűjtéseknek. Műfajmonográfiák, gyűjteményes kötetek, történeti munkák, nyelvjárási atlasz és nyelvészeti tanulmányok születtek meg, amelyek megragadhatóvá tették ezt a csoportot. Többnyire határozottan meghúzott határokat állapítottak meg, és keresték az összekötő kapcsokat a magyarság tömbjével, a többi magyar régióval. 1989 után a kutatás mellett egyre hangsúlyosabb lett az utazás, az élménybeszámoló, a riportsorozat, és mindez együttesen kialakított egy – a klasszikusokra alapozó – taxonómiát és beszédmódot. Mint a legkeletibb és legelszigeteltebb magyar csoport, az archaikum, az ősi eredet, az ősi tisztaság és érintetlenség metaforájává lett a csángóság. A hozzájuk történő utazások, a velük való foglalkozás, a róluk való beszélés gyarmatosításként is értelmezhető, hiszen a többé vagy kevésbé tudományos és a laikus körökben is úgy tűnnek fel, mint a „mi bennszülöttjeink”, akikre rácsodálkozunk, akiket élő relikviaként mutatunk fel.

Ugyancsak gyarmatosításról beszélhetünk a sajtó esetében, amely megteszi ugyanazt a szövegek szintjén, és saját diskurzusa által beépíti a csángókat a magyar nemzetbe. A sajtó működése egy kommunikációs aktus, hiszen egy tömegkommunikációs rendszert működtet. Ha pedig a kommunikáció folyamatát vesszük alapul, akkor a rengeteg elmélet közül Em Griffin összefoglalása segít ki, amely szerint a kommunikációnak van egy kultivációs elmélete is, ami azt jelenti, hogy nemcsak jeleket lendít mozgásba az aktus, hanem létre is hoz valamit. A média és az egyén közötti kommunikációs csatornán ekként jön létre a csángóság mint közösség és mint szimbólum. Az egyén sok esetben nem a valós elemekkel azonosul, nem azoktól fél, vagy nem azokkal foglalkozik, hanem a média által forgalmazottakkal, azokkal, amelyek ebben a kommunikációs folyamatban felépülnek, és mindkét fél által fogyaszthatóvá válnak (vö Griffin 2001: 359–368). Ezeket az elemeket elsősorban nem fizikai konkrétumoknak kell felfognunk, hanem inkább irányultságoknak, jelentéseknek. A média által forgalmazott produktumok újratermelnek bizonyos társadalmi jelentéseket és értékeket (Hall 1999: 47).

Olyan szövegekről van szó, amelyekben a magyar nemzet fogalma újraértelmeződik, és magában foglalja már a csángókat is. Ezáltal is nyilvánvalóvá válik, hogy a nemzet egy olyan mesterséges kategória, amely különféle beszédhelyzetekben újradefiniálódik, politikai vagy egyéb célokra imígyen hasznosítható. A magyarságnak ezen narratív újraépítése tulajdonképpen egy kortárs nemzetépítési folyamat, egy olyan sajátos diskurzus által, amely a nemzeti diskurzus része.

Niedermüller Péter a nemzeti diskurzus három alapvető kulturális formáját különíti el: a verbális és írott politikai és tudományos szövegeket (vagyis a *nyelvi síkot*), a kulturális rituálét és szertartásokat (vagyis a *rituális síkot*), valamint a vizuális megjelenítést a médiákon keresztül (azaz a *vizuális síkot*). Ezek nem válnak el élesen egymástól, hanem egymást kiegészítve érik el hatásukat (Niedermüller 2000: 95). A csángók mindhárom síkon fokozott mértékben jelenek az utóbbi években, és minderről maga a sajtó tudósít minket. A nemzetépítés célja nyilvánvaló, ezért mindhárom síkról a következőkben bővebben szó lesz. Alapokban megjelenő szövegek mindennek fényében nem egyszerű közlések, hanem előre értelmezett történetek, kész interpretációk, amelyek az olvasó elé kerülnek. Maga a csángó terminus és fogalom ekképpen – ugyancsak Niedermüller szavaival élve – *narratív abbreviatúrává* lett, vagyis előre értelmezett, nem kevés érzelmi és történeti töltettel rendelkező konstrukció. És a nemzeti diskurzusnak éppen ez az egyik feladata, hogy ezeket a narratív abbreviatúrákat a nemzet tagjaival elfogadtassa, kanonizálja, ekképpen

lesznek ezek a szövegek a történelem ábrázolásának és a múlt felfogásának megkérdőjelezhetetlen fixpontjai (Niedermüller 2000: 106–107).

Tulajdonképpen ez a nemzetépítő folyamat egy olyan jelenkori társadalomban megy végbe, amelyre egyre inkább a mobilitás, a multilokális hovatarozás (vö. Niedermüller 2002: 141–142) jellemző, és ezt akár a csángók körében hatalmas méreteket elérő vendégmunka jelenségével is példázhatnánk. Ezért egy kései nemzetépítésről beszélhetünk, pontosabban a nemzetépítés egy újabb hullámáról, vagyis egy erőteljes re-nacionalizálódásról, amely úgy tűnik, hogy gyakori jelenség a mai Európában. Egy anakronisztikus gondolkodásmódról van szó, amely nem vesz tudomást a jelenkori mobilitásról, arról, hogy kiépülőben vannak a transznacionális életformák és közösségek, és arról, hogy magának a nemzetnek a jelentősége egyre jelentéktelenebb (Niedermüller 2002: 143–146).

A gyarmatosítás dimenziói

Könnyen nyilvánvalóvá válik, hogy a csángók beemelése a magyar nemzetbe a kulturális nemzet koncepciója alapján történik a sajtó beszélésében, egy olyan felfogás alapján, amely túlon túl elcsépeletté vált a Trianon utáni időszakban. Ez már csak azért is érdekes, mert azt is sokszor szokás hangoztatni, hogy a csángók archaikus kultúrája érintetlen, mivel a történelem mostohasága miatt ők kimaradtak a nyelvújításból, kimaradtak az 1848–1849-es eseményekből, kimaradtak a felvilágosult modernizáció magyar világából. Vagyis soha nem voltak részei a modem polgári magyar nemzetnek, mint történeti konstrukciónak. Ennek ellenére a nemzetépítési folyamatnak vannak állandó, egyáltalán nem helyettesíthető kötelékei: a közös múlt, avagy emlékezet, amelyet sorsként kezelnek, aztán nyelvi és kulturális kötődések sokasága, amely magasabb szintű kommunikációt eredményez csoporton belül, és a közösség tagjainak egyenlőségéről szóló koncepció (lásd Hroch 2000: 5). A nemzeti diskurzus ezekre hivatkozik, mint csalhatatlan érvekre. Az erdélyi magyar sajtó sem képez kivételt e tekintetben.

Kompakt közösség kontra alkalmi szóvivők

Szembetűnő, de nem meglepő az a könnyedség, amellyel a szövegekben a csángókat egyöntetűen magyaroknak nevezik. Amúgy a terminusok használatában sem beszélhetünk koherenciáról, hiszen a *moldvai csángó*, a *csángómagyar* (vagy *csángó-magyar*), a *moldvai magyar* vagy a *moldvai csángómagyar* megnevezések váltakoznak egymás szinonimájaként, azaz pontos megfelelőjeként. Sok helyen úgy tűnik, hogy csupán azért váltakoznak

ezek az etnonimek, mert unalmassá válna a szövegben egyiknek az állandó ismétlése. Pedig a román fél számára egyáltalán nem mindegy, hogy melyik elnevezés használatos. Logikus, mivel bármely etnonim, és bármely nemzet egy másikkal való találkozása vagy érintkezése, és ezáltal elkülönülése, szembe fordulása által nyer tartalmat, avagy határozza meg önmagát (Löfgren 1988: 173). A román politikum ki is használja a taxonómiai zavart, hiszen a nemzetközi ajánlásokat is úgy értelmezi, hogy azokban csángót ír, nem magyart, tehát nem a magyar nyelvet kell beengedni a templomba és az iskolákba, hanem a csángó „nyelvet”. Az etnonimek következtelen használata a politikai vagy a köznapi beszélésben azért is kényelmesen, mert a csángó téma az utóbbi évek egyik legmeghatározóbb és legkényesebb területe a román-magyar konfrontációknak.

A magyar sajtó azonban továbbra is egy kalap alá veszi a teljes moldvai katolikus lakosságot, és ez leggyakrabban az írások címében jelentkezik, de magában a szövegbeli megformázásban is. Például: *Magyar misét kérnek a moldvai csángó-magyarok vagy A csángók javára döntött a Bákói Bíróság*. Nyilvánvaló, hogy a csángó lakosság nagyon kis aránya kérvényezte a magyar nyelvű misézést, és a Bákó Megyei tanfelügyelőség sem a teljes csángósággal pereskedett, hanem pontosan az MCSMSZ (Moldvai Csángó Magyarok Szövetsége) képviselőivel. Emellett pedig gyakorta felmutatja a magyar nevek listáját, mint perdöntő bizonyító dokumentumot. A tudományosabb inspirációjú szerzők idézik a nagy tekintélyű munkákat, Halász Pétert, Domokos Pál Pétert, és még inkább *Bandinus Kódexét*, amelyben valóban találunk névlistákat, és ezek valóban magyar nevek. De ebben a beszédmódban a nevek automatikusan a nemzetiséget, a nemzethez tartozást jelentik, ami a 21. század elején már egyáltalán nem nyilvánvaló. Vannak személyek, mint Duma András, Csicsó Antal vagy Fehér Katalin, akik ténylegesen felvállalják a magyar (vagy csángó) identitást, és ezt többször nyilatkozták is. Ez viszont nem jelenti azt, hogy másokat is automatikusan a nemzet tagjának nevezünk ki, mert a név és a beszélt nyelv még mindig hagy teret az identitások megválasztásában bármely egyén számára. Csicsó Antal ráérezett erre, de a társadalmi fejlődés egy alacsonyabb lépcsőfokának tartja, mikor azt állítja, hogy *figyelembe kell venni a programoknál, hogy a csángóság fejletlen, még nem is „csángóság”, hanem néha csángóul érző emberek valamilyen strukturálatlan, szervezetlen gyülekezete* (Háromszék. 1999. márc. 30.).

Ha már néhány ismert nevet említettem, akkor rávilágítanék arra is, hogy a sajtóban a csángóságot néhány képviselőjével, sokszor az MCSMSZ szervezetével vagy néhány vezető személyiséggel azonosítják. A nemzetkonceptió az értelmiségit nevezi ki a nép szavának, hiszen ő az, aki a népet taníthatja,

akár magyarságra, akár másra. Ugyanakkor ő képes helyesen megítélni a helyzetet, ő képes dönteni arról, hogy mi a jó a közösségnek, de arról is, hogy mi a jó a nemzetnek. Olyan politikai és kulturális vállalkozókról van itt szó, akik szintén kisajátítanak maguknak bizonyos beszédmódokat. Megközelítésük általában konzervatív és titkos fájdalomtól vezérelt, vagyis azt hangsúlyoztatják, hogy a hősi „nemzeti” múltat, a nép örökségét meg kell védeni és menteni a modernizáció folyamatától (Dieckhoff 2002: 18).

Valójában két esetet különböztethetünk meg a szövegek vizsgálatakor ebből a szempontból is. Az érdekvédelmi vagy hatványozottan politikai töltetű cikkek esetében csángó (származású) értelmiségieket, közösségi vezetőket szólaltatnak meg jó esetben, általánosabb az erdélyi vagy magyarországi politikusok nyilatkozata, tudományos szakemberek vagy csak úgynevezett csángómentő, csángóbarát személyiségek hangja. Egy másik csoportot alkotnak azok a szövegek, amelyek főleg riportszerűek, moldvai utazások, kiállítások kapcsán készültek, és amelyekben a jól ismert csángó vezéregyéniségeken kívül megszólaltatják a „mindennapi” csángókat, akik már Mihály bácsik, Ilona nénik vagy hasonlók. Ezzel mintegy visszaigazolják a terep valóságát, egy alkalmi beszélgetőtársban vélik felfedezni a „népet”, szavait pedig mint az élet igazságait idéznek be saját diskurzusukba. Ismét egy antropológiai párhuzam nyilvánul itt meg, az „ott volt” hitelessége, a terepmunka milyensége, de megint csak problematizálás és önreflexió nélkül.

Az ősi eredet hatalma

Egy állandóan visszatérő és folyamatosan idézett toposz az eredet kérdése. A csángókról szóló diskurzus meghatározó módon viszonyul az eredethez: a csángók magyarok, mert magyar eredetűek, tehát a magyar nemzet részét képezik. És ez akkor is igazságként van felmutatva, ha nagy részük nem ismeri saját eredetét, vagy - horribile dictu - nem is érdekli. Román részről is ugyanez az eljárás, mivel tudományosnak nevezett konferenciák (a híres bukaresti és jászvásári megbeszélések) megszervezésével kívánja a csángók román eredetét bizonyítani, és ezennel a román nemzet részévé nyilvánítani őket. A tudomány ez esetben is a hatalom szolgálatában áll, annak álláspontját legitimálja. A magyar fél is megrendezte a maga konferenciáit, amiről a magyar sajtó rögtön telekürtölte a világot: *Porrá zúzott eredetmítosz*, hirdeti a Krónika (2003. ápr. 29.) címlapja.

Érdekes, hogy a sajtóban megjelenik a szabad identitásválasztás és a kívülről, avagy felülről jövő megbélyegzés ellentmondásossága, de ezt csakis a román fél lépéseire értik: *Az alapvető emberi jogok egyike az, hogy ki-ki a nemzetiségét saját maga választja, s ha a sors úgy hozza, akár meg is*

változtathatja...Nemzetiséget, nevet lehetséges és szabad választani, de történelmet hamisítani, a tényeket elferdíteni civilizált tudományos világban szokásos. [...] Mert más kérdés az, ha egy csángó román nemzetiségűnek vallja magát, s egészen másról van szó, ha egy népcsoport egészét „deklarálják” másnak, mint ami (Háromszék. 2001. márc. 28.). Tehát lehetnek egyéni stratégiák, de végül is mindnyájan „egyvalami” lehetünk, „ami vagyunk”. A szerző számára úgy tűnik, hogy nem kérdés az, hogy ő is, a magyar beszédmód is ugyanezt teszi, mint a román, vagyis egész népcsoportot deklarál valaminek adott mesterséges fogalomrendszer koncepciójára támaszkodva.

A magyar eredet, a közös történelem állandó idézése el próbálja takarni a nemzetépítés jelenségét, mintegy természetes adottságnak állítja be a csángók magyarságát. Nem konstruálni látszik, hanem csupán felismerni: *Ha a moldvai csángók nem a magyar nép egyik nagyon régi, a törzsről a mostoha idők befolyása hatására elszakadt népréteg lenne, akkor nem keseregne így moldvai csángó nyelvjárásban: Cángó magyar, cángó magyar...* (Romániai Magyar Szó. 2002. jan. 16.). Egy másik szöveg pedig egy magyar történelmi név használatával fedí le a csángóságot, ezzel emeli be a nemzet testébe. *Moldvában valami megmozdult, de akár Etelközt is mondhatnék, történelmünk mélyéről tör itt felszínre egy megkészt vágy.* (Háromszék. 1997. nov. 5.) Világos, hogy a mi történelmünkről van szó, nemzetünk egy olyan részéről, amely „megkészt”, vagyis leszakadt a nemzet testéről, de visszakivánczol. Talán már szükségtelen megemlíteni, mennyire gyakori a publicisztikai írásokban a *keleti testvéreink* formula használata, és hogy ez milyen nemzeti emocionális töltettel bír.

A magyar nyelv szentsége

Létezik egy nagyon egyszerű módja a nemzethez tartozásnak: magyar, mert magyarul beszél. Az erdélyi magyar média sajátosan kezeli a magyar nyelv kérdését is, mert magyarul beszélőket minden további nélkül magyarként kezel, és ha nem is beszélnek magyarul, de magyar nevük van, vagy családjukban magyarul beszéltek valamikor, kétely nélkül sorozza be a magyarság virtuális közösségébe. A csángók eszerint az ősi archaikus magyar nyelvet beszélnek. Ilyen típusú megfogalmazásokkal ismét az történik, hogy egyrészt általánosítanak, másrészt pedig egy nyelvi reliktumot, mint a nemzeti kincs részét mutatnak be. Tudjuk, hogy a csángók nyelvjárásban beszélnek, íme, ezt már egy nyelvatlasz tudományos presztízse is alátámasztja, de a déli csángók, valamint az északiak és a székelyes csángók csoportját nyelvjárás szerint is el szokták különíteni, nem beszélve, hogy azt is tudjuk, hogy néhol falvanként nagyon is különbözik a csángós beszéd.

Illusztris példa következzenek: *A Románvásár (Román) környéki északi csángók a Halotti Beszéd korabeli nyelvet beszélnek, a Bákó környéki, Szeretpartti déli csángók Balassi Bálint nyelvén szólnak, a „legfiatalabb” réteg, a székely csángóság pedig Mikes nyelvén ejti a szót. A csángó tudatban úgy rögződött: Ők Attila népének a leszármazottai!* (Kronika. 2000. okt. 14-15) Ezután egy legendatöredék következik Szent László klézsei fájáról, de ezek az elemek nem adnak egy világos képet a moldvai csángók (történeti) tudatáról. Arra viszont megfelelnek, hogy a csángóságot magyar köntösbe bújtassák. Az történik, hogy a magyar történelem és kultúra jellegzetes, tehát kiemelkedő, kánonszerű elemeit (lásd Halotti Beszéd, Balassi, Mikes) rávetítik a csángóságra, és ezennel beemelik a magyar nemzetbe, még akkor is, ha nehéz találni olyan csángót, akinek valamit is mondana Balassi neve, pedig éppenséggel a keleti végekről van szó a magyarságtermelő beszédmódban.

Vannak, akik felfigyelnek arra, hogy nem az írott nyelv jelenti a magyar nyelvet Moldvában, és ezt akár egy tudományos diskurzus is felhasználhatná, de a jelenlegi beszédmód ezt is csupán az ősiség érzelmdús megjelenítésére hozza fel. A riportokban, úti beszámolóokban megfigyelhető az értetlenkedés, hogy konfliktusos helyzetekben magyarul is szólnak fel olyanok, akik a román oldalt képviselik. Más esetben egy olyan faluban jártak a média emberei, ahol kisebb mértékben élnek magyarul beszélő csángók. A faluban tűz ütött ki: *Az Ojtoz vize mentén gyalogolunk a tűzfelé. A kárlátók utcákat megtöltő serege fogad. Érdekes, majdnem mindenki magyarul beszél. A rémület ösztönösen hozza ki belőlük az anyai szót* (Háromszék. 1998. júl. 11.).

Sokkal meggyőzőbb viszont az, amikor csángókat szólaltathat meg a sajtó, amikor önmaguk jelentenek ki álláspontokat, véleményeket, hoznak fel érveket. Duma András árulta el a helyzet bonyolultságát vagy éppenséggel egyszerűségét: *Mindez két éve kezdődött; '90 előtt mi azt se tudtuk, hogy csángók vagyunk-e vagy magyarok, történelmünkről sem hallottunk sokat. De magyarul beszélünk mindig, az öregebbek közül sokan nem is tudnak románul* (Gyergyói Kisújság. 1998. aug. 19-25.). A történelem a mi genealógiánk, ismerete nélkül nem vagyunk önmagunk. Minden esetben az anyától tanult nyelv segít az önmeghatározásban.

A templomot, s az iskolát...

Jogokról esett szó a magyar nyelv kapcsán, innét pedig egyszerű asszociálással a magyar nyelvű mise és oktatás kérdésköréhez érkezünk. Az erdélyi magyar nyelvű sajtóanyag domináns része ezt állítja a középpontba, a végtelenségig ismételve önmagát. Érdekvédelmi kérdésről van szó, és az érdekvédők kilétéről később szeretnék szólni. Itt a magyar nyelvvel kapcsolatos

megjegyzéseket mutatnám inkább be, amely egy kettősséget jelez. A magyar misézés és oktatás követelése azt mutatja, hogy a csángóság már véglegesen beékelődött a magyar nemzetbe, hiszen anyanyelvű jogok kéréséről szólnak a beadványok. Ugyanakkor ez még a nemzetépítési folyamat része, mert ezáltal is integrálhatók a nemzetbe, mivel magyarul akarnak misézni és tanulni. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a magyar misézés egyik élharcosának a nyilatkozata. *Tudjuk, a Vatikán ellenzi, hogy dialektusokban misézzenek a templomokban. Mi nem dialektust, hanem magyar nyelvű misét kérünk. Pusztinában az emberek igaz magyar nyelvet, szép magyar nyelvet akarnak. Ez pedig az irodalmi magyar* (Krónika. 2002. 84. sz.).

Az érvelés is az anyanyelv szerepére épül, és az alkotmányos emberi jogokra: *Mondják, hogy sokan akarják, főként az asszonyok, mert nem nagyon értenek románul, de nem mindenki vállalja. A Toldi Miklós-termetű fiatal-ember tekintete valós félelemről árulkodik* (Háromszék. 1998. márc. 7.). Újra felvillan a csángókról való beszélés magyar retorikája. Lehet, hogy az asszonyok egy része nem érti a román misézést, de az is bizonyos, hogy Toldiról sem hallottak. Ismét egy eleme a magyarságnak, Toldi Miklós, mint magyar kultúrhős vetítődik rá egy csángó személyre, és sajátítja ki azt.

Az oktatási programoknak külön politikai dossziéja van, de a nyilvánvaló politikai működés mellett az írások inkább az anyanyelven való tanulás igényét, természetességét hangsúlyozzák. A Magyar Népszövetség által beindított rövid életű moldvai magyar iskolákkal példázódnak, ez esetben sem palástolva az iskola szerepét, mint a nemzetépítés alapvető intézményét. Sok moldvai fiatal diákoskodik Erdélyben, akár Magyarországon is, de kevesen térnek haza közülük, pedig az ők oktatásuknak is határozott célja van: *Feladatunk az általános iskolás moldvai csángó gyermekek magyar nyelvű alapképzése, tehetségük szerinti felkészítése a továbbtanulásra, a moldvai csángó értelmiség kinevelésének megalapozása volt* (Erdélyi Napló. 2003. dec. 7.). Magyar nyelvű értelmiség kinevelése, ezzel is becsatolva őket a magyar nemzetbe. De csak akkor hatásos ez a program, ha valóban hazatérnek szülőföldjükre. A sajtó erre is talál példát. Udvarhelyi tanítóképzős lányokkal készültek interjúk, akik pozitív példaként szolgálhatnak a nemzet színe előtt: *Magyar tanítónők akarnak lenni, hogy magyarul taníthassák a moldvai csángó gyermekeket.*

– *És ha nem lesz Moldvában magyar nyelvű oktatás? – festem az ördögöt a falra.*

– *Akkor inkább nem tanítok. Csak magyar nyelven akarok tanítani.*

Ezt nevezik határozottságnak (Háromszék. 1994. aug. 20.). És ezt nevezik nemzetépítésnek.

Szóba kerül a csángó gyermekek táboroztatása, mint a fakultatív magyar-tanulás alternatívája, és ezáltal megtudjuk, hogy a gyermekek egy vagy két hétig távol az otthonuktól magyarul tanulnak írni és olvasni, magyar népdalokat és meséket tanulnak, magyar játékokat üznek, és így tovább, tehát magyarrá nevelődnek. A természetes hangnem amely ezt tárgyalja, a szimbolikus cselekvések bemutatásakor vált át remegő pátoszba: *A csángóvidék jellegzetes dalai és marosszéki népdalok csendültek fel csütörtökön a késő délutáni órákban a X. erdőcsinádi táborban. A népviseletbe öltözött csángó gyermekek felsorakoztak a tábor udvarán, és a marosszéki fülnek szokatlan és mégis kedves csángó nyelvjárás sokak szemébe könnyeket csalt, amikor a táborzáró mikor végén a gyerekek a csángó himnuszt énekeltek* (Krónika. 2003. júl. 19–20.). A magyarrá nevelés célja világosan megfogalmazódik a politikum beszédében is: *Növelni kellene a csángómagyar oktatási programok támogatását az elkövetkező időszakban, hogy az erdélyi magyarságból elszakadt népcsoport magyarságtudata erősödjék!* —jelentette ki egy politikus (Szabadság, 2003. dec. 3.). Még egy fokkal tovább specializálódik az erdélyi magyar sajtó, hiszen már nem a nagymagyarság ősi rétegét említi, hanem az erdélyi magyarságból elszakadt csoportról beszél, ahogy majd világosabbá válik, a *kisebbség kisebbségéről*.

Ósi múlt – nemzeti örökség

A csángóság nemcsak a magyarság keletre szakadt része, hanem a magyar kultúra legősibb rétegeinek a megőrzője, a magyar ősiség – mint ontogenetikai bizonyíték – jelképe. Ezt az aspektust is a szaktudományokra (néprajz, történelem, nyelvészet) hivatkozva közli újra és újra a sajtó. Az eredet és a gyökerek szentsége nélkülözhetetlen egy nemzeti diskurzusban. Ez teszi oly fontosakká a *Csángó Napokat* vagy más csángókkal kapcsolatos eseményeket. Niedermüller Péter gondolataira visszautalva, a diskurzus rituális szintjéről van szó, azaz kiállításokról, amelyek a csángó kultúra (mint magyar kultúra része) szépségét, fontosságát jelentik, a *Csángó Napokról*, amelyek a nemzeti napok egyik változataként működnek: *A moldvai vendégek nemcsak ízes beszédüket, gyönyörű viseletüket és szépségesen szép énekeiket hozták magukkal, hanem sajtófüztyüket is. Óriásfazakakban a szőlőlevélbe töltött finom galuskát, kalácsot, húsgombócot, mártásokat, mindent ami mellé illően társult a háromszékifoszlós bélű kenyér. Mi, akik ott voltunk, úgy fogyasztottuk, mint a megszentelt ostyát vagy az Úrvacsorát, s az volt az érzésünk, hogy meglehet, a szegények és üldözöttek gazdagabbak, mint közülünk sok cifra palotás vagy közönyös ember* (Háromszék. 2001. nov. 28.). Nem véletlen a moldvai galuska és a háromszéki kenyér egymást harmonikusan ki-

egészítő idilli képe, hiszen ez az esemény igazi találkozó volt, nem egy *essünk túl ezen* is típusú dolog, hanem emberi, önkéntes találkozás, amelyre a vendégek csupán azzal a jelmonddal jöttek, hogy *nem kérni mást, csak szeretetet*. Az ősiségnek – paradox módon – mint a megmaradás szimbólumának hitelességét maga a „nemzeti tudomány”, a néprajz szavatolja. A csángók a nemzet részei, mert kultúrájuk a nemzeti kultúra része, eredeti „tisztaságában” tündökölve. Néprajzosok, csángóbarátok, szakemberek nyitják meg a kiállításokat, tartanak előadásokat és adják nevüket a nemzeti diskurzus megalapozásához. Csángó kiállítás megnyitóján hangzott el a következő szöveg: *Napjainkban már nyitottak a nagyvilág felé, változó életük eltűnésük veszélyét hordozza magában, és ezt a folyamatot kell nekünk tudatosan késleltetnünk* (Szabadság. 1998. márc. 2.). Ugyancsak egy néprajzkutató jelentette ki: *Köszönöm, hogy a moldvai csángómagyarok őrzik kincseinket* (Háromszék. 2002. nov. 25.). Igazából ez az a típusú néprajzi megközelítés, amely szívesen látott a erdélyi sajtóban, és amely a csángó diskurzus számára termékeny táptalaj lehet. Másfajta tudományos megközelítések ellenszenvet váltanak ki a szöveg írójából és a magyar olvasóból egyaránt, mert nem azt mutatják fel, amit a néprajztól elvárnak, és nem azzal vagy nem úgy foglalkoznak a témával, mint ahogyan a néprajznak a feladata a hagyományos felfogásban.

Cselekvési tervükben a csángók képviselői azonban világosan kijelentik a magyar kultúrához, és ezáltal a magyar nemzethez való tartozásukat: *Kultúra nélkül nincs nemzet! A magyarság kultúrája nem lehet teljes anélkül, hogy minden magyar népcsoport értékeit, hagyományait elismernék és hasznosíthatnánk. Meggyőződésünk, hogy minden magyarnak szívügye, hogy a legkeletibb és legelhagyottabb magyarok, a moldvai csángók ősi értékei megmaradjanak és beépüljenek az összmagyarság tudatába* (Bihari Napló. 2000. dec. 1.). Ez a csángó cselekvési program egyik üzenete, amelyet a *Csángó Napon* olvastak fel. Előkészítői a csángó szövetségek vezető egyéniségei, csángó (és nemcsak) származású értelmiségiek. Ugyancsak ők, egy impozáns névsomyi magyar értelmiségi aláírásával támogatva fogalmaztak meg egy *szerény felkérést egy csángó nap szervezésére. Legyen egy nap, amikor kimondjuk: fontos nekünk a csángó kultúra. Egy nap, amikor segítünk hátrányos helyzetben levő testvéreinken. [...] Amikor nem nevetjük ki, ha olyan „különösen” beszélnek magyarul. [...] Amikor nem a politika dominál, hanem a szeretet* (Szabadság. 2000. nov. 11.). A nemzeti diskurzus rituális cselekvéseire való felhívás, amely ismét az érzelmi dimenzióra irányítja a figyelmet, a nemzetbe való befogadásra, és ezáltal érzelmi azonosulásra figyelmeztet.

Képviselés és érdekvédelem – a lokalitástól az Európa Tanácsig

A hagyományos kultúra megőrzése és népszerűsítése, a magyar mise és a magyar oktatás kiharcolása olyan nemzeti ügyként jelenik meg a sajtóban, amelynek támogatására intézmények és magánszemélyek versengenek. Egy nemzeti diskurzus funkcionálásakor nem mindegy, hogy ki az, aki felszólal a csángók nevében, tehát képviseli őket és érdekeiket, ki az, aki jogaikért harcba száll. Első lépésként megalakult az MCSMSZ már az 1990-es esztendőben, és nem is akárhogyan, hanem az RMDSZ-hez csatlakozva. Beindult a *Csángó Újság*, de a kezdeti idők eufóriája után egy stagnáló időszak következett, ami az anyagiak hiányának és a közömbösségnek volt köszönhető. Az MCSMSZ-nek költöznie kellett, a *Csángó Újság* egy ideig megszűnt, és a magyar nyelvű sajtó felháborodott ezen a helyzeten, hevesen támadta az RMDSZ-t a maga közömbössége miatt. Később azt is felrótták az illető szervezetnek, hogy nem foglalkozik eleget a csángókkal, és nincs is külön csángóprogramja. Tokay György válaszában azt állította, hogy nincs szükség külön csángó programra, hiszen a csángók is a romániai magyarság részét képezik. Végül határozat is született az 1999-es Kongresszuson: *Az RMDSZ programja kinyilvánítja, hogy nyelve, etnikuma, azonosságtudata, kultúrája és hagyománya szerint a romániai magyarság, beleértve a csángó-magyarságot is, a magyar nemzet része. A csángómagyarság vállalja az egyetemes magyarsághoz tartozást. És az a sajátos önazonosságot, amely nyelvében, kultúrájában, hagyományaiban jellegzetes etnikai jegyeket is magába foglal* (Háromszék. 1999. máj. 19.).

Az RMDSZ tehát az a szervezet, amelynek feladatai közé sorolják a csángó érdekvédelmet és képviselést, és amely kimondja, hogy a csángóság, akárcsak az erdélyi magyarság a magyar nemzet része, még akkor is, ha elhanyagolták őket. Ekkor lesznek a csángók a lapok hasábjain *az RMDSZ mostohagyermekai, és a kisebbség kisebbsége*. Természetesnek tűnik ez a képviselés, hiszen a magyar érzelmű csángók (és valójában csak ezek számítanak relevánsnak az erdélyi médiában) az RMDSZ-hez csatlakozva hozták létre saját szervezetüket, és maguk kérték az RMDSZ segítségét: *az ügy tisztázása végett politikai védelmet kérnek az RMDSZ-től, vagy a csángómagyarok meghívására Csángóföldre látogatott az RMDSZ vezetősége*. Az MCSMSZ nyílt levele világosan kimondja ugyanezt, és a segélykérés szintén a nemzethez tartozás érzését, magát a nemzeti diskurzust erősíti: *Kérjük az RMDSZ-t, hogy ugyanolyan határozottan küzdjön a csángómagyarok jogaiért, mint teszi az erdélyi magyarok esetében. Tudjuk, hogy szavazóbázisunk kicsi, és politikai szemszögből nézve elhanyagolhatóak vagyunk, ám azt is tudjuk, az emberi jogok védelmének mindenféle politikai számítás fölött kell állnia. Meggyőző-*

désünk, hogy az erdélyi magyarok szolidárisak a moldvai magyarokkal, mint azt bizonyítják az Erdély-szerte egyre nagyobb rendezvényre szélesedő Csángó Napok is (Háromszék. 2001. dec. 15.). A szavazóbázis mennyiségi mutatói ellenére a Szövetség helyi RMDSZ szervezetek megalapítását szorgalmazta, azzal a céllal, hogy az ottani magyarság érdekeit képviselni tudják a romániai politikai színpadon. Rendre megalakultak – az MCMSZ mellett – a klézsei, pusztinai, külsőrekecsini és lujzikalagori RMDSZ szervezetek, majd 2003 novemberében és decemberében a szucsávi területi és a Bákó megyei RMDSZ.

Egy további lépés az egyetemes magyarsághoz, az anyaországi magyarsághoz fordulás: *A Moldvai Csángómagyarok Szövetségének meghívására Bákó megyét kereste fel tegnap romániai látogatása keretében Németh Zsolt. A magyar külügyi államtitkár Klézse községben találkozott a magyar csángó kisebbség képviselőivel (Háromszék. 2000. febr. 17.). A magyar nemzet politikai képviselői jelenlétükkel az érdeklődés, a nemzet törődése mellett a nemzeties karaktert és viselkedést is magukkal hozták, amely megkülönböztette őket azoktól, akiktől el kívántak határolódni: A magyar politikusok és a jelen levő újságírók **magyar módra** [kiemelés tőlem – I. S.], elegánsan kezelték a gondosan megtervezett, az első betűtől az utolsóig orcátlan és hazug rágalomözönt, az államtitkár is, az írott és sugárzott sajtó képviselői is elsősorban nem a Szeret menti szennyes áradásra figyeltek, hanem arra, hogy a nacionálkommunista kútmérgezők ellenére előbbre lépjenek a moldvai csángóság **Európában páratlan értékű** [kiemelés tőlem – I. S.] kultúrájának és nyelvének megőrzésében (Háromszék. 2000. febr. 24.).*

Nyilvánvaló a legitimitása az erdélyi vagy a magyarországi képviselőknek, mert maguk a csángók, vagyis inkább csak a képviselőik kértek védelmet, ők maguk kérték a nemzetbe való integrálást, a nemzet törődését. Emellett a sajtóban megszólaló hangok is felróják az érdekvédelem hiányát, az erdélyi magyar olvasók szószólói is messzemenően befogadják a csángóságot saját nemzetükbe, identifikálódnak velük, és érzelmi kötődésüknek adnak hangot. Akár olyan formában is, hogy magas rangú személyekhez intéznek nyílt levelet csöppet sem szerénykedő avagy szégyenlős módon> *Nos, tisztelt Miniszterelnök Úr, Külügyminiszter Úr, Államtitkár Úr, itt ugrott be nekem a magyar–magyar párbeszéddel kapcsolatos – most már egyre óriásabbá váló – hiányérzetem. Mert a magyar–magyar csúcsnak volt egy nagy hiányzója: a moldvai csángómagyarok képviselete. Vagyis: a keleti magyarságé. Azt hiszem, főlősleges önöknek elmondani, hisz jól tudják, hogy Moldvában a pár százezer római katolikusból ötven-hatvanezren még*

beszélnek ősi, magyar anyanyelvüket, akik megtépzott identitástudattal, titkosan ugyan, álmukban bár, de magyarnak vallják magukat (Erdélyi Napló. 1999. márc. 2.).

Saját igazának bizonyítékeként használja fel a magyar nyelvű sajtó az európai érdekvédelmi törekvéseket, az Európai Tanács ajánlásait. Tytti Isohookana asszony jelentését, akárcsak az ajánlásokat többször is leközölték az erdélyi magyar lapok, mégpedig a teljes szöveget, és attól a ponttól kezdve a csángó diskurzus nemcsak az alkotmányos jogokra, a pontos cikkekre hivatkozik, hanem ezekre a nemzetközi ajánlásokra és jelentésekre is. Egy újabb toposz tehát a csángó diskurzusban az ugyancsak antropológiai vonatkozású külső, objektív szempont. A pontos, formailag megkérdőjelezhetetlen hivatkozások a magyar szempont hivatalosságát, megalapozottságát hivatottak kimondani. Mi sem bizonyítja követeléseink jogosságát, minthogy az európai fórumok is foglalkoznak a kérdéssel: ***E jobb sorsra érdemes része*** [kiemelés tőlem – I. S.] *az egyetemes magyarságnak felkeltette ugyanis az Európai Unió regionális szakbizottsága szaktanácsadóinak érdeklődését, s idén immár harmadszor volt meghívottja a Committee of the Region kisebbségi kultúráknak szentelt ülészakának* (Háromszék. 1999. jan. 23.). Ennyi szakértelem mellett nem tudni, miért a sok kételkedés és ellenkezés. Az európai viszonyulás és a román félre irányuló felelősségvállalás olyan módon van tálalva a vizsgált szövegekben, hogy nekem személy szerint van egy olyan érzésem olvasás közben, hogy egyrészt a csángók magyar nemzetbe tartozását bizonyították és természetesen tartja, másrészt pedig mindez egyfajta elégtételként jelenik meg a történelem csapásai miatt, elégtétel Trianon miatt, és az „igazságtalan magyar sors” miatt. Vége Európa elismeri, hogy vannak a magyar nemzetnek elszakadt részei, elnyomott és igazságtalanul nyomorgatott csoportjai. Egy állandóan újratermelődő fájdalmas magyarság-diskurzus jelenítődik meg, amely a csángó példán keresztül is visszaigazolást nyer.

Támogatások – állam, csoport, magánszemély

A sajtóból tudjuk meg azt is, hogy milyen anyagi forrásokhoz jutnak a moldvai csángók, kik azok, akik támogatják őket. A Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, az Oktatásügyi Minisztérium, vagyis a magyar állam és a magyar alapítványok sora karolta fel a csángó ügyet, a Duna TV elnöksége látogatja meg őket, és így tovább. Létezik csángó program, létezik a magyar költségvetésnek egy erre predesztinált része, tehát nem kétséges, hogy hova várják „vissza” a csángókat. Vannak még más magyar szervezetek is a nagyvilágban, akik támogatják elsősorban a magyar nyelvű oktatást, és vannak magánszemélyek is, akiknek anyagi helyzete megengedi a jótékonykodást.

Mindnyájan az egyetemes magyar nemzet nevében cselekednek, egy olyan nemzetfelfogás alapján, amely ugyan nem ismer országhatárokat, de ugyanolyan mesterséges elvekre alapoz, mint a politikai nemzet.

Léteznek alapítványok, amelyek csakis a csángók megsegítése vagy érdekképviselete céljával alakultak: a Lakatos Demeter Egyesület, a Domokos Pál Péter Alapítvány, és mai napig alakulnak újabbak. Már nemcsak Székelyföldön adnak ki csángó újságot, hanem Budapesten is (*Csángó Tükör*), de léteznek helyi magyar nyelvű kezdeményezések (*Mi Magunkról, Az Első Magyaróra*). Ma már annyira kiteljesedett a csángó kérdéssel való foglalkozás, hogy úgy tűnik, a teljes magyarság bekapcsolódott a nemzetépítő akcióba, ez viszont egyáltalán nem jelenti azt, hogy a csángóknak könnyebb lett a mindennapi életük. Alig egy éve alakult meg a Magyarfalu Alapítvány, amely egy budapesti vállalkozó és egy fiatal értelmiségi közreműködésének gyümölcse. A magyar nyelvű oktatás megsegítésére szervezett keresztprogramba több mint háromszáz személy kapcsolódott be, ezek nagy része magyarországi, közöttük olyan szimbolikus funkcióval rendelkező személyek, mint a bukaresti magyar nagykövetség munkatársai. Az összetartást, mint nemzetépítést példázza a szövegek mondanivalója is. Egy riportkészítés alkalmával jelen volt egy bizonyos Beszterce Csángó-magyar Alapítvány jegyzője is, akinek szavait ezek után már kommentálnom sem kell: *N. Gy., a jegy zó civilben villamosmérnök. Családja még nincs, azt mondja, ez az ő családja, [kiemelések tőlem – I. S.] s körbemutat a lészpedi gyermekeken, úgy, hogy közben a Kárpátok karéját is körbekeríti, ujjával* (Háromszék. 1994. aug. 20.). Az érdekvédelem és a nemzet szolgálása azonban van amikor már extrém formákat ölt, még ha csak nyelvi szinten is: *B. bácsi [...] azt mondja, hogy ő lop, csal, öl – ha kell – a csángókért. Hát érettség ne lopjon, ne csaljon, ne hazudjon senki* (Háromszék. 1993. febr. 16.).

Vállalás, avagy a csángó mártír képe

Végül megismételném, hogy semmi sem lehet annyira meggyőző, semmi sem bírhat oly legitimáló erővel a nemzeti diskurzusok megteremtésénél és ezek fenntartásában, mint az érzelmi dimenzió, az önként vállalás, vagyis a magyarsággal való identifikáció. Világos megfogalmazás az, amely szerint a csángó magyar, mert magyarnak vallja magát. Hol érhető ez tetten a hivatalosság szintjén? A népszámláláskor. De *a csángók népszámlálási összeírása, köztudott, a juhokéhoz hasonló. A nemzetiséget a számláló mekegi rubrikába* (Háromszék. 1997. nov. 29.). A történelem azt mutatja, hogy a statisztikák valóban könnyen manipulálhatóak, pedig ezek a statisztikai adatok számítanak hivatalos adatoknak a politikában, és nagyrészt a társadalomtudomá-

nyokban is. A népszámlálások problematikussága, a számlálóbiztosok önkényes megoldásai az adatok felvételekor egy újabb állandóan visszatérő toposz a csángókkal kapcsolatos újságcikkekben. A moldvai csángók létszámának meghatározása különféle találgatásoknak enged teret, mert a problémának egy meghatározó vetületéről van szó. Ez esetben is természetes a párhuzam az erdélyi magyarsággal, és adott helyzetekben a tömbmagyarsággal is. A fájdalomteljes magyar beszédmód ellenére mindhárom szinten (moldvai csángó, erdélyi magyar, magyar) őszinte igyekezet nyilvánul meg a számsorok pozitív irányú elmozdítására. Fejlődő és gyarapodó nemzetkép az ideális, hiszen a konkrét számokkal nemcsak a pusztá létezés bizonyítható, hanem az érdekvédelem, a kérések és követelések jogossága.

A elmúlt ötven év statisztikáival tehát nem sokra megyünk. De ne gondoljuk azt, hogy csak a román számlálóbiztos volt a rendszer szolgája. A *Háromszék* riportsorozatában megszólaltattak egy volt moldvai magyar tanítót, aki a népszámlálással kapcsolatos élményeit is elmesélte: *Voltak gondok. Feltűnt nekünk, hogy mindenkit románnak vettek. Kapcsolatot kerestem dr. Bányáival – ő volt a kultuszminiszter –, s elintézte a dolgokat. Két huszonnégy órán belül elrendelték az új népszámlálást. Egy közös bizottság ment népszámlálni. Legtöbben, mikor megkérdezték, román-e vagy magyar, **En katolikus vagyok** – azt mondta. Ezeket beírtuk magyarnak. A román tanítók is beleegyeztek ebbe* (Háromszék. 1998. okt. 10.). Ezt sem nevezhetnénk éppen szabad választásnak, és mindenképpen megvilágítja az identitás kérdésének a bonyolultságát, és azt, hogy milyen különbségek vannak az egyén önazonossága, és az intézmények által megszabott kategóriák, mesterséges fogalmak funkcionálása között. Mert ez lenne az egyik fő következtetésem is, azaz vannak olyan szituációk, amikor a valós társadalmi létben valamilyen ideológia által kitermelt terminusrendszernek semmilyen relevanciája nincsen.

Van akit ez sem zavar, a történelem, a politikai ideológia alapján skatulyázza be a csángókat ide vagy oda, nem véve számításba sem az egyéni döntések szabadságát és változékonyságát, sem a társadalmi létezés mindennapi viszonyhálóit. Egy csángó tematikájú tanácskozáson éppenséggel a csángók identitásválasztása került szóba, és egy erdélyi közéleti személyiség is hozzászólt. Szerinte *az nem kérdés, hogy a csángók közül ki akarja visszanyerni magyar identitását, mert ez egy félrevezetett, önmagát elrejtő, megfélemlített közösség, amelynek nincs elég történelmi ismerete ahhoz, hogy helyesen válasszon* (Háromszék. 1997. ápr. 1.). Szakemberek, tekintélyek nyilatkoznak a csángók helyett a csángókról. Szaktudásuk felhatalmazza őket arra, hogy jobban lássák, megértsék a csángóság lelkét, belső személyiségét.

Ők tudják azt, hogy a csángók szinte öntudatlanul, de magyarok, hiszen az álmuk magyar, avagy *valahol a szívük mélyén ők csak magyarok. Bekövetkezik ugyanaz, ami a skótoknál: nem tudnak magyarul, de érzelmileg annak tartják magukat* (Romániai Magyar Szó. 1993. jún. 26–27.).

Érdekes hogyan és milyen személyiségeket szólaltat meg a sajtó interjú vagy valamilyen ismertetés formájában. Tudomást szerzünk Gegő Elekről, Domokos Pál Péterről, Halász Péterről, Kallós Zoltánról, akiknek fontos szerepük volt a csángók felfedezésében és népszerűsítésében. Megtudjuk, hogy csángók is megkaphatják a magyar állam kitüntetését, vagyis a *Népművészet Mestere* címet, mint ahogyan Demeter Antalné Jánó Annával történt. És felszólalnak a csángók vezető személyiségei, olyanok, akik például Budapesten és nyugatabbra nyerték el szakmai képzésüket, és akiknek már megvan a történelmi ismerete, hogy helyesen választhassanak. Már csak az a kérdés, hogy hányán vannak ők, és kiket képviselnek: *Én tudtam, hogy magyar vagyok. Én hetedik osztályos koromban már sírva fakadva átkoztam Mária Teréziát, hogy miért születtem ott, ahol vagyok* (Háromszék. 1999. aug. 3.). Mert ha elolvassuk az úgynevezett **csángó cselekvési tervet**, kiderül az is, hogy kik azok, akik ezt összeállították, kik azok, akik magukat felhatalmazták a csángó képviseletre: *A csángók a magyar nemzet részének tekintik magukat, és számitanak a magyarság segítségére – áll a csángómagyarok három civil szervezeté által kidolgozott munkatervényben. A pedagógusok, néprajzkutatók, Sz. Zs. parlamenti képviselő, S. A minisztériumi tanácsos, tüéivé a csángó szervezetek tagjai által Klézsén elkészített program alapelve, hogy a csángókérdés megoldása kizárólag Moldvában lehetséges* (Krónika. 2000. nov. 10.).

Ismét a szakemberek tudják, hogy mi a helyes, ők fogalmazznak így, de hol van ebben a helyzetben maga „a csángóság”? A szóvivők kimondják, hogy a magyar nemzet részei a csángók, de ez nem egyenlő azzal, amit például egy bizonyos Mihály bácsi mondott a papok fenyegetésével kapcsolatban: *Hogy nem gondolja pap létére, hogy vétek amit mond? Az óédessanyja nem tud oláhul, még ő is az iskolába tanult meg románul, s most így beszél? Hát mit gondol, ha megkérdi valaki, mi vagyok, mondanám én, hogy oláh vagyok? Nem biza, akárkinek azt mondanám, hogy magyar vagyok!* (Krónika. 2000. márc. 21.) A két nyilatkozat nem ugyanarról beszél. A csángó program valójában a kultúrnemzet fogalomkészletét használja, Mihály bácsi viszont, amikor azt mondja, hogy ő magyar, akkor nem ennek a megteremtett magyar nemzetnek a tagjaként definiálja magát, hanem egy olyan moldvai személyként, aki magyarul beszél, aki románul is tud, aki katolikus, és aki más, mint a szomszéd falu ortodox lakosa, és akit ez utóbbi valóban *ungurnak, bangyinak* nevez vagy nevezett.

Még egy lépés következik a csángó diskurzusban, mert ha már magyarnak vallják magukat néhányan, akkor magyarok ők, de nem akármilyen magyarok, hanem a sokat emlegetett mostoha testvéreink, legkeletibb és legelhanyagoltabb magyarjaink, akik nemcsak vállalják magyarságukat, hanem meg is szenvednek érte. Van egy olyan típusú tendenciája ezeknek a szövegeknek, amely a csángóságot szerencsétlen, sajnálatra méltó és segítségre szoruló közösségnek tartja. Megjelenik a harcos és a mártír csángó figurája, aki „természetes”, adott magyarságáért viseli el a sors viszontagságait. Harcol a magyar iskoláért – a templomért és az iskoláért. *A megbélyegzés – félelem és meghunyászkodás helyett – dacot váltott ki az apró termetű csángó asszonyból! Igazáért a hatalommal száll szembe, s végső elkeseredésében a jegyzőkönyv semmissé tételéért magát a rendőrséget fogja perbe. [...] Apám a halálos ágyánál azt mondta nekem: „Nyelvedet ne hagyd el soha, lányom!” Ezek a szavak voltak az én örökségem, s a későbbiek folyamán egyetlen buzdításom is arra, hogy megkezdjem a gyermekek tanítását* (Erdélyi Napló. 1994. jún. 22.). Előfordult, hogy a tanító megbüntette a magyarul megszólaló tanítványát, a faluban kicsúfolták, a magyar vendégek elszállásolod: *udémérisztoknak* bélyegezték, és más hasonló esetek is történtek, amelyekkel azt is lehet illusztrálni, hogy a csángók bizony megszenvednek a maguk magyarságáért. Ismét az érzelmi dimenzió romantikusságára gyakorol nyomást a sajtó diskurzusa. És ismét a fájdalmas magyar beszédmód jelentkezik, amely a sorvadó, szenvedő magyarság képét rajzolja meg újra és újra.

A harcos szellemű népmentők tevékenysége ellenére a magas fokú asszimiláció nyilvánvalóságát a cikkek sem tagadják. Ezáltal viszont a kérdéskörnek egy újabb színezete kerül terítékre. A sorvadó csángóság a már említett sorvadó magyarság sorsszimbólumává válik. A csángóságot megmenteni szükséges, mert ha elvesz a csángóság, következik az erdélyi magyarság, és végül az anyaországi lakosság nemzeti széthullása (vö. Peti 2004. 3–4). *Mert ne felejtseték: mi, romániai magyarok, mindannyian ők vagyunk. A félelemben és a kímélet nélküli beolvasztásban* (Szabadság. 2003. febr. 1.). Végül pedig a csángó már az elrománosodott, a magyarság számára elveszett „ős-magyar” szinonimájává válik.

Összegzés

A moldvai csángók úgymond kimaradtak a modern polgári nemzet kialakulásának folyamatából, de az erdélyi magyar nyelvű sajtó beszédmódjában mindig úgy jelennek meg, mint akik természetesen a magyar nemzet részét képezik, és mindig is azok voltak. A szövegekben megjelenő topo-

szók tulajdonképpen a kultúrnemzet építőelemei, és ezek hivatottak a nemzethez tartozást bizonyítani. Kinyilvánításként avagy egyszerű utalásként, de mindig ott vannak ezek a toposzok, a cikkek többségében ezeket tárgyalják, és ezekkel operálnak bármiféle téma megközelítésekor. A magyar eredet, a magyar nyelv, az ősi magyar kultúra, a közös sors, az érzelmi azonosulás megannyi nemzeti építőköve, a nemzeti diskurzus megannyi narratív struktúráló eleme.

Míndezek mellett a csángó diskurzus más sajátos eszközöket is felhasznál a csángók nemzetbe való integrálása érdekében. A szövegek arról tudósítanak, hogy a csángókat erdélyi és magyarországi politikai szervezetek képviselik, civil és érdekvédelmi egyesületek karolják fel őket, magyar állami intézmények támogatják anyagilag, magyar személyiségek, közöttük az államelnök is avagy mindennapi emberek identifikálódnak velük, érzelmileg viszonyulnak hozzájuk, tehát szinte minden téren a csángóságot lefedik ezek a magyar elemek. És nemcsak ezáltal emelik be őket a magyar nemzetbe, hanem a magyar kultúra legkülönfélébb szimbólumait vetítik rá a csángókra.

A nemzethez tartozást hatványozottan hangsúlyozza ki az önként vállalás, és ennek a fokozása, azaz a szenvedés, vagyis megszenvedni a magyarságért, a magyar identitásért. Ellentétes előjellel is igaz ez a tétel, pontosabban arra gondolok, hogy ha nem vállalják a nemzethez tartozást, ha nem hoznak érte szimbolikus áldozatot, akkor a végeredmény a nemzet sorvadása, pusztulása. A legkeletibb magyarság képe egy asszimilálódo közösség képe, amely a nemzethalál vízióját asszociálja. A csángóság pusztulása az erdélyi magyarság pusztulását, majd a „globális” magyarság sorvadását vetíti elő – a csángóság tehát a pusztuló magyarság sorsszimbóluma.

Néprajzos vagy antropológus kutató azonban másképpen viszonyul a csángóság kérdéséhez a nemzetépítés szempontjából. A nemzet mesterséges megalkotásának folyamatát, a nemzeti identitást, magát az identitást másképpen kezeli. A társadalmi interakciókban ugyanis az identitás nem a mesterséges terminusokhoz igazodik, hanem a kontextusokhoz, vagyis dinamikus jelleget mutat. Számára a vizsgált szövegek azért érdekesek, mert azokra a mechanizmusokra engednek következtetni, amelyek ezt a mesterséges struktúrát kitermelik és újratermelik éppen az ő szaktudományának segítségével. A sajtó, a szöveg, a beszédmód – mint a hatalom területei – alkot meg egy saját(os) csángó képet, és ezt a maga céljainak megfelelően forgalmazza.

A csángó kép tehát egy olyan specifikus diskurzusban konkretizálódik, amely nemzeti diskurzusként is felfogható, mivel fő jellegzetessége a nemzetépítés fókuszpontba állítása. Ez a diskurzus, mint minden diskurzus a teremtés hatalmát hordozza magában, vagyis a szaktudományok legitimálását

hasznosítva megalkotja a csángóság szimbolikus közösségét azáltal, hogy beszél róla, és főképpen ahogy beszél róla. Itt elsősorban a klasszikus néprajz gyarmatosító felfogása és beszédmódja érvényesül, amelyet a sajtó rendszeresen meg is hivatkoz, egyrészt tudományos árnyalatot biztosítva állításainak, és ezáltal a hitelességet is szavatolva, másrészt pedig az egzotikum felmutatása során, hiszen egyik jellemzője a mindennapi hírek mellett az „érdekességek” rögzítése és forgalmazása. A moldvai csángók archaikus imái, a folklórszövegek, „furcsa” kiejtése és szókészlete nagyszerű példák lehetnek erre az egzotikumra, és ugyanakkor ezen jellemzőik miatt megfelelők a gyökerek keresésére és az érzelmi azonosulásra.

Ezen sajátos diskurzus vizsgálatának van egy olyan hozadéka is jelen sorok írója számára, amely a nemzet fogalmának megvilágítására is szolgál. Pontosabban azt jelzi, hogy a nemzet valóban egy mesterségesen megalkotott közösség és fogalom. Egy olyan fogalom, amely maga is helyzetfüggő értelmezést szücségetet, vagyis, hogy mit is jelent a magyar nemzet, azt különféle helyzetekben és beszédhelyzetekben másképpen határozhatjuk meg. A nemzet fogalmát tehát történelmi és társadalmi helyzetek függvényében periodikusan vagy akár állandóan újradefiniálni szükséges. A csángóságról való beszélés pedig egy szuggesztív példa minderre. Ez a diskurzus ugyan inkább egy merev nemzetfogalmat forgalmaz, konzerválni igyekszik ennek struktúráját, de történeti síkon a jelen beszédmód csak egy stációt jelent. Nemcsak egy re-nacionalizálódási folyamatról volt itt szó – habár kétségen kívül elsősorban arról –, hanem az emberi lét ideológiai kontextusainak állandó megkonstruálásáról. Mai világunkban, amikor már szabadon lehet beszélni a csángókról, valóban megtörténik a magyar nemzet újradefiniálása, amely következtében a moldvai csángók is a magyar nemzet részei, és ez a kultúmemzet ismérvei szerint történik meg. De nyilvánvalóvá válik az a tény is, hogy mindez csak egy adott kontextusban működik, mert a mesterségesen megalkotott fogalomrendszernek sok esetben nincs funkcionális megfelelője a mindennapi élet szintjén. Ha van, akkor szimbolikus cselekvésekben fogalmazódik meg, és a hozzá való viszonyulás személyre szabott az egyén identitásának funkcionálásában.

Adott egy terminus és egy fogalom: a csángó. A magyar közbeszédben és nyilvános beszélésben ez már a moldvai csángóval egyenlő. A moldvai csángó pedig már annyira közismertté vált az elmúlt tizenöt esztendőben, hogy egy olyan kanonizálódási folyamat részévé vált, amelynek köszönhetően egy – Niedermüller Péter által említett – narratív abbreviatúrává lesz. Pontosabban azt hiszem, hogy egy adott szinten már az is. Már nemcsak arról van szó, hogy a moldvai csángók a magyar (kultúr)nemzet teljes jogú tagjai lettek,

hanem mint a legújabb jövevények, szimbolikus értékkel bírnak. Tehát, ha valahol és valamikor elhangzik ez a szó, hogy csángó, akkor már több mindent automatikusan hozzátársítunk. Elsősorban azt, hogy magyar, hogy magyar eredetű, magyar nyelven beszél, őrzi az archaikus magyar kincseket. Másodszorban, hogy vállalta és vállalja azt, hogy magyar, ezért pedig szenvedésben, megvetésben, meghurcoltatásban volt és van része. A magyar nemzetnek a harcos, mártír részéről van szó, amely nélkül maga a nemzet nem maradhat fenn. Harmadsorban pedig veszélyeztetett csoport, vagyis az asszimilációnak kitett sorvadó közösség – a pusztuló magyarság szimbóluma. Ha eltűnik, már az erdélyi magyarság következik, végül pedig maga a többsmagyarság. Előre értelmezett fogalom, rögzített interpretáció, és ebben a sajtónak, általában a médiának nagyon is meghatározó szerepe volt és van. Mohács, Nagymajtény, Világos és Trianon mellé most már a Csángót is odasorolhatjuk.



Irodalom

ANDERSON, Benedict

1989 Képzelt közösségek: megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről. *Janus VI.* (1) 3–12.

BALLÓ Áron

2002 A romániai magyar sajtó intézményesülésének esélyei. In: BODÓ Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2002.* Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó, Temesvár–Kolozsvár, 183–190.

DEMETER M. Attila

2002 Nemzet és politika. *Regio XIV.* (4) 52–58.

DIECKHOFF, Alain

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

FOUCAULT, Michel

é. n. A diskurzus rendje. In: Uő: *A fantasztikus könyvtár.* Pallas Stúdió, h. n.

GÁL Mária

2000 Útkeresésben a romániai magyar írott sajtó. In: BODÓ Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2000.* Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó, Temesvár–Kolozsvár, 142–151.

GAZDA Árpád

2005 *A moldvai magyar konfliktusok a román sajtóban.* Kézirat.

GRIFFIN, Em

2001 *Bevezetés a kommunikációelméletbe.* Harmat Kiadó, Budapest

HALL, Stuart

1999 A média és az erőszak. *Replika.* (35) 43–54.

HROCH, Miroslav

2000 A nemzeti mozgalomtól a nemzet teljes kifejlődéséig: a nemzetépítés folyamata Európában. *Regio XI.* (3) 4–26.

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor

1998 Nemzeti és politikai szimbólumok változásai a 20. században. In: VOIGT Vilmos – BALÁZS Géza (szerk.): *A magyar jelrendszerek évszázadai.* Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest, 121–150.

1999 *Magyarság-szimbólumok.* Európai Folklor Központ-Teleki László Alapítvány, Budapest

KASCHUBA, Wolfgang

2004 *Bevezetés az európai etnológiába.* Csokonai Kiadó, Debrecen

KESZEG Vilmos

2001 Táj és kép. In: Uő (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 9. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 283–297.

KÓSA László

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

KÖVÉR György

2002 Korszakolás és korszaktudat. A19. századi periodizáció kérdései a társadalomtörténetben. In: Uő: *A felhalmozás íve. Társadalom- és gazdaságtörténeti tanulmányok*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 351–359.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán

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

LAMPL Zsuzsanna – SORBÁN Angella

1999 A szlovákiai és az erdélyi magyarok médiapreferenciái és fogyasztói szokásai. *Magyar Kisebbség V.* (1) 231–248.

LÖFGREN, Orvar

1988 Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA Kutatócsoportja, Budapest, 145–179.

