

319.508

15/2006

NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

Ethnographic Horizons

2006

1-2. szám



NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

A Györffy István Néprajzi Egyesület folyóirata
XV. évf. 2006. 1-2. szám

A folyóirat alapítói

BALASSA IVÁN és UJVÁRY ZOLTÁN (1992)

Alapítószerkesztő

VIGA GYULA (1992–2001)

A szerkesztőbizottság tagjai

BÁRTH DÁNIEL, FATA MARTA (Tübingen), KESZEG VILMOS (Kolozsvár), KÉSZ MARGIT (Salánk/Beregszász), LAJOS VERONIKA (Debrecen/Iasi), LÁBADI KÁROLY, LISZKA JÓZSEF (Komárom), VIGA GYULA

A szerkesztőbizottság elnöke

UJVÁRY ZOLTÁN

Szerkesztő

KEMÉNYFI RÓBERT

Szerkesztőségi titkár

KOLVÁCS LÁSZLÓ ERIK

Olvasószerkesztő

KOLOZSVÁRI ISTVÁN

Fordító

LAJOS VERONIKA

Angol lektor

CSONTOS PÁL

Technikai munkatárs

BIHARI NAGY ÉVA

E lapszámunkat *Lajos Veronika* fotóival illusztráltuk

Borító Leonardo da Vinci: Vitruvius tanulmányának részletével

DALLOS CSABA

A kötet megjelenését támogatta

Illyés Alapítvány

Nemzeti Kulturális Alapprogram

Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma Múzeumi Osztály

Felelős kiadó

BODÓ SÁNDOR, a Györffy István Néprajzi Egyesület elnöke

ISSN 1215-8097

Nyomdai munkálatok

Kapitális Kft. Debrecen



15
2006

319.508

Tartalom

XV. ÉVF. 2006. 1–2. SZÁM

LÁTÓHATÁR – KÖRKÉP AZ ORSZÁGOS TUDOMÁNYOS DIÁKKÖRI KONFERENCIARÓL – (2005)

Becze Szabolcs: <i>Helyek emlékezete: az emlékezet peremére szorult történelem</i>	5
Szűts István Gergely: <i>Határváltások a Bódva völgyében</i>	23
Simon Zoltán: <i>Narratív képletek a bálintfalvi görög katolikussság rendszerváltás utáni visszaemlékezéseiben</i>	39
Bertók Bertalan: <i>Tranoscius – az alföldi szlovákság szent énekeskönyve</i>	53
Vincze Ildikó: <i>Hagyomány és identitásalkotás</i>	73
Vörös Júlia: <i>A tárgyak és az idő megzabolázása</i>	101
Kovács Ildikó: <i>Nőkhöz köthető szexuális jellegű bűnelkövetési formák Debrecenben 1740–1749 között</i>	119
Fehérvári Marcell: <i>A modern időélmény</i>	155

KÉP-HAGYOMÁNY

Nagy Veronika: <i>Szempontok a mohai tikverőzés tér- és időstruktúráinak vizsgálatához</i>	169
--	-----

MAGUNKRÓL

Bodó Sándor: <i>Megnyitó – A Györffy István Néprajzi Egyesület konferenciája – 2006. március 24.</i>	199
Voigt Vilmos: <i>A Néprajzi Látóhatár 2005/3–4. számának bemutatása (A magyar zsidó kultúra öröksége, élő hagyományai)</i>	201
Domán István: <i>A tudomány és a néphit találkozása a Talmudban</i>	207
Lajos Veronika: <i>Zsidó bibliográfiája. DE Néprajzi Tanszék</i>	215

Contents

Volume 15 Number 1–2 (2006)

HORIZON – REVIEW OF THE NATIONAL SCHOLARLY STUDENT CONFERENCE – (2005)

Szabolcs Becze: <i>Remembrance of Places: History on the Margin of Recollection</i>	5
Gergely István Szűts: <i>Shifting Borders in the Valley of Bódva</i>	23
Zoltán Simon: <i>Narrative Formulas in the Memories of Greek Catholics in Bálintfalva in the Post Communist Era</i>	39
Bertalan Bertók: <i>TRANOSCIUS – Saint Hymn-Book of Slovaks from the Alföld Region</i>	53
Ildikó Vincze: <i>Tradition and Construction of Identity</i>	73
Júlia Vörös: <i>Bridling Objects and Time</i>	101
Ildikó Kovács: <i>Forms of Female Sexual Perpetration in Debrecen between 1740 and 1749</i>	119
Marcell Fehérvári: <i>Experiencing Modern Time</i>	155

IMAGE-TRADITION

Veronika Nagy: <i>Some Aspects of Researching the Space and Time Structure of a Specific Carnival Custom, Called Tikverözés, in the Settlement of Moha</i>	169
--	-----

ABOUT OURSELVES

Sándor Bodó: <i>Opening Speech. Györfly Conference, March 24, 2006</i>	169
Vilmos Voigt: <i>Report on the Presentation of a New Copy of Néprajzi Látóhatár (Ethnographical Horizons). Number 3–4, 2005</i>	201
István Domán: <i>The Meeting of Science and Popular Belief in the Talmud</i>	207
Veronika Lajos: <i>Jewish Bibliography</i>	215

Látóhatár
– körkép az Országos Tudományos
Diákköri Konferenciáról – (2005)

BECZE SZABOLCS
SZŰTS ISTVÁN GERGELY
SIMON ZOLTÁN
BERTÓK BERTALAN
VINCZE ILDIKÓ
VÖRÖS JÚLIA
KOVÁCS ILDIKÓ
FEHÉRVÁRI MARCELL

Helyek emlékezete: az emlékezet peremére szorult történelem*

*A kollektív emlékezet megnyilvánulási formái
egy szlovákiai magyar lokális közösségben, Jabloncán (Silická Jablonica)¹*

BECZE SZABOLCS

A kutatásról és a faluról röviden

Kutatásunk a szlovákiai Jabloncán 2002. nyarán indult meg. A Rozsnyói Bányászati Múzeum felkérésére a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék kutatócsoportja végez komplex életmódkutatást Dr. Kotics József tanszékvezető egyetemi docens koordinálásával. A múzeum néprajzi részlegének igazgatója, a jabloncai származású Csobádi József felkérése részben személyes, részben szakmai indíttatású volt. Kutatócsoportunk 10 főt számlál, a munkát részterületenként végezzük, mindenkinek megvan a saját kutatási területe, emellett a „kötelező” közös feladatokra is figyelmet fordítunk, a csoport számára egy közös adatbázis kiépítése folyik. Első terepmunkánk során (2002. július) megtörtént a census fölvétele, majd a születési, keresztelési, házassági és halotti anyakönyvek feldolgozása következett. Terepkutatásunk célja egy lokális közösség társadalmi viszonyainak, jelenségeinek komplex vizsgálata antropológiai

* Körtképünk nem teljes. A Tárgyi Néprajzi szekció díjnyertes dolgozata, Kovács László Erik: Mert neked az életed itt veszélyben van, Családi fotógyűjtemények elemzése Gyantán, és Szilágyi Judit: A gyantai baptista gyülekezet különdíjas dolgozata, DE Néprajzi Tanszék Fekete-Körös völgyi kutatásait összegző tematikus kötetében jelenik meg 2007-ben. Kovács László Erik konzulense Lovas Kiss Antal és Dallos Csaba, Szilágyi Judit konzulense Bartha Elek.

¹ A tanulmány a 2005-ben megrendezett Országos Tudományos Diákköri Konferencia Kulturális és szociális antropológia alszekció 1. zsűrijében elbírált különdíjas pályamunka rövidített és szerkesztett változata. A dolgozat konzulense dr. Ilyés Zoltán egyetemi docens (Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék) volt. A szerző a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék V. éves hallgatója.

szempontból és módszerekkel. Terepre csoportban járunk, bizonyos időközönként folyamatosan folytatva az állomásozó munkát és rendszeresen kontrollálva, reflektálva a kutatást. Munkánkhoz a helyi közösség nagyban hozzájárul.

Jablonca (Silická Jablonica) egy apró szlovákiai falu, Rozsnyótól mintegy 30 km-re, a Torna patak forrásánál, a Szilicei fennsík délkeleti részén található. Jelenleg közigazgatásilag a Rozsnyói járás része, 1948-tól hivatalos megnevezése Silická Jablonica. A település hosszú történeti múltra tekint vissza, az általam talált eddigi legrégebbi hiteles említése egy 1386-os birtokösszeírásban olvasható.² Az 1920-as határmódosítás során az akkori Csehszlovákiához csatolták, majd 18 év után újra Magyarország része lett. A második világháború ismét fordulatot hozott, 1945-ben visszacsatolták a csehszlovák államhoz, azonban sem az azt követő, sem a későbbi, Klement Gottwald-féle reszlovakizációs mozgalom nem működött a faluban. Ebben az időben megindult a földek közösségi használatát célzó reform, mely jelenleg az egyik recens problémája a településnek, ugyanis kevesen kapták vissza földjüket, melyből éltek. Ebből kifolyólag nagy a munkanélküliség. A foglalkoztatottság aránya 1980-tól 1991-ig emelkedő tendenciát mutatott, azonban ez az elmúlt 10 évben visszaesett. A huszadik század elejétől a lakosság száma folyamatosan csökkent, mely a hetvenes években csúcsosodott ki: egy hatalmas demográfiai válság figyelhető meg, a nyolcvanas évekre a falu lakossága gyakorlatilag a felére csökkent, ez censusunk fölvételénél 252 főt jelentett. A nyolcvanas évekhez képest a kilencvenes évek elejére az elhalálozottak száma megnövekedett, a természetes szaporulat -1-ről 1991-re -6-ra csökkent, ami a falu előregedésével, az idősebb generáció fokozatos elvesztésével és fiatalok elvándorlásával magyarázható. A falu 140 házából 51 nem lakott, a 153 lakásból 58 üres, amelyeket lassan kezd felvásárolni a betelepülő szlovákság. 1971-től nincs iskola a településen, a gyerekek Szádalmásra járnak át magyar iskolába.

Vallási megoszlás szerint a falu majdhogynem homogénnek tekinthető. Az 1991-es népszámláláskor a 308 főből 237 reformátust, 36 római katolikust, 5 evangélikust, 2 görög katolikust, 16 vallás nélkülit regisztráltak, 12 főnél pedig nem volt egyértelműen megállapítható a vallási hovatartozás. Egy 2001-es felmérés alapján 226 református, 17 római katolikus, 3 görög katolikus, 2 baptista, 2 ágostai hitvallású evangélikus, 1 jehova tanúja és 3 felekezeten kívüli volt a felekezeti megoszlás. Az összeírásban feltűnő baptista felekezeti hovatartozás érdekes jelenség a faluban. Ennek feltűnésében nagy szerepet játszottak a faluba visszatért egykori kivándorlók, akik a tengeren túlról hazatérve honosították meg azt a községben. A századelőn 6–10 család élt a településen, imaházuk is volt,

² Magyar Országos Levéltár, Kapy család levéltára; DL 64104. Jaboncát (Jabloncha poss.) a sólyomkői vár kapcsán említi az oklevél, melyben a rokon jolsvafői Tekesek, Széniek, valamint a Szalonnaiak osztozkodnak.

ahová a környékbeliek is eljártak. 2002-es censusunk felvételénél 194 református vallásúval, 23 római katolikussal, 4 görög katolikussal (közülük a falu egyetlen magát ukránnak valló lakosa, ő Ukrajnában született, egy másik görög katolikus lakos szintén; ők hárman magyarnak mondták magukat), 2 evangélikussal (mindkettő szlovák nemzetiségű), 1 szabad vallásúval találkoztunk.

Jablonca a nemzetiségi megoszlás tekintetében is magyarnak mondható. Egy 1991-es közlés szerint 1980-ban 21 ember vallotta magát szlováknak, 1991-ben 4; ez százalékos arányban 5,3 és 1,4%-ot jelent. 1980-ban 354 (90,1%), 1991-ben 295 (96,2%) volt a magyarok száma. Az 1991-es adat 7 cigány lakost mutat (2,1%), míg egyéb származású 1980-ban 18 (4,6%), 1991-ben 1 (0,3%) volt a faluban, ő ukrán. 2001 májusában a 252 lakosból 247 magyar, 6 szlovák és 1 ukrán. 2002. júliusában a magukat szlováknak vallók száma már 13-ra növekedett (ez az üres házakat hétvégi telekként felvásárló néhány szlovákot jelenti), 1 ukránnal találkoztunk, ellenben senki nem vallotta magát cigánynak.³

Kifejezetten Jabloncára vonatkozó átfogó, elemző munka mindez ideig nem jelent meg, mint ahogy a falura koncentráló komplex néprajzi, etnológiai, antropológiai vizsgálat sem történt. Kutatócsoportunk ezt a két „hiányt” egyszerre próbálja azzal kompenzálni, hogy 2005 őszén szeretne egy antropológiai tanulmánykötetet megjelentetni az elmúlt három év kutatási eredményeiről.

Saját kutatásom a falu kollektív emlékezetének megnyilatkozására irányul, elsősorban azt vizsgálom, hogy a közösség milyen mnemotechnikai struktúrákkal, médiumokkal, narratívákkal és mechanizmusokkal rendelkezik, illetve ez hogyan hat a kollektív identitás megőrzésére, megerősítésére. Alapvetően három forrás alapján dolgoztam: az egyik fontos kiindulópont a falu írásos emlékezte (a falu krónikája, a nyugdíjas klub krónikája és a falu emlékkönyve) volt, melyek a közösség kollektív emlékezetének vizsgálata szempontjából elengedhetetlennek bizonyultak. A másik kútfőt a narratívák jelentették, itt elsősorban különféle interjútechnikákat (félleg strukturált interjúkat, strukturált mélyinterjúkat, életútinterjúkat, és narratív interjúkat) alkalmaztam, míg harmadik bázisként a közösségi „rítusok”, megemlékezések, események, társadalmi interakciók vizsgálatára támaszkodtam. Mindezekon túl levéltári kutatásokat is végeztem.

Kutatásom során a közösség által alkalmazott mnemotechnikai gyakorlatok néhány speciális esetével foglalkozom, azzal, hogy a közösség kollektív énképének fenntartása és megőrzése érdekében milyen emlékezeti formákat alakított ki. Az „emlékhelyek” egyfajta identitáskonstruáló és erősítő funkcióval bírnak, mind a társadalmi-interakciós terek, mind a szemiotizált, azaz a megjelölt emlék-

³ Az adatok forrását a censuson és az anyakönyveken kívül Tamás Enikő településszerkezeti elemzésének kézírata (Tamás E.: 2003.), valamint a falu Községi Hivatala által rendelkezésünkre bocsátott dokumentumok jelentették.

helyek, emlékművek a falu közösen megélt múltjának és önképének társadalmi reprezentációi. Mindez két síkon működik. A közösségi-interakciós terek, ahol a falu összefüggései zajlanak, egyrészt a lokális identitás, a közösségi tudat megjelenítési-megélesi terei, ahol a falu társadalmi kommunikációja zajlik. A rítusok, összefüggései helyei sajátos kollektív emlékezeti terekként értelmezhetőek, ahol az interakciók által ezek az „élményterek” a múlt jelenbe való beemelésével és szimbolikus-rituális újraélésének emocionális-érzelmi töltetével a kulturális felejtés ellen dolgoznak. Az emlékművek az emlékezet és a történelem viszonyában láthatóvá teszik a csoport saját tárolt tudáskészletének bizonyos vonatkozásait, explicit formában jelenítik meg a kollektív emlékezet tárgyi megnyilvánulásainak kulturális kontextusát, jelek által egyszerre sűrítve önmagába a múlt jelentős momentumait. A kollektív emlékezet és a történelem különös konstellációjáról van szó. Az emlékhelyek kapcsán tágabb értelemben a közösség etnikus identitásának, a falu magyarságtudatának reprezentálásával találkozhatunk, másrészt az etnikus önképhez tartozó történelmi-politikai attitűdök, tartalmak rituális, esztétikai keretbe helyezésével kísérletet tesznek a közösségi lét ezen vonatkozásainak legitímációjára.

Élményterek és reprezentációk

A kollektív emlékezet egyik jellemzője, hogy az idődimenzió és a csoportfüggőség mellett szorosan kötődik helyekhez, Francis Yates a térbeliesítést a mnemotechnikai gyakorlat eszközének tekinti.⁴ Maurice Halbwachs értelmezésében az emlékezet társadalmi keretei között a tér ugyanolyan meghatározó elemként szolgál az emlékek átadásában, mint a szóbeliség vagy az írás.⁵ Lévi-Strauss a braziliai indiánok kapcsán rámutatott, hogy a misszionáriusok tudatában voltak a terek és az emlékek összefüggésének.⁶ Egy csoport közösségi tevékenységei révén kijelöl, kiválaszt, megjelöl, szemiotizál bizonyos helyeket, tereket, melyek a társadalmi használatuk által az emlékezés fix helyszíneivé lesznek, és helyek, társadalmi terek, közös használata a közösségi emlékezet identitáskonstrukciós funkciójának tükrében hozzájárul a kollektív önkép folyamatos fenntartásához és megőrzéséhez. Az emlékezet ilyen „helyei” lehetnek egy közösség terében, köz-

⁴ Assmann, J.: 1999, 60.

⁵ Burke, P.: 2001, 8.; Halbwachs, M.: 1971.