MAGYARI Tivadar

1996 A sajtó önállóságának kérdése a romániai magyar köztájékoztatás esetében. *Korunk VII* (1) 43–47.

2003 Elemzések a romániai magyarok sajtóolvasási szokásairól. *Erdélyi Társadalom I.* (1) 113–131.

NIEDERMÜLLER Péter

2000 A nacionalizmus kulturális logikája a poszt szocializmusban. *Századvég.* (16) 91–109.

2002 Elavuló fogalmak. *Regio XIII.* (4) 138–146.

PAPP Z. Attila

2001 A romániai magyar sajtónyilvánosság működtetői. In: BODÓ Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2001*. Szórvány Alapítvány – Polis Könyvkiadó, Temesvár–Kolozsvár, 201–211.

2005 A romániai magyar sajtó a poszt szocializmus korszakában. *Székelyföld IX.* (2) 82–110.

PETI Lehel

2004 *A csángókról alkotott kép a nem tudományos szövegekben és a vizuális művészetekben*. Kézirat.

RICOEUR, Paul

1998 Erőszak és nyelv. In: SZABÓ Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Józsefvárosi Műhely Kiadó, Budapest, 124–136.

SAID, Edward

2000 *Orientalizmus*. Európa Könyvkiadó, Budapest

SZAMOSI Gertrud

1996 A poszt kolonialitás. *Helikon XLII.* (4) 415–429.

Peti Lehel

A csángómentés szerkezete és hatásai az identitás- építési stratégiákra

Bevezetés

Elemzésemben a romániai rendszerváltozás utáni „csángómentés” néhány aspektusának értelmezésével próbálkozom. Fontosnak tartom már az elején hangsúlyozni, hogy dolgozatomnak nem célja a „címkézés”, azaz a bemutatott folyamatokban érintett személyek tevékenységének értékelése. Törekvésem a néprajz/antropológia módszertani követelményeihez igazodik, ezért szándékom sokkal inkább az, hogy a közösség tagjainak szemével (*native point of view*) láttassam a történéseket. A cím ez esetben azt a próbálkozást jelöli, hogy az ún. *csángómentés* mikroszintű¹ lecsapódásainak, a lokális közösségek ehhez való viszonyulásának megvilágításával kísérletezem.

Habár a dolgozat elkészítése előtt két moldvai gyűjtőtű alkalmával csupán erre a jelenségre összpontosító interjúkat² készítettem, interpretációm nagyrészt azokon a tapasztalatokon, megfigyeléseken nyugszik, amelyek főként a Bákó környéki székelyes és déli csángó falvakban különféle témákban végzett kutatásaim során halmozódtak fel, ezért számolnom kell következtetésem esetlegességével. Írásomat tehát nem tekintem következetes terepmunka során szerzett tapasztalatok néprajzi/antropológiai szempontú rendszerezési kísérletének és igyekszem az elemzést értékmentes fogalmi nyelvezettel elvégezni.

Tánczos Vilmos a „valódi csángómentők” alatt, főként a szociális téren tevékenykedőket, oktatószervező pedagógusokat, a csángókat utaztató értelmiségieket érti, tehát azokat, akik csángó sorskérdés „gyakorlati megoldására” törek-
senek (Tánczos 2001: 55). Az alatt a jelenség alatt, amelyet csángómentésnek³

¹ Mikroszint alatt a lokális közösségi szintet értem.

² A téma érzékenységből fakadóan adatközlőim névsorát, adatait (kérésűkre) nem sorolom fel.

³ A Magyarországról történő csángómentés 19–20. század fordulójának történéseiről Seres Attila közölt elemzést. A szerző azt kísérte meg áttekinteni, hogy „a XIX század folyamán milyen lehetőségek adódtak a csángók visszakapcsolására a nemzet véráramába, illetve az anyaországban milyen megoldásokat tartottak célravezetőnek a magyarnyelvűség fenntartására a moldvai katolikus falvakban” (Seres 2002: 18). Az 1890-es évek második felében történő magyarországi kezdeményezést, amelynek az volt a célja, hogy kieszközölje a magyar nyelvtanítás bevezetését a moldvai katolikus teológiai iskolákban, szintén a társadalmi követelések hatására kormányzati szintről indult csángómentést támogató nézetek sorába illeszti.

neveztem és elemzés tárgyává tettem, nem csupán a magyar részről történő „identitás- és kultúramentést” értem, hanem mindazokat a jelzéseket, amelyek a lokális közösségek értelmező mechanizmusaiban annak számítanak, ezzel a gyakorlattal asszociálódnak. A csángók sajátos körülményeit, identitáskonstrukcióit, a románsággal való különleges függőségi viszonyát (lásd Kapaló 1994: 31) sajátlagos antropológiai konstellációnak, történetileg adott léthelyzetnek tekintem, értelmezésemben ezért csak azokra a közösségi elmozdulásokra figyelek, amelyek a csángómentés gyakorlatának következtében alakultak ki.

A következőkben a beavatkozó szerkezetnek egy lehetséges modelljét tekintem át. A csángómentés technikáinak, hatásainak megértéséhez elengedhetetlen annak a kulturális viszonyrendszernek a bemutatása, amelyben ezek a viszonyulások kitermelődnek, ezért próbálkozom ennek felvázolásával is. Ez után rátérek néhány olyan helyzetre a bemutatására, amelyekből a beavatkozások közösségi jelentőségére következtethetünk, majd az ezzel kapcsolatos attitűdök szimbolikus jelentéseinek értelmezésével próbálkozom.

A vizsgált téma kontextusa

Az 1989-es romániai rendszerváltozással a csángó kérdés újabb népszerűségének lehetünk tanúi. A csángó kutatások tudományos popularitása mellett a *csángó ügy*nek hatalmas mennyiségű nem tudományos irodalma is lett. Emellett soha nem látott mértékben szaporodtak meg a csángó kultúra rendezvényszerű megjelenítésének alkalmai is. Mindezek arra utalnak, hogy a csángó kérdés a magyarországi és erdélyi magyar társadalmi nyilvánosságban mitikus kategóriává, nemzeti ügygé vált. Ez elkerülhetetlenül legyűrűzik a csángó társadalom lokális közösségi szintjére is, a csángók életvilágába való beavatkozással jár együtt, amely a helyi társadalmak részéről új viszonyulásokat szül. Az életvilágukba való újabb beavatkozások egyik következménye, hogy a lokális közösségek az identitás mentén tagolódnak. Ez sokszor rejtett konfliktusok kialakulásához járul hozzá.

A moldvai csángó társadalom identitásvizsgálatára vonatkoztatva egyetértünk Hatos Pállal abban, hogy „sajátos illuziótlanosság jellemzi az utóbbi évek csángókutatását” (Hatos 2002: 5). A moldvai csángókra általánosan vonatkoztatható identitásbeli jellemzőkről már jó néhány éve összefoglaló elemzéseket közölt a kutatás (Diószegi-Pozsony 1996, Pozsony 1993, Pozsony 2001, Pozsony 2002, Tánzos 1996, Hegyeli 1999). Az ezeket követő elemzések lényegében csak a téma általános szakirodalmi megközelítésében hoztak újat, ám tényszerű felismerésekkel nem szolgáltak (lásd például: Péter-Simon 2004, Simon 2005), valójában létező szterotípiákat írtak újra a „se

nem magyar, se nem román” vagy a szituációfüggő identitásépítési stratégiákról. Úgy vélem, hogy az utóbbi években a legkülönbözőbb hatások nyomán heterogénné váló mai csángó társadalomban az elkövetkezendőkben a sajátos irányokat vett életpályák vizsgálatának összefüggésében esettanulmányok elemzéseiből rajzolódhatnak ki az identitás vonatkozásában játszódó recens folyamatok.⁴

Jelen elemzés a romániai rendszerváltás után intézményesülő identitásmodelláló törekvések láttatására tesz kísérletet, amelyek véleményem szerint az eddigi identitásanalízisekben nem voltak kellőképpen exponálva. Tudatában vagyok annak, hogy az itt vázolt folyamatokat a későbbiekben esettanulmányokkal kell ellenőrizni, illetve árnyalni.

Folyamatok és reprezentációk

Egyre nyilvánvalóbbá válik számomra, hogy teljes egészében összeomlóban van az a holisztikus, archaikus életvilág, amely a csángókról szóló tudományos reprezentációkban mindmáig dominánsan jelen van. Az életvilág átszerveződésében, amely az identitás szerveződésére is hatással van, számos olyan tényező játszik közre, amely nem az egyik vagy másik irányba történő „irányított nemzetiesítéssel” függ össze. Úgy tűnik, hogy a moldvai fiatalok legszélesebb tömegei a román etnikai identitással való azonosulás révén könnyedén feloldják a többszörösen stigmatizált „csángó léthelyzetet”. Ilyen körülmények között pedig önmeghatározásukban nem „csángóságuk” válik „létezésük elsődleges kategóriájává” (Borneman 1999: 203), mivel a román nemzeti identitást a bizonytalan csángó identitáshoz képest nem kell megalkotni, vagy kiválasztani, lévén hogy az a külső szocializációs szerkezet révén egyre inkább adottá válik.

Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a csángó falvak a fiatalok mobilizációját, a vendégmunka-hullámokban való részvételét, szórakozási kultúráját, újabb gazdasági stratégiakövetését, építkezési mintakövetését, lakáskultúráját, infrastruktúrahaszniatát, a világkép racionalizálódását stb. tekintve nem sokban különböznek a nem csángó moldvai településektől. A nagyobb falvakban a vállalkozói kultúra határozott térnyerése figyelhető meg, amely újfajta szórakozási alkalmakat teremt. A különféle kocsmákban jól felszerelt számítógépes játéktérmekekben a legmodernebb számítógépes játékokon játszanak a csángó gyermekek.⁵

⁴ Hasonló elemzésre Boros Balázs tett kísérletet (Boros 2002).

⁵ Ez más megvilágításba helyezheti annak a kérdését, hogy milyen gazdasági helyzetű családok gyermekei választják például egy-egy „magyar központ” özönvíz bántotta, szegényes felszerelésű számítógépes termeit, amelyekről sokan azt várják el, hogy majd a csángó gyermekeket végérvényesen a magyar nyelvű oktatáshoz fogja kötni.

Nem számít rendkívüli esetnek, hogy fiatal lányok vezetői jogosítványt szereznek. A színes képernyőjű, digitális kamerákkal ellátott mobiltelefonok éppúgy hozzátartoznak ezeknek a falvaknak a mai valóságához, mint a merész építészeti megoldásokkal készült új házak, amelyeknek szinte dekorációs tartozékai a műgyeppel övezett, reflektorokkal megvilágított, különféle márványokból, valamint újszerű építőelemekből készített „sztátuják”, szobrok.

A klézsei diszkó soros fényeffektusaira, rugós táncparkettjén manelera, vagy Madonna legújabb Abba-átdolgozására vonagló több száz fiatal román identitása ma még egy külső nézőpontból megkérdőjelezhető ugyan, ám számukra már biztos fogódzói vannak az identitásnak. Mert a csángó fiatalok kisebb része ma még beszél ugyan „csángóul”, legnagyobb része mindennapi kommunikációs helyzetekben egyáltalán nem használja azt. Az egyik klézsei üzletben jogtudományokból diplomázott elárusító lány románul elmagyarázta nekünk, miután magyarul akartunk vásárolni: „Érteni értek, de nem beszélek. Nagy különbség!”

Ebből a szemszögből nézve a dolgozat is az archaikus életvilág perspektívájából pozicionálja a tárgyalt folyamatokban résztvevőket. Ám azt gondolom, hogy annak a megértéséhez, hogy a későbbiekben kik kerülnek a magyar hálózatokhoz, kik számára lesz egyáltalán életvezetési probléma az identitás, hogy mennyi időn belül szűnik meg a külső szemszögből „identitáskriszisként” észlelt moldvai problematika, egyáltalán az identitás külső szocializációs feltételeinek a láttatása a vázolt folyamatok révén árnyaltabbá válik.

A magyar csángómentés egy lehetséges szerkezete

Média, publicisztika*

A média, ezen belül a publicisztikai jellegű közlések egyrészt kiszolgálták a közvéleménynek a csángókkal kapcsolatos ideologikus elvárásait,⁶ másrészt ennek az ideologikus dimenzióknak a felerősítéséhez járultak hozzá. A tudományosság igényével fellépő diskurzus mellett a publicisztika vállalta fel a román fél csángókkal kapcsolatos önérvényesítő magatartásának a kritikáját,

* A sajtó csángókkal kapcsolatos diskurzusához lásd Ilyés Sándor írását (szerk. megj.).

⁶ A csángó kultúrának ez a fajta megközelítése jórészt figyelmen kívül hagyja e kultúra állandó és jelentős szerkezeti módosulásait, vagy ha beszél róla, akkor azt a román kulturális gyarmatosítás és nacionalista törekvések kontextusában helyezi el. Ezek az írások – a vonatkozó kutatások egyik irányához hasonlóan – nem a csángó kultúra legjellemzőbb aspektusait emelik ki és jellemezik, mégcsaknem is az adott helyzetben módosuló, organikus kultúra működését elemezik, hanem ideologikus pozíciókból mutatják olyannak a kultúra egyes szeleteit, amilyennek lennie kellene (vö. Kinda–Peti 2004: 6).

valamint a nacionalista diskurzus állításainak lefegyverzését. Így a csángó ügy kapcsán mind a tudományos igényű publikációk, mind pedig a publicisztikán belül létezik egy etnikailag elkötelezett diskurzus, amelynek legfőbb jellemzője a kétpólusosság. Azonban ebben a kontextusban a magyar publicisztikában a csángó kérdés sokszor csak a veszélyeztetett kisebbségi lét publicisztikai diskurzusának az „apropóját” képezi, lényegében mítoszteremtő aktus.⁷

A moldvai csángók kétségtelenül egy archaikus hagyományokban gazdag kultúrában élnek, „hagyományos európai mezőgazdasági módszereket, hitvilágot és mitológiai hagyományt tartanak fenn, valamint őrzik a magyar nyelv legarchaikusabb nyelvjárását” (Isohookana Asunmaa 2002: 106). A publicisztika átideologizálja, mitizálja a csángók sajátos kultúráját. A mítosz azt fejezi ki, hogy a csángók a nehéz körülmények között élő, „*legkeletebbre szakadt magyarság*”, mivel ők azok, akik a magyar nemzet legősibb, legeredetibb, legértékesebb kultúrelemeit őrzik. A kultúra „örzését” ez a fájtá szemlélet egyfajta tudatos állásfoglalásként, felvállalt aktív szerepként értelmezi. A kultúrájukhoz ragaszkodó csángók romantikus képe különösen alkalmas történelmüknek egy drámai történetbe való ágyazásába, amelynek társadalmi sikere azáltal biztosított, hogy ráépül a fájdalmas magyar sors mitikus hagyományaira. A csángók így a „tűz felelőseivé váltak”, a magyarság legértékesebb kincseit még őrző, ám pusztulásra ítélt egzotikus népcsoportjává.

A beavatkozó szerkezetek közül a legkisebb hatóerővel a média csángómentő akciója éri el a lokális társadalmakat. Az ezt hordozó csatornák nem jutnak el ezekbe a falvakba. Gyakori eset, hogy a DUNA TV-és felirattal díszelgő parabola antennákkal, regionális román adókat néznek, például igen gyakran figyelhettük meg azt, hogy az *Etno TV* nevű csatorna meglehetősen nagy népszerűségnek örvend a Bákó környéki falvakban. A csatorna 24 órás közvetítéssel román „műfolklórt” (főként dalokat, táncokat) sugároz. A csángó hagyományos kultúra terjesztésének politikailag nem kívánatos tett értékére felhívva a figyelmet Tánzos Vilmos kiemeli, hogy a „folklór és a »műfolklór« a legszélsőségesebb nacionalizmus politikai fegyvertárába tartozott/tartozik Romániában” (Tánzos 2001: 54).

A csángó kultúra rendezvényszerű megjelenítése, kultúraszervezők

1989 után a csángó kulturális örökség etnikai szimbólummá vált, amely számos látványos műsor keretében kerül bemutatásra. Minden faluból kikerül az a néhány személy, aki e kultúrát reprezentálni tudja, hazai és ma-

⁷ Természetesen számolnunk kell néhány kivétellel is.

gyarországi rendezvények állandó meghívottal, etnikus szereplői lesznek. Ezeknek a rendezvényeknek nem az autentikus csángó kultúra bemutatása a célja. A kultúra konzerválása és közvetve akaratlanul is a magyar nemzettestbe való betagozása, valamint a magyar politikum által propagált alternatív jogérvényesítésnek az ideológiai támogatása a politikai folklorizmus jelensége felé mutat.

A politikai folklorizmus mellett megfigyelhető a vallási folklorizmusnak a tendenciája is. A vallási folklorizmus jelenségkörébe sorolhatjuk például azt a gyakorlatot, ahogy Jánó Ilona lézpedi látóasszonyt magyarországi vallási összejövetelekre hívják meg. Jánó Ilona egyike azoknak a folklórspecialistáknak, akik magyarországi vallásos társaságok szívesen utaztatnak az ország különböző részeibe. A találkozások célja a Jézus nevében való gyülekezés, ahol Ilona néni látomásairól számol be.⁸

A csángó kulturális örökség áteticizálásának egyik alapvető kritériuma a kultúra egzotikus, ugyanakkor „magyaros” műsorszámokká való lefokozása. Az egyik csángófesztiválon a szervezőket például azért marasztalták el, mivel egy csángó hagyományörző csoport koreográfia nélkül – azaz éppen autentikus módra – táncolt a színpadon.

A magyarországi csángó rendezvények, fesztiválok csángóföldi szervezési munkálatai akkulturációt eredményeznek, mivel olyan tendenciákat erősítenek fel, amelyeket a modernizációs paradigmával jelölhetünk meg. Emellett a közösségi értékek relativizálásához is hozzájárulnak. Ezért például néhány évvel ezelőtt még elképzelhetetlen lett volna a csángóknak az a fajta viszonyulása a legutóbb megszervezésre kerülő Csángó Fesztiválhoz, amelynek egyes csángóföldi előkészítő munkálatainak mi is tanúi voltunk. A rendezvény szervezői a fesztivál plakátjának elkészítéséhez akartak fotókat készíteni. Ennek érdekében Klézséről és a környező falvakból hoztak a településre egy busznyi embert, hagyományos zenekarral együtt. Az elképzelés az volt, hogy egy idilli környezetben fognak táncolni a népviseletbe öltözött csángók. Mivel az előkészületek a böjt kellős közepén zajlottak, a buszt a falutól távoli vidékre irányították. A csángó normák ugyanis tiltanak mindenféle vidám, közösségi, táncos megnyilvánulást a böjtben, emellett számolniuk kellett az egyház intoleranciájával is. Az emberek beöltöztek, a kb.

⁸ A 2005-ös csíksomlyói búcsúról hazafele tartva egyik kollégámmal egy magyarországi zarándokcsoport autóbuszán találkoztunk Jánó Ilonával. Az egyik szervező elmondta, hogy ezek a találkozások a hivatalos egyházgyakorlat által le nem fedett mély, vallási/emocionális igényeket elégítenek ki. ahova bárkit szívesen látnak, aki a Szűzanyáról akar beszélni, különösen. hoghya olyan régi archaikus nyelven teszi azt, mint Ilona néni.

7–8 fotós tanácsai szerint „beálltak” táncolni, a plakát profi módon készült el: „Kilelte vót a pap. S kiprédikálta a templomba, hogy nem tudom, hogy mondta ő, hogy a magyarok adnak gúnyát. [A papnak a szava után tartják?] A papnak a szava után sokat örözködnek. Hogy ügyes kimondja a templomba, s akkor... [Sokan is gondolják azért...] Sokan is gondolják, hogy vétek. Vétek. Mert hát úgy nőttünk fel kicsi korunktól, úgy vagyunk növe, hogy vétek abba az időbe, nagybőbbe táncolni, vagy munkába, esküvéseket. Ezeket nem csántak saha. [De mégis sokan elmentek akkor, felültek a buszra.] Igen, igen akkor. Akkor úgy es elmentek, de én tudam, hogy gondolták akkor, hogy nem vették óh véteknak erőst.” Fontos kiemelni az eset közösségi megítélésében a pap szerepét, aki a prédikációjában a vétek tényét etnikus tartalommal mosta össze. A hagyományos vallási/kulturális patternekre hivatkozó prédikáció a közösségben érvényes büntelfogás révén vallási legitimitást nyert. Érdekes, hogy a román katolikus egyház a csángó gyermekek „magyarföldi” táboroztatását azért ítélte korábban el, mert ezek egy részét *protestáns magyarok* szervezték, akik nem vitték templomokba, misékre őket.⁹

Az erdélyi katolikus egyház

A csángókkal kapcsolatos egyházi rendezvények strukturálisan a politikai rítusokra hasonlítanak, így például a csíksomlyói csángó mise is, amely magas rangú politikusok szereplésének is teret enged. 2003-ban a prédikáció üzenetének vallási tartalma mellett egyértelmű ideológiai tartalmak is kifejezésre kerültek, amelyek a magyarság, a székeltség és a csángóság nemzeti együvé tartozását fejezték ki. A zsidó és a magyar nép sorsközösségének mitikus hagyományát felidézve a prédikációban – amelyet a Duna TV is közvetített – a nemzeti egység gondolata fogalmazódott meg, amelynek természetes módon része a moldvai magyarság is.

Érdekes jelenség, hogy a különféle kulturális jellegű csángó rendezvényeket általában egyházi rendezvényekkel kapcsolják össze, többnyire ezek záró rítusaivá minősülnek át. A magyar nyelven történő misézés a közösségi integrálás szándékával történik. Emellett nem lényegtelen az erdélyi katolikus papok szerepvállalása sem a magyar nyelvű egyházi kultúra terjesztésében, akik még a kommunizmus idejében is miséztek házaknál titokban. A rendszerváltozás után némely magyarországi papok hasonló szellemben fejtettek ki tevékenységet a katolikus falvakban.

⁹ Tánczos Vilmos figyelemfelhívása alapján.

A magyar nyelvű oktatás

A moldvai csángók magyar nyelvű oktatásában alkalmazott stratégiákat számba véve Hegyeli Attila kiemeli, hogy „a kommunizmus elnémító évtizedei után a felszabadult magyar törekvések kaotikus csángómentő akciósorozata következett.” A szerző hangsúlyozza, hogy egy működőképese érdekvédelmi szervezet hiányában a magyarországi kormányzati, illetve civil szféra, valamint a nyugati és erdélyi magyarság segítőkészsége „a kilencvenes évek elején nagyon erőteljesen átítatva nemzeti érzelmekkel, minimális szakmai szempontrendszer mentén támogatott bizonyos próbálkozásokat” (Hegyeli é.n.), amelyek végeredményben teljes sikertelenséget eredményeztek. Pálffy Zoltán az ezzel kapcsolatos kudarcok értelmezésekor megállapítja, „hogy a szervezők kellő körülmény- és önismerete, a »mentővállalkozás« alapos átgondolása nélkül ez az »esély« nem több a csángómagyarok számára, mint »csángóságukat« újabb keserű tapasztalattal igazoló céljavesztett lelki/társadalmi vesszőfutás” (Pálffy 1999: 187). A magyar nyelvű oktatásszervezők huzamos ottléte a csángó faluközösségekben eltérő viszonyulásokat szül a lokális közösségek tagjai részéről. Állandó jelenlétük sajátos antropológiai együttélést jelent, amely közösségenként belül is változó magatartásokat eredményez.¹⁰

Változóak a magyar oktatás jelenlegi szervezési munkálataihoz való viszonyulásmódok is. Míg korábban a magyar oktatásszervezés elleni hivatalos szervezkedés delegitimációs propaganda-hullámai helyi szinten a kedélyek felkavarásához járultak hozzá, a magyar oktatásnak az iskolába való bevezetése legitimáló hatást fejtett ki. Úgy tűnik, hogy a magyar oktatással kapcsolatos hivatalos álláspont nagy hatással képes alakítani a csángók hozzáállását ennek a kérdésnek a megítéléséhez. „[Azzal, hogy megszervezték a magyar oktatást, ezzel vótak bajok?] Hamarább vót baj. Há nem hatták az iskolába es. Nem akarták. S a faluba es mandikáltak. De ki akarta, engedte. Most le vannak csendülve, nem hallak senkit. Nem... [S ez mitől lenne?] Meg-

¹⁰ A magyar nyelven oktatók nem csak pedagógusi minőségükben vannak jelen a helyi közösségekben. a kultúrájuk megértésére törekvő néprajzosok, filozófusok, művészek vannak közöttük. Az együttélés modellje Bernard S. Cohn metaforájával élve a „misszionáriusok a csónakban” mintának feleltethető meg. „Ebben a modellben a misszionárius, a kereskedő, a munkaerő-toborzó vagy a kormánytisztviselő Bibliával, csecsebecsékkel, dohánnyal, acélfejszével és a nyugati uralom egyéb tartozékaival felszerelve partra száll egy szigeten, melynek társadalma és kultúrája a strukturális funkcionális szemléletű terül el; az új betörésével összeomlik a »boldog« bennszülöttek társadalmi struktúrája, felmorzsolódik értékrendjük, életmódjuk. Az átalakulás nyugati ügynökei által okozott változások nyomában beállít végül az antropológus is – és megpróbálja feltárni az eredeti állapotot” (Cohn idézi Mediek 1988: 63).

szokták, hogy az úgy kell legyen. Há, látod, ügyes, most az iskolába is béengették. S sakat vót beszéd, még a rádióba es, televízióba es hallottam, hogy nevezik, hogy minoritátyékat (kisebbségeket) ezket segítik, s a világ hallja, aszangya, hogy úgy kell legyen. A törvény után ólt lássák, hogy legea (törvény) van adva, hogy kell hagyják, hogy tanuljanak egyik másik az ók nyelvi-ken, mindenki, s akkar nem...” Az ezzel kapcsolatos külső nyomás csökkenése nagy mértékben hozzájárult az oktatásbeli alternatíva többek általi felvállalásához. Tény, hogy a gyermekek magyar órára való járatása révén sokan pénzbeli megsegítést várnak, amely természetes folyománya annak, hogy a csángó társadalom széles csoportjai nehéz létkörülmények között élnek. „Sakan mennek azért es, hogy úgy érttetem, adnak párát, pénzt esztendőre kétmillió négyszázat. [...] Sok szegény van. [...] Nincsenségben vannak. S nekik az a kétmillió es valami.”

A magyarországi és erdélyi magyar politikum

A magyar érdekképviseletet felvállaló politikusok rendszerváltozás után sorra kerülő moldvai látogatásait követő lokális viszonyulásokat a helyi vagy megyei hatalmi érdekeltségek (köztük az egyház) koordinálták.¹¹ Az atrocitásokig elfajuló indulatok szervezett tevékenység eredményei voltak, amely a lokális hatalmi struktúrák „identitásfáltásával” magyarázható. Ez alatt a román identitással rendelkező helyi elitek abbéli frusztrációját értem, hogy a csángók alternatív magyar identitása külső beavatkozásra hangsúlyos megerősítést nyer. A szervezkedés sikere a „magyar veszély” ideológiai propagálása által volt biztosított. Tény, hogy a magyar politikusok érdekérvényesítés, helyzetfelmérés céljából tett látogatásait szinte kivétel nélkül lokális konfliktussorozatok kísérték. A konfliktusok kirobbantása a látogatáseseeményeknek tulajdonított túlzott szimbolikus jelentőség egyik következménye.

A csángó folklórt gyűjtők, a kultúrájukkal kapcsolatba kerülők

Az 1989-es rendszerváltozás után rendkívül nagy számban jelennek meg a moldvai falvakban a csángó folklórt gyűjtők, akik közül igen kevesen törekedtek a jelenségek kizárólag tudományos kontextusban való vizsgálatára. A többség esetében a falvak hagyományos kultúrájával való ismerkedés nem tudományos célból folyik, sokkal inkább az ősiség, a mítosz megélésére való törekvésben fejeződik ki. Ez a fajta jelenség a csángó népzene

¹¹ Lásd erről Pozsony Ferenc összefoglaló tanulmányát a moldvai csángók érdekvédelmi törekvéseiről (Pozsony 2003: 3–20).

és néptánc magyarországi népszerűségével magyarázható, de hasonló attitűd figyelhető meg például a csíksomlyói búcsún, ahol a népviseletbe öltözött csángók „hagyományörzésén” felbuzdulva kitartásra, helytállásra buzdítják őket a velük kapcsolatba kerülő magyar zarándokok. Emellett nem ritka az sem, hogy sokan megpróbálják a csángókat magyarságukban meg erősíteni.

A következő szövegrészlet jól reprezentálja a magyarországi látogatóknak ezt a fajta viszonyulását. A szövegrészlet egyrészt pontos megfigyeléseket tartalmaz a magyar zarándokok többségi viszonyulásáról a moldvai csángók vonatkozásában, másrészt jól tükrözi a szakirodalmi leírásokban burjánzó hamis felfogást: a moldvai csángókról mint elesett nemzetestről való gondolkodást:

„A Csíksomlyói búcsún lehetőség nyílik találkozni s legtávolabbi nemzetársként felfogott moldvai csángókkal. A csángók ugyan szegények, elesettek és a magyar nyelvnek olyan nyelvjárását beszélnek, ami számunkra alig érthető.¹² De ők is a magyar nemzet, az ezen a helyen oly fontosnak gondolt »összmagyarság« része. A csángókkal, való viszony legfontosabb eleme a segítő szándék. Az egyik fiatal fiú, akivel beszélgettem, már többször is hozott élelmet, vagy más jellegű adományt a csángóknak, mikor a csíksomlyói búcsúra jött. Elmesélte, hogy egy alkalommal olcsón megvásárolható reprodukciókat hozott a magyar koronáról, amiből sok csángó zarándoknak adott. [...] Mások a csángó gyerekeknek adott ajándékokkal próbálták magyar szóra bírni őket” (Vörös 2006). Egy össznemzeti perspektívából exponálva a moldvai csángók az „elesett”, „gondozásra szoruló” népcsoportnak tűnhetnek, ám ez a kép a funkcionális moldvai életvilág felől közelítve nem egyéb egy téves sztereotípiánál.

Tény, hogy a Moldvát járó folkloristák számos esetben felemelték szavukat a csángók asszimilálásával szemben, így a román egyházi nacionalizmus egyik ellenségképévé váltak, ezért számos esetben ki voltak téve a hivatalos ellenőrző intézmények zaklatásának, megfélemlítésének. A közhangulat ellenük való tudatos hangolása következtében is fogadták őket a falvakban jó néhány esetben fenntartásokkal, félelemmel telve.

A gyűjtőkkel szembeni ellenérzések másik oka, hogy az adatközlők a velük való interakciós helyzetekben aszimmetrikus viszonyként érzékelik azt a legtöbbször kényszerű szerepjátszást, amely lényegében az archaikus, a civilizálatlan, a „vad” archetípusának eljátszását jelenti. A gyűjtési helyzetek

¹² Hiszen a magyar nyelv egy nyelvújítás előtti állapotát őrizte meg és rengeteg román jövővényezővel bővült az idők folyamán.

gyakorisága, társadalmi artikulációja egy olyan szociális dinamikában, ahol ezeket a helyzeteket súlyosan terhelt szimbolikus viszonyrendszerben értelmezik, a „saját kultúra” reprezentálási alkalmainak állandó ismétlése nyomán kialakuló viszonyulást leginkább a „megfáradt adatközlő” képpalkotással érzékeltethetjük.

Tény, hogy a néptánc és népzene folklorizmusa nyomán megszorodó gyűjtések főként a székelyes és déli csángó falvakban zajlottak, tehát azokban, ahol még beszélnek magyarul. „Sakan jöttek, sakan, kik felgyűtték a szokásokat. [...] S ők es keresték, hogy hol vannak a magyarok. Ezeket a magyar falukat. [...] Minden falu össze van járva tőlük. Minden morzsa kolec (kicsi sarok). Nem is gondolnád, hogy hol. [...] Én úgy értettem, hogy azt akarják, hogy ölt leljék ki, hogy hol vannak, s mennyi magyar van.”

A gyűjtési helyzetek gyakorisága másrészt hozzájárul ahhoz is, hogy ezek az események szokványosabbá váljanak, szimbolikus jelentőségük csökkenjen, amely folyamat főként az utóbbi időben jelentkezik. Ezáltal olyan adatközlők is bekapcsolódnak a „hálózatba”, akik korábban féltek a csángómentőkkel való érintkezés társadalmi szankciótól: „...s most immá, hedegülni fagatt. Sz adamennek. S jár egy fiú, nem tudjátok ti. L-nek híjják egy Mercedes masinval, fehér színű masin. Magyarországi. S az mind csak gyűti szakásakat. Hiszem, ő is akar táncházat csánni. Mert ki hagy gyűti szakásakat, úgy csánja a táncházakat att a magyaraknáin. S mást nekije sültült, hedegült, beszélt, elfogadja. De I. sokszor ment oda, hezzája, magyarakkal ada, hogy lám nem hedegülne-e. S nem. S most immá, azt mondja I., hogy látta, hogy münköt nem akasztattak fel, immá ő es hedegül (kacag). Meglátta, hogy meg lehet élni így. (Itt: életben lehet maradni.)”

Az általam megkérdezett adatközlők úgy gondolták, hogy a magyarországiak azért gyűjtik a táncokat, mert a táncházak tartása révén pénzt nyernek vele, amelyből azonban semmi haszna nem származik a falunak. A magyarországi rendezvényeken részt vett adatközlők, akik láthatták, hogyan táncolják „profli módon” a tőlük gyűjtött táncokat, ellenérzéseikről számoltak be, amelyeket a saját kultúrájuktól való elidegenedés fázisaként értelmezhetünk. „Ebből nem válik es semmi, hogy későbben még legyen. Ők leveszik, nekik lesz. Meglesz, ők megtanolták, s hazgassák előfelé, s ők avval pénzt nyernek. Mert ők avval nyernek sak pénzt. Mert mennek. Mert ők vala nem úgy táncolják, azt a táncokat, hogy múlk táncoljuk. Aztá bévegyittnek egyiket másikat beléje, nem mennek chiar (ügy). Nem chiar úgy csánják, ahogy túk csántátak. S ebből ezeknek a falunak úgy sem lesz abból semmi. Úgy gandalam én.”

A tudományos igényű fellépő (kvázi tudományos) kiadványok

A kulturális élet csángó vákuum-effektusát bizonyítja az a temérdek kisebb-nagyobb publikáció, amely a csángók életvilágának bemutatásához kapcsolódik, és amelyet a hamarosan elkészülő *Csángó bibliográfia*¹³ véleményünk szerint jól fog reprezentálni (Kinda–Peti 2004: 5). Az 1990 után tudományos igényű fellépő munkák jelentős része azonban nem tudott túllépni azon, hogy elsősorban ne etnikus mezőben vizsgálja a moldvai csángóságot (vö. Pozsony 2005a: 8).

A magyar identitással rendelkező személyekhez eljutó magyar nyelvű, csángókkal kapcsolatos kiadványokat a falvak lakói, ha nem is dobják el, olyan helyeken őrzik, amely azt sejteti, hogy nem tulajdonítanak különösebb szimbolikus értéket neki.

A magyar nyelvű íráshoz való viszonyulás a román identitású személyek számára adott esetben a *magyar veszély* hordozójaként jelenik meg, a magyar írás irracionális, már-már mágikus vonatkozásokkal rendelkezik. Erre utal az 1995. április 25-i konfliktus is, amikor a Moldvai Csángómagyarok Szövetségének (Asociația Maghiarilor Ceangăi din Moldova) képviselői, valamint az RMDSZ reprezentánsai találkoztak az intézményes anyanyelvű oktatás és a kulturális élet előmozdításáért, és ahol szélsőséges politikai csoportosulások szervezése nyomán verbális és fizikai erőszak történt, például elégették a gépkocsikkal hozott magyar nyelvű tankönyveket (vö. Pozsony 2003: 6). A moldvai papság tudatosan mágikus kört konstruál a magyar nyelv köré, amelynek tárgyi megvalósulása ezáltal ördögi objektivációnak tételeződik.¹⁴ A könyvek elégetése nyilvános autodafé volt, amelyre mintát a középkori könyvégetésektől az 1989-es romániai rendszerváltozáskor történő kommunista könyvégetésekig számosat találunk.

„Vót egy korba egy uljan, mikor felszöktek, hogy hoztak valami írásakat. [...] S mentünk a szőlőbe dolgozni. S mikor elindultunk az után, mentünk fel a faluvégibe. Ott van a szőlőnk. S halltam mandják, hogy jönnek a magyarak, s hoznak valami írásakat, s nem tudam még miket. [Beszélték a faluban?] Beszélték az emberek, s elejik kell menni. Egyik a másikat tárdálták fel (biztatták?), hogy hájtak, s menjünk, s ne hagyjuk, s ne tudom mi. [...] De akkor fel voltak egyik a másiktól biztatva, s: „Hájtak, hogy üssük fejbe őket!” [De mire fel?] De, mert hogy úgy akarnak... s parcă (talán) a pap es biztatta.”

¹³ A bibliográfia a kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság szerkesztése alatt áll.

¹⁴ A csikfalvi kispap, aki a 2002-es népszámlálás okozta forrongás közepe le átkísért a szomszédos Kiilsőrekecsinbe, kis történelemórát rögtönzött a csángók román eredetéről, majd figyelmeztetett, liogya azt találjuk írni, hogy a csángók magyarok, ő megnézi az „Interneten” és bajunk származhat belőle.

A csángómentés lokális lecsapódásai az identitás kontextusában

Annak ellenére, hogy nem kívánom megmagyarázni a moldvai csángók identitásának mibenlétét, jelen elemzés szempontjából meg kell vizsgálnom néhány, az identitással kapcsolatos problémát, amellyel a következő kérdések megválaszolásának lehetőségéhez szeretnék hozzájárulni: Milyen társadalmi vetületei vannak a politikai nemzeti diskurzusoktól súlyosan terhelt, értelmezésünkben a csángók megmentésének ideológiai programjaként tételezett, etnikus identitással kapcsolatos mítoszkonstrukcióknak? A lokális társadalmakban az identitás etnikus tartalmai miként kerülnek a narratívák szintjén forgalomba? Hogyan használják a csángók megmentésében elkötelezett „moldvajárók” a *magyar csángók mítoszáat egy archaikus magyar közösség létét feltételezve* egy alapvetően kultúrnemzeti attitűd kivetítődése révén?

Az identitás szerveződésének rendkívül összetett, problematikus voltát a csángók esetében számos elemzés jelezte, főként azok, amelyek tudományos kritériumokkal közelítettek ehhez a kérdéshez, relativizálva azokat a megközelítésmódokat, amelyek nemzeti identitásbeli kritériumok mentén soroltak személyeket a csángó közösséghez tartozónak (lásd például: Hegyeli 1999, Pozsony 2002, 2005b, Pecican 2003, Tánczos 2000, Diaconescu 2005).

A moldvai csángók identitását értelmező munkák többnyire lebecsülik az etnikus elem identifikációs szerepét, amely részben annak tulajdonítható, hogy az európai néprajzkutatás szempontjából a moldvai csángók egy már nem létező előnemzeti identitásformát képeznek, amit vallásuk határoz meg (Arens 2005). Mindehhez csupán annyit tennénk hozzá, hogy megfigyeléseink alapján az elszigeteltebb, hagyományőrzőbb, kisebb lélekszámú és erősebb belső koherenciával rendelkező településeken az etnikus elem valóban kevésbé meghatározó az identitásszerveződésben. Egyes elemzések ezen túlmenően azt állítják, hogy a moldvai csángók önazonosságtudatának a nemzetiségi kategória nem releváns része.¹⁵ Csak feltételezzük, hogy ennek szerepe valamivel jelentősebb lehet azokban a falvakban, amelyek hamarabb bekapcsolódtak a modernizáció áramába, emellett az individualizáció magasabb foka jellemzi a legnépesebb társadalmi csoportokat. A népe-sebb, kevésbé elszigetelt, csekélyebb mértékben zárt társadalmi struktúrájú csángó közösségekben tehát, amelyek tágabb kommunikációs résen keresztül érintkezhetnek a környező települések románságával. Ezekben a településeken a követhető érvényesülési stratégiáknak, életmodelleknek nagyobb

¹⁵ Lásd például Hegyeli Attila írását a somoskaikak etnikai identitásáról (Hegyeli 1999: 85).

számával találkozhatunk, ugyanakkor az akkulturáció és nyelvváltás előrehaladottságát tapasztalhatjuk a zártabb, kisebb népességű falvakhoz képest.

Craig Calhonn *Társadalomelmélet és identitáspolitikák* című írásában hívja fel a figyelmet arra, hogy a modern korra tehető annak a rendszernek a megkérdőjelezése, amelyben az identitás egyrészt a kulturális és ideológiai konszenzusban, másrészt a társadalmi kapcsolatok szisztematikusan szervezett hálójában gyökerezett. A szerző szerint ez az elrendeződés sohasem volt tökéletes, gyakran jellemezték anomáliák és kételyek, mindazonáltal általában alátámasztotta a társadalmi kategóriák világos rendjének feltétlen elfogadását. P. Bourdieu-re hivatkozva azt állítja, hogy ez a rendszer lehetővé tette, „hogy az értelmezés és a normatív rend sémái doxTcusnak, azaz egyszerűen adottnak tűnjenek, nem pedig pusztán ortodoxnak, azaz hatalmi szóval védelmezettnek, arról nem is beszélve, hogy *heterodoxnak és hallgatólagosan vitatottnak*” (Calhonn 1997: 100).¹⁶ A kommunizmus társadalom-átalakító hatásai következtében, valamint a rendszerváltozás utáni modernizációs hatások eredményeként a moldvai csángók esetében is az identitásminták számának növekedésével számolhatunk, habár ezek megoszlása – mint ahogy azt már fennebb is jeleztük – a csángó falvak esetében korántsem egyenlően történik. Bourdieu szavaival élve: a csángó identitás kategóriáit sem tételezhetjük doxikusként adottnak, habár a csángók identitására vonatkozó általános szakirodalom által tárgyalt kategóriák kétségkívül ma is sokak számára meghatározó jelentőséggel rendelkeznek.

Amellett, hogy nem képezte szisztematikusan terepkutatás tárgyát, a rendszerváltozás utáni csángó falvak társadalmi helyzetét elemző igénytel megközelíté írások jelezték azt, hogy ezek a falvak identifikációs, legitimációs problémákkal küszködnek. A leghatározottabban Marius Diaconescu szögezi le, hogy Moldva katolikus lakossága több mint egy évszázada súlyos identitáskriszisben szenved, amely abban mutatkozik meg, hogy sokan közülük nincsenek meggyőződve eredetükről vagy etnikai hovatartozásukról. A történész kiemeli, hogy „az egymással összecsapó két szélsőséges diskurzus csak az identitáskriszis elmélyülését és a moldvai katolikus közösségek belsejében kialakult táborok közötti ellentétek megerősödését idézi elő” (Diaconescu 2005: 9). Diaconescu állítását számos újonnan kiadott történelmi forráskiadvány is alátámasztja,¹⁷ okfejtése a jelen állapotokra is érvényes.

¹⁶ Akiemelés is tőle – P. L.

¹⁷ Vincze Gábor történelmi forráskiadványában például: „Előfordult olyan eset is a faluban, hogy a legény megöléssel fenyegette az apját, mert magyarul beszélt. Csángók voltak mind a ketten. és a legény is alig beszélt románul” (Vincze 2004: 309).

Fontos kiemelnünk, hogy az identitásbeli legitimitációra való törekvés közösségenként, falvanként a strukturális feltételekből adódóan másképpen jelentkezik. Érdekes módon a csángók mitikus magyar identitása a lokális közösségeken belül esetenként a belső koherencia megbomlásának tárgya lehet, olyan folyamatokat eredményez, amelyeket leginkább a szegregáció, kizárás, lokális konfliktus fogalom-együtteseivel fémjelvezhetünk.

Hatos Pál a csángókutatás kulturális kontextusainak értelmezésekor az ebben jelentkező illúziótlanságot ahhoz a téves szemléleti kerethez köti, amely a moldvai csángókat magyarként határozza meg (Hatos 2002: 5). James Kapaló fontos következtetésre jut, amikor azt állítja, hogy a csángóság jelenlegi identitástudati összetevői nincsenek még kellően felmérve, a magyar tudományos közvélemény hagyományos kategóriái nem vezetnek közelebb a csángó identitás megértéséhez (Kapaló 1994 *idézi* Hatos 2002: 5). Célravezetőbbnek tartja, hogyha a kutató az egyes területek közösségi tudatára alapozva vizsgálja az egyes tudati szinteket. Az állítja, hogy a moldvai csángó entitás fennmaradását a kapcsolatok természetes dinamikája biztosítja, így az ebbe való beavatkozás - például a magyar iskolák erőltetése az erre még fogadókésztséget mutató lakosság körében - ezt az egyensúlyt bontaná meg (vö. Hatos 2002: 5). Kapaló ugyanakkor nem téveszti szem elől, hogy a kapcsolatoknak az a dinamikája, amely ún. egyensúlyi állapotokat eredményezett egy-egy lokális közösségen belül, ugyancsak külső megerősítés, „történelmileg kialakult erőviszonyok” eredménye volt. Ezeknek az egyensúlyi állapotoknak a törékenysége, az identitás etnikus tartalmi köré szerveződő, sokszor rejtett, belső konfliktusossága az, amely a téma elmélyültebb elemzését tenné indokolttá.

Fontos körülmény, hogy a rendszerváltás utáni időszakban a román nyelven szocializálódó generáció egyre határozottabban fejezi ki román identitását egy olyan közegben, ahol a társadalom tagjainak jelentős csoportjai magyar történelmi tudattal, identitással rendelkeznek. Emellett a nyelvcsere előrehaladottsága miatt ezen vonatkozásban nem beszélhetünk „generációs konfliktusról”, ám nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy a rendszerváltás után az identifikáció komoly belső problémája maradt a csángó közösségeknek: „Sakan vannak, melikek elismerik, hogy magyarak ők. Úgy es magyarnak tartásák magikat. Mert hát úgy születtek, magyarul beszéltek. Kicsi koriktól. Itt nálunk te nem tudtál, románul nem tudtál. Sakan béüismerik ezt, hogy ők magyarok. Mert nincs honnat, hogy eltagadják. [De sokan nem ismerik el...] Vannak egy része, az ifjak. [Az ifjabbak?] Az ifjabbak inkább. Gyétot el vannak románizálódva, s elkevélyedtek.” Mivel ezeknek a csoportoknak a felvállalt etnikai identitását számos körülmény veszélyeztette és

törékennyé tette, megfigyelhető a túlkompenzálásra való törekvés, amelynek következtében saját legitimációjukat kizárólagosnak tekintik. Számos elemzés bizonyítja, hogy ez a fajta viszonyulás a katolikus egyház részérei legtöbbször külső jóváhagyást nyert. A magyarokkal szembeni ellenérzések egyik oka az egyházi vezetők, a csángók köréből származó katolikus papok identitáskrizisének, tudatzavarának a nép közé való „kiexportálásának” a hatása.¹⁸

Mindemellett számolnunk kell a csángók román identitása megerősítésének intézményesített gyakorlatával, amelynek technikai feltétele egy magyar ellenségkép megkonstruálása. Magyar részről ugyancsak számolhatunk egy olyan tendenciával, amelynek célja a csángók magyar identitásának igenlése, esetenkénti „átnevelése”. A magyar nemzettudat megerősítésének, a csángók ily módú megmentésének ez a gyakorlata azután vált általánossá, hogy a kitelepítés gondolata veszített időszerűségéből, amely azonban változatlan aktualitással élte végig a 19. és a 20. századot egészen a kommunista hatalomátvételig (lásd Hatos 2002: 20 Vincze 2004).

A rendszerváltás utáni „magyarjáráshoz” való 'viszonyulás egyrészt tehát az etnikai identitásvállalás kifejezésének szimbolikus lehetőségét hordozta magában. A magyarországiakkal való kapcsolatkiépítés során a közösség belső viszonyrendszerében letisztázódott az, hogy kik a „magyarok”, amely a kapcsolatok átszerveződéséhez járult hozzá: „[Haragudtak-e magukra, hogy a magyarokkal tartanának?] Miinköt sokan es. Ezelőtt még azt es mondták, hogy meggyútsák a házunkat. S még chiar (éppen) mondta az emberem es, hogy nem képes, vaj egyet vigye az esze. [...] Nem képes, hogy ulyan bolond találjon vaj egy, hogy...” Az ebből fakadó konfliktusok, a társadalmi szankcióktól való félelem miatt sokan a „magyarokkal” szembeni határépítés gesztusához folyamodtak, olyan szimbolikus attitűdök felvállalására kényszerültek, amely egy szükségből megkonstruált identitás gyakorlatára mutat rá. A gyűjtőkkel való beszélgetés látványos megtagadása az adatközlők részéről sokszor a magyaroktól való szimbolikus elkülönülés mechanizmusának a része volt: „S aztá most van oda egy hedegűs, Botyézát. Azt’jöttek a magyarok hedegülni. Jöttek a magyarok, keresték, hogy ki tud hedegülni. Sültülni, mindent, egyik másik... de ő soha nem akart hedegülni. [Miért?] Azért, hogy őt es, ki tudja mit csánlnak lesz nekije, a többik, adicá (azaz) másak, faluba itt. Fog lesz, aszanta, a magyarakkal. (Azt mondják majd, hogy a magyarokkal tart.)” Akik nem működtettek ehhez hasonló technikákat (mint a fentebbi esetben), azt kockáztatták, hogy stigmatizáltakká válnak. A székelyes és déli falvakban terep-

¹⁸ Táncczos Vilmos figyelemfelhívása alapján.

munkát végző néprajzosok gyakran tapasztalhatták, hogy miután korábbi adatközlőiket meglátogatták, akikkel azelőtt jó kapcsolatokat építettek ki, barátságatlan fogadtatásban részesültek, az adatközlők igyekeztek elhatárolni a kapcsolat újbóli felvételétől.

A magyarországi rendezvényeken való csángó részvétel szükségszerűen személyi diszkriminációhoz vezet, amely megosztó hatással van a faluközösségre. A diszharmonikus állapotot jelzik azok a delegitimizáló narratívák, amelyek az „*etnomigrációban*” résztvevőket azzal vádolják, hogy a közösségi normák ellen vétenek, mivel a „magyarok” mellett kötelezték el magukat. A narratívák szintjén ez a jelenség a faluközösségekben a szektásodás esetén megfigyelhető csoport-stigmatizációhoz hasonló, ahhoz a gyakorlathoz, hogy egy új kulturális/vallási identitást kifejező csoportot normaszegőnek kiáltanak ki. „Mondják, hogy választattak, a magyarokhoz mennek. Így mondikálnak. Mondikálnak.” A szekták tagjaihoz hasonlóan az a képzet él róluk, hogy anyagi érdekből kötelezik el magukat a magyarok mellett. „Vaj, ha meglátták, hogy béjött egy mesin (gépkocsi) a faluba, s magyarok, akkor azt mondják, hogy még hazzák a segítséget ezeknek a táncasaknak. [...] Há azt mandják, hogy ezeknek a magyar táncasaknak hazzák. De nem haztak saha úgy, hogy mandjad, hogy nekik hazzák. De a világnak a beszédje.”

A magyarországi látogatókhoz való viszonyulásnak ehhez hasonló elutasító formái identitásbeli érzékenységből fakadnak. Az egyes szervezetek által érvényesített román nacionalista eszmerendszer lokális hatásai is hozzájárulnak ennek az érzékenységnek a kialakulásához.

A román részről történő beavatkozások technikái és hatásai a csángómentő akciókra

Az egyház, az intézmények (iskola, rendőrség, lokális és megyei adminisztráció, politikai pártok területi szervezetei) asszimilációs törekvéseinek történeti dimenzióban való jelentőségét számos elemző bizonyította. A romániai rendszerváltozás után számos elmozdulás figyelhető meg az intézményekhez kötődő asszimilációs erővonalak mentén. A következőkben ennek néhány vonatkozását fogom tárgyalni.

A moldvai román katolikus egyház

Az egyház társadalomtörténeti fontosságáról, a moldvai csángók társadalomalakításában gyakorolt szerepéről mindeztáig nem készült összefoglaló munka, mindemellett a témát részleteiben érintő tanulmányok által történetileg dokumentált a moldvai csángók asszimilációjában vállalt tevékenysége.

Utóbbi években főként külföldi kutatók tollából láttak napvilágot olyan elemzések, amelyek a bukaresti érsekség és jászvárosi egyházmegye, valamint más román intézmények tevékenységét már a 19. századtól a moldvai katolikusokkal való összefüggésben elemzik (Arens 2006). Ezek az elemzések bebizonyították, hogy a román katolikus egyház dogmatikusan feltételezi a moldvai csángók román eredetét, aminek következtében az etnikus dimenziót valószínűleg a mezőbe projektálja.¹⁹ A magyar etnikai identitás így válhat vallásilag is megbélyegzetté, amelyet az egyház által működtetett mágikus büntetőrendszer erősít fel. A magyar társadalmi nyilvánosságban ez a „janicsár papok” által az „ördög nyelvének” titulált *anyanyelv* ismertté váló metaforájában fejeződik ki. A rendszerváltozás után a lokális egyházi szervezetek „jóindulatú” hatalmi tekintetű kíséretében bontakozhattak ki az eredményükben román identitást erősítő külső beavatkozások.

A társadalmi nyilvánosságban jórészt közvetett beavatkozások mellett főként 2000 után figyelhetők meg azok az identitásmodelláló törekvések, amelyek közvetlenül járulnak hozzá a román identitás felerősödéséhez. Az autoritást a társadalmi kontroll kizárólagos gyakorlóiként biztosító, mágikus büntetőrendszert működtető papok mellett az utóbbi években a közösségi vallásgyakorlás egy modernebb fajtájára törekvő fiatalabb nemzedék is szerepet kér a csángó társadalom alakításában. A modernizáció révén átalakuló, polgárosodó, a heterogén kulturális hatások sokirányúsága miatt is komplexebbé váló csángó társadalommal együtt az egyház egy szerteágazó társadalmi jelentéstermelő gyakorlatot kénytelen működtetni. A népi vallásgyakorlás mágikus elemeinek kanonizálására is építő vallásgyakorlással párhuzamosan olyan közösségi kezdeményezések is történnek, amelyek főként a iași-i szemináriumban nevelkedő fiatalabb generációhoz köthetőek. A különböző politikai töltetű megemlékezési szertartások körüli szerepvállalás, ezek támogatása (különféle emlékoszlopok emelése a templomok terében, például Klézsen), az egyházi vezetőle, lokális emlékezetben fontos papok kultuszának felvállalása és adminisztrálása (például Trunkban, Lészpeden, Forrófálván²⁰) során az egyház egy új szimbolikus nyelvezetet honosít meg Moldvában, amelynek alapját a modern politikai rítusok szimbolikus eszköztárának felvonultatása képezi.

¹⁹ A bákói püspökség vallásos tárgyú könyvesboltjában például különféle olcsó kivitelezésben a szentek életéről szóló kiadványok mellett 20-25 000 lejért megvásárolhatók a csángók román eredetét hangsúlyozó Dumitru Márta könyvének (Márta 1985), valamint az ugyanezt fizikai antropológiai, etnográfiai érvekkel bizonyító Iosif Petru M. Pál kötetének újabb kiadásai is (Pál 1942). (Gyűjtés: 2005. 01. 13.)

²⁰ Lásd a iași-i katolikus püspökség tevékenységi eseménybeszámolóit honlapjukon: www.ercis.ro.

Az oktatási rendszer

Az egyházhoz hasonlóan történetileg az egyik legfontosabb asszimilációs intézményhálózat. Politikailag a legfüggőbb és a legmanipulálhatóbb, irányított asszimilációs tevékenységet főként a kommunista diktatúra idején fejthetett ki. A középkorú generációtól ma is lépten-nyomon hallani olyan történeteket, amelyek kisiskolás kori megaláztatásairól szólnak, mivel az iskolában magyarul beszéltek. A rendszerváltozás után a magyar oktatás megakadályozása iskolaigazgatók, tanfelügyelők által, a magyar oktatókkal szemben elkövetett visszaélések a magyar társadalmi nyilvánosságban érzelmileg különös hatékonyan aktivizáló *haldokló anyanyelv* mítoszának a sarokköveivé váltak.

Politikai szervezetek, lokális adminisztráció, román csángó érdekvédelmi szervezetek

A lokális politikai szervezetek közül főként a szélsőjobboldali politikai pártok kirendeltségeit sorolhatjuk ebbe a kategóriába. Meinolf Arens szerint például a Nagy-Románia Pártban (PRM) igen sok asszimilált moldvai csángó tevékenykedik a műszaki értelmiség és papi rend sorából (Arens 2006). Céljaik között természetesen van jelen az asszimiláció felerősítése mint a politikai térnyerés eszköze.

Ezek mellett kevés információ van a jelenleg is működő Dumitru Mărtinaş nevét viselő szervezetről²¹ tevékenységéről, amely nagymértékben hozzájárul az etnikus vonatkozású előítéletek elterjesztéséhez. Információnk szerint az általuk szervezett gyűléseken a helybeli katolikus papok is részt vesznek, ahol politikai nézetalkító szerepet vállalnak fel. „[Van ez a Dumitru Mártnak Szövetség. Ezek nem csinálnak propagandát?] Azok csánnak ők egy kévést, de van nekijek az ők embereik, tudják. Azok járnak sedincékre (gyűlésekre). Csánnak sedincéket, csánnak gyülekezéseikéi. [...] Eccer az emberem el vót hívva egybe, nem tudom miféle gyülekezés. [...] S mindent ne végy fel úgy es,²² mert pap felháborodik. A pap meglátta, hogy ott van ő es, s aszangya: „Au venit și unguri aici, care simt cu ungurii! (Eljöttek a magyarok is, akik magyarokkal tartanak!) De ő nem vette számát, hogy mondaná a páter.”

Az *Erdélyi Napló* 2003. november 25-i számában a szervezet elnökével készített interjú tett közzé. Ebben Gheorghe Bejan elnök éppen a magyar csángómentők tevékenysége következtében való jogsértésre hivatkozva ha-

²¹ A 2001. március 11-én Bákóban megalakult szervezet telteti célja, hogy minden eszközzel akadályozza meg és korlátozza a csángómagyarok szervezkedési jogát, identitásának szabad megvallását és intézményes gyakorlását (vö. Pozsony 2003: 15).

²² Utalás a hangrögzítőbe.

tárolta körül a szervezet főbb tevékenységi körét: „...sok faluban – elsősorban ott, ahol a csángó nyelvjárást beszéljük – problémák merültek fel. Az embereket provokálták, felmerültek visszasságok, kihasználták, hogy mi, katolikusok békések és csendesek vagyunk. Egyes szervezetek azt népszerűsítik, hogy a római katolikusok magyarok. Ez az idea a mi véleményünk szerint téves. Több faluban be akarták vezetni a magyar beszédet, de ezt sokan sérelmezték. Észrevettük, hogy ezek az emberek védelemre szorulnak, létre kell hozni azok szervezetét, akik a katolikusok románságában hisznek. [...] Akik magyarul akarnak beszélni, tegyék, mi azt szeretnénk, hogy akik nem akarnak magyarul beszélni, azokat ne kötelezzék a magyar beszédre.” A Dumitru Martina? Szövetség politikai elkötelezettségét tekintve szintén a PRM-hez áll közel. Mint láttuk, tevékenységüket a román katolikus egyház lokális „sejtjeivel” együttműködve végzik, tevékenységük helyi szinten a propaganda eszközzel valósul meg, „felvilágosító” gyűléseket tartanak, ahol a szövetség melletti elkötelezettséget hirdető kitézőket is osztogatnak.

Érdekes módon a „román csángómentők” a magyar beavatkozásokra hivatkozva legitimálják tevékenységük létjogosultságát, a csángók román érdekvédelmének beállított asszimilációs törekvéseiket.

Román folklórgyűjtők

A rendszerváltozás után nemcsak a magyar folklór gyűjtése, rendezvényeken, médiában való népszerűsítése történik meg, de román nyelvű folklórgyűjtések is történnek, habár a csángó kultúra folklorizálódása elsősorban a magyar magas kultúrában zajlik. A román folklórgyűjtők tevékenysége eredményeképpen a csángó kultúrában főként a román kulturális hatások felértékelése és felerősítése történik meg. Tevékenységük az egyházi hatalom „beleegyező tekintetével” kíséretével zajlik, egyházi támogatást élveznek. A gyűjtések legtöbbször a parókián zajlanak. „[A románok nem csinálnak ilyen rendezvényeket, hagyományőrzést?] Egy korba jártak vót itt nálunk. Rományok, há. S levették I.-tól az egész táncakat, egyiket másikat. S felgyütötték vót a párokiára. A papnál vót gyülekezés att. S onnat aszanták vót, meghívunk lesz valamerre. De a nem vót semmi meghívás többet. Kiadták egyszer, kimondták, műk nem hallottuk. Kiadták egyszer izébe, rádióba, hogy ki énekel.”

Román média

Elsősorban közvetett hatással van jelen a román média a moldvai csángók identitásmodelláló gyakorlatában. Mint korábban említettük, az *ETNO TV* által sugárzott műsorok igen kedveltek a csángó falvakban. Ugyancsak a médián keresztül „felértékeltlen” kerül vissza hozzájuk a falvakban gyűjtött

román nyelvű folklór. Direkt hatások érkezik a falvakban is jelen levő különféle regionális jelentőségű sajtóorgánumok termékei révén, amelyek mindenekelőtt a hatalom reprezentánsainak attitűdjeit közvetítik. Lokális fontosságú történésekről való híradások, valamint egy-egy polgármester tevékenységének bemutatása, interjúközlések révén a közösségek identitása nem alulról építkezve szerveződik, sokkal inkább kívülről sugallt újfajta identitásminták válnak a falvak lakói számára megtanulhatóvá. A falvakban történő egyházi rendezvényekről hírt adó egyházi média ugyancsak a lokalitás kívülről való építésének megvalósulásaként értelmezhető.

A Dumitru Mărtinaş Szövetség ugyancsak nyomtatványok révén is igyekszik megszólítani a helyi közösségeket, különféle rövid terjedelmű írásokban reagálnak a csángókra vonatkozó magyar politikai döntésekre, eseményekre, amelyek ideologikus présen átszűrődve érnek ily módon e falvak lakóihoz.²³

A „csángó biznisz”

Helyi specialisták

A csángókat utaztató rendezvény-előkészítők adott esetben egy helybéli segítségével szervezik meg akcióikat. Az ilyen jellegű események viszonylagos gyakorisága, a szervezésért járó anyagi juttatás révén ezeknek a szolgáltatásoknak lokális specialistái termelődnek ki. Tevékenységük odáig terjed, hogy felkészítő próbákat tartanak azok számára, akik a magyarországi szereplésre vállalkoztak. Az ilyen jellegű kapcsolatok többnyire lefedik a magyarországi kulturális érdeklődés fókuszaiban lévő „magyar” falvakat, tehát azokat, ahol még beszélnek „csángósan”. „Laci jön, s megmondja, mind P.-nek, B.-nek. Vele intézi. S azt mondja: »Né, ennyi, s ennyi embert kell hozz.« S akkor ő szervezi meg, s ő csánl aztán ilyen izéket es, pregătiréket (próbákat), hogy lelkészüljenek. [S P.-nek akkor megfizetik?] Hiszem, nem csak Istennében! Istennében nem hiszem! Ezt akármelyik lehet gandalja, hogy az melyik abba jár, hogy ő szervezi, ő futkas, ő adja telefonakat, úgy es csak ad valamit ezeknek. Nem arra adják, hogy te tartassz a magyarakkal (kacag).”

A csángó népzene és néptánc magyarországi „divatfolklorizmusa” kevés folklorközli vagy helybeli „szervező specialista” számára jelent minimális anyagi forráslehetőséget. Ez is egyik oka a gyűjtőkkel szemben tapasztalható ellenérzéseknek. A csángó hangszeres zene folklorizmusát bemutató dolgozatok általában hamis képet festenek le a moldvai adatközlőkről, amikor azt

²³ „Az egyesület (...) számos kétes értékű és minőségű, propagandisztikus jellegű kiadványt jelentetett meg, melyek mind a csángók román eredetét hangsúlyozzák” (Pozsony 2003.: 15).

állítják, hogy „az adatközlőkből táncmuzsikusok lettek, akik majdnem annyit vannak Magyarországon mint Moldvában, illetve a helyi viszonyokhoz képest jelentősen meggazdagodtak” (lásd Fáy 2005: 87).

A lokális „kezdeményezők”

A csángók érdekvédelmi tevékenységébe bekapcsolódó helybeli kezdeményezők sem nézik jó szemmel a rendszerváltozás utáni magyarjárást, valamint az adatközlők utaztatását, mivel a csángó kultúra megmentésére elkülönített pénzalap magyarországi szétforgácsolását látják benne. Kifogásolják azt a sajtónyilvánosságban terjedő nézetet, hogy a politikum részéről adott támogatásokhoz szükség van a csángó ügy rendezvények általi reklámszerű népszerűsítésére. A csángók utaztatását a különféle rendezvényekre, a folklorgyűjtést a csángók nevében való pályázás technikai eszközének tartják. „Van ez a csángó biznisz. [...] És ennek az a főszerepe, hogy ott van az a százmillió forint. Hogy a százmillió forintból indult ki az, hogy a magyarországi pályázók előkészítették a terepet. Eljönnek Klézsébe, megkeresnek egy csángó nénikét, melyik jól énekel, egy zenészt stb., stb. Elkezdik mutogatni Magyarországon. S elkezdnek pályázni abból az összegből. A csángók füttyülnek rá, semmi belőle. Létrehoznak a magyarországiak egy együttest úgye, Magyarországon, megtanulják a csángó zenéket, a többit a fene vige el.”

Kapcsolatépítők

A csángómentés egy másik aspektusa, hogy az egyes személyek számára – a társadalmi környezethez való viszony átrendeződése mellett – kapcsolathálójuk kiterjesztéséhez járul hozzá. Ennek egyik fontos aspektusa a személyi érdekek mentén való kapcsolatépítés. A magyarországi látogatókkal kialakított kapcsolatok révén egyes csángó családok gyermekei számára elérhetővé vált a külföldi oktatási intézményekben való tanulás. A csángó fiatalok magyarországi felsőoktatásba való beépülésének lehetőségeire vonatkozó információkért, a látogatók kapcsolathálóin keresztül „elnéző intézkedésért” cserébe a szülők segítettek a látogatók helyszíni munkáit. Ezeket az akciókat a Moldvába utazók a csángó fiatalok magyarságában való megerősítésének sikeres megvalósulásaként könyvelték el, míg maguk a csángók legtöbbször kényszerű életstratégiaként alkalmazták. „Hogy hogy értek ki? [Igen.] Az es kapcsolat által vót. Hogy mi tudtuk, hogy tanítsák ott a gyermekeket. [S ezt, hogy tudták meg?] Úgy es magyarok által. [...] Sakan azért es mennek, mert nincsen pénz. S akkor aztán ügyes jól lenne a gyermek tamilján valamit. Nem biram mondani az es, hogy vetik a magyar szót, mert azt úgysem vetik.”

A beavatkozásokhoz való lokális viszonyulások

Fontos körülmény, hogy a Magyarországon egzotikumként tált csángó kultúra megjelenítési alkalmait egyes csángók azért utasítják el, mivel a közösség által oly nagyra tartott ősiséget, a „mítoszt” ők a civilizációs, technikai elmaradottság stigmájának külső megerősítéseként értelmezik, amely ezáltal a gyökértelenség érzetét kelti, fejlődésbeli kilátástalanságot sugall. A csángómentők által oly nagyra tartott hagyomány, az archaikus kultúra számukra sokszor kényszerű életfeltételeket jelent, nyelvüket *korcsiturának*, keverékeknek, lényegében *nem nyelvnek* tekintik. A román nacionalizmus is tulajdonképpen azért lehet sikeres körökben, mert „mint minden jó ideológia, egyfelől egységben láttatja a történelmet, nem hagyva magyarázat nélkül az adódó problematikus kérdéseket, másfelől nem elégszik meg a múltra, az eredetre, a nyelv kérdésére vonatkozó nézetek propagálásával, hanem a közösség számára még valamiféle történelmi távlatot, pozitív jövőképet is felvillant, amikor a becsmért, kigúnyolt csángóságot hátrányos megkülönböztetésük megszüntével, majdani teljes befogadásuk reményével kecsegteti” (Tánczos 2000: 95).

Paradox módon a csángó kultúra „bennszülöttek” általi reprezentálásának alkalmait, amelyet a rendezvények szervezői a kultúra megőrzésének alkalmaként tüntetnek fel, az ezeken részt nem vevők számára a magyar identitás megőrzésének megerősítéséhez járulnak hozzá. „(A magyarországiak) ráépítenek erre egy politikát. [...] A társadalomnak a legnagyobb része gyűlöli ezt a politikát. Azt, hogy kivisznek pár asszankát, s abban mutogatnak münköt, hogy ilyenek a csángók. S akkor egyszerűen meg is utálják ezt az egészet, hogy hát mér legyen magyar? Hogy ott gyalázzanak azak? Leszajjanak, mutassák, hogy képtelenek vagyunk, nem vagyunk élőképesek?”

Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy míg a magyar csángómentők részéről történő akciók ideologikus mezbe öltöznek, a „mentés”, a segíteni akarás nem tud, nem akar elszakadni a csángó kultúrának azon vonatkozásaitól, amelyek a hivatalos magyar kultúrában egzotikumnak számítanak. A bennszülöttek szemszögéből az erre irányuló külső kíváncsiság életviláguk általuk civilizálatlannak hitt aspektusaihoz kötődik, kiszolgáltatottságként, szegélynivaló helyzetként élik meg. Ezért van az, hogy adott esetben úgy érzik, mintha nem teljes értékű emberként kezelnék őket. Mivel valamilyen anyagi, vagy szimbolikus elégtétel lényegében kevésüknek jut a kultúrájuk iránt megnövekedett érdeklődés révén, legtöbbjük terhesnek érzik a megkülönböztetett figyelmet. Sokan szegéylik például azt, hogy a csángó mítoszra hivatkozva vannak, akik pénzt kémeek Magyarországon. Közösségük jövőjét a

legtöbbsen nem magyarországi segítségnyújtástól várják, hanem a kitartó munka eredményétől. „Mit akarnak csánni? Jöjjenek, s tartsák a falut? Vagy adjanak nem tudom mit! Mit akar adni? Ad eccer, ad máccar! De meddig adsz neki? Há, nem vagy vak, nem vagy csanka! Tártnak, tártnak! Mind sokszor kimennek oda, s mondja, hogy nincsen, nincsen, s adjatak. Nincs mivel tartsam az állatát, nincs mivel... S egy darabig kérem tőlle. Mind akármellik es. Adamenek kapni a szamszédhaz eccer, kétszer, hatszar. De meddig? Meddig kéred? Mind ezek a milyeink: Segítsetek, mert há nincs mivel a gyermekeknek nem tudam mit vegyek. Nincs mivel kikenjem a házat oda ki! Nincs mivel... nem tudam mi! Mind úgy jönnek ezekvei. Egy darabig adnak, de há mért? Te miféle jövetet hajtasz? [...] De még adnak, s aztá megmondják: »Még dolgozatak, s éljettek!«”

Összegzés helyett

Az értelmiségi réteg hiánya miatt egy többszörösen megosztott *külső*, nemzeti szempontból elkötelezett diskurzus ideologizálja a csángó társadalomban zajló belső folyamatokat, amellyel szemben a csángóság lényegében kiszolgáltatott. Az identitás szerveződése szempontjából azokban a falvakban, amelyeket a magyar csángómentés elért, egy strukturálatlan állapot lépett fel, mivel a sokszor tudatosan vállalt akkulturáció lényegében egy közösségi életstratégia külső beavatkozásra történő megzavarását idézte elő. A „mentés” alkalmi során azonban számos csángó személy szembesülhetett eredetének, etnikai hovatartozásának kérdéseivel, tudatosíthatta az ezzel kapcsolatos dilemmákat. Az egyes közösségeken belül az ehhez fűződő problémák rejtett konfliktusos helyzetet termelnek újra, mivel a csángó társadalom legszélesebb csoportjaira a felvállalt „közösségi amnézia”²⁴ a jellemző.

²⁴ Több településen is tapasztaltuk, hogy a román identitással való azonosulást életstratégiként alkalmazzák, a fiatalok román nyelvhasználatára azt mondják, hogy „így van jól”, amely abból is kiténik, hogy a gyermekeket csak románul tanítják meg, románul beszélnek velük.

Irodalom

ARENS, Meinolf

2004 *Jegyzetek a moldvai csángók múltjához és jelenlegi helyzetéhez.* (Kézirat)

BORNEMAN, John

1999 Elbeszélés, genealógia és a történeti tudat: a széthulló személyiség. In: N. KOVÁCS Tímea (vál.) és THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái.* Kijárat Kiadó. Budapest, 197–216.

BOROSS Balázs

2002 „Majd egyszer leszen, de nem most.” Adalékok a moldvai csángók identitásának komplex valóságához egy kulturális antropológiai esettanulmány tükrében. *Pro Minoritate.* (Tél) 48–62.

CALHOUN, Craig

1997 Társadalomelmélet és identitáspolitikák. In: ZENTAI Violetta (szerk.): *Politikai antropológia.* Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 99–113.

DIACONESCU, Marius

2005 A moldvai katolikusok identitáskrízise a politikai és a historiográfiai mítoszok között. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 9–20.

DIÓSZEGI László – POZSONY Ferenc

1996 A moldvai csángók identitásának összetevőiről. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *Magyarságkutatás 1995–1996.* (A Magyarságkutatás Könyvtára, XX Teleki László Alapítvány, Budapest, 105–111.

FÁY Ádám

2005 *A moldvai csángó hangszeres zene folklorizmusa.* XXVII Országos Tudományos diákköri konferencia. Társadalomtudományi Szekció (A versenydolgozatok tartalmi kivonatai). Budapesti Corvinus Egyetem, Budapest

HATOS Pál

2002 Szempontok a csángókérdés kulturális kontextusainak értelmezéséhez. *Pro Minoritate.* (Tél) 5–16.

HEGYELI Attila

é. n. *A Moldvában élő csángók magyarul is akarnak tanulni.* Elérhetőség: <http://www.csango.hu/download/hegyeliattila.doc>

1999 Hat nemzetiség egyetlen faluban? Egy moldvai csángó falu etnikai identitásáról. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai*

- csángók a változó időben.* (A Magyarságkutatás Könyvtára, XXIII. Teleki László Alapítvány, Budapest, 83–96.
- ISOHOOKAANA-ASUNMAA, Tytti
2002 Ajánlás – A csángó kisebbségi kultúra Romániában. Az Európa Tanács parlamenti közgyűlése, 9078. sz. Dokumentum. In: *Veszélyeztetett kisebbségi kultúrák Európában.* Európa Tanács Információs és Dokumentációs Központ, Budapest, 105–117.
- KAPALÓ, James
1994 Közlebb a csángókhöz. *Művelődés* XLVI[XLIII]. (3) 30–31.
- KINDA István – PETI Lehel
2004 *Lükő Gábor alapműve és aktualitása a jelenlegi csángó kutatásokban.* Kézirat
- MĂRTINAȘ, Dumitru
1985 *Originea ceangăilor din Moldova.* [A moldvai csángók eredete.] Editura Științifică și Enciclopedică, București
- MEDICK, Hans
1988 „Misszináriusok a csónakban?” Néprajzi megismerésmódok kihívása a társadalomtörténettel szemben. In: VÁRI András (szerk.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 62–109.
- PAL, Preot Dr. Iosif Petru Maria
1942 [1997] *Originea Catolicilor din Moldova și franciscanii păstorii lor de veacuri.* Tipografia „Seráfica”, Săbăoani–Roman [Bacău]
- PÁLFFY Zoltán
1999 Moldvai csángó fiatalok erdélyi iskolákban. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben.* (A Magyarságkutatás Könyvtára, XXIII Teleki László Alapítvány, Budapest, 179–191.
- PECICAN, Ovidiu
2003 Ki a csángó? *Korunk* XIV. (9) 21-24.
- POZSONY Ferenc
1993 Nyelvhasználat és identitás viszonya a moldvai csángóknál. In: PÉTERBENCZE Anikó (szerk.): „*Moldovának szíp táiaind születem...*” *Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia.* Jászberény, 68–90.
- 2001 A moldvai csángók identitásáról. *Provincia* II. (10) 8–9.
- 2002 *Ceangăii din Moldova.* [A moldvai csángók.] Asociația Etnografică Kriza János, Cluj

- 2003 A moldvai csángók érdekvédelmi törekvései 1989 után. *Korunk* XIV. (9) 3–20.
- 2005a Bevezető. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 7–8.
- 2005b *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó–Európai Folklor Intézet, Budapest
- SERES Attila
- 2002 „Csángómentés” Moldvában a XIX–XX. század fordulóján. *Pro Minoritate*. (Tél) 17–47.
- SIMON Boglárka – PÉTER László
- 2004 „Ha már egyszer csángó vagy, meg kell tanulj boldogulni.” Egy moldvai falu lakóinak identitásépítő stratégiái. *Pro Minoritate*. (Ősz–Tél) 123–146.
- SIMON Boglárka
- 2005 Hogyan „boldogulnak” a csángók? Az identitás kinyilvánításának versus elrejtésének stratégiai egy moldvai közösségben. *Erdélyi Társadalom* III. (1) 9–28.
- TÁNCZOS Vilmos
- 1996 „Én román akarok lenni!” Csángók Erdélyben. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 174–189.
- 2000 *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- 2001 Szappan a kredenc sarkán, avagy a csángókérdés tudománya és politikája. *Kisebbségkutatás* X. (1) 53–62.
- VINCZE Gábor
- 2004 *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*. (A Magyarságkutatás Könyvtára, XXVII. Teleki László Alapítvány–Erdélyi Múzeum Egyesület, Budapest–Kolozsvár
- VÖRÖS Gabriella
- 2006 A szakrális, a nemzeti közösségi és az egzotikum élménye. Elérhetőség: <http://www.ahet.ro/belso.php3?action=cim&name=2179>



© www.kjnt.ro/szovegtar

Plájás Ildikó Zonga

Az erdélyi dokumentumfilmek gyerek-reprezentációjának vizuális antropológiai elemzése

Bevezető

A magyar, ezen belül pedig az Erdélyről készült néprajzi dokumentumfilmek antropológiai vizsgálata mindmáig elkerülte a magyar vizuális antropológiai szakirodalom figyelmét. A néprajzi, antropológiai filmek esetében legtöbbször felmerülő műfaji kérdések (kételemek) mellett, úgy gondolom, hogy még nincsen kialakulva egy olyan kritikai szempontrendszer, amely lehetővé tenné a filmek tudományos, és nem esztétikai szempontú elemzését. Dolgozatomban épp egy ilyen kritikai beszédmódot alkalmazva az antropológiai kutatásokat, vagyis ezek végeredményét, a filmet a gyűjtésetika és a vizuális antropológia szempontjából elemzem.

A vizsgált filmek kiválasztásakor első szempont az erdélyi tematika volt, viszont így is egy olyan nagy méretű filmkorpusszal kellett volna dolgoznom, amelyben bármi rendszert vagy irányvonalat nehezen lehetett volna találni. A téma további szűkítése a filmek tematikáját érintette, ugyanis dolgozatomban olyan néprajzi dokumentumfilmeket vettem vizsgálat alá, melyben főszereplőként, vagy jelentős funkcióval jelenik meg a gyerek alakja.

A hagyományos néprajzi terepmunka megcélzottjai – egyes megközelítések szerint – többnyire mindig az idősebb generációhoz tartoznak, hiszen ők vannak még annak a hagyományos tudásnak a birtokában, amely az erdélyi népi kultúra emblematikus részét képezi. Az Erdélyben forgatott dokumentumfilmek egy részében is a főszereplő az idősebb generációhoz tartozik. Azoknak a filmeknek, melyeknek főszereplője maga a gyerek és a gyerek életvilága, számuk ugyan kevesebb, de főleg az elmúlt pár évben kezdtek kialakítani egy önálló tematikus csoportot.

A vizuális antropológiai megközelítésmód

„A hatvanas évektől a néprajzi film rohamos fejlődésének eredményeként egy új tudományág erősödését figyelhetjük meg: a vizuális antropológiát” (Tari 2002: 55). Mégis a magyar nyelvterületen ennek a szakterületnek az elmúlt évekig nem alakult ki egy olyan átfogó intézménye, amely a megfelelő elméleti rendszer kidolgozásával lehetővé tette volna a néprajzi és antropológiai

filmek tudományos megközelítését. A Magyarországon folyó vizuális antropológiai oktatás is jobbára a néprajz vagy antropológia tanszékek keretén belül működik, kivételt egyedül a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék képez.

Az 1990-es évek elején még így ír Voigt Vilmos a kialakulóban levő új magyar vizuális antropológiáról: „Tulajdonképpen nemcsak az új vizuális antropológiai kutatásban vagyunk Magyarországon a kezdet kezdetén, hanem a régi vizuális antropológiában sem jutottunk messzire. [...] A vizuális antropológia ugyanis több mint egyszerű kutatási terület vagy program: nemcsak a népi kultúra látványszerű elemeinek önálló vizsgálata, hanem maga is ennek egyik kifejezése. Szemlélet, amely arra vonatkozik, hogy a kultúra látható vonásait feltárja, kifejezze, bemutassa. Ma, amikor oly sok eszközünk van a kultúra látható, pontos rögzítésére, arra is ügyelnünk kell, hogy magának ennek a kifejezésvilágnak a törvényszerűségeit is megértsük. Végző soron ez a vizuális antropológia célja. Azt kell bemutatni, hogyan fogalmazza meg önmagát egy kultúra a vizualitás szabályai, lehetőségei között” (Voigt 1990: 36). Továbbá ő is hangsúlyozza, hogy a „néprajzi film minden kockája ilyen módon csal is, minél pontosabb, retusálatlanabb, annál inkább” (Voigt 1990: 36). Tehát a vizuális médiumokban megfogalmazott kultúra-kép sohasem, vagy csak nagyon ritkán az adott közösség értelemképző tevékenysége mentén jön létre, sokkal inkább a rendező-kutató (vagy a vizuális antropológia) kifejezésvilágának törvényszerűségeitől függ. Az etnográfiai filmezés történetében a kivételt a *navaho-filmek*¹ képezhetik.

Az erdélyi népi kultúrával foglalkozó, illetve ennek vizuális (film) reprezentációját megteremtő médiumoknak a vizsgálata a nyugati vizuális antropológiai elméletek mentén első pillantásra merész vállalkozásnak tűnhet, viszont a magyar néprajzi dokumentum- és antropológiai filmek intézményesülése arra a tendenciára utal, hogy a vizuális médiumok – nemcsak a közéletben, hanem a tudományosságban is – egyre nagyobb teret hódítanak. 2002-ben rendezték meg először Budapesten a *Dialéktus Fesztivált*, amely az első olyan rendezvény volt a magyar nyelvterületen, amely kimondottan csak a magyar néprajzi, és antropológiai filmeknek kívánt a fóruma lenni, valamint az elmúlt két évben Sepsiszentgyörgyön szerveztek egy román-magyar dokumentumfilm-fesztivált.

¹ A terminus az angol *navahoo-films* fordítása. A kifejezést két filmesnek a gyakorlatából vette át az antropológiai szakirodalom, akik a „kísérlet során navaho férfiak és nők egy csoportját tanították meg a kamera kezelésére, és azt kérték tőlük, hogy készítsenek felvételeket olyan témákról, amelyekről csak akarnak. Két hónappal később az elkészült anyagot megmutatták a navaho közösségnek, és közösen elemezték a filmeket” (Füredi 2004: 102–102).

A modernizáció vagy globalizáció jelszavaival kimerevített folyamatok talán legjelentősebb hozadéka, hogy a kelet-európai néprajzi kutatásban illetve elemzésben is egyre elterjedtebb a multimediális eszközök használata: a kamerával való gyűjtés, illetve a népi kultúra mozgóképi (dokumentumfilmes) reprezentációja. Egyre szaporodnak a dokumentumfilmeket bemutató fesztiválok, a televízió csatornáin sugárzott, népi kultúrával foglalkozó rövidfilmek, sőt a dokumentumfilm és fikciós film közötti határok áljárhatósága révén, egyre több a dokumentumértékű, néprajzi témát feldolgozó kis- és nagyjátékfilm.

Csak nagyon kevés esetben kérdőjeleződik meg a mozgóképi reprezentáció hitelessége. A dokumentumfilmekhez való kritikai hozzáállás hiánya pedig sokszor néprajzilag vagy antropológiailag egy hamis képet eredményez az erdélyi népi társadalomról, vagy ennek egy képviselőjéről, a gyerekekről.

Dolgozatomban tehát a néprajzi kutatások és elemzések önreflexív diskurzusához kívánok csatlakozni, megvizsgálva, hogy az Erdélyről készült dokumentumfilmek hogyan alkotnak egy beszédmódot, ezen belül hogyan képződnek a filmképi és társadalmi jelentések. Ugyanakkor fel szeretném hívni a figyelmet, hogy az esztétikai szempontú filmelemzés helyett, a néprajzi illetve antropológiai filmek esetében, egy vizuális antropológiai kritikai diskurzus termékenyebb volna, és hozzásegítené ahhoz, hogy el tudjunk igazodni a mára már óriási méreteket öltő korpuszban.

A diskurzus- vagy beszédmódelemzés

A kiválasztott vizsgálati módszerem a diskurzus-elemzés, mely során a filmekben megszólaló hangok elkülönítésével azt próbálom megállapítani, hogy hogyan artikulálódnak a hatalmi pozíciók, illetve ennek milyen hosszú távú társadalmi következményei lehetnek. Például, hogyan épülnek bele ezek a beszédmódok az aktuális hatalmi ideológiákba, vagy ellenkezőleg, hogyan képviselnek szubverzív elemeket.

Gillian Rose beszél arról, a mára már alapl munkának számító *Vizuális módszertanok... (Visual Methodologies...)* című könyvében, hogy ez a fajta kritikai megközelítés, amely a vizualitást kulturálisan relevánsnak tartja, a képek vagy mozgóképek megképzésének folyamatát nem választja le azokról a társadalmi gyakorlatokról, amelyek tulajdonképpen minden kulturális képződémmel összefüggésben állnak (Rose 2001: 3-6). Éppen ezért ezek a kulturális termékek, látás- és képalkotási módok szoros kapcsolatban állnak a hatalmi viszonyokkal, amelyekbe beleágyazódnak és amelyeken keresztül artikulálódnak. Ebben a megközelítésben a kultúra feladata elsősorban a különböző jelentések kialakítása és megváltoztatása: az értelemadás és elvevés

egy közösség tagjai között. Így a kultúra szinte egyenlő mértékben függ a résztvevők értelemképző interpretációjától, amit a környezetükről alkotnak, és a világ „megértésétől”, értelemmel való felruházásától.

A különböző technológiák létrehozzák a világ képeit. A világot vizuális terminusokban alkotják meg, viszont ez a leképezés még a fényképek esetében sem ártatlan. Ezek a képek sohasem áttetsző ablakok a világra. Sokszor nagyon egyedi látásmódok, és sajátosan interpretálják a világot. Gillian Rose Donna Harawayt idézve hangsúlyozza, hogy a vizualitásnak ez a fajtája teremti meg a társadalmi különbségeknek – az osztálybeli hierarchia, a faj, a társadalmi nem, a szexualitás, stb. – vízióját, miközben magát a hierarchián kívüllinek, univerzálisnak tekinti (Rose 2001: 9).

A diskurzusnak többféle megközelítése is lehetséges, ezek közül talán a legkézenfekvőbb Lynda Neadnak a meghatározása, mely szerint a diskurzus egy „sajátos nyelv, a maga szabályszerűségeivel, konvencióival és intézményrendszerével, melyen keresztül a diskurzus termelődik és közlekedik”² (Rose 2001:136). Továbbá a szerző utal arra, hogy a művészet is egy beszédmódnak, a tudás egyfajta speciális formájának tekinthető. Ha a művészet(ek) fogalmát tágabb kontextusba helyezzük, akkor a dokumentumfilmek egy jól körülhatárolt csoportja is képviselhet egy beszédmódot. Jelen esetben kézenfekvőnek tűnik az Erdélyről készült dokumentumfilmek csoportját, ezen belül, pedig a gyermekeket megjelenítőket, egy olyan diskurzus hordozóinak tekintenünk, amelyben a néprajzi, illetve antropológiai tudás implicit módon egy hatalmi rendszert hoz létre.

Ezek után jogosan merülhet fel a kérdés, hogy a dokumentumfilmek vagy antropológusok szűk közössége, azok, akik Erdélyben forgatnak, hogyan teremtik meg azt az Erdély-képet, amely a valóságról megalkotott tudás révén lesz egy olyan beszédmód része, amelyet aztán egyéb (gazdasági, politikai vagy társadalmi) diskurzusok használnak ki. Természetesen a vizsgált filmkorporusz nem alkot egy homogén csoportot. Maga Gillian Rose is kitér arra, hogy egy diskurzus mindig sokrétű és ellentmondásokkal teljes, bár általában rendelkezik egy sajátos rendszerrel (vö. Rose 2001: 135–187).

Kutatásetikai megközelítések

A gyerekek mozgóképi reprezentációja olyan egyenlőtlen pozíciók eredménye, melybe a gyerekeknek legtöbbször semmi beleszólása nincsen. Ha vissza-

² Fordítás tőlem (P.I.Z.) „A particular form of language with its own rules and conventions and the institutional within which the discourse is produced and circulated”.

térünk egy kicsit a rendező és a filmezettek kapcsolatára, illetve ebben a kapcsolatban fellelhető viszonyokra, akkor a gyerek esetében egy egyszerű képpel állunk szemben. A korkülönbség illetve a rendező felnőtt státusza minden további szerepkülönbség nélkül is egy olyan egyenlőtlen viszonyt eredményez, melyben a gyerek minden esetben a rendező hozzáállásának a kiszolgáltattója. Itt érezhető a legjobban annak az etikus hozzáállásnak a fontossága, amely minden olyan filmrendezőt illet, aki „lencsevégre kapja” a gyerekeket.

A nyugati antropológia jól kidolgozott etikai kódexszel rendelkezik, ami a gyűjtést, mások megismerését és reprezentációját illeti (Code of Ethics – American Anthropological Association³). Ehhez képest a kelet-európai antropológiai illetve néprajzi kutatások önreflexív diskurzusa még nem olyan hangsúlyos, hogy hasonló, a reprezentációra vonatkozó etikát kidolgozott volna.

A vizuális antropológiai szakirodalomban, főleg a 20. század végétől, egyre nagyobb hangsúlyt kapnak az etikai kérdésfelvetések. Sarah Pink a *Vizuális kutatás és reprezentáció az etnográfiaiban*⁴ című tanulmánykötet bevezetőjében a következő megjegyzést teszi: „Az elmúlt években az etnográfiai kutatás új megközelítéseiben felmerültek a reflexivitás, együttműködés kérdései, az etikához és új technológiákhoz való újfajta viszonyulás, mindezek, bármely etnográfiai módszertanban, különösen a vizuális etnográfiai szövegekben, nélkülözhetetlen témák”⁵ (Pink 2004: 3). Amennyiben bármilyen vizuális terméket nem az objektív valóság rögzítésének, hanem egy sajátos beszédmód mentén létrejövő konstruktumnak tekintünk, a rendező

³ Az Amerikai Antropológiai Társaság (AAA) 1998-ban fogadta el az Etikai Kódexet, melyben az antropológiai munkához való etikai hozzáállását kívánja meg támogatni. „Az elkötelezettségek és kötelesek ennyire összetett területén elkerülhetetlen, hogy félreértések, konfliktusok alakuljanak ki, és felmerüljön a nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen értékek közötti választás szükségessége. [...] E kódex célja, hogy az AAA-tagok és más érdeklődő személyek számára irányelvekkel szolgáljon az antropológiai munka során felmerülő etikai döntések meghozatalához. Mivel az antropológusok komplex helyzetekbe kerülhetnek, és előfordulhat, hogy egyszerre egynél több etikai kódexnek is engedelmessé kell, ezért az AAA etikai kódexe csak keretet, nem pedig merev előírásokat kíván nyújtani a döntések meghozatalához” (Code of Ethics 1998). Az előszónak ez a passzusa is jól mutatja, hogy mekkora felelősséggel jár az emberek vagy közösségek bármilyen nemű kutatása, hiszen nem minden helyzetben lehet meghatározni, hogy mi volna az egyértelműen etikus hozzáállás.

⁴ Visual Research and Representation in Ethnography, lásd még Pink 2004.

⁵ „In recent years new approaches to ethnographic research have emerged making reflexivity, collaboration, new approaches to ethics and new technologies necessary themes in any ethnographic methods text and especially in visual ethnography lexis.”

vagy filmes-antropológus felelőssége, hogy emberek vagy közösségek reprezentálásakor milyen módszertani irányvonalakat követ.

A vizuális reprezentációk esetében a kérdés még problematikusabb, hiszen a mozgóképek, mint konstruktumok a valóság illúziója mellett állíthatnak valami hamisat. Találó Colin Young megjegyzése, mely szerint „nyersen kimondva: a kamera hajlik a hazugságra, a nézőközönség pedig hajlik arra, hogy higgyen neki” (Young 2004: 48). Az elemzett filmek esetében is a szóhoz juttatott gyerekeknek bár gyakorlatilag halljuk a hangját, sok esetben rejtve marad annak a kontextusnak a feltárása, amelyben a gyerek megszólal, így a valóság illúziója nem több, mint a rendezői koncepció által létrehozott konstruktum, amely bizonyos hatalmi érdekeknek rendelődik alá.

Úgy gondolom, hogy az etikai megfontolások nemcsak a forgatás alatt, a kutatási vagy filmezési helyzetekkel járó interakciók, az emberekkel való kommunikáció során nélkülözhetetlenek, hanem akkor is, amikor az antropológus vagy etnográfus megalkotja a sajátos poétikájú (és politikájú⁶) szövegét vagy filmjét. Sarah Pink is felhívja a figyelmet arra, hogy „a gyakorlatban az etikai kérdések szorosan összefüggnek az etnográfus, adatközlők, szakmabeliek, támogatók, kormányok, a média és más intézmények közötti hatalmi viszonyokkal”⁷ (Pink 2002: 37). Éppen ezért egy megalkotott beszédmód hatalmi ideológiákhoz való viszonya sem hanyagolható el.

A 21. századbeli erdélyi Ábel-sorsok, egy hagyományos közösség gyerekei

Zsigmond *Dezső Arany kalyibája*, Moharos Attila „háromtétéles” dokumentumfilm-sorozata egy sóvidéki szolga-gyerekről, valamint Farkas György *Apáca* című filmjének főszereplői egy néprajzi értelemben vett hagyományos falusi közösségnek a tagjai. Az első két esetben a főszereplő gyerekek szoros kapcsolatban állnak a természettel, és mindennapjaikat egy hagyományos életstratégia határozza meg. Az *Aranykalyiba* főszereplője, Karácsony Emil, „kora tavasztól hóhullástól a teheneket legelteti [...] a gyimesi hidegség hegyi ka-

⁶ Michael Renov összegzi azokat a megközelítéseket, amelyek a létrehozott szövegek poétikáján túl a hatalmi diskurzusokkal való kapcsolatra is reflektálnak (Renov 1999: 18). Lásd még James Clifford és George Marcus által szerkesztett *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* címét.

⁷Fordítás tőlem (P.I.Z.) “In practice, ethics are bound up with power relations between ethnographers, informants, professionals, sponsors, governments, the media and other institutions.”

lyibájánál”⁸. Nem véletlen tehát, hogy a film mottója Tamási Áron *Ábel a rengetegéből* való. Bár a Moharos Attila filmjeiben a főszereplő(k) sorsa korántsem ennyire idillikus, ennek ellenére itt is hangsúlyos a hagyományos munkavégzés, a természettel való romlatlan kapcsolat. Éppen ezért, úgy gondolom, jogosan tekinthetjük ezeket a filmeket a 21. századi Ábel-sorsú gyerekek képének a megrajzolásának

Zsigmond Dezső: Aranykalyiba

Zsigmond Dezső filmjében a megfigyelő film *légy a falon* (*fly on the wall*) módszerének egy nagyon tiszta formájával találkozunk. A megfigyelő film kapcsán elsődlegesen felmerülő problémára Colin Young sokat idézett mondata utalhat, mely szerint „ha a napló (az őszinte vallomás) az öngyilkosság formája az irodalomban, akkor a megfigyelő film emberölés lehet a filmvásznon” (Young 2004: 57). Egy ember (gyerek) életének kegyetlen őszinteséggel való bemutatása valóban kiszolgáltatja a film alanyát a nagyközönségnek. Az *Aranykalyibában* szerencsés módon a rendező megvédi a szeretetével a film főszereplőjét, viszont a róla elmondott narratíva további problémákba ütközhet.

Paul Henley összegzi a megfigyelő filmről mindeztidáig kialakított nézeteket és elméleteket, reflektálva Colin Young és Dávid MacDougall szövegeire is (Henley 2004: 109–116). A *megfigyelő film* terminust egy egész sor dokumentumfilm-készítési gyakorlatra alkalmazzák kezdve attól a fajta forgatástól, amikor a filmkészítő és a filmezett alanyok között tulajdonképpen semmiféle kapcsolat, vagy megegyezés nincsen, a megfigyelő távolról, mint egy őrtoronyból kíséri a kiválasztott alanyait. A skála másik végpontját azok a filmek képezik, melyek hosszú felvételeket, minimális kommentárokat tartalmaznak és csupán kevés számú alany életét kísérik nyomon hosszabb ideig a kamerával. A megfigyelő filmek többsége e két végpont között mozog.

Zsigmond Dezsőnek az *Aranykalyibája*, amint már említettem, ennek a filmes módszernek egy nagyon egyértelmű terméke: amint más filmjéből is kiderült⁹ a rendező úgy tud mozogni egy szűk (akár családi) közösségben is a kamerával, hogy jelenléte látszólag senkit nem zavar, mindenki ugyanúgy folytatja a hétköznapi tevékenységét, interakcióit, mintha a stáb „ott se volna”. Ezért tartom a *légy a falon* módszermegnevezést ennyire találónak, mert egy légy a falon valóban senkit sem zavar, ahogy látszólag Zsigmond Dezső sem zavarja azokat, akiket filmez. Úgy gondolom, hogy további hangsúlyozásra

⁸ A 2004-es Dialéktus Fesztivál filmkatalógusának filmismertetője.

⁹ Gondolok itt a rendező legutóbbi filmjére, a többszörösen díjazott Csigavárra.

szorul a látszólag kifejezés. A vizuális antropológiai szakirodalom máig is termékeny vitát folytat arról, hogy valóban meg lehet-e figyelni azokat a hétköznapi helyzeteket, amelyek a kamera jelenléte nélkül játszódának, hiszen bármennyire is ismert és elfogadott egy közösségben a filmes jelenléte, a kamera óhatatlanul is a filmezettek egy sajátos önreprezentációs viszonyulását eredményezi.¹⁰ Mi több, a nyelvi fordulat (vagy az antropológiába a J. Clifford és G. Marcus által szerkesztett *Writing Cultures...* kötet 1986-os megjelenése) óta sok szakember úgy gondolja, hogy a filmezés folyamata, még ha nem is szólna olyan mértékben bele a filmezett közösségi valóságba, a film mint produktum, amúgy is egy koncepció mentén létrehozott antropológiai tudás felmutatása lesz. Colin Young szerint „annak, áld ezt a módszert [a megfigyelő film módszerét] használja, azt kell figyelembe vennie, hogy a kamerának úgy kell viselkednie, mint egy »résztevőnek«. Mindazonáltal a film műalkotás; képek megszerkesztett rendszere. [...] De a »mint a légy a falon« mentalitás mindig is önhittségből eredt” (Young 2004: 49). Éppen ezért a vizsgálatokban a hangsúly az antropológiai tudás generálásának pragmatikai gyakorlatára kerül, vagyis arra, hogyan képezik meg ezek a filmek egy fajta antropológiai tudásnak a képét. Ennek az újfajta megközelítésnek lesz a hozadéka, az új technológiák valamint az etikai kérdések iránti fogékonyság (Pink 2004: 3).

De térjünk vissza a megfigyelő-film elméletéhez és lássuk, hogyan működik ez a gyakorlat Zsigmond Dezső filmjében. A gyimesvölgyi, tizenhárom éves Karácsony Emil hegyi kalyibában töltött mindennapjait követi nyomon a kamera, de oly módon, hogy egyszer sem találkozunk a forgatási helyzetre történő utalással, vagy kiszólással. Az ilyen helyzetekről mondja Macdougall, hogy „a kamera mágikus megtévesztő hatása párhuzamba vonható a megfigyelés mindenhatóságának megtévesztő hatásával. Ez feltehetően abból ered, hogy úgy nézzük a filmeket, hogy abból, amit látunk, vissza akarunk következtetni arra, amit lefényképeztek” (Macdougall 2004: 68).

A 2004-es *Dialéktus Fesztivál* katalógusában így szól a filmismertető: „...Kora tavasztól hóhullásig a teheneket legelteti. Csak télen szorul be a falusi házukba szüleivel és testvéreivel, s számolgatja, hogy hány nap van még a kihajtásig, a kalyibába való felköltözésig.” A végérvényesen kamera mögé

¹⁰ „It is on these grounds then that there is reluctance on the part of observational filmmakers to intervene proactively in the events being filmed: not because it will somehow corrupt the evidence but rather because if subjects begin to think that they have to start performing in a particular way in order to meet the requirements of the film-maker, it will be no longer their story” (I Inley 2004: 115).

rejtőző rendező filmjében a Tamási Áron-féle Ábel-sors egy 21. századi történetét meséli el, sok szempontból nosztalgikusan viszonyulva a gyimesi gyerek természetközelségéhez, munkához való viszonyához, és a hegyi patak, legelő tehének látványába belevesző szemlélő képes megfedkezni arról, hogy egy 13 éves gyerek remete-élete egy más perspektívából szomorú is lehet.

Moharos Attila: „S immár itt vagyok”

Hasonló kérdések merülhetnek fel a „S immár itt vagyok” kapcsán.

Ugyancsak sokatmondó a 2002-es *Dialéktus Fesztivál* katalógusának filmismertetője: „Fülöp Leventének a gyermekcseledek szolgasorsa jutott. Szülei alkoholisták, testvéreit beadták az árvaházba. Ő viszont »szabad«. Itt a paraszti munka megszokottan örök, a röghözkötött mozdulatok és mondatok archaikusan tiszták, a táj mozdulatlanul lenyűgöző. Az idő megállt és visszanyarodott hősünk sorsában is, aki szolgagyerek lett az ezredvégi Európában...” Bár a „szabad” kifejezést idézőjelben találjuk, a következő mondatban mégis az archaikus tisztaságot asszociálja a rendező Fülöp Levente sorsával. Az „archaikusan tiszta” röghözkötött mozdulatok és mondatok metaforája óhatatlanul is eszünkbe juttatja azokat a – politikai diskurzusokban is felbukkanó – szlogenszerű kijelentéseket, amely a magyarság megmaradásának lehetőségét a hagyományos erdélyi közösségek életformájával hozzák összefüggésbe.

Bár a filmben a gyerek vallomásszerű elbeszélését folyamatosan halljuk, felmerülhet a kérdés, hogy tulajdonképpen kinek a beszédmódját képviseli a mondott szöveg. Hiszen a lefekvés előtt letérdelő és imádkozó gyerek, a képeket értelmezve, a rendezőnek/kamerának mondja az imaszöveget, a családjáról és saját életútjáról szóló szövegeit, pedig jócskán meghatározza a beszédszituáció: Fülöp Levente a kamerába néz és egy idegen világból származó, nyilvánvalóan, hozzá képest, erősebb pozícióban levő felnőttnel panasolja életét. A film kontextusában a panasznak az éle valamiképp mégis enyhül, a mezőn, állatokkal dolgozó gyerek alakja egy romantikus képpé eufemizálódik.

Az Amerikai Antropológiai Szövetség (AAA) által kidolgozott etikai kódex a következőket mondja a bármilyen témájú antropológiai kutatásokra vonatkozóan: „Az antropológus kutatóknak minden tőlük telhetőt el kell követniük annak érdekében, hogy biztosítsák, kutatásuk nem sérti azoknak az embereknek a biztonságát, méltóságát vagy magánéletét, akikkel együtt dolgoznak, akik a kutatást vezetik, vagy akik más hivatásos tevékenységet folytatnak. [...] Az antropológus kutatóknak előre meg kell határozniuk, hogy vendéglátójuk/adatközlőjük anonim kíván-e maradni, vagy vállalja a nyilvánosságot, és minden erőfeszítést meg kell tenniük, hogy eleget tegyenek

ezen emberek akaratának.”¹¹ Ebből kiindulva feltehetjük a kérdést, hogy vajon milyen beleszólása volt a film főszereplőjének, vagy a sorozat második és harmadik részében a családtagoknak abba, hogy nevüket és életútjukat a nagyközönség elé tárják. Beszédes lehet, hogy míg a második részben (*Mikor szolgálának telik esztendeje*) a gyerekeiket intézetbe vagy szolgaságba adó szülők megjelennek a kamera előtt, a harmadik rész (*Szolgasorsok*) végén arról szerez tudomást a néző, hogy a szülők időközben eltűntek. Fülöp Levente konfirmálására még az édesanyja sem jön el, e helyett viszont jelen van a stáb és a forgatás pár éve alatt – a rendező elképzelésének megfelelően – a megkeresett két intézetbe adott testvér. A dokumentumfilm-sorozatban felvázolt családi „melodrámanak” a szülők egyértelműen a történet negatív hősei, míg a gyerekek az áldozatok. A harmadik részben Fülöp Levente társadalmi pozíciójára (sokat iszik, agresszíven viselkedik, még a saját testvérét is meg akarja ölni) történik ugyan utalás, viszont a testvéri szeretet hatalma, az egymásra utaltság képi megkonstruálása (egymás nyakába boruló testvérek) továbbra is a szolgasorsnak áldozatul esett, viszont hősiiesen küzdő fiatalember képét implicálja.

Ha visszatérünk a Gillian Rose nyomán felvázolt elméleti háttérre, akkor Moharos Attila filmjében azt is megvizsgálhatjuk, hogy a rendezői beszédmód hogyan rendeli maga alá a film képi és szövegbeli szerkesztését, illetve milyen társadalmi következményei vannak ennek a hatalmi diskurzusnak. A társadalmi modalitás (*social modality*) a társadalmi, gazdasági és politikai kapcsolatok bonyolult hálójá, az intézmények valamint a társadalmi gyakorlatok azon rendszere, amelyek körbevesznek egy vizuális terméket és ezáltal azt is meghatározzák, hogy hogyan lehet/kell szemlélni vagy használni azt.

A „*S immár itt vagyok*” ebből a szempontból jó példája a magyarországi közönségnek készített filmeknek, amely témaválasztásában meghökkentő, történetében sajnálatraméltó, mégis valamiért ősi és archaikus, tehát egyszerre megrázó is, és szép is. A főszereplő pedig egy igen bonyolult hatalmi rendszernek lesz a kiszolgáltatója, hiszen tragikus életútja immár egy kimerített embléma az archaikus erdélyi népi társadalomról. Viszont a film nemcsak az erdélyi archaikus népi kultúra megkonstruált képéről szól, hanem implicit módon magának a filmesnek, illetve az ő kulturális környezetének

¹¹ Fordítás tőlem (P. I. Z.): „Anthropological researchers must do everything in their power to ensure that their research does not harm the safety, dignity, or privacy of the people with whom they work, conduct research, or perform other professional activities. [...] Anthropological researchers must determine in advance whether their hosts/providers of information wish to remain anonymous or receive recognition, and make every effort to comply with those wishes” (AAA, Code of Ethics, A/2,3).

a képét is tartalmazza. Jay Ruby szerint „ebben a posztpozitivistista és posztmodern világban a kamerának határt szab a készülék mögött álló személy kultúrája; ezért a filmek és a fényképek mindig két dologra vonatkoznak egyszerre – a lefilmezettek kultúrájára és a filmet készítő kultúrájára” (Ruby 2004: 9). A magyarországi rendezőnek nyilván a kulturális különbségek tömkelegével kell megküzdenie, hiszen számára az erdélyi társadalmi valóság alapvetően magában hordozza a másság képzetét. Az viszont, hogy a két kulturális közeg milyen interakcióba lép, és ez milyen kommunikációs lehetőségeket eredményez, már a kutató-rendező szemléletmódján múlik.

Farkas György: Apáca

Farkas György filmje is bizonyos szempontból egy hagyományos falusi közösség gyermekeiről szól, viszont ebben az esetben inkább egy dramatikus *etno-fikciós (etno-fiction)* filmről beszélhetünk. Éppen ezért megközelítése is újabb elméleti kérdéseket vet fel.

Hogyha végignézzük az elmúlt pár év fesztiválműanyagának témánkba vágó filmjeit, egyértelműen a klasszikus néprajzi filmzés dominál. Erről mondja Füredi Zoltán, hogy „a néprajzi filmfelvételeknek gyakorta eleve az is volt a céljuk, hogy, mint egy múzeum, megőrizzenek valamit egy eltűnő kultúrából. A klasszikus néprajz érdeklődése mindig az ősi, az archaikus felé fordult, a hagyományost, az eredetit, az érintetlent kereste, a mesterségeket, dalokat, táncokat, szokásokat nem a szervesen továbbélő kultúra megnyilvánulásaként vizsgálta, hanem a leletmentő régész attitűdjével gyűjtötte a survivaleket, vagyis a maradókat” (Füredi 2004: 94–95). Ez a fajta filmkészítés szoros kapcsolatban állhat a hagyományos néprajzi leírásokkal, mely egy falusi közösség hagyományának egy kis szeletét kívánja meg bemutatni. Bár a magyar néprajz tudománytörténetében ez a fajta megközelítés egy jó ideje már anakronisztikusnak számít, mégis elég gyakran lehet még mindig találkozni a könyvesboltokban ma megjelenő vagy újonnan kiadott ilyen jellegű munkákkal. A rendszerváltás után megnyílt országhatárokkal lehetővé vált Erdély-turizmus, és a különböző politikai ideológiák révén, újra reneszánszát éh az Erdély-mítosz. Ennek a dokumentumfilmzés terén is jelentős következményei vannak, ugyanis az 1990-es évektől csak egyre szaporodnak a magyarországi filmrendezők által készített, Erdély hagyományos kultúráját bemutató ismeretterjesztő- és dokumentumfilmek.

Gillian Rose a diskurzuselemzésről írt fejezetében a múzeum és a képtár intézményéről beszél (Rose 2001: 164–187). Jelen esetben is kézenfekvő a hagyományos néprajzi dokumentumfilm és a múzeum analógiája. Minden

múzeum rendelkezik egy előcsarnokkal, külön termekre van osztva, a képeket vagy kiállított tárgyakat egy jól meghatározott koncepció szerint csoportosítják, meghatározzák, hogy hogyan kell körbejárni, és végignézni a tárgyakat. Ahhoz hasonlóan, hogy milyen többletjelentéseket hordoz a képek/tárgyak ilyen módon való egymás mellé helyezése, illetve milyen magyarázatokat, képfeliratokat, tárgyi kontextusokat hoz létre a múzeumrendező és ezáltal milyen hatalmi diskurzust közvetít, a klasszikus néprajzi dokumentumfilmekben is, ahol valamit megörökíteni, illetve szemléltetni akarnak, a mozgóképek egymás mellé helyezése, a narrátor hangja (aki akár az idegenvezető is lehet a múzeum kontextusában), a megvilágítás, képkivágás, a felirat és nem utolsósorban a kezdő képsorok, a cím, a film végén pedig a záró képsorok, a stáb felvételése közvetít bizonyos ideológiákat.

Farkas György *Apáca* című filmje jó példa lehet erre a múzeum/kirakat-filmre. „A film a »Történetek a Kárpát-medencéből« sorozat első része. Mese a Brassó melletti »magyar« ünnepről. Apáczai Csere János szülőfalujában minden év Húsvétján kakaslövést rendeznek” – mondja a filmismertető a 2004-es *Dialektus Fesztivál* katalógusában. A romantikus hangulatú képek fölé montázsolva a mindentudó narrátor hangját halljuk – a *Magyar Népmesék* rajzfilmsorozatából jól ismert hanghordozásával –, váltakoztatva egy heroikus, indulóra emlékeztető zenével. Bár a népszokás főszereplői a falu legényei, ők mégis, mint gyerekek, végig rejtve maradnak. Filmbeli identitásuk alapját a „hagyományos népi kultúrában” való részvételük képezi: a hagyományos néprajzi gyűjtéshelyzetnek megfelelően arról beszélnek, hogy milyen monda képezi a népszokás alapját, vagy miért különleges/jelentős a falu kopjafás temetője, és rejtve maradnak például azok az aspektusok, amelyek egy tizenéves gyerek természetes hozzáállását határoznák meg egy népszokáshoz.

A kakaslövés népszokásának filmbeli megkonstruálása folyamatosan leleplezi a rendezői autoritás hatalmi pozícióból történő rendelkezéseit. A gyerekek arról beszélnek, amit a rendező kérdez, elvár tőlük, kukoricát fejtenek a kamera előtt, mozdulatlanul néznek a kijelölt irányba, hogy a hátulról és oldalról történő megvilágításban érvényesüljön a premierben megmutatott arcuk. Ebben a filmben a gyerekekből nem lesz más, mint az archaikus Erdély-mítosznak mozgó, beszélő képviselői.

A csángó-gyerekek

Vitézy Zsófia: Made in Romania

Vitézy Zsófiának a filmje műfaji szempontból látszólag a *navaho-filmek* kategóriájába is tartozhat, ugyanis a rendezőnő már a film elején átad a gyerekeknek egy digitális kamerát, amivel ismét látszólag a gyerekek azt kezdenek, amit akarnak. Most mégsem a műfaji aspektusok felől közelíték a filmhez, hanem vizsgálódásomat elsősorban arra fókuszálom, hogy a gyerekek beszédmódja valóban a hét gyerek hangjából áll össze, vagy egy tágabb kontextusban alárendelődik egy olyan hatalmi ideológiának, amelyet a rendezőnő és a magyarországi stáb testesít meg számukra. Ha visszatérünk a többszörösen használt „látszólag” kifejezésre, akkor máris a film keretének, a címnek, majd a filmbeli „kolofón-oldalnak” a pontosabb szemügyre vételekor tehetünk néhány megjegyzést. A film elején, általában megjelenő cím helyett a rendezőnő nevével találkozunk: *Vitézy Zsófia filmje*. A film végén pedig a „látszólag” filmet készítő hét gyerek neve előtt ez áll: *Szereplők*. Tehát, bár úgy tűnik, hogy a gyerekek kamerát kapnak, mégsem tudnak kiszakadni a filmezett alanyok szerepéből, szereplők maradnak, vagyis valamit eljátszanak, még akkor is, ha ez nem tudatosan felvállalt.

Éppen ezért nagyon fontosnak tartom a film kezdő képsorának a vizsgálatát, melyben átadják a gyerekeknek a kamerát: a rendezőnő kezét látjuk, benne a gyerekek számára, társadalmi és gazdasági szempontból elérhetetlen tárgyat, amelyben a nyugati, modern és főleg gazdag világ ölt testet. Eközben a rendezőnő megmutatja, hogyan kell használni, röviden és tárgyilagosan tudatja a gombok használatát. Ezen a ponton sincs igazi kommunikáció közte és a gyerekek között: a felnőtt pozíciójából, magasról beszél. Sarah Pink szerint¹² minden antropológiai kutatásnál vagy filmforgatásnál létrejön egy felvállalt vagy tudatlan társadalmi alku a két fél között: hatalmi pozícióval rendelkező rendező biztosítja a nyilvánosságot, a megszólalás lehetőségét olyan emberek számára, akiknek erre amúgy nem volna lehetőségük. Viszont cserébe a kutatott/filmezett alany kénytelen betartani azokat a játékszabályokat, amelyeket a rendező ír elő. Jelen esetben is áll az alku: a gyerekek megkapják a

¹² „All Image production by social researchers in the field, indeed all first hand social research of any kind, must be collaborative to some extent’ because the researcher’s very presence amongst a group of people in the result of a series of social negotiations” (Pink 2004: 4).

kamerát, viszont a filmet mégiscsak a rendező készíti, ő dönti el, hogy mit akar látni a filmen, tehát implicit módon azt is, hogy a gyerekek mit fognak filmezni. Az érdekek és elvárások azonban nem fogalmazódnak meg, legalábbis a filmben nem találkozunk velük: ezért lesz a nézőnek az az illúziója, hogy a gyerekek maguktól csinálják azt, amit csinálnak. Valószínű, hogy a rendező elképzeléseinek tételes megfogalmazására nincs is szükség. A moldvai csángó kultúra (ön) reprezentációjakor a hatalmi rendszer olyan ideológiai lépnek működésbe, melynek sok évre visszamenő hagyománya van.

Saját tapasztalataim is azt mutatják, hogy a moldvai csángó falvakban már jó ideje beindult a kutatók *turizmusa*. A magyarországi és erdélyi szakemberek szinte váltják egymást a bejárattott falvakban. Pusztina kétségtelenül egyike ezeknek. A falu lakossága tehát nemcsak, hogy hozzácsokott a kutatókhoz, de volt ideje kialakítani – a tapasztalt elvárásoknak megfelelően – egy olyan önreprezentációs stratégiát, amely azután profittá alakítható. És itt nem elsősorban az anyagi bevételre gondolok, bár a *társadalmi alku*¹³ értelmében már olyan helyzetekkel is találkozunk, amikor csak anyagi juttatás fejében hajlandó valaki interjút adni¹⁴, de a rendszerváltás után ismét lendületet kapott hagyományőrző táncsoportok megteremtették a kedvezményes utazások lehetőségét: évente szerveznek különböző nagyvárosokban csángókonferenciákat vagy fesztiválokat, amelyre minden alkalommal meghívják a csángó hagyományőrző csoportokat. A beinduló falunapok is egyre nagyobb külföldi közönséget vonzanak, és fórumai lettek a *hagyományos kultúra* bemutatásának. Mindezek mellett a hagyományos népi tudásnak a felértékelődését is megfigyelhetjük: társadalmi presztízst jelent, hogy a faluba utazó kutatók kiket keresnek meg, ki a falu nótafája, mesefája vagy a tudós embere/asszonya.

Ezért tartom érdekesnek ezt a kontextust, mivel így érthetővé válik, hogy a forgatást megtervező gyerekeknek miért ez jut legelőször az eszébe: „táncolunk, énekelünk, mesét... [mondunk], [bemutatjuk] az iskolát s a templomot”. Az első bemutatott hely is az a terem lesz, ahol, az iskolai oktatáson kívül magyarul tanulnak a gyerekek: „itt tanulunk táncolni, meg énekelni, meg meséket, magyarul. Örülünk, hogy ide tudtunk jönni”. A gyerekek forgatását irányító Ági hamar feltalálja magát az interjút készítő szerepében. A minta itt is nyilvánvalóan a faluban addig járt értelmiségiek kérdezősi stratégiája, amely többnyire az etnikai hovatartozásra vagy a csángók identitástudatára vonatkozik.

¹³ Az angol *social negotiation* fordítása.

¹⁴ Alsóbbéves egyetemista társaim számoltak be olyan helyzetről, hogy moldvai kutatásuk során csupán anyagi juttatás fejében adtak interjút bizonyos megkérdezettek.

A magyartanárnőnek feltett: „Miért szeret magyarul énekelni? Mit érez, amikor magyarul énekel?” – kérdések tehát nem egy, még általános iskolába járó gyerek kérdései, sokkal inkább mímélése egy olyan interjúhelyzetnek, amelyet oly sokszor láthattak a pusztinai gyerekek. Hasonló az a helyzet, amikor a határba kimenve, először arról beszélnek, hogy miért szeretik ezt a tájat, majd egy rendszerezett csoportba felállva népdalt énekelnek.

A felolvasott fogalmazások a hazáról, arról, hogy *Miért szeretem, vagy nem szeretem Pusztinát?*, az édesanyáról, valamint a válaszok arra a kérdésre, hogy *Mi leszek, ha nagy leszek?*, mind-mind egy iskolai kontextusban születtek. Tehát ismét nem a saját korosztályuknak megfelelő témákat dolgozzák fel a gyerekek, hanem az iskolai „hatalom” által kijelölt témákat.

A kamerával való kötetlen filmezés során viszont egy adott pillanatban a gyerekek egy szűk csoportja kilép az addigi hagyományörző szerepből és román dance-slágert kezd énekelni. Akár a filmből való tudatlan kikacsintásként is értelmezhetjük ezt a jelenetet: a felvállalt szereppel mégsem sikerül nekik annyira azonosulniuk, és a moldvai-csángó kultúra ápolásáról és hagyományozódásáról szóló diskurzusban megjelenik egy oda nem illő, sőt annak ellentmondó elem. A film egészében azonban ez a jelenet jelentéktelen és visszhangtalan marad. Hasonló kikacsintásnak tekinthetjük az egyik gyereknek arra a kérdésre adott válaszát, hogy mit változtatna, ha ő volna a polgármester. A válaszban, az út leaszfaltozása utáni következő terve, egy hotel valamint egy „szupermárket” építése volna. Már volt arról szó, hogy kik azok a „turisták”, akik olyan gyakran látogatják a falut, és tulajdonképpen a filmet forgató stáb is ennek a közösségnek a része. Tehát a gyerekek is érzik, sőt jó gazdasági érzékkel meg is fogalmazzák a Moldova-kutatásnak, (-filmezésnek) a kihasználhatóságát.

A magyarórán szerkesztett lap kinyomtatása és a szülőknél, nagyszülőknél való megmutatása, annak visszaigazolása a filmben, hogy a gyerekek által felvállalt hagyományörző szerep valóban hozzájárul a falu archaikus és romlatlan kultúrájának a továbbéltetéséhez. A falu értelmiségének, a csángó kultúra ápolóinak a megjelenése is erősíti ezt a diskurzust. Nyisztor Tinka például, aki több csángókról készült filmben is szerepel, a félelemről beszél a gyerekeknek, hiszen a pap és a román hatóságoktól való rettegés az, ami sokszor megnehezíti a magyar miséért, valamint a magyar oktatásért folyó harcot. Jól látható tehát, hogy a csángó probléma ilyen módon való megjelenítésében a hét gyerek csupán szereplő, ahogy a film végén is megnevezi őket a rendező.