⁶ A szaléziánus misszionáriusok a bororo indiánok áttérítésében úgy próbálták az emlékeket eltörölni, hogy tradicionális, kör alakban elhelyezkedő kunyhóikkal felépített falvaikból egy egyenes sorba rendezett kunyhókkal teli idegen falvakba vitték el őket (Lévi-Strauss, C.: 1994, 271.). Az emlékek, emlékezet Lévi-Strauss által leírt lerombolására tett kísérlet egy modern formája a kitelepítés vagy az áttelepítés, illetve az ezekkel járó, olykor egész falvakat megszüntető lerombolás (mint például a Jabloncával kapcsolatban álló Derenk esete volt).

vetlen környezetében vagy akár azon kívül is: konkrét, fix helyszínek, tárgyak, emlékművek, tájak, tájegységek, épületek, megemlékezések, rítusok, ceremóniák stb. Nem minden esetben kizárólagos feltétele ezeknek a fizikai, térbeli közelség és közvetlen elérhetőség (amennyiben nem olyan terekről van szó, melyek a közösségi interakciót szolgálják, bár ebben az esetben találkozhatunk olyan példakkal, amikor az emlékezet fizikai terei nem a csoport közvetlen környezetében találhatóak, hanem attól jóval messzebb, azonban mégis társadalmi-kommunikatív funkcióval bírnak, mint pl. a zarándokhelyek, búcsúk stb.), mint inkább a mentális, érzelmi, szimbolikus kötődés és identitásigazolás. Ezeket a helyeket hívja Pierre Nora – anyagi, szimbolikus és funkcionális értelemben – az „*emlékezet helyszíneinek*”, ahol testet ölt az önelképzelés folyamatossága.⁷ A konkrét helyek akkor válnak emlékhelyekké, ha szimbolikus tartalmat kapnak, egy funkcionális helyet a rítus gyakorlata tesz azzá, ahol meg kell lennie az emlékezet akarásának (de nem az akaratlagos emlékezetnek, az emlékeztetésnek), máskülönben a „*történelem helyeivé*” lesznek.⁸ A közösség azon terei, melyek nincsenek közvetlenül megjelölve – tehát nem emlékművek, tárgyak, jelek által szemiotizáltak, hanem elsősorban használtuk és a kollektív identitás-érvényesítés, mint társadalmi rítus által lettek kijelölve – akkor „léteznek”, kelnek életre, ha valamilyen közösségi esemény, összejövetel, társas interakció zajlik ott. Ezek a kollektív terek, ahol a társadalmi kommunikáció zajlik, önmaguk egészében válnak jellé, „*mnemotoposszák*”; ugyanakkor Jablonca példáján megfigyelhető, hogy nemcsak a közösségi terek, hanem az emlékművek is a kollektív interakciók helyszínei.

K. Horváth Zsolt Nora-t tárgyaló tanulmányában kitér arra, hogy ezek az emlékhelyek-emlékterek inkább a politikai diskurzus ideológiai támogatói, a politikai legitimáció szolgálói, semmint a közösségi identitást erősítő tényezők és a kollektív emlékezet tárgyiasításai; olyan mementók, melyek segítik a megemlékező tevékenységet.¹⁰ Ez a megközelítés egy nemzetállam mnemotechnikai gyakorlatára igaz, ahol, politikai erőter ily módon „emlékeztet”, valamint ha egy etnikai közösség azt a politikai diskurzus és kommunikáció eszközeként használja (pl. egy nagyobb, többetnikumú város köztéri emlékművei esetében, melyek az

⁷ Az eredeti szövegben a „*lieux de mémoire*” terminus szerepel, mely jelentheti az „*emlékezetbelyeket*” és az „*emlékezet helyeit*”. A magyar fordító az eredeti tartam megtartása érdekében meghagyja ezeket. – Nora, P.: 1999, 142.

⁸ Nora a „*lieux d'histoire*” kategóriát használja. – Nora, P.: 1999, 152. Kovács Éva a magyarországi rendszerváltás során egy ilyen jelenséget ír le, amikor is a szocialista hatalom megpróbálta magát tenni (a Nemzeti Megbékélés Napjává) március 15. emlékeztétét, vagy október 23-át. Az utóbbit azzal sikerült kisajátítani, hogy 1989-ben Szűrös Mátyás köztársasági elnök e napon kiáltotta ki a Magyar Köztársaságot, ezzel október 23. „emlékezte” versengést indított meg, majd a „történelem helyévé” lett. – Kovács É.: 2001, 70.

⁹ Assmann, J.: 1999, 60.

¹⁰ K. Horváth Zs.: 1999, 135.

etnikus határokat jelenítik meg és az identitás reprezentációinak versenyterei is egyben). Jablonca esetében másról van szó: itt nem egy nemzet állított emlékműveket saját politikai-történelmi tudatának reprezentációja érdekében, hanem egy kisebbségi csoport jelölt ki emlékhelyeket önnön identitásának és létlegitimációjának érvényesítésére, így ezek az identitás hordozóivá váltak. A kollektív emlékezet helyszínei tehát társadalmi terek, olyan, a közösség által megjelölt, vagy a társadalmi gyakorlat és használat által létrehozott szimbolikus helyek, melyek társadalmi tartalommal telítettek. Azonban tagadhatatlan, hogy ezek a reprezentációk a „társadalmiság” megélése és megjelenítése mellett történelmi-politikai-etnikai diszkurzív tartalommal is bírnak, de az identitás reprezentációja nem egy másik társadalmi csoportnak szól egy köztéren, hanem a közösséget célozza meg és integrálja. A közösségi interakciók, a rítusok, a megjelenített közös tudáskészlet és a szimbolikus társas tevékenységek gyakorlata – valamint ezek interpretációja és narratívája is – elválaszthatatlan a konkrét helyszínektől, melyek használatuk során válnak egy közösség reprezentatív és kommunikációt szolgáló élménytereivé, az emlékezet helyeivé.

A szociológiából és a kognitív pszichológiából eredő, majd több társadalomtudományi diszciplínában, a kvalitatív empirikus kutatások révén az antropológiában is elterjedt szociális reprezentáció elmélete többek között azt is jelenti, hogy egy elvont ideológiai tartam, eszme a társadalmi kommunikáció által – akár specialisták, vagy a kommunikáció egyéb csatornáit, eszközeit segítségével – hogyan válik normatívvá. Durkheim szerint a kollektív reprezentáció az a „nyelv”, mely az intézményeivel és szokásaival a társadalmi működés lényegét alkotja. Moscovici a kommunikatív közvetítés tartalmi-formai-strukturális jellemzőit vizsgálva a „kollektív” helyett inkább a „szociális” terminust használja, azzal érvelve, hogy a szegmentált társadalmakban ez a reprezentáció nem értelmezhető az egész társadalomra, bizonyos közösségek sajátos reprezentációs formákat hoznak létre.¹¹ Ugyanakkor a kollektív jelző használata nem elvetendő, ha ezen egy, valamely karakteres tulajdonságok, paraméterek mentén meghatározható és szerveződő közösség értendő (vallási, kisebbségi, tájegységi, helyi, stb.). Antropológiai nézetben a kollektív reprezentáció nemcsak egy nagyobb társadalom megjelenítési-kommunikációs formuláit jelenti (mint mondjuk egy nemzetállam mnemotechnikai, nemzeti emlékezeti eljárásai), hanem egy kisebb társadalmi egység, lokális közösség reprezentatív-megélési gyakorlatát is. Minden ilyen csoport más reprezentációs formát alakít ki, máshogy jeleníti meg saját tudáskészletét; egy adott történelmi szituáció – mondjuk az 1848–49-es forradalom és szabadságharc – kapcsán különbözőképpen értelmezendő, például a szlovák nemzet önképét, történelmi tudatát szervező kognitív struktúra és az azt megjelenítő reprezentatív gyakorlat,

¹¹ László J.: 1999, 59.

mint egy kisebbség etnikus mnemonikus eljárásai.¹² Ezek a társadalmi interakciók egy adott kisebbség önképének szerveződésében gyakran elsődleges szerepet kapnak, mitikus erővel bírnak.

A reprezentációs elmélet antropológiai kontextusban kétféleképpen közelíthető meg: egyrészt a közösségi összefüggések, a megemlékezések, a kommunikatív gyakorlat révén hogyan reprezentálódnak a kollektív identitás és a közösen birtokolt tudáskészlet, a konnektív struktúra bizonyos argumentumai (az önkép különböző szintjei, a történelem, a közös múlt és narratívái, stb.); másrészt épp a kollektív reprezentáció által hogyan sajátítódik el ez a kulturális önkép és tudáshorizont. A két folyamat valójában együtt értelmezhető és egymást kiegészítik; a társadalmi interakciók, mint reprezentációk nemcsak megjelenítik a közösen tárolt értelemhalmazt, hanem az elsajátítást is szolgálják azzal, hogy megerősítik a kollektív identitás folyamatosságát, vagyis a közösségi kommunikáció révén rögzülnek ezek a kulturális tartalmak.

Ugyanakkor ezek az események a közösség struktúráját, szerveződését, a megosztottságot, a rendet, valamint a csoportban lezajló társadalmi mechanizmusokat és folyamatokat is megjelenítik. A kognitív pszichológia a gondolkodás és a kommunikáció során két kognitív rendszert különít el: az egyik az asszociációk, a diszkriminációk, következtetések révén működik; a másik a szimbolikus szabályok segítségével szelektál és az előző tartalmak racionalitását, logikáját ellenőrzi.¹³ A kollektív kommunikatív struktúrára ugyanez érvényes, ahol a közösségi tudáshorizont megjelenített tartalma normatív keretben helyezkedik el, azaz az ideológiákhoz szabályok is tartoznak. A szociális reprezentáció tehát a közösség normatív-szabályzó rendszerét is ábrázolja, melyet a csoport tagjai elfogadnak és alkalmazkodnak hozzá. Szemlélteti a társadalmi valóságot, a közösség viszonyrendszerét, a szimbolikus ideológiai háttértartalmat, valamint a kommunikáció és interakció által mindezt megkonstruálja, tartalommal tölti meg. Moscovici a reprezentáció két alapfolyamatát különíti el. A „*lehorgonyzás*” a társas kommunikáció során biztosítja az idegen kategóriák saját kontextualizálását és gondolati rendszerbe való integrációját, kijelöli ezek viszonyát más eseményekhez és dolgokhoz; a „*tárgyasítás*” pedig az elvont ideológiai tartalmakat, eszméket tapasztalatokká alakítja, megjeleníti a kulturális kontextuális háttérrel.¹⁴ Antropológiai értelmezésben ez annyit tesz, hogy az egyén a közös rítusok (a társadalmi interakciók és a

¹² Azt a tényt, hogy egy nagyobb társadalmi egység, jelen esetben a szlovák nemzetállam bizonyos reprezentációs gyakorlata nem értelmezhető egy szegmentált társadalom kisebb egységeire, némiképp cáfolja az államszocializmus alatt működő nemzeti emlékezet propagandája, mely a kisebbségeket nagyban érintette. Igaz, hogy ezek a nemzeti tudatot megszilárdító folyamatok nem az etnikus közösségek emlékezetéhez szóltak, azonban az asszimiláció és az integráció irányított intézményével veszélyeztették ezen csoportok egzisztenciáját.

¹³ László J.: 1999, 59.

¹⁴ László J.: 1999, 61–63.

kollektív megemlékezések) révén elsajátítja a csoport közös tudáshorizontját, részesévé válik a hagyományoknak, bekapcsolódik a kollektív önmeghatározás folyamatának fenntartásába; valamint a közösen birtokolt értelemkomplexum „láthatatlan” rétegeit tárgyiasítja, ikonokkal, szimbólumokkal láthatóvá, érthetővé és a mindennapi élet számára elérhetővé teszi (mint az emlékművek), mindezzel egy eligazítást is ad a megértéshez. Jablonca példáján tehát az összejövetelek a társadalmi struktúrát, a megosztottságot, a társadalmi rendet jelenítik meg, a közösség koherenciáját erősítik, az emlékművek és megemlékezések pedig mindezeket túl a múlt kiemelkedő, fontosnak tartott eseményeiről hoznak létre és teremtenek újra képzeteket a történelmi tudat tükrében.

A közösségi interakciós terek

Jabloncán a közösség több ilyen „élményteret” tett jelentőssé mnemotechnikai-társadalmi használata, a társadalmi folyamatok és jelenségek térbeliesítése során. Az egyik legfontosabb közösségi interakciót szolgáló tér a Bikarét. Maga a terület a falu végén helyezkedik el és mivel viszonylag védett a zord időjárás hatásától, megfelelő helyszínül szolgál az összejöveteleknek. Nevét onnan kapta, hogy a falu bikáit ezen a réten legeltették. A helyet bizonyos fokú tisztelet övezi; az a tény, hogy a falunak már nincs „falubikája”, kiemelt szereppel bír, hiszen egykor bizonyos fokú státuszszimbólumot jelentett (gazdasági értelemben is), ma pedig egy történelmi reliktumot (mint ahogy a lebontott bikaóll emléke); éppen ezért az elnevezés által sem hagyják feledésbe merülni a helyet és annak egykori funkcióját. A rét mellett egy focipálya található, amit az egyszerűség kedvéért szintén Bikarétnak hívnak, valójában azonban az más művelésű mezőgazdasági terület volt.

Itt emlékműsorok, megemlékezések, zenei rendezvények, színdarabok bemutatása, sportrendezvények, falunapok, falubál, divatbemutató, kugliverseny, piknik és szalonnasütés, gulyásfőzés, vetélkedők, ügyességi versenyek, folklór-rendezvények, álarcosbál, szüreti bál, tűzoltó és rendőrségi bemutatók zajlanak; ez az a hely, ahol gyakorlatilag a közösségi élet és a társadalmi kommunikáció zajlik. A falu sokat foglalkozik a közösség és hely viszonya szimbolikus státuszának megőrzésével, a helyhez való kötődésről a falu krónikájának 1996-os bejegyzése így ír:

„A Bikarét sokat »csinosodott« ezen az éven. »Ráncos arvat, kócos haját« a bozót-tal benőtt patakjáratot – eltüntették, kiegyenesítették. A korhadt fákat kivágták, gyepesítették – szóval egy új világ, új kép tárul az ember szeme elé, ha kimegy a Bikarétre. A bejáratnál lépcső vezet le a járdára, amehyzen át eljuthat a látogató a szalonnasütőhöz, saktáblához, víztartályhoz, illembelyhez, kuglizóhoz, büffé-hez, táncparketthez, ... ahol rophatja a táncot a jobbnál-jobb zenére. A betonjárda mellett piros, fehér, zöld lámpák szórják a fényt az esti sűrűületben a tájra.

Szalonnasütő – csodás alakú házikó, amely Iván Zoltán – polgármester – kezdeményezésére, a Kovács Dezső tervezése alapján született. Csodás kerítése, ügyes kis kandallója, s a fehér terítővel leterített asztalkája odacsalogatja nemcsak incsiklandozó szagával, de példás tisztaságával, küllemével a szalonnát piritani vágókat.

Említésre méltó a kinti sakk-pálya, amelyen a gyermek magasságú, fekete-fehér figurák csodálatos látványt jelentenek. A figurák kivitelezője Csmrik [?] Gyula, volt erdőszűnk. Mellette két oldalt lóca helyezkedik el, amelyre leülhetnek a szurkolók addig, amíg a két játékos hol térdeplő, hol pedig álló helyzetben „tologatja” a csillogó figurákat a kiszemelt helyre. A fekete-fehér sakktablától egy-két méterre áll a nyakát nyújtogató függő kugli állványa, amely számunkra érdekes, mert még ilyet a falu lakosai helyben nem, esetleg más községben láttak.

Fent az erdő alatt, új ruhába öltözve várja gyermeklátogatóit a hinta. A Bikarét közepét a tenisz, illetve röplabda-pálya tölti ki. Esténként a falu fiataljai itt adnak egymásnak találkát. Sportolnak, szórakoznak. A táncterület, ha szól a zenekar, benépesül vidám emberekkel. Ilyenkor a polgármester, Iván Zoltán, szeme felragyog. »Jövőre, ha élünk – mondja – még tető kell a táncolók felé, s akkor nem lesz akadály még az eső idő sem« – nem zavarhatja a táncolni, szórakozni vágyókat, mert hisz nálunk a Bikarét az egyedüli forrás, amelyből „termelni” tudunk – fejezte be jóeső érzéssel a polgármester.¹⁵

Találón fogalmazott az akkori polgármester: a „termelni tudunk” kifejezéssel pontosan egy közösség és hely viszonyában, a múlt és a hagyomány szempontjából a társadalmi gyakorlat produktív (a Halbwachs-i múlt, mint társadalmi konstrukció értelmében) és ezáltal a kollektív emlékezet identitást megőrző jellegét ragadta meg. A közösség interakciós terei a múlt rituális megelevenítése, interpretációja, reprodukciója, rekonstrukciója, és a társadalmi koherencia kollektív reprezentációja révén identitáskonstrukciós intézményekké válnak.¹⁶

A Bikaréthez hasonló intézmény a helyi kultúrház. A falu központjában található, belső tere nagyobb közönséget képes befogadni. Belül található egy színpad, asztalok, székek, ezek elrendezése mindig az ott zajló rendezvények függvénye. Ez az épület is hasonló események színtere, bár a falu emlékkönyve a múltban programokban gazdagabbnak írja le. Mintegy klub-jelleggel itt zajlottak az idősebbekről való megemlékezések: diákok, iskolai végzetek köszöntése; születésnapok ünneplése és a névadók; nyugdíjasok délutánja; a PÜT, a Nőszövetség összejövetelei; a bevonulók búcsúztatása; házassági évfordulók; az első választók, az első személyigazolványt átvevők és az első veradók üdvözlése; a történelmi megemlékezések; a pionírköszöntések; a csoportos kirándulások megszervezése; a kitüntetések átadása; vetélkedők; a karácsonyi köszöntések; munkaértekezletek;

¹⁵ Idézet a falu krónikájából.

¹⁶ Burke P.: 2001, 8.

tanítók napja; és még számtalan évfordulóról való megemlékezés színtere volt a kultúrház. Manapság a kultúrteremben fotó-, rajz-, falvédő- és könyvkiállítások láthatók, valamint a Szivárvány Kézműves Gyermek Alkotótábort is itt rendezik 2001 óta minden nyáron. A kulturális rendezvények mellett a hivatalosabb összejöveteleknek (mint pl. falugyűlés, választások, politikai diskurzusok), vagy a helyi társulatok (az asszonykórus, nyugdíjasok klubja) és a civil szervezetek üléseinek is helyet ad. Hasonló közösségi célokat szolgál a volt könyvtárterem, mely a Községi Hivatal épületében található: rendezvények, zenekari próbák, játszóházi foglalkozások, illetve a méhészek gyűléseinek helye. A közösségi helyeket „kiegészítő” szerepkörrel bír a vadászház (közvetlenül a Bikarét fölött), bár itt nem rendeznek eseményeket, inkább az összejövetelek kiterjesztett helyszíne (pl. a falunapon a hivatalos ebéd). Tehát amíg a Bikarét a közösségi lét felszabadultabb, nyíltabb, ceremoniálisabb rituális tere, addig a kultúrház a közösségi tudat, hivatalosabb, szervezetibb, procedurális kerete is egyben.