A záró képsorokban, a munkájukat sikeresen elvégző gyerekek kilazítanak: egy autóban láthatjuk őket, amint kötetlen hangulatban ismét arról beszélnek, hogy ki mi lesz, ha nagy lesz. A válaszokat ez esetben már nem a

megfelelni vágyás diktálja: az énekes, művész és „operátor”, annak a világnak a szereplője, amelyet számukra a külföldi, anyagi forrással és társadalmi hatalommal rendelkező stáb is képvisel. Ennek a jelenetnek a tükrében is jól látható, hogy mekkora diszkrepancia van a felmutatott (ön) reprezentáció és a gyerekek valódi aspirációi között.

Lakatos Róbert: Csendország

Lakatos Róbert *Csendország* című filmje jó példa arra, hogy a megkérdőjelezhető objektív megfigyelői attitűdtől elszakadva, hogyan valósulhat meg egy gyerek „hangjának” hiteles filmbeli megkonstruálása. Talán a kutatás ironiája, hogy épp ebben a filmben a főszereplő fizikai hangját egyáltalán nem hallhatjuk. A rendező egy siketnéma gyimesközéploki fiú, Nyika Alfréd, nyári szünidős élményeit foglalja mozgóképes történetbe, s bár felvállaltan használ fikciós elemeket, a beavatkozása a forgatás alatt – szerencsés módon – nem eredményez egy beállított/megrendezett, a rendezői autoritás alá rendelt, önkényes filmvilágot.

Füredi Zoltán ezt írja a filmről: „Lakatos Róbert *Csendországában* a szemünk előtt, természetes módon bontakozik ki Nyika Alfréd, a siketnéma kislány nyári története, s e történeten keresztül megismerjük a gyimesi falu miliójét, a helyiek mentalitását. A 2002-es *Dialéktus Fesztivál* fődíjas filmjében nincsenek kommentárok, riportok, sőt szereplői monológok sem. A rendező békén hagy bennünket, hagyja, hogy nézzük a tájat, olvassunk a gesztusokból és megalkossuk a saját filmünket, a saját történetünket” (Füredi 2004: 100). Jogosan merülhet fel a kérdés, hogy milyen módon lehet hiteles egy olyan történet, amelyet a rendező, ha nem is lerendez, de mindenképpen kiprovokál. A film történetét képező fényképezősdí a rendező ötlete volt, és ugyancsak ő volt az, aki bevezette a szereplőit bizonyos szituációkba, viszont az új helyzetek kezelése teljes mértékben a szereplőkre volt bízva. Épp erre reflektál a rendező egy interjúbán, amikor arra a kérdésre válaszol, hogy milyen instrukciókat adott a szereplőinek: „Elsősorban megkértem őket, hogyne ne nézzenek se a kamerába, se rám. Ezen kívül pedig bizonyos helyzetekbe én vezettem be őket, de a szituáción belül hagytam, hogy azt csinálják, ami jólesik. Például mondtam, hogy menjünk ki a patakra, vagy a hegyoldalba, és vigyük a fényképezőgépet is – ettől kezdve hagytam, hogy tegyék a magukét” (Lakatos 2004: 94).

Ha a hatalmi viszonyok szempontjából vetjük vizsgálat alá a *Csendországot*, a legkézenfekvőbb a rendező és Alfréd viszonyának elemzése. A rendezővel készült interjúból kiderül, hogy Gyimesközéplokon nem tekintik őt idegennek, az Alfréd családjával való több éves ismeretsége és baráti viszonya

tette lehetővé, hogy a forgatás alatt ne hatalmi pozícióból rendelkezzen, hanem a folyamatos kommunikáció révén szereplőivel együtt „csinálja” a filmet. („Amikor elutazom, nem azt kérdik, hogy »Mikor jössz még nálunk?«, hanem azt, hogy »Mikor jössz haza?« – ezen többször is rajtakaptam őket” (Lakatos 2004: 94).) Az a beszédmód tehát, amit a film hoz létre Alfrédéről, és általa a gyimesközéploki kulturális miliőről, nem egy külső hatalmi diszkurzus, inkább egy sajátos önreprézenciós megvalósítás.

„A jelen etnográfiai filmesei mind a kultúra egészére kiterjedő rögzítés-vágy tudományos jogosultságát, mind az antropológiai tudás objektív reprezentációjának lehetőségét megkérdőjelezik, s a kulturális antropológusokhoz hasonlóan az adatközlők és a filmkészítők dialógusának lehetőségeit kutatják” (Heltai 2002: 90) – foglalja össze Heltai Gyöngyi két mérőföldkőnek számító vizuális antropológiai tanulmánykötet¹⁵ alap gondolatát. Lakatos Róbert filmjében csakugyan a rendező és filmezett alanya közti egészséges dialógussal, egy közös projekt termékeny megvalósításával van dolgunk. A *Csendország* forgatási helyzetére találó Táncczos Vilmos megjegyzése: „azt hiszem, hogy mivel mást amúgy sem nagyon tehetünk, tisztességesebb elismerni a kamera jelenlétét a terepen, és a forgatás eseményét az összes szereplőjével és a megrendeztettség szándékával együtt fogadni el hitelesnek, mintsem egy eleve megvalósíthatatlan »természetességre« törekedve, úgy tenni, mintha valóban csakis a »külső idegenek« nélküli néprajz jelenség került volna az objektív, illetve a nézők elé” (Táncczos 2004: 84).

A hagyományos néprajzi dokumentumfilm terminusaiban gondolkodó nézőben felmerülhet a kérdés, hogy mégis mi köze van a *Csendországnak* a hagyományos népi kultúrához. Mérvadónak tartom a rendező hozzászólását: „Mindenesetre számomra meghatározó jellegű volt a népi kultúrával való találkozás. De ez nem azt jelenti, hogy konzervbe akarom zárni, mert nem várom el senkitől, hogy múzeumban éljen. [...] Van, aki kulturális hagyományokat őriz, mert attól jó neki, és van, aki a kulturális hagyományokból táplálkozik. Én az utóbbiakhoz tartozom” (Lakatos 2004: 99–100).

¹⁵ A következő könyvekről van szó: Peter Ian Crawford – Davis Túrion (eds.) *Film as Ethnography*, valamint Peter Crawford – Jan Simonsen (eds.) *Ethnographic Film Aesthetics and Narrative Traditions*.

A közönség/néző szerepe a dokumentumfilmek értelemképzésében

Végezetül azt vizsgáljuk meg, hogy a vizuális termékek jelentésképző mechanizmusaiba hogyan kapcsolható be a néző vagy tágabb értelemben a közönség.

A vizuális antropológiai szakirodalomba John Berger vezette be a *látásmód* (*ways of seeing*) fogalmát. Rá hivatkozva mondja Gillian Rose, hogy a társadalmi különbségek nem csak azáltal működnek, amit és ahogyan megmutatnak a világból, hanem azáltal is, amilyen látásmódot kínálnak fel (Rose 2001:12). Itt játszik majd kulcsfontosságú szerepet a néző pozicionálása. Egy képet/filmet komolyan venni, azt is jelenti, hogy belegondolunk a saját pozíciónkba, társadalmi identitásunkba, abba, hogy milyen kapcsolatban állunk a látvánnyal, mint nézők. Jelen esetben, mivel a néprajzi dokumentum- és antropológia filmek legfontosabb fórumai a filmfesztiválok, ez eleve egy válogatott közönséget, illetve a szakmát feltételezi közönségnek. A (dokumentum)filmes szakemberek pedig már rendelkeznek egyfajta szakmai identitással, amely óhatatlanul egy távolságtartást és sok esetben szkeptikus látásmódot eredményez.

A filmeknek egy kisebb hányada azonban televíziós fórumokon is közvetítésre kerül. Ennek egyik legismertebb – és az Erdélyről készült filmeknek legrelevánsabb – médiuma a Duna Televízió. Ha számba vesszük a vizsgált filmek finanszírozását, kiderül, hogy feltűnően sok közülük a Dunatáj Alapítvány, a Duna Műhely vagy a Duna Televízió támogatásával készült. Többnyire ezek azok a filmek, amelyek a hagyományosabb irányvonalat képviselve, a hagyományos erdélyi népi kultúrát kívánják bemutatni, és sok esetben bizonyos toposzok mentén járnak körül a témát, mint ahogyan az *Aranykalyiba* egy rég letűnt és visszasírt világnak a megmaradt relikviája, egy még élő „Ábel” életmódjának megfigyelése és archiválása kíván lenni.

A gyerek-reprezentációt megvalósító filmek percepciójának és a nagyközönség értelmezésének vizsgálata további kutatásokat feltételez, viszont fontosnak tartom felhívni a figyelmet az ilyen irányú kutatások fontosságára, hiszen akkor tisztább képet kapnánk arról, hogy a társadalmi sztereotípiák újratermelésében és forgalmazásában ténylegesen mekkora szerep jut a néprajzi, vagy antropológiai filmeknek.

Következtetések

A kiválasztott filmkorpusz vizsgálata után ismét visszatérhetünk a bevezetőben megfogalmazott kérdésünkhöz: az elemzett filmek létrehozna-e egy kanonizált Erdély képet, illetve ezen belül, a gyerekek reprezentációjában melyek azok az irányvonalak és toposzok, amelyek uralják az elmúlt évek néprajzi- és antropológiai filmjeit. Amint láttuk, az elemzett, gyereket (fő)szerepeltető film közül egy sem akadt, amely a gyerek ábrázolása szempontjából ne mutatna rokonságot valamelyik más (akár több) filmmel.

Az első ilyen nagy tömbben a gyerekek világa a néprajzi értelemben vett hagyományos kultúra képének lesz alárendelve. Ide sorolhatjuk Zsigmond Dezső *Aranykalyibáját*, Moharos Attila szolgagyerekekről készített „háromteteles” dokumentumfilmjét vagy Farkas György Apácáját. Mindhárom filmben a rendszerváltás után ismét reneszánszát élő Erdély-mítosz határozza meg azt a hatalmi diskurzust, amelynek homlokterében a filmek készültek. Hogyha a mozgóképi reprezentációt nemcsak konstruktumnak, hanem sajátos tudást közvetítő médiumnak tekintjük (vö. Ruby 2004: 11–18), akkor ezek a filmek a magyar nemzeti kultúra és identitás toposzainak a megerősítésére is szolgálhatnak, tehát nemcsak felhasználják az „archaikus elemeket őrző” erdélyi népi kultúráról kialakult sztereotípiákat, hanem implicit módon újra is termelik azokat.

Lakatos Róbert filmjében – a felvállalt történetesítés ellenére – a főszereplő kulturális kontextusát nem rendeli alá valamilyen hatalmi ideológiának, éppen ezért ez csak a narratíva kontextusaként van jelen. A filmvilág konstrukciójában hangot kap a gyerek, ezáltal a rendező reprezentációja mellett egy sajátos színezetű gyerek-önreprezentációt is megvalósít a film.

Láthattuk tehát, hogy a gyerekekről elmondott történetek vizuális antropológiai elemzése fényt deríthet azoknak a hatalmi pozícióknak az alakulására, amelynek kontextusában megszületnek ezek a mozgóképi reprezentációk. Dolgozatomat semmiképpen nem tekintem egy lezárt vizsgálódásnak, ugyanakkor úgy gondolom, hogy az általam kiválasztott szempontrendszer mellett még nagyon sok termékeny kutatási paradigma létezhet. A diskurzus-elemzés vagy az etikai kérdések felől történő kritikai hozzáállás csupán egyike ezeknek. A kialakulóban levő magyar vizuális antropológia pedig még nagyon sok kiaknázatlan, hasznos, sőt szükséges kérdést tehetne fel az évente készülő több száz dokumentumfilmnek, ezzel hozzájárulva a tudományos megalapozottságú reflexív filmezési gyakorlat elterjedéséhez.

Filmográfia

- Farkas György: *Apáca*. Duna Televízió, 2001, 36 perc.
 Lakatos Róbert: *Csendország*. Inforg Stúdió, 2001, 35 perc.
 Moharos Attila: *S immár itt vagyok*. Pilot Film Kft., 2000, 17 perc.
Mikor szolgának telik esztendeje. Pilot Stúdió, 2002, 41 perc.
Székelýföldi szolgasorsok. Central Filmstúdió, 2004, 59 perc.
 Vitézy Zsófia: *Made in Romania*. Vacska Bt., 2004, 44 perc.
 Zsigmond Dezső: *Aranykalyiba*. Dunatáj Alapítvány, 2003, 56 perc.

Irodalom

- CLIFFORD, J. – MARCUS, G.
 1986 *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*.
 University of California Press, Berkeley
- CODE OF ETHICS of the American Anthropological Association,
 Approved June 1998. Elérhetőség:
<http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>
- FÜREDI Zoltán
 2002 Előzmények és várakozások. In: Uő (szerk.): *Dialéktus Fesztivál. Filmkatalógus és vizuális antropológiai írások*. Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány, Budapest, 9–11.
- 2004 Idegenek a kertemben. Néprajzi, antropológiai filmek Magyarországon. *Metropolis, Filmelméleti és filmtörténeti folyóirat* VIII. (2) 94–108.
- HALL, Stuart (ed.)
 1997 *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*.
 The Open University–Sage
- HELTAI Gyöngyi
 2002 Néhány jellemző tendencia a kortárs vizuális antropológiai gondolkodásban. In: FÜREDI Zoltán (szerk.): *Dialéktus Fesztivál. Filmkatalógus és vizuális antropológiai írások*. Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány, Budapest, 89–113.
- HENLEY, Paul
 2004 Putting Film to Work: Observational cinema as practical ethnography. In: PINK, Sarah – KÜRTI László – AFONSO, Ana Isabel (eds.): *Working Images. Visual Research and Representation in Ethnography*. Routledge, London–New York, 109–131.

HOCKINGS, Paul (ed.)

1995 *Principles of Visual Antropology*. 2nd ed. Mouton de Gruyter, Berlin–New York

LAKATOS Róbert

2004 Interjú Lakatos Róbert filmrendezővel. In: HALMOS Ádám (szerk.) *A valóság filmjei. Tanulmányok az antropológiai filmről és filmkatalógus*. Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány, Budapest, 93–102.

MACDOUGALL, David

2004 A megfigyelő filmen túl. In: HALMOS Ádám (szerk.): *A valóság filmjei. Tanulmányok az antropológiai filmről és filmkatalógus*. Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány, Budapest, 61–75.

PINK, Sarah

2002 *Visual Ethnography. Images, Media and Representation in Research*. Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi

2004 Intoduction: situating visual research. In: PINK, Sarah – KÜRTI László – AFONSO, Ana Isabel (eds.): *Working Images. Visual Research and Representation in Ethnography*. Routledge, London–New York, 1–13.

RENOV, Michael

1999 Toward a Poetics if Documentary. In: RENOV, Michael (ed.): *Theorizing Documentary*. Routledge, New York–London, 12–37.

ROSE, Gillian

2001 *Visual Methodologies, An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi

RUBY, Jay

2000 *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropolgy*. The University of Chicago Press, Chicago–London

2004 Vizuális antropológia. In: HALMOS Ádám (szerk.) *A valóság filmjei. Tanulmányok az antropológiai filmről és filmkatalógus*, Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány, Budapest, 9–19.

TARI János

2002 *Néprajzi filmzés Magyarországon*. Európai Folklor Intézet, Budapest

TÁNCZOS Vilmos

2004 Az elhagyott szolga lázadása avagy gondolatok a néprajzi dokumentumfilmről. In: HALMOS Ádám (szerk.): *A valóság filmjei. Tanulmányok az antropológiai filmről és filmkatalógus*. Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány, Budapest, 83–93.

VOIGT Vilmos

1990 Az etnológus szeme, szemüvege és tükre. In: KEZDI NAGY Géza (szerk.): *Történelem és kultúra 5. Etnológiai tanulmányok Boglár Lajosnak ajánlva*. Magyar Tudományos Akadémia Orientalisztikai Munkaközössége, Budapest, 36–42.

YOUNG, Colin

2004 A megfigyelő film. In: HALMOS Ádám (szerk.): *A valóság filmjei. Tanulmányok az antropológiai filmről és filmkatalógus*. Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány, Budapest, 47–61.



Szabó Á. Töhötöm

**Robogóból kisszekér.
Három erdélyi kistáj gazdálkodásának erőforrásai**

Bevezetés

A néprajztudomány, a gazdasági antropológia, a faluszociológia és sok más tudomány képviselői évek óta tanulmányozzák a kelet-európai agráriumot, a posztkommunista államokban zajló folyamatokat. Tanulmányom¹ ebbe a körbe illeszkedik: az erőforrások kérdésére összpontosítva három erdélyi kistáj, az Alsó-Nyikó mente, a Kis-Küküllő középső folyása és Felső-Háromszék² gazdálkodásán keresztül fogalmazom meg azokat a gondolatokat, amelyek a nézetemben jobb megvilágításba helyezik a problémákat. A tanulmány további részében azokat a kontextusokat és elveket vizsgálom, amelyeknek kiemelkedő szerepet tulajdonítok a közösségi formák fennmaradásában és működésében. Ezek között a mezőgazdaság általános helyzetére térek ki először: mielőtt a téma elemzésébe belevágnék, szükségesnek tartom azokat az általános keretfeltételeket röviden megnevezni, amelyek az erdélyi, ezen belül a székelyföldi gazdálkodás egészét meghatározzák. Úgy gondolom, hogy ezek a gazdálkodási rendszerek önmagukban nem érthetők meg, csak ha azokat a történelmi előzményeket is vizsgáljuk, amelyek a mai helyzet kialakulásához vezettek. Az adott a kistájakat tehát úgy vizsgálom, mint az erdélyi, székelyföldi gazdálkodás egy példáját, és az általánosságokon túl igyekszem megnevezni a kistájakra jellemző sajátos vonásokat.

Az erdélyi agrárium kapcsán szerveződő mai közbeszéd és tudományos diskurzus több renden kiemeli a gazdálkodási rendszerek hiányosságait, az

¹ E tanulmány része a készülő doktori dolgozatomnak. A kutatómunka során azt vizsgáltam, hogy a hagyományosan az erdélyi (székelyföldi) faluval asszociált közös gazdaságirányítási rendszerek mennyiben működőképesek ma, milyen formáival találkozunk, és ezeknek milyen szerepe van.

² A felsorolt kistájakon több éve folytatok kutatásokat. Azért esett választásom ezekre a területekre, mert a gazdálkodási rendszereik – az adottságaikkal összefüggésben – eltérnek egymástól, ugyanakkor azonosságok is felfedezhetők bennük. Az önszervező közösségek kérdésére összpontosítva pedig hasznos volt összevetnem két, a múltban a hagyományos székely jogokkal rendelkező (Nyikó mente és Felső-Háromszék) és egy jobbágy múltú terület (Kis-Küküllő mente) falvainak intézményeit: mint a vizsgálatból kiderült, a kooperáció kérdésében nem a történelmi előzmények a döntő fontosságúak, hanem a birtokolt erőforrások.

elmaradottságot, a hagyományosságot és a fejletlenséget. Az ebben a körben megjelenő problémák nagy hányada nem mai keletű: a ma jelentkező munkaszervezeti, technológiai és mentális hiányosságoknak általában megvan mind a történelmi előképük, mind a történelmi gyökerek. A18. században, a század végén kialakuló, rögzülő globális munkaelosztás Európa keleti régióira, így Erdélyre is - bár ez utóbbinak jelentős területei sosem voltak alkalmasak kiemelkedő mezőgazdasági termelésre, főként nem növénytermesztésre – a mezőgazdasági nyersanyagtermelés feladatát osztotta, jelentősebb ipari termelés és kereskedelmi tevékenység nélkül. Míg például Angliában a bekerítések következtében kialakult a nagy magánbirtokok rendszere, a tőkés-bérmunkás viszony megjelent a mezőgazdaságban, és az onnan kiáramló fölösleges munkaerőt pedig az egyre jobban fejlődő ipar kötötte le (Macfarlane 1993: 31–64), addig Erdélyben és főként a Székelyföldön hagyományos gazdálkodási minták rögzültek (Imreh 1983). Csetri Elek meglátása szerint a nehezen járható hegyi utak miatt és a vízi szállítás, a hajózható folyók hiánya következtében Erdélynek állati erővel szállítható, a mezőgazdaságból származó könnyebb termékekre kellett szakosodnia (Csetri 1999: 5). Mindezek mellett a mezőgazdasági termelés maga is sok szempontból elmaradt a nyugat-európaiától, így jellemző módon állami reformokra volt szükség a parlagoló rendszer felszámolásához és a háromfordulós, istállóaszt feltételező és az istállótrágyát használó mezőgazdasági termelés bevezetéséhez. A kései fejlődés és a mezőgazdaság kései modernizációja egy tradicionális szemléletmód fennmaradásához járult hozzá: kisüzemi gazdálkodás, piacelvű gazdálkodás-mód kései megjelenése, ennek következtében az önellátás és a vegyes termékszerkezet fennmaradása, valamint a család mint termelőegység és fogyasztási egység egybeesése. A sort még tovább lehetne folytatni, vagy egy-egy területet összetevőire lehetne bontani, azonban az eddig soroltak is jelzik, hogy itt a klasszikus parasztság kérdésével állunk szemben.³ Ennek egyik fő jellemzője az individualizmus szinte teljes hiánya és ennek következményként a tulajdonformák sajátos, akár családi, akár faluközösségi szerveződése. Ezért írhatja le Tagányi Károly a 19. század végén, hogy a földközösség klasszikus hazája Erdély (Tagányi é. n.), hisz ha a szántóföldek már egyéni birtoklásban is vannak, a legelők az erdők és néhol a kaszálók közös birtoklása fenntartja azt a művelési kényszert, amelyet Imreh István a mezőgazdaság kerékkötőjének

³ Alán Macfarlane könyvében megkülönbözteti a *nyugat-európai* és a *klasszikus parasztság* megnevezési ezek legfőbb sajátosságait, valamint különbségeit. A klasszikus parasztságot Kelet-Európához köti, ezért érzem indokoltnak e terminus használatát, bár a parasztságfogalom alkalmazhatóságáról ma is vita folyik. (Erről lásd még később.)

nevez (Imreh 1983). A közös birtoklási és munkaszervezeti formáknak, a művelési kényszernek nagy szerepük volt abban, hogy a hagyományos technikák rögzültek, technológiai és növénykultúrákat érintő újításokat csak nehezen vezettek be, valamint hogy kialakult – az örökösödési viszonyokkal is összefüggésben – a nadrágszíjparcellákkal jellemezhető birtokszerkezet.

A mezőgazdaságra mindezen távolabbi léptékű történelmi gyökerű jelenségek mellett leginkább a közelmúlt történései, az urbanizáció, az erőltetett iparosítás hatottak, hisz ezek a folyamatok az állam kezében összpontosuló tőke erőszakos növelésének és az erőforrások központi átirányításának, átcsoportosításának időszakával esnek egybe. Miközben az államosítást követően beindult a falusi háztartások, gazdaságok szövetkezetbe szervezése, az iparosodó városok egyre nagyobb emberi erőforrásigénnyel léptek fel, és ezt az igényt a falvakból kiáramló lakosság elégítette ki, akikből elsőgenerációs városiak, nagyon nagy hányadában pedig paraszt-munkás, a kétlaki életmódot vállaló proletár vált.

Mind a mezőgazdaság modernizációja, mind az urbanizáció és industrializáció felemás volt tehát: a tényleges termelési kapacitás nem volt elegendő a jelentkező szükségletek kielégítésére, ezért kialakult – és a lehetőségekhez mérten virágzott – az informális gazdaság, valamint a mezőgazdaság esetében a háztáji növénytermesztés és állattenyésztés, amivel a hiánygazdálkodás nyomán keletkező nehézségeket lehetett leküzdeni. A centralizált gazdaságpolitika és erőforrás-ellenőrzés nem tette lehetővé a nagyüzemi termelés bizonyos ágazatainak kisüzemekbe való kiszervezését, az integrált együttműködést, ugyanakkor a fokozott állami ellenőrzés miatt nem alakulhatott ki a háztájizás nyomán intenzív árutermelés (Oláh 2004b: 131). Következésképp a Magyarországon a rendszerváltás egyik lényegi tényezőjeként kezelt polgári, vállalkozói minták sem jelentek meg, így a változásokat követő időket életképes és korszerű minták hiánya jellemezte, amivel óhatatlanul együtt járt egyfajta visszarendeződés, és ez évekre visszavetette a mezőgazdaságban dolgozókat. Ennek csak egyik, ámde lényeges összetevője a hagyományos munkaszervezeti formák újjáéledése: a visszakapott földeket gépek hiányában az első néhány évben még a Felső-Háromszéken élő, burgonyára szakosodó és jó terméseredményeket felmutató gazdák is valamilyen kalákaformában együttműködve művelték meg, akiknek aztán néhány év jó termése lehetővé tette a gépek beszerzését.

A fentiekben vázolt kérdések a változások után problémákként jelentkeztek: a globális munkaelosztás trendjei a továbbiakban sem változtak, az erőltetett urbanizáció csődöt mondott, ugyanis az alacsony hatásfokú és piacok nélkül maradt ipari szektor összeomlott, és az innen kiáramló munkaerő

egy kényszerstratégia részeként a mezőgazdaságba áramlott vissza⁴. Egy felmérés szerint például 1990-ben a teljes foglalkoztatottak száma Romániában 10,8 millió volt, ebből 3 millió dolgozott a mezőgazdaságban, ezzel szemben a kilencvenes évek végén az összes foglalkoztatott száma 8,6 millió, ebből 3,5 millió mezőgazdasági munkás (Bernád 2003: 134), tehát a mezőgazdaságban foglalkoztatottak száma mind abszolút mind relatív értékben növekedett. A gazdaságok pedig sok tekintetben visszatértek a kollektivizálás taláta állapotokhoz, ami leginkább azért problémás, mert az akkori erdélyi mezőgazdaság helyzete sem volt teljességgel korszerű - és akkor még igen finoman fogalmaztunk. Noha ez a folyamat nem jelent teljes visszafordulást, az összetevői közt egyaránt találunk technikai és mentális visszarendeződésre utaló elemeket (Szabó 2002:29), ez pedig az öröklött erőforrások kérdésköréhez vezet el bennünket, vagyis annak vizsgálatához, hogy mivel, hol és hogyan gazdáskodnak az emberek.

Az erőforrások kérdése

Úgy vélem, az öröklött erőforrások az általam alkalmazott hármastagolásban meghatározó szerepűnek tekinthetőek az átalakulás és a stratégiakeresés folyamataiban, ennek okán pedig a stabilizációs erővonalak, a követett stratégiák kialakulásában is, hisz külső erőforrások bevonására a makrogazdasági feltételek – például az előnytelen hitelkonstrukciók – következtében alig nyílt, nyílik lehetőség, ezért a családi gazdaságok alapvetően a szövetkezetek feloszlása után rendelkezésre álló tőkékkel gazdálkodhattak. Ezek az erőforrások munkahipotézisként három nagy, az anyagi, a természeti-környezeti és a mentális örökség köré szerveződő csoportba sorolhatók, természetesen úgy, hogy sok esetben a különböző területek egybeeshetnek. A következőkben röviden leírom, hogy mire gondolok az erőforrások kérdéskörén belül, majd a dolgozat második részében bővebben – a közösségi összefogásra is figyelve – fejtem ki ezeket.

1. Az *anyagi erőforrások* kérdésköre alatt elsősorban azt az eszköztechnikát értem, amely a rendszerváltáskor a gazdaságok rendelkezésére állt, ugyanis a földek visszaszolgáltatásának egyik sarkalatos pontja épp a gépek hiánya, és ennek nyomán a gépállományok egy ideig megőrzött egyeduralma volt. A gépek hiányára három válasz létezett: a gépi munkaerőigény emberrel

⁴ Például a kilencvenes évek végén a bányavidékeken kialakult feszültségek levezetésére a kormány részéről olyan tervek láttak napvilágot, amely a fölösleges munkaerőt a falvakban telepítette volna le, házhoz és földhöz juttatva a volt bányászokat.

való pótlása kaláka vagy napszámos típusú munkák keretében, ezt kísérhette az eszköztechnikában való visszalépés, és állati vontatásé gépek elkészítése, beszerzése és használata, amely egyértelműen a termelékenységre volt kedvezőtlen hatással. A gazdaságok szükséges gépekkel való felszerelése jelentette volna a harmadik, és ténylegesen életképes megoldást, azonban erre a pénztőke hiányában – ami megint csak központi kérdése az anyagi erőforrások vizsgálatának – csak kevés gazdaság, közösség volt képes. Ez leginkább a megfelelő természetföldrajzi adottságokkal rendelkező, ezért specializációra képes és a piacra lépés lehetőségét egyaránt biztosító mikrorégiókra jellemző, ahol két-három év termésének az árából elindíthatták a tőkeerőt mutató és a további felhalmozást lehetővé tevő gépesítési folyamatokat. Így ma azzal kell szembenéznünk, hogy Erdélyben találni magas fokon gépesített gazdaságokat, ahol szinte minden munkafolyamatot gépekkel végeznek, ugyanakkor megtalálhatók a hagyományos eszköztechnikát felvonultató gazdaságok is, ahol a más tulajdonú gépek igénybevétele a kiadások egyik legnagyobb tételét jelenti. A mezőgazdaságban tapasztalt alacsony termelékenység és a magas, egyre növekvő művelési költségek következtében sok háztartás nem mezőgazdasági tevékenységből eredő jövedelmeit is a mezőgazdaságba forgatja be, és ezáltal újratermeli a veszteséges mezőgazdaságot.

2. Ha a *természeti-környezeti erőforrásokat* nagyon leszűkített értelemben használjuk, két főbb kérdést tehetünk fel ezek kapcsán: milyenek a földek és hol helyezkednek el. Abban, hogy ezt a kérdéscsoportot az anyagi erőforrásoktól elkülönítve vizsgáljuk, leginkább az nevezhető meg okként, hogy – bár nálunk a földek abszolút értékének meghatározása nem történt meg – a mezőgazdaságban dolgozók igencsak jól ismerik, és kiemelten fontosnak tartják szűkebb és tágabb környezetükben található földek értékét, amelyet esetenként a termőképesség, a megközelíthetőség, a vadkárok elleni védelem, tágabb környezetben való elhelyezés (város-falu, centrum-periféria) stb. összetevőinek fényében határoznak meg. Így eleve jobb esélyekkel indul az a település, amely földjeinek nagy része magas termőképességű, a domborzati viszonyokat vizsgálva is alkalmas monokultúrás termesztésre, védett a vadkárok ellen, valamint a regionális munkamegosztás és a piaci kapcsolatok lehetővé teszik a termények értékesítését. Ezzel szemben találjuk azokat a leginkább dombvidéki kistelepüléseket, aprófalvakat, ahol sem a domborzati viszonyok, sem a felaprózott földek jellemezte birtokszerkezet nem teszi lehetővé a specializálódást, a vadkárok és kedvezőtlen demográfiai viszonyok következtében a határ beszűkül, és a terményeknek nem alakul ki felvevőpiaca, következésképp a felhalmozás és a fejlődés is – ha van egyáltalán – igen lassú.

3. Noha e hármas tagolású kérdéscsoportban utolsóként tárgyaljuk, fontosságához nem fér kétség: a *mentális erőforrások* szűkös volta egyaránt sújtja a fejlődő falvakat és a visszamaradt, depressziós kistelepüléseket. Meglátásom szerint a monokultúrás természetést folytató és gépesített gazdaságok is ezzel a tudásbeli problémával küzdenek, amikor például a bevált – és nem mellékesen a földek kifáradásával együtt járó – nagy mennyiségű kemikália használatát feltételező szalmásgabona-burgonya vetésforgót használják.

A téeszek felszámolását és a földek visszaszolgáltatását követően kialakuló eufória és a túlfűtött várakozás - mint hamarosan kiderült - alaptalan volt, hisz sem az anyagi feltételek nem álltak rendelkezésre a sikeres gazdálkodáshoz, sem az „ott adják vissza a földemet, ahol az apámé volt” jellegű elvárások mintájára szerveződő tradicionális gazdaságvezetési módok nem voltak alkalmasak hosszú távú stratégiák kiépítésére. Ebben a tradicionális, végső soron a kollektivizálást megelőző időkre jellemző szemléletben gyökerezik az önállóság célul tűzése a vegyes termékszerkezeten és a kiadások csökkentésén keresztül. A szocialista tervgazdálkodás mezőgazdaságban mutatkozó hatásainak tudható be a tagosításokkal szembeni merev elzárkózás és az új társulási formák elutasítása, holott elemzések rámutattak arra, hogy a leginkább jellemző, öt hektár alatti birtoknagyság nem elegendő a profitorientált modernizációhoz, ahhoz legkevesebb tíz hektárra lenne szükség (Albert 2000: 170). Következésképp a törpebirtokokon, vagy a közepes nagyságú gazdaságokban sok esetben hagyományos mintákat követő gazdálkodás folyik, a mezőgazdaság esetében – egy-két kivételtől eltekintve, mint amilyen a gyergyói Agrocáritas, az illyefalvi LAM Alapítvány – nem beszélhetünk szisztematikus tudás bevitelről. Mindezek fényében kérdéses, hogy a hagyományos keretből kilépő kisüzemek mintakövetései milyen erővonalak mentén szerveződnek, és hogy képesek lesznek-e olyan hosszú távú stratégiai elképzelések gyakorlatba ültetésére, amelyek nem csak a helyi, hanem a regionális illetve a globális piacokra való belépés lehetőségét is biztosítják. Ehhez ugyanis a belső keretfeltételeket tekintve nem csak nagy, összefüggő és jó elhelyezkedésű földekre és gépekre, hanem az egyelőre igen megfoghatatlan vállalkozói tudatra, a kockázatvállalási hajlandóságra, a munkaerőgazdálkodás racionalizálására – mint a tudásbevitel eredményére – és külső feltételként pedig hatékony agrárpolitikára, kedvezményes hitelekre és piacteremtésre van szükség, hogy csak néhányat említsünk.

Családi gazdálkodás és alkalmazkodás

Az említett tényezők – tradicionális, modernizációs hiányok – és összetevőik (vegyes termékszerkezet, önellátásra való törekvés, felaprózódott birtokok stb.) mellett sem lehet azt állítani, hogy a falusi gazdaságok teljességükben merevek, nem tudnak válaszokat megfogalmazni a gazdasági szerkezetekben magasabb szinteken bekövetkezett változásokra, és nem figyelnek a piacokra. A hullámzó, pontosabban az igen rövid ciklusokban egymást váltó konjunkturális feltételek következtében a kisüzemi gazdálkodási formák mondhatni kényszerítve vannak bizonyos fokú rugalmas magatartásra: a sertés felvásárlási ára például a kilencvenes évek végén a gazdák értékelése szerint is kedvező volt, azonban egy-két év leforgása alatt nemhogy megállapodott volna, hanem visszaesett, ezért a Nyikó mentén és a Kis-Küküllő mellékén sokan felhagytak az eladásra szánt sertések tartásával.

Ennek következtében a kockázati tényezők, a befektetési szükségletek és a hosszú megtérülés arányait tekintve amúgy is igen tőkeigényes mezőgazdaság hátrányos helyzetbe kerül: találkoztunk olyannal, aki a *kis sertéskonjunktúra* idején disznóhizlaldát indított be, majd a sertés felvásárlási árának visszaesése után, még mielőtt a befektetése megtérült volna, kénytelen volt gazdaságát átalakítani. A rugalmasság ez esetben *szűkítő* jellegű: ha a költségmegtérülés még kisüzemi szempontok szerint sem kedvező – olyan körülmények között, amikor nincs könnyelés, a befektetett tőkéket (például saját termények, saját munkaerő) nem mind számolják –, akkor a kérdéses ágazatot hajlamosak a minimálisra, az öfenntartó gazdaságban mutatkozó szükségletek szintjére csökkenteni. Természetesen ez igen megnehezítheti egy-egy háztartás pénzgazdálkodását: olyan közösségekben, ahol a pótlási alapok mellett magas ceremóniális költségekkel mint a közösségi részvétel alapfeltételével kell számolni, az évente leadott egy-két sertés komoly segítséget jelenthetett az alapok előteremtésében.

A rugalmas válaszok megfogalmazására nagyobb esély volt azokban az önmagukat és gazdálkodásukat nem feltétlen az öröklött minták mentén megszervező és magasabb tudástőkével gazdálkodó háztartásokban, amelyek kapcsolataikat is kihasználva kerestek kiaknázzható erőforrásokat. A *bővítő* jellegű rugalmasság sok esetben azt jelenti, hogy nem mezőgazdasági vagy csak érintőlegesen mezőgazdasági tevékenységből származó jövedelmekre tesznek szert, amit viszont nagyon sokszor visszaforgatnak a mezőgazdaságba. Az informális fontossága a nem mezőgazdasági tevékenységekben és a mezőgazdasági termékek értékesítésében egyaránt megmutatkozik: koncessziót szerezni a patakmederben található kavics kitermelésére, és ezzel beszállítójává

válni a helyi útjavítást végző cégnek épp olyan fontos lehet, mint információt szerezni arról, hogy melyik régió piacán mennyibe kerül a malac, vagy *meghallani*, hogy egy olasz üzletember lóhizlaldát fog beindítani a szomszéd faluban, amihez sok szalastakarmányra lesz szüksége. Noha kétségtelen, hogy ezek a lehetőségek ideig-óráig képesek biztosítani egy-egy kistérség néhány háztartásának prosperitását, hosszú távú és széles körű megoldást nem jelentenek: az útjavítást elvégzik – ha elvégzik –, a malac ára mindenhol esni kezd, az olasz bezárja a lóhizlaldát, és megint új források után kell nézni.

Táji és társadalmi keretek

1. Az Alsó-Nyikó mente a Hargita nyugati elő-dombságai által jól körülhatárolt, ezért a kutatás számára is jól érzékelhető egységet alkot. A kistáj falvainak paraszti gazdaságai nagyobb részt a hagyományokban mélyen kódolt vegyes termékszerkezetet követik, így igyekeznek gabonát, kapásnövényeket, zöldségeket egyaránt termelni, állatokat tartani és az ezek takarmányozására alkalmas művelési ágakat fenntartani. A gazdálkodás a belső telkek és a hozzájuk tartozó, a falu külső terében koncentrikusan elhelyezkedő szántók, gyümölcsösök, kaszálók majd legelők és végül erdők rendszerére épül. Mivel csűrös gazdálkodás folyik, ahol a több lábon állás ethoszán belül igen nagy jelentősége van az állattartásnak, a telkek épített részének igen fontos elemei a gazdasági épületek, amelyek a falvak épített területét lezárják. Ezeket követik a belső kertek, amelyekben néhol megjelennek a gabona- és a szántóföldi kapáskultúrák, ám jellemzően inkább, zöldségeket vagy például burgonyát termesztenek. A kedvezőtlen domborzati viszonyok egyébként minden faluban problémát jelentenek, mivel kevés az olyan terület, ahol magas terméshozammal lehetne gabonát termesztani, vagy más szántóföldi kultúrákat művelni. Ezt a vidéket jellemzi legkevésbé a termékspecializáció, aminek következménye a gépesítés alacsony foka, ezért a hagyományos munkaszervezeti formáknak a legtovább élő formáival itt találkoztam.

2. A Kis-Küküllő középső folyásának paraszti gazdaságai a szőlő és gabonatermesztés mentén tudtak leginkább specializációt megvalósítani. E kistájon belül Héderfája és Vámosgálfalva gazdálkodási rendszerét vizsgáltam⁵, és arra kerestem a választ, hogy a részleges specializáció körülményei között tovább éltek-e a közösségi munkaalkalmak, a rituális élet megszervezésében szerepet játszó intézmények, és ha igen, milyen minták szerint szerveződtek.

⁵ A Kis-Küküllő menti kutatást a Kriza János Néprajzi Társaság keretében az Arany János Közalapítvány támogatta. Részt vettek benne: Kinda István, Miklós Zoltán, Peti Lehel.

Részleges specializációról beszélek, mert bár jellemző a szőlő- és gabonatermesztés, a családi gazdaságokban igyekeznek mindent megtermelni, amire a családnak szüksége lehet: a háztájiban itt is zöldségeket termesztene, lehetőség szerint állatokat is tartanak. Ugyanakkor megfigyelhető az, hogy a szőlő és a gabona eladásából származó jövedelmekkel ezeket a háztáji gazdaságokat igyekeznek a szükséges gépekkel felszerelni, így akinek nagyobb, két-három hektár fölötti szőlőse van, az traktort, ekét, permetezőgépet vásárol. A kordonos művelésű, enyhén teraszosított szőlőkben szinte mindenhol traktorral lehet végezni a szükséges munkákat, ezért emberi munkaerőre a metszéskor, kötözéskor és a szedéskor van szükség.

3. Felső-Háromszék homokos talaja kiválóan alkalmas a burgonya termesztésére. A Feketeügy jobb partjáról az itteni gazdák úgy tartják, hogy nagyon jó terméshozamokat biztosít. A Keleti-Kárpátok külső vonulata és a Bodoki hegység között szélesen elterülő medence a burgonya mellett leginkább a szalmásgabona termesztésének kedvez. Mivel a nyarak viszonylag rövidek és hűvösek, a telek pedig hosszan tartó fagyokkal, sok csapadékkal jelentkeznek, a burgonyán és a szalmásgabonán kívül más szántóföldi növényeket nemigen termesztene. A kukorica például – mivel átlagban 100-120 napos napot igényel, amire a nyár rövidsége és az alacsony nyári átlaghőmérsékletek miatt igen kevés az esély – igen ritka növény. Néhány család répát termeszt, vagy káposztát ültet eladásra, de mivel gépek csak a burgonya és a szalmásgabona művelésére állnak rendelkezésre, és az emberi munka kalákában történő koncentrációját általában nem tartják kifizetődőnek, legtöbb család a két említett terményt termeszt. Bár a három vizsgált terület közül a specializáció itt a legmagasabb fokú, valamiféle vegyes termékszerkezet itt is megfigyelhető, hisz a családi gazdaságok körül elterülő kertekben zöldségtermesztés folyik, és állatokat is tartanak. Érdekes viszont az, hogy Alsótorján sok család felhagyott a pásztoroltatást is kívánó állatok tartásával, mert a kaszálók és a legelők a falu másik végén, igen nagy távolságra találhatók, így ezek esetében értelemszerűen nem beszélhetünk a pásztoroltatással és a közös legelőbirtoklással kapcsolatos akcióközösségekről.

Igen nagy problémának tűnik a falvak demográfiai szerkezete, amely főként az aprófalvakat sújtja. A néprajzkutatók és a társadalomtörténészek egyetértenek abban, hogy a paraszti gazdaság funkcionális alapegysége a háztartás, amelyen belül megtörténik a nemi és generációs munkamegosztás, és amely részt vesz a falu kapcsolatrendszerének, a munkaerő és ajándékok szimbolikus cseréjének rendszerében. Az utóbbi évek kutatásai rávilágítottak arra, hogy az idősek által hagyományosan birtokolt tőkék (tudás, tapasztalat, föld, tulajdonosi minőség) hogyan értéktelenedtek el a társadalmi-gazdasági változások

következményeként (vö. Turai 2004). Ahhoz ugyanis, hogy egy háztartás részt tudjon venni a fentebb leírt rendszereknek a fenntartásában, teljes szerkezetűnek kellene lennie, ám ez jellemzően hiányzik: sok az idős, özvegy ember, akik már nem tudnak részt venni sem a saját háztartásukban a munkafolyamatokban, sem a munkaerő cseréjében, így a falu biztosítási rendszeréből is kiesnek. Megfigyeléseim szerint pedig ezeknek a csonka háztartásoknak, ahol csak egy-egy idős személy próbálja fenntartani a gazdaságát, még pénz ellenében sem szívesen segítenek, mert a szolgáltatások ilyen jellegű cseréjének is velejárója egyfajta elkötelezettség: ha egy gazdának például valaki székérral terményeket szállít, akkor *nem kéri meg az árát*, és így számíthat arra, hogy a gazdaságában mutatkozó nagyobb munkaerő-szükséglet esetén a gazda kiségit. Ami értelemszerűen nem érvényes az özvegy, idős emberekre. Éppen ezért az idősek által fenntartott gazdaságok egyfajta izolációja figyelhető meg, akik erre az üzemméret csökkentésével válaszolnak, és ez a földek parlagon maradásával, azok elértéktelenedésével és a földdel kapcsolatos tudati rendszerek átrendeződésével jár együtt.

Meghatározó jegye a vizsgált területek gazdálkodásának egy-egy város közelsége. Ezek a városok az erőltetett iparosítás és urbanizáció idején nagyszámú munkaerő felvételére voltak képesek, ami egyrészt beköltözéseket, másrészt ingázást jelentett a városba. Éppen ezért kialakult egy olyan, a kétlaki életmódot vállaló paraszt-munkás réteg (vö. Szelényi 1992), amelynek tagjai nem csak az ipari munkában vettek részt, hanem akár délutánoként, akár hétvégeken a család által a térszől vállalt munka elvégzésében is segítettek. Ez a paraszt-munkás réteg a rendszerváltozással nem tűnt el teljesen, azonban az addig nagyjából egyneműnek tekinthető két része – a falun illetve a városon lakó – élesen elvált egymástól: leginkább az ingázó része hagyott fel ezzel az életmóddal, mivel már nem volt kifizetődő a magas utazási költségek mellett az egyre kisebb fizetésekért bejárni a gyárakba. Ez a réteg, mivel más lehetőségei nem voltak, két stratégia közül választhatott: 1. visszatért a mezőgazdasághoz, ha a szüleinek elég földje és gazdasági építménye volt, vagy 2. külföldön keresett munkát, ha elég fiatal és vállalkozó kedvű volt. Mindkét stratégiára vannak példák szép számmal, bár az megfigyelhető, hogy a *kényszerparashti* utat (Letenyei 1999: 126–127) inkább a már munkahellyel, családdal, gyerekekkel rendelkezők választották, a *munkamigrációt* pedig azok a fiatalok, akik az iskolából kikerülve nem találtak maguknak munkát. A munkamigrációban részt vevők száma a kilencvenes évek közepén csúcsosodott: teljes kolóniák voltak Magyarországon, és volt például egy olyan, Siménfalváról származó vállalkozó által vezetett munkatelep, ahol csak a községbeliek (főként siménfalviak, kobátfalviak és szentmihályiak) dolgoztak. A rendszer-

változás előtti paraszt-munkás réteg tehát lényegében három, egymástól a követett életmintákban markánsan elváló csoportra oszlott: a továbbra is esetleg a kétlakiságot vállaló, a városi munkahelyeiket megtartani képes, városon lakó csoport; azok az ingázók vagy azelőtt városi lakhellyel rendelkezők, akik állásukat vagy elveszítették, vagy személyes döntés eredményeként otthagyták, és mezőgazdasági termelésbe fogtak; végül a munkaerő migrációjában részt vevők, akik vagy paraszt-munkások voltak, vagy azokká váltak volna. Az első csoport tagjai közül csak néhányan járulnak hozzá a paraszti világ fenntartásához, akár úgy, hogy az idős szülőknek segítenek tovább vinni a vegyes termékszerkezetű, munkaerő-gazdálkodásra építő gazdaságokat, akár úgy, hogy maguk tartanak fenn gazdaságokat. Esetükben a munkaerő cseréjében való részvétel nem teljes, mivel nem tudnak minden alkalommal igazodni a közösség elvárásaihoz, emiatt kisebb súrlódások is történhetnek, bármennyire is a hosszú távú reciprocitásra építsenek ezek a rendszerek. A második csoport tagjai maguk a paraszti világ részei, tőke hiányában termelik újra a rendszert. A harmadik csoport tagjai csak az ünnepi életvilágoknak válnak résztvevőivé, mivel nagyobb ünnepekre, jeles napokra, bálokra, családi eseményekre látogatnak haza. Ők tehát a rituális alkalmak megszervezésében és lebonyolításában vesznek részt, és ezzel továbbra is fenntartják a falun belüli kapcsolataikat. A mezőgazdasági termeléshez való viszonyuk ambivalens, az ezt irányító intézmények életében egyáltalán, a közös munkaalkalmakon csak ritkán vesznek részt. Viszont többször elmondták, hogy a munkamigrációt ideiglenesnek tekintik, ha találnának megfelelő munkát, szívesen hazatérnének.

A második csoport tagjai mellett a paraszti termelés leginkább azokhoz a családokhoz köthető, amelyek a rendszerváltozás előtt is a faluban laktak, és itt dolgoztak. Ezek leginkább a volt kollektív gazdaságban, a mezőgazdasági gépállomáson, az állami gazdaságban vagy más helyi intézménynél dolgoztak, tőkeátmentésük annyiban tekinthető sikeresnek, amennyiben munkahelyi kapcsolataik okán könnyebben jutottak gépekhez, gépi szolgáltatásokhoz (szántás, aratás), vagy kapcsolatokat sikerül megtartaniuk. Mindezek a kérdések indokoltá teszik, hogy a bevezetőben említett, erőforrások köré szerveződő kérdéseket a vizsgált tájegységekre is kivetítsük.

A vizsgált kistérségek erőforrásai és a kooperációs felületek kérdései

A domborzati viszonyok, a társadalmi keretek következtében az erőforrások bevezetőben megnevezett általános problémái a vizsgált területeken hatványozottan jelentkeznek, és a következőképpen bonthatók ki.

A vasfogu borona és a pityókahompoló⁶ – anyagi erőforrások

Az erdélyi, székelyföldi agrárium problémáit megnevező általános bevezetőben az erőforrások kérdésköre alá elsősorban azt az eszköztechnikát soroltam be, amely a rendszerváltáskor a gazdaságok rendelkezésére állt, ugyanis a földek visszaszolgáltatásának egyik sarkalatos pontja épp a gépek hiánya, és ennek nyomán a gépállomások egy ideig megőrzött egyeduralma volt. A Nyíki mente térségében a szocialista felhalmozás – igen ritka kivételekkel – nem eredményezett látványos gyarapodást, mivel sem az ipari szektorban dolgozók bérei nem voltak kiemelkedőek, sem a mezőgazdasági termelés vagy egy kiegészítő, kisipari termelési forma nem tette lehetővé a nagyarányú megtakarítást. Ennek következtében az induló gazdaságok nem tudtak gépeket beszerezni, a mezőgazdasági gépállomások (helyi szóhasználatban *szemete*⁷) pedig sokáig őrizték monopóliumukat, amely a csonka háztartásokban folyó termelés miatt még hatvánvonzottabb volt. Nem volt ritka a kilencvenes évek elején, közepén, hogy özvegyasszonyok, idős emberek álltak sorba a *szemetek* udvarán, hogy előre kifizessék a később elvégzendő munkák (szántás, tárcsázás, de legfőképp aratás) díját, és ezzel biztosítsák magukat. Az a fajta, a *nem teljes rendszerváltás* nyomán kialakuló egyensúlytalanság-érzet, amely ebben a visszas helyzetben is gyökerezett, hozzájárult a morális rendszerek megkérdőjeleződéséhez, hisz az emberek, bár világosan látták, hogy ideológiai síkon nekik van igazuk, a mindennapi gyakorlat ebben a kérdésben sem igazolta vissza őket. A gépek hiányára és a mezőgazdasági gépállomások monopóliumának megtörésére három, az első kettőt illetően kényszerstratégiának nevezhető válasz létezett. Mivel mind a gépek beszerzése, mind a gépi munka megfizetése magasabb tőke jelenlétét feltételezte, a gépi munkaerő-igényt kisebb tőkeallokációt igénylő emberi munkaerővel lehetett pótolni, és ezt leginkább kaláka vagy napszamos munkák keretében tudták megoldani. Azonban ez sem váltotta ki teljes mértékben a gépek szükségességét, így második válaszként olyan gépek készültek, amelyek használata egyszerre feltételezte az emberi munkaerő és állati igaerő jelenlétét. Sok gazdaság tehát nem modern gépeket szerzett be, hanem az elődeiktől származó gépek mintájára állati vontatású ekéket, vetőgépeket, lókapákat, boronákat készített, ami nem csak az eszköztechnikában jelentett visszalépést,

⁶ A burgonya ültetésére és kiszedésére használt, leginkább a szimmetrikus ekékre emlékeztető, lövontatta eszköz. Pontosságukról és rendszeretükről ismert idős gazdák *kapával is megjárják* utána a földet, mert a hompoló nyomán sok burgonya ott marad.

⁷ Valószínűleg a mezőgazdasági gépállomás román eredetije betűszavának (Stația de Mașini Agricole – SMA) székelyesített változata.

hanem a termelékenységre is kedvezőtlen hatással volt. A téeszek felbomlása és a földek visszaszolgáltatása tehát az erőforrások egyenetlen eloszlásához vezetett: míg a mezőgazdasági gépállomásoknak lett volna kapacitásuk földet művelni, az 1995-től⁸ egyre inkább romló gazdasági mutatók következtében a gazdák egyre kevésbé vették igénybe a gépi szolgáltatásokat, a földeket birtokló családi gazdaságoknak viszont nem állt rendelkezésére csak a hagyományos eszköztechnika.

A gazdaságok gépekkel való felszerelése jelentette volna a harmadik, és ténylegesen életképes megoldást, azonban erre a pénztőke hiányában – ami megint csak központi kérdése az anyagi erőforrások vizsgálatának – csak kevés gazdaság, közösség volt képes. Mivel a Nviki mentén általában kedvezőtlenek a gazdálkodás természetföldrajzi feltételei, a gépi ellátottság messze elmarad a termékspecializációra alkalmas területekétől, például a burgonyatermesztő csiki, vagy a borkultúráját most újratermelő Kis-Küküllő menti falvakétól. A községen belül jobb helyzetben Kobátfalva, Tarcsafalva és a gyümölcsös falvak (Nagymedesér, Tordátfalva, Bencéd) vannak, ahol szinte minden tíz háztartásra jut egy traktor. A gazdaságok külön-külön történő, gépekkel való ellátása egyébként nem feltétlen jelenti a legnagyobb hatékonyságot, mert ha ezekben a falvakban tíz háztartásra jut egy traktor, akkor az a 0,8 hektárostól (Tordátfalva) az 1,5 hektárosig (Kobátfalva) terjedő átlagos nagyságú szántók esetén azt jelenti, hogy egy traktor 8–15 hektárt dolgoz meg, amivel viszont a kapacitását nem lehet kihasználni.

Kobátfalva és vonzáskörzete a gépi felszereltség szempontjából jobb helyzetben van, mint a kistáj egésze, amit azzal is magyarázunk, hogy a kommunizmus éveitől a faluban állami gazdaságot létesítettek, amelynek keretében a falu és a környező falvak határában gyümölcsösöket telepítettek. Mindamellet, hogy az állami gazdaság a téesz mellett egy helyi vezető réteg (mérnökök, brigádosok) kialakulását eredményezte, valamint hozzájárult a formális és informális felhalmozási csatornák bővüléséhez, felszámolását követően a gépek is a helyi gazdák tulajdonába mentek át. Bár ezek a települések a gépi ellátottság szempontjából a kistájon belül jobban állnak, a községen belül szinte teljességgel hiányoznak az olyan, specializációt feltételező gépek, mint a kiterjedt kaszálókkal rendelkező havasalji településeken a szénasodró, a burgonyás településeken a krumplipörgető, a szedőgép, a válogató gép.

⁸ A kilencvenes évek közepét más területeken is fordulópontnak nevezték meg, amikor a kezdeti eufória a lehetőségek és a korlátok felismerése következtében alábbhagyott (vö. Laki–Bíró 2001: 186, Peti 2004: 195).

Ezzel szemben – mint már említettem – a Kis-Küküllő menti két településen, és Felső-Háromszéken a kilencvenes évek elején sikerült felszerelni a gazdaságokat, és ennek megfelelően sikerült csökkenteni azok emberi munkaerő-szükségletét. Felső-Háromszéken először traktorokat vásároltak, így az ültetést és szedést még mindig kézzel kellett megoldani. Az ültetőgépek és a pörgetők megvásárlását követően, a kilencvenes évek végén, és inkább már 2000 után megjelentek a szedőgépek, majd végül a válogatást is meggyorsító válogatógépeket készítettek a gazdák, így egyre inkább csökkent a gazdaságokban az emberi munkaerő igénye, és ezzel csökkent azoknak a kooperációs felületeknek a száma, ahol a gazdaságok reciprokativ kapcsolatok keretében vettek részt egymás munkafolyamataiban. Ugyanakkor megfigyelhető, hogy nagyobb tőkét igénylő gépek vásárlása esetén, ha a családnak nem áll megfelelő tőke a rendelkezésére, akkor egy vagy több másik, nagyjából azonos potenciálú gazdasággal társulva vásárolják meg, és közösen használják ezeket a gépeket. Ez több okból is a hagyományos munkaszervezeti formákra utal vissza: az erdélyi mezőgazdaság leírásában nem ismeretlenek azok a példák, amelyek épp azokat a társulási formákat írják le, amelyek azonos potenciálú gazdaságokat kötöttek össze, és arra szolgáltak, hogy az egylovas, vagy egy pár ökrös gazda még egy lovat, vagy még egy pár ökröt kölcsönkérve művelhesse földjét, ezzel növelhesse a saját munkájának a hatékonyságát, és az igaerő kihasználását. Itt valójában tehát – a modern gépek használatára alkalmazva – egy igen régi technikával találkozunk, ami egyaránt növeli a hatékonyságot és a gépek kihasználtságát. Vámosgálfalvi gazdák elmondásából tudjuk, hogy ehhez hasonló közös géphasználat a kilencvenes évek elején ott is szokásban volt, azonban az itt tapasztalható versengő szellem miatt, és mert nem mindig tudták a munka ritmusát egyeztetni, valamint mert nem voltak rögzítve a géphasználat, az esetleges károk megtérítésének pontos szabályai, a gazdák igyekeztek szert tenni minden fontosabb gépre, így ma Vámosgálfalván az a helyzet állt elő, hogy nem a traktor számít alapfelszerelésnek, hanem a kombájn. Sok gazda panaszkodott is arra, hogy a gépeit nem tudja kihasználni, mert az átlagban 5-10 hektáros birtokok nem kívánák meg ennyi gép jelenlétét.

Mivel – mint már korábban említettük – a mezőgazdasági termelés kevés esetben eredményez tőkefelhalmozást, ugyanakkor a művelési költségek egyre magasabbak, sok háztartás arra kényszerül, hogy külső jövedelmeket csatornázzon be a mezőgazdaságba. Ez összefügg azzal is, hogy a tulajdonosi szerkezetek országszerte a következőképpen alakultak a kilencvenes évek közepén: a földtulajdonosok 32%-a városi lakos, 25% falun élő alkalmazott vagy nyugdíjas és csak 42% munkaképes falusi gazdálkodó (Vincze 1995: 38).

Bár erre vonatkozóan nem rendelkezünk pontos számadatokkal a községekre vonatkozóan, a tereptaszatlataink és a helyi vezetőkkel folytatott beszélgetéseink meggyőztek arról, hogy ezekben a térségekben is hasonlóak a tulajdonosi arányok, ami a legfőképp azért probléma, mert a más jövedelmekkel is rendelkező háztartásoknak nem fűződik érdekük a gazdasági gyakorlatok megváltoztatásához.

Jó föld, rossz föld – a természeti-környezeti erőforrások

E tematikus egységben belül két főbb kérdésem a következő volt: milyenek a földek és hol helyezkednek el. A kistájak lakói igencsak jól ismerik egy-egy dűlő földjeinek értékét, amelyet a következő elemekből építenek fel: termőképesség, megközelíthetőség és megművelhetőség, vadkárak elleni védettség. Elsőrendű a föld termőképessége előtt a föld elhelyezkedése, mert bár lehet egyterűjét magas termőképességű, az oda való kijárási már nem biztos, hogy elnyeri értelmét, főként, ha figyelembe vesszük azt, hogy az utóbbi években elszaporodó vadkárak miként rajzolták át a falvak területeinek értékét mutató térképeket. Ennek egyik igen jó példája a siménfalviak által birtokolt *Szoros-rét* elnevezésű dűlő, amely a falutól mintegy 3-4 kilométerre, bükk- és gyertyán-erdők közt található. A tévesztést megelőzően itt elsősorban kaszálók voltak, de a falu emlékezete szerint kitűnő volt a burgonyatermés is: *olyan pityóka lőtt rajta, alig tudtuk hazahordani*. A tévesz ideje alatt kaszálóként hasznosították ezt a területet, és leginkább azért kötődnek a helyi narratív hagyomány alapján pozitív értékelések hozzá, mert az itt termelt szénát a brigádos beleegyezésével viszonylag könnyen haza lehetett vinni, mivel itt a termést nem ellenőrizték szigorúan: *nem volt a szömük előtt*. A kilencvenes években azonban a terület egyre inkább ki volt téve a vadkároknak, kaszálóként történő hasznosítását néhány fiatal családfő megpróbálta, de ez több okból is meghiúsult: a terület védhetetlen volt a vaddisznók éjszakai felvonulása ellen, amikor azok akár egyetlen éjszaka alatt kaszálhatatlanná tették a területet. A falu demográfiai szerkezete megváltozása következtében izolálódó csonka családok a faluhoz közel eső, jó minőségű területek művelésével is felhagytak, a rokonsági, szomszédsági rendszeren belül így könnyű volt akár ingyen vagy jelképes juttatásért (*csak ne maradjon ott*, mondták) jobb földekhez jutni. Az értékszempontok megváltozásában a harmadik tényező, hogy néhol a mezőgazdasági termeléssel foglalkozó háztartások maguk is felhagytak a munkaigényes kultúrák művelésével. Ennek következtében korábbi szántókat hagytak meg pillangós takarmánynövények termesztésére, aminek leginkább két oka volt: a család által allokálható munkaerő mennyiségének csökkenése (a fiatalok külföldre mennek dolgozni, a városon lakók nem hajlandók többé besegíteni a

gazdálkodásba, nincs elegendő pénz napszámosok fogadására), és megint a vadkárok elleni védhetetlenség. A *jó föld, rossz Jóid* értékszempontjainak a megváltozása és a határ beszűkülése végül oda vezetett, hogy a Szorosrétet ma legelőként használják, és csak a helyi emlékezetben él mint jó föld.

Az elhelyezkedésnek tehát a megközelíthetőségen túl fontos összetevője az, hogy az adott terület mennyire van kitéve a vadak károkozásának, éppen ezért a kistáj mezőgazdasági stratégiáinak, a tervezésnek igen lényeges eleme a vadak életterének és vonulási útvonalának kalkulálása, ugyanis a vízre vonuló vaddisznókonda akár egy-két éjszaka alatt tönkretelheti több tíz áras területek kukoricatermését. Az ilyen jellegű számításoknak megfelelően az erdő, a vadak életterének közelébe már nem is tesznek olyan kultúrákat, amelyekben kár eshet, ezért a kukorica és a burgonya a falvakhoz közel eső, védett területekre kerül. Volt arra példa, hogy egy gazda faluhoz közeli gyümölcsöse mellett a kaszálóját törte fel, hogy krumplit és kukoricát termessen, mert megfigyelései szerint ott nem járt sem a vaddisznó, sem a vadtehén. A vadak elleni védekezésben egyrészt a nagycsaládok, a több férfit is magukban foglaló családok vannak előnyben, másrészt azok a tehetős családok, amelyek megengedhetik maguknak, hogy nagyobb területeket bekerítsenek, mivel a védekezésnek két módja létezik: az egyik a föld megőrzése a termőre fordulástól egészen a betakarodásig, a másik a föld bekerítése. A falvak határában az utóbbi időben elszaporodtak a különféle technikákkal bekerített területek, ám ezek sem mindig hatékonyak, mivel ha a vadak akár egy helyen áthatolnak a kerítésen és beszorulnak a bekerített területre, még nagyobb kárt tesznek. Az őrzés sem mindig hatékony, mivel főként nagy területek esetén megtörténik, hogy amíg az őrzők és kutyáik a föld egyik végében vannak, addig a másik végét megdézsmálják a vaddisznók. Érdekes hangulatot kölcsönöz egyébként a falvaknak augusztus közepétől szeptember közepéig, végéig a határban éjszaka kinn tartózkodó kutyák csaholása és az ostorokat durrogató, fémtárgyakat kongató emberek kurjongatása.⁹

Felső-Háromszéken és a Kis-Küküllő mentén a földek jórészt védve vannak a vadkárok ellen, itt szinte ismeretlen az ilyenfajta besorolás. Azonban a művelés alá vett földek területének csökkenése itt is megfigyelhető: Héderfáján a falutól távolabb eső, a kommunizmus ideje alatt szőlővel betelepített földek mára elvadultak, mivel művelésükre sem az emberi, sem a technológiai feltételek nem adóttak. A kollektív gazdaság idején a földek végébe szabályos területenként víztartályokat építettek, amelyeket állandóan feltöltve tartottak, és a

⁹ A vadkárokról, a vadak elleni védekezésről Méréfalva példáján Gagy József írt (2004: 48, 141)

permetezést végző traktorokat innen látták el vízzel. A részben helikopterből permetezett szőlősökbe ma igen költséges lenne kiszállítani a vizet, ez a rendelkezésre álló gépekkel és emberi munkaerővel is túl nagy erőfeszítésbe kerülne, ezért itt a szőlősök művelésével fel is hagytak.

A földek értékrendszerében legkiemelkedőbb helyen az ártereken elhelyezkedő, védett, magas termőképességű, jól művelhető és jól megközelíthető földek vannak. Ezekből legtöbb Felső-Háromszéken és a Kis-Küküllő mentén van, a Nyikó mentén ezek száma igen kevés, mert egyrészt a völgyek szűkek, másrészt a falvaktól távolabb már ezek sem védettek, mert a vonulási útvonalak keresztülvezetnek rajtuk. Azonban a földek értékét nem csak a helyi természetföldrajzi viszonyok alakítják, hanem a tágabb környezetben való elhelyezés is, amelynek fontos összetevője a korábban már említett centrum–periféria viszony. Ebből a szempontból legelőnyösebb helyzetben Vámosgálfalva található, amelynek szocialista felhalmozását is meghatározta Dicsőszentmárton közelsége, ahol a közeli faluból folyamatosan jelen voltak a piacon. Felső-Háromszék – bár nagyobb felvevő centrum nincs a közelben – a jó burgonyatermessel sok ókirályságbeli vásárlót vonz, valamint a káposztatermelők is a piacon értékesítik az árujukát (vö. Pozsony 2002). Legkevésbé piacérintett az Alsó-Nyikó mente gazdálkodása, ahol a közeli városok nem gyakorolnak szívóerőt a mezőgazdaságra, ezért piaci termelés és rendszeres piacozás mezőgazdasági termelést folytató háztartásoknál csak néhány esetben folyik. A nagymedesériek viszik piacra a cseresznyét, a kobátfalviak és bencédiek a káposztát, emellett egy siménfalvi család jár a segsvári piacra. A belső fogyasztásra való termelés következtében a felhalmozás és a fejlődés igen lassú, mert ahol a mezőgazdaság nem termeli, hanem fogyasztja a tőkét, ott nehéz fejleszteni. Ezzel szemben Vámosgálfalván olyan gazda is él, aki több tíz hektáron gazdálkodik, mezőgazdasági fejlesztési alapokat pályáz meg sikeresen, és az uniós csatlakozásban nem visszahúzó, hanem lehetőséget lát.

A paraszti tudás értékei – mentális és humán erőforrások

Bár a néprajzi kutatás a hagyományokból táplálkozó paraszti tudást folyamatosan felértékeli, és szívesen járunk utána annak, hogy mit ettek, mit tettek, és hogyan cselekedtek ősünk, amit leginkább az idős emberek kikérdezésével vélünk megvalósíthatónak, elkerüli a figyelmünket, hogy ez a tudás időnként mennyire időszerűtlen még a közösségen belül is, és hogy ez a fiatalabbak más tudásával konfrontálódva akár konfliktusok forrása is lehet. Éppen ezért, de azért is, mert az első két erőforráscsoport használati módját ez határozza meg, kiemelt jelentőséget tulajdonítunk neki, hisz a mentális

erőforrások szűkös vagy elégséges volta kihat a specializációt megvalósító és a egyes termékszerkezetet követő területek gazdálkodására egyaránt.

Eddigi, az adott kistérségekben és más területeken folyó kutatásaink ugyanis arra engednek következtetni, hogy a mezőgazdaságon belüli sikeres stratégiakövetés a szaktudással van összefüggésben, így a volt agrármérnökök, zootechnikai szakemberek, farmok vezetői, állatorvosok a sikeres mezőgazdasági vállalkozók, akik az erőforrások felhasználását hatékonyan meg tudták szervezni. Természetesen tudjuk, hogy a kapcsolatok átmentésének és a piacok elérésének is hatalmas szerepe van az agrárszakemberek mai sikereiben, ám a szakszerű tudást sem tartjuk elhanyagolhatónak.

A téeszek felszámolását és a földek visszaszolgáltatását követően kialakuló eufória és a túlfűtött várakozás ezekben a térségekben is meghatározta az átalakulás folyamatait. Az eufória ráadásul egy olyan tradicionalista szemlélettel ötvöződött, amely kimondta, hogy a további közös gazdálkodás bármilyen formája elkerülendő, és mindenki egyénileg gazdálkodjon ott, ahol az apja, nagypapja is tette.¹⁰ Ez természetesen nem jelentette az erőforrások kérdésének a megoldását, mert ha valaki kapott is vissza eszközöket, azok nagyjából használhatatlanok voltak, ezért a *kreácsolás*nak igen fontos szerepet tulajdonítunk az átalakulás folyamataiban. Bár ezt a fogalmat Kuczi Tibor magyarországi kisvállalkozások elemzésében használta (Kuczi 2000: 141–161), és a kreatív barkácsolást vonta össze benne, használatát indokoltak véljük, ugyanis az individuális cselekvést, a saját lábra állást és a meglévő erőforrások hasznosítását előtérbe helyező paraszti mentalitás és törekvések leírására is alkalmas. Mindez azt jelenti, hogy adott helyen jelentkező eszközszükségleteket saját – vagy legfeljebb barátoktól, szomszédoktól, rokonoktól kölcsönkapott – szaktudással, munkaerővel és helyileg, lehetőleg ingyen elérhető nyersanyag felhasználásával elégítenek ki. Így készülnek házi malmok régi, a volt kollektív gazdaság udvarán álló cséplőgép darabjaiból, a gazda, akinek felesége egészségügyi asszisztens, kidobott fecskendőket hasznosít a kerti öntözőrendszer elkészítéséhez. A be nem fejezett téeszistállóban valaki talajszinten akkurátusán elfűrésze a betonba öntött csöveket, amelyek néhány hét múlva lefestve már kerítésoszlopokként szolgálnak, egy eldobottnak tűnt vasdarab tengely lesz a vetőgépben, amelynek a meghajtóerejét a gyerek rossz biciklijének még jó láncával viszik át az adagoló kerekére. A szükség-helyzetekben mutatkozó kreácsolásra talán a következő a legbeszédesebb

¹⁰ Az Oláh Sándor által leírt példa végleit nem érték el: a Homoród mentén találkozott olyan öregekkel, akik azt javasolták, hogy térjenek vissza a háromnyomásos rendszerhez (Oláh 2004a: 19, 21–22).

példa: T. L. egy, a városi munkahelyét a kényszerparaszti életre felcserélő fiatal gazda a felesége nagyapja által készített kisszekér felújításához robogójából – amit addig a városba történő ingázáshoz használt – használta fel a kerekeket. A hegesztőkészüléket a szomszéd adta, a munkát az apósa végezte, aki évekig karbantartó volt a helyi gépállomásnál. A kisszekeret egyébként azért készítették, hogy a munkahely otthagynya után vásárolt három tehén tejét – a gyerekek után járó támogatás mellett egyetlen jövedelmi forrásuk – a feleségnek legyen, amivel bevinnie az átvevőhöz. A kreácsolás nem egy esetben büszkeségre ad okot a gazdának: B. F. héderfáji gazda első beszélgetésünk után kihívott az udvarra, ahol a gazdaságot mutatta be, többek közt saját kezűleg készített gépeit. Az istállóban az önitatót is ő szerelte fel, olyan körülmények között, amikor a kollégái és a barátai már azt mondták, hogy a hatalmas betonvályút nem tudják megmozdítani. Ő a traktor vontatóerejét és mechanikai tudását felhasználva végül hazaszállította a vályút, és be is áhította, így az ma is működik. Héderfáján főként a szőlőművelésben használnak olyan gépeket, amelyek átalakítása kreácsolást is igénybe vett, mivel sok esetben megtörtént, hogy tőke hiányában nem azt vásárolták meg, amire szükség lett volna, hanem amire épp pénz volt, és jó vásárnak tűnt, és úgy kalkuláltak, hogy a család erejét, ismerősök, barátok gépeit, tudását hasznosítva majd átalakítják azokat. A kreácsolás tehát olyan kooperációs felületekkel találkozott, amelyek lehetővé tették több gazdaság tudásának és felszerelésének hasznosítását egy újabb gép, szerkezet készítésében. A kreácsolás egyik összetevője a környezet erőforrásainak reciprokativ használata: egy-egy család nem csak a saját erőforrásaival, tudásával számolhat, hanem más, közeli családokéval is, így ezeket együttműködés esetén hatékonyan lehet összevonni. Ez akár a kisvállalkozások szintjén is megnyilvánulhat: ugyanaz a B. F., akiről fentebb szó volt, két malmot is működtet a faluban. Amikor az első malmot megvásárolta, még nem volt meg a megfelelő helyiség annak elhelyezésére, és barátait kérte meg, hogy segítsenek felépíteni egy fészert, ahol a munkát elkezdheti. Először megöntötték a beton alapokat, aztán neki el kellett utaznia a malomért, és amire hazaért, a barátai be is fődték a fészert, volt, ahol letenniük a malmot.

A kreácsolás tehát úgy értelmezhető mint a sajátos mentalitásban gyökerező szükségszerű válasz a szükséghelyzetekre, azonban azt látnunk kell, hogy az így készült eszközök – mint ahogy a gazdálkodás egésze – nem mindig a leghatékonyabbak, és ez a tudásbeli hiányosságokkal van összefüggésben.

Szisztematikus tudásbevitelről általában nem beszélhetünk, ezért a mintakövetések igen széles skálán mozognak, és leginkább az egyéni lehetőségek, vállalkozási készségek befolyásolják őket. A *szűkítő* és a *bővítő* rugal-

másságot erre a kérdésre vonatkoztatva azt mondhatjuk, hogy a nagyobb tudástőkével, esetleg kapcsolatokkal rendelkező gazdaságok képesek bővítő rugalmassággal viszonyulni a konjunkturális feltételek változásához. Ezzel szemben a gazdaságok nagyobb részében ezek a tudástőkék túl alacsonyak ahhoz, hogy változtatásra, esetleg bővítésre lehessen gondolni, ezért ha egy termelési ágazatnak már nem kedvezőek a feltételei, egyszerűen felhagynak vele, függetlenül attól, hogy mekkora volt a kezdeti befektetés, mert azt sem kalkulálták.

Az eddig a mentális és humán erőforrásokról mondottakat figyelembe véve igencsak kérdéses, hogy a vizsgált térségek kisüzemei képesek lesznek-e olyan hosszú távú stratégiai elképzelések gyakorlatba ültetésére, amelyek nem csak a helyi, hanem a regionális illetve a globális piacokra való belépés lehetőségét is biztosítják. A néprajzilag értékes paraszti tudás ugyanis nyilvánvalóan nem elég ehhez, és a kreácsolás bár segít, a lényegi problémákra – alacsony tőkekoncentráció, munkaerő-gazdálkodás, önkiszákmányolás, a mezőgazdaság átszervezése, a piacok elérése – nem jelent megoldást. Az ehhez szükséges belső keretfeltételek (nagy, összefüggő és jó elhelyezkedésű földek, gépek, vállalkozói tudat, a kockázatvállalási hajlandóság) ugyanis itt sem adóttak, ha lehet, még kedvezőtlenebbek, mint máshol, legalábbis, ami az anyagi és természeti-környezeti erőforrásokat illeti, a vállalkozói tudat és a vele együtt járó kockázatvállalási hajlandóság pedig értelemszerűen egyenetlen megoszlású. Az átalakuláshoz pedig mindezek mellett kedvező külső feltételekre is szükség lenne, mivel a paraszti világ sem ezelőtt nem volt, sem ma nem független a regionális, netán globális összefüggések rendszerétől.

Irodalom

ALBERT Ferenc

2000 Falu és modernizáció. *Erdélyi Múzeum* LXII. (3–4) 164–184.

BERNÁD Ilona

2003 A munkaerőpiac helyzete. In: HORVÁTH Gyula (szerk.): *Székelyföld. A Kárpát-medence régiói* 1. MTA Regionális Kutatások Központja – Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 133–139.

CSETRI Elek

1999 *Az erdélyi magyar gazdasági gondolkodás 1800-ig*. Erdélyi Gazda Kiadó, Kolozsvár

GAGYI József

2004 *Örökített székelykapu*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

IMREH István

1983 *A törvényhozó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

KUCZI Tibor

2000 *Kisvállalkozás és társadalmi környezet*. Replika Kör, Budapest

LAKI László – BIRÓ A. Zoltán

2001 *A globalizáció peremén. Kunhegyes térsége és a Csíki-medence az ezredfordulón*. MTA Politikatudományok Intézete, Budapest

LETENYEI László

1999 A falusi társadalom rejtett kapcsolatai. In: BORSOS Endre – CSITE András – LETENYEI László (szerk.): *Rendszerváltozás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében*. MTA Politikai Tudományok Intézete – SZÁMALK Kiadó, Budapest 111–147.

MACFARLANE, Alán

1993 *Az angol individualizmus eredete. A család, a tulajdon és a társadalmi átmenet*. Századvég Kiadó–Hajnal István Kör, Budapest

OLÁH Sándor

2004a Ember és föld a Székelyföldön. In: Uő: *Falusi látletelek*. Pro-Print Könyvkiadó Csíkszereda, 18–24.

2004b A székelyföldi agrártermelés társadalmi feltételei 1989 után. In: Uő: *Falusi látletelek*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 128–138.

PETI Lehel

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

POZSONY Ferenc

2002 Káposztatermelők Kézdivásárhelyen és környékén. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők: a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 261–270.

SZABÓ Á. Töhötöm

2002 *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban*. (Kriza Könyvek, 11.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

SZELÉNYI Iván

1992 *Harmadik út? Polgárosulás a vidéki Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest

TAGÁNYI Károly

é. n. *A földközösség története Magyarországon*. Athenaeum Kiadó, Budapest

TUTAI Tünde

2004 *Az életút végén. Szilágyborzási öregek társadalmi helyzetének vizsgálata*. (Kriza Könyvek, 21.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

VINCZE Mária

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



Szilágyi Levente

A család/háztartás intézménye a csedregi cigányközösségben

Tanulmányomban egy csedregi cigány család/háztartás vizsgálatán keresztül azt kutatom, hogy milyen módon csapnak össze az érdekek egy cigány közösségen belül, amikor a hagyományos cigány életforma és a „gázsó tőke” kerülnek szembe. Ugyanakkor vizsgálni szeretném azt a rokonsági rendszert is, amelybe ez a család beletartozik. Szükségesnek tartom ezt azért, mert az előzetes feltevések szerint oksági összefüggés van a rokonsági rendszerek, rokoni viszonyok alakulása valamint az értékrend alakulása között. Minthogy az affinális kapcsolatok révén mindenki mindenkinek rokona – a csoport a tagjaival genealógiai kapcsolatban álló személyeket mind rokonnak ismeri el (Faragó 1983: 225) – gyakran a személyes viszonyok, gazdasági és egyéb érdekek határozzák meg, hogy kit emelnek be a „családba”.

Csedreg zsákutcás település. Szatmár megye észak-nyugati részén, közvetlenül az ukrán határ mellett, és nem messze a magyar határtól található. Közigazgatásilag a 4 km-re keletre fekvő Halmihoz tartozik.¹ Az első írásos említése 1323-ból való. Csedreget magyarok és cigányok lakják. Az etnikai alapú társadalmi megosztottságot tovább mélyíti a felekezeti megosztottság, a magyarok többsége görög katolikus, míg a cigányok római katolikusok. A római katolikus egyház csedregi jelenléte a cigányok betelepedéséhez köthető. S bár templomot emeltek, a plébános továbbra is a szomszédos Kökényesd-ről jár át. A falu 1066 lakosából a hivatalos népszámlálási adatok szerint 385 cigány etnikumú. Nem hivatalos felmérések szerint ennek majdnem duplája, körülbelül 620 fő.²

A csedregi cigányok az oláh-cigányok csoportjába tartoznak, ezen belül a kelderári ághoz. Anyanyelvük cigány. Jelenlétük a faluban alig száz évre vezethető vissza, vándorcsoportként érkeztek Kárpátaljáról, a mai Ukrajna területéről³ az

¹ A terepmunka ideje alatt, 2002 májusának első felében tartottak népszavazást Csedreg és Kökényesd Halmitól való különválásáról. A kezdeményezés nem járt sikerrel kellő számú szavazó hiányában.

² A Pro Európa Liga szatmárnémeti fiókjának felmérései szerint.

³ „Minthogy ezeken a területeken váltakozva hol román, hol magyar uralom volt, időnként pedig valamely más szomszédos ország fennhatósága alá kerültek, a cigányok ott-tartózkodása és bevándorlása ezekre a területekre állandó és teljesen szabad volt” (Danulkin 2001: 155).

első világháború körüli időszakban.⁴ A háborút követő határrendezések miatt maradtak ott. Vándorlásuk ukrainai kiindulási pontjaként két települést neveznek meg: Királyházát és Almást (Fertősalmás). Az emlékezések egyöntetűen négy területszerző férfit említnek, a csedregi cigányok mind tőlük származtatják magukat. Ennek igazolása lehet, hogy a mai napig mindössze négy vezetőnév van jelen, ezek a következők: Farkas, Bogár, Szócsi és Erős. Szándékosan nem használtam a nemzetség megnevezést, mely mára már elveszítette csoportformáló funkcióját. Pontosabban értelmetlenné válik ennek feszegetése a mindent behálózó affinális kapcsolatok miatt. Ennek vizsgálata a célja ennek a dolgozatnak.

A megrekedés élménye a mai napig erős és visszakérdezhető. A megkérdezettek mind tudnak a négy ősről, és mind tudni vélik azt is, hogy munkakereső útjuk során kényszerültek letelepedésre. Valószínűleg létezett egy alkalmi szálláshely a mostani telep⁵ helyén, ahonnan az említett férfiak elindultak hosszabb-rövidebb munkaújtáikra.

A trianoni és az azt követő határrendezések beszorították a cigányokat a határ és Csedreg magyar házai közé. Egyik irányban sincs lehetőség a terjeszkedésre. Az utolsó ház és a határvonal között csak az az ötszáz méteres határsáv áll, amelyen belül tilos bármilyen építkezés. Tisztán kivethetőek a szomszédos, ám már ukrán területre eső Fertősalmás háztetői. Egyesek még azt is tudni vélik, hogy a telep helyének kiválasztásakor pontosan ezt vették figyelembe, stratégiaileg minél előnyösebb helyet igyekeztek választani. Fertősalmás egy km-re, Csedreg néhány száz méterre, Kökénvesd két km-re, míg Halmi is (s vele a vasútállomás) csak négy-öt km-re van.

Mostanra gyakorlatilag Csedreg egyik utcájának tekinthető a cigánytelep. A két településrész határán – akár szimbolikusan is nevezhető módon – egy kocsmá található, mely a legfontosabb találkozási pontok egyike magyarok és cigányok között.

„Ha cigányokról beszélünk, vagy cigány családokról, a családot sohasem csak a két nemzedék vagy három jelenti, hanem a család fogalma sokkal tágabb. Oldalági leágazást jelent, végső soron az együtt élők közösségét” (Daróczy 1993: 14). Az előzetes feltevések alapján ez a kijelentés valósnak látszott. Ismerve a csedregi cigányok közös őstörténeteit, valamint azt, amit ők maguk is gyakorta hangsúlyoznak, hogy mindenki mindenkinek a rokona, feltételeztem, hogy a társadalom belső strukturálódásában a vérségi kötelékek jutnak elsődleges szerephez.

⁴ Pontos adat okai nem sikerült szereznem. A megkérdezettek emlékezéseiből visszakövetkeztetett időpont megjelölés.

⁵ Általuk használt terminus lakóhelyük megnevezésére.

Az általam vizsgált család szerkezetének meghatározásakor és megnevezésekor több síkon is nehéz helyzetbe kerültem. A családszerkezeti bibliográfiát tanulmányozva rá kellett döbbernem, hogy a hatalmas terjedelmű anyagban gyakran a fogalmak, ahelyett, hogy tisztázódnának csak több és több - gyakran egymásnak ellentmondó - tartalommal telítődnek. Faragó Tamás is megállapítja, hogy ahány szerző annyi meghatározás (Faragó 1983: 237). A szakirodalom megosztottságának felismerése után már könnyebben jutottam arra a következtetésre, hogy az általam vizsgált család egy olyan állapotot képvisel, amely nem írható le egyik alkalmazott rokonsági tipológiával sem úgy, hogy tökéletesen megfeleljen annak. Ebből a megfontolásból tartom fontosnak a családszerkezeti kutatások főbb - gyakorlati szempontú - kutatási pontjainak rövid felvázolását úgy, hogy közben reflektálni szeretnék az általam vizsgált családban tapasztaltakra. Ebben Faragó Tamás munkájára támaszkodom, bár ő elsősorban a paraszti típusú társadalmakra vonatkoztatja elméleteit. *Háztartás, család, rokonság* című tanulmányában összefoglalja azokat a főbb csomópontokat, amelyek a családszerkezeti kutatások elhagyhatatlan részei lettek.

Nem tartozott a célkitűzéseim közé, hogy Faragó osztályozásait lépésről lépésre kövessem. A kiválasztott család strukturálódásának vizsgálatában a – különböző rokonsági szituációk mentén –, a könnyebb átláthatóság kedvéért, a következő terminusokat különítettem el: *rokonság, család, háztartás, házasság, patronímia, klán*. Úgy gondolom, hogy ezeknek vizsgálatán át kielégítő képet kaphatunk a családszerkezetről.

Családszervezet

A *rokonság*

A terepmunka korai szakaszában fogalmazódott meg bennem az a kérdés, hogy hogyan lehet az, hogy mindenki mindenkivel rokon, majd az, hogy melyik az a pont, ahol megkülönböztetődik egymástól a rokon és a családtag fogalma. A kutatás későbbi szakaszában ezek a kérdések kezdtek a szakirodalom által használt terminusok szerint megfogalmazódni bennem, mint például: A korporatív egységek rokon avagy területi elvek szerint szerveződnek? Ezen belül: Háztartás vagy család? Milyen család-szerkezet az uralkodó, adott esetben? Beszélhetünk-e patrilineáris, vagy akár matrilineáris leszármazásról? Valamint az, hogy milyen módon alakulnak a kapcsolatok az egyének és a család között.

Rokonság alatt az egyénhez leszármazás és házasodás vagy fiktív rokonság révén kapcsolódó rokon személyeket értjük. A körébe tartozás oldalagon

meghatározott szabályok szerint korlátozott. A rokonságba tartozás nem feltétlenül örökíthető egyik generációról a másikra. A rokonság oldalági korlátai társadalmanként – sőt adott társadalmon belül történeti korszakonként is – változóak, csakúgy mint tagjainak funkciói, kötelezettségei (Faragó 1983: 225).

A rokonság bonyolult rendszer, melyben négy alrendszerrel különböztetnek meg: a *rokoni viszonyok* rendszerét, mely az egyének közötti, de az egyének döntésétől többé-kevésbé független kölcsönös kapcsolatok és szerepek, illetve az ezeket kifejező magatartások rendszere. Alapvető funkciója egyrészt a társadalmi kapcsolatok és tevékenységek szervezése, másrészt keretalkotás az egyén pszicho-szociális fejlődéséhez. A második alrendszer a *rokoni csoport*, mely *korporatív egység* és az egymással rokoni viszonyban álló, formálisan vagy nem formálisan társadalmi csoportba szerveződő emberek együttese. A harmadik alrendszer a *rokonsági ideológia*, amely a rokoni viszonyokon alapuló jogok, kötelezettségek, szokások, elvárások, a rokoni csoportról formált normatív és rituális elképzelések összességét foglalja magába. A negyedik, a *terminológiai* alrendszer a rokoni kapcsolatokat, a rokoni csoport tényleges struktúráját és a rokonsági ideológiát sajátosan, nyelvi tükrözi.⁶

A csedregiek nagyon bizonytalanok a rokonsági terminológia használatában. Elbizonytalanodnak, amikor meg kell határozniuk, hogy kit tekintenek rokonnak és kit nem. Pontosabban ugyanazok a személyek – a kérdés megfogalmazásától függően – hol elfogadják, hol tagadják a rokoni viszonyt valamely személlyel. Ugyanakkor eltérések mutatkoznak egy adott családon belül is. Van, aki rokonnak tekint valakit, míg a család egy másik tagja kizárja azt a valakit, vagy esetleg ellenkezőleg, családtagként említi, s ezzel egy még közelebbi kapcsolatot enged feltételezni. A bizonytalanság inkább a kollaterális (oldalági), mint a lineáris (egyenesági) viszonyok számontartásában érezhető. Faragó Tamás szóhasználatát követve a „kizárás és a korlátlan beszámítás elve” keveredve található meg náluk.

Amit a vizsgált család rokoni viszonyairól elmondhatunk, azt általánosíthatjuk az egész közösségre, minthogy ebből a szempontból egyetlen nagyobb csoportról kell beszélnünk. A rokonság eredete szerint kizárólag csak a valódi kapcsolatok – konszangvinális (vér szerinti) és affinális (házassági) – játszanak szerepet. A *fiktív rokonság* (pl. a keresztszülőség) semmilyen funkcionális szerephez nem jut. Ebben erősen különböznek a magyaroktól, illetve a románoktól, akiknél a keresztszülői státus komoly felelősséggel jár, például a gyerekek szocializációjában. Ezt a jelenséget nem köthetjük a *hétköznapi el-*

⁶ Faragó Tamás ebben a felosztásban Paul Bohannant követi.

ellenállás jelenségéhez. Ez a fogalom James C. Scott óta gyakorlatilag kihagyhatatlan része minden olyan munkának, amely marginalizált csoportokkal foglalkozik. Ez azonban olyan veszélyeknek lehet a forrása, hogy minden olyan jelenséget, mely eltér a többség gyakorlatától, és azt valamilyen formában marginalizált csoport végzi, automatikusan besorolják a hétköznapi ellenállás kategóriájába. A csedregi cigány közösségben nem azért nincs szerepe a fiktív rokonság ezen formájának, mert ezzel azon pozíciójukat szeretnék kifejezni, hogy elfogadhatatlannak tartják azt az – jelen esetben egyházi – erőt, mely őket ennek elfogadására kényszerítené, mint ahogy az Scott meghatározása alapján kiderül (Scott 1996: 124). Számukra az egyház nem hatalmi pozícióban konstituálódik.⁷ Az ő társadalmukban a gyerekek szocializációjával a társadalom más szegmentuma hivatott foglalkozni. Nem jelenthetjük ki azt, hogy a csedregi cigány társadalomban nem játszódnának le olyan jelenségek, melyek ezzel a modellel (ti. a hétköznapi ellenállás) nem lennének interpretálhatóak,⁸ de ebben a különbségben egyrészt kulturális másságot,⁹ másrészt pedig gazdasági megfontolást látok.

Az affinális rokon viszonyok elemzését folytatva még egy kritériumot kell megemlíteni, melynek hatásai az egész közösségre kiterjednek, s megosztják azt. A társadalmi elismertség szempontjából beszélhetünk legitim és nem legitim házassági kapcsolatokról. A nem legitim házassági kapcsolatok kialakulásának értelmezésében ismét túlságosan egyszerű lenne, ha azt a hétköznapi ellenállásra fognánk. Jómagam e mögött is kulturális és gazdasági mozgatórugókat látok.

Házasság

A házasság intézménye egyike azoknak a pontoknak, ahol ütköznek egymással a többségi társadalom jogrendszere és a cigány közösség – mára már megtépázódott – belső törvényei. A csedregiek házassági kapcsolatiról szólva

⁷ A Caritas Szervezet (a katolikus egyház segélyszervezete) tevékenységének nyomán kialakult egy egész Szatmár megyére kiterjedő gyakorlat, melynek alapján a katolikus egyház általában türelmesebben bánik a marginalizált csoportokkal. Az egyházi szolgáltatások gyakran válnak ingyenesen elérhetővé ezen csoportok számára, s ez Csedregben is így működik.

⁸ Ilyen jelenségnek tartom azt, hogy a téglázás folytán tehetőssé vált cigányok habár vásárolnak újabb és újabb földterületeket, nem művelik meg azokat, hanem azokon is tégláznak, valamint azt, hogy meg sem kísérelnek közelebb kerülni a falu szimbolikus középpontjához, és ezzel a magyarokhoz.

⁹ Nem arra az archaikusnak mondott, szerintem inkább enyhén romanticizált felfogásra gondolok, mely szerint a cigányok „a közösség gyerekeihez, függetlenül attól, hogy kinek a gyerekei. mindannyian úgy viszonyulnak, mint saját édes, született gyerekeikhez” (Daróczy 1993:15).

szeretném bevezetni a *kettős legitimitású házassági kapcsolatok*¹⁰ fogalmát. A cigány közösségen belül vizsgálva a házassági kapcsolatokat meg kell állapítanunk, hogy nincsenek nem legitim házassági kapcsolatok. Ők minden együttélést házasságnak neveznek, bár minden alkalommal hozzátézik – amikor nekem, kívülállónak mesélnek – azt, hogy „így mondjuk mi”. Ebben az értelmében a szónak csak viszonyítási alap a számukra kívülről jövő romániai jogrendszer. A kutatás során figyeltem fel arra, hogy mennyire erősen szabályozott a csoportkialakításnak ezen esete. Az esetek nagy többségében a szexuális kapcsolat megelőzi a házasságot, sőt a házasságok egyik gyakori kiváltó oka a fiatalkori – társadalmi kontroll nélküli – szexualitás.¹¹ A házasság ezekben az esetekben nem az egyének közös döntésének és nem is a rokoni csoportok közötti megegyezésnek, hanem egy a közösség által kialakított, ám azon felül álló szabályrendszer önérvényesítésének az eredménye. Összehasonlítva más, „hagyományosabb” cigány csoportokkal, az értékrend-megbomlás egyik etapjának közegében értelmezhetjük a szóban forgó jelenséget.

Faragó Tamás a házasságot a következőképpen határozza meg: „A házasság intézménye olyan ellenkező nemű személyek között létrejött, társadalmilag szentesített kapcsolat, amely egyrészt a felek személyes viszonyát, szexuális tevékenységét, másrészt az utódok létrehozását szabályozza. Bár formailag egyének közötti aktusként valósul meg, a valóságban inkább egyének csoportjai közötti megegyezés eredménye. Társadalmi funkciója tehát nem pusztán a szexualitás szabályozása, hanem egymással szolidáris, egymást kölcsönösen segítő rokoni csoportok – köztük első helyen a család – és rokoni kapcsolatok létrehozása, biztosítva ily módon a társadalom fennmaradását és önmaga újratermelését. (...) De mindebből az is következik, hogy a házasságkötés többé-kevésbé valamilyen módon szabályozott” (Faragó 1983: 223). Meghatározásában társadalmilag szentesített kapcsolatot említ. A csedregi cigány közösséget úgy értelmezem, mint társadalmat a társadalomban. Mind-

¹⁰ Kettős legitimitásúnak nevezem azokat a házassági viszonyokat, melyek a cigány közösség legitimizációja után a többségi társadalom szerint is legitimé válnak. (Nem látom értelmét polgári és egyházi különbségtételnek, egyrészt mert a köztudatban nem válik el élesen egyik a másiktól, másrészt pedig nem beszélhetünk egyházi legitimizálásról a polgári figyelmen kívül hagyásával.) A kapcsolatok mindig a közösség törvényei szerint válnak előbb legitimé, a másik gyakran csak jóval később, esetleg évek múltán következik be. Szoros összefüggés figyelhető meg a gazdasági tőke és a kettős legitimitású házasságok kialakulása között.

¹¹ A gáborcigányok házassági gyakorlatára gondolok itt elsősorban, akiknél a házasságkötés szerződéses alapon történik. A – sok esetben még gyerek – ifjú pár a fiú szüleihez költözik, fizikai és kulturális érintkezésük végig felügyelt.

két társadalom szabályrendszere (ti. a többségi és a cigány társadalom) háttással van a közösségre, de többnyire egy adott jelenségben nem egyszerre működnek és nem azonos erővel. Kialakul egyfajta szabály-hierarchia, melyben nem mindig az autentikus kerül magasabb pozícióba. A „gázsó” szabályrendszer és értékrend bizonyos elemeinek felvállalása néhány család (köztük az általam vizsgált) szimbolikus elkülönülési szándékát jelzi.

A vizsgált család házassági kapcsolatának felvázolásával szeretném eddigi fejtegetéseimet illusztrálni. Ám ez előtt néhány szóban, az interjúk anyagának segítségével ismertetem a cigány közösségen belül működő, házasságra vonatkozó jog- és szokásrendet, és történeti alakulásának néhány mozzanatát: „Van egy szokás is itten, hogy ha például nekem van itt egy barátnóm, itt Csedregbe, és ha lefekszek vele, akkor már muszáj, hogy elvegyem feleségül. [De hogy derül ki?] Hát ha én nem akarok vele tovább járni, akkor megy a szüleimél, hogy lefeküdtem vele, hogy mittudomén. És akkor már kötelező vagy elvenni feleségül. Anyja, apja, mán a fiúnak... például nem akar. Nem akarod, akkor mér feküdtél le vele? Eriggyél csak vedd el és akkor éljél vele. [Volt olyan hogy a fiú nem akarta elvenni?] Nem vót. Olyankor muszáj. Kötelező. Úgy nem hagyhatja, mármint hogy faképnél, a lányt.”

Ebben a mai napig érvényben levő törvényben – hasonlóan áthághatatlan szabálynak a nem cigányokkal kötött házassági kapcsolatok tiltása bizonyult¹² – talán a cigányokkal kapcsolatban gyakran hangsúlyozott nőtisztelet¹³ (és még inkább a lányok tisztelete) nyomára ismerhetünk. Mindkét törvény a közösség integritásának védelmét célozza meg.

A családban három házassági kapcsolatról kell beszélnem, melyek két generációt érintenek. Történetileg vizsgálva ezeket azt kell megállapítanunk, hogy közeledve a mához a gazdasági megfontolások fokozatosan visszaszorultak, és ezzel a rokonsági csoportok közötti szerződések szférájából fokozatosan átkerült az egyének dimenziójába. A párválasztási szokások komoly változásokon mentek át. A család anyagi stabilitását megteremtő nagyszülők házassága körüli bonyodalmak még konfliktushelyzetet teremtettek a közösség hierarchikus tagoltsága miatt. A nagyapa gazdag családból, míg a nagymama szegény családból származott. Hogy a nagyapa választásában szembe tudott szegülni a szülőkkel annak köszönheti, hogy gazdag társadalmi tőkét tudott

¹² Egyetlen vegyes házasság sem volt a cigányok jelenléte óta. Alkalmi szexuális kapcsolatokról sem tudtak (vagy nem akartak tudni) a megkérdezettek.

¹³ A gyereklányok szerepét szimbolikusnak tekintik, a család presztízsének megtestesítője, és nem annyira a házimunkának és a család mindennapi ellátásának a résztvevője. (Daróczi 1993: 15)

felhalmozni a magyarok körében, és saját háztartásba költözhetett feleségével a szülők segítsége nélkül. A következő generációknál a házasságkötés már egyértelműen egyéni választás alapján történt.

A legitimitás szerint vizsgálva a házasságokat újabb eltéréseket figyelhetünk meg. Mindhárom házasság kettős legitimitású. Az eltérés abból adódik, hogy – a házasságok sorrendje szerint – növekedett az a periódus, amely a kettős legitimitás kialakulásáig vezetett. A szülők házasságkötése a mai többségi társadalom gyakorlatának mintájára zajlott. A polgári esküvőt követően lezajlott az egyházi szertartás, s ezt lakodalom követte, melyen bizonyos rokonsági csoportok vettek részt. E házasság a hetvenes évek közepén (1974) jött létre, amely a – viszonylagos – anyagi biztonság periódusa volt. Az ifjú párnak lehetősége volt saját háztartást létrehozni, tehát neolokális lakóhelyváltoztatás (Faragó 1983: 223) jött létre. Ismét ki kell hangsúlyoznunk, hogy a házasságok legitimizálódása és a családok gazdasági tőkéje között szoros összefüggés van. A következő házassági kapcsolat létrejöttében már megfigyelhetjük a család gazdasági potenciáljában bekövetkezett negatív irányú változásokat. J. nővére és férje kapcsolatának kettős legitimizálódása csak néhány hónap múltán követte a közösség számára már egyértelmű összetartozást (1992). Nekik már nem sikerült saját háztartást létrehozni, a férj szüleihez költöztek (konszangvinolokális és ezen belül patrilocális lakóhelyválasztás). A házaselek közötti kapcsolat megromlott, végül elváltak. Hogy a válás mennyire nem bevett gyakorlat ebben a közösségben a következő vélemény is példázza: „[Van olyan, hogy végleg elválnak?] Nem sok. Egy pár van olyan, hogy például nem jön össze, akkor már nagy dolog van. Például volt a nővérem, aztat mindig verte, meg azt mondta, hogy kurva, meg mit tudom én mi, de nem tudott senki mondani rá hogy kurva, csak ő mondta magában. Igen mert volt neki egy olyan elképzelése, hogy igen ez olyan. Lehet hogy rossz volt neki, nem tudom. (...) mindig bántalmazta, meg verte meg minden, és akkor elváltak, mert ők hivatalosan össze voltak, izéive.”

A családon belüli erőszak ezen belül is az asszonyok, nők bántalmazása a közösség által elfogadott jelenség. Abban, hogy a nővér el tudott válni férjétől nagy szerepe volt annak az értékrendnek mely ezt a családot a *külső elit*¹⁴ kategóriájába helyezi. A válás gyakorlata nem teljesen idegen ebben a

¹⁴ A külső elit kategóriába azokat a cigány családokat sorolnám, akiket a nem cigány közösség tekint elitnek a többi cigány családdal való összehasonlítás alapján, ők magukat viszont nem tekintik annak. Nem tartják követendő példának és egyedüli megélhetési módnak a belső elit – égetett „cigánytégálval” való kereskedés – gyakorlatát.

közösségben, azonban az esetek többségében a felek közös megegyezésén alapszik. A családon belül uralkodó törvények nem felülírhatóak a társadalmat szervező törvényszerűségek által. „Nem szólhat bele senki. Az ő felesége, az ő családja. Azt csinál vele amit akar.” J. nővérenek esete kivételesnek számít, mert ebben az esetben a nő kezdeményezte a válást (ahhoz nem áll rendelkezésre kellő mennyiségű empirikus adat, hogy a közösség viszonyulását ehhez az eseményhez megfelelően vizsgálhassuk).

A harmadik házassági kapcsolat a J.-é (1993). A kapcsolat kettős legitimizálódásáig tíz év telt el. J.-ék egy olyan generáció képviselői, amelyek a többségi társadalom gyakorlata szerinti házasságkötés nem bír olyan jelentőséggel mint a korábbi generációknál, ezzel magyarázható a nagy időbeli távolság. Ennek mozgatórugóit is gazdasági megfontolásokban kell keresni: „Mondjuk, hogy lenne, most kiadnék vagy három-négy millió lejt, azért hogy most legyek az asszonnyal megnősülve. Hát az abszolút semmit nem változtat miköztünk azt a kapcsolatot csak annyi, hogy amit akarnánk legjobban, hogy egy házat csinálni vagy mit tudom én, egy... [Azt kiadod papírokra.] Hát igen, és igen akkor, majd ha odalesz az idő, hogy lesz miből és az enyém lesz, ahol lakom, akkor persze nem sajnálom azt a pénzt, sőt még örülök is, hogy a törvénnyel meg már istennel szemben is törvényes feleségem.”

Az adatközlő a terepmunka során megváltoztatta véleményét, és mégis hivatalossá tette a feleségével való kapcsolatát, annak ellenére, hogy nem sikerült saját házat építenie. Véleményét azért változtatta meg, mert időközben biztos jövedelemforrásra tett szert. Ebbe a már említett családi hagyományt követte és gyári munkás lett Szatmáron, családja ezzel is tovább erősítette külső elit státusát.

A három házasság tanulságait leszűrve megállapíthatjuk, hogy az értékrendbeli látszólagos változások gyakorlatilag egybeesnek a család gazdasági stabilitásának megingásával. Mindhárom generáció ugyanazt az értékrendet követi az eltéréseket külső tényezők határozzák meg.

A házasságok időrendi eltérései, nem csak ebben a családban hatottak. A rendszerváltozást megelőzően gyakorlatilag minden házassági kapcsolat kettős legitimitású volt. Annak okát, hogy a most családot alapító fiatalok számára ez elveszítette fontosságát, mindenki a szegénységgel magyarázza. Az idősebbekkel való beszélgetés során sem talákoztam olyan véleménnyel, mely a fiatalokat tenné felelőssé ezért, mint ahogy az nem ritkán megtörténik a magyaroknál, vagy románoknál. Senki nem tudott válaszolni arra a kérdésre, hogy mi a vadházasság.

A kettős legitimitású házassági kapcsolatokra való törekvés nem csak a külső elit sajátja. A *belső elit*¹⁵ részéről is tetten érhető. A kutatás jelenlegi állása alapján csupán feltételezéseim vannak ennek okairól. Ők is igyekeznek elhatárolódni a cigány társadalom alacsonyabb rétegeitől.

Család és háztartás

Együtt kell említenünk ezt a két fogalmat melyek nagyon közel állnak egymáshoz, egy lényeges szempont alapján mégis meg kell különböztetnünk őket. A család rokonsági-, ezzel szemben a háztartás területi alapon szerveződő korporatív egység.

Mivel a családot elsősorban gazdasági szempontok szerint vizsgáltam fontos szerep jut a *korporatív egység* (*rokon csoport*, azaz az egymással rokon viszonyban álló, formálisan vagy nem formálisan társadalmi csoportba szerveződő emberek együttese) fogalmának. Korporatív egységek szerveződhetnek rokon kapcsolat alapján, területi alapon, illetve mindkét elv együttes alkalmazása révén. A rokonsági alapon szerveződő fontosabb rokon csoportok a *család*, az *ágazat* és a *nemzetség*. Területi alapon szerveződő rokon csoportok a *háztartás*, a *patronímia* a *deme* és a *törzs*. Területi és egyszersmind rokon alapon szerveződő csoport a *klán* és a *szept* (vö. Faragó 1983).

A csedregi rokonsági viszonyokban mindkettőnek fontos szerepe van. A család fogalma nem egy letisztult fogalom a csedregi cigányok gondolkodásában, nagyon bizonytalanok még abban is, hogy kit tekintenek a családhoz tartozónak és kit rokonnak.

A család és háztartás fogalmát a kutatók egy része is rendszeresen összekeveri, gyakran szinonimaként használják a két fogalmat. „A család azoknak az emberelmek társadalmilag elismert csoportja, akiknek egymáshoz való viszonya vérségi, vagy házassági kapcsolaton alapszik (...) általában családon két generáció, szülők és nem házas gyermekek együttélő csoportját értjük.”¹⁶ – olvashatjuk a *Magyar Néprajzi Lexikonban* (Morvay 1977: 443).

Ennél sokkal pontosabb meghatározást nyújt Faragó Tamás: családon olyan házasságkötésen alapuló, mindkét nemű felnőttekből és leszármazottakból, vagyis konzangvinitás és affinális rokonokból összetevődő dinamikusan változó funkcionális egységet ért, melyben a különböző nemű felnőtt-

¹⁵ Belső elitnek tekintem azokat a családokat, akik hagyományosabbnak tekinthető cigány értékrendet követve emelkednek ki a többi családok közül, és önmagukat is ehhez tartozóként nevezik meg.

¹⁶ 1977.

tek egy kis csoportja között szabályozott és társadalmilag elismert szexuális kapcsolat áll fenn, a családtagok egymással interakcióban meghatározott társadalmi és rokoni szerepeket töltenek be, illetve funkciókat, feladatokat látnak el, melyek közül talán a legfontosabb a társadalom számára új egyedek létrehozása. A csoport tagjait rendszerint az életmód közössége is összeköti (Faragó 1983: 226).

Tanulmányomban igyekszem az általam családnak nevezett szerveződést elhelyezni e két fogalom mentén. Az interjúk és megfigyeléseim alapján arra a következtetésre jutottam, hogy ugyanazok a személyek szerveződhetnek - rokonsági kapcsolatok alapján - családdá, illetőleg - területi alapon - háztartássá. Családként működik, különböző szocializációs folyamatokban (gyereknevelés), a rokoni viszonyok megerősítésében, különböző ünnepek alakalmával (karácsony, hús vét).

A vizsgálat tárgyát képező együtt élőket családként értelmezve, ezen belül megkülönböztethetünk három családmagot. A három családmag közül az első a J. szülei és testvéreiből álló eredeti nukleáris család, melyből J., házassága révén feleségével és gyerekeivel új családmagot formált, míg a harmadik családmagot J. nővére és annak lánya képezi. A három családmag egységét nem nevezhetjük sem nagycsaládnak,¹⁷ sem kiterjesztett családnak (Faragó 1983: 228), valamilyen aspektusa alapján mindkettőtől különbözik.

A gazdasági kényszer szervezi egy háztartásba őket. A közös háztartás biztosítja számukra a jövőbeli különválás lehetőségét, mely megfogalmazott célkitűzése a tagoknak. Mivel nincs közös gazdaság, nem végeznek olyan tevékenységet melyben minden tag részt venne, nem alkotnak háztartási üzemet. Mindenkinek van saját jövedelemforrása, a gyerekeket kivéve. Az apa és J. bér munkából származó jövedelemmel, az anya és háztartás többi nőtagja napszámból származó jövedelemmel, J. két fiútestvére pedig magyarországi vendégmunkából származó jövedelemmel rendelkezik. Az élelmezés anyagi költségeinek összeadásában mindenki szerepet vállal, ha nem is hasonló mértékben. A család legidősebb tagjainak a részesedése a legnagyobb ebben.

A család/háztartás szerinti vizsgálat nem terjedt ki a teljes cigány társadalomra. Csak megfigyeléseim alapján vonhattam le néhány következtetést. A vizsgált család/háztartás strukturálódása e szempont szerint nem reprezentatív, sőt inkább a kivételek közé tartozik. Az egyének közötti együttműködés

¹⁷ A nagycsalád rugalmas értelmezhetőségét általában a munkafolyamatok különböző formái segítik elő, minthogy ezek függetlenséget biztosítanak az egyes háztartási családok számára (Piasere 1997: 47).

szempontjából sokkal koherensebbek azok a családok, melyekben a téglázás családi üzemmódként működik. A belső elithez tartozó családok esetén a legerősebb a rokonsági rendszernek személyes kapcsolatok útján történő leszűkítése. Minthogy munkásaikat kihasználják, igyekeznek a velük való rokonságot a nagyon távoli – azaz a tulajdonképpen már nem is rokon – kategóriába sorolni. Ezzel szemben a nekik dolgozók pontosan ennek az ellenkezőjét hangsúlyozzák. „A területi-szomszédsági kötelékek lényegében csak a rokoni kapcsolatok bomlása során, illetve következtében jutnak számottevő szerephez” – újra Szabó László (idézi Faragó 1983: 217). Ebben az esetben a rokoni kapcsolatok bomlását az érdekalapú szelekció helyettesíti.

A családnál/háztartásnál nagyobb területi-, illetve rokoni alapon szerveződő egységek szerinti csoportosítást a fentebb említettek következtében nem tartom lehetségesnek. Sokkal szegmentáltabb e társadalom, minthogy ráaggathassuk a patronímia, vagy klán fogalmát.



Irodalom

DANULKIN, Olexiy

2001 Az ukrainai cigány dialektusok helyzetéről és területi eloszlásáról a 20. század utolsó évtizedeiben. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok 10.* Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 154–159

DARÓCZI Ágnes

1993 A cigány közösségek értékrendje. In: BARNA Gábor (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok 1.* Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 13–17.

FARAGÓ Tamás

1983 Háztartás, család, rokonság. *Ethnographia* XCIV. (2) 216–247

MORVAY Judit

1977 Család. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon. Első kötet.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 443.

PIASERE, Leonardo

1997 *A ciganológusok szerelmei.* ELTE BTK Kulturális Antropológia, Budapest

SCOTT, James C.

1996 A hétköznapi ellenállás formái. *Replika.* (23–24) 109–130.



Bokor Zsuzsa

Technikák a prostituáltak marginalizálására és a nemzeti térből való kizárására¹

„Morális szempontból prostituált minden szexuálisan promiszkuus nő, aki promiszkuitása miatt tekinthető bűnösnek. Higiéniai szempontból az alábbi szanálási módszerek csak azokra a prostituáltakra vonatkoznak, akik megfelelő védekezés hiánya miatt fertőzési góccok vagy azokká válhatnak, függetlenül attól, hogy a promiszkuitásnak az alapján kereseti forma áll vagy nem.”² (Iuliu Moldovan)³

Változó orvosok, változó szemléletek

Arra a kérdésre, hogy miért vált hirtelen olyan fontossá Kolozsváron és Erdély más városaiban is 1919 után a prostitúciós intézményekről szóló beszéd, illetve miként változott a város társadalmának a prostitúcióhoz való viszonyulását jellemző korábbi mentalitása, amely még úgy gondolta, hogy a prostitúciót – ha nem is kell nyilvánosan megengedni, de – elnézni szükséges,⁴ főként az orvosi források alapján próbálhatunk meg válaszolni. A szeretőket tartó „úrindó”, a későbbi fütőbárcás majd utcalány alakjának közelebbi szemügyre vétele a szexuális magatartás morfológiai (meg)változ(tat)ásának megértéséhez

¹ A tanulmány első megjelenési helye: *Regio* 2005. (3) 47–66.

² *Instrucțiuni pentru ambulatoriale policlinice*, nr. 10.992/921 (*Rendelkezesek a poliklinikai ambulatóriumok létrehozásához*, a továbbiakban: *Rendelkezesek*).

³ A *Rendelkezesek* szerzője Iuliu Moldovan, aki 1918 és 1920 között az Erdély Igazgatótanácsán belül működő Szociális Munka Reszortjának főtitkára volt (Resortul Ocrotirilor Sociale din Consiliul Dirigent al Transilvaniei), majd az egészségügyi és védelmi főfelügyelő (Inspector General Sanitar și de Ocrotire). Ő alapította a kolozsvári Orvostudományi Egyetemei és a Szociálhigiéniai Intézetet, de ő hozta létre Erdélyben az első Ambulatóriumokat, valamint a köréje szerveződő intézményeket, és ő szignálta az 1930-as *Egészségügyi Törvényi* is. Egyébként a Kolozsvári Orvostudományi Egyetem professzora volt. Ugyanitt alapította meg a Biopolitika Tanszéket is. 1928 és 1930 között az Egészségügyi és Szociális Védelmi Minisztérium általános titkára, illetve államtitkára volt. Éveken keresztül harcolt a kizárólag egészségügyi feladatokat ellátó, a Belügyminisztériumról teljesen leváló Egészségügyi Minisztérium létrehozásáért (vö. Moldovan 1927).

⁴ Egy 1845-ben tett rendőri jelentésből (vö. Pataki 1925).

juttat el bennünket, amelyben megfigyelhetjük, hogy a 19. század végétől tapasztalható test feletti uralom tendenciájának milyen konkrét eredményei lesznek a századfordulótól egészen az 1930-as évek közepéig.

Ami a 19. századi reglementarista korszak prostitúciós intézményeinek a működését illeti, az akkori orvosokra nemigen jutott más feladat a heti kétszeri orvosi ellenőrzés végrehajtásán, a betegek elkülönítésén és ápolásán, valamint a városi rendszabályokban hozott javaslatokon kívül. Az általam áttekintett dualizmuskori városi törvények közegészségügyi és morális szempontból veszélyesnek, de ugyanakkor társadalmi szempontból hasznosnak tartották a prostituáltakat, éppen ezért szinte minden alkalommal találtak valami megoldást, amely elviselhetővé tette a jelenlétüket, és kiküszöbölhetővé az általuk eredményezett éppen aktuális problémákat (megjelenésük ideje a város terében, viselkedési módok stb.).

A két világháború között ez a hozzáállás, valamint a beszélők etnikai hovatartozása is megváltozott. Az orvosi szövegek etnikai alapon történő szegmentáltsága látványos: a román orvosi szaklapok folyamatosan foglalkoztak a szifilisz kérdésének társadalmi és nemzeti vetületeivel, míg a magyar orvosi lapokban szinte kizárólag a nemi betegségek szakorvosi diagnózisait találjuk.⁵ A prostitúcióirodalom etnicizálódásának a változások után számtalan oka volt: egyrészt a nyilvánosságban szereplő (intézményvezető, szaklapalapító és konferenciaszervező, különböző minisztériumokba is bekerülő) szakemberek ezúttal javarészt román orvosok voltak.⁶ Az orvosi textusok „román nemzeti jellegét” azonban főként a korabeli orvosi gárdának a *nagy román nemzeti diskurzusba való bekapcsolódása* adta (a fajelmélet, biopolitika meghonosodására, a nacionalista elemek előtörésére kell gondolnunk, amelyekben a tiszta, erős nemzet megteremtésének igénye, a fölösleges, a nemzet egységét csorbító elemeknek – így a prostitúciónak, az alkoholizmusnak stb. – nem volt helyük). Másrésztől, e diskurzus felvállalásának köszönhetően alakul ki egy olyan *felügyelő (rendőri) orvosi szerep*, amelyet Michel Foucault a 18.

⁵ Az általam áttekintett folyóiratok és évfolyamok: *Analele Ministerului Sănătății și Ocrotirii Sociale* (1924–1927). *Buletinul Direcțiunei Generale a Serviciului Sanitar* (1921–1923), *Buletin Eugenie și Biopolitic* (1927–1940), *Buletin Sanitar* (a városi közlöny, a *Buletin Oficial al Municipiului Cluj* melléklete) (1935–1938), *Clujul Medical* (1920–1935), *Erdélyi Orvosi Lap* (1920–1925). *Lumina Femeii* (női magazin, de orvosi rovata is van) (1920–1922), *Poliția* (rendőrségi lap, de rendelkezik orvosi rovattal is) (1923–1939), *Revista Sănătății* (1921), *Sănătatea Publică* (1921–1923, 1927–1929), *Sănătatea și Viața Fericită* (1915), *Societatea de Mâine* (1925–1933). *Viața Medicală* (1925–1927).

⁶ Gyakran találunk a magyar napi sajtóban erre vonatkozó elégedetlenkedésnek hangot adó írást, miszerint a magyar orvosokat nem kezelik a románokhoz hasonló módon.

századtól vél felfedezni az európai orvostársadalomban, és amelynek sajátos változatai a korábbi, a dualizmus kori Magyarországon is megfigyelhetőek voltak, de a jelenség ebben a társadalmi kontextusban egy teljesen más arcát mutatja. Ez a szerep mindenekelőtt az ellenőrzési mechanizmusoknak az összességét hozta 1919 után Kolozsváron is, amely gazdasági szabályzatok, rendeletek létrehozását jelentette, és ezek betartását követelte a társadalomtól (vö. Foucault 2000, Foucault 2003). Ennek az egyre nyilvánvalóbbá váló rendőr-orvosi pozíciónak a létrejöttéhez és megszilárdulásához feltétlen szükség volt az alárendeltek lelki és fizikai elnyomására, kontrolljára, másrészt a megalakult hatalmi szerv érték- és érdekvényesítési törekvéseiben is kiemelkedő szerep jutott az ellenőrzési módoknak, ez lévén az a tevékenység, amely által ez folyamatosan legitimé tette saját működését. Akkor is, ha nem mindig és nem minden orvos értett egyet minden kérdésben, például a bordélyok bezárásának kérdésében.⁷ Írásaikat, felszólalásaikat megfigyelve azonban elmondható, hogy az egyes elvbéli eltérésektől és az ezek generálta vitáktól függetlenül kialakult egy közös „érdeknyelvezet”, amely a prostituált személyét céltáblaként állította az orvosi szövegek előterébe, az orvosi érdekvényesítés és hatalmi térnyerés harci folyamataiban. A prostituált mindenki számára főszereplővé vált: a jobboldalon és a baloldalon politizáló orvos egyaránt szívesen ügyködött a kérdés megoldásán.⁸

Változó prostituált-kategóriák

Kolozsváron egészen 1930-ig nyolc bordélyház működött folyamatosan. A bordélyházak átlag 8-10 személlyel működtek, a nyilvántartottak száma a 1920-as években évente 150-re tehető. A legtöbb bordélyházat a városközpont

⁷ A nemzeti vonal képviselői (Iuliu Moldovan és társai, Aurél Voina, Felre Rámneantu, Iordache Fácáoaru stb.) tulajdonképpen a romániai eugenikai nézetek adaptálói és terjesztői is voltak (vö. Bucur 2005), kezdetektől fogva indítványozták a kéjnek minél precízebb ellenőrzési módzatait, szívesebben látták a prostitúciót az ezt mozgató intézményrendszertől megfosztva, elsősorban a nemzet egészségére és tisztaságára hivatkozva. Aprostituáltak kontrollálása mások számára is fontos volt, de ezt inkább elképzelhetőnek tartották eleve kontrollálható intézményeken belül, már működő bordélyházakban, vagy a Bálint-Stanca-féle elképzelés alapján államilag működtetett bordélyházakban. (A törvénytervezetről lásd Bálint-Stanca 1925–1926!) Ezt a második, demokratikusabb nemzeti vonulatot főként gyakorló orvosok alkották (ezekhez sorolható Dominic Stanca, Iosif Westfried stb.).