A szemiotizált helyek – az emlékművek

Ugyanúgy, mint az írásos emlékezet, az emlékművek a kollektív emlékezet „*exeriorizálása*”, vagyis térbeli és időbeli kiterjesztései is; olyan „*keülterületek*”, ahová a kollektív terek használata során kiterjed a kommunikáció.¹⁷ Egy csoport emlékművei és egyéb szimbólumai, ikonjai, melyek a saját énképét reprezentálják, mindig valamilyen mélyebb értelemre utalnak, megjelenítenek és közvetítenek valami jellegzetes fragmentumot a közösség konnektív struktúrájából, amelyek koherenciát mutatnak a közösségi identitással, illetve az egyén és a közösség viszonyával. A jel egyszerre sűríti önmagába a múlt jelentős momentumait – minimális jelekkel kihozva a jelentés maximumát.¹⁸ Egy közösség, adott esetben egy etnikai kisebbség emlékműveinél gyakorta elválaszthatatlan az etnikus identitás reprezentációja, mellyel magát a közösséget szólítják meg. A jelentő – az emlékmű – mindazt a megélt és szituatív szimbolikus többlettartalmat – a jelentettet – integrálja és közvetíti, amit a közösség tudáskészletéből hozzárendel, valamint meg egyezik azzal a cselekvési mintával, amire ösztönöz.¹⁹ Ugyanakkor a jelentő és a jelentett lefedik egymást és mediációs viszonyban állnak, tehát a jelentett – a közösség konnektív struktúrájának egy részlete – a jelentő, mint médium által egy absztrakciós folyamaton, társadalmi interakción vagy egyéni kognitív mechanizmuson keresztül megidézett. A szemiozisz és az emlékezeti mechanizmus a jelezésen kívül egy „*értelemadási*” folyamat is, amikor a társadalmi emlékezet egyben

¹⁷ Assmann, J.: 1999, 21.

¹⁸ Nora, P.: 1999, 153.

¹⁹ Mérei F.: 1975, 146.

értelmezi is a múltat. A csoport mint emlékező és az emlékezés orientációja, a felidézett tartalom közötti kapcsolatot a közvetítő médium teremti meg, a mediáció – a jelek rendszerének közvetítő állapota, vagyis a megemlékezés aktusa – során a jelentő és a jelentett összekapcsolódik és jelentéshordozóvá válik.

Jabloncán három emlékműnek mondható, vagy akként funkcionáló objektum található. A falu emlékhelyei mögé asszociált kulturális tartalom egy összetett, többszintű, a kollektív identitás bizonyos rétegeit részben megjelenítő, részben azon túlmutató jelentéshalmaz, mely a megemlékezések során komplex formában jelentkezik. Az emlékezés rítusával ez a kognitív struktúra közvetetten idéződik meg és más-más szinteken jelentkezik: az etnikai, nyelvi, vallási, lokális önkép; a közösségi integritás, a társadalmi kommunikáció igénye és megjelenítése; a világháború, a felidézett Rákóczi-kép, az 1848–49-es forradalom és szabadságharc, valamint mindezek narratíva-rendszere és politikai-történelmi-etnikai jelentéshorizontjai. Ennek a jelentéstudajdonítási folyamatnak az előhívása és leképzése az emlékezési rítus, a közvetítési folyamat, az a kollektív cselekedet, amelyre az emlékhely figyelmeztet.

A faluban található három megjelölt hely közül az egyik egy emléktábla a második világháborúban elesett jabloncai lakosok névsorával, a református templom külső falán.²⁰ A háború és az elesettekről szóló történetek még mindig központi témát jelentenek a diskurzusokban. Az emléktábla csak közel ötven év után készült el – ebben az elmúlt rendszer politikai tényezői is közrejátszottak, valójában itt érvényesül többek között az emlékhely kegyeleti-érzelmi jellege mellett annak politikai ideológiája is. Az elesettek név szerinti megörökítése személyes, közvetlenebb jeleget kölcsönöz egy eszme tárgyi megfogalmazásának, és az, hogy társadalmilag reprezentáltta váltak a közösség számára, még inkább hozzájárul ahhoz, hogy ne merüljenek feledésbe.²¹ A kollektív önigazolás mellett az emléktábla a „hazáért hozott áldozat” manifesztuma is; ez azért is jelentős, mert közvetlenül a második világháború után a falut újra az akkori csehszlovák államhoz csatolták. Szimbolikusan értelmezve a második világháború a végső elcsatolás előtti utolsó momentum a magyarországi magyarsághoz tartozó „magyarként” megélt kollektív cselekedetek köréből, a gyászobjektum pedig az erre való visszautalás adekvát formája, ezért is hordoz mélyebb jelentésréteget. A kollektív történelmi tudat nagyrészt az összmagyarsággal közös történelem szakrálisként kezelt ideája köré

²⁰ A háború emlékezete, elbeszélése és narratívái egy bő és részletes téma, jelen esetben az emlékhelyek vonatkozásából az emléktábla kapcsán lett megközelítve. A világháború eseményeinek a kollektív emlékezetben betöltött szerepe külön kutatást igényel.

²¹ A nevekhez való ragaszkodás egyben a társadalmi-politikai identitás megerősítése is. B. Anderson a névtelen sírok, emlékművek kapcsán azt írja: „E sírkövek mögül bírányzik a beazonosítható földi maradvány, de még a halhatatlan lélek is, szellemileg mégis áthatja őket a nemzeti emlékezet.” – Assmann, J.: 1999, 63. Ezt a kollektív önképet, emlékezetet, az etnikus-lokális önelképzelést még jobban megsziárdítja a nevesített emlékmű.

szerveződik, és a háború egy olyan fontos „láncszem” a közösségi emlékezetben, mely az azt megelőzők narratívái által még a magyar történelemhez kapcsolja a közösséget. Vagyis a „közös” múltnak az utolsó kontinuum darabja, ugyanakkor ezt a kontinuitást az idősebb generáció emlékezete tartja fenn.²²

A Rákóczi-szabadságharc 300-ik évfordulója nem csak Magyarországon számított a nemzeti történelem szempontjából jelentős momentumnak, hanem egyes határon túli magyar közösségek emlékezetében is. Ebből az alkalomból Jabloncán 2003. július 13-án emeltek kopjafát a Községi Hivatal melletti parkban. A kopjafa a felújított park közepén található, ami az utca felé néz. Kivitelezésében visszafogott, néhány faragott virágornamens, valamint egy „Rákóczi 300”, és az „Istennel a hazáért és a szabadságért” felirat díszíti a keskeny és közel 3 méter magas emlékművet. Ezekben a napokban került fel a Községi Hivatal homlokzatára Jablonca címere is.

A Rákóczi-kopjafaavatása több okból is jelentőségteljes: az egyik apropója maga az avatás aktusa volt. Ez azért jelentős, mert a faluban – az emléktáblán kívül – gyakorlatilag ez az első olyan „legálisan” kialakított és hivatalosan felavatott reprezentációs tér, ahol az emlékezet gyakorlatával az etnikus identitás megnyilatkozása nyilvánosan helyet kaphatott. A rendezvény másik fontos momentumuma egy lokális szervezet, a Csemadok újralkulásának az ünnepi eseményekhez való kapcsolása. Ez a falu társadalmi interakcióinak és kollektív kommunikációjának felélesztésében egy szimbolikus újratekintést jelentett. Hogy mindezeket túl a falu számára miért volt fontos a ceremónia, az egy többszintű történelmi-politikai-etnikai jelentéskomplexum, amit csak mélyít a Rákóczi személye köré szerveződő historizáló narratíva és a megidézett ideálkép. A közösségi élmény – mely „összeköti a politikát az érzelmekkel” – az „individuális teljesség” megtapasztalását és a „múlt emocionális megélését” közvetítette, ugyanakkor, mint egy beavatási szertartás megteremtette a politikai-lokális-etnikai közösség integrációját is.²³ A közös tér tehát „történelmi aura” is egyben²⁴, valójában ettől egy jóval tágabb konnotációja értelmezhető. A ceremónia ugyanúgy jelentett egy magyar történelmi személyről való megemlékezést, ezáltal a magyar nemzeti történelemhez való visszanyúlást és kap-

²² Az emlékezet szempontjából a rómaiak által saeculumnak nevezett időtartam, 80 év, az egyén és kora szociokulturális viszonyai közvetítésének időbeli határa. Jan Assmann szerint ennek megközelítőleg a fele, 40 év szintén kritikus határérték a kollektív emlékezetben, hiszen a bizonyos történelmi eseményeket megélt generáció ekkor még képes megosztani azokat a következő nemzedékekkel, valamint megjelenik a rögzítés és a továbbadás vágya. Ennek eltűnése egy generáció emlékezetének eltűnését jelentené, és már csak a hivatalos történelem őrizné meg. – Assmann, J.: 1999, 51.

A falu kollektív emlékezetének és történelmi tudatának szerveződésében épp ezek az idők által őrzött narratívák meghatározóak, továbbá pontosan a világháborút, mint „utolsó összekötő momentumot” élt meg személyesen. A túlélők életkorából adódóan fennáll mindezek eltűnésének veszélye.

²³ Mannová, E.: 2002, 36.

²⁴ Mannová, E.: 2002, 36.

csolódást; a lokális önkép megerősítését; az újabb közösségi összefüggés lehetőségét, mint a falu integritása felé tett kísérletet; egy etnikus emlékhely létrehozásával az emlékeztetést, és az etnikai határok megjelenítését.

Rákóczi az elnyomott magyarság szabadságért és függetlenségért való folyamatos harcát jelenti a faluban, ahol politikai és történelmi cél is magyarnak maradni. A fejedelem köré kapcsolódó nemzeti identitás-elképzelések sajátos mintaként szolgálnak a faluközösség számára. Általában akkor kerül egy ilyen ideálkép – jelen esetben egy etnikai azonosságtudat – felidézésre, ha annak önelképzelése sérül egy adott társadalmi és történelmi szituációban, vagy akár egy idegen integráns közeg fenyegetésében. Jablonca történetében az elmúlt közel hatvan év, és az ezt megelőző 1920-as első határmódosítástól 1938-ig terjedő időszak egy ilyen társadalmi és történelmi keretnek tekinthető. Nem is meglepő, hogy az emlékművek, az etnikai hovatartozás megnyilatkozását szolgáló médiumok a politikai gát megszűnése után a rendszerváltozást követő időszakban állítottak, hiszen a szocialista rezsim alatt nem lehetett efféle szimbólumokat megjeleníteni. Az ily módon visszaidézett nemzeti karakter-minta egyszerre történelmi látásmódú és historizáló; a kollektív emlékezet rekonstruktív jellegéből adódik, hogy egy közösség a múltképeinek interpretációját a jelen vonatkozási keretei formálják.²⁵

Egy átkontextualizált 1848-as emlékhelynek tekinthető a falu temetőjében Kaposi György református lelkész sírja.²⁶ A honvéd hadnagy Szinben született 1829-ben és 1901. április 6-án halt meg Jabloncán.²⁷ Haláláig a falu református lelkésze volt, aki a visszaemlékezések alapján a közösség életében aktívan részt vállalt. A sír nagyjából a temető közepén helyezkedik el, a sírjel egy téglalap alakú magas márványtömb vaskerítéssel körülkerítve. 1848–49-es emlékmű hiányában a forradalomról és szabadságharcról a faluközösség itt emlékezik meg. A megemlékezésnek kialakultnak mondható forgatókönyve van, általában délután három órakor kezdődik, a református tiszteletes asszony istentiszteletet tart a sírnál. Ezt követően a Csemadok jabloncai szervezetének elnöke elszavalja Petőfi Sándor *1848* című versét, majd a Csemadok, a Magyar Koalíció Pártja, a Községi Hivatal és a református egyház képviselői elhelyezik koszorúikat. A programot a Himnusz zárja.

Kelet-Közép-Európa egyes társadalmában 1848 emlékezete más-más történelmi tudatot, történelmi képet és mnemotechnikai gyakorlatot jelent, mind az állami szinten működő nemzeti megemlékezéseket, mind az adott nemzetállam területén élő etnikai csoportok ünnepeit tekintve. Etnikai szempontból 1848 emlé-

²⁵ Assmann, J.: 1999, 41.

²⁶ Bona Gábor az 1848–49-es hadnagyokat és főhadnagyokat összegyűjtő művének második kötetében a jabloncai lelkész nevét két eltérő írásmóddal közli: „Kaposy (Kaposi) György hdgy.” – Bona G.: 1998, 171.

²⁷ Forrásként használt halotti anyakönyv a hadnagy nevét egy harmadik fajta írásmóddal Kaposy Györgyként említi.

kezete a történelem „*nacionalizálását*” jelenti²⁸, mely emlékezeti mintakövetésben a magyar nemzeti emlékezet által fenntartott és kanonizált modellt, mint sajátját értelmezi. A nemzetállam területén élő kisebbségek szintjén, így Jabloncán is nagyobb pátozzsal bír a forradalom szerepe. A falu önmagát az összmagyarsághoz viszonyítja, az emlékezet révén a magyar nemzeti eseményekhez való visszanyúlás olyan jelképes kapcsolódási felületet jelent a magyarság történelmével és a nemzettel, mely a jelenben már nincs meg. Jablonca történeti tudata mind 1848, mind más történelmi események kapcsán elsősorban a mitikus múlttal jellemezhető, a közös múltkép mítoszokba ágyazott nosztalgikus múltként reprezentálódik, a magyar történelem nagy alakjai – Rákóczi, Kossuth, Petőfi, Bem, az aradi vértanúk, vagy akár a szabadságharc ellen harcoló történelmi alakok is –, valamint eseményei is ezt a mitologikus, mondaszerű ragaszkodást jelenítik meg és tartják fenn. A történeti tudat, a múlt ilyen reprezentációja és interpretációja tehát hasonló funkcióval bír, mint a „hagyományos társadalmakban” a mítoszok.²⁹ A Rákóczi-kopjafánál és a hadnagy sírjánál való jelképes megemlékezések a „nagy magyar nemzeti múlttal” való kontinuitás reprezentációi. A Hobsbawm-i „kitalált hagyományok” egyik funkciója ezeken a közösen elfogadott és betartott, szabályok által irányított és az ismétlés révén folyamatossá tett kollektív normákon mint az önkép rituális megerősítésén ragadható meg.³⁰ Ez egyszerre rituális és szimbolikus: egyrészt a társadalmi kommunikatív gyakorlat a falu kohézióját konstruálja, másrészt a jelképes történelmi és tudattartalmakat a közösségi kommunikáció által jeleníti meg és rögzíti.

A csoport jelképes és érzelmi koherenciáját bármiféle, a saját helytől való kényszer szülte vagy önkéntes eltávolodás nagymértékben felerősítheti: ha egy közösség vagy egyén elszakad a megszokott társadalmi környezetétől, természetesnek tűnhet, hogy jobban ragaszkodik az otthonához. Az elszakadásnak egy speciális eseténél, a migrációnál az egyén saját döntéséből hagyja el szülőföldjét, mely jelenség Jabloncát is súlyosan érintette. Ebben az esetben az otthonra, mint közösségi térre és közösségre való emlékezetnek érzelmi példája a honvágy, illetve azok, akik egy idő után hazatértek szülőfalujukba.

A községben találkozhatunk az emlékezetnek egy ehhez kapcsolódó különleges esetével. Áll a főtca mellett egy kereszt, melyen a következő felirat olvasható: „*Isten dicsőségére Amerikából Lesko Julianna 1903*”. A keresztet folyamatosan ápolják, a mai napig koszorúzzák. Lesko Julianna véglegesen nem tért vissza soha, azonban állítatott szülőföldjén egy „emlékművet”. Jan Assmann szerint a kollektív identitás bizonyos esetekben a „*tartalmatlanságig fakulhat*” és fel lehet ad-

²⁸ Plainer Zs.: 2001, 101.

²⁹ László J.: 1999, 59.

³⁰ Vö. Hobsbawm, E.: 1987.

ni többek között kivándorlással.³¹ Lesko Julianna esete azonban a kollektív önkép integritásának megerősítését látszik példázni, amikor is nem szűnik meg a csoporthoz való tartozás tudata és emlékezete. Ha az egyén-közösség-hely – jelen esetben az otthon – közössége megbomlik vagy megszakad, akkor az egyén – vagy a közösség – képes jelképesen rekonstruálni emlékeit, újrateremteni az emlékezet helyeit akár az idegen, új közegben is.³² Itt pontosan egy ellenkező előjelű folyamattal találkozhatunk: Lesko Julianna szülőfalujában elhelyezett keresztjével nem egy idegen helyen alakított ki emlékezetének megfelelő teret, hanem az otthonit „szentelte” meg, „otthon” jelölt ki egy új emlékhelyet, azaz egykori otthonát szemiotizálta. Ez egyrészt saját gesztusát, emlékezetének megnyilvánulását jelentette egy hely, a faluja emlékének irányába, másrészt az otthoni „szülőközösségnek” szánt jelzés és figyelmeztetés: *„En emlékszem és emlékezem rátok. Emlékezzetek rám, emlékezzetek arra, hogy emlékszem rátok, és emlékezzetek arra, hogy emlékezzetek kell.”* A honvággy mint a közösséghez való szimbolikus-érzelmi-mentális ragaszkodás és kötőerő így teremthet helyet az emlékeknek.

Az „emlékezetközösség”

A „hagyományos” közösségek ideájáról és felbomlásának paradigmájáról többen is beszámoltak, ld. Hermann Bausinger,³³ vagy Tóth G. Péter tanulmányát.³⁴ A múltban a közösségi integritás Jabloncán mélyebb szinten értelmeződött, mint az utolsó másfél évtizedben, a falu egy szilárd kollektív identitással rendelkezett, amit épp a rendszerváltozás utáni politikai erőter bontott meg. Bár ekkor megvalósulhatott az emlékezet, a történelmi tudat, az etnikus szimbólumok megjelenítésének feltétele, mégsem indult meg a mnemonikus gyakorlat, szakadás állt be a társadalmi interakciókban és a falu anakronisztikus kulturális mintákat próbált fenntartani. Nem lehetséges itt ennek a komplex problémának a részletes tárgyalása, ami azonban lényeges, hogy manapság mindez elsősorban az emlékezeti médiumokon keresztül rekonstruálódik, tehát itt pontosan a társadalmi-kommunikatív gyakorlat révén konstruálódik újra a közösség. Nora sokat cített terminusával élve „emlékezetközösség” formálódik.

Elmondható, hogy bizonyos tradicionális közösségek felbomlottak, átalakultak, megváltozott a közösségi együttműködés elképzelésének ideológiája, azonban figyelembe kell venni azt a tényt is, hogy egy közösség azonosságtudatának teóriája – még ha jelen esetben a faluban néha hektikusan és rapszodikusán működve is, de nem szűnt meg teljesen. Jabloncán ennek a jelenségnek egy speciális

³¹ Assmann, J.: 1999, 132.

³² Burke, P.: 2001, 8.

³³ Bausinger, H.: 1995.

³⁴ Tóth G. P.: 2002.

esetével találkozhatunk. Itt gyakorlatilag egy kettős, egymásnak ellentmondó folyamat figyelhető meg: tetten érhetőek azok a természetes és társadalmi jelenségek (az elöregedésből és az elhalálozásokból, a házasságok és ezáltal a születések számának hiányából, valamint az elvándorlásból adódó népességfogyás; illetve a ma már egyre kevésbé jellemző, bizonyos érdekcsoportok rivalizálásából adódó széthúzó erő), melyek egy közösség felbomlását eredményezhetik, valamint pontosan ennek a folyamatnak a kompenzálásaként kitapintható egy erős közösség-építő identifikációs mechanizmus. A közösségek felbomlásának elképzelése tehát összetettebb és számos relatív problémát felvető kérdés, minthogy általánosítva kategorikusan kijelentsük, hogy már nem találkozhatunk „tradicionális társadalmakkal”. E helyett mindinkább „emlékezetközösségekről” lehet beszélni, melyeket már a kollektív emlékezet gyakorlata hív életre.

Irodalom

ASSMANN, JAN

1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magas kultúrákban. Budapest, Atlantisz Kiadó.

BAUSINGER, HERMANN

1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest, Osiris-Századvég.

BONA GÁBOR

1998 Hadnagyk és főhadnagyk az 1848/49. évi szabadságharcban. (Második kötet: H-Q). Budapest, Heraldika Kiadó.

BURKE, PETER

2001 A történelem, mint társadalmi emlékezet. Regio XII. 1. 3–22.

HALBWACHS, MAURICE

1971 Az emlékezet társadalmi keretei. In: Ferge Zsuzsa (szerk.): Francia szociológia. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

HOBBSAWM, ERIC

1987 Tömeges hagyomány – termelés: Európa 1870–1914. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény. Budapest, MTA, Néprajzi Kutató Csoport.

K. HORVÁTH ZSOLT

1999 Az eltűnt emlékezet nyomában. Pierre Nora és a történeti emlékezetkutatás francia látképe. Aetas 1999/3. 132–141.

KOVÁCS ÉVA

2001 A terek és szobrok emlékezete (1988–1990) – Etűd a magyar rendszerváltó mítoszokról. Regio XII. 1. 68–92.

LÁSZLÓ JÁNOS

1999 Szociális reprezentáció. In: Kónya A. (szerk.): Kollektív, társas, társadalmi. Budapest, Akadémiai Kiadó, 57–71.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1994 Szomorú trópusok. Budapest, Európa.

MANNOVÁ, ELENA

2002 Nemzeti hősöktől az Európa tégig. A kollektív emlékezet jelenetei Komáromban, a szlovák-magyar határon. Regio XIII. 3. 26–46.

MÉREI FERENC

- 1975 Az utalás – az élményközösség szemiotikai többlete. In: Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény. Budapest: Akadémiai Kiadó, 145–171.

NORA, PIERRE

- 1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 1999/3. 142–157.

PLAINER ZSUZSA

- 2001 1848 emlékezete egy helyi társadalomban. Nagyvárad, 1998. március 15. *Regio* XII. 1. 92–111.

TAMÁS ENIKŐ

- 2002 Jablonca (Silická Jablonica). Településszerkezeti elemzés. Kézirat.

TÓTH G. PÉTER

- 2002 A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiterjedése, széthullása és felszámolása. In: Pócs É. (szerk.): *Közösség és identitás*. Budapest: L’ Harmattan – PTE Néprajz Tanszék 9–33.

Szabolcs Becze

REMEMBRANCE OF PLACES: HISTORY BEING ON THE MARGIN
OF RECOLLECTION

Jablonca (Silická Jablonica) is a small village in Slovakia, situated about 30 km from Rozsnyó. The settlement has a long historical past (it was mentioned for the first time in a census of domain in 1386) and the group of people, living there, has been preserving their Hungarian consciousness for centuries; they own a kind of identity considered to be a solid one. By the modification of Hungarian borders in 1920 Jablonca was annexed to Czechoslovakia. From the 1970's a demographical crises can be observed with huge rate of emigration, which resulted in drastically decreasing number of inhabitants. Nowadays only 250 people live in the village, mainly elderly residents.

In my paper I am considering some specific cases of mnemonic practice applied by the researched community, especially I am interested in what kind of remembering models they formulate in order to save and maintain a common collective image. „Places for remembrance” have a particular function to construct and intensify identity, both social spaces with interaction and semiotic places marked for remembrance – memorials – are to be social representations of commonly lived past and self-image. All of this is in action in two levels. Social spaces with interaction, where social gathering of the village are hold, are places for visualizing and experiencing common awareness, local identity, where social communication of Jablonca's inhabitants takes place. Places of rituals, social evenings can be interpreted as spaces of collective recollection, where all of these „spaces of experience” works against cultural oblivion by interactions with inserting past actions into present and re-experiencing them in a symbolic-ritual way filled with emotions. Memorials can make some aspects of knowledge resources visible in correlation between recollection and history, showing cultural context of material manifestation of collective memory in an explicit form. In a wider sense places for remembrance are variations of representing the community's ethnical identity, their Hungarian awareness in one hand and the adjoining historical-political attitudes are attempts to legitimate all the regards of existing in a community on the other.

Further more, in my text I am also dealing with two other problems: 1. imaginary spaces, which mainly exist in Orality; and 2. common narratives of villages that are situated around Jablonca and have intensive connections with it.



Gazdasági épület – Lujzikalagor, Moldva, 2005.

Határváltások a Bódva-völgyében

(Jablonca és Derenk 1920 és 1945 közötti kapcsolathálóinak vizsgálata)¹

SZŰTS ISTVÁN GERGELY

Bevezetés

Jablonca (Silická Jablonica) a kelet-szlovákiai Rozsnyótól huszonöt kilométerre délre, a szlovák–magyar államhatártól pedig mintegy másfél kilométerre északra, a Torna patak völgyében fekvő település. A falut a 2002-es hivatalos szlovákiai népszámlálások szerint 256-an lakták, közülük három személy kivételével mindenki magyar nemzetiségűnek vallotta magát. A lakosság többsége református vallású, kisebbségben élnek a római katolikusok, valamint a felekezet nélküliek.

Itt, az egykori Abaúj-Torna vármegye északi részén fekvő településtől néhány kilométerre jelölték ki 1920-ban a Magyarországot és Csehszlovákiát elválasztó új államhatárt. Ennek következtében a tisztán magyarok lakta település, a korábbi viszonylag kedvező helyzetéből periférikus, határmenti területté változott. Ezt követően még kétszer, 1938-ban és 1945-ben érintették határmódosítások.

Kutatásunk a huszadik század meghatározó történelmi eseményeinek a Bódva-völgyére gyakorolt hatásait kívánta vizsgálni. Célunk az volt, hogy a Kárpát-medencében végrehajtott határváltások makroszintű elemzése mellett/helyett, a politikai határok által ténylegesen elválasztott települések, régiók stratégiáit és válaszait is megismerhessük. Jelen esetben a Bódva-völgyében fekvő két településnek, Jabloncának (Silická Jablonica) és az egykor vele szomszédos Derenknek a közösségi kapcsolathálóit és kapcsolódási pontjait igyekeztünk feltárni és elemezni. Olyan határváltó események álltak a vizsgálatunk középpontjában, amelyek feltételezésünk szerint alapvetően alakították a határmentivé váló közösségek mindennapjait.

¹ A tanulmány a 2005-ben megrendezett Országos Tudományos Diákköri Konferencia Kulturális és szociális antropológia alszekció III. zsűrijében elbíralt III. díjas pályamunka rövidített és szerkesztett változata. A dolgozat konzulense dr. Kotics József egyetemi docens (Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék) volt. A szerző a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék IV. éves hallgatója.

A trianoni határok a Kárpát-medencében legtöbb esetben nem követték a korábbi gazdasági, etnikai és közigazgatási határokat, az érintett területeken azonnali meghatározó, túlnyomó részben negatív változásokat eredményeztek. Az országhatár fizikális, elválasztó jelenléte következtében az egykori régiók – így a Bódva-völgye is – kénytelenek voltak újra rendeződni a kialakított államhatárokon belül.² A kistérség kutatói a vizsgált tájegységet a trianoni döntés óta, az államhatárok mentén alsó illetve felső Bódva-mentére osztják. Előbbihez tartozik a Magyarországon maradt Derenk, míg utóbbihoz, a Csehszlovákiához került Jablonca.³ A térséget jelentős társadalmi, etnikai és vallási tagoltság jellemezte, hiszen együtt éltek itt magyarok, szlovákok, németek és ruszinok, akik között az érintkezések, találkozások mindennaposak voltak.⁴

Jablonca

A Rozsnyótól közel 25 kilométerre, délre, a Torna-patak völgyében elhelyezkedő falut már 14. századi oklevelek is említik. A település fontos kereskedelmi út mellett feküdt, mely összekötötte a Torna völgyét a Sajó völgyével, a Bódva-medencével, valamint a Szepességgel. A község neve a szláv jablonica, jablon (alma) szóból származik, a 16. századtól már a legtöbb okmányban mint magyar falut említik. Az ismert statisztikai adatok alapján elmondható, hogy a falu lakossága az elmúlt évszázadok alatt átlagosan ötszáz fő körül mozgott, ebben a változás csak az utóbbi ötven évben következett be, melynek következtében mára az itt élők száma háromszáz fő alá csökkent.

A helyi közösség döntő többsége a 17. századtól a református vallás követője lett, ám a kálvinisták megerősödése és térnyerése mellett a faluban továbbra is éltek, igaz állandó kisebbségben katolikus felekezetűek. Ettől a századtól a község átlagosan 8–10%-a volt katolikus, ebben a változás csak a huszadik század második felében következett be. 1939-ben 488 református, 69 római katolikus, 1 görög katolikus és 25 egyéb vallású személy élt a faluban.⁵

Jablonca szoros kulturális és gazdasági kapcsolatban állt az ugyancsak a Torna-patak völgyében fekvő szomszédos falvakkal, így Körtvélyessel (Hrušov), Szilicével (Silica) és Szádalmással (Jablonov nad Tormou). Az itt felsorolt települések nevei utalnak arra, hogy a Torna-völgyében egészen a huszadik század közepéig

² A Bódva-völgyének földrajzi körülhatárolása: „észak felől természetes határa a Gömör-Szepesi Érchegeység; kelet-délkelet felől a Cserehát; nyugat felől a Galyaság, délnyugat felől pedig a Sajó-völgye határolja.” – Bodnár M.: 1999, 52.

³ Bodnár M.: 1999, 52.

⁴ Liszka J.: 2002, 299.

⁵ Csikvári A.: 1939, 188.

meghatározó megélhetési formát jelentett a gyümölcsstermesztés.⁶ A trianoni döntést megelőzően Felső-Magyarország jelentős részét bejárták áruikkal, gyümölcsüket elsődlegesen a Szepességbe, valamint a közeli német bányavárosokba, így Stószra, Szomolnokra és Mecenzéfre szállították. Ezeken a területeken található városok piacai, piacközpontjai több évszázadon keresztül biztosították megélhetést a torna-völgyi gyümölcstermelőknek.⁷ A szepességi és a felső Bódva-völgyi városok mellett, a jabloncai árusok rendszeresen megjelentek az alsó Bódva menti piacközpontokban, Szendrőn, Edelényben és a huszadik század elejétől Miskolcon is. Ez utóbbi települések felé vezető útjuk, az Aggteleki-karszt részét képező Derenken át vezetett a legközelebbi vasútállomásig, Színig.

Derenk

A 13. században Dryn néven említik először a források, mint szláv községet. Nevét a környéken nagy számban termő somról kaphatta, melyet a helyiek drenkának, míg a környékeliek derenknek neveztek. A települést több ízben is pestisjárvány sújtotta, így utoljára a 18. század első felében, amikor teljesen elnéptelenedett. Néhány évtizednek kellett csak eltelnie ahhoz, hogy a „mai” derenkiek lengyel őseivel újra benépesüljön. A község lélekszáma általában félszáz körül mozgott. 1785-ben például 244-en, 1931-ben 344-en, az 1939-es utolsó összeíráskor pedig 439-en éltek a faluban.⁸

Az itt letelepültek származásáról hosszú ideig megoszlottak a vélemények, egyesek szlovákokként, míg mások lengyel-gorálként határozták meg őket.⁹ A környékeliek, így a jabloncaiak is lengyelként, polyákként nevezték meg őket. Az utóbbi időben a kutatók körében is elfogadott lett a lengyel származás, ennek igazolására az 1970-es évektől nagyobb léptékű néprajzi kutatások is indultak.¹⁰

⁶ Ezt bizonyítják a 18. század végi összeírások is: „Hasznos gyümölcsös kertek úgy a Fundus mellett, mind a szőlők allyán szép gyümölcsösei vannak, a melyekből majd nem több hasznok vagyon, hogy sem a szántás, vetésbül.” – részlet az 1771-es, Mária Terézia által elrendelt úrbéri összeírásból – Rémiás T.: 2002. A következő század utazói és tudósai is hasonlóan vélekedtek a völgyben lévő településekről: „A sok gyümölcsöstől vette kétség kívül nevezetét Almás, Körtvélyes, Jablonca...” – Magda P.: 1819, 390. Húsz évvel később Fényes Elek szintén így ír a Torna-völgy településeiről: „Gyümölcsben felette gazdag ezen kis megye. Almás, Jablonca, Körtvélyes hihetőleg neveiket is innen költsönözték.” – Fényes E.: 1837, 337.

⁷ Paládi-Kovács A.: 1973, 550.

⁸ Rémiás T.: 2002, 242–243.

⁹ gorálok: a lengyelek egy csoportja, akik főleg az Északi-Kárpátok völgyeiben éltek és döntően pásztorkodással foglalkoztak.

¹⁰ 1977-ben intenzív néprajzi gyűjtőmunka vette kezdetét, amelyet a lengyelországi Jagiello Egyetem két munkatársa Ewa Krasinska és Ryszard Kantor vezetett. A részletes kutatásnak kettős célja volt, egyfelől az 1943-ig Derenken élő lengyel telepések anyagi, szellemi és társadalmi kultúrájának

A két közösség kapcsolata az 1920-as határváltozásokig

A két település közel háromszáz éves története és kapcsolata több szempontból érdekes és egyedülálló. Először is azért, mert a ma is fennálló politikai határoktól függetlenül tényleges fizikális kapcsolat közel hatvan éve már nincs közöttük, ugyanis Derenk község 1943-as megszüntetésével a közösségi kontaktusok megszakadtak és egészen az 1990-es évek elejéig nem is éledtek újjá.

A 18. század folyamán a derenki telepések megjelenésével került kapcsolatba a két közösség, amely etnikailag, nyelvileg, valamint vallásilag is különbözött egymástól. Az Északi-Kárpátokból érkező gorálok hithű katolikusok voltak, míg a környező falvak, így Jablonca lakóinak többsége is a kálvinista vallást gyakorolta.¹¹ Derenk földrajzi fekvéséből adódó elzártsága miatt a környező nagyjából magyarok lakta közösségek között etnikai és nyelvi szigetnek számított. Ennek köszönhetően közel két évszázados fennállása során mindig mint kisebbség létezett, ezen a huszadik század politikai határmódosításai sem változtattak. Így maradhatott a közösség belső nyelve, egészen megszűnéséig, 1943-ig a lengyel. Ettől függetlenül közvetítő nyelvként a többség hivatalos nyelvét, a magyart használták. Földrajzi fekvése mellett a közösség kohéziója, így az intrakulturális házasságok, a tartós kilépések hiányai, valamint a katolikus hit összetartó ereje együttesen tartotta fenn a közösséget. Ezért elmondhatjuk, hogy a politikai határ megjelenése lényegesen nem befolyásolta az egyén és a közösség identitástudatát, hiszen kisebbségi helyzetükön ez nem változtatott.

Ezzel szemben a másik település, Jablonca 1920-ig, mint az államalkotó nemzet része többségben élt, így az ő esetükben a határ megvonása identitásukban egészen más impulzusokat eredményezett. Többségből kisebbségbe kerültek, az etnikai hierarchia felborult, ez az egyéni és közösségi tudaton is alapvetően változtatott. Különösen jellemző volt az identitáskrizis a közvetlenül a határ mellett maradt magyar közösségekben, akiktől esetenként csak pár száz méter választotta el anyanemzetüket.

A kisebbségi lét megélésén kívül eltérés mutatkozott a hit kérdésében is, ezért felvetődött a kérdés, hogy a vallás mentén létrejöhetett-e kontaktus a két eltérő hitű közösség között, azaz a felekezeti határok átjárhatóak voltak-e? A korabeli visszaemlékezések szerint a vallási különállás nem lehetett túl merev. Az etnikai többséghez tartozó Jablonca esetében ugyanis a vallási hovatartozás kérdése, a közösségen belüli szabályok betartása mellett nem játszott jelentős szerepet.

feltárása, másfelől pedig az Emőd-Istvánmajorba költözöttek mindennapi életének vizsgálata. – Kantor, R.: 1984, 249.

¹¹ II. József 1781-es Türelmi Rendeletének köszönhetően a Tornától nyugatra eső települések, mint Görgő, Körtvélyes, Méhész, Szádelő és Jablonca megmaradtak református többségűeknek.