⁸ A problémát egy korábbi tanulmányomban a két világháború közötti orvosi szövegekben egymáshoz kapcsolt, a prostitúcióhoz asszociálódó toposzok (pokol, vér, család, senki-gyermek effektus, az elhanyagolt nemzet felemelése, a vallomások ereje, a rendőrség kategóriái) halmozásának vizsgálatán keresztül igyekeztem megfogni (Bokor 2005).

közelében nyitották: a legismertebb bordélyok a Búza utcában, a Lépcső utcában, és a Forduló utcában, a Fellegvári úton, illetve a Patak utcában voltak. Ezen kívül a város folyamatosan több szabad (de nyilvántartott) prostituátnak is otthont adott, akik elsősorban rendez-vous házakban, magánszállásokon, mulatóhelyeken, szállodákban és fürdőkben szerezhettek klienseket maguknak. A prostituáltak harmadik nagyobb csoportját az utcai (rendszerint nem nyilvántartott) prostituáltak jelentették, akik többnyire a szakmában lesüllyedt, kiöregedett, esetenként beteg vagy kiskoruk miatt hivatalosan nem regisztrálható nők voltak. Nagyjából így írhatjuk le őket, de ez a klasszifikáció nem éppen ilyen egyszerű: a prostituáltak mozgásterének, kapcsolatainak állandó – hivatalos – szabályozása igen gyakran elmozdítja, módosítja ezeket a kategóriákat. Hogy ezeket a mozgásokat élesebben láthassuk, úgy gondolom, rendkívül fontos egy ilyen jellegű történeti munka során azon társadalmi elemek változásainak/változatainak a részletes leírása, amelyek ezt a mozgást, fluktuációt lehetővé tették.

Reglementáció és nyilvánosság a 19–20. század fordulóján

A nyilvános tér szegmentáltsága és szabályozottsága

A kolozsvári prostituáltak kordában tartásának igénye, reglementációja⁹ akárcsak más magyarországi városokban, a 19. század közepe táján vett nagy lendületet. (Lásd még: Forrai 2000, Gyáni 1983, Zimmermann 1998, Szécsényi 1993, Szécsényi 1998, Güntner 1997). Valószínű, hogy Kolozsváron is az 1876-os *Közegészségügyi Törvény* életbe lépése eredményezte a „kéjhölgyekkel” való foglalatosság fokozott igényét, bár tudunk egy ezt néhány évvel megelőző, 1874-es városi szabályrendeletéről is (vö. Gyarmati 2003). Kolozsváron az 1882-es, a *Rendőri Kihágásokul Érintő Szabályrendelet*eken belül található, a *Kéjházak és kéjhölgyek iránti szabályrendelet*ben részletesen érintik a kéjhölgyek és a bordélyházak városi térben való megjelenését, szabályozva a nők rendszeres orvosi vizsgálatát, a hivatalos regisztrációt, illetve az egyes – prostituáltakhoz illő – viselkedésformákat.¹⁰ Az áthágások büntetéséről is alapos jegyzék készült, a szabályoknak való ellenszegülést

⁹ A reglementáció alaptételei – a bordélyház működésének szabályozása, a prostituált bejegyzésének körülményei, az orvosi vizsgálatok és a betegek kezelése, a rendőrség beavatkozási módjai, a rendőr kötelezettségei – a kolozsvári dokumentumokban is hasonló képei adnak, mint a budapestiek (vö. Forrai 1996).

¹⁰ *Kolozsvár sz. kiv. város törvényhatóságának rendőri kihágásokat érintő szabályrendeletei*. Kolozsvár, 1882.

többféleképpen szankcionálták: a bírság lehetett 50 forintig terjedő pénzbeli büntetés, szabadságvesztés, illetve az idegen származású személyek kitoloncolása a városból.

A szabályozások gyakorlatilag a város nyilvános terében való szereplést korrigáló intézkedések voltak: a szabályrendeletben a legnyomósabb kihágásnak a normaként előírttól eltérő viselkedés számított. Le kell szögez-nem ugyanakkor, hogy azt, amit prostituáltak által használható *nyilvános térnek* nevezek, nem tartom egyenértékűnek más – a társadalom egésze számára szabad mozgást biztosító – nyilvános terekkel, mivel csak korlátozott számú társadalmi szereplőt mozgatott, és ők maguk is egyfajta korlátozott nyilvános térben jelenhettek meg, amely szinte soha nem volt egyenlő a városban mindenki által használt terekkel, utcákkal. Mind a nyilvántartott, mind a titkos prostituáltak mozgástera a városon belül rendkívül redukált volt.

Az *utcai*, többnyire be nem jelentett prostituáltak, akiknek életterét az utca jelentette, kétségtelenül tágasabb térben mozoghattak, azonban keresetük, megélhetésük, és pusztá létük sokkal bizonytalanabb volt, mint az ellenőrzöttéké, lévén, hogy állandó razziáknak és erőszakoskodásoknak voltak kitéve.

Ezzel szemben a biztosabb egzisztenciát nyújtó *bordélyházi* lét nagyobb megkötöttséget jelentett, kvázi személyes szabadságvesztést feltételezett. A bordélyházi nők személyes tere a szobájuk és a szalon volt, ahol esténként a klienseket fogadniuk kellett. A bordélyházat a kórházzal és a rendőrséggel összekötő út, utca pedig csak átmeneti szféra volt számukra, semmiképp az élet színtere. Ezeknek az igen alaposan ellenőrzött intézményeknek iskoláktól, bentlakásoktól, templomoktól legalább 100 méterre kellett lenniük, ahol a prostituáltaknak bezárt és lesötétített ablakok mögött kellett megvárniuk az estét. A bordélyházi, illetve a magánlakásokon dolgozók csak meghatározott időben és a város meghatározott térrészeiben jelenhettek meg. A délelőtti órák, a délután 1-ig tartó orvosi vizsgálat, illetve az este 10 utáni séta mint a prostituált idejét szegmentáló időszakok, illetve időkoordináták helyessége már a múlt századtól vita tárgyát képezte. A délelőtti órákban, amikor a város tere valamelyest mozgalmasabb volt, rendszerint tilos volt a kéjházak elhagyása, ugyanis ilyenkor úri nők (polgárasszonyok) vagy gyerekek is megjelenhettek ebben a térben, akiknek erkölcsét és lelki épségét a megbotránkozató cselekedetek miatt veszélyben látták. Az orvosi vizitre sem szabadott délután (1 óra, tehát az ebédidő után) megjelenniük, a vizitre való jelentkezés pedig csak csoportosan történ-

hetett. Többnyire felváltva, csoportokra oszolva hagyhatták el a bordélyházat.¹¹

Szabadon vagy futóbárcával?

A korábban vázolt 1882-es szabályrendelet számomra főként amiatt kap kiemelt szerepet ebben a kontextusban, mert csupán a *bordélyházi és a magánlakásokon lévő kéjnökre*, ezek szigorú megszorításaira tér ki: „Olv nő, ki kéjházba belépett vagy a kéjlegést külön lakáson úzni szándékozik, mindenekelőtt: a városi orvosnál jelentkezék, hogy magát egészségileg megvizsgáltassa és a történt vizsgálatról bizonyítványt nyerjen (28. §). Azután a főkapitány előtt személyesen jelenjék meg, hogy a kéjhölgyek névsorába beirattassék és a türelmi bárczát magának megszerezhesse (29. §)”.

Mint látjuk, két prostituálttípus: a bordélyházi és a bejegyzett magánlakásban dolgozó jelenik meg, de sem az utcai, be nem regisztrált prostituáltak kategóriáját nem említik (ennek kapcsán csupán a regisztrációt mellőzőket érintő büntetésekről tudunk), sem a prostitúciót mellékkereseti lehetőségként kiaknázókról, a szabad prostituáltakról nem esik szó. Feltételezzük, hogy ez utóbbi kategóriájára nem azért nem tértek ki, mert a „kéjlegést” illetően szabadon úzők csoportja nem létező csoport lett volna. Valójában létezett, csupán nem konstruálódott meg professzionális csoportként, amint az a bordélyházi nők esetében vagy az utcai lányok esetében megtörtént: a szabad prostituált¹¹ egyfajta promiszkuus szexualitású nőt jelentett, akit nem feltétlenül kapcsoltak egybe a „keresetszerűen úzőt kéjlegés” alanyaival, tehát nem prostituáltként tartották számon őket. A magánlakásokon lakó kéjhölgyek - bár gyakran összemossák ezt a két kategóriát, mert kétségtelenül számos közös vonásuk volt - hivatalos prostituáltak voltak, akik a prostitúciót általában főállásban, a bordélyt mellőzve saját felelősségükre úzték, ez a típus azonban a jogi szövegek szintjén is kidolgozatlan, felületes maradt. A 19. századi reglementáció kapcsán magyarországi szakértők is megjegyzik, hogy az üzletszerű kéjlegést csupán bordélyokban képelték el, „mivel a rendőri ellenőrzésnek ezt az egyetlen lehetséges színterét, zárt egységét tudták felügyelet alatt tartani. Alternatíváival, a magánkéjnökkel és főként a titkos kéjnökkel nem foglalkozik a rendelet. Nem tud mit kezdeni az alkalmi prostitúció intézményével” (Forrai 2000).

¹¹ A törvénykezés esetlegességét szemlélteti az is, hogy a 19. század végén még az a megszorítás volt érvényes, miszerint a prostituáltak tilos este 10 után az utcán tartózkodnia, néhány évvel később pedig este 10-ig nem tartózkodhatott az utcán.

¹² A megnevezés is sokkal későbbi, de kategóriaként a más prostituáltcsoportoktól való megkülönböztetés érdekében használom.

Az 1900-as évek fordulójáról már egy olyan városi törvénytervezet és az azt előkészítő iratcsomag áll a rendelkezésünkre, amely egy jóval kifinomultabb rendszerét hozza a kolozsvári prostitúciónak, bevezetvén a prostituáltak több kategóriáját, így a szabad prostituáltakét is.¹³ Pataki Jenő városi tisztiorvos 1899. november 10-i, a városi tanácshoz intézett levelében a *szabad prostituáltak* megszorodása miatt panaszkodott, és kérte a tanácsot egy új törvény megalkotására. A tanács ezek után a budapesti államrendőrség főkapitányságához fordult, amelyben felkérte, hogy tájékoztassák őket a Budapesten olyan jól működő futóbárcás-rendszerről. A csomag tartalmazza továbbá a budapesti főkapitányság válaszát, majd egy, a tanács által előkészített szabályrendelet-tervezetet is. Az orvosi vizsgálatokat mellőző, be nem regisztrált szabad prostituáltak kategóriája nem az előző szabályrendelet 31. cikkelyének¹⁴ ellentmondóként, tehát nem törvényszegőként említődik, hanem egy alakulóban lévő új kategóriaként szerepel, amely ellen küzdeni kell. A még ellenőrizetlen, hatalmi kontroll nélkül, zabolátlanul „működő” prostituált egy új problémát, ugyanakkor egy új prostituálttípust is megjelenít.¹⁵ A problémával való foglalatosságok célja egyszerű: rábírní ezeket is a regisztrációra, a rendszer orvosi vizitre, „bevenni” az ismeretlent a megismerhető dimenziójába,¹⁶ megteremteni az utca biztonságát az ismeretlen változók kiküszöbölésével.

A behatárolás, a csoportba sorolás azonban nem ment olyan egyszerűen. A definíciómegalkotás egyik módja a regisztráció bevezetésének hangsúlyozása, ezért első körben egy szintre hozták a szabad és a – beregisztrálatlanul működő – utcai nők státusát: „mert a magánosan lakó kéjnjő az utcáról él, direkt rá van utalva arra, hogy provokáljon, tehát természetesen legelőbbnyire az utcán tartózkodik” (*Előadói javaslat... 41*). Ezek után a korábban amúgy regisztráltként működő magánlakásokon dolgozókkal kapcsolták össze. Mintegy könnyítő körülményként sorolták az életmódbeli megszorításukat: férfiakat ugyan nem vihetnek fel a lakásukra, mint a magánlakásokon lévők,

¹³ *Előadói javaslat a prostitúciónak Kolozsvár sz. kir. város területén leendő rendezése iránt.* Nyomatott Gombos Ferencz Könyvnyomdájában, Kolozsvár, 1902.

¹⁴ „Ily bizonyítványok nélkül, melyek egyébiránt ingyen adatnak, kéjnelgést üzni nem szabad.”

¹⁵ „Áttér továbbá Pataki kartársam a prostitúció létszámára, amelyet nem tart elégségesnek és amelyet szerinte főképp a bárcás leányok (t.i. magánosan lakó nem bordélyos kéjnjők) szaporításával növelni kellene, amelyeket aztán szigorúbb felügyelet alá kívánna helyezni, mint eddig vannak” – válaszol az orvosszövetséget képviselő személy Pataki levelére (*Előadói javaslat... 40*).

¹⁶ Az 1905-ös *Szabályrendelet a kéjnelgésügy (prostitúció) tárgyában* című dokumentum adaptálja is ezt a koncepciót: az új kategóriát beépíti az ellenőrzést igénylő prostituáltak nagycsaládjába (vö. Gyarmati 2003).

de ezáltal a titokban maradást érhetik el, tehát ezek a nők, annak ellenére, hogy beregisztráltak, eltitkolhatják a kilétüket, foglalkozásukat.¹⁷ A futó-bárcások rendszerének kialakítása a századfordulón úgy valósult meg, hogy a hatalmasságok a továbbiakban is ennek a szexiparágnak a „titoktartó” jellegére apelláltak, ugyanis ez, a *titkosság* lett volna az a jellemző, amely alapján az orvosok és a társadalom maga is meg tudta volna különböztetni a nyilvánosakat a nem nyilvánosaktól. A titoktartásra való hivatkozás kettős célt szolgált: egyrészt a regisztrációra való ösztönzésként működött, másrészt pedig a polgárság érdekeit tartotta szem előtt, a differenciált szexuális szokásoknak megfelelő differenciált szolgáltatások fenntartását és biztosítását. (Kérdés azonban, hogy ez mennyire maradt/maradhatott ténylegesen titkos, ugyanis a kötelező orvosi ellenőrzés elmulasztása miatt végrehajtott rendőri razziákon tapasztalt durvaságok, a nyilvános megszégyenítés már ennek a csoportnak is a privát szférából való fokozatos kiemelését eredményezték.)

Természetesen a „szabad” prostituáltak csoportja korántsem volt ennyire homogén, a bekeríthetetlen, promiszkuitásukról híres úri nők csak egy részét jelentették ennek, a többi szabad prostituált többnyire más, kevésbé jövedelmező, rendszerint alulfizetett „női munkát” végző nő volt: kasszírnök, táncosnők, cukráslányok, cselédek stb. A későbbiekben ez a csoport – éppen az állandó megismerhetetlensége, a felmérhetetlensége, és kordában tarthatatlansága miatt – válik a társadalmi rossz, a bekeríthetetlenek, a társadalom számára ártalmasok megjelenítőjévé.

A prostitúció a 19. század végétől az 1920-as évek végéig regisztrált adatok, vallomások és elemzések alapján egyfelől munkalehetőség volt, de előfőtt életforma is, amelyet a társadalom rendszerint felkínált a nélkülöző, a munkahely nélküli, az elkeseredett, a száműzött nők, a társadalomból kivetett leányanyák stb. számára.

A prostituáltak nagy része nem helybéli volt, ami társadalomtörténeti szempontból újabb jelentős kérdések megválaszolására is készítet: kik voltak ezek az *idegenek*, akik nagyrészt faluról városra beköltözött cselédekként a jobb kereset reményében próbálkoztak a prostitúcióval is. A gazdasági faktorok valóban nagymértékben hozzájárultak a prostitúció változatos formáinak kialakulásához és elszaporodásához, de valójában nem önállóan képezik a prostitúcióválasztás motivációit. A probléma sokkal árnyaltabb annál, hogy egyszerűen az „elmaradott” falusi társadalmi viszonyokból levezethető legyen.

¹⁷ A szolgáltatásokat a rendez-vous házakban képzelték el.

Jelen elemzésnek nem célja ezeknek részletes tárgyalása, csupán egyetlen, kevésbé gazdasági jellegű motivációra hívnám fel a figyelmet, ez a szabad szerelem, a bordélyház nyújtotta biztonság, a szabad kibontakozás kecsgető gondolata, amelybe - a forrásaink alapján mondhatjuk - gyakran előszeretettel kapaszkodtak a prostituáltak. Ez a motiváció igencsak lényeges, mert magyarázhatja többek közt a gazdag lányok, az úri nők prostituálódását is, akik a szabad prostituáltak gazdagabb és ténylegesen szabadabb rétegét jelentették (általában igen jó anyagi háttérrel rendelkeztek, sokaknak, a polgári családból származók többségének jól fizető munkahelye is volt), és akikről a két világháború közötti sajtó elég rendszeresen tudósított is. A kirívó szexuális viselkedésű, a polgári normáknak ellenszegülő felső osztálybeli származású hölgyek mind kitüntetett figyelmet érdemeltek, és valahányszor prostitúciók kapták rajta őket, az rendszerint napokig foglalkoztatta az újságokat: „...akik azelőtt hónapokig álltak ellen az udvarlók széptevésének és szörnyű szívdobogással, mélyen lefátyolozva lépték át egy garszonlakás küszöbét; akik egy életen át alig két-három férfival akarták megcsalni az urukat – ma min e szép asszonyok közönséges cocotte-életet folytatnak. [...] Lemondani nem tud, a férje a költségeket nem képes előteremteni – tehát kénytelen ömaga pénzt szerezni – és mivel tud egy szép asszony pénzhez jutni...? Azzal, amit a férfiak a legtöbbször becsülnék a szép asszonyokban. Ők odaadják – a férfiak pedig megveszik” – írja egyik hetilap az elemzésében, alapvetően a női nagyravágyást és hiúságot tartva az úrinők prostituálódásának alapjában (*Tükör*. 1922. jan. 12. 18–19).

Felháborodást váltanak ki a rendőri razziákon tapasztalt melléfogások, amikor prostituáltak helyett rendszerint ártatlan, magányosan sétáló úrinőket fognak el és visznek be a rendőrségre, nemegyszer kötelező orvosi vizsgának is alávetik őket, de mintha csak ennek egyfajta igazolása lenne, jónéhányszor kiderül, hogy nem alaptalan a gyanú: „A leleplezett kerítőnők vallomásából megtudtuk, hogy nemcsak a társadalom szomorú számüzöttjei, hanem a kolozsvári társadalom legelőkelőbb tagjai is összeköttetésben állnak a kerítőnőkkel. Az úri társadalom találkahelye a Kőkert-ucában van, ahol egy erre a célra berendezett kéjtanyán közismert urileányok találkoznak előkelő társaságbeli urakkal. [...] itt eléghették ki bűnös vágyaikat” (*Hétfői Ujság*. 1923. okt. 8. 2). Kolozsváron 1923-ban a rendőrség húsz hasonló titkos találkahelyet leleplezett le, a sajtó szerint ezekben gyakran találtak „kellemetlen helyzetben” kolozsvári úriasszonyokat (*Hétfői Ujság*. 1923. dec. 3. 2).

A – főként fiatalok – úrinők prostituálódása nyilván nemcsak a szegénység vagy máskor a női hiúság magyarázatául szolgál ezekben a szövegekben, hanem igen gyakran más jellegű társadalmi problémákhoz is elvezet: akárcsak

más, szegényebb sorú családok lányai, a felsőbb osztálybeli családok is kivasztják magukból a megesett, megbecstelenített (sőt, a szexuálisan bántalmazott) gyerekeket, akik – a megélhetéshez szükséges erőforrásokkal nem rendelkezve – azt adják bérbe, amijük éppen van: a nőiségüket. Látványosan szemlélteti mindezt már a címválasztás: *Összeesett az éhségtől az utcán. Egg jó családból származó nő tragédiája* (Hétfő. 1917. máj. 7. 3), *Egy intelligens urileány kálváriája* (Hétfő. 1918. ápr. 1. 2-3) *A kolozsvári rendőrség razziján előállítottak egy étlen-szomjan kóborló urileányt, akit egy cirkuszi bohóc elcsábított, majd elkergetett* (Hétfő Reggel. 1926. júl.12. 3), *Egy urileány tragédiája. Bűnbeesett a szerlemesszivúhivatalnoklány* (Hétfői Ujság. 1922. szept. 18.3), *Az öngyilkos Szabados Lujza előkelő bukaresti családból származik s csak Kolozsváron kezdett titkos prostitúcióval foglalkozni* (Kolozsvári Friss Ujság. 1930. jan. 1. 2), *Margitka szomorú szerelmi története, amely csókkal kezdődik s a prostitúción át a halállal végződik* (Kolozsvári Friss Ujság. 1930. jan. 1. 4), *Postai tisztviselőnői állásból a bordélyházba akart menekülni a szerelem fiatal áldozata* (Kolozsvári Friss Ujság. 1929. júl. 14. 2) *Szomorú sorok egy elzüllött uccaleány életéről, aki ötszobás szülői lakásból került az éjjeli mulatóba* (Kolozsvári Friss Ujság. 1929. dec. 25. 9).

Se ki, se be: az első világháború utáni prostitúció korlátozása

Mint fentebb láthattuk, egy elég változatos csoporttal kellett számolniuk és leszámolniuk a prostitúciót reglálni, majd megszüntetni akaróknak az 1920-as években. A prostituáltak csoportja még mindig nem volt egy homogén, egyetlen kategóriába besorolható, egy helyen könnyen fellelhető társadalmi csoport, sőt, mégcsak nem is hasonló társadalmi pozíciójú személyeket jelentett. A bordélyházak megszüntetésének ötlete viszont megoldotta ezt a differenciálásban támadt ellentmondásosságot, mert az összes nő utcára helyezésével gyakorlatilag minden prostituáltat az utcalány kategóriájába sűrített. Ezt pedig a legegyszerűbben a nemi betegségek elleni akcióba bevonva lehetett elérni.

A tíz éven keresztül zajló intézkedéssorozatokat megfigyelve tehát egy többé-kevésbé lineáris menetű folyamatot figyelhetünk meg, amely eleinte minden prostitúciót úzót egyformán fertőző gócnak tekint, majd az őket működtető intézményeket szétrobbantó akcióban teljesedik ki.¹⁸ Ami a prostituáltak belső csoportjait illeti, az impériumváltás utáni években első körben

¹⁸ A prostituáltak és a szifilisz kérdése párhuzamosan bukkant fel ezekben a szövegekben és rendelkezésekben. Míg a Regionális Egységesítő Tanács (Comisiunea Regională de Unificare) 1920 januárjában még nem tartotta az orvosok számára kötelezőnek a szifilisz, a lágycékélyes és a gonorrhoeás betegek bejelentését (lásd *Gazeta Oficială* 1920. jan. 81. sz. 20)

itt is a szabad prostituáltak helyét határozzák meg és fokozatosan felhívják a figyelmet az általuk jelentett veszélyre. Az *Előadói javaslat* néhány évvel azelőtt még a szabad prostituáltaknak a város társadalmában betöltött fontos szerepéről beszélt, mondván, hogy ez a prostituált-kategória azokat a férfiakat szolgálja ki, akik nem kívánják a félnyilvános térben, azaz a bordélyházban keresni a boldogságot, hanem „titokban” akarják tartani a promiszkuus nőkkel való találkozásait. Erről a „fontosságról” azonban az impériumváltás után már nem esett szó, bár eleinte még mindig külön kezelték ezt a prostituált kategóriát: a nemi betegségekre vonatkozó, 1920-as *Ante-proect...* című törvénytervezet kiter a még mindig meghatározhatatlan státusú, de már prostituáltakként számon tartott nőkre: „a magánháznakál lakó kéjnéket, akik ketten vagy annál többen laknak egy lakrészben, és akikre nem lehet rábizonyítani, hogy a prostitúció az egyetlen folyamatos jövedelemforrásuk, tolerálni lehet, a bejegyzés az ő esetükben nem szükséges, de a rendszeres orvosi vizit igen” (*Ante-proect...* 13. cikkely). A szabad prostituált ezúttal tehát nemcsak bekeríthetlensége, meghatározhatatlansága miatt jelentett veszélyt, hanem ugyanolyan szifiliszhordozónak számított, mint a többi prostituált. Valójában tehát a *betegség* válik közös jellemzőjükké, amely egy csoporttá teszi a korábban valójában egészen más státusú nőket. „[A világháború kitörésével] a titkos prostitúció hatalmas méreteket öltött; a háború káoszától megszárdult asszonyok még aktívabbak lettek, benépesítették a kaszárnnyak környékét és a – többnyire tudatlan – férfiakat nemcsak pillanatnyi örömmel ajándékozták meg, hanem könyörtelen betegségekkel is” (Tătaru 1920: 784). Ez az egyenműsítési tendencia ugyanakkor egy fogalmi differenciáltságban keletkező zavart is eredményezett: nem lehetett tudni gyakorlatilag, ki az, aki prostituáltaknak minősül, mert mindenki gyanús volt, aki promiszkuus, aki a normáktól eltérő szexualitást gyakorolt. Ezt olvashatjuk a tanulmány mottójaként szereplő, Iuliu Moldovantól idézett szövegrészletben is. A prostituáltakat egy hirtelen gombamód elszaporodó csoportként tüntették fel, amelyeknek csoportja egyszeriben meghatározhatatlan lesz, amelyek ellen különféle stratégiákat

ugyanebben az évben, az Egészségügyi Főigazgatóság értesítőjében közölt, a nemi betegségek megelőzésére vonatkozó törvénytervezet első cikkelye módosította ezt: a szifilisz eseteket minden orvosnak kötelező lejelentenie (vö. *Ante-proect...* 1920). Ugyanennek a törvénytervezetnek az 5. pontja már működteti az Ambulatóriumok működéseinél később olyan jól megfogalmazott „mindenki gyanús, aki az alsóbb néposztályokból való” attitűdmintát is. Eszerint kötelező módon be kellett citalni a kórházakba a prostituáltakat és a velük együtt élőket, továbbá a nomádot, a nyomorban élőket, tehát mindenkit, aki a nemi betegség gyanúját hordozza. A gyanús prostituáltak számára egy elkülönítőt javasolnak, ahol a vizsgálat eredményéig maradniuk kell.

kell kidolgozni, intézményeket felállítani, hadi térképeket készíteni. Valójában ekkor konstruálódott meg – csíráiban legalábbis – a prostimáit mint ellenség kategóriája. „Az empirikus kutatások igazolják a nemi betegségek szinte kizárólag prostitúció útján való terjedését, evidens tehát, hogy mennyire szükséges a lehetőségekhez mérten az összes prostituált felfedezése és regisztrálása” (Totoianu 1921: 17).

Ennek a nemzetet veszélyeztető romlásnak a kezelése érdekében hozta létre Iuliu Moldovan a poliklinikai Ambulatóriumokat és menedzselte a köré szerveződő további intézményeket (női kórházat, varrodát, az ellenőrző irodát stb.)¹⁹ Az Ambulatórium intézménye a prostituáltak teljes körű kontrollját szorgalmazta. A munkába állástól kezdődő bonyolult beiratkozási procedúráktól az abból való kilépés túlbürokratizált eljárásáig mindent ez bonyolított és tartott kordában. Az ő hatáskörébe tartozott a női kórház és a kórház ellenőrző irodája is, amelyet a korábban idézett „mindannyiukat felkutatni” tendencia vezetett. Tehát ezáltal nemcsak kezelésüket és gyógyulási folyamataikat tudta szem előtt tartani, hanem felkutatta és tanácsokkal látta el a beteg nőket, sőt, ha úgy akarta, eltávolíttathatta vagy elzárathatta őket, egyszerűen: teljes joggal bírt fölöttük.

Így juthatunk el – nagyon felületesen vázolva a rendszeralkító eseményeket – az 1930-as *Egészségügyi Törvényhez*, amelynek 305. artikulusa a nemi betegségek elterjedésére hivatkozva elrendelte a bordélyházak bezárását, és büntetendőnek nyilvánította a prostitúcióval való kereskedést (a futtatást, kerítést, csábítást). A prostituált személyét nem bántotta, ameddig nem szervezett prostitúció részese, és ameddig nem bizonyítható rá, hogy nemi betegséggel fertőzött meg valakit. Valójában ez a legellentmondásosabb pontja a törvénynek, amelyet még jobban megerősít az 1933. március 3-án megjelenő, a nemi betegségek megelőzésére vonatkozó országos *Szabályzat*, amely - kimondatlanul bár - azt is nyilvánvalóvá teszi a prostituáltak számára, hogy a prostituált keményen megfizet ezért a felelőtlenül végzett, társadalmat fertőző munkáért, ha nem követi az orvosi utasításokat és nem rendelődik alá minden esetben az orvosi ellenőrzésnek.²⁰ A nemi betegségeket terjesztő személyekre a törvény szerint három hónaptól egy évig terjedő börtönbüntetés jár. A több alkalommal nemi betegségben szenvedőknek állandó felügyelet jár, jelzik,

¹⁹ 1919 nyarán – Iuliu Moldovan kezdeményezésére – létrejött a szebeni Ambulatórium. Nemsokára létrehozták a kolozsvárt is, majd Erdély fontosabb városaiban a következőket.

²⁰ A *Királyi Dekrétum* (Decret Regal nr. 2767/1932. szept. 21) alapján született *Szabályzat a nemi betegségek leküzdéséért* (Regulament pentru combaterea boalelor venerice. 1933: 57).

ez pedig szerepelni fog az egészségügyi könyvében, és kórházi utaló papírjában is, ahová ezt írják: „a fi supravegheată” [felügyelni rá]. Az ellentmondásosság éppen a megengedés/megtiltás egyidejű aktusában rejlik: a prostituáltakról készült statisztikákat tekintve láthatjuk, hogy a nemi betegségek egyetlen prostituáltat sem kíméltek, a prostitúciós lét velejárója volt, tehát nem betegnek lenni szinte lehetetlen volt. A törvény ugyan megengedte a prostitúciót, de a megbetegedést és annak eltitkolását mint a bűnözés premisszáját láttatta, és a nemi betegségek hordozóit szabadságvesztéssel fenyegette. Megoldásként az ellentmondás feloldásaként az orvossal való heti többszöri konzultációt kínálta, amely az egyetlen kiút lehetett a bűn elől.

Az egészségügyi törvénnyel, majd a nemi betegségekről szóló szabályrendelettel tulajdonképpen a prostitúció intézményét a város társadalmi terében „nemlétezőnek” kiáltották ki: a prostituált saját felelősségére úzhatta a mesterséget. Ez nemcsak a bordélyos kontrolljának megszűnését, hanem a bordélyház nyújtotta „biztonságérzet” megszüntetését is célozta. (Abból az alapmeggondolásból, hogy a bordélyház mint biztonságos prostitúciós intézmény és megélhetési forrás megszüntetésével megszüntethető az ezen intézmény által kínált munkalehetőség és hosszútávon maga a prostituáltak csoportja is.)

Az 1930-as „odafigyelés” nagyszámú prostituált regisztrációját eredményezte, ez leginkább a „megelőző kezelések” számának megugrásában figyelhető meg. 1930-ban 168 prostituáltat jegyeztek be a kolozsvári Ambulatóriumban, és senki nem részesült „megelőző és megerősítő kezelésben”, 1931-ben 300-ra ugrott a bejegyzettek száma, a megelőző kezeléseké pedig 0-ról 3695-re. 1935-ben pedig, amikor a napi orvosi vizitet rendelték el Kolozsváron, a 329 bejegyzett személyt 30908 alkalommal részesítettek megelőző kezelésben, ami az öt évvel korábbi gyakorlathoz képest 10-szeres növekedést mutat (Weber 1935). Ez a számbeli megugrás nem csupán a pályaválasztás során kétségtelenül szerepet játszó gazdasági faktort jelzi (a munkalehetőségek beszűkülését is a női munkaerőre vonatkozóan), de egyben a prostituált státusának felvállalását is. Tudjuk, hogy számos prostituált vagy prostituáltjelölt – a korábbi minták szerint – mellékkeresetként, bérkiegészítőként, tehát időszakosan választotta ezt a megélhetési formát, de mivel a törvény nem számolt ezzel a társadalmi problémával, és kötelezővé tette minden prostitúciót gyakorló (értsd: anyagi javakért szexuális szolgáltatást nyújtó) személy bejelentkezését a hivatalokba, ezzel mintegy „professzionális osztályá” formálta őket, és mindinkább ellehetetlenítette számukra a továbblépés lehetőségét. (Lásd Judith R. Walkowitz hasonló leírását a southamptoni és plymouthi szegénynegyedek prostituáltjairól: Walkowitz 1999:185, Walkowitz, 1980!)

Szexualitás: privát vagy nyilvános?

A prostituáltakkal létesített szexuális aktusról értelemszerűen azt gondolnók, hogy a privát szférába tartozik, azonban a probléma természetét tekintve ez nem egyértelmű. A prostituáltak által igénybe vett teret egy privát-nyilvános pólusú tengelynek kell tekintenünk: az egyik póluson a jobb módú titkos prostituált (ma *luxuskurva* megnevezéssel illetett) típusa áll, a másik oldalon a testét a nyilvános térben leginkább megjelenítő utcai prostituált. Valahol a tengely középen helyezkednek el a teljes kontroll alatt álló, de valamiféle intimitást mégis élvező bordélyházi nők, illetve az egyes kategóriák közt mozgó, a prostitúciót mint kiegészítő kereseti formát időszakosan kipróbáló cseléd-prostituáltak, cukrászlány-prostituáltak, kasszírő-prostituáltak stb. A tengely különböző pólusain élők eltérő erkölcsi megítélésben, értékelésben és gazdasági juttatásokban részesültek. Az utcai prostituálttal létesített átmeneti intim viszony alacsonyabb rendűnek és megvetendőbbnek ítéltetett, szolgáltatása rendszerint valamivel olcsóbb is volt, mint a bordélyházié, és sokkal olcsóbb, mint a szabadon prostituálódó úrinőé. A priváthoz kapcsolt pozitív(abb) értékelések a prostituálttal való kapcsolat intim jellegét, illetve valamiféle intimitásigényt jeleznek. A szexualitásnak a privát szférában való maradását azonban gyengítették a hatóságok ellenőrzései: az intézményesített keretek közt dolgozó prostituált a félnyilvános vagy teljesen nyilvános tér része, és csakis ennek lehetett része a minuciózus ellenőrzéseknek köszönhetően. A bordélyháziaknak az orvosi vizitekre való csoportos sétája is valahol a nyilvános megszégyenítést szolgálta, és az intimitást szétromboló funkciója volt. A titokban „üzletelőknek” pedig úgyszintén csak rövid ideig sikerült megtartaniuk magukat a titkos, privát szférában. A titkos prostituáltak rendszeres orvosi viziten való megjelenési kötelezettsége az intim térből a félnyilvánosba való átkerülésüket eredményezte.

A prostituálttal való bármilyen formában való együttlét értéke állandó mozgásban van, a magánszféra és a publikus sféra köztes terében. Ez, az érték-tengelyen való állandó elmozdulás engedhet arra a következtetésre bennünket, hogy a prostituált számára a szexualitás sohasem a magánszféra része: a testük mindenkié és szabadon választható. Tehát amit mi privátnak, biztonságosnak, intimnek nevezünk, az elsősorban az ügyfél szempontjából minősül annak.

A prostituált-kategóriákban történő elmozdulások nemcsak a prostituáltakat érintették (nyilvánvalóan más típusú életmódot hozott az utcára kerülés vagy az ellenőrzések sorozata), hanem a kliensek szexuális szokásait is módosították: az 1930-as évek végére utcára helyezett prostituáltakkal kapcsolatot létesítők nem ugyanolyan megítélés alá kerültek, mint korábban,

amíg maguk választhattak kevésbé intim és intimebb együttlétek között. Az intimitásválasztás lehetőségét, mint tudjuk, anyagi tényezők szabályozták: az utcai prostituáltat a szegényebb módúak, az úrinőket gazdagabbak vették igénybe. Az intimitáskorlátozással, az intim tér efféle felrobbantásával pedig nemcsak a prostituáltak csoportját egyneműsítették, és tettek utcai nővé mindenkit, hanem a prostituáltak szolgáltatásai igénybe vételével járó megítélés értékét is módosították, céljuk minden valószínűséggel az lévén, hogy aljas, megvetendő cselekedetté fokozzák le a korábban a társadalom számára valamennyire bejártott szokást.

Ugyanehhez a lefokozáshoz járul hozzá a prostituált betegséggel való összekapcsolása a szövegekben, illetve a prostitúciót űzők deviánsná minősítése, elkülönítése. A prostitúciós terek átrendeződésében bekövetkezett változások mentén vizsgálhatjuk azt is, miként válhat a bordély, de egyáltalán a prostitúció bármelyik szintere (amely eddig egy létező, sajátos funkcióval rendelkező heterotópia, másrészt a válság heterotópiája volt) folyamatosan a deviáció heterotópiájává, ahová azokat az egyéneket helyezik el, „akiknek a viselkedése az átlaghoz, illetve a megkövetelt normákhoz képest deviánsnak minősül” (vö. Foucault 1999: 151).²¹ Az 1920-as évekre a kórház – a prostituáltakat kezelő kórtermeivel – és a varroda, amelyek teljessé tették és delegitimálták a prostituált terét, így váltak szinte egyenértékűvé a prostitúciós terekkel.

A kizárás, amely az elkülönítést követő fázis ebben a folyamatban, egy sor marginalizáló aktus eredményeként született meg és valójában a prostituáltak megszüntetését célozta.

A ringó bölcső és fakanál mellett mosolygó pirospozsgás menyecske típusának a prostituált soha nem tud megfelelni, elsősorban azért, mert – az ítéleteknek és a személye köré épülő konstrukcióknak köszönhetően – prostituáltként nem teheti meg ezt, másrészt mert sok esetben a „helyes útról való letérés után” a társadalom már nem képes újra foglalkoztatni, visszafogadni őt.

A marginalizáció, mint láttuk a prostituáltak példáján, egyrészt *térben* történik, a *prostitúció intézményesítése* révén, másodsorban a *karakterisztikái jeyyek megállapításával és hangoztatásával*. Az *idegenné tétel* pedig az a módszer, amelynek köszönhetően a társadalom könnyebben kidobhatja magából a fertőző gócot. A prostituáltak jórészt idegenek, nem helybéliek,

²¹ Az utópiák Foucault szerint „hely nélküli szerkezeti helyek, amelyek általános viszonya a társadalom reális terével egyenes vagy fordított analógiaként írató le”, olyan teret jelent, amely alapvetően irreális. Ezzel szemben heterotópiaként nevezi meg azokat a reális, tényleges, a társadalmi intézményrendszeren belül kialakított helyeket, amelyek „egyfajta ellen-szerkezeti helyként, megvalósult utópiaként reprezentálják, kétségek elé állítják, kifogartják a kultúra belsejében fellelhető valódi szerkezeti helyeket” (Foucault 1999: 149).

akik, akárcsak a koldusok, a csavargók, vándorolnak helységről helysére, tehát nem részei a helyi közös tudásnak, nem ismerői a helyi normáknak - mindezek újabb és újabb indokot jelentenek a kiközösítésre.²² Ioan Totoianu kolozsvári főorvos az újságíró azon kérdésére, hogy „miért van most olyan sok prostituált”, az erkölcsi lezüllésen kívül az idegenek jelenlétét emeli ki: „A vidékiek előzönlök a várost, és hiába utasítjuk ki őket innen, jönnek helyükre mások, akiket a megélhetés űz ide” (*Tükör*. 1920. dec. 2. 10).

Az *intézményről szóló folyamatos beszéd* az eddigieket valamilyen szinten mind magába foglaló elkülönítő gesztus: delegitimálja a korábban természetesen tartott társadalmi intézmény meglétét. Célja a társadalomban felébreszteni a félelmet, valamint gyűlöletet és másságérzetet generálni a prostituáltakkal szemben. Ez a folyamatos *mi-ők típusú elhatárolódás* pedig azért volt olyan erős és hatásos az 1920-as, 1930-as években, mert a román nemzetépítés folyamatában a tiszta román nemzettest ideológiájának meg erősítésével járt együtt.

A bordélyházak megszüntetése, amely az általam felvázolt elkülönítési és távoltartási aktusok sorozatának egyik csúcspontja volt, sok szempontból is érdekes lehet számunkra. Feltűnő, hogy - bár a korabeli törvényhozók magukat abolicionistáknak tekintették - az egész művelet szinte összehasonlíthatatlan például a legjellemzőbb, az angliai, Josephine Butler indítványozta abolicionista mozgalommal. Míg az angliai mozgalom célja éppen az erős reglementáció, a Contagious Disease Acts (CDA) megszüntetése volt, a román *Egészségügyi Törvény* ezzel szemben nem a nők védelmét szolgálta, hanem megpróbálta azok életét mindinkább ellehetetleníteni, és az őket futató intézmények megszüntetésével valójában magának a prostitúciós életformának a megszüntetését irányozta elő. A nők életét az ezt követő rendszeres (Kolozsváron 1935-től mindennapos) kötelező orvosi vizsga és az állandó razziatól való félelem sem könnyítette, hiszen ez gyakorlatilag ugyanolyan elnyomást jelentett, és ugyanolyan diszkriminatórikus aktus volt, akárcsak az angliai nemi betegségek elleni 19. századi „küzdelem”, a CDA.

Az is érdekes, hogy a bordélyok bezárását Európa-szerte jobbára a második világháború után indítványozzák, tehát a román példa első látásra jóval ezek előtt járt, de ez ne tévesszen meg bennünket. Ha alaposabban ha-

²² Tudunk arról, hogy hasonló ellenőrzéseket vittek végbe a cselédek idejét és mozgástérét szabályozandó is (egészségügyi vizsga szolgálatba lépéskor, esti kilépőpapírok hiányában kötelező nőgyógyászati vizsga stb.), de a sajtó tudósításaiból arról is, hogy a koldusok és a cigányok ellenőrzését is hasonlóképpen gondolták el: a cigányokat, egyik razzia alkalmával csoportosan megfürdették, és az asszonyokat egészségügyi ellenőrzésnek vetették alá (*Ellenzék*. 1922. aug. 1.).

sonlítottuk őket össze, láthatjuk, hogy az *Egészségügyi Törvényben* foglaltak gyökerükben eltérnek a későbbi nemzetközi határozatoktól, amelyek, a románnal ellentétben korántsem a nemi betegségek, tehát a *prostituált bűne, valamint kötelezettségei* felől közelítik meg a kérdést, hanem a *prostituált jogai* felől.²³

A román eset számunkra tulajdonképpen azt példázza, miként termelődnek újra a társadalmi nemi különbségek és egyenlőtlenségek a prostitúcióval kapcsolatban úgy, hogy közben egy igen jól előkészített nemzeti diskurzusba ágyazódnak, és hol osztálykategóriákhoz kapcsolódnak, hol pedig alapvetően etnikai színezetet kapnak. Az alacsony társadalmi osztályokhoz való tartozás, a szegénység, éppúgy mint a nemzetet fertőző betegség ebben a kontextusban egyértelműen a prostituált alakjához kötődött, ez teremtette meg tulajdonképpen a prostitúció és „a rendőrségi és a közegészségügyi beavatkozás szükségessége közötti kapcsolatot” (Smart 1996: 229). A prostituált volt ezáltal az, aki nemcsak a tisztességes társadalmi rétegek fele továbbíthatta a betegséget²⁴, hanem egy újonnan alakuló, rendkívül fontos képződményt, magát a nemzetet fenyegette. A túlszexualizált, tehát erkölcsstelen versus tiszta, erkölcsös nőmodellek közül egyértelműen a tiszta, szexuálisan megkérdőjelezhetetlen jellemű nő kerülhetett ki győztesen – a diskurzusok szintjén legalábbis –, ugyanis ez volt az egyetlen „használható” alakzata a gyengébbik nemnek, amelyen keresztül nemzeti, politikai érdekek is reprezentálhatóak voltak. Így nemcsak a nemi alapon létrehozott kettős modellkonstrukció továbbélését biztosították (amely a férfi szabadságát és a nő tisztaságát hirdette) hanem, ezen túl a nőt biológiai és fajelméletek révén is megkonstruálták. Ennek a konstrukciónak köszönhetően az ideális román nő a társadalomban jótékonykodó, vallásos, sokgyerekes és egészséges családanya volt, aki még

²³ Magyarországon 1949-ben zárták be a bordélyházakat, 1955-ben Magyarország is ratifikálta az ENSZ 1950. évi New York-i egyezményét, amely által a regisztrációs rendszert felszámolták (Forrai 2000). Olaszországban 1958-ban a Merlin-törvénnyel, Portugáliában 1962-ben, Jugoszláviában az 1940-es években rendelik el a bordélyok bezárását, Angliában pedig 1956-tól büntetik mind a bordélyos működését, mind a futtatást és az eltartást. (Lásd ehhez Davis 1993, ezen belül: Susan Edwards angliai, Mary Gibson olaszországi, Anetté Jolin németországi, Gilbert Geis portugáliai, Vesna Nikolic-Ristanovic. jugoszláviai adatait!) Jóval korábbi, de mégsem a román *Egészségügyi Törvényi* megelőző a Népszövetségben 1933-ban hozott azon nyilatkozat, amely szerint a nők futtatása, valamint a nőkereskedelem maga bűnösnek számít. Ezt a nyilatkozatot 1938-ban 28 ország hagyta jóvá, és ugyanez járult hozzá számos országban a bordélyok beszüntetéséhez is (Bullough 1964).

²⁴ A prostitúció gazdasági vetületei. ezen belül is a szegénységgel való összekapcsolása a 19. századi, sokat elemzett angliai példákon keresztül jól láthatóak Judith R. Walkowitz, Francis Finnegan elemzéseiben (Walkowitz 1980, Walkowitz 1999, Finnegan 1979).

szexuális viselkedésében (a családalapítás és a gyerekvállalás kérdésében) sem önös célokat tekintett szem előtt, hanem a nemzet érdekeit tartotta mindenek előtt fontosnak.²⁵

Ennek a nőideálnak természetesen a prostituált nemigen volt képes megfelelni, ezért is száműzni kellett őt a város teréből, eleinte a mozgástér erős szabályozásával, majd az őket mozgató intézmény fokozatos felszámolásával és magának a közös tér használati jogának megvonásával.



²⁵ A prostituált alakja – leginkább a román sajtóban látható ez – az eszményített, nemzeti célokat követő asszony ideáljával gyökeresen szembenállt. A prostituált másságának hangsúlyozása igen gyakori retorikai fordulat a nő szerepének redefiniálásán fáradozó írásokban, amelyekből megtudjuk, milyennek kell lennie egy családanőnek, aki gyerekei nevelésén, férje morális támogatásán és a nemzet erejének fenntartásán fáradozik. Ezek azok a szövegek, amelyek látenszen nemegyszer megvillantják a rossz, a magányos, a több férfival felelőtlenül kapcsolatot teremtő nő képét is. Ennek igen szemléletes példái a következő szövegek: *Femeile pierdute* (Clujul. 1923. dec. 2. 1), *Naivitatea femeilor* (Clujul. 1923. dec. 23., *Femeia română și lucrurile serioase* (Patria. 1930. jún. 18. 7)

Források

- 1882 *Kolozsvár sz. kir. város törvényhatóságának rendőri kihágásokat érintő szabályrendeletei*. Kolozsvár
- 1902 *Előadói javaslat a prostitucionak Kolozsvár sz. kir. város területén leendő rendezése iránt*. Kolozsvár
- 1920 Ante-proect. Pentru modificarea articolelor din legea sanitară referitoare la combaterea boalelor veneriene. *Buletinul Direcției Generale a Serviciului Sanitar*. (11–12) 419–425.
- 1921 Instrucțiuni pentru ambulatoriile policlinice, nr. 10.992/921. *Sănătatea Publică*. (máj. 4–7)
- 1930 Legea sanitară și de ocrotire. *Monitorul Oficial*. nr. 154/1930. 07. 14
- 1933 Regulament pentru combaterea boalelor venerice. *Monitorul Oficial*. nr. 57/1933. 03. 09.
- BÁLINT Zoltán – STANCA, Dominic
- 1925–1926 Anteproect de lege pentru reforma prostituției. *Viața medicală*. 1925.1. (5) 165–174, 1926. II (1) 33–42, 1926. II (2) 92–98, 1926. II (3) 146–157, 1926. II (6) 227–231.
- MOLDOVAN, Iuliu
- 1927 Biopolitica. *Buletin eugenie și biopolitic* I. (1) 4–7, I. (3) 73–76.
- PATAKI Jenő
- 1925 Adatok a prostitutió történetéhez Kolozsvárt. *Erdélyi Orvosi Lap*. (15–16) 172.
- TĂTARU, Coriolan
- 1920 Considerațiuni asupra propagării boalelor venerice. *Clujul Medical* I. (9) 777–790.
- TOTOIANU, Ioan
- 1921 Considerații asupra prostituției și reglementarea ei în Cluj. *Sănătatea Publică* I. (5) 17–21.
- WEBER Carol
- 1935 Ambulatorul policlinic. In: VLAD Petre (red.): *Probleme demografice Clujene și raport de activitate pe anul 1935*. Serviciul Sanitar și de Ocrotire al Municipiciului Cluj, Cluj, 102–109.

Irodalom

BOKOR Zsuzsa

2005 A prostituált teste mint az orvosi hatalom önlegitimációs eszköze a két világháború között Kolozsváron. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Krizsa Könyvek, 26.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 65–100.

BUCUR, Maria

2005 *Eugenie și modernizare în România interbelică.* Editura Polirom, Iași

BULLOUGH, Vern L.

1964 *The History of Prostitution.* University Books. New Hyde Park, New York

DAVIS, Nanette J.

1993 *Prostitution. An International Handbook on Trends, Problems and Policies.* Greenwood Press, Westport–Connecticut–London

FINNEGAN, Francis

1979 *Poverty and Prostitution. A Study of Victorian prostitutes in York.* Cambridge University Press, Cambridge

FORRAI Judit

1996 Prostitution at the turn of the Century in Budapest. In: Uo (ed.): *Civilization, sexuality and social life in historical context. The hidden face of urban life.* SOTE University Press, Budapest

2000 Új zónák - régi problémák. Történetek az utcai prostitúció szabályozásáról. *História* XXII. (1) 20–21.

FOUCAULT, Michel

1999 Eltérő terek. In: Uő: *Nyelv a végtelenhez.* Latin betűk, Debrecen

2000 *A klinikai orvoslás születése.* Corvina, Budapest

2003 *Biopolitică și medicină socială.* Idea Print&Design, Cluj

GÜNTNER Péter

1997 A soproni prostitúció története (1862–1918). *Aetas* (1) 49–64.

GYÁNI Gábor

1983 *Család, háztartás és a városi cselédség.* Magvető, Budapest

GYARMATI Zsolt

2003 A kolozsvári prostitúció dualizmuskori szabályozása. In: GYARMATI Zsolt – GEAMBAȘU Réka (szerk.): *Rodosz tanulmányok 2003- Közgazdaság-, jog- és történettudomány IV.* Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 187–203.

SMART, Carol

1996 Széttagolt testek és rakoncátlan szexualitás. A reprodukció és a szexualitás szabályozása a tizenkilencedik században. In: TÓTH László (szerk.): *A szex. Szociológia és társadalomtörténet I.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 212–232.

SZÉCSÉNYI Mihály

1993 A bordélyrendszer Budapesten. *Rubicon* IV. (8–9) 58–63.

1998 Garniszállók és kéjnőtelepek. *Rubicon* IX. (6) 48–50.

WALKOWITZ, Judith R.

1980 *Prostitution and Victorian Society. Women, Class and the State.* Cambridge University Press, Cambridge

1999 Egy kirekesztett csoport születése: prostituáltak és munkásnőt Plymouth-ban és Southamptonban. In: LÉDERER Pál (szerk.): *A nyilvánvaló nők. Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 163–189.

ZIMMERMANN, Susan

1998 Nemiség, tisztesség és szegénység. A nőkkel és a prostitúcióval kapcsolatos vita és politika Bécsben és Budapesten a századfordulón. *Rubicon* IX. (6) 44–47.





Ambrus Judit

Magyarvista református anyakönyveinek vizsgálata

Előjáróban

A néprajzkutató gyakran zavarban ér(e)z(het)i magát az elsősorban kvalitatív módszerekkel dolgozó tudományág képviselői előtt, ha számokról kezd el beszélni. Wolfgang Kaschuba európai etnológiáról írott összefoglaló munkájában Hermann Bausingert idézve a néprajzi munka sajátosságaira vonatkozóan a következőket írja: „...összességében tehát a *lág*y eszközök használata jellemző, ahol a *lág*y nem azt jelenti, hogy *gyenge*, hanem inkább azt, hogy óvatos, alkalmazkodó». Bausinger természetesen arra utal, hogy ez a »lágyabb metodika a maga lehetőségeit gyakran csak a *kemény* módszerekkel nyert előzetes adatokkal összekapcsolva bontakoztathatja ki«...” (Kaschuba 2004: 87). Fontosnak tartom előjáróban hangsúlyozni, hogy a kvantitatív módszerekkel végzett kutatói munkát és annak eredményeit nem *önmagában* tartom relevánsnak, hanem abban az értelemben, amelyet a fenti idézet is magában foglal: a számokkal való munka, a kvantitatív vizsgálat (gondolok itt elsősorban a társadalmi irányultságú vizsgálódásokra) segít kijelölni a kutatás vonatkoztatási kereteit, és főként pedig rámutat(hat) azokra a neuralgikus pontokra, amelyek a kutatás, ill. annak problematizálása során nagyban hozzájárulhatnak az adott társadalmi jelenség eredményesebb feltárásához, adekvátabb értelmezéséhez. Had idézzem itt még egyszer Kaschubát az előbbieik aláhúzása gyanánt: „A témához kapcsolódó szükséges előtanulmányok, (...) hivatalos statisztikákból vagy archív forrásokból származó keretadatok ismerete nélkül az »etnológiai bepillantás« többnyire csak ködben való tapogatózás lenne. Azt a metszetet, amelyet a társadalmi cselekvések és megfigyelések terepeként akarunk kiválasztani konstrukciónk megalapozása érdekében először is szélesebb összefüggéseiben kell elhelyeznünk.” (Kaschuba 2004: 175).

Egy Magyarvistában¹ 2004 ősze óta végzett kutatómunka² egyik mellék-össvényén tehát e keretek és szélesebb összefüggések felvázolásának céljával indultam el, amikor a református egyházközség adattárában található doku-

¹ Kolozs megye.

² A kutatás célja azt megvizsgálni, hogy a lokális közösségen belül az öregek helyzete és szerepe hogyan alakult a második világháború után végbemenő gazdasági-társadalmi átalakulásokkal összefüggésben.

meritumokat kezdtem tanulmányozni a helyi közösség korábbi társadalmi viszonyainak nyomait keresve. E társadalmi viszonyok feltárására irányuló elemzésem, amelynek eredményeiről az alábbiakban be kívánok számolni – (nem csak) a számokat segítségül hívva – az 1859-től 1950-ig tartó időszakra terjed itt ki.

A településről

Magyarvista³ Kolozsvártól 18 kilométernyire a Nádas patak völgyében fekvő, zömében reformátusok által lakott⁴ kalotaszegi település. Lakói (mint a kalotaszegi falvak többségében) a földek gyenge minősége miatt, az életformájukat alapvetően meghatározó földművelés és állattartás mellett számos egyéb foglalkozást is űztek jövedelmük kiegészítésének céljából: már a 19. századtól jártak idénymunkára az alföldi uradalmakba, foglalkoztak mészégetéssel, kőfaragással, háziipari tevékenységgel, kereskedéssel. A kalotaszegi falvak között Vista a néprajztudomány művelőinek körében és a köztudatban a 19. század második felében „kivirágzó” viseletéről és gazdag népművészetéről ismertté vált ún. „Cifra-vidék”-hez tartozik.⁵

A módszerről

Az anyakönyvek feldolgozása kétféleképpen lehetséges: nominatív⁶ és nem nominatív módszerrel. A nem nominatív, azaz az anyakönyvekben szereplő adatok összegzésén és táblázatokba rendezésén alapuló ún. aggregatív módszer révén a közösség demográfiai folyamatainak (születések, halálozások, ter-

³ Magyarvista nevének említése Visata formában a váradi tüzespróba-istenítétek töredékes jegyzékében fordul elő először 1229-ben. Ekkor Kolozsvár várbirtoka volt, 1291-től püspöki, majd 1542-től fejedelmi, illetve kincstári birtok. A 16. századvégétől a jobbágyfelszabadításig magánföldesúri tulajdon volt (Vasas 1979: 61).

⁴ A reformátusok aránya a 19. század közepétől megközelítőleg az összlakosság a 90%-át teszi ki. (Lásd 1. táblázat.)

⁵ A régió szakirodalmához lásd Balassa 1989, Hála 1994, Fülemlile–Balogh 1998.

⁶ Az anyakönyvek adatainak nominatív feldolgozására a francia L. Henry és az angol Wrigley dolgozta ki az ún. családrekonstitúciós módszert (elsősorban összehasonlító történeti demográfiai kutatások során való felhasználás céljával), amely az 1950-es. 1960-as években élte virágkorát: a legtöbb ilyen vizsgálatot Franciaországban végezték. A magyarországi családrekonstitúciós kutatásokat Dányi Dezső kezdeményezte és a Központi Statisztikai Hivatal Könyvtárának Történeti Statisztikai Csoportja köré koncentrált. Az első ilyen vizsgálat Kováts Zoltán és Cs. Tóth Zoltán nevéhez fűződik, akik ilyen irányú kutatásaikat 1962-ben végezték Csurgón. Ebbe a munkába kapcsolódott be Andorka Rudolf vajslói és besencei kutatásaival. (Lásd Andorka 1988: 12, Andorka 1987a.) A családrekonstitúciós módszer ismertetését illetően lásd még: Andorka 1975: 46–48, Andorka 1988.

mékenység, mobilitás) alakulásával kapcsolatos durvább mutatókhoz juthatunk, amelyek azonban a fő demográfiai trendeket és jellemzőket jelzik számunkra. Az előbbi – történeti ill. formális demográfiai jellegű – megközelítés helyett inkább az úgynevezett népességtudományi megközelítést igyekszem érvényesíteni munkám során, amely az előbbinél fokozottabban társadalom- és történettudományi érdeklődésű, és azokra a jelenségekre fordít nagyobb figyelmet – például demográfiai átmenetek, a demográfiához kapcsolható értékrendszer, a mentalitás kérdései –, amelyek átmenetet képeznek az erősen kvantitatív, formális demográfia és a társadalom-, illetve történettudományok között (vö. Faragó 2003: 303).

Az anyakönyvezés gyakorlata

Magyarországon a rendszeres anyakönyvezés igénye a 16. század második felében merült fel. Kezdetben csak a születéseket jegyezték, a fő motiváló erő ekkor még a „lelki rokonság feljegyzése és ellenőrizhetősége” volt az egyház hívek nyilvántartására irányuló törekvései mögött (Hermann 2004: 10). Az anyakönyvezéssel az egyház egyrészt ily módon is hozzá akart járulni híveinek megtartásához, másrészt azonban gyakorlati jelentőséget is kapott idővel a nyilvántartások vezetése (például az örökösödés szempontjából, ugyanis a magyar birtokjog szerint csak törvényes házasságból született gyerek örökölhetett (Örsi 1998: 170).

Az 1611-es nagyszombati zsinat már a házasságok jegyzését is elrendelte, a részletes szabályozásra, az V. Pál pápa által kiadott római szertartások bevezetésére pedig Pázmány Péter tett először kísérletet (Örsi 1998: 169). A 18–19. század fordulójától az egyházi anyakönyvek egyre szerkesztettebbek lettek, egyre inkább terjedt az adatok táblákba való rögzítése, és 1787-től másodpéldányt is kellett Magyarországon készíteni belőlük az állami archívumok számára (Varga 1993: 51). 1827-től törvény tette kötelezővé az egységesítést és a 19. században elterjedtek a nyomtatott anyakönyvek is (Örsi 1998: 175). Magyarországon az első anyakönyvet Nagyszombatban kezdték vezetni a 16. század második felében (Andorka 1975: 48), általánossá pedig a 18. század folyamán vált az egyházi anyakönyvezési gyakorlat.

A források

Magyarvistában 6 kötetnyi anyakönyv található az egyházközség adattárában. Az első, legrégebbi kötetben egybekötve szerepelnek a születési, esketési és halálozási adatok (születési anyakönyv: 1859–1884, esketési anyakönyv:

1859–1904, halotti anyakönyv: 1859–1876). Ezen kívül van még két kötet születési (1884–1950 és 1950–2005, két kötet halotti 1909–1982 ill. 1982–2006), illetve egy kötet házassági anyakönyv (1905–2005). Arról, hogy mennyire a véletlennek köszönhető, hogy ezek az anyakönyvek így együtt megtalálhatóak és – halotti anyakönyvből hiányzó időszakról (1876–1905) eltekintve – teljesnek mondhatóak, a következő bejegyzések tanúskodnak: „Ez az értékes anyakönyv (t.i. a legelső, az 1859-es bejegyzésekkel kezdődő „vegyes” anyakönyvről van szó) 1996 nyarán került vissza az egyházhhoz, András István zsükeandris⁷ hozta vissza, áld a diktatúra idején a termelő szöv. elnöke volt. Azt mondta »a tűzből mentette ki« mert el akarták égetni! – A régi anyakönyveinket az 1950-es évek elején rabolták el tőlünk egyéb egyházi javainkkal együtt. 1996. aug. 24. Sz.K.F.”⁸ A kereszteleési anyakönyvben pedig a következő olvasható: „Az 1884–1950 kereszteleési anyakönyvre 2000 augusztusában talált rá Kovács István alpolgármester a gorbói⁹ polgármesteri hivatal irattárában, és 2000 szeptemberében juttatta vissza a Magyarvistai Református Egyházközség tulajdonába. Köszönettel, F.Z. lp 2000. szept. 29.”¹⁰

A Kolozsvári Állami Levéltárban a fentiek mellett megtalálható az az anyakönyvül is szolgáló jegyzőkönyv, amelyet a 18. század végén kezdett vezetni M. Dózsa György református lelképásztor („A vistai Helvét hitű Egyháznak a.) az össze esketettek b.) a szülötteket c.) a megholtakat magában foglaló anyakönyve 1785 éven kezdve. *Protocollum Ecclesiae Reformatae Vistaiensis*.”¹¹ Az egyházközségi adattárban található matrikulák mellett figyelmem a kutatás során az ebben található bejegyzésekre is kiterjedt. Az anyakönyvek mellett felhasználtam az elemzés során az egyházközség adattárában található családkönyvnek¹², illetve az ún. vadházások jegyzékének¹³ az adatait is.