Ez azt jelenti, hogy helybéli református ugyan ritkán került közeli családi kapcsolatba katolikkal, ám ezek az íratlan szabályok által irányított kapcsolatok a közösség működőképességét nem zavarták. Ugyancsak jellemző a konfliktusok hiánya más településeken élő katolikusokkal, illetve más, számukra ismeretlen vallásokkal szemben.¹² „*A katolikus gyerekek nem sokan voltak, de a református iskolába jártak, meg a baptisták is. A legkedvesebb barátom katolikus volt, Verbóczy Géza. Antal is Szilicéről hozott református lányt, onsz ha gyerek született, a lány lett református, a fiú katolikus.*” (I. Sándor, 1922.) Az eltérő felekezetű csoportok tiszteletben tartották egymás hitét és szokásait, ezért a vallás mentén létrejövő ellentétek nagyon ritkák voltak.

A jabloncai római katolikus közösség egészen 1945-ig saját plébánossal rendelkezett, szemben a vallásilag homogén és több hívet számláló Derenkkel. A derenki katolikus közösség lelki vezetője a mindenkori jabloncai plébános volt. A lelkipásztor kéthetente tartott szentmisét a derenki fakápolnában, az ilyen alkalmakkor rendezte a lengyel közösség legfőbb eseményeit, esküvőit és keresztlőt. Ennek köszönhetően a vallási vezető egyfajta hídként szolgált a nyelvileg és kulturálisan „idegen” közösségek között.

A vallás mint kapcsolatteremtő és működtető erő tovább erősödött 1867-ben, ekkor ugyanis három szomszédos község, Szilice, Derenk és Jablonca, ez utóbbi településen katolikus templomot építtetett, az ott lévő 16. századi épület alapjaira. Mindhárom közösség magáénak érezte a templomot és vasárnaponként elzarándokolt Jabloncára. Néhány évtizeddel később a szilicei közösség önálló templomot épített magának, így az ő híveik lassan elmaradoztak a közös Isten házából. Ettől kezdve a nagyobb egyházi ünnepeken a református többségű Jablonca a derenki katolikusok zarándokhelyévé vált. Egészen az 1940-es évekig a derenkiek a fontosabb egyházi ünnepeiket a szomszédos településen álló templomukban tartották. „*Itt jöttek át vasárnaponként, vagy nagyobb ünnepeken, már nem tudom, de jöttek énekelve, olyan érdekesen beszéltek a magyart, jöttek asszonyok, gyerekek, lobogókkal. Itt jöttek át, az ma erdei út, de ott jártunk mink is, amikor szabad volt, igaz akkor még kisgyermek voltam. Jaj, azok, fiam vallásosak voltak nagyon, jó katolikusok, azok úgy tudtak énekelni, meg imádkozni*” (I. Sára, 1928). „*A derenkiek, azok katolikusok voltak, ide jártak ebbe a templomba, jöttek a nagy ünnepeiken, itt a hegyen ni, ...lobogókkal jöttek, énekeltek is, nem volt azokkal semmi baj*” (I. Sándorné, 1927.). A református többségű jabloncaiak emlékezetében, a derenkiek vallásossága, egyértelműen pozitív előjellel jelenik meg. A felekezeti különbözőség nem akadályozta a kapcsolódási lehetőségeket, találkozásokat.

¹² Gondolunk itt a 20. század elején a régióban elsőként itt megjelenő baptista vallásra. Az Amerikába kivándorló, majd visszatérő helybeliek hozták haza az új vallást. A század elején 6–10 baptista család élt a faluban, amelyek saját imaházzal igen, de lelkipásztorral nem rendelkeztek. A második világháborút követő évtizedekben a helyi baptista közösség lassan fogyásnak indult, s ez odáig vezetett, hogy mára szinte teljesen eltűntek a falu életéből.

A vallási konfliktusok hiánya mellett más, így például a gazdasági kapcsolatok is hidat jelentettek a két szomszédos csoport között. Ahhoz, hogy ezeket megérthessük, fontos, hogy tágabb összefüggéseiben, azaz régiós szinten vizsgáljuk a kérdést. A Bódva-völgyéhez tartozó területek közül a Torna vármegyei települések voltak a legfejletlenebbek. Itt, a Bódva-völgy középső szakaszán nem volt egy olyan jelentősebb nagyközség sem, amely az alrégió centrumává nőhetne volna ki magát. Ebből adódott, hogy a gazdasági-kereskedelmi kapcsolatok régióon belüli erősödésével szemben, már a 19. század második harmadától a széttagoltság vált jellemzővé. Ennek köszönhetően a vizsgált közösségek gazdasági kapcsolata magában hordozta alrégiójuk hátrányos helyzetét.¹³

Jablonca és Derenk térbeli közelségük ellenére eltérő földrajzi adottságokkal rendelkezett. Az Aggteleki-karszt területén fekvő Derenk karsztos, kövecses művelésre alkalmatlan földterülettel rendelkezett, ennek megfelelően elsődlegesen állattartásra, kereskedelemre, valamint erdőművelésre (szénégetésre) rendezkedett be. A fő megélhetési forrást az erdő jelentette (fakitermelés, fuvarozás, szén- és mészégetés, vadászat). Az erdők használati jogainak szabályozásáig, az 1880-as évekig az itteniek nagyszámú juhnyáját is tartottak és legeltettek a faluhoz közeli területeken, amely megélhetésük egyik alapját jelentette. Ebben az évben került sor az erdők tulajdonjogának szétosztására. Néhány évtized múlva a település körüli erdők állami kézbe vagy kereskedelmi társaságok tulajdonába kerültek. A derenkiek nehéz helyzetbe jutottak, ugyanis mind az állami, mind pedig a magántulajdonban lévő területekre tilos volt bejárniuk. Az egyetlen legális lehetőséget a közösségi tulajdonban lévő földek jelentették, ahová vadászati engedélyt lehetett szerezni. A falu lakóinak többsége korábbi életmódját folytatva – igaz most már főként illegálisan – továbbra is az erdőből élt.¹⁴

Megélhetésük egy másik fontos meghatározója a kereskedelem volt. Már a 18. századi források is említik, hogy a derenkiek a régió jelentősebb piacain, így főleg északon Rozsnyóban, valamint az ország belsejében Szikszón és Miskolcon voltak jelen áruikkal.¹⁵ A derenkiek jelentős háziipara volt a szerszámfaragás, főleg jármot, szerszámnyelet és szekérlétrát (szekéroltalt) készítettek, és így saját áruikat szállították a régió – elsősorban Rozsnyó, Szepsi és a felső Bódva mente – piacaira.¹⁶

A hegy túloldalán, a Tornai-karszt nyugati felén elhelyezkedő Jablonca ezzel szemben jó termőtalajjal rendelkezett, olyannal, amely kitűnően alkalmas volt földművelésre és gyümölcsstermesztésre is. A Torna-patak völgyében lévő falvak

¹³ Csíki T.: 1999, 172.

¹⁴ Krasinska, E. – Kantor, R.: 1988, 57.

¹⁵ „Rozsnyó városa nincs messze, ahol kinek mi eladni valója van, az eladhatja” „... Szokásban van náluk, hogy időnként Miskolcon és Szikszón gabonát vásárolnak fel, s azt Rozsnyóra hordják eladni.” – részlet az 1771-es Mária Terézia által elrendelt úrbéri összeírásból – Rémiás T.: 2002.

¹⁶ Paládi-Kovács A.: 1999, 324.

lakói korábban is a régió meghatározó gyümölcstermelői voltak. Egészen az 1945 utáni államosításig és kollektivizálásig a falu termelőinek döntő része a gyümölcs-termesztésből és a kereskedésből élt. Áruikat a távoli területekre elsősorban szekereken, míg a közeli vásárokból hátukon vagy saját fonott kosaraikban szállították.¹⁷ Ilyen közeli területnek számított a Rozsnyói-medence is, amelynek természeti viszonyai a mezőgazdasági termelést engedték, ám a gyümölcstermesztést és szőlőművelést már nem, így az itt élők többek között a Torna-völgyéből szereztek be a szükséges termékeket.

Jablonca, adottságait kihasználva, gazdaságilag előnyösebb helyzetben volt, mint szomszédja. Ilyen adottságok voltak a már tárgyalt gyümölcstermesztésre alkalmas termőföld, valamint a viszonylag kedvező közlekedési viszonyok. A falu kevesebb, mint tíz kilométerre feküdt az abszolutizmus korában épült Budapest–Vác–Kassa főútvonaltól, ez elősegítette a felső Bódva menti bányavárosokkal kialakított és fenntartott jól működő kapcsolatokat.¹⁸ Ezzel szemben Derenk lényegesen nehezebb helyzetben volt, hiszen a főbb közlekedési utaktól távol feküdt, így gazdasági kapcsolatai nem válhattak jelentőssé. Viszonylagos, zárt helyzetén csak az 1877-ben létrehozott bódvaszilasi posta, valamint az 1896-ban megépült Bódva-völgyi helyi érdekű vasút változtatott, melynek színi állomása alig hét kilométerre feküdt a településtől.¹⁹ Ez az állomás 1938 és 1944 között a jabloncaiak számára is kiemelt fontosságúvá vált, hiszen áruikat itt tudták vonatra tenni, hogy azzal a régió régi és új piacközpontjait elérhessék. 1920-ig, mint láttuk, rendszeres fizikai és mentális találkozások jellemezték a két közösség kapcsolatait, köszönhetően ez elsődlegesen a közös vallási intézményeknek és a köztük létrejött cserekereskedelmi formáknak.

Politikai határ – elválaszt vagy összeköt (1920–1938)

Az 1920-ban létrehozott államhatár az egész Kárpát-medencében, így Abaúj-Torna egykori területén is abszolút erővé vált. A trianoni döntés nyomán új térbeli rend állt elő térségünkben, alapvetően átalakult Magyarország természeti, közlekedési, gazdasági és társadalmi rendszere. Korábbi régiók, vonzáskörzetek veszítették el jelentős területeiket, korábbi központok váltak határmenti területekké.²⁰ Abaúj-Torna vármegyét szinte kettészelte az új államhatár, így a várme-

¹⁷ Paládi-Kovács A.: 1999, 551.

¹⁸ Csíki T.: 1999, 178.

¹⁹ Csíki T.: 1999, 186.

²⁰ A Magyarországon maradt központok közül jelentős területeket veszített többek között Sopron, Szombathely, Esztergom, Sátoraljaújhely vagy Szeged. A szomszéd országokhoz került városok, így Kassa, Beregszász, Szatmárnémeti, Nagyvárad, Arad, Szabadka vagy Komárom vonzáskörzetének jelentős része Magyarországon maradt. Ez a területvesztés fejlődésüket a legtöbb esetben jelentősen visszavetette.

gye középső részén fekvő települések határmenti területté váltak. Vizsgált térségünkben olyan települések váltak határmentivé, amelyek egyébként is a régió legfejletlenebb területéhez tartoztak. A két szomszédos közösség életében, amelyek között másságok (nyelvi, vallási) korábban is léteztek, egyik napról a másikra egy eddig ismeretlen és látszólag átjárhatatlan fal emelkedett.

A korábbi érintkezési zóna nem szűnt meg, csak átalakult. Az előzőekben bemutatott és tárgyalt kapcsolódási alappilléreket alkotó vallási kapocs, tehát a közös lelkipásztor és a közös szentmisék intézménye ebben az időszakban teljesen megszűnt. A másik érintkezési felületet jelentő gazdasági kapcsolatok korábbi formái is átalakultak, és egyfajta válaszként, más formában éledtek újjá a határregióvá vált területen. „A határok meghúzása természetesen nem csak stabilizáló, hanem egyben dinamizáló tényező is: minden határ kihívás a határt legyűrni kívánó erők számára.”²¹ Ezt az állítást példázza az, hogy a politikai döntés nyomán elválasztott közösségek, nemcsak a vizsgált területen, hanem az egész csehszlovák–magyar határ mentén erre a kihívásra a cserekereskedelem egy új formájával, a csempészet tevékenységével válaszoltak. Az általunk kutatott falvak kapcsolatát a következő tizennyolc évben alapvetően ez az illegális gazdasági tevékenység határozta meg.

A határ mentén fekvő települések között ez az újfajta cserekereskedelmi forma a politikai választóvonalak következményeként jött létre. A határ-ajtó bezárulásával a legális kereskedelem korábbi formái megszűntek, hiszen az elválasztott közösségek többsége, különösen a magyarországiak elveszítették korábbi vonzásközpontjait (Kassa, Szepsi, Rozsnyó), az új központok pedig lényegesen távolabb feküdtek.²²

A politikai határ megjelenésével a közvetlenül a határok mentén fekvő települések lehetőségei rendkívül korlátozottakká váltak. A csempészes, mint gazdasági forma, így a korábban működtetett kapcsolatok sajátos és kényszerű folytatása lett. A trianoni határmódosítás régióinkban – hasonlóan a Kárpát-medence más területeihez – nagy múltú, működőképes és sok tekintetben szükségszerű táji kapcsolatrendszereket bontott szét, szüntetett meg.²³ Elegendő, ha csak a cserélt termékeket vizsgáljuk meg. „Ha a csempészett árucikkeket számba vesszük, akkor szembeűnő, hogy azok a korábbi termékcsere főbb vonulatát őrzik: a magyar oldalról állatokat, élelmiszert adnak el a szlovák oldal különböző iparcikkeiért.”²⁴ Esetünkben is igaz ez a tétel, hiszen a visszaemlékezők ugyanígy, elsődlegesen az élelmiszerek, iparcikkek és luxuscikkek cseréjéről beszéltek. „*Ott a búza pár pengő, itt vagy százhusz korona volt, hát persze, ha lehetett, hát onnét szereztük be. Amit tudtunk, hoztuk, de persze mink is vittük a derenkieknek, így mindenki jól járt.*” (I. Sándor, 1922.) Az élelmiszerek mellett állatokat, főleg szarvasmarhát és baromfiakat

²¹ Jeggel, U.: 1994, 4.

²² Molnár J.: 2001, 143.

²³ Lásd Viga Gy.: 1994, 243–247.; Boross Z.: 1985, 179–185.

²⁴ Viga Gy.: 1990, 163.

is hajtottak át a határon, ennek megvalósításához valóban szükséges volt a közösségek és a határőrök között fennálló jó viszony.

A kialakult nehéz gazdasági helyzet, a két állam közötti árdifferenciák, valamint a határ közelsége és annak laza őrizete együttesen indukálták az új kereseti forma megjelenését. E kényszerből alkalmazott megélhetési forrás sikeréhez azonban szükség volt az egész közösségre, annak kohéziójára és egymás iránti figyelmére is. Ezek az események majd minden esetben a közösség támogatásával, vagy legalábbis annak tudtával történtek. A csempészes valóban esemény volt egy közösség, és különösen egy mikroközösség életében. Interjúalanyaim is elmondták, hogy a siker érdekében az egész falu együtt dolgozott, így fordulhatott elő, hogy esetenként húsz-harminc, de akár hetven ember is nekivágott a határnak. A visszaemlékezők akkor gyermekként, ifjúként vettek részt egy-egy ilyen társadalmi eseményben, ezért számukra ezek ma főleg pozitív emlékként élnek. *„De hát akkor hordta mindenki, még az iskolások is, meg a lányok is, ők húsz-harminc kilót, az emberek vagy ötvenet, de volt olyan is, aki egy mázsát áthozott. Volt, amikor vagy százan is elindultunk, no, de azt ugye meg kellett beszélni, meg csendbe kellett az egészet csinálni, mert azért a fináncok figyeltek, oszt mindig volt csali, akit elkaptak, azt bevitték magukkal, beszéltek vele, addig mink meg szaladtunk át meg vissza... abban az időben nagyon figyeltek itt egymásra az emberek. Ma nem tudom, meg tudnánk-e ezt csinálni, no de akkor, nem volt más választás, menni kellett, nem volt más”* (Cs. Imre, 1933.).

Az 1920-as trianoni határmódosítások az esetek többségében a Kárpát-medencében korábban kialakult és működő kapcsolatrendszereket, cserekereskedelmi és munkakapcsolatokat szüntettek meg vagy alakítottak át. Ez utóbbira volt példa a csehszlovák–magyar határ mentén kényszerből megjelenő és a két világháború közötti években váltakozó intenzitással, de jelenlévő illegális kereskedelmi forma, a csempészet.

Határnarratívák

A következőkben olyan kollektív narratívák alapján kívánunk képet adni a két világháború közötti határmentiségről, amelyek feltételezésünk szerint a közösségen belül alapszövegekként léteztek, és ma is léteznek. Olyan történetekre voltunk kíváncsiak, amelyek segíthetnek megismerni és megérteni a határok mentén élő közösség mindennapjait.

A két világháború közti időszakokkal kapcsolatban – amikor politikai határ választotta el a két települést egymástól – a jabloncaiak minden esetben a csempészetet említették mint a legemlékezetesebb közösségi élményt. E társas, a közösség felügyelete alatt történt események mellett, a határ megjelenésére sok esetben egyéni válaszok is születtek. A határhoz kapcsolódóan a helybeliek emlékezteté-

ben jelen vannak olyan események, melyeknek egykori falubéliek a szereplőik, akik többször önszántukból, fogadásból vagy kényszerből szöktek át annak másik oldalára. „A kisebbik Beke fiú még a háború előtt jóban volt Derenk mellett, úgy hívták Vidomáj, volt ott egy kocsmárosnak egy erdészlak. És jóban volt ottan. Háború előtt és után is mindig ment oda feketén, úgy, hogy már a csendőrök is figyelmeztették, hogy ne menjen. Valami besúgónak gondolták, no de nem volt ő az. No és akkor úgy meg csinálták az útlevelét feketén, hogy ő is elment Amerikába. Őt egyszer, ahogy ment ki magyarba, elfogták az itteni határőrök és vitték Almásra, a parancsnokságra. A kapujuk előtt haladtak el, ő meg mondta álljanak meg, bemegyem valamit enni. No, jó esze volt neki. Most Jóna Béni lakik benne. Egy hátsó ablakon kingrott, elment, nem is tudom, hanyadik szomszédba. Azok mondják, hol van már ily soká? Barna nincs benn, mondta az anyja, akkor aztán szaladoztak ott a csendőrök, aztán nem találták. Éjjel meg kiment ide, magyarba, ott úgy megsínálták az útlevelét, hogy elment Pozsonyba, ott találkozott az anyjával.” (I. Sára, 1928.). Az itt idézett interjú csak egy példa arra, hogy ezekben az eseményekben a kényszerszülte elválasztás indukálta a határ megsemmisítésére, legyőzésére tett kísérleteket. A közösség egy-egy ilyen tagja egyéni cselekedetével, a határ szimbolikus legyőzésével, a többiek számára új jelentéseket és lehetséges válaszokat adhatott. Az itt említett események olyan próba-válaszok voltak, melyek főleg az első néhány hét során, a tények el nem fogadására vonatkoztak.²⁵

A két világháború közötti államhatár, mint elválasztó tér, nem volt túl merev, hiszen a vizsgált két közösség megtalálta rajta az átjárást. A határ „lágý” jelenléte egy harmadik élményt is felidézett, mégpedig a cseh határőrök pozitív emlékezetét. 1920 és 1938 között a faluban főleg cseh nemzetiségű határőrök állomásoztak, akik ma is pozitív szereplői a kollektív emlékezetnek. Interjúalanyaim külön hangsúlyozták, hogy a két világháború között azért is tudott egymással érintkezni a két falu, mert a határőrök jó emberek voltak. A szlovákiai magyarok körében ma is kifejezetten szimpatikus a cseh nép, ezt a személyes beszélgetéseken túl a térségben végzett etnikai preferencia-vizsgálatokból is ismerhetjük.²⁶

Az 1920-as évek első felében Jablonca község Szilice felőli végében határőrlaktanyát létesítettek, ezt tekinthetjük egy olyan aktusnak, amelyen keresztül a meghúzott politikai választvonal ténylegesen megjelent, láthatóvá vált a közösség számára. A hatalom jelenléte, azt gondolhatnánk, hogy megmerevítette a határvonalat, hiszen a folyamatos ellenőrzések, őrzékek állandóan emlékeztették a falu közösségét a választvonal meglétére. Ám idővel, jelenlétük a mindennapok részévé vált.

A visszaemlékezések szerint a határvonalon, általában hat-nyolc finánc teljesített szolgálatot. Ezeknek a többsége akár több éven keresztül is a faluban álló-

²⁵ Az 1938-as határváltást követő konfliktusokról lásd bővebben Sallai G.: 2002, 153–173.

²⁶ A 2001-ben megkérdezett szlovákiai magyarok körében a csehek, a magyarok mögött, az igen előkelő második helyen állnak, megelőzve a németeket, az amerikaiakat és az osztrákokat. – Molnár J.: 2001, 308.

másozott, így lehetőség nyílt arra, hogy jó viszonyt alakítsanak ki a helybeliekkel. A legtöbb határőr, ahogy az előzőekben említettem, többségében cseh nemzetiségű volt, ám szolgáltak itt szlovákok és ruszinok is. A helyi emlékezet azonban etnikai alapon különböztette meg őket. *„Nem, nem voltak akkor vademberek a cseh fináncok. Igaz, volt, aki hadonászott, de azok nem cseh katonák voltak. Mert azok a csehek jó férfiak, jó emberek voltak, intelligensek, műveltek. Még lakodalomba is hívtuk őket, itt voltak, hát mért ne hívtuk volna őket? Mondom, a csehek, azok jók voltak mivelünk, de volt itt egy-két tót is, na, azokkal már nebezebb volt, mert azok nem másként voltak, no de nem is voltak sokáig, valahogy nem szíveleltük egymást, no, hát ez volt.”* (G. Ilona, 1926.) *„Itt főleg csehből voltak fináncok, de azokkal nem volt semmi, néha ugyan ellenőrizték egy-egy embert, mert hát nekik is kellett valami eredményféle, gondolom én, de ezen felül velük semmi baj nem volt. Akkor kaptak el valakit, amikor ment az egész falu, mer akkor volt egy néhány csali, oszt azokat vitték el, néha bevitték ide, Rozsnyóba is, de jöttek vissza azok együtt.”* (I. Sándor 1922.). Ezekből az interjúrészekből is kitűnik, hogy a határt ténylegesen megjelenítő határőrök közül, különösen a cseh területekről érkezők élvezték a közösség szimpátiáját, amely minden bizonnyal az ő részükről is megvolt.

A határ őrizete annak két oldalán nem élvezett azonos prioritást. A magyar határőrizeti szervek például sokkal elnézőbbek voltak a csempészekkel szemben, mint csehszlovák kollégáik, sőt előbbieket sok esetben még segítették is az illegális kereskedelmet. *„Derenketül a határ még vagy egy kilométer, oda kibozták szekérral, ott meg levették, a magyar katonák meg segítettek nekik, aztán meg engedték később is. A magyarok nem foglalkoztak vele, a mieink is csak néha vették elő az embert.”* (I. Sándor, 1922.). *„Szöktünk mi sokszor, át itt a hegyen, csak néha jöttek a csehek, de a magyarok azok nem foglalkoztak mi velünk.”*

Érdekes, hogy a helyi emlékezetben a határvonalat megjelenítő cseh és magyar fináncok viszonylag egységes, pozitív színben tűnnek fel. Az ún. köztársaság (1920–1938) idején fennálló határ, viszonylag könnyű átjárhatósága miatt, a helyiek emlékezetében nincs jelen abszolút negatív előjellel. Sőt a hozzá kapcsolódó közösségi emlékek megszerpítik annak elválasztó szerepét.

A trianoni döntést követően kényszerből létrejött csempészet, mint cserekereskedelmi forma, mely természetesen válasz volt az országos eseményekre is, változó intenzitással, de működött. A két ország gazdasági és társadalmi állapota itt, a csempészés intenzitásában és az áruk és árak milyenségében jelentkezett. Az illegális pénzszerzés mellett fontos szólnunk a vizsgált közösségek legális, saját államukon belüli megélhetési formáiról is. A Csehszlovákiához került jabloncai gyümölcsstermelők, a megmaradt korábbi piacokra, így a Szepesség városaiba – Lócsére, Iglóra, Késmárka, Poprádba –, valamint a felső Bódva menti ipari központokba, Mecenzéfre és Stószba továbbra is szállíthatták áruikat. Esetükben a megélhetés alapja, a felvevő piacok meglétének köszönhetően, ebben az időszakban is a gyümölcsstermesztés maradt. A határ megjelenésével a távolabbi közép-magyarországi területek piacai előtt záródott le a sorompó.

Derenk esetében a határ megvonása gazdaságilag és kulturálisan is törést okozott. A trianoni határok a korábban egységes Bódva-völgyi régiót kettészelték, így a természetes gazdasági és forgalmi kapcsolatok, a határmenti területeket leszámítva, szinte teljesen megszűntek. Derenk esetében a legfontosabb változást az jelentette, hogy a település elvesztette felvevőpiacainak nagy részét, ennek következtében a korábban faárukra épülő kereskedelem háttérbe szorult. A megélhetés alapját így újra a földművelés, és főleg a megmaradt erdőterületek, valamint a benne élő vadak jelentették. Ez utóbbiakhoz hamar alkalmazkodtak a helybeliek, akik híres rapsicokká, orvvadászokká váltak. 1920 után, a csempészés és a fakitermelés mellett az orvvadászatból származó haszon is jelentős és állandó jövedelemmé vált.

A két település kapcsolathálóinak bemutatása arra kínál példát, hogy a politikai határok nem minden esetben merev, átjárhatatlan válaszvonalak, azaz a határ nem csak elválaszt, hanem össze is köt. A trianoni határ megjelenésével a két közösség közötti korábbi kapcsolatok ugyan megszakadtak, ám mint láttuk, a közös érdekek mentén az áramlások mégis tovább működtek.

Határváltás 1938–1943

Az 1938-as bécsi döntést követően a korábbi Abaúj-Torna vármegye döntő része újra egyesült, így Jablonca és Derenk között is megszűnt a határ.²⁷ Azaz az áramlásokat szabályozó felület nyitottá vált. A közel húsz éves politikai szétszakítotttság után ismét mindennapi kapcsolatba kerültek egymással a két község lakói. Az 1920 előtti vallási és gazdasági kontaktusok lassan újra állandóvá váltak, ez azt jelentette, hogy a derenki katolikusok ismét birtokukba vették a jabloncai templomot, s a közös lelkipásztor újra, mint összekötő kapocs jelent meg közöttük.

A jabloncaiak számára, akik elsődlegesen gyümölcsstermesztésből és kereskedésből éltek, a határok újrarájzolása elsősorban gazdasági hátrányokat eredményezett. A több évszázada működő, az elmúlt évek során különösen megerősített kapcsolataikat, melyeket főleg a szepességi városokkal és a felső Bódva menti német telepekkel hoztak létre, az új országhatár kijelölésének következtében teljes egészében elveszítették.²⁸ A határváltás, a szepességi települések esetében is hasonló gazdasági változásokat eredményezett.²⁹ A közeli régióközpont, Rozsnyó és a körülötte lévő medence települései azonban továbbra is lehetőséget biztosítottak a helyi termékek értékesítéséhez. Ezzel egy időben a megszűnt szepességi és felső bódva-völgyi piacok helyett a határváltás új lehetőségeket nyitott Észak-

²⁷ Az 1938-as bécsi döntés értelmében 11 927 km² terület és 1 041 000 lakos került át Csehszlovákiától Magyarországhoz. – lásd Sallai G.: 2002.

²⁸ Sallai G.: 2002.

²⁹ Ilyés Z.: 2002, 285.

Kelet-Magyarország felé. Elsősorban a régió piacait, így Szendrő és Miskolc városait, valamint a borsodi és abaúji területek kisebb településeit látogatták.

A következő közel hét évben az egykori politikai határ elválasztó szerepe megszűnt, mindkét közösség megpróbálta kihasználni az új határok közt kínálkozó lehetőségeket. Az újonnan rendelkezésre álló piacok megközelítése a jabloncaiak esetében legegyszerűbben, vasúton történhetett, ennek következtében útjuk a szomszédos községen keresztül vezetett a legközelebbi vasútállomásig. A jabloncai piacozók mellett ebben az időben más részidős, így cseléd vagy idénymunkát vállaló személyek is éltek a lehetőségekkel, amelyet a politikai határok eltolása eredményezett. 1920-ban, a politikai határ megjelenésével a két közösség közti áramlások nem szűntek meg, erre példa a csempészés intézménye, amely folyamatos kapcsolatot biztosított a határ két oldalán élők számára. Így 1938-ban a több évszázada létező és természetesen állandóan változó érintkezési felületek váltak újra akadálymentessé.

Derenk község megszüntetése

Az 1938-ban végrehajtott határváltásnak köszönhetően, a két közösség közti elválasztó vonal eltűnt és újra mindennapi kapcsolatba kerülhettek egymással. A két falut összekötő földút ismét az áramlás folyosójává változott. Ezen az úton érkeztek nagyobb ünnepeken, egyes visszaemlékezők szerint minden vasárnap a derenkiek a „három falu” közös templomába, és ugyanezen az úton jártak a jabloncai piacozók és idénymunkát vállalók is az ország központi területei felé. Az út szimbolikus szerepe 1943-ban, az egyik pillér összeomlásával – akkor úgy tűnt, hogy véglegesen – megszűnt. Az út egyik végpontját, Derenkot ebben az évben lerombolták, és korábbi lakóit elköltöztették. A falurombolás elsődleges indítékának a helybeliek a környék gazdag vadállományát tartották, amely ideális terepként szolgált volna Horthy Miklós kormányzó vadászataihoz. A megálmodott vadaskertbe nem illett bele az ott fekvő falu, és annak részben vadászatból élő közössége, ezért 1941-ben a község nyolcvan házát megvásárolták és a következő évtől megkezdődhettek a kiköltözések, majd az üresen maradt házak elbontásai is.³⁰ Két évvel később a több, mint kétszáz éves község megszűnt, az elűzöttek többsége a mai Borsod-Abaúj-Zemplén megye számos pontján, így az Emőd melletti Istvánmajorban, Ládbesenyőn, Sajószentpéteren, illetve a szomszédos Szögligeten telepedett le. 1943-ban a politikai határoktól függetlenül, a két közösség közti áramlások megszűntek.

³⁰ Az 1939-es népszámlálási adatok szerint Derenk községben 439 lakos és 80 lakóház volt.

Összegzés

A tanulmány két egymással szomszédos közösség kapcsolathálóit, érintkezési zónáit igyekezett feltérképezni, az őket érintő 20. századi magyar–csehszlovák határváltások tükrében. A két közösség között érintkezési zónák léteztek – így vallási vagy nyelvi alapúak –, amelyek struktúráját a politikai határok állandóan alakították. Három olyan korszakot különítettünk el, amelyekben a vizsgált közösségek viszonyát a politikai határok alapvetően alakították. Mindezek megismerésére és megjelenítésére elsődlegesen a helyiek visszaemlékezéseit hívtuk segítségül. Ezzel összefüggésben fontos és hangsúlyos szempont volt, hogy a helyi kölcsönhatások mellett, illetve azokon keresztül a tágabb összefüggéseket is megvizsgáljuk, így könnyítve meg az értelmezés lehetőségeit. Ezért a mikro szintből kilépve egy nagyobb egységre, a Bódva-völgyére fókuszálva számos gazdasági és infrastrukturális jellegű kérdésre kaptunk válaszokat.

Az 1920-as és az 1938-as politikai határok megjelenése, jelenléte, majd eltűnése mindkét település esetében egyértelműen életmódot, életkörülményeket és lehetőségeket befolyásoló tényezőként jelentkezett.

Irodalom

BODNÁR MÓNIKA

- 1999 Felső-Bódva-völgye lakosságának etnikai és vallási összetétele. In: Bodnár M. – Rémiás T. (szerk.): Tanulmányok a Bódva-völgye múltjából. (Múzeumi Könyvtár 5.) Putnok–Miskolc

BOROSS ZOLTÁN

- 1985 A csempészés emlékei a Medvesalján. In: Ujváry Z. (szerk.): Gömör Néprajza I. Debrecen, 179–185.

CSÍKI TAMÁS

- 1999 A Bódva-völgy település és infrastrukturális szerkezetének alakulása a kapitalizmus korában. In: Bodnár M. – Rémiás T. (szerk.): Tanulmányok a Bódva-völgye múltjából. (Múzeumi Könyvtár 5.) Putnok–Miskolc.

CSÍKVÁRI ANTAL

- 1939 Abauj-Torna vármegye. Vármegyei Szociográfiák Kiadóhivatala.

FÉNYES ELEK

- 1837 Magyarországnak s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statisztikai és geographiai tekintetben. III. Pest

ILYÉS ZOLTÁN

- 2002 Az 1938-as határváltozás és a Felső-Bódva-völgyi németiség (Mecenzéf, Stósz). In: Pásztor C. (szerk.): „... ahol a határ elválaszt.” Trianon és következményei a Kárpát-medencében. Balassagyarmat–Várpalota 275–288.

JEGGLE, U.

- 1994 Határ és identitás. Regio V. 2. 3–18.

KRASINSKA, EWA – KANTOR, RYSZARD

- 1988 Derenk és Istvánmajor. Miskolc, Herman Ottó Múzeum

LISZKA JÓZSEF

2002 A szlovákiai magyarok néprajza. Budapest–Dunaszerdahely, Osiris Kiadó – Lilium Aurum Kiadó

MAGDA PÁL

1819 Magyar országnak és a határ őrző katonaság vidékének leg újabb statisztikai és geográfiai leírása. Pesten: Trattner János bet. 's költ.

MOLNÁR JUDIT

2001 Egy térség, ahol a határ elválaszt. Képek a Sajó és a Hernád közötti magyar–szlovák határvidék társadalomföldrajzi vizsgálataiból. In: Éger Gy. (szerk.): Határ, régió, etnikumok. Budapest: Osiris – MTA Kisebbségkutató Intézet, 299–315.

PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

1999 Népi gazdálkodás a Bódva-völgyében. In: Bodnár M. – Rémiás T. szerk.: Tanulmányok a Bódva-völgye múltjából. (Múzeumi Könyvtár 5.) Putnok–Miskolc 235–348.

RÉMIÁS TIBOR

2000 Torna vármegye és társadalma a 18–19. századi források tükrében. Bódvaszilás–Miskolc

SALLAI GERGELY

2002 Az első bécsi döntés. Budapest, Osiris Kiadó

VIGA GYULA

1990 Árucsera és migráció Északkelet-Magyarországon. Debrecen–Miskolc

1994 A csempészet emlékei a Bodrogközben. In: Újváry Z. (szerk.): Történeti és néprajzi tanulmányok. Ethnica, Debrecen, 243–247.

Gergely István Szűts

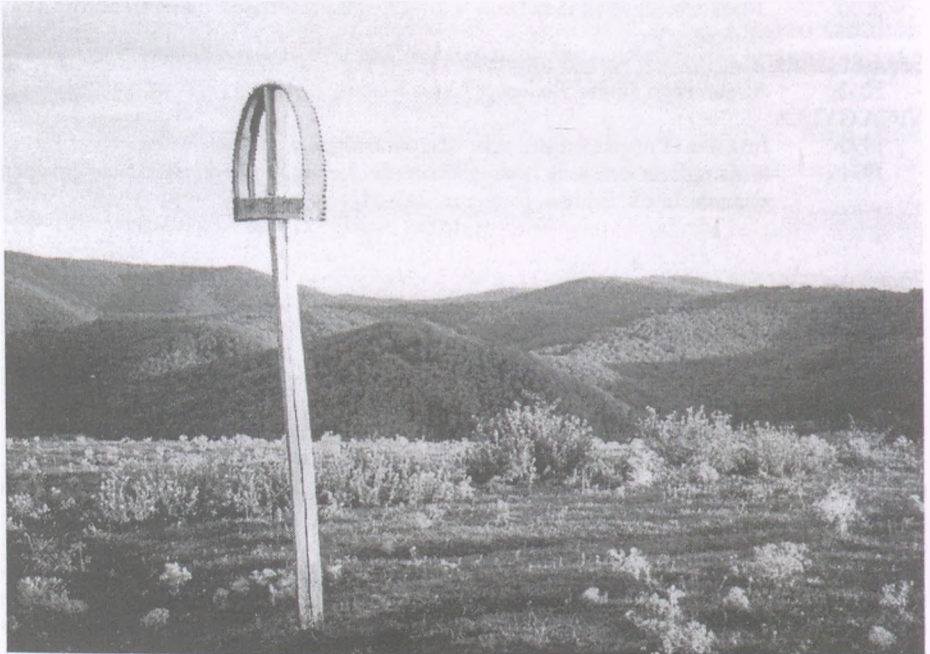
SHIFTING BORDERS IN THE VALLEY OF BÓDVA

The new state border dividing Hungary and Czechoslovakia was marked out some kilometers far from Jablonca, a village situated in the historical Hungarian county of Abauj-Torna. Therefore the relatively prosperous situation of Jablonca, a pure Hungarian settlement, was changed into a peripheral position being next to the frontier.