⁷ A „zsükeandris” itt a Magyarvistában az endogám jellegből adódó sok azonos vezetéknevű miatt elterjedt ragadványnevek egyikeként szerepel.

⁸ Vegyes bejegyzéseket tartalmazó kötet (1859–1905): Magyarvistai Egyházközség adattára I/3. kötet; halotti anyakönyv 1909–1982: I/7. kötet, házassági 1905–2004: ugyanott I/6. kötet, születési anyakönyv 1884–1950: I/5. kötet, 1950–2004: I/13. kötet.

⁹ Gorbó (Kolozs megye) a községközpont, amihez Magyarvista tartozik.

¹⁰ Feltehetőleg nem egyedi eseteket tükröznek ezek a bejegyzések, hanem elárulnak valamit ezeknek az egyházi forrásoknak sorsáról általában is a 20. század második felének Romániájában.

¹¹ (KvÁLvt 250/2 sz. fond. I/1. A továbbiakban Lásd Prot. Eccl. Ref. Vist.

¹² A magyarvistai családkönyvet 1883-ben kezdték vezetni, s bevezető lapján szerepel az erdélyi református egyházkerület igazgató tanácsának 1876. februárjában, Kolozsváron tartott ülése nyomán született szabályozás a családkönyvek vezetésére vonatkozóan. Ennek értelmében a családkönyvben „minden önálló háznép” számára külön „családkönyv nyitandó” – családkönyv alatt értve itt az, egyes családok adatainak nyilvántartására szolgáló kétoldalas ívet. Az özvegyek újraházasodása esetén a nőket mindig a férfiak lapjára kell bejegyezni, s a korábbi házasság lapjának *Jegyzés* rovatában az, új lap számát feltüntetni. A válási és ennek következtében a család felbomlását, szétköltözését szintén jegyezni kellett. Magyarvistai Egyházközség adattára, I/5. kötet.

A 18. századi anyakönyvek gyakran szolgáltak a település egyfajta krónikájául is, amelyben a település történetére, a templomépítésre, a papok személyére, fizetésére, az egyházközség birtokában levő kegytárgyakra, az ekléziakövetésre ítétekre stb. vonatkozóan találhatóak feljegyzések (Örsi 1998: 169). A Magyarvistában 1785-ben írni kezdett két kötetes jegyzőkönyvben az anyakönyvi bejegyzések mellett számos zsinati rendelkezést (például az egyházfegyelemre vagy az anyakönyvek vezetésének szabályozására vonatkozókat), vagy az istentiszteletek során kihirdetendő eseményt (tűzvészek, árvizek, adománygyűjtés, közegészségügyi rendelkezések) is rögzítettek a lelkészek. Ezek között találunk az ekléziakövetés módjáról rendelkező zsinati határozatot a 18. század végéről, vagy az egyháznak a gyülekezetek szokásait direkt módon szabályozni kívánó egyházi utasításokat: „A' költséges keresztelők, lakodalmasok és Torozások szorossan tilalmaztatnak – és igyekezni kell az Halgatókat hasztalan voltokról meggyözni.” (1806)¹⁴

Az anyakönyvi bejegyzések ebben a jegyzőkönyvben az 1790/1791 (ill. a halottak esetében 1785) és 1858 közötti kereszteléseket, esketéseket és halálózásokat foglalják magukban. Munkám során azonban ennek az időszaknak az anyakönyvi adatait nem vontam az elemzés körébe, többek között azért, mert az 1855 és 1905 között Vistában szolgált Kónya János lelkész feljegyzéseiből tudjuk, hogy a 19. század első felében elődei elhanyagolták az anyakönyvek vezetését, így azok adatai hiányosak: „A' tullanpon bé irt¹⁵ szülötteket

13 A vistai református egyházközség adattárában található egy kötet, amely a „Különböző, az egyházközséget illető adatok jegyzőkönyve. 1910. dec. 31.” címet viseli (IX 57. kötet). Ebben többek között szerepel egy kimutatás a faluban vadházasságra lépő párokról. A párok az „összeállítás” éve szerint vannak itt rendezve, az időpont mellett szerepel még a párok neve, a polgári és egyházi házasságkötés időpontja (amennyiben erre valamikor sor került), az ekléziakövetés időpontja. A 'Megjegyzés' rovatban a párkapcsolat összeállítás utáni alakulásával kapcsolatos bejegyzéseket olvashatunk - valamelyik fél elhalálózását, a kapcsolat felbomlását és az esetleges újabb kapcsolatra lépést (a jegyzék adott évére és sorszámára való utalással), az adott esetben nem vistai származást illetően. A kapcsolat felbomlásának vonatkozásában többnyire csak annak tényét közli a jegyzék, az együttélés időtartamát csak esetlegesen tünteti fel (többnyire olyan esetben, ha a párkapcsolat rövid ideig állt fenn). A jegyzéket minden bizonnyal 1912-ben kezdték vezetni, ugyanis az ezt megelőző években kezdődött vadházasságok az 1912-es bejegyzéseket megelőzően, a kronológiai rendet mellőzve szerepelnek. A legkorábbi évszám 1886-os.

¹⁴ Prot. Ecc. Ref. Vist. (KvÁLvt 250/2 sz. fond, 1/1.26. oldal). Tárkány Szücs Ernő utal arra, hogy számos esetben a világi hatóságok is próbálták szabályozni a falvak lakóinak szokásait: a helyi tanácsok, előljáróságok például igyekeztek a lakodalmasok kapcsán a túl nagy méretű költségeket, a meghívottak túl nagyszámát, és az ezekből fakadó esetlegesen túlzott jövedvet, garázdálkodást megakadályozni (Tárkány Szücs 1981: 402).

¹⁵ Ti. az általa utólagosan bejegyzett adatokra céloz.

Néhai I. Deézsi Sámuel úgy látszik a' hónapokat és azoknak napjait rendesen nem követve írta bé egy darabka papírra, soknak kereszt szülőit sem téve bé mindeniket. (...). Mind az első I. Deézsi Sámuel mind fia a' második Deézsi Sámuel, minden tekintetben a' születtek, esketettek és megholtak közül sokaknak bé'írását elmulasztották, a' mit én alól irt érdekeltek kívánságára keresve, de nem találva vettem észre, és e' miatt sok fogyatkozás történt, és baj a következő pap részire, de azt már helyre hozni nem lehet. Én ezen megjegyzést tevém, ámbár én is csak egy gyenge ember s egyszerű pap vagyok, sok akadályokkal kell küzdeni a papi pályán, s azok közt a vistain is, de azért gyenge erőmmel igyekeztem a' mulasztásokat helyre hozni.”¹⁶

Házasodási szokások

Az anyakönyvezés kezdeti időszakában az esketések kapcsán még nem rögzítették csak a házasuló felek nevét és a házasságkötés időpontját. Később jellemzővé vált a menyasszony apja nevének rögzítése, illetve a származás helyére, majd a tanúk jelenlétére, a házasulok életkorára, családi állapotára, társadalmi helyzetére, foglalkozására vonatkozó adatok rögzítése is. (Örsi 1998: 173). Magyarvista házassági anyakönyveiben megtaláljuk ezek mindenikét, kivéve a foglalkozásra vonatkozó információkat, amelyek rögzítése esetleges.

A házassági anyakönyv elsősorban a település házasodási szokásai endogám vagy exogám jellegének vizsgálatára ad módot. A Vistában kötött házasságokat – kihagyva az elemzésből azokat, amelyek esetében egyik fél sem volt vistai születésű – a lokális exogámia szempontjából áttekintve, a következőket mondhatjuk: a 19. század közepe táján a házasságok egyötödénél fordult elő, hogy a pár valamelyik tagja nem Vistában született, majd az 1870-es évektől az áttekintett időszak végéig (1950-ig) 10-15% százalék körül alakult az ilyen házasságok aránya. (Kivéve az 1910-es évtizedet, amikor a csökkenő számú házasságkötések egynegyedében találunk Vistán kívül született menyasszonyt vagy vőlegényt. [Lásd 1. ábra.] Ennek oka nyilvánvalóan a világháborúban, illetve a férfiak világháborús évek alatti távollétében kereshető.) A Vistán kívül született, de Vistából házasodó férfiak és nők arányának és születési hely szerinti megoszlásának alakulását tanulmányozva két periódusra osztottam a vizsgált korszakot: az 1859 és 1900 közötti lokálisan exogám házasságok

¹⁶ Prot. Ecc. Ref. Vist. (KvÁLvt 250/2 sz. fond, I/1.88. oldal). Másutt Kónya az elődeinek nem éppen egyházas moráljára utalva azt is megjegyzi, hogy az idősebb Deézsi Sámuel halálát az okozta, hogy részegen leesett a szekérről.

esetében kevés más településről származó nőt találunk (csupán 6 ilyen házasság volt), és csoportjuk a születési hely szerint is erősen szegmentált.¹⁷ Az ebben a periódusban kötött lokálisan exogám házasságok túlnyomó többségében a vistai nők házasodtak más településről (összesen 46 esetben), és itt már a párválasztásnál bizonyos preferenciák is megmutatkoznak a férj származási helyét illetően: leggyakrabban Mérából, Bogártelkéről és Nagykapusról választottak párt maguknak a 19. század második felében. (Lásd 3. ábra.)

A 20. század első felére jellemző viszonyokat vizsgálva kissé változik a kép az arányok és a házasodási kör tekintetében is. Ekkor már gyakrabban bukkanunk más településen született nőkre a házasulok között, mint férfiakra (56 nő és 36 férfi), és az utóbbiak között a méraiai helyett a türeiek válnak „felkapottá” a nem szülőfalujukból párt választó vistai nők körében. (Lásd 4. ábra.) A férfiak ugyanakkor szívesen házasodtak Türe és Méra mellett Magyarapusról és Mákófalváról is ebben az időszakban.¹⁸ (Lásd 5. ábra.) Magyarvista tehát (két rövidebb periódustól eltekintve) a 19. század második és a 20. század első felében alapvetően egy lokálisan endogám közösség volt, amelynek tagjai, amennyiben mégis a saját falujukon kívülről házasodtak, Mérából, Bogártelkéről, Nagykapusról, Türeből, Mákófalváról és Magyarapusról választották legszívesebben házastársukat.

A vallási vegyesházasságok sem voltak jellemzőek a településre, az ilyen házasságkötések aránya soha nem haladta meg a 4%-ot a házasságkötések között ebben az időszakban (ami nyilvánvalóan a település túlnyomó református többségével és a fentebb ismertetett lokális endogámiával áll összefüggésben.) (Lásd 2. táblázat.)¹⁹

Az esketési anyakönyvek vizsgálatakor szokásos átlagos házasodási életkor kiszámításával nem foglalkozom itt, ugyanis – mint alább látni fogjuk – Magyarvistában korán megjelennek a vadházasságok és a 20. század elejé-

¹⁷ E nők születési helyei között találjuk Körösfőt, Magyarszentpált, Lénát, Nyárszót, Nagyapuszt és Mérát.

¹⁸ Mindezek fényében a Fülemile Ágnes és Balogh Balázs által a kalotaszegi falvak házasodási szokásait is vizsgáló munkájukban (Balogh–Fülemile 2004: 16) közölt adatok kiegészítésre szorulnak a vistai házasodási kört illetően: az anyakönyvek adatai alapján a 19. században az általuk feltüntetett Méra és Türe mellett Bogártelke és Nagyapus is hangsúlyosan megjelenik a vistaiak házassági kapcsolataiban – sőt, ekkor Türe utóbbiakkal szemben háttérbe is szorult. A 20. század vonatkozásában (ami az emlékezet segítségével inkább vizsgálható) is korrigálják a matrikula adatai az emlékezet által kijelölt házasodási kört: a vistaik ebben az időszakban valóban legtöbbször Türeből (13) és Mérából (15) házasodtak, ám jelentős számban választottak párt maguknak Mákófalváról (10) és Magyarapusról (8) is.

¹⁹ A vallásilag vegyes házasságok között többnyire reformátusok görög katolikusokkal való házasságkötéseivel találkozunk az anyakönyv lapjain.

re nagyon jellemzővé válnak a vistaiak családalapítási gyakorlatában, ezért a házassági életkort nem lehet releváns mutatónak tekinteni.

Vadházasság

A vadházasság a szakirodalom definíciója szerint férfi és nő tartós együttélése egyházi, illetve később polgári házasságkötés nélkül (Tárkány Szücs 1981: 253, Morvay 1987: 273), ahol a vadházasságban élők életmódja a tempomi szertartás vagy jogi aktus hiányától eltekintve semmiben sem különbözik a törvényes házasokétól. Felmerül azonban – egyházi forrásokról lévén szó – hogy a lelkészek adott esetben nem a néprajzi szakirodalomban meghatározott értelemben használják a fogalmat, hanem minden olyan együttélést, ahol nem került sor az *egyházi* esküvőre – tehát a polgári jog szerint „hivatalos” házasságokat is – vadházasságként jelölnek meg. Hogy a vadházasságok lelkészi szóhasználatban való értelmezését mégis azonosíthatjuk a szakirodalmi definícióval a magyarvistai egyházi anyag kapcsán, a következő, a házassági anyakönyvben található 1931-es bejegyzés értelmezése alapján látjuk indokoltnak: „Öt éven át vadházasságban éltek, 1923 január 22-én polgári házasságot kötöttek, de csak most esküdtek.” Ebben az esetben, ha a lelkész a polgári házasságkötés után is vadházasságként tekintette volna az adott párt, akkor nem öt, hanem 8 év vadházasságot kellett volna említenie (1923–1931), így azonban azt valószínűsíthetjük, hogy a szóban forgó pár a polgári házasságkötés előtt öt évig egy üli élt bármiféle hivatalos házasságkötési aktus nélkül, majd polgárilag összeházasodtak, és további 8 évig tartó együttélés után (amit tehát a lelkész már nem minősít vadházasságnak) egyházi szertartás szerint is egybekeltek. Érzékelem ugyanakkor azt is, hogy a vadházasság és próbaházasság²⁰ között – amely szintén a „házassági piac” része volt a magyar nyelvterület egyes vidékein, így például Kalotaszegen is (Jávör 2000: 663, Vasas 1979: 66) – keskeny a határ. Jelen tanulmány keretei nem engedik meg, hogy erre részletesen kitérjek, de az anyakönyvekben, vadházasságok jegyzékében és a családkönyvben található, a „vadházasságok” időtartamára utaló adatok tanulmányozása

²⁰ A próbaházasság során a fiatal pár az esküvő előtt hosszabb-rövidebb időre összeköltözik, s ha a lány teherbe esik, vagy az első gyermek megszületik, összeházasodnak. Egyszerűbb formája a szeretőtartás, amikor az összeköltözésre nem kerül sor, a fiatalok csupán rendszeresen „együtt hálnak”. Ezek magyar nyelvterületen való előfordulásáról tudunk – egybek (az Ormánság és a Bakony környéke, Mezőség, illetve Gyimes) mellett – Kalotaszegen is. Vasas Samu a próbaházasságot egész Kalotaszegen, de elsősorban mégis a Nadas mentén említi elterjedtként (Vasas 1979: 66).

alapján úgy érzekelem, hogy Magyarvistában – legalábbis a 20. század első felében – gyakori volt a házasságkötés nélküli *tarlós* együttélés, akár az első gyermek megszületése után is (szemben a próbaházassággal, ahol a fiatalok a lány teherbeesése, vagy az első gyermek megszületése után összeházasodtak), ezért indokoltnak tartom ezeket a kapcsolatokat inkább a fenti értelemben vett vadházasságnak, mint próbaházasságnak tekinteni.

A református egyházban az anyakönyvek kiegészítő dokumentációjaként vezetett családkönyv adataira is kiterjesztve figyelmünket, a századforduló előtti viszonyokról is tehetünk bizonyos megállapításokat a vadházasságokat illetően. Az első vadházasságokra utaló adatok az 1870-es években bejegyzett családokkal kapcsolatban bukkannak fel a családkönyvben, és a 19. század végéig élettársi kapcsolatra (értve ezalatt itt a házasságokat is) lépő párok között 10-15% volt azoknak az aránya, akik vadházasságban (is) éltek, tehát vagy a házasságkötés előtt éltek együtt hosszabb ideig, vagy egyáltalán nem kötöttek házasságot. A századfordulón jellemző 10%-os szintről indulva ez az arány az 1930-as évekre megkétszereződött. A századfordulótól kezdődően a házassági anyakönyvekben is jegyezték a lelkészek, ha olyanok keltek egybe, akik megelőzőleg vadházasságban éltek egymással. E bejegyzések szerint azoknak a pároknak az aránya, akik a törvényes házasságra lépés előtt hosszabb-rövidebb ideig (egy-két naptól 40-50 évig terjedően) együtt éltek, a 20. század első évtizedében 20% fölött volt, majd ezt követően végig meghaladta a 40%-ot a vizsgált korszakban. Az 1920-as és az 1940-es években pedig az összes házasságot kötött pár kb. kétharmada²¹ vadházassággal kezdte a közös életét.

Daróczy Ferenc, aki a huszadik század első felében volt a magyarvistai református gyülekezet lelképásztora, a következőket írja a *historia domus*ban a vadházasságok megjelenésével kapcsolatban. „Első esetként egy az 1866-iki königgratzi csatában felkarját elvesztett ember, Barta István tette meg. Ez mint béna szolgált bizonyos Nagy István nevű szücsmesternél. Annak Ilona nevű leányával megszerették egymást, és mert másképp nem lehettek egymáséi, megszöktette a leányt. Történhetett ez az 1860-as évek legvégén, mert karját elveszítve gyógyultan jött haza, viszont 1870. jun. 23-án első gyermekük már megszületett. A példát csakhamar követték Szallós Ferenc bandiferkő Székely Katalinnal, Nagy Márton Szallós Katalinnal. Azóta pedig a fiák és unokák számba nem vehető serege.”²²

²¹ Pontosan 61 és 67%-uk.

²² *Historia domus* 56. oldal.

Bárhogyan történt is, a források mindenesetre arról tanúskodnak, hogy a 19. század '70-es éveiben megjelennek a vadházasságra lépőit a magyarvistai református közösségben, majd számuk és arányuk a századfordulótól kezdve jelentősen megnő. A házassággötés elmaradásának okai nem világosak. A források²³ és a szakirodalom szerint állhatták e mögött anyagi megfontolások,²⁴ és előfordulhatott az is, hogy a házasság elmaradásának racionális okai voltak: idősök, özvegyek vadházassága esetén például a házastárs után járó özvegyi jogok, járandóságok elvesztésétől való félelem. (Tárkány Szücs 1981: 254, Barabás 1994: 180).²⁵ Az arányok azonban Magyarvista esetében elgondolkodtatóak: olyan mértékű elterjedtség esetén, ami itt az 1910-es, 1920-as évektől jellemző volt, talán nem túlzás azt mondani, hogy itt a közösség házasodási, családalapítási szokásai között meghatározó elemmé váló gyakorlatról van szó, amely a közösség házassághoz, családi kapcsolatokhoz való viszonyának, arról való gondolkodásának megváltozását is tükrözi. (Ezt látشانak alátámasztani azok a bejegyzések is, amelyek arról tudósítanak, hogy a fiatalok megülik a lakodalmat, követik a házassággötés szokott forgatókönyvét, ám a hivatalos házassággötés, esketés elmarad: a vadházások jegyzékében szerepel például a következő bejegyzés 1962-ből: „Nagyhéten, cigányzenével, énekszóval /álltak össze/”).

Válások

A források a válásokra vonatkozóan is szolgálnak információval. A válások arányának alakulását jelen esetben a vadházasságok nagy mértékben való elterjedtsége miatt szintén nem lehet releváns mutatónak tekinteni a 20. század vonatkozásában, ugyanakkor a 19. század második felében a vadházások aránya még nem volt olyan magas, mint a századforduló után (mint fentebb láttuk), így ennek az időszaknak az adatait elemezve talán érdemes a válások arányának alakulására egy pillantást vetnünk a családkönyvben

²³ Lásd a historia domusból közölt, Daróczy Ferenc által lejegyzett részletet a mellékletben.

²⁴ Az alföldi tanyavilágban például előfordult, hogy a lakodalmat megülték, de nem törvényesítették, aminek lehetett oka az, hogy a városi hatóságok távol székelték, de lehettek anyagi indokai is (Morvay 1982: 456).

²⁵ Hozzájárulhatott a vadházasságok terjedéséhez az abszolutizmus azon intézkedése is, amely megtiltotta a 24 éven aluli férfiaknak a házasodást a katonaidő letöltése előtt – ez ellenkezett a korábbi gyakorlattal, és későbbre toltta ki a házasodási életkort – ez esetben a vadházasság a korábbi norma (alternatív módon való) érvényesítését jelentette, aminek keretében a fiatalok a katonaidő letelte után törvényesen is házasságot kötöttek (Tárkány Szücs 1981: 267–268).

nyilvántartott adatok alapján. Az 1871 és 1900 között létrejött házasságoknak az itt található bejegyzések szerint 7 %-a válással végződött. Ez az aránya 19. század végi magyar parasztság vonatkozásában meglehetősen magasnak mondható (legalábbis a szakirodalom azt sugallja, hogy ez az átlagostól eltérő jelenség, lásd Tárkány Szűcs 1981: 269–278). Arra is utalni kell itt ugyanakkor, hogy az ilyen irányú kutatások csekély száma miatt nem szabad fenntartások nélkül elfogadnunk ezzel kapcsolatban a néprajzi szakirodalom által sugallt képet (Vö. Kotics 2001: 61).

A válások korai megjelenésének ténye mellett azonban ne menjünk el szó nélkül. Az erdélyi jogszokás szerint az eljegyzések felbontását²⁶ és a válópereket első fokon az egyházmegyéek részleges zsinatain (partialis svnodus) tárgyalták. Ha valaki nem volt az itt hozott ítélettel elégedett, az országos zsinathoz (generális svnodus) fellebbezhetett (Sipos 2002: 103). A 17. század második felétől a felsőbb egyházi szervek és az állami adminisztráció szűkítette a parciális zsinat hatókörét e tekintetben: csak egyértelműen megállapított házasságtörés esetében mondhatott ítéletet, és azt is föl kellett az országos zsinatra terjesztenie (Sipos 2002: 106). Erről a gyakorlatról adnak számot a magyarvistai protocollumban található 19. század elejéről származó bejegyzések is: „Az 1823ik Esztendőben Áprilisnak 24ik napján jött Currentalis szerint a' Part(ialis) Synodus léssen május 22ik napján, ezt előre tudtára kell adni minden(ki)nek, hogy akiknek Váló Perek léssen, azok az Innep után való nap a' magok Pereiket a' magok Procuratorok által el készítették és be is adják, mert a Partialis tsak két nap fog tartani, s enél fogva a' Gen(eralis) Synodusra fel nem mégyen a' pere annak, a'kinek ezen Partialisról elmarad. (...) Az 1823ik Esztendőbe Nov.nek 1ső napján jött Currentalis tartása szerint a való személyeknek tudokra kellett adni, hogy November 1ső vagy 2ik napján Kolosvárt legyenek a' magok ügyökben való készületre.”²⁷

S hogy Vistában már a 18. század elején is voltak, akik éltek ezzel a lehetőséggel, azt a historia domusban a „kalotaszegi egyházmegyei levéltárban levő Kolos és Kalota-szegi Ref Papi Kerületnek Jegyzőkönyve /etc/ 1793 Eszt.-ben” címmel a következő válásokkal kapcsolatos feljegyzések igazolják:

„1794 III. 12 Vistai Szilágyi Ágnes felperes válópere Szóts István ellen házasságra való erőltetés miatt. Elvásztják.”

²⁶ A szabályszerűen kötött eljegyzés szerződésnek számított, s ha valamelyik fél visszalépett, csak egyházi bíróság előtt tehetette azt meg (Sipos 2002: 106). Az eljegyzések házasságra kötelező törvényei II József tőrlöte el (Szöcsné Gazda 2001: 37-41).

²⁷ Prot. Ecc. Ref. Visl. (KvÁLvt 250/2 sz. fond, 1/1. 43. oldal.)

„1796. XI1. Vistai Kováts András kérelmére Bán Erzsébettel kötött házassága megsemmisítettik, mivel alperesnek még házassága előtt teherbe ejtve gyermeke születik.”²⁸

Anélkül, hogy a fentiek tartalmára – a más szempontból nem érdektelen válóokokra és a válóperek kimenetelére – reflektálnék, itt csak a válások korai megjelenésére hívom fel a figyelmet. A legközelebbi híradás Vistából ezt illetően a halotti anvakönyvből származik 1860-ból, a családkönyv bejegyzései pedig 1884-ből említik az első válást.²⁹ A válások korai megjelenésére azért térünk ki itt, mert az a közösség értékrendje, mentalitása alakulásának szempontjából fontos lehet a számunkra, mint a nők helyzetének megváltozására utaló jelenség, vagy mint egy individualizáltabb, polgárosodó értékrend korai megjelenésének a jelzője (Kotics 2001: 65).

Születési anyakönyvek

A születési anyakönyvben a születések és keresztelesek bejegyzésének sorrendje következetes, ami az anyakönyvvezetésének pontosságára utal (Andorka 1987a: 75). A születések számának alakulását elemezve az anyakönyv adatai alapján láthatjuk, hogy az 1910-es évektől abban jelentős visszaesés mutatkozik.³⁰ A Magyarvistára jellemző születéskorlátozás megjelenésének és elterjedésének kérdésével másutt kívánok részletesen foglalkozni, itt csak utalok arra, hogy a magyarvistai családkönyvben szereplő családokban született gyermekek számának elemzése azt mutatja, hogy az ugyanebben az időszakban (azaz az 1910-es években) házasságra (vagy vadházasságra) lépő párok kevesebb gyermeket vállaltak, mint a korábbi időszakban bejegyzett családok. Ennek „eredményeképpen” a 20. század második felének kezdetén családot alapító párok átlagos gyermekszáma már csak a fele az előbbiekének (a századforduló környékére jellemző 3,6-ról 1,5-re csökkent). Azért lényeges ez itt a számunkra,

²⁸ *Historia domus* 49- oldal. Ebből az időből még egy vistai válóper van feljegyezve az említett jegyzőkönyvben, de ebben az esetben a válófelek cigányok voltak, ezért ezt nem tartottam fontosnak részletezni a feljegyzéseket ide másoló lelkész.

²⁹ A 19. századvégéig még hét (azonosíthatóan erre az időszakra eső) válás szerepel a családkönyvben. Összesen 64 házassággal kapcsolatban jegyzik meg ugyanitt a lelkészek, hogy az válással végződött (az összesen kb. 1050-ből, de ez utóbbiak között vannak olyan vadházasságok is, amelyek esetében a házasságkötésre soha nem is került sor, így a válásnak sem maradt „hivatalos” nyoma.

³⁰ Hogy érzékeltessük az arányokat: míg 1901 és 1910 között 417 volt az adott évtizedre eső születések száma – amely ekkor érte el csúcspontját – és az azt megelőző évtizedekben is 300 körül mozgott, az 1940-es években már csak 150 gyerek született Magyarvistában.

mert ennek fényében válik egyértelművé, hogy a születések száma nem az 1910-től ugyancsak csökkenő népesség (lásd 8. ábra), következtében kezd el ugyanekkor esni, hanem épp fordítva: a csökkenő gyermekszám miatt indult a település népessége fogyásnak.

A születésekre vonatkozó bejegyzések arra is módot adnak, hogy nyomon kövessük, hogyan alakult a törvénytelen születések aránya. Ez az arány Magyarvista esetében meglehetősen magas: az 1870-es évektől a 20. század közepéig a „törvénytelen ágybóli” születések végig meghaladták az adott évtizedre jutó születések 10%-át. A legmagasabb értéket a 19. század utolsó és a 20. század első évtizedében³¹, illetve az 1930-as években érte el: ezekben az időszakokban az összes születések 25-30%-a házasságon kívüli születés volt. (Lásd 9. ábra.)³²

„A’ Korcsmában véletlen észre nem véve agyon üttetett...”

Az anyakönyvezés gyakorlatában a 18. századig ritkán jegyezték fel a halálokokat, vagy ha igen, akkor is inkább tüneti megjegyzések szerepelnek (például sínylódózás, hervadozás, Koltai 2004: 63). Az első, 1785-ben vezetni kezdet, anyakönyvül is szolgáló magyarvistai jegyzőkönyvben találhatóak olyan bejegyzések, amelyek az egyház közegészségügyi viszonyok javítását célzó törekvéseit tükrözik: „A’ szülőket inteni kell a Tehén Himlőnek a’magok gyermekeikben való bé oltatására – erre nézve hathatós javaslatot kell tenni hasznairól – hozzá adván azt is, hogy ha valamely gyermek a hólyagos himlőben meg fogna halni, annak szüleinek nevek alatt az Halottakról vitetni szokott Protocollumba bé fognak irattatni, kik mintegy tulajdon magok okoztak gyermeik(ne)k balgatagságok miatt halált...” (1806).³³ Ugyanekkor megtiltják a cinterembe való temetkezést is, majd a következő évből találunk a jegyzőkönyvben egy rendelkezést, amely megtiltja a halottaknak a halál beállta után 48 órán belül való eltemetését.³⁴ Ezek sorába tartozik továbbá az az 1810-es bejegyzés, amely szintén a halottak eltemetésének rendjét, a holttesttel való bánásmódot szabályozza: „...az olyan Halottakat, kiknek testek 48 órák alatt meg

³¹ Az 1901és 1910 között született 409 gyermek közül 135 volt törvénytelen.

³² Ez a magas arány értelem szerűen összefügg a vadházasságok számának növekedésével.

³³ Prot. Ecc. Ref. Vist. (KvÁLvt 250/2 sz. fond, I/1. 26. oldal.)

³⁴ Ugyanakkor meg kell jegyezni azt, hogy az ugyancsak a vistai református egyház község adattárában található historia domus feljegyzései között szerepelnek a 20. század első feléből olyan történetek, amelyek azt igazolják, hogy ezt a rendelkezést még ekkor sem tartották be mindig (főként nyári időszakban).

nem büzhödhetnek, semmi (...) szagjok nincsen, az újabb rendelkezések szerint meg-engedett a' prédikálás ideje alatt bé vinni a' Templomba – ellenben ha a' Test megbüdösödött, szagos, ezután a' Templomba bé nem vihették.”³⁵ 1823-ban pedig már azt is előírják, hogy a lelkésznek az eltemetés előtt meg kell bizonyosodnia az elhalálozottra illetően afelől, hogy „orvos megvizsgálta-é, hogy valósággal meg van halva vagy nem?” A himlőre vonatkozó bejegyzés értelmezéséhez tudnunk kell, hogy a himlő elleni védőoltás eredetei formájánál (amely gyakran okozott súlyosabb fertőzést is) veszélytelenebb eljárást fedezett fel a 18. század végén egy angol falusi orvos, aki elfigyelt arra, hogy a fejlányok általában nem kapnak himlőt. Arra is rájött, hogy ennek a jelenségnek az oka abban rejlik, hogy a nők fejés közben a himlős tehenektől tehen-himlő fertőzést kapnak, ami védettséget nyújt a számukra; e felfedezés nyomán terjedt el aztán Európában a tehen-himlővel való védőoltás³⁸, azaz a vakcinálás (a tehen latin nevéből – 'vacca' – ered az elnevezés is). A tehenhimlő vírusával adott védőoltásról bizonyosodott, hogy soha nem okoz súlyosabb megbetegedést, s a vakcinálás (amelynek fontosságára hívja fel a figyelmet a fenti idézet is) fokozatos elterjedésével a himlő Európában teljesen visszaszorult (Andorka 2001: 318).

A magyarvistai halotti anyakönyveknek³⁹ a halál okára vonatkozó adatai arról árulkodnak, hogy az egyházi szigor nem volt hiábavaló: míg az 1859 és 1876 közötti matrikulákban még 16 himlő okozta haláleset fordult elő (főként a 3 év alatti gyerekek köréből szedte áldozatait, mint általában másutt is⁴⁰), a 20. századra ez a betegség gyakorlatilag eltűnt a halálozások okai közül (az 1910-es években történt 3 halálesettől eltekintve). A himlő mellett előfordulnak még a vérhas, tífusz (hagymáz) (vö. Koltai 2004: 66), tüdővész (tuberkolózis), diftéria, vöröshimlő (kanyaró) (vö. Koltai 2004: 66), petecs⁴¹ is a járványos

³⁵ Prot. Ecc. Ref. Vist. (KvÁLvt 250/2 sz. fond, I/1. 34. oldal.)

³⁶ Prot. Ecc. Ref. Vist. (KvÁLvt 250/2 sz. fond, I/1. 43. oldal.) A halottszemlét Magyarországon a 19. század második felében tette az állam kötelező érvényűvé (Koltai 2004: 63).

³⁷ Az ún. *varioálás* (a himlő latin nevéből: variola vera), melynek során emberi himlővel fertőzték meg az egészséges szervezetet, hogy védettség alakulhasson ki (Andorka 2001: 318).

³⁸ Magyarországon 1876-ban vezették be kötelező érvénnyel a védőoltást, de azt megelőzőleg 1813-ban is elrendelték egyszer.

³⁹ Mint fentebb már utaltam rá, az 1876 és 1905 közötti időszakból hiányoznak a halotti anyakönyvek.

⁴⁰ A himlő a kora középkortól kezdve állandóan jelen volt Európában, de olyan nagy, pusztító járványokat, mint a pestis vagy a kolera nem okozott, és idővel voltaképp gyermek-betegséggé vált (Andorka 2001: 317).

⁴¹ Ez a megnevezés nehezen azonosítható betegséget takar, azt sem lehet tudni, hogy különálló járványtípus-e. Jellegetes liinele, hogy vérzésen alapuló foltokat hagy a bőrfelületen. Szokták a skarlattal azonosítani, de tífusz vagy kanyaró is lehetett az oka az ilyen jellemű tüneteknek (vö. Koltai 2004: 67).

betegségek közül a magyarvistai matrikulákban. A halálnemek megoszlását (lásd 10–11. ábra) vizsgálva azt láthatjuk, hogy a 19. században a „természetes halál” megjelölés fordul elő a legnagyobb arányban. Úgy tűnik, hogy ez a megjelölés egyfajta hiánypótló kategória volt, ami legtöbbször az idősek és a csecsemők neve mellett áll, és feltehetőleg azokban az esetekben is ez szerepel, amelyeknél a lelkész nem tudta a halál pontos okát, vagy az azt előidéző betegség nevét. A 20. században aztán ez a kategória eltűnik, helyét a betegségek nemének pontos megjelölése mellett főként az „öregségi elgyengülés, végelgyengülés, végkimerülés”⁴² kategóriák (az idős korokban elhunylak neve mellett), illetve a csecsemők, kisgyermek halálozási okaként szerepeltetett „veleszületett gyengeség” megjelölés veszik át.

A „rendkívüli halál” bejegyzéssel az öngyilkosok és a balesetben meghaltak, illetve az erőszakos cselekmények áldozatainak a neve mellett találkozunk. Az utóbbiakat „véletlen halál”-al is jelölték a lelkészek. A vistai halotti anyakönyvben csak néhány öngyilkosságot elkövetőt jegyeztek be a közel 100 év alatt: 1864-ben egy 13 éves pásztorfiú vetett véget az életének ily módon: „A'marhákat keze alól elhajtották, s meg ijedvén a nagy fizetéstől magát az erdőn felakasztotta”. A következő évben újabb önakasztásról ad hírt az anyakönyv: id. Mátyás Márton fruntya 55 éves korában „Részeg fővel magát a csűrben felakasztotta”. 1867-ben egy idős férfi, Kalános Dániel, fia durva bánásmódja miatt vetett véget az életének 80 esztendőskorában: „Nagyobb fia gorombául bánván attyával, s többször megvervén, elkeseredésében magát az erdőn felakasztotta”.⁴³ Az utolsó ilyen bejegyzés 1875-ből való, amikor Szallós Jánosnak Anna nevű hajadon leánya 21 évesen lett öngyilkos: „Kolozsváron szolgálván rossz bánásmódban részesülvén, hazajött, s a Gyaluban vett 10 pák gyufa fejét leszedve borban téve az erdő szélén 23-án megitta, s 24-én kínosan kimúlt”. Ez utóbbi esetben nem kizárt, hogy annak a „rizikócsoporthoz” az egyik képviselőjével találkozunk az anyakönyvben, amelyet a szexuális konfliktusok kapcsán Tóth István György úriszéki és megyei bírósági anyagot vizsgálva körvonalazódni látott: a cselédlányok helyzetüknél, és kiszolgáltatottságuknál fogva igen gyakran fordulnak elő a megesezt lányok között (Tóth 1991: 45), s ennek kapcsán el lehet gondolni

⁴² Ez a halálnem 1868-ban jelenik meg a halott anyakönyvben, és az 1870-es évekre teljesen kiszorítja a „természetes halál” megnevezést az öregek esetében.

⁴³ Feltételezhetően a falu közösségének periferiájára szorultakkal – kérdés persze, hogy az öregeket valóban ilyeneknek lehet-e tekinteni az adott közösségben – való rossz bánásmódról, vagy legalábbis magukra maradásukról, nehéz helyzetükről beszélnek a következő bejegyzések is: „Szerencsétlen hülye volt, talán sorvadásos betegség, talán nélkülözés a halál oka” (21 éves férfi, 1936). „Szerencsétlen hülye volt, talán sorvadás, talán a sok nélkülözés ölte meg” (17 éves fiú, 1937).

azon, hogy mi állhatott az itt jelzett „rossz bánásmód” és az azt követő öngyilkosság mögött. A huszadik századból csak egy ilyen esetet jegyeztek be a lelkészek: egy idős, 70 éves férfi 1948-ban szintén felakasztotta magát.

A „véletlen halál” nemével jelettek között akad néhány különös bejegyzés is: 1936-ban egy férfi „Fogadásból ivott, alkoholmérgezést kapott. Különben nem volt iszákos ember”. A legfurcsábbnak (talán épp e kategóriába való sorolása miatt) tűnő halálozási ok pedig az 1870-es évekből való: András Huszár Márton 1872-ben, 33 éves korában „A’ Korcsmában véletlen észre nem véve agyon üttetett szándékosan ’s 10 órai szenvedés után kimúlt. Gáspár András által főbe üttetett egy darab fával”.

Magzatelhajtás

Magyarvistát a szakirodalom egykézű, tehát az utódok számának korlátozására törekvő településként tartja számon (Vasas 1971, Keszi-Harmath 1979 stb.) Az egykézű vidékek asszonyairól tudjuk, hogy gyakran éltek a tiltott magzatelhajtás eszközével, aminek nyomai nemegyszer fellelhetőek a halotti anyakönyvi bejegyzésekben, érdemes ezért ebből a szempontból is áttekinteni azokat. A 19. századi anyakönyvekben találunk egy-két olyan homályos bejegyzést, amely mögött esetleg a tiltott magzatelhajtás következményeit sejthetjük: például *női szorulás* (1874), *méhgyulladás* (1918). Vagy ide sorolható az az eset is, amikor egy 1921-ben meghalt fiatal nő neve mellett csupán csak egy felkiáltójel szerepel a halál okát jelezni hivatott rovatban. Azonban ha e bejegyzések kapcsán kétségeink maradnának is afelől, hogy ténylegesen voltak-e (a nők halálához is vezető) magzatelhajtások Magyarvistában, a 20. századi anyakönyvek tanulmányozása eloszlatja azokat: 1929-ben egy 33 éves házas nő neve mellett áll az *abortus!!!* bejegyzés, 1930-ban egy 40 éves, vadházasságban élt nő, 1942-ben egy 17 éves hajadon lány halálának okaként áll ugyanez, 1938-ban pedig egy 33 éves asszony neve mellett a *fertőző abortus* beírását olvashatjuk.⁴⁴

A fent ismertetett halálozási okok mellett még számos egyéb megjelölés is előfordult a vizsgált közel száz év bejegyzései között⁴⁵. Egyet emelek még itt ki ezek közül annak egyedisége okán: 1868-ban szerepel egy 40 naposán meg-

⁴⁴ A családkönyvben még az 1980-as évekből is találunk hasonló bejegyzést.

⁴⁵ Például agyvelőgyulladás, agymegromlás, agybántalmak, vérbaaj, epilepszia, elmezavar, vérmérgezés, rothasztó mérgezés, glisztaátfűródás, villámütés, általános fejletlenség, gynomorfekély, paralízis, asztma, ételmérgezés, hirtelen halál, légcsővész, bronchitis (hörghurut), hősi halál, tetanuszmérgezés, rokkanás, húgyvérűség, vérehiülés, veszettség/víziszony.

halt csecsemő halálának okaként a „Szent Antal tüze” megnevezés, amelyet főként a középkorban használtak egy járványszerűen megjelenő, de valójában ételmérgezésből (a nem kellően tisztított gabonaliszt fogyasztásának hatására) kialakuló betegség megjelölésére. A betegség egy adott fázisában a végtagok vöröses elszíneződése következett be, és ez a vörös szín, illetve a hozzá kapcsolódó égésérzet az, amiről elnevezését eredetileg ez a betegség kapta. Nem csupán ezzel kapcsolatban volt azonban használatos, többféle betegséget tarthatott,⁴⁶ de különösen gyakran azonosították az orbáncsal a tüneti hasonlóság miatt (Szikszai 2002: 89, 2005: 75.) – feltehetőleg itt is erre a betegségre utal.

Az anyakönyvekben az elhunyt neve mellett családi állapotát is jegyezték. Az erre vonatkozó adatokat áttekintve azt lehet megállapítani, hogy az aggregényként vagy hajadonként meghaltak száma elenyésző, a 19. századi anyakönyvekben mindössze csak ketten voltak ilyenek: 1865-ben halt meg „Kovács Anna Vén leány” 60 évesen, ill. Érsek István 51 éves „nőtelen férfi”. A 20. században ehhez képest megszapordott a számuk, összesen heten haltak meg úgy, hogy nem kötöttek egész életükben házasságot (6 férfi és 1 nő), de a népességen belül így is elenyésző az arányuk. E tekintetben tehát a magyarvistai közösség az ún. kelet-európai házassági mintához látszik igazodni, amelyre az alacsony házassági életkor mellett a házasság általános volta jellemző.¹ A századforduló után vezetett anyakönyvekben már a vadházasként elhalálozottak is szerepelnek – ezek életkorát figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy alacsony volt az idősebb, 30 éves kor felett vadházás állapotban meghaltak aránya: tehát előbb-vagy utóbb a sok vadházásból élete során a többség hivatalosan is egybekelt.

Összegzés

A magyarvistai egyházi források adatainak feldolgozása és elemzése során arra igyekeztem koncentrálni, hogy melyek azok a társadalmi, demográfiai jelenségek, amelyek segíthetik a kutatás bevezetőben említett kereteinek felvázolását: azon kereteket, amelyek között az egyéni sorsok, helyzetek, választások,

⁴⁶ Például kelevény, pokolvar, furunkulus, csúz (Szikszai 2002: 89).

⁴⁷ John Hajnal állapította meg az ún. északnyugat-európai házassági mintát, amelyben a nők viszonylag későn, 25 éves, vagy annál is idősebb életkorban kötöttek házasságot, és viszonylag nagy részüik (10-20%-uk) szülőképes életkora végéig hajadon maradt. Magyarországon, Lengyelországban, Oroszországban és Balkánon a házasságkötési életkor alacsony maradt, és a házasság pedig többé-kevésbé általános volt. A későbbi kutatások árnyalták Hajnal elméletét: a házassági minták sem Nyugat-, sem Kelet-Európában nem voltak teljesen egységesek, adódtak regionális eltérések (Lásd Andorka 1987b: 91).

„az emberi viselkedés esetei” (Rosental 2000: 74) a későbbi kutatás során elhelyezhetők és értelmezhetők.

Amit ebből a szempontból fontosnak tartok a magyarvistai református közösséggel kapcsolatban a vizsgált időszak vonatkozásában a fentiekből kiemelni, az a válások korai megjelenésének ténye, a vadházasságok 20. század elejétől jellemző nagymértékű elterjedtsége és ezzel összefüggésben a törvénytelen gyermekek igen magas száma, továbbá a huszadik század elejétől szintén bizonyíthatóan létező születéskorlátozás gyakorlata. Ezek azok az adott közösségre sajátosan jellemző társadalmi jelenségek, amelyek a recens kutatás szempontjából jelentőséggel bírhatnak a későbbiek során az egyén családon és közösségen belüli helyzetének, illetve az ezeket meghatározó normarendszernek, értékrendnek és mentalitásnak a feltárásában és jobb megértésében.



Irodalom

ANDORKA Rudolf

1975 Az ormánsági születéskorlátozás története. *Valóság* XVII. (6) 45–61.

1987a Adalékok az ormánsági „egyke” történetéhez Vajszló és Besence református anyakönyveinek családrekonstrukciós vizsgálata alapján. In: *KSH Népegytanügyi Kutató Intézet Történelmi Demográfiai Füzetek* 8. Központi Statisztikai Hivatal, Budapest, 58–91.

1987b *Gyermekszám a fejlett országokban*. Gondolat Kiadó, Budapest

1988 *A családrekonstrukciós vizsgálat módszerei*. Központi Statisztikai Hivatal, Budapest

2001 A himlő. In: Uó: *Gyermek, család, történelem. Történelmi demográfiai tanulmányok*. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság, Budapest, 315–322.

BALASSA Iván

1989 *A határainkon túli magyarok néprajza*. Gondolat Kiadó, Budapest

DARÓCZI FERENC

1936 Egy kalotaszegi falu. *Magyar Népegészségügyi Szemle* IV. (11) 225–238.

FARAGÓ Tamás

2003 Történelmi demográfia. In: BÓDY Zsombor – Ö. KOVÁCS József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Osiris Kiadó, Budapest, 302–340.

FÜLEMILE Ágnes – BALOGH Balázs

1998 Vázlat Kalotaszeg jelenkori társadalmáról. *Néprajzi Értesítő* LXXX. 151–173.

2004 *Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen*. Akadémiai Kiadó, Budapest

HÁLA József

1994 Kőbányászat és kőfaragás a kalotaszegi Magyarvistán. In: CSERI Miklós - FÜZES Endre (szerk.): *Ház és ember. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Évkönyve* 9. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 65–86.

HERMANN István

2004 A 17. századi pápai katolikus anyakönyvvizsgálata. *Sic Itur Ad Astra* XVI. (3) 9–28.

JANKÓ János

1998 *Kalotaszeg magyar népe*. Néprajzi Múzeum, Budapest

JÁVOR Kata

2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In: PALÁDI KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 601–693.

KASCHUBA, Wolfgang

2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen

KOLTAI Gábor

2004 „Szomszédjával viszálykodott és az halálra súlytotta.” Halálokok vizsgálta az őriszentpéteri református gyülekezetben, 1784–1895. *Sic Itur Ad Astra* XVI. (3) 61–92.

KOTICS József

2001A nő szerepének változása polgárosodó parasztközösségekben. (Válások a Tiszazugban). In: *Uő: Mások tekintetében*. Miskolci Egyetem, Miskolc, 61–73.

MORVAY Judit

1982 *Vadházasság*. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon 5*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 456.

ÖRSI Julianna

1998 Mít őriznek az anyakönyvek? In: *Uő: Emberszötte háló*. Finta Múzeum-Túrkevei Kulturális Egyesület, Túrkeve, 169–188.

ROSENTAL, Paul-André

2000 A „makro” felépítése a „mikroszinten” keresztül: Fredrik Barth és a microstoria. In: CZOCH Gábor – SONKOLY Gábor (szerk.): *Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 71–87.

SIPOS GÁBOR

2002 Református eljegyzések, házasságok és válások az erdélyi traktusok jegyzőkönyveiben. In: SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza (szerk.): *Ámor, álom és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezeréves hazai kultúrtörténete*. Universitas Kiadó, Budapest, 25–48.

SZIKSZAI Mária

2002 Képiség és gyógyászat a magasművészet és a népi kultúra között. In: *Uő* (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 10*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 81–105.

2005 *Történetek története*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

SZŐCSNÉ GAZDA ENIKŐ

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

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Gondolat Kiadó, Budapest

TÓTH ISTVÁN György

1991 A törvényes és törvénytelen szerelem konfliktusai a 18. századi magyar falvakban. In: VARGA László (szerk.): *Rendi társadalom – polgári társadalom 3. Társadalmi konfliktusok*. Nógrád Megyei Levéltár, Salgótarján, 45–50.

VARGA Gyula

1993 Az anyakönyvek mint a társadalomnéprajz forrásai. In: SZILÁGYI Miklós – SZÜCS Judit (szerk.): *A társadalom néprajzi vizsgálatának eredményei és lehetőségei az Alföldön*. Csongrád város önkormányzata, Csongrád, 51–70.

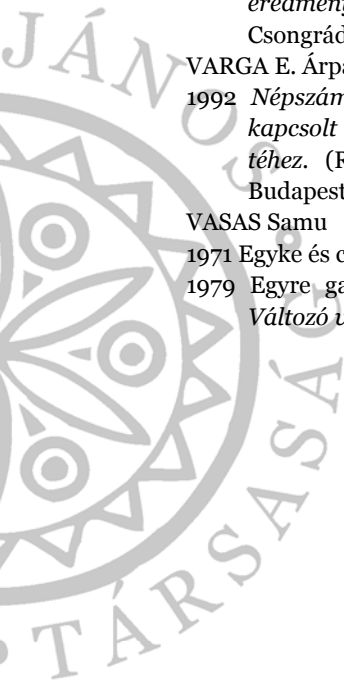
VARGA E. Árpád

1992 *Népszámlálások a jelenkori Erdély területén. Jegyzetek Erdély és kapcsolt részek XX. századi nemzetiségi statisztikájának történetéhez*. (Regio-könyvek, 10.) Regio–Magyar Tudományos Akadémia, Budapest

VASAS Samu

1971 Egyke és cifrálkodás. *Korunk* XXX. (9) 1288–1293.

1979 Egyre gazdagabban, egyre kevesebben. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 61–72.



Függelék

Az általa írt, és az egyházközség adattárában talált história domusban közölt Daróczi Ferenc egy tételes jegyzéket a lány konfirmálás! és esküvői „gúnyájának” és egyéb hozományának költségeiről, mintegy azt érzékeltetendő, hogy egy lánygyermek felnevelése, az önálló életre való útrairndítása milyen terhet jelentett egy 14 holdas, két gyermekes gazdának az 1930-as években. (Historia domus, 84-86.oldal). Ez a jegyzék Daróczinak a Magyar Népegészségügyi Szemlében megjelent, Magyarvistáról szóló írásában is szerepel (Daróczi 1936).

„Április 5-iki konfirmálására kapott: (Kelengye)

3 vállfűs inget à 970 lej	lej	2.910
3 pengyelt, púpos kötéssel á 270	”	810
1 pár piros csizmát	”	850
1 gyolcs fersinget	”	440
1 szőr szoknyát	”	1.500
1 bagaziát	”	1.150
3 pándlikás ruhát á 1500	”	4.500
1 mellrevalót	”	2.500
3 drb selyem bojtot á 400 lej	”	1.200
nyak és kézelő bojtokat	”	300
1 drb keszkenőt	”	320
sallangokat	”	250
egy pártát.....	”	1.500

összesen lej 18.130

Ezt a leányt junius 28-án férjhez adta s vele a fentiekén kívül adott még

5 bagaziát (régibb készítés)	lej	5.500
6 szőr ruhát (régibb készítés)	”	5.400
6 keszkenőt (régibb beszerzés)	”	1.200
3 inget (régibb készítés)	”	2.900
3 pengyelt (régibb készítés)	”	2.400
2 szőr szoknyát	”	1.400
4 mosó delin szoknyát	”	1.600
a vőlegény részére 1 ing 1 gatya	”	700
1 selyem és 1 glott paplant	”	1.760

1 derékaljat	
8 párnát	
60 drb párnahajat, vásárolt anyag.....	” 2.000
11 lepedőt	
10 zsákot	
10 iszákot	
10 hosszú kendőt	
10 kiskendőt	
5 derékaljhajat	
10 kötéses lepedőt 2 á 2.200	
4 à 1460, 4 à 650	” 12.840
9 rúdra való abroszt (hozzá a fejtő)	” 2.850
8 asztalra való abrosz (hozzá a fejtő)	” 2.000
1 padláda és 1 kisláda	” 1.000
2 festett ládát	” 900
1 tükröt	” 650
1 fogast	” 300
80 drb virágos tányért a falra à 20.....	” 1.600

összesen lej 47.000	

Ebben az összegben nincs a teljes forgalmi érték, hanem csak az anyag beszerzési ára, és az idegen munkások díja, ami a háznál készült az nincs értékelve, s mondjuk, hogy 2/3 részben hosszú esztendők folyamán rendre készült, tehát nem most került pénzbe, de 1/3 részben mégiscsak legfeljebb egy év alatt kellett kiadni reá 15-16 ezer lejt. Ezt hozzáadva a konfirmálási 18 ezerhez 33-34 ezer lejt tesz ki. Ennyibe került tehát a leánygyermek holmija legtöbb 1 év alatt. (...) ...a gúnya és butomemüeknek mindenütt meg kell lenniök a vagyoni állapot arányában. Más vidéken egy 14 holdas erdélyi gazda aügha gondol arra, hogy ilyen hozományt adjon a lányának, még ha csak két gyermeke van is. Nálunk pedig ez a rendes szokás, ami vagyoni állapot szerint lehet több vagy kevesebb, de az arány mindig fennmarad.”

Táblázatok

1. táblázat

Magyarvista népességének vallási megoszlása (1850–1992)

Év	összesen	ortodox	g.kat	r.kat	ref.	unit.	zsidó	egyéb	adventista
1850	845	-	143	4	698	-	-	-	
1900	1149	10	125	1	992	1	19	1	
1941	1336	3	107	13	1186	4	-	23	
1992	885	13	1	7	843	-	-	21	21

Varga E. Árpád által közölt népszámlálási adatok alapján (Varga E. 1992)

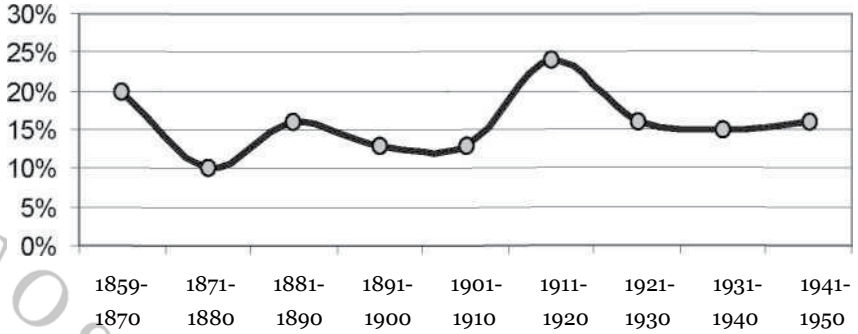
2. táblázat.

A vallási vegyesházasságok számának alakulása Magyarvistában (1859–1950)

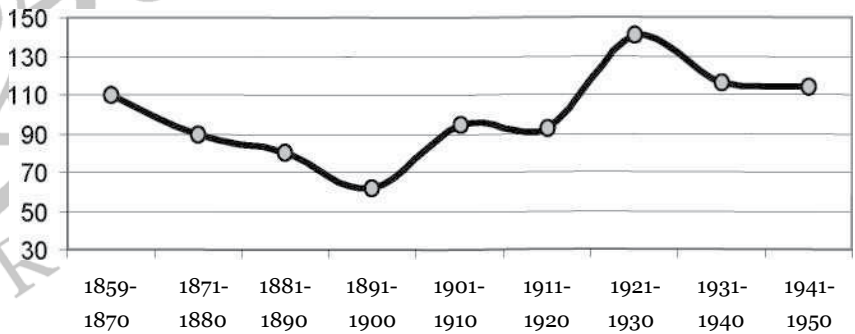
Év	Vallási vegyes- házasságok száma	Az összes házasságkötés rámában
1859-1870	2	2%
1871-1880	3	3%
1881-1890	0	0%
1891-1900	0	0%
1901-1910	1	1%
1911-1920	2	2%
1921-1930	4	3%
1931-1940	5	4%
1941-1950	4	4%

Ábrák

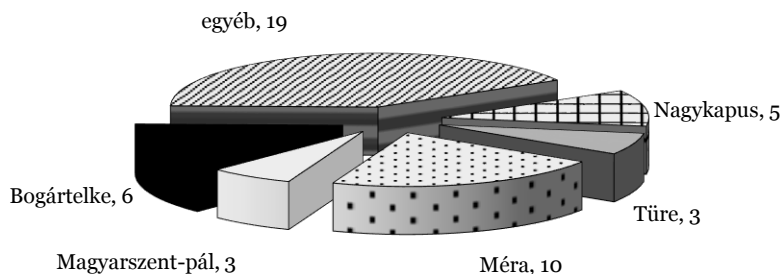
1. ábra. A lokálisan exogám házasságok aránya a vizsgált időszak házasságkötései között



2. ábra. A házasságkötések számának alakulása Magyarvistában (1859-1950)

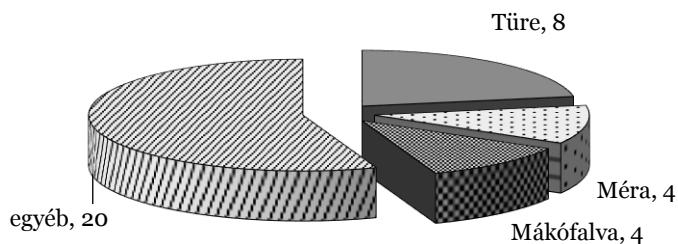


3. ábra. Nem vistai születésű házasulok (férfiak, 1859–1900)



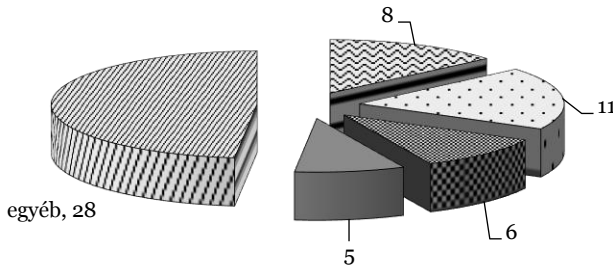
(egyéb: Gyalu 2, Györgyfalva 2, Daróc 2, Szászlóna 2, Kolozsvár, Torda, Sztána, Korond, Szentlászló, Ófenes, Magyargorbó, Kispetri, Budapest)

4. ábra. Nem vistai születésű házasulok (férfiak, 1901–1950)



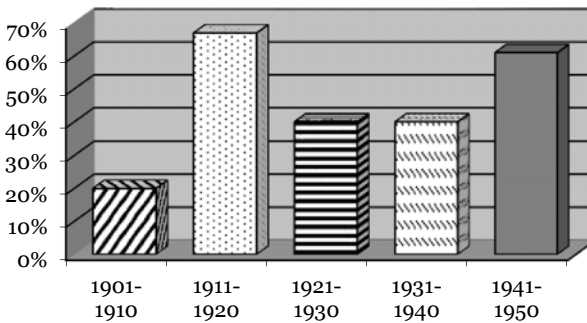
(egyéb: Letka 2, Mákó 2, Kolozsvár 2, Nádasdaróc 2, Gyalu, Magyarfenes, Bogártelke, Hosszúrén, Vízszilvás, Mundra, Havad, Hidegszamos, Ördögkeresztúr, Inaktelke, Magyarkapus, Bodonkút)

5. ábra. Nem vistai születésű házasulok (nők 1901–1950)

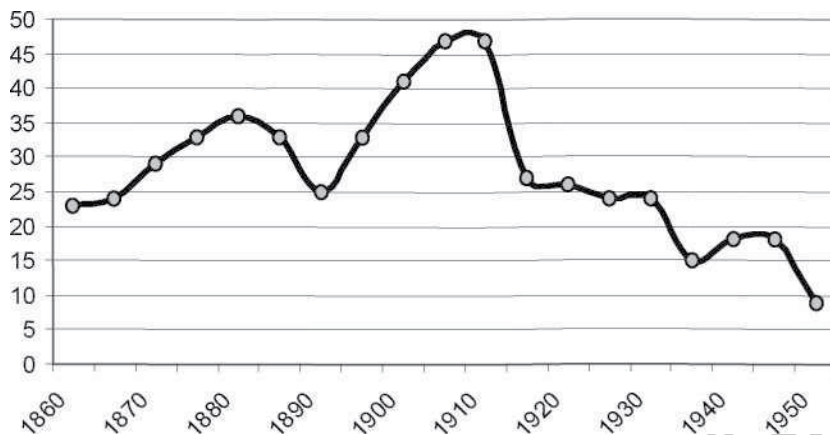


(egyéb: Nagykapus 3, Magyarnádas 3, Kolozsvár 3, Bogártelke 2, Magyarlóna 2, Kisbács 2, Magyarszentpál 2, Szászlóna, Déva, Inaktelke, Deményháza, Magyarkiskapus, Tordaszentlászló, Sztána, Kajántó, Orbó, Szék, Győrővásárhely)

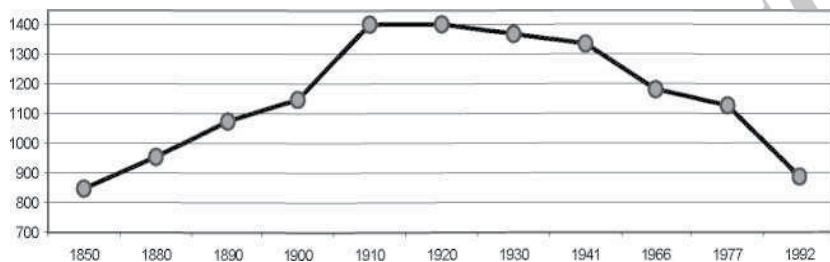
6. ábra. A vadházasságok arányának alakulása a 20. század első felében az összes házasságkötések számán belül a házassági anyakönyvek adatai alapján



7. ábra. A születések számának alakulása Magyarvistában 1860 és 1950 között

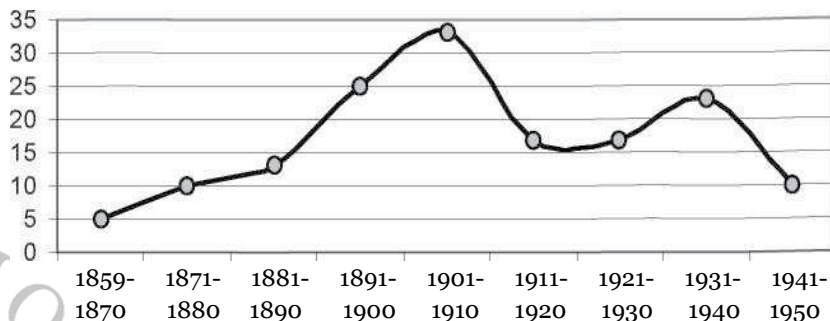


8. ábra. Magyarvista népességének alakulása 1850–1992

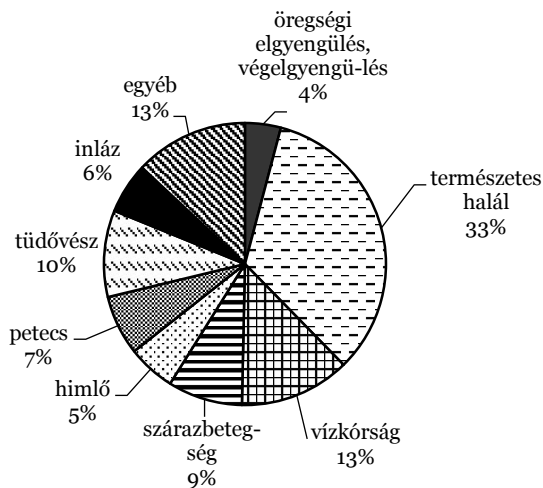


A Varga E. Árpád által közölt népszámlálási adatok alapján. (Varga E. 1992)

9. ábra. A törvénytelen születések aránya (96-ban kifejezve) az összes születések számán belül, 1860-1950

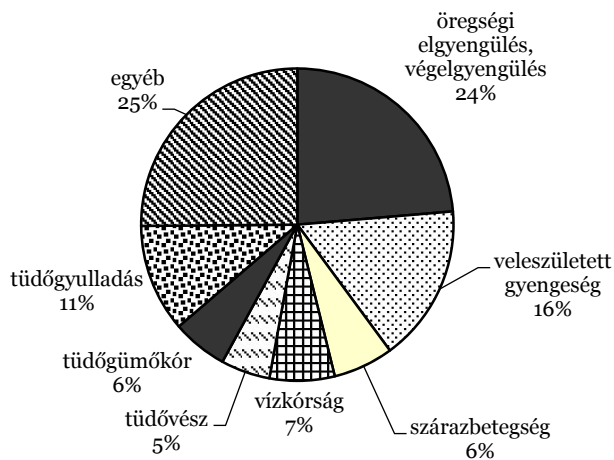


10. ábra. Halálozási okok 1859-1876



(egyéb: vérhas, köszvény, hagymáz, számarhurut, szerencsétlen/rendkívüli halál)

11. ábra. Halálozási okok 1910-1950



(egyéb: tífusz, diftéria, szamarhurut, torokfájás, himlő, vérhas, köhögés, rák, sorvadás, szélhűdés, gyermekágy, hashártyagyulladás, szélhűdés)

Vajda András

Az írás funkciói egy település életterében

1. Az írott szövegek gyűjtése kapcsán többször tapasztaltam, hogy különböző helyzetekben az egyének mennyire eltérő módon viszonyulnak az íráshoz, az írott szövegekhez, hogy nyomtatott betű és kézírás megítélése között milyen nagy lehet az eltérés, még akkor is, ha a két eltérő technikával létrehozott szöveg tartalma teljesen identikus. Sok esetben ugyanazokhoz a szövegtípusokhoz is eltérő módon viszonyulnak az egyes emberek.