In spite of the fact that political borders are to be basically rigid, well-functioning connections of small regions, being close in the past and formed by centuries, presumably do not vanish in every case. Primarily, to keep historical bounds and recreate them „soft” that is pervading borders and common will were needed to be in function.

My paper can serve as an example for this process since I am aiming to chart networks and linking points based on patterns of collective mind between two micro communities of a small region, namely between Jablonca (Silická Jablonica) and Derenk. During the research I was using both primary and secondary sources; the latter were interviews made in the course of field-work. Myths produced by continuously presence of margins that are „narratives of border” can be investigated in the interviews, which are supposedly presented currently in the community's collective mind.

It is worth mentioning the existence of language and denominational differences between the chosen villages which has determined all of their connections since the 18th century. It is also a question to be answered how often links were crossed before political frontiers appeared?



Kálvárdombi kereszt – Lujzicalagor, Moldva, 2003.

Narratív képletek a bálintfalvi görög katolikusság rendszerváltás utáni visszaemlékezéseiben¹

SIMON ZOLTÁN

A Középső-Nyárádmente viszonylag homogén magyar többségű falvai közül Bálintfalva (Bolintinieni), mint különálló falu, pregnánsan színesíti a térség etnikai térszerkezetét. Ez a fajta tarkaság esetünkben kizárólag vallási alapon szerveződik, vagyis a görög katolikus és ortodox felekezetűek egy azon településen belüli változásai szorosan tapadnak a térség etnikumok közötti differenciáspecifikájához, vagyis a bálintfalvi közösség előbb mint görög katolikusok, 1948-at követően zömében mint ortodox vallású közösség adja a román nemzetiségűek számát a Középső-Nyárádmente viszonylatában.

Nyárádbálintfalva a 19. század derekától számított népszámlálási adatok szerint is egy homogén görög katolikus és román nemzetiségű közösségként szerepel. A nyelvi asszimiláció is lassú tendenciát mutat, amelynek legfőbb mozgatórugóját a vegyes házasságok jelentették. Mára már a közösségre (a görög katolikus és ortodox személyekre vonatkozóan egyaránt) a kétnyelvűség (román-magyar, magyar-román) állapota jellemző, amelyet felváltva használnak az éppen belépő etnikumok közötti interakciókban rejlő kommunikációs feltételeknek megfelelően.

A 20. század fordulójáig Bálintfalva esetében nincs kimutatás az ortodox vallásúakra vonatkozóan. 1930–1992 között az ortodox felekezetűek száma több mint felére növekszik a településen belül, magával a görög katolikus felekezetűekkel szemben pedig napjainkra több mint 90%-os megugrást mutat.

A bálintfalvi románság két felekezet közötti megoszlása, különösen a rendszerváltás után hangsúlyozódott olyannyira, hogy főleg az idősebb generáció alkotta görög katolikus közösség hivatalosan indítványozza a görög katolikus egy-

¹ Az Országos Tudományos Diákköri Konferencia Kulturális és szociális antropológia alszekciójában, 2. zsűri, II. helyezést ért el. Konzulens: Dr. Ilyés Zoltán egyetemi docens (Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék).

ház visszaállítását, az egyház javainak visszaszerzését. A közösség kohéziója megbomlik, a település az ortodox és görög katolikusok táborok között oszlott meg, amikor is példátlan módon termelődött ki a több évszázadosnak nevezhető ortodox–görög katolikus vallási konfrontáció. Erdély viszonylatában a rendszerváltást követően több helyen hasonló módon robbantak ki kisebb konfliktusok, melynek csirái elsősorban a rendszerváltáskor megígért rendezetlen görög katolikus – ortodox viszony felszámolásán alapult volna, de a „rendezetlen” ügyeket érintő kérdések mind a mai napig elnapoltak maradtak, az ortodox és görög katolikus egyház és a román állam közt fennálló egyházi-politikai diskurzusban.

Bálintfalván is az ortodox egyház konzerválódott, azonban a hívek tudatában korántsem záródtak le a felekezeti megosztottság jelentette vallási-szociális feszültségek. A felekezeti szembenállások hordozta problémamegoldás görög katolikus részről leginkább három személy köré szerveződött. A továbbiakban főleg e három személy rendszerváltás utáni életútján keresztül rekonstruáljuk a felekezeti szembenállás aspektusait, főbb állomásait.

S. L.

– 1948 után mindenki áttért ortodoxnak. Én elismerem mindazokat, de ha az ortodoxok lemennének a néptanácsra... (Polgármesteri Hivatal) oda bevan írva mindenkinek, hogy milyen vallású vót. Csináljon kérvényt, menjen oda Bukarestbe, hogy ortodox, s akkó elismerem, hogy ortodox. S azt mondták, nem mennek. Akkó mit akarnak? Egy fenékkal két nyeret nem lehet ülni!

– Ezek szerint akkor hivatalosan itt mindenki görög katolikus?

– Nem vót más pap, csak ortodox, s jártak a templomba, de ezek katolikusok vótak, csak muszáj vót, hogy fizessék a képét. S jártak oda, me nem vót más pap. De állítam én, hogy itt az egész falu görög katolikus, a néptanácsnál (Polgármesteri hivatal) mindent ki tudna szedni. Ott az ember ha kinyitja a könyvet, s mindenki ott van szépen. Tudja mit mondanak magának: ezek az ortodoxok olyan ambíciósak, s irigyek, de én nem törődök velük. A magyarakra is irigyek, a katolikusokra is irigyek. Ihyen fajta nép ez, elég sajnós.

– Ön a görög katolikusok leválása után jár templomba?

– Nem, sok, sok éve nem... égyszé e kellett menjek, nagy ünnepély vót, s ha nem mentem vóna e,– édesanyám unitárius vót, édesapám görög katolikus – azt mondták vóna, hogy nem vagyak becsületes. Azt se szeretem, ha egy családban a másik vallását, vagy a másik nemzeti-ségét szídják. Uram nincs csak két féle ember: jó és rossz. És Isten csak egy. Elég sajnós, hogy ide jutottunk. Az életem is egy rabság vót, édesapám kulák vót, s e vették mindenünket... nézze meg ezt a jószágot én építettem, annyira haladtam, hogy én nem votam kommunista.

– A felekezeti szakadásról mit tud mondani?

– Úgy történt kérem szépen, hogy jött egy papír Balázsfalváról a görög katolikusok részére, s kérem szépen abba a szent pillanatra megindultunk, mert itt ortodox nem vót, semmi-jük nem vót. Hát akkor, hogy menjen az ő nevékre? Megnéztük a telekkönyvbe, mindent. Ez

az egész mind a görög katolikusoké vót. Madaras, itt, me Madaras és Bálintfalva itt volt egybe. Mind a mi nevűnken vót. Akkó ez a pap, amelyik meghalt (hogy meg se sz...t vóna) nekifogott s átírták, hogy „teren părăsít” (elhagyott telek), s akkor oda írták mindenhova, hogy „teren părăsít”, s átírták az ő nevűkre. Mi hiábó kínlódunk, s akármit csinálunk, a parlament nem engedí, hogy jöjjen vissza a mi nevűnkre. Ilyent az életembe nem láttom.

– Akik aláírásukat adták, hogy görög katolikusok, és kéri vissza az egyház javait, mostanra elpártoltak, mi van velük?

– Há nem tartatták meg a görög katolikus vallást. Én meg mondam, mi vot a helyzet. Ezek a S. J.-ék s a testvéreik nagy verekedősek votak. J. bácsi testvér vot O. Gy. anyjával. S amiatt, hogy J. belévegyült, a nép huzakodatt erősen. Azt mondták nekem személyesen: Hát mé nem fogalakoztá te egyes-egyedül te? Hogy én egyedül, a többit ne vegyitettem vona belé. Igen, de hármon votunk a komizsióba (elenőrző bizottság). De ők a bizottságbó votak, a főbizottságbó. Ha nem lesznek ők ketten, az egész falu görög katolikus lett vona. Nem szeretik őket. Há nem szabad senkive bölszelkedni.

– Ön mindenáron megtartja görög katolikus vallását?

– Én, kérem, ha odaállítanak, s rejám húznak, akkó se momdok le róla. Én a keresztet, Jézus-t ha elmejen az ember a kereszt vagy templom mellett, s meghajtsa magát, keresztet vet, nem azt jelenti, hogy bálványt imádok. Réja gondolok, Istenem ő halt meg, ő szenvedett meg értem. Legalább ennyi dicséretet lehet mondani reá.

Mindenesetre nem vót így..., hogy Ceauoescu így megbolygassa a helyzetet. Azt kérdezték tőlem a gyáróbó, hogy milyen vallású vagy? Mondtam, hogy görög katolikus. Vót olyan, hogy nem tudta mi az, pedig egész Erdély görög katolikus vót. Őt százaléka vót csak ortodox. Azt mondja a másik: Te, ez a király vallásó (Mihály király). A király görög katolikus vót, csak át kellett álljon ortodoxnak, azért, mert az egész román ortodox vót, ott ben a Regátba.”

S. J.

– Görög katolikusok vagyunk, me itt ortodox féle nem vot semmisse, senki se vót. Csak most, hogy a kommunista óátáltak a fiatalak..., s az öregek csináltak tábelt (a magát görög katolikusnak való személyek listáját tartalmazó irat), s jártok, hogy írassák alá, s alá írták, hogy görög katolikusok, s akkó bémentem én, s a telekönyvbő kiszedtem a vagyont s mindent. Ezek most is ott vannak az esperes úrnál. A tiszteletes úr bément a prefekthez (marosvásárhelyi prefektúra hivatala), s mondta, hogy ott kérték a tábelt, hogy hányan vagyunk. Aztán mi, igaz azt mondtuk, hogy ha ketten is vagyunk, hármon, négyen, ötön, ami a miénk, a miénk, s ami a másé nekünk nem kell.

– Hányan írták alá a listát '90-ben?

– Huszonhárman írták alá. Aztán haltak ki belőle, s aztat bé vittük, most aztán ott van a tiszteletes úrnál, s ő mennyen. De aztán tudja, még mit... a háború után mind ortodoxok lettek a fiatalok, az öregek nem. Aztán ortodox pap vót, mer a görög katolikus elzavarták a tömlöcbe ide-oda, s ez így ment az ötven év alatt, a kommunista világba. Aztán mondom, hogy légegett a görög katolikus templom, s még az egyház vagyonábó is adtak e földet s

holmit, s vettek egy lakást, s átformálták templommá. Az oltárt megcsinálták. Rendes kicsi, de csak ház. Aztán a leégett görög katolikus torony má gyengén állott, a harangak ahol voltak, s aztán a népek adtak pénzt – mű is kétszázézeret – ennyit kellett családonként – s abbó csináltunk egy tornyot, s abbó a régi fátornyos izébő, ide hozták a harangakat. Nem adtak semmit se vissza... én nem vagyok ellene semmilyen vallásnak, azt mondtam, ki amibe született, abba haljan meg, s tartsa meg. Égy Isten van csak, nincsen annyi. Úgy, hogy így vagyunk.

– Jelenleg is igénylik vissza az egyházi földeket?

– Kérjük hát, a fiatalak nem erősen, me ezek nem hagyják e az ortodox vallást. Én is – a gyermekek abba az időbe születtek, s ortodoxak, aztán én má nem akarom, hogy hagyják-e. Abba keresztelték, akkó az a menet vót, s legyen az.

– Mégis, mit tudtak visszaigényelni az egyházi vagyonból?

– Van öt hektár területünk, tízenöt vót, de nem adták vissza, me kiosztották, s azak mit csináltak, mit nem?! Telekkönyvek hamisak. Aztán most mind verik a beleket, hogy mindenki vissza kéne kapja a holmiját, de nehezen adják. Aztán ezt az öt hektárt úgy adtuk ki, mikó milyen termés van, s a búzát eladtuk, s a pénzt bétettük a CEC-be (Takarékszövetkezet). Most átadtam a tiszteletes úrnak, hogy ne járjok a városba bé én, van vagy 40 millió.

– Nem próbálja meg összetartani jobban a görög katolikusokat?

– Itt a házba csináltunk misét vagy kétsze, de nem jöttek csak a család s a rokonság, mikó pománát (vendégséget) adtunk. A bálintfalvi görög katolikusak már ki vannak halva, s a meyhikek vannak öregek, mennek oda (ortodox) templomba. Azt mondják, égy Isten van. Aztán meglássuk, hogy lesz, me ha mindent vissza adtak vóna, akkó jöttek vóna a templomba az öregek is, s a fiatalok is, de így nem mennek.

O. Gy.

– Mit tud a görög katolikusok és ortodoxok szembenállásáról?

– Sok vita vót. Öt évig nem jártunk a templomba. Há mi hármon megkaptuk a földet, egy hektár földet. Én voltam a legtöbbet, hogy megkapjuk, s mikó megkaptuk senki nem jött segíteni, nem jöttek, hogy törődjenek vele. Há aztán azt mondtam, ha van templom én emegek, s aztán kezdetem járni. Vót az előző pap s az irt égy deklraciót (nyilatkozatot) hogy loptam az egyháztól, de nem volt semmi igaz, de az má meg is halt, 55 éves vót. S jött másik pap. S szépen lelke e mentem a templomba, s valaki meg mondta, hogy görög katolikus vagyok. Az előtt votunk Karácsonyba, de nem mondat a pap semmit, Húsvétba mikó mentem má mondta. A feleségem is ment gyönni, de nem gyöntatta meg a pap. Elmentem egyszer a templomba, s mondtam neki: Domn pãrinte, îmi spune țî sincer, este Dumnezeu greco catolic sau ortodox? (Tiszteletes úr, mondja meg őszintén, van görög katolikus vagy ortodox Isten?). Erre azt mondta, hogy: Numai unu este (Csak egy van). Há engem a szüleim görög katolikusoknak neveltek, hibás vagyok én ezé (románul mondtam ezt neki), s aztán oda tettem: Dacu Dumnezeu numai unu este, atunci să fie numai unu singur (Ha Isten csak egy van, akkor legyen az egyedüli). Aztán bocsánatot kért, belátta, hogy nem vót igaz.

Mikó édesanyám meghalt, elmentünk a görög katolikus espereshez, s megkértük, hogy tesse el édesanyámat. Eljött három pap, de azok se voltak becsületesek. Mikó idejüttek, dísznót vágtunk, s adtunk neki annyit amennyi beléjük fér. S kértem a fiamtól két liter pálinkát, s száz-száz lej. Akkó nagy pénz vót. Azt kellett vona mondják: Nu vrem nimic (Nem kérünk semmit). Én azt mondtam, hogy aki itt a faluba van, az is pap, s eltemet.

Há járt hozzáánk a római katolikus pap is Madarusról, s a református családlátogatni, me tudták, hogy ezekke össze vagyunk veszve.

Ott, a parlamentbe se tudják, hogy a faluba, hogy vót a széthúzás. Vót S. J., S. L. s én. A többiek, azok ortodoxok. Jártunk házró-házra, votunk vagy negyvenen, s maradtunk búszan, most má mingyá csak mi vagyunk hármon. A többiek azok oláhok, azok mások. Azt mondják a Szentléleknek, hogy „duh”, mi azt, hogy „spirit”, na há ezek miyenek. Há van külön Isten? Református, vagy görög katolikus, vagy ortodox? Akkor miért nem csinálják úgy – a pápa is –, hogy legyenek testvérek. Me mind a kettő román vallás. Mé nem egyeznek meg?

...Há itt nem állt át senki ortodoxnak, csak oda járnok templomba. Még most is úgy éneklünk, mint a görög katolikusak. Itt Ceauoescu ideje alatt nem foglakazatt senki semmivel. '57-ig házaknál vót a mise, aztán úgy vettek házat, s építettek tornyot neki. Há '90-be elkezd-tünk járnok, hogy kapjuk vissza a dogakat, s meddig jártunk, 2000-ig, de semmi sehol. Én azt mondtam, többet nem megyek. Mentünk szekerrel, forgattuk a búzát, eladtuk, gyűjtöttük. 73. éves vagyok, s elmegyek az ortodox templomba. remélem az Isten nem büntet meg. Én azt mondtam, hogy többet vezető nem leszek. Megkérem, hogy maga is mondja meg S.-nak, hogy nem vagyok aruló, csak szeretem az Istent.”

Az interjúkban hirtelen mozgásnak induló szabályrendszerek, jelrendszerek közötti korrelációk kényszerűen felvetik a társadalmi kapcsolatrendszerek, szerepek, tapasztalatok helyének és idejének hitelességét, illetve azt, hogy ezek hogyan szabályozzák az emberi viszonyokat, kapcsolatokat, és ebben az esetben a beszélés (narráció) mint viselkedésforma jelenik meg.²

„Jóval szerényebb a tudásunk a szövegről, a szövegről, mint eseményről, a szövegről, mint folyamatról, a szöveg térben-időben való megjelenéséről, létezéséről, azokról a szociális viszonyokról és hierarchiákról, amelyek a szöveg és a szövegmondás által realizálódnak. A könyvtári gazdagságú, a legkülönbözőbb helyzetekben és technikákkal izolált és rögzített szövegekhoz ugyanis a kutatás ritkán mellékelte a szövegmondás mint társadalmi és verbális viselkedés szabályait és logikáját.”³

Esetünkben az idő és helyszín problematikája eleve adott, maga a kázus pedig több funkciós, leginkább személyközi (de személy[ek]) és közösség opozícióját sejtető alaphelyzetű is), történeti, vallási (felekezeti) és szociális interakciók

² Keszeg V.: 2002, 28.