A könyvek – esetünkben a nemrég divatossá vált Harry Potter-sorozat egyik darabja – olvasása, megvásárlása, kikölcsönzése önmagában nem bír különösebb jelentőséggel, bár az vitathatatlan, hogy korszakonként, társadalmanként, korosztályonként eltérő a könyvek iránti vonzalom intenzitása, más-más olvasási szokások és olvasói preferenciák vannak gyakorlatban¹. Az azonban, hogy egy fiatal – moldovai lány – miután a fent említett könyvet elolvasta többhetes munka árán egy füzetbe másolta át a könyvet teljes terjedelmében (a család anyagi helyzete nem engedte meg a könyv megvásárlását), már hírértékkel bír, esetté alakítja a befogadást és az íráscelekvés szokatlan funkciójában (sokszorosítás) történő használatát². Ez azért is szembeütő, mert napjainkban a szövegek fénymásolás, digitalizálás stb. révén történő sokszorosítása mindennapi cselekvésnek számít³. És ami talán ennél is fontosabb: bár a két szöveg tartalmát tekintve identikus, az utóbbi kézíratos volta révén egyedivé, személyessé teszi az említett alkotást.

Az, hogy a naponta érkező sms-eket olvasás után már-már rutinból kitérüljük telefonunk memóriájából, természetes cselekvésnek hat, hiszen ezeknek a szövegeknek a tárolására szolgáló hely még a legmodernebb telefonkészülékek esetében is végesnek bizonyul. Egy beszélgetés során tudtam meg, hogy a „lomtalánítás” eme formája nem általánosan bevett gyakorlat: beszélgetőtársam

¹ Erről lásd Manguel 2001. Napjaink magyar olvasáskultúrájáról lásd Gereben-Lőrincz-Nagy-Vidra Szabó 1993

² Lásd Știrile Pro Tv (Pro TV Hírek), 2005. 09. 23.

³ A népszerű költészet, a ponyvakiadványok valamint a vallásos szövegek másolása korábban általánosan elterjedt gyakorlat volt (lásd Pesovár 1957, Újváry 1960. Újváry 1982, Sándor 1972, illetve Forrai 1987 ismertetései). A másolás útján keletkezett alkotásokat – amennyiben azok nem a korábbi szóbeli hagyományt rögzítették – Küllős Imola a népi írásbeliség kezdetlegesebb fokának tekinti szemben az „alkotó népi írásbeliség” darabjaival (lásd Küllős 1989: 282).

bevallása szerint a mobiltelefonjára bejövő sms-eknek csupán egyik részét (például a reklámüzenetek) semmisíti meg, másik részüket viszont egy erre a célra fenntartott külön füzetbe másolva tárolja, tartalmuk illetve feladójuk szerint osztályozza. Az így létrehozott „üzenetes füzetet” gyakran újraolvassa, és az üzenetek egy részét a családtagoknak is megmutatja. A kutatás előtt ezek a szövegek viszont rejtve maradnak. Ezek a szövegek tehát az egyén intim szférájának részei, használatukra csak itt kerülhet sor, csak itt töltenek be funkciót anélkül, hogy az egyén ne érezné integritásában veszélyeztetve magát. Az üzenetek illetve az „üzenetes füzet” tehát ebben a kontextusban a levél mellett az emlékvés illetve az emlékvéses füzet funkcióját ölti magára.

Mózes Ferenc emlékvéses füzetét szemérmesen elrejtette a kutatás előtt, noha a családi iratanyag többi részét készséggel tárta fel a kutató előtt. Ezzel szemben özvegy Berekméri Mária emlékvéses füzetét gondolkodás nélkül a kutatás rendelkezésére bocsátotta. Az egyes bejegyzések újraolvasása közben szívesen elevenítette fel az egykori barátságok, gyermekkori vonzalmak emlékeit. Úgy tűnik tehát, hogy az emlékvéses publicitása sem annyira egyértelmű, mint azt korábban gondoltuk volna.

A példák sora természetesen még sokáig sorolható lenne, számunkra azonban ez a néhány példa is elég ahhoz, hogy felhívjuk vele a figyelmet az írás és az írott szöveg sokféle megítélésére, használatára, funkciójára, ezek (szöveg)-környezettől, használatától, korszaktól való függőségére, valamint a néprajzi jellegű íráskutatás tárgyának, szempontrendszerének kibővítésére.

Jelen dolgozat a fenti kiindulópontok figyelembevételével egy település (Sáromberke⁴) *írásbeliségét*⁵ kívánja elemzés tárgyává tenni. Arra kérdez rá, hogy az írás – mint eszköz, technika⁶ és mint textus – az élet milyen területein

⁴ Dumbrăvioara, Maros m.

⁵ Az írásbeliség mint terminus „azt a kommunikációtörténeti korszakot [jelöli], amely az írás kognitív és társadalomformáló hatásaitól mentes elsődleges szóbeliség és a hangzó szó elektromos-elektronikus média által közvetített újbóli megerősödésének következményeként megjelenő másodlagos szóbeliség kora közé ékelődik” (Demeter 2004: o. n.). Ezzel szemben Hajnal István e fogalom bevezetésével „az írás társadalombeliségére utal, arra, hogy az írás-használat mindig sajátos társadalmi kontextusban jelentkezik” (Kosárkó 2000: 113). S mint ilyen arra hívja fel a figyelmet, hogy az íráskutatásnak [paleográfának] át kell alakulnia „az egész írásbeliség minden körülményeinek, összefüggésének vizsgálatává, az írásemlék önmagában érdekeljen bennünket, keletkezésének (és használatának) összes körülményei: az írás, az írásgyakorlat, az író: s mindannyinak szerepe a társadalmi élet vonatkozásában” (Hajnal idézi Kosárkó 2000: 113–114). Elemzésünkben mi e fogalmat az utóbbi értelemben használjuk, még akkor is, ha az idézett szempontokai az írás-funkciók és az íráshasználat felől történő megközelítésnek rendeljük alá.

⁶ Hajnal István szavaival „objektívációs készség” (Hajnal idézi Kosárkó 2000: 111).

van jelen, milyen funkciókat tölt be az említett település életterében? Illetve: az írott szövegek a megőrzés, a hagyományozódás, az öröklődés illetve az ezzel együtt járó folyamatos használat és (újra)értelmezés során milyen másodlagos funkciókat ölt(het)nek magukra? Mivel a dolgozat egy nagyobb tanulmány megírásához készült rendszerező előtanulmányok egyike, a továbbiakban csupán egyetlen kérdéskörre, az írás funkcióinak kérdésére reflektálok, s eltekintek a településnek⁷ valamint annak a forrásanyagának⁸ a rendszeres bemutatásától, melyre a dolgozat kijelentéseit alapozom.

2. Napjainkban nincs olyan személy, aki élete során ne kényszerülne szövegek írására, használására (Keszeg 1999: 5). Az iskolai oktatás (Ortutay 1962, Szabó 1981, Tóth 1994, Tóth 1996), valamint a gazdasági, társadalmi tér átalakulásával, a migrációval, az intézmények megjelenésével és azok elbürokratizálódásával – egyszóval a hagyományos közösség felbomlásával párhuzamosan terjedt el és szélesedett ki a parasztság íráshasználata, írásgyakorlata. Az iskolai oktatás lehetővé, az intézményrendszer megjelenése pedig szükségessé tette a közösség számára, hogy adott interakciók során az oralitás ellenében az írott szó segítségére támaszkodjon. A 20. század első felében megindult fokozódó intézményesülés tehát a kommunikációs gyakorlatok terén *csatorna-bővüléshez*, esetenként *csatorna változáshoz* (Keszeg 1991: 241) vezetett⁹.

⁷ A településről lásd n. n. Sáromberke 1319–1994

⁸ Akutatás alapjául szolgáló forrásanyag több fázisban (és különböző intencióval készített gyűjtések során) gyűlt össze. Berekméri Mária 1943-ban megnyitott emlékverses füzetéről elsőéves koromban írtam félévzáró dolgozatot. Berekméri István Andrásé élettörténete, valamint irattárának további része szakdolgozatom megírásakor került elemzésre. Magiszteri dolgozatomban a család további három generációjának írott szövegeit vettem vizsgálat alá. Ezzel szinte egyidőben (2001 szeptember–október), egy néprajzi-helytörténeti kiállításhoz végeztem több családra kiterjedő felmérést, s ekkor külön figyelmet szenteltem a helyi írásbeliség kérdésének is. A későbbiek során inkább az így összegyűlt adatmennyiség feldolgozására – az egyes családoktól származó írott szövegkorpusz bővítésére, az írott szövegek használatával kapcsolatos beszélgetésekre – került sor. A beszélgetések rögzítésére – a Berekméri család kivételével – nem kerül(het)t sor, ezért az elemzés során csupán (szubjektív) megfigyeléseimre és a jegyzetfüzet segítségére támaszkodhattam.

⁹ A szerző hangsúlyozza, hogy a kérdés miszerint az írás és az oralitás oppozicionális vagy opcionális viszonyban van-e egymással eldönthetetlen, pontosabban műfajonként változik (Keszeg 1991: 241). Hasonló megállapítást tesz Kristóf Ildikó (Kristóf 2002: 4–30). Ez utóbbi azonban jelzi, hogy e bináris oppozíció fenntartása a tudományos diskurzusban ma már elképzelhetetlen. Ellenpéldának a francia posztmodern olvasástörténeti irányzat eredményeit említi, mely arra hívta fel a figyelmet, hogy az írott és nyomtatott szövegeknek elsősorban a mindennapi használatára kell figyelni, ugyanis a fent említett két pólus között létrejövő kommunikációban képességek és részképességek sokaságával kell számolni (Kristóf 2002: 3–6.).

Az írás feltalálása óta számos szállal kötődik az élet különböző területeihez. Feltalálásával nagyjából azonos időben indult el az írásra vonatkozó reflexiók sora is, melyek – annak ellenére, hogy az új technológia által „létrehozott” osztály elkülönülését, mágikus hatalommal történő felruházását (azaz öngazolását) szolgálták (vö. Ortutay 1974:101)¹⁰ – bizonyos fokig az írással foglalkozó tudományos gondolkodás megalapozásának is tekinthetők,¹¹ de mindenképpen olyan adalékoknak, melyek sokat elárulnak a korai írástudó közösségek íráshoz való viszonyáról, az írástechnikák mindennapi felhasználásáról. Ennek ellenére a néprajztudomány hosszú ideig csupán az oralitás törvényszerűségeit vizsgálta, mellőzve a népi (populáris) kultúra írott szövegeinek vizsgálatát. Az erre irányuló kutatás megindulása után is jórészt csupán azokat az eseteket rögzítette, melyek besorolhatóak voltak az orális folklóralkotások műfajrendszerébe (például Takács 1958, Újváry 1980), vagy amelyek a néprajztudomány más területei számára szolgáltattak értékes adalékokat (például Mohay 1994, Varga 1964).

Az utóbbi évtizedekben a népi (populáris) írásbeliség műfajorientált vizsgálata mellett az írás funkcióinak, alkalmainak, tereinek, helyzeteinek, kialakult specialistáinak bemutatására és elemzésére is sor került (Keszeg 1991, Keszeg 1997: 45–52, Keszeg 1998: 589–628, Keszeg 2000: 389–416). A beszélés néprajza (Hymes 1997) valamint a tárgyak elmélete (Hofer 1983) irodalmának ösztönző hatására, indult meg az „írott kultúra szinkron szerkezetének és funkcióinak vizsgálata” (Keszeg 1998: 589–628). Olyan, eddig rejtve maradt, vagy csak szórványosan érintett kérdések húzódnak meg ennek a kutatási irányzatnak a hátterében, mint: melyek azok a kommunikációs aktusok, melyeket az oralitás ellenében az íráson keresztül bonyolít le egy közösség? Milyen normák szabályozzák az írott szövegek létrejöttét és a hozzájuk való viszonyulást? Milyen szerepet játszik az írott szöveg és az írás mint cselekvés az egyén életterében? Melyek azok a források, melyek egy ilyen elemzés körébe bevonhatóak? (vö. Keszeg 1998: 589).

3. Az írott szövegek funkcióját a szerzői intenciók mellett a használat határozza meg. Az írás számos vonatkozásban a szenttel, a szentséggel van össze-

¹⁰ „Az írásbeliség ténye maga rögtön egy osztályt, egy elkülönült réteget teremt, amelyet mágikus hatalommal ruház föl” Az írás feltalálásáról szóló mítoszokban az írás istene mindig a főistenhez közel álló istenség. (Mester é. n.)

¹¹ Az írásbeliségre vonatkozó reflexiók története az írás feltalálásáról szóló mitológiai anyaggal kezdődik, tudományos vizsgálatának előfutáraként pedig Platónat említhetjük. Ezeknek az első reflexióknak közös sajátossága az, hogy az írásbeliséget az oralitás mintáiban igyekeznek elhelyezni (vö. Mester é. n.).

függésben, s mint ilyen mágikus erőt aktivizál. A szövegek tartalma mellett (szentek neve, szent könyvekből vett idézetek, sugalmazott szövegek, mágikus jelek stb.) létrehozásuk, használatuk (olvasásuk, másolásuk), birtoklásuk, az élettérben történő kiállításuk megszentel, megvéd, vagy éppen ellenkezőleg: rontást hoz az egyénre és környezetére (vö. Keszeg 1997: 46–49). A házi áldás¹², egyes falvédók feliratai (például: „Isten áldása szálljon e házra”, „Esti harang szól nekünk/ Ne légy messze istenünk mindenkoron légy velünk”) az egyén, az egyéni élettér védettségét, szakralitását, a szenttel való találkozást hivatott biztosítani (lásd Eliade 1987: 37–41.). A katolikus házaknál január 6-án, vízkereszt napján a házak ajtajára krétával felírt „[19+J+M+B[+68]” – azaz a Háromkirályok neve a házat egész éven át védi a különböző bajok, rontások ellen. Éppen ezért a feliratot letörölni, eltüntetni nem szabad.¹³

A szenttel való találkozás, érintkezés funkcióját töltik be a családi biblia, az imádságos- illetve énekes könyv, a különböző vallásos tárgyú szövegek, valamint az ezekben található vallásos tárgyú margináliák, bejegyzések is. Berekméri István Andrásé hagyatékából két családi biblia mellett egy énekes könyvet és egy imádságos könyvet őriznek a leszármazottak. A helyi református egyház tulajdonában szintén található egy énekes könyv, melyet a címlapon található bejegyzés szerint ő ajándékozott az egyházközségnek. A könyvek lapjain számos bejegyzés található, sok közülük éppen az akkor olvasottakkal kapcsolatos gondolatokat rögzíti¹⁴, s mint ilyen jó példái a tisztaszoba csendjébe visszahúzó ember Istennel folytatott párbeszédének. Illetve azt mutatja, hogy a szenttel való érintkezés az oralitás mellett (imádkozás, éneklés) az írásbeli csatornát is felhasználja.

A második világháború idején a kalóriák számára külön kis imádságos könyveket nyomtattak, melyeket a katonák szabad perceikben olvashattak, valamint közösen énekeltek, imádkoztak belőle egy-egy elesett bajtársuk sírja felett celebrált gyászszertartás alkalmával. Ezekből az imakönyvekből néhány darabot ma is őriznek Sáromberkén.

A vallásos szövegek rendszeres használata sokat veszített intenzitásából, őrzésükre azonban még mindig nagy gondot fordítanak. Megsemmisítésük

¹² Sáromberkén is elterjedt szövegváltozata („Hol hit ott szeretet/ Hol szeretet ott béke/ Hol béke ott áldás/ Hol áldás ott Isten/ Hol Isten ott szükség nincsen”) olajlenyomaton, falvédón, üvegre festve, kerámián vagy fába vésvé egvaránt előfordul. A szöveget legtöbb esetben díszítés (virágornamentika, szentek életéből véli jelenetek, Szűz Mária képe stb.) egészíti ki.

¹³ A vízkereszt ünnepkörének, valamint az ide kapcsolódó szokások leírását lásd Bálint 1989: 135–164.

¹⁴ „Néztél a magas égre - / Minden kezdett és végzett - / onnan vár dicsőséget.”, „Isten nevében számlálom/ éveimet 1898.”

szentségtörésnek számít. Még az utóbbi évtizedekben elszaporodott különféle neoprotestáns kiadványok is megőrződnek, annak ellenére, hogy használatukat (olvasásukat) mind az egyház, mind maguk a megőrzők is helytelenítik. A szentség őrzése, az őrzés szentsége tehát a használat intenzitásának lankadásával is továbbhagyományozódik, sőt újabb dimenziókkal bővül.

Kádár Ibolya a családi eseményekhez, a település történetéhez kapcsoló szövegeket, valamint gyermekei által készített nőnapra köszöntőket a szüleitől örökölt biblia lapjai között őrzi. Elmondása szerint itt kap helyet *minden ami szent*, aminek őrzését fontosnak tartja⁴⁵.

Sáromberke református egyházközségének tulajdonában megtalálható a *Váradai Biblia* néven közismert szentírás egy példánya. Értékére való tekintettel a bibliát az egyházi levéltár széfjében őrzik, azonban minden évben egy alkalommal felmutatásra, használatba kerül. A helyi közösségben minden év május első vasárnapján a hatéves gyermekek ünnepélyes számbavételére kerül sor, melynek keretei között a lelkész minden hatévesnek kezébe adja a bibliát, súlyával érzékeltetendő tartalmának fontosságát (lásd lentebb).

A szent szövegeknek ilyen, rituális vagy ritualizált keretben történő használata a közösség magánéletében is gyakori. Berekméri István vallásos tárgyú könyvei vásárlásának dátumát a könyv belső borítójára jegyezte fel, s a későbbiekben több alkalommal is rögzítette, rögzítették a könyv „életkorát”. Például: „A régi feljegyzésekből meglátod hogy ezen énekeskönyvet 1898 január 27 én vettem. Tehát 50 esztendőös most. 1948. Berekméri”. Ezt a szokást a család a későbbiekben is folytatta: „Berekméri Mária – B István unokája beírása 1999 évben az énekes könyv most 101 éves.”, „Berekméri Szigeti Lehel, B István ükunokája jegyezte: 2000. évben Jan. 27. az énekes könyv 102 éves.”

A könyv hátsó fedőlapjának belső oldalán pedig a következő szöveg áll:
„Figyelmeztetek:

Ezen régi énekeskönyvet kiméld és becsüld meg, mert énezt a régi feljegyzések tanúsága szerint ezelőtt 50 esztendővel vettem legénykoromba, 1898 év január 27 én, házasságunk előtti hónapban. Fórdics előre, ott van – apád – anyád sajátkeze Írása, illetve nagyapádé, nagyanyádé. –

Én 50 esztendeig szent – ereklye ként őriztem, kérlek, őrizd te is tovább. –
Berekméri István András 1948. február ho.”

⁴⁵ A biblia lapjai közül a következő szövegek kerültek elő: 7 darab március 8. alkalmából készített rajzos köszöntő, Mózes András *Követendő példa* című géppel írott versének fénymásolata (a szöveg eredetije a református egyház levéltárában található), *Üzenet Erdélyből* című vers kéziratosa másolata 2001. XI 29. keltezéssel, Egy gyászjelentő, egy Sáromberke történetével kapcsolatos újságkivágás, egy a sáromberki kórustalálkozóról készült beszámoló. szintén újságkivágás.

Az írott szöveg, vagy az írás gyakran az életpálya fordulóján tölt be rituális funkciót. Ezek egy része nyomtatásban, másik része kéziratos formában készül el és terjed. A keresztelési, konfirmációi, bérnálási, házasságkötési és elhalálozási emléklap átadására a szertartás végén, a templom előterében kerül sor. Az egyes tanulmányi ciklusok elvégzése szintén emléklapok, kicsengetési kártyák megrendelésére, szétosztására ad alkalmat. A kicsengetési kártyák üresen hagyott felületére az ajándékozó rövid idézetet másol. Erre a célra korábban külön füzetbe bemásolt idézetgyűjtemények szolgáltak, az utóbbi években azonban az éves rendszerességgel megjelenő Maturandusok köteteiből (az adott évben ballagó összes magyar diák névsorát tartalmazza) másolják ki a megfelelőnek talált idézetet.

Az ilyen típusú szövegek termelése, valamint a szövegtípusok expanziója a 20. század folyamán következett be a közösségben. Az 1960-as években a keresztség és a konfirmáció közé ékelődött be a *hatéves gyermekek gyülekezet előtt történő ünnepélyes számbavétele, bemutatása és a vallásórára való beindítása* megnevezést viselő szertartás, melynek keretében több írott szöveg használatára, létrehozására is sor kerül. A továbbiakban a szertartás 2000-ben rögzített forgatókönyvét ismertetjük, kiemelve benne azokat a pontokat, melyek során az írásra, vagy írott szövegek használatára kerül sor:

Előkészítés

1. Az ünnepséget megelőző héten a lelkipásztor kihirdeti a gyülekezetnek, hogy sor kerül az eseményre. Ebben a hirdetésben három dolognak kötelező módon benne kell lennie, és pedig, hogy itt a hatéveseknek a gyülekezet előtti számbavétele, bemutatása, és vallásórára való beiratása fog megtörténni.
2. A kántor összegyűjti a hatévesek keresztelési emléklapját, illetve meghívót ad át a szülőknek, melyben kéri a gyermekeknek az ünnepélyen való megjelenését. Hasonló szövegű meghívót kapnak a presbiterek is.

A szertartás

3. Istentisztelet
4. Az Istentisztelet után a gyülekezet a templomban marad, a lelkipásztor a keresztelési emléklapról egyenként olvassa a neveket és egyéb adatokat.
5. Az ekképp szólított gyermeket a körzeti presbiter átveszi az édesanyától, az Úrszantalához vezeti és átadja a lelkésznek, aki ráületi az ott e célra elhelyezett székek egyikére.
6. A lelkész felolvassa az ágendáskönyvből a keresztség alkalmával tett fogadalmat.

7. Rövid beszéd és köszönet arról, hogy a szülők a fogadalmat betartották, melynek bizonyítéka, hogy most itt vannak.
8. A Miatyánk közös elmondása (lelkész és gyermekek együtt)
9. A 230. ének eléneklése
10. Rövid beszéd a gyermekekhez arról, hogy Krisztus jegyét hordozzák magukon.
11. Sorra kézbe veszik a Váradai Bibliát, melynek súlya fontosságát hivatott érzékeltetni.
12. Annak kihangsúlyozása, hogy mostantól kezdve a szombati vallás-órákra is elvárják őket.
13. A gyermekek megáldása.
14. A gyermekek életéért és hajlékukért való hálaima.
15. Ajándécsomagok átadása.
16. A lelkész a gyermekeket sorba állítja és visszaküldi anyjukhoz.
17. A 244. ének eléneklése.
18. A lelkész aláírja és lepecsételi a keresztelési emléklapokat. Illetve ráírja, *hogy számbavételre megjelent.*¹⁶

Látható tehát, hogy csupán e szertartás során is öt olyan alkalom van (lásd a 2., 4., 6., 11. és 18. pontokat), melyhez már meglévő szövegek kerülnek használatba (felmutatásra¹⁷, megérintésre, felolvasásra) vagy újak keletkeznek.

Az elmúlt néhány évben a középiskolai tanulmányok elvégzéséhez kapcsolódó ballagási emléklapok, kicsengetési kártyák mintájára az óvodások és a nyolcadik osztályt elvégzők számára is készítenek hasonló szövegeket. Használatuk azonban visszafogottabb az előbbiekéénél¹⁸, csupán a gyermekek és a szülők kapnak ezekből a szövegekből.

Az emlékverses füzetek elkészítésére, emlékversek írására, ajándékozására szintén az élet fordulóin kerül sor¹⁹. Elsősorban az iskolai évek alatt, illetve kisebb számban a katonáskodás idején készültek ilyen típusú szövegek. Ezek az osztályközösségek, katonabarátok búcsúaktusát ritualizálták, az utóbbi években azonban egyre elszórtabban jelenik meg, s használói is inkább a kisiskolás gyermekek köréből kerülnek ki. Terjedőben van ellenben az újszülöttek számára készített, erre a célra nyomtatott formában megvásárolható

¹⁶ Sáromberki Egyházi Levéltár, Historia Domus 2000 4.

¹⁷ Aki nem tudja a keresztség alkalmával kiállítót I keresztelési emléklap felmutatni, annak gyermeke nem kerül „kiolvasásra”, kimarad a szertartásból.

¹⁸ Ebben az esetben egy-egy ballagó 150-200 kicsengetési kártyát oszt szél rokonai, ismerősei körében.

¹⁹ Az emlékversek további elemzéséhez lásd Keszeg 1991: 73–94, Vasvári 1997: 119–128.

babafüzet, melyben (típustól függően) a baba első megszólalásának, járni tanulásának stb. dátumát, körülményeit lehet feljegyezni, illetve az erre a célra fenntartott helyen fényképberagasztással dokumentálni.

A házasságkötés rítusának, az emléklap mellett számos további szövegtárgyát azonosíthatjuk (vö. Balázs 1997: 129–138). A településen többen is külön füzetbe jegyezve őriznek a házasságkötés folyamán rendszeresen felolvasásra, elmondásra kerülő szövegeket (vőfélyversek), melyeket az aktuális vőfélyek elkérnek, lemásolnak. Ilyen vőfélyverses füzetet vezet Berekméri István D. is, melyben az általa írt és előadott szövegváltozatok másolatát őrzi. Az eredeti, letisztázott szöveget ugyanis felolvasás után az új párnak ajándékozta megőrzés végett.

Ehhez hasonlóan gazdag írott szövegganyaggal rendelkezik a halotti szertartás is²⁰. A halottbúcsúztató készítésének ugyan nincs nagy hagyománya – csupán a település előljárói számára szoktak halottbúcsúztatót készíteni –, de a gyászjelentő, a koporsó- a koszorú- és a sírfelirat, a megemlékezés, ritkább esetben a végrendelet a halottkultusz különböző időpontjaiban rendszeresen feltűnő elemeknek számítanak.

Ennél rendszertelenebb a születésnap, névnap vagy a nyugdíjba vonulás alkalmával megszerkesztett szövegek létrehozása, használata. Berekméri István D. ilyen típusú szövegek készítésére többször vállalkozott személyes kényszernek vagy felkérésnek téve eleget, az ilyen szövegek használatára azonban más esetben nem találtunk példát.

Berekméri István Andrásé élete „jeles napjain”: születésnapján, aranylakodalmának megünneplése alkalmával stb. szintén az íráshoz fordult. Egyrészt megörökítette az eseményeket, másrészt, éppen az írás által rituális keretbe emelte az erre való emlékezést.

A fenti szövegek (egyéb szövegek társaságában) egyúttal az identitás szervezésében, megerősítésében vagy igazolásában játszanak fontos szerepet. Az élet fordulóin keletkezett szövegek egymás mellé rendezésével az egyén biográfiájának megszerkesztésére kerül sor. Ugyanakkor ezeknek a szövegeknek a megléte, az élettérben történő kiállítása az egyén számára státust teremt, bizonyos szerepek megélését teszi lehetővé. Az iskolai oklevelek, hivatalos szervek (iskola, egyház, néptanács) által kibocsátott igazolások, önéletrajzok az egyén társadalmi beilleszkedését, munkavállalását teszik lehetővé, vagy gátolják meg. Ugyanakkor az egyének sok esetben maguk hoznak létre az élet sorsfordulói során olyan szövegeket, melyek ezt a célt szolgálják. Berekméri

²⁰ A halotti szertartás írott szövegvilágának elemzéséhez lásd Keszeg 1999: 97–110. Keszeg 2000: 131–136.

István Andrásé élettörténetének különböző formában és terjedelemben történő megírására élete fordulópontjain vállalkozott. Az orosz fogságban verses formában írta meg élettörténetét, idős korában pedig ugyanennek prózában történő rögzítésére vállalkozott. De írással reagált nyugdíjazásának körülményeire is.

Köblös Domokos szintén idős korában látott hozzá élettörténete megírásához. A rövid, néhány oldalas szöveg valójában öngazolás, védőbeszéd. A helyi szövetkezet boltosaként ért sérelmek, rágalmozások (sikkasztással gyanúsították) kényszerítették írásra.

Mózes Ferenc ezzel szemben a Kommunista Pártba történő beiratkozása alkalmával szerkeszti meg önéletrajzát. Itt tehát, a párt ideológiájához igazodva, paraszti származása, a kommunizmus elveivel való azonosulás kerül előtérbe.

A szövegek egy része genealógiai funkciót tölt be²¹. A keresztelési, házassági, elhalálozási anyakönyvek kivonatai, valamint a biblia hátsó lapjaira készített bejegyzések a családfa, a családi emlékezet megszerkesztésében, a családi, rokoni kapcsolatok megtanulásában töltenek be fontos szerepet. A Kádár Ibolya tulajdonába került biblia családi vonatkozású feljegyzései közé a közelmúltban bekerült a család egyik közeli barátjának és családtagjainak neve is. A család ugyanis Máté Máriát testvéreinek fogadta *Fogadott gyermek* cím alatt szerepel az ő és családtagjai életének kiemelkedő eseményeinek feljegyzése.

A kicsengetési kártya, az emlékverses füzet, vagy a halottbúcsúztató rokoni kapcsolatokat tesz láthatóvá. A végrendelet, a különböző örökösödési iratok pedig a vagyoneelosztásban jut szerephez.

Számos szöveg az élettér kiépítésében vesz részt. A nyilvános térben található feliratok egy része (intézmények feliratai, utca- és helynévtáblák, házszámok) a térben való tájékozódást teszik lehetővé, mások a térhasználatra vonatkozó szabályokat tartalmazzák. A családi térben kiállított szövegek öndefiníciós funkcióval rendelkeznek. Az intim térben (főokban, leveles ládában) találhatóak viszont az intimitás részét képezik, pontosabban annak megteremtését szolgálják (lásd a fentebb említett, sms-eket tartalmazó füzet).

A gazdasági élet megszervezésében, lebonyolításában szintén fontos szerepe van az írásnak (vö. Mohay 1994). Korábban a népi írásbeliséggel foglalkozó szakirodalom is ezeket a típusú szövegeket azonosította leggyakrabban²². Jellemző, hogy ezek a szövegek ritkán élik túl az őket létrehozó egyént, generációt, a feljegyzés szükségességét kiváltó ok megszűnésével (például a kölcsön

²¹ A genealógiai emlékezet megszervezésében szerepet játszó genealógiai táblák bemutatását, elemzését lásd Keszeg 2002: 172–212.

²² Például: Varga 1964, Bellon 1971.

adott pénzösszeg visszafizetésével) annak őrzése is feleslegessé válik. Napjainkban egyre gyakoribb a számlákkal történő „gazdasági napló” vezetése. A számlák őrzése egyrészt a gazdasági élet adatolását biztosítja²³, másrészt meg igazolja, hogy az egyén eleget tett gazdasági kötelezettségeinek²⁴.

A gazdasági élet egy-egy szegmensének írásban történő vezetését több tényező befolyásolja. Az 1990-es évek végétől az egykori szövetkezeti pékség magánosításának következtében a közösség számára a beadott lisztmennyiség ellenében sütnék kenyeret. A kivett kenyerek számát az esetleges visszaélések elkerülése végett az emberek többsége azóta külön füzetbe vezeti. 2005-től pedig az állam a tejtermelőket arra ösztönözte, hogy a tejhozam alakulását egy külön erre a célra szerkesztett és szétosztott nyomtatványon rögzítse.

Az írás feltalálása óta jelentős az emlékeztető feljegyzések száma²⁵. Az Emmerkar-eposz egy részlete arról tanúskodik, hogy az első írásos agyagtábla emlékeztető funkcióval készült: a diplomáciai okokból messze földre küldött futár számára készítették, hogy a hosszúra nyúló alkufolyamat apró részleteit észben tudja tartani (Mester é. n.). A népi (populáris) kultúrában szintén jelentős az emlékeztető funkcióval készült, vagy emlékeztető funkcióban is szereplő szövegek száma. A családtagok életének jeles időpontjait sok esetben eredetileg ilyen céllal jegyezték le, de ilyen céllal kerül feljegyzésre a gazdasági élet számos eseményének (az állatok megtermékenyítésének, a vetésnek stb.) időpontja is. A receptek, különböző gyógykúrák összegyűjtése szintén ezt a célt szolgálja. A vőfélyverses füzet szövegei szintén emlékeztető funkcióval bírnak, amennyiben elmondása után nem kerül sor a szöveg átadására is.

Berekméri Mária apja és nagyapja feljegyzéseinek egy részét emlékeztető funkcióval használja. A feljegyzések időnkénti átolvasása révén tartja számon a családtagok születésének, elhalálzásának évfordulóit, tehát azokat az időpontokat, amelyek alkalmával ünneplésre/ megemlékezésre, és egyben újabb szövegek előállítására kerül söre.²⁶

²³ Kristóf István bevallása szerint éves bevételének mérlegét az adott év alatt összegyűlt számlák alapján készíti elő

²⁴ A településen igen hangsúlyos az ilyen jellegű iratok (számlák, nyugták stb.) megőrzése. Az őrzés okának a fentiekhez hasonló indoklása mellett többen is olyan példákat soroltak fel, amelyek azt igazolták, hogy aki nem tudja számlával igazolni, hogy kötelezettségeinek eleget tett, azzal könnyen megeshet, hogy kénytelen lesz újra kifizetni azokat.

²⁵ Az írás mint mnemotechnika kérdéséről lásd Assmann 1999: 89. A szerző az írást az emlékezés egyik alakzataként definiálja.

²⁶ Az elhunyt családtagok elhalálzásának úgynevezett „kerek” (25, 50. stb.) évfordulói alkalmával a család nevében megemlékezést tesznek közzé a megyei napilap hasábjain. A szöveg megszerkesztését rendszerint Berekméri István végzi.

Az írás emlékeztető funkciója kap szerepet az oktatásban²⁷ is. A büntetésből ötvenszer, százszor leírt szabály annak megtanulását célozza, ugyanúgy, ahogy az írni tanuló elsősnek egész sor A-betűt kell leírnia, hogy annak írását elsajátítsa.

Emlékeztetés, pontosabban az emlékállítás céljával készülnek a nyilvános térben elhelyezett emléktáblák. A sáromberki református templom homlokzatán a templomépítő patrónus által elhelyezett emlékkő mellett a hívek által a patrónus emlékére elhelyezett emléktábla található. A templombelső északi és déli falára elhelyezett két emléktábla a két világháború halottainak állít emléket. A harang felirata öntőjének állít emléket. Az orgona felirata a hívek adományozó kedvére emlékeztet, az úrasztal felirata szerint az egykori nőszövetség adományából készült. A papiak előtt felállított székely kapu pedig készítői és készítettői nevére, valamint a készítés idejére emlékeztet.

Ehhez hasonló „emléktáblák” találhatóak a házak oromzatán, valamint számos használati tárgyon is.

Az írás jelentős szerepet tölt be a múlt megörökítésében, kimerevítésében és jelenvalóvá tételében is. Az írás az események dokumentálásának, s mint ilyen múlttá, történelemmé alakításának egyik eszköze. A különböző szövegek a megőrzés, az öröklés révén a családi történelem, a családi mitológia kialakításához járulnak hozzá, megerősítik, igazolják azt. Ilyen értelemben az írott szöveget, valamint az írott szöveg elkészítéséhez fűződő viszonyt furcsa kettség jellemzi: miközben a jelenben készül, a jelenhez szól már létre is hozza a múltat, illetve a készítés felől nézve: a szövegek írói esetében gyakran megfigyelhető, hogy már az írás pillanatában úgy viszonyulnak az írott szöveghez, mint a múlt egy darabjához, azaz a szöveget már eleve mint dokumentumot hozzák létre (vö. Váradi é. n.).

Az egyéni kapcsolatok meghibásodásával együtt járó kommunikációs gátak, s az ebből adódó frusztráltságok feloldását az írás hidalja (hidalta)²⁸ át. A sáromberki társadalom életében az orális kommunikáció az élet egyes területein – adminisztráció – korán alkalmatlannak bizonyult bizonyos típusú ügyek elintézésére. Jobbágytelepülésről lévén szó a gazdasági és adminisztratív

²⁷ Jelen esetben az oktatást tágan értelmezem. Az intézményes keretek között folyó nevelés mellett a családi mitológia vagy a közösségi szokás- és értékrend elsajátításának intézményét is ide értem.

²⁸ A kommunikációtörténet és a médiatörténet egyaránt az írás válságáról, az írás kommunikációban betöltött szerepének visszaszorulásáról beszél. A közelmúltban az üzenetközvetítés terén végbement forradalom hatásait elemezve napjainkat a második szóbeliség koraként definiálja (lásd Flusser 1997, Nyíri 199b: 12).

élet megszervezésében, a javak elosztásában a közösség a helyi patrónust, a Teleki család tagjait gyakran kereste meg panaszleveleivel²⁹. Az első ilyen datálható panaszlevél 1705-ből származik, címzettje gróf Teleki Sándor.

A két világháború Sáromberke férfitársadalmának jelentős részét a frontra szólította. Az egymástól elszakított családtagok, rokonok, barátok kapcsolattartásának egyetlen módja a levelezés maradt. Az írás azonban itt nem szorosan vett kommunikációs forma, hanem funkció (lásd Terbócs 1999: 147), a levél ténye a lényeges nem tartalma, ez ugyanis már eleve jelzi, hogy feladója életben van, azt, hogy milyen körülmények között, többnyire sejteni lehetett. Elsősorban arra kellett ügyelni, hogy mindenki megtalálja benne a nevét.

A levél mint a kommunikáció egyik formája a későbbiekben, a mobilitásláz és az időszakos vagy végleges társadalomból történő kilépések következtében jutott fontos szerephez. Ekkor nőtt meg az ünnepi alkalmakra küldött színes üdvözlőlapok száma is, illetve a társadalmi jólét következtében megszaporodó kirándulások révén honosodott meg a képeslapküldés szokása.

Időben távok, számára ismeretlen személyeket szólít meg Berekméri István Andrásé is, mikor élettörténetében, vagy szent könyveinek lapjain ezen írássok szent ereklyeként történő megőrzésére szólít felásd Unokája, Berekméri Mária a nagyapjától, apjától rámaradt kéziratokat nemcsak olvassa, hanem alkalomadtán ki is egészíti, korrigálja őket. Bejegyzése, mely szerint a nagyapjától örökbe kapott énekes könyv 101 éves, nem csupán egyszerű ténymegállapítás. Együttal üzenet arra nézve, hogy a rá háruló „szent feladatnak” (lásd fentebb) eleget tett, az énekes könyvet eddig megőrizte.

A szövegek egy része szórakoztató funkcióval rendelkezik. Az előző generációktól örökölt narratív szövegeket a közösségben olvasmányként (is) használják a leszármazottak. Az emlékversírás számos ponton a szórakozást, a szórakoztatást is szolgálja. A füzet lapjainak sarkába írt titok (alatta: számár vagy stb.), vagy a szójátékra épülő bejegyzés, akárcsak az ünnepi (újévi, névnapi, születésnap stb.) köszöntések részben vagy egészen a szórakozás, a jókedv megeremtésének céljával készülnek. Berekméri István D. verseiből idézünk néhányat:

²⁹ Az orális kommunikációnak ez esetben azért sem volt esélye, mert a patrónust az állami ügyek intézése az év legnagyobb részében távol tartotta sáromberki otthonától.

³⁰ Az irodalomelmélet a múlt és jelen szövegeinek ezt a sajátos ide-oda játékát a palimpszesztálás fogalmával írja le. A palimpszeszt eredetileg azoknak a papirusztekercseknek, viasz tábláknak illetve pergamenkódexeknek a neve, melyről az első vagy mindenkori felső írásréteget letörölték abból, a célból, hogy új szöveggel írják tele. Átvitt értelemben a szövegek intertextualitásának „egymásbaolvasásának”, egymásbairásának módozatát jelöli, (lásd Váradi é.n.)

SÁNDOR NAPI KÖSZÖNTŐ

Március 18 a Sándorok napja,
Az már szokás dolga, hogy ki hogyan tartja.
Van ki sörrel, borral, s van ki pálinkával,
Van ki csak kettesben élete párjával,
Van ki így is úgy is, s még a kollegákkal,
Hisz úgy van ő velük, mint erdő áfákkal
És a mi Sándorunk nagyon gálánt fiú,
Tele is van nála pajta, pince, hiú.
Igaz, hogy dolgozik, és a munkát bírja,
A sok adó nyugtát egyre másra írja.
Illő, hogy e napot áldozzuk nevének,
Folyon tehát a bor, zendüljön az ének!
Malac-pecsenyétől büzlödjön a tanács,
Legyen az asztalon töltött liba s kalács.
De most jut eszembe, megálljunk csak vándor,
Hogy itt a cimpora kicsi Székely Sándor,
Aki Vásárhelyről idekocsikázott,
Azaz biciklizett, így hát meg is fázott.
Mert az autójának nincsen relantinja,
Avagy nem is tudom mi az anyja kínja.
Elég az hozzá, hogy nem is akar menni,
Így kellett Sándornak biciklivel jönni.
De a borjúbél szint majd csak hozzák utána,
Gondolom ide ér, úgy jó délutánra,
S az eperfa hordó, amit hárman tolnak,
Ha a tolakodók meg nem botolnak,
Vagy nem szippantanak annak tartalmából,
S az Isten nem szedi ki Őket a sáncból
De addig is ígyuk ezt a szánkás vodkát,
Éltessük sokáig ezt a két Sándorkát.
Éljenek sokáig, mint a göncöl szekér,
50 éven felül még egy annyi elfér!
Hogy úgy legyen, szívünkben kívánjuk!



ÚJÉVI JÓKÍVÁNSÁGOK

[...]

V. A referens nőnek nőjön meg a hasa,
Legyen csak gömbölyű, mini egy török basa.
Ennek már ideje, sze már régen asszony
Kellene, hogy férje ne hiába (fusson).
Még a mai napon kapja meg a blokkol,
Ha már behordta azt a sok cókmókot.
Szeresse az urát, sose nézzen másra,
Hogyha nem szükséges, ne másszon padlásra

Berekméri István D. a helyi tanári kar *cigánykasszájának* az elnöke, az összegyűlt pénz átadásakor, ezzel együtt egy-egy verset is átad a pénz tulajdonosának, melyen az egész közösség jót nevet. Íme mutatóba:

RUDINAK

Összegyűlt a cigány kassza,
Máma Antal Rudi kapja.
A sok pénz előtte hever,
Holnapra már seggére ver.
Ennyi pénz nem képez tőkét,
Fújhatja a szél a tőkét.
Elkerülni ha akarja,
Gatyát húz rá és vakarja.

A fent említett alkalomhoz kötött versírás mellett magáncélra, azaz saját, illetve a család szórakozására is ír verseket. Az utóbbi időben pedig elhatározta, hogy a faluban közismert humoros eseteket, helyzeteket rögzítő igaz történeteket sorra megverseli.

A írott szövegek egy része esztétikai funkciót hordoz. A házi áldás, a falvédőkön vagy más dísz tárgyakon található feliratok, a kelengye monogramjai bizonyos fokig dekoratív funkciót töltenek be. Az ajándékba írt, küldött emlékvers esetében a betűk formája, színe, vagy az azokat kísérő, azokat kiegészítő rajzok szintén a díszítést szolgálják.³¹

³¹ A szöveg dekoratív funkciójáról lásd Verebélyi 1995: 205–236, Szántó 1996.

4. Az írott szövegek a használat során számos esetben funkcióváltáson mennek keresztül. A írott szöveg természeténél fogva olyan önálló entitás, mely túléli az egyént, túléli az őt létrehozó kontextust³². A kontextusából kimagadott szöveg pedig fikcióvá válik (Keszeg 2002: 18). Az újabb nemzedék a szöveg születésekor érvényesülő motivációkat nem érzékelheti. Az írott szó szövegtárgyként belekerül egy tőle idegen környezetbe, ahol helye, szerepe átértékelődik. A megörökített események helyett tárgyi valóságával válik a családi hagyaték (fontos) részévé. Olvasása során, a benne található kijelentések, „tények” mentén fogalmazza meg vele szemben állásfoglalását a befogadó. Olvasmánnyá válik, illetve a családi mitológia építésében kap szerepet, másik részük dekoratív funkciót ölt magára.

A megmaradt, megőrzött szövegeken az újabb nemzedék számos esetben erőszakot hajt végre: átírja, átértelmezi és átértékeli, vagy éppen megcsonkítja őket. Köblös Domokos önéletrajzáról unokaöccse, Tar Ferenc református lelképásztor másolatot készített, melyet a következőkkel egészített ki: *„MEG-JEGYZÉS: A kézirat lezárása után még élt 1958. május 24-éig, amikor szeretettől és hűséges gondoskodástól körülövezetten csendesen megtért őseihez. Temetésén nagy részvét mellett Nagy Géza sáromberki lelképásztor hirdette a házzal szemben levő templomban a vigasztalás üzenetét, az elhunyt végakarata szerinti ige alapján: a 37. zsoltár 3–5 verseiből, a tisztességtévő gyülekezet a szertartás rendjén a 170 ének 1, majd végezetül a 275 ének 5 versét énekelte.”* Berekméri István Andrásé élettörténetéből viszont unokái közel húsz oldalt semmisítettek meg, a falu érzékenységére való tekintettel.

Az iratok túlnyomó része azonban a használat során elvesz, megsemmisül. A generációváltások során az iratoknak csak a gyakorlati funkcióval vagy presztízzsel rendelkező része hagyományozódik, másik része megsemmisül, átadva helyét az újabb generáció szövegállományának.

Összefoglalásként elmondható, hogy az iskolai oktatás valamint az intézmények megjelenése és elbürokratizálódásának következtében az írás és az írott szöveg a lokális közösségekben is helyet talált magának. Helyzeteket és közlésformákat (műfajokat) teremtett, foglalt le a maga számára, specialistákat termelt ki – azaz egy olyan tradíciót teremtett, melynek hatalmát az egyén képtelen kikezdeni. Képtelen az írás hatalmának felhasználását saját céljai elérése végett kikerülni.

³² A tárgyak kontextusának megváltozásáról lásd Hofer 1983: 48, 53.

Irodalom

1994 *Sáromberke 1319–1994*. Kolozsvár

ASSMANN, Jan

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

BALÁZS Lajos

1999 Írott szöveg – mondott szöveg a szentdomokosi lakodalomban In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. írás, írott kultúra, folklór*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 129–137.

BÁLINT Sándor

1989 *Karácsony, húsvét, pünkösöd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. Szent István Társulat, Budapest

BELLON Tibor

1971 Paraszti feljegyzések agrárnéprajzi tanulságai. In: DANKÓ Imre (szerk.): *Emlékkönyv a túrkevei múzeum 20. évfordulójára*. Túrkevei Finta Múzeum, Túrkeve, 167–177.

DEMETER Tamás

[2004] *írásbeliség*. *Magyar Virtuális Enciklopédia*.

ELIADE Mircea

1987 *A szent és a profán*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

FLUSSER, Vilém

Az írás. Van-e jövője az írásnak?

Elérhetőség: <http://www.pararadio.hu/010326196/inesis.html>

FORRAI Ibolya

1987 Népi írásbeliség a bukovinai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* XXX. Múzsák Közművelődési Kiadó–Néprajzi Múzeum, Budapest

GEREBEN Ferenc – LŐRINCZ Judit – NAGY Attila – VIDRA SZABÓ Ferenc

1993 *Magyar olvasáskultúra határon innen és túl*. Közép Európa Intézet, Budapest

HOFER Tamás

1983 A „tárgyak elméletéhez” In: KOSA László (szerk.): *Népi kultúra - Népi társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajz Kutató Csoportjának Évkönyve XIII*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 39–64.

HYMES, Dell

1997 A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata In: PLÉH Csaba – SÍKLAKI István – TERESTYÉNI Tamás (szerk.): *Nyelv–Kommunikáció–Cselekvés*. Osiris Kiadó, Budapest, 458–495.

KESZEG Vilmos

1991 *A folklór határán. A népi írásbeliség szerves műfajai Aranyosszéken*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1996 *Kelt levelem. Egy mezőszéki parasztasszony levelezése*. (Néprajzi látóhatár kiskönyvtára, 6.) Györffy István Néprajzi Egyesület, Debrecen.

1997 Az írás a populáris kultúrában *Néprajzi Látóhatár* VI. (1–4) 45–52.

1998 Írott szövegek, szövegtárgyak egy egyén életterében *Ethnographia* CIII (2) 589–628.

1999 *Kicsiny dalaim. Népi költők antológiája*. Szerkesztette Keszeg Vilmos. Erdélyi Gondolat, Székelyudvarhely

2000 Szövegtípusok, szövegfunkciók és íráshasználat az aranyosszéki temetési szertartásban 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, 131–163.

2002 A genealógiai emlékezet szervezése. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *Közelítések az időhöz. Tanulmányok*. (Tabula könyvek, 3.) Néprajzi Múzeum, Budapest, 172–212.

KESZEG Vilmos (szerk.)

1999 *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

KOSÁRKÓ László

2000 Írástörténések és szociográfusok. Hajnal István recepciója az 1930-as és 1940-es években. *Korall*. (Tél) 110–127.

KÜLLŐS, Imola

1989 Paraszti írásbeliség: a folklór új formái. In: CSÁKY Moritz – HASSELSTEINER Horst – KLANICZAY Tibor – RÉDEI Károly (szerk.): *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében*. Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, Budapest–Wien, 281–291.

MANGUEL, ALBERTO

2001 *Az olvasás története*. Park Könyvkiadó, Budapest

MESTER Béla

Mítosz és szó, filozófia és írás hatalom és nyelv. Propylaedumok né-mely svntesishez írandó marginaliákhoz, Elérhetőség:

http://www.filásdhu/uniworld/egy_etem/fut_ort/dolgozat/mester2.htm

MOHAY Tamás:

1994 Egy naplóíró parasztember. Nagy Sándor élete és gazdálkodása a 20. század első felében Ipolynvéken. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): *Dissertation.es Ethnographicae* 8. ELTE Tárgyi Néprajzi Tanszék, Budapest

NYÍRI Kristóf

1998 Adalékok a szóbeliség-írásbeliség paradigma történetéhez. In: NYÍRI Kristóf – SZÉCSI Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Ileideggerig.* Áron Kiadó, Budapest, 7–15.

ORTUTAY Gyula

1962 Az iskolai nevelés szerepe parasztságunk kultúrájában. *Ethnographia* LXXIII. (4) 497–511.

1974 Szóbeliség és írásbeliség kölcsönhatása In. VOIGT Vilmos [sajtó alá rendezte]: *A szájhagyományozás törvényszerűségei.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 100–104.

PESOVÁR Ferenc

1957 Kéziratok daloskönyv 1827-ből. *Néprajzi Közlemények* II. (3–4) 294–308.

SÁNDOR I. Ildikó

1972 Népi kéziratok könyv 1847-ből. In: IKVAI Nándor (szerk.): *Studia Comitatus 1. Tanulmányok Pest megye múzeumaiból.* Pest megyei Múzeumok Igazgatósága, Szentendre, 185–218.

SZABÓ László

1981 A paraszti olvasás és a folklór. In: NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Folklór – Társadalom – Művészet* 7. Folklór és mindennapi élet. (Válogatott tanulmányok.) Népművelési Intézet, Budapest, 31–59.

SZÁNTÓ Tibor

A tipográfia nyelve. Elérhetőség: <http://aizi.dote.hu/~hainal/alf9612>

TAKÁCS Lajos

1958 *Históriások, históriák.* (A Magyar Néprajzi Társaság Könyvtára.) Akadémiai Kiadó, Budapest

TERBÓCS Attila

2000 Írásbeliség a modernitásban. *Tabula* 2. (2) 145–149.

TÓTH István György:

1994 Az írás a paraszti kultúrában a 17–18. században. In: KISBÁN Eszter (szerk.): *Parasztkultúra, populáris kultúra és központi irányítás*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 9–15.

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

ÚJVÁRY Zoltán

1960 Népi kéziratos verseskönyveink. In: GUNDA Béla (szerk.): *Műveltség és Hagyomány I–II. A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Intézetének Évkönyve*. Tankönyvkiadó, Budapest, 11–143.

1980 *Népszokás és népköltészet. Válogatott tanulmányok*. (A Hajdú-Bihari Múzeumok Közleményei, 35.) Hajdú-Bihari Múzeumok, Debrecen

1982 Népi írásbeliség, kéziratos könyvek. *Honismeret* X. (6) 3–5.

VÁRADI Ágnes

Megőrzés és felejtés. Elérhetőség:

http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/01_szam/02.htm

VARGA János

1964 Öreg Gyükér József krónikája. *Agrártörténeti Szemle* VI. (3–4) 452–471.

VASVÁRI Zoltán

1999 „Hallgass a szív szavára...” Emlékversek funkcionális használatban parasztságunk kezén. In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 119–128.

VEREBÉLYI Kincső

1995 A szépírástól a képirásig. Jegyzetek a népi grafika válfajairól. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Népi kultúra – népi társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajz Kutatóintézetének Évkönyve XVIII.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 205–236.





Cuprins

Prefață5

Bajkó Árpád

Vraci. Specialiști. Narrative biografice9

Csergő Melinda

Analiza mitologiei populare în contextul povestirii vieții.

Studiu de caz37

Kolumbán Levente

Povestirea vieții și trăirea spațiului61

Kovácsné István Anikó

Muzeul satului, spațiul memorial

ca obiect al autoreprezentării85

Ilyés Sándor

Imaginea ceangăilor în presa maghiară din Ardeal99

Peti Lehel

Structura politicii de salvare a ceangăilor

și efectele sale asupra strategiilor identitare129

Plájás Ildikó Zonga

Analiza vizual-antropologică

a imaginii copilului în documentarele transilvănene157

Szabó Á. Töhötöm

Resursele agriculturii din trei microregiuni transilvănene179

Szilágyi Levente

Instituția familiei

gospodăriei în comunitatea romilor din Cidreag201

Bokor Zsuzsa

Tehnicile marginalizării prostituatelor

și a excluderii lor din spațiul național215

Ambrus Judit

Analiza registrelor matricole reformatate din Viștea237

Vajda András

Funcțiile scrisului în viața unei localități267



Content

Foreword	5
Bajkó Árpád Healers. Specialists. Life-stories	9
Csergő Melinda Belief-Analysis in the Framework of Life-Stories. A Case-Study	37
Kolumbán Levente Life-Story and the Experiencing of Space	61
Kovácsné István Anikó Local Vernacular Museums and Memorial Rooms as Objects of Self-Representation	85
Ilyés Sándor The Image of the Csángós in the Hungarian Press of Transylvania	99
Peti Lehel The Structure of Csángó Salvaging and Its Effect on Identity-Building Strategies	129
Plájás Ildikó Zonga Representing Children in Transylvanian Documentaries. A Visual Anthropological Analysis	157
Szabó Á. Töhötöm Farming Resources of Three Transylvanian Microregions	179
Szilágyi Levente The Institution of Family / Household in the Gipsy Community of Cidreag	201
Bokor Zsuzsa Techniques of Marginalising and Excluding Prostitutes from the National Space	215
Ambrus Judit The Reformed Parish Registers of Gârbău. An analysis	237
Vajda András Functions of Writing in the Life of a Settlement	267



Tartalom

Előszó	5
Bajkó Árpád Gyógyító emberek. Specialisták. Élettörténetek	9
Csergő Melinda Hiedelmi vizsgálódás élettörténeti kontextusban. Esetelemzés	37
Kolumbán Levente Élettörténet és térélmény	61
Kovácsné István Anikó Tájházak, emlékszobák mint önreprezentációs objektumok	85
Ilyés Sándor Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón	99
Peti Lehel A csángómentés szerkezete és hatásai az identitásépítési stratégiákra	129
Plájás Ildikó Zonga Az erdélyi dokumentumfilmek gyerek-reprezentációjának vizuális antropológiai elemzése	157
Szabó Á. Töhötöm Robogóból kisszekér. Három erdélyi kistáj gazdálkodásának erőforrásai	179
Szilágyi Levente A család/háztartás intézménye a csedregi cigányközösségben	201
Bokor Zsuzsa Technikák a prostituáltak marginalizálására és a nemzeti térből való kizárására	215
Ambrus Judit Magyarvista református anyakönyveinek vizsgálata	237
Vajda András Az írás funkciói egy település életterében	267





AMPRENTE 5.

TINERI CERCETĂTORI DESPRE CULTURA POPULARĂ

Editat de Asociația Etnografică „Krizsa János”

400162 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15., tel.: +40 264 432 593

ISBN 973-8439-28-0, 978-973-8439-28-3