³ Keszeg V.: 2002, 106.

közötti párbeszéd. Ami a narráció hordozta jelenségkörből leginkább kontrollálható jelen dolgozat szempontjából, az a történetiség, éppen ezért a következőkben néhány reflexióban kiterünk a bálintfalvi közösség történeti aspektusaira.

A bálintfalvi közösség eredettudata egyöntetűen beemelhető a 16–17. századi erdélyi román népességmozgások történeti hátterébe, ugyanis a közösség tagjai vallják, hogy őseik a törököktől elpusztított Bálintfalvára mint román jobbágycok, zsellérek lettek betelepítve.⁴

Az erdélyi késői feudalizmus korában megtelepedő románság asszimilációjáról (a nyelvvtáltás időbeni folyamatáról, az alapvető kulturális kódok elsajátításáról, a társadalmi kapcsolatrendszerekről) csak szórványos adataink vannak, annyi bizonyos, hogy már Orbán Balázs is, a román eredetű görög katolikus népességet „keleti székelyeknek” nevezi, mivel ők magukat is annak nevezték, legtöbb helyen ezen közösségek már ebben az időben nem beszéltek magyarul.⁵

Ilyés Zoltán is kimondja, hogy a Székelyföldön de a tágabb értelemben vett történeti Erdélyben is „... egyes politikai egységek nemcsak a többségi népességük súlyával, hanem közigazgatási berendezkedésükkel is hozzájárultak a betelepülő más nyelvű népesség akkulturációjához, asszimilációjához.”⁶

Orbán Balázs a Bálintfalvával szomszédos Szentegelicén járva, akiknek legnagyobb hányada unitárius vallású volt ekkoron (napjainkban a református vallásúak száma meghaladja az unitáriusokét), a Közép-Nyárad vidékének lakosai és ezek vallásfelekezeti és életmódbeli sajátosságai között párhuzamokat, illetve nemzeti-vallási-életmódbeli kategóriákat állít fel: *„A ki hazánkban a nép jellemét tüze-tesebben, vidékenkint és mi szintén lényeges, vallásfelekezetek szerint tanulmányozta, az azonnal észrevehette, hogy a keleti vallásúak a legkevésbé szorgalmasak és munkásak; mi néztem szerint a népfaj sajátága mellett leginkább vallásuk, főleg az az által megülni rendelt sok ünnepnapok s a szigorú – tápláló eledeleket eltöltő – böjt idéző elő; mert az ünnep tétlenséghez, a tétlenség iszákossághoz szoktatja, a böjt pedig elerőtleníti e népfajt. Utánok jönnek a katolikusok, kiknél ugyanazon okok, bár kisebb mértékben, ugyanazon eredményt idézik elő, miért a protestáns népesség az előbbieknél mindenhol szorgalmasabb és munkásabb [...] Ezen kedvező eredmény leg-szembeötlőbben feltűnik Sz. – Gericén, hol általános jólétben élő vidor, munkás népet találunk. Itt a földművelés jobban folyt, mint csak a szomszéd falukban is, itt vannak a leghíresebb szarvasmarhák.[...] E mellett az unitárius népesség testvéries, összetartó, egymást kölcsönösen segítő és támogató, kiválóan becsületes, vallásos és józan életű. Azt mondhatná erre egy túl szigorú ítész, hogy talán véleményemben részrehajló vagyok, midőn egy falu lakóinak szebb tulajdonairól egy egész néposztályra vonható előnyös ítéletet hozok; ezen lehető vád ellenében kijelentem, miszerint*

⁴ Benkő L.: 1947, 4–6.

⁵ Oláh S.: 1998, 65.

⁶ Ilyés Z.: 1996, 63.

*ezen etnografiai elméletem nem csak a tárgyalásunk alatti falu lakóinak, hanem egész vidékek népéletének figyelmes tanulmányozásán alapszik.*⁷

A többségi magyar társadalom vallási-etnikai kommunikációs gyakorlatában a nemzeti sztereotípiák formái leginkább verbális gesztusokon keresztül termelődnek. A bálintfalvi közösség ugyanakkor a Középső-Nyárádmente település-szerkezetének aspektusából, a térség lakosainak térképzetének pozícionálásában is, marginális helyett foglal el, vagyis a Nyárad folyó bal partján, a térség viszonylatában a lényegesebb társadalmi mozgásteret jelentő főút vonaltól – amely mentén a nagyobb magyar falvak, községek (comuna) tagolódnak – kissé elzártan helyezkedik el, amely a szimbolikus határkonstrukciós folyamatok mellett, egy fizikai határt is jelöl a bálintfalvi közösség számára. Ezeket a fizikai- és szimbolikus határátlépési stratégiákat pontosan a többségi magyarság életmódbeli mintája koordinálja, hívja elő. Ezen a ponton kapcsolódva Orbán Balázs megállapításaihoz azt mondhatjuk, hogy esetünkben a bálintfalvi lakosság, mint román, görög katolikus, ortodox vallású közösség pontosan a többségi magyarságra jellemző mezőgazdálkodási és ezzel egyidőben életmódbeli mintáit, diffúzióját, vagyis elsősorban ezen kultúrelemek elemeit fogadták be, és mint domináns kultúra-specifikum hatott a bálintfalvi közösség mindennapjaira. Ezt a fajta pozitív tartalmú hasonulási vágyat írhatjuk le esetünkben az akkulturáció, vagyis a tágabb értelemben vett asszimiláció fogalmával.⁸ Vagyis mind az erdélyi, mind pedig a székelyföldi görög katolikusság körében, *„...az egyre inkább a földművelésre áttérő székely falvakban megtelepedő, egyfajta niche-t, foglalkozási űrt elfoglaló románok közvetlenebbül találkoztak a székely életmódmintákkal, integrálták azokat, hamar akkulturálódtak, nyelvi-kulturális értelemben székelyekké lettek...”*⁹

Az adományos birtokosok a betelepítések során az önértetes közszékeket nem egy esetben haragították magukra, azonban a társadalmi-gazdasági helyzet a betelepítésekkel is egyensúlyban tudott maradni, ugyanis a betelepülő románság a jobbágyi állapotot szinte minden feltétel nélkül elfogadta, ugyanis ez nem egy esetben társadalmi felemelkedést jelentett számára. A 18. század közepe tájáról származó adatok azt mutatják, hogy a románok elszórtan, jelentősebb társadalmi összefogás nélkül éltek, a legalacsonyabb társadalmi státusban, és kisebbségi helyzetben.¹⁰

A jobbágyfelszabadítás lényegében csak a jogi státusukat korrigálta, viszont az adott magyar faluközösségek társadalmi értékrendjét, életrendjét, szokásvilágát

⁷ Orbán B.: 1870, 57.

⁸ Ilyés Z.: 2001, 89.

⁹ Ilyés Z.: 1999, 6.

¹⁰ Kovács P.: 1999, 225–226.

adoptálták a kölcsönös együttélés során, amellyel mélyült a már korábban elindult természetes, erőszakmentes asszimiláció.¹¹

Jelen esetben tehát, a románság és magyarság nemzeti jellemei közti differencia specifikát nem annyira az életmódbeli, termelési, gazdasági minták jellegzetességei adják, hanem annál inkább a vallási hovatartozás és a nemzetiség közötti szoros történeti, és a történeti tudat által meghatározott vallási tradicionalizmus közvetítette korrelációk.

Az államnemzeti, kultúrnemzeti koncepcióban – ahová a román és a magyar nemzetképzés egyaránt sorolható – a vallási hovatartozást hasonlóan az etnikaihoz, a történelmi kontinuitás legitimálja. A felmenők eredettudata, a vérközösségi gyökerek, a mindennapi élet és a kitüntetett események szakrális eseményei mind statikussá teszik a nemzeti kisebbségek életében a vallási hovatartozást, mi több a nemzetállam eszmeisége nyomatékosítja a vallás ezen nemzetépítő szerepét.¹²

A trianoni békeszerződést követő 1920–30-as évekbeli román asszimilációs politika, amely az ortodox vallás dominanciáját közvetítette sok esetben a görög katolikus közösségek rovására, mind pedig az 1940–44 közötti „magyar világ” pressziója az erdélyi görög katolikusokkal szemben érintette ugyan a bálintfalvi görög katolikus közösséget, de lényeges rítus- és nemzetváltásra nem tudta kényszeríteni a közösségi tagokat. Azt mondhatjuk, hogy 1948-ig a görög katolikus egyház feloszlásáig vizsgált közösségünk – az időközben az ortodox vallást felvevő néhány személy kivételével, és a ki- és beházasodások következtében egy családon belüli több vallásosságtól eltekintve – homogén maradt.

Közvetlen 1948-at követően az ortodox egyház legitimációs időszaka a bálintfalvi görög katolikus közösségen belül még nem eredményezett felekezeti bomlást, minthogy intézményes volta is fokozatosan alakult ki, ugyanis a vallási élet tárgyiasult feltételei sem voltak teljes egészében kiépülve.

Az igazi válságot az 1989-es eseményeket követő évek jelentik, amikor is a görög katolikus egyház visszaállításáért folyó mozgalom mint restaurációs gyakorlat magát az ortodox egyházat, illetve az ortodox felekezetűeket is az ortodox egyház pozíciójának megerősítésére, a felekezeti tagok megőrzésének „harcára” kényszeríti, vagyis az 1948 óta eltelt időszak az ortodox vallási élet és ennek intézményes volt megőrzésére.

A rendszerváltás hozta „vallásszabadság” a görög katolikusok szempontjából, egyszerre azt a fajta állami legitim határozatot jelentette, amelyet felsőbb egyházi felhívás (lásd az S. J. interjújában is hivatkozott körlevelet, amely a Balázsfalvi Görög Katolikus Esperesség, a bálintfalvi görög katolikus egyház visszajelentésének jogosságát, és hatályát hivatott érzékeltetni) is megerősített, misze-

¹¹ Kovács P.: 1999, 230.

¹² vö. Keményfi R.: 2003, 92.

rint a görög katolikus egyház Bálintfalván immár történeti, egyházigazgatási, és birtokjogi értelemben is egyedüli egyházként kell létezzen, de semmiféleképp sem másodrangú egyházként. Az ortodox felekezetűek (és ezen belül is a fiatalabb korosztály, akiknek vallási élete kizárólag az ortodox egyház köré szerveződött, szerveződik), egyházi tagságukat szintén kizárólagosnak tekintették-tekintik mint a román állam által is elfogadott és legitimált vallási önbesorolást.

Amint az interjúkból is kitűnt, a görög katolikus egyház visszaállítása mellé csatlakozott személyek és ezek száma igen hamar ingataggyá változott, egyrészt az ügy hivatalos jellegéért aláírásukat adó személyek száma csökkenő tendenciát mutatott, másrészt sokan továbbra is hitéletüket az ortodox egyház keretében gyakorolták (vagyis a magánházaknál megtartott görög katolikus miséken, mindig a szűkebb értelemben vett család tagjai jelentek meg), amely természetes módon az ortodox egyház kötelékébe való – teljes körű – lelki, egyházjogi tartozást vont maga után.

A közelmúlt kutatásai a finomabb vallási kutatások jobb megközelítése érdekében leginkább két fogalmi apparátust hívnak segítségül: a belső (intrinsic) és külső (extrinsic) vallásosság fogalmát.¹³

A belső vallásosság egzakt megközelítésének pontosabb technikája az önbesorolás. A külső vallásosság megközelítése öt lényegesebb pontot követel: vallásgyakorlat, hit, viselkedés, vallási liturgia, kultuszokban való részvétel. Amint a lehetséges megközelítési módzatok is jelzik a vallásosság egy élő és termelődő folyamat.¹⁴

Jelen problematikánk körében nem szeretnénk kitérni a bálintfalvi ortodox, görög katolikus tagok vallásosságának, hitéletének feltárására, összevetésére, nem is ezt tekintjük feladatunknak. Amiért a vallásosság megközelítésének, mérhetőségének főbb ismérveit érintettük, az azért van, hogy az interjúkban is megmutatózó vallásos, hitéletbeli megnyilatkozások kapcsán lehetőleg tetten érjük az adott felekezethez (egyházhoz) való formális, informális viszonyokat a személyek narrációiban. Pontosán azt, hogy a görög katolikus vallás az ortodox egyházba való beolvasztása után milyen új identitás-elemeket hozott a felszínre, illetve azt, hogy ennek megvallása (kizárólag hitéleti alapon is) adott esetben, kirekesztő vagy integráló erejű, a bálintfalvi, mára már ortodox többségű közösség szociális, társadalmi-vallási komponenseiben.

Az adott település, közösség vallásos életének elemzése, a vallási térmodellek alapján is megközelíthető, mindez magába foglalhatja a mezo- és makroszintű megközelítési színtereket. Ezek a színterek jól jelzik a felekezeti identitás pozíció-

¹³ Keményfi R.: 2003, 94.

¹⁴ Keményfi R.: 2003, 94.

jában rejlő interakciókat az egyének és kisközösségek színterén egyaránt.¹⁵ A valóságos élet mindennapjai, így a bálintfalvi közösség hitélete is integrálja a saját szimbolikus tereit. Napjainkban ilyen szakrális térnek számít maga az ortodox templom, amely utólag a falu centrális helyén épült ki, és annak vallási térszerkezete. Azonban a görög katolikus személyek tudatában még mindig szakrális funkcióval bír a leégett görög katolikus templom, és a mellette roskadozó harangláb. Az ortodox felekezetűek számára mindez egy szimbolikus félreértékelt helyként van jelen, amelyhez semmiféle vallási cselekvés, rítus nem párosul. A görög katolikusság viszont hangsúlyozza, mi több, az egyszere magánházból kiépült ortodox templomnak azóta tulajdonítanak „szakrális jelentőséget”, amióta az egykori görög katolikus templom harangját az ortodox templomhoz használták fel, így magát az épületet toronnyal is el tudták látni, amely egyszerre jeleníti meg az ortodox közösség vallási identitását.

A fentiekben is megnevezett vallási terek a bálintfalvi közösség életében állandó mozgásban voltak-vannak, dinamikus jelleget öltenek, ezáltal a görög katolikus és ortodox felekezetűeket egyaránt, saját vallási pozíciójuk értelmezésére-újraértelmezésére kényszerítették-kényszerítik. Tehát magát az abszolút fizikai tereket kiszélesítették olyan többletjelentések, mint az érzelmek, amely során felfokozódik a szakrális tér jelentősége.¹⁶

A felekezeti hovatartozás hosszú időn keresztül konzerválhatja az etnikai hovatartozás tudatát, és a különböző asszimilációs (szervezett vagy spontán) ráhatások, fázisok nem minden esetben követelik, illetve tudják foganatasítani a felekezeti kiszakadást. Azonban mind a vallásosság, mind pedig az etnicitás egy mozgásban lévő entitás. Esetünkben a vallási hovatartozás egy hosszú ideje tartó változást mutat, amelyet a külső (extrinsic) vallásosság fogalmával¹⁷, vagyis a felekezeti hovatartozás megváltozásával írhatunk le. A belső vallásosság (intrinsic)¹⁸ megváltozhat bármilyen pszichikai, mentális esemény hatására, a bálintfalvi közösségbeli görög katolikus – ortodox felekezetűek belső vallásosságának dichotomikus funkciói is jól jelzik ezen tendenciákat. Ilyenek a folytonosan előtérbe kerülő „Isten csak egy van...”, „... nincs görög katolikus vagy ortodox Isten” kettős vallási érület felszámolására tett kijelentések.

A magatartási minták az egyén és a közösség életében a saját érdekeknek megfelelően (politikai üldözés, közösségi – személyközi ellentétek) mindig is változhatnak.

¹⁵ Keményfi R.: 2003, 96.

¹⁶ vö. Keményfi R.: 2003, 96–97.

¹⁷ Keményfi R.: 2003, 100.

¹⁸ Keményfi R.: 2003, 100.

A verbális viselkedés antropológiája, és ezen belül is a történetmondás „... a beszélői és hallgatói szerepek, az egyéniségvizsgálat, a kontextuselemzés, a forgatókönyvek, az eseménygrammatika irodalmához kötődnek.”¹⁹

Az emlékeket mindig is befolyásolta az adott társadalmi szerkezet, amelyben átadásuk formái végbemennek. Az elbeszélésben általában felerősödnek az elbeszélés szimbolikus aspektusai. Ahogy általában az írás során megerősített emlékek esetében nem magát az emléket olvassuk, hanem azt, ahogyan az írás átalakította. A szóbeli hagyomány esetében is, a spontán emlékezés, az öntudatos reprezentáció is stilizációs formákat használ.²⁰

Az oralitásban a hazudozás viselkedési stratégiaként van jelen. A beszélgetés sohasem választható le fizikai környezetéről, a történetben elfoglalt helyéről. A hazudozás legtöbbször rituális módon nyilvánul meg, amelyet maga a kontextus kényszerít ki. Ebben a folyamatban a „lódítás” nem minősül etikátlannak, ugyanis közvetlen beépül abba a narrációs viselkedési stratégiába, amelyet maga a beszélőhelyzet szabályoz, a kérdező (kutató) és válaszoló (interjúalany) sajátos kommunikációs viszonya, és szándéka meghaladja a félrevezetés tudatosságát. Az interjúalany lényegében ilyenkor próbára teszi a kutató figyelmét, felkészültségét, adott esetben magához a problémához való szubjektív, objektív viszonyát, amely a rituális megértés cselekvéssorozatán fut végig, egyfajta virtuskodás, bravúroskodás által.²¹

A társadalmi emlékezet kapcsán felvetődhet a kérdés, hogy egyes kultúrákat látszólag miért foglalkoztatja jobban múltjuk visszaidézése, mint mondjuk aktuális társadalmi-szociális állapotuk. Több fajta emlékezet létezik egyszerre egymás mellett (családi, helyi, nemzeti, etnikai), ezek más és más nézeteket hívhatnak elő, de mindenik abból indul ki, hogy mi emlékezetre méltó? Maga a kérdés pedig magával hozza a múltfelfogások közti szélesebb és mélyebb társadalmi konfliktusokat.²²

Annak, hogy Bálintfalván a görög katolikus vallás és az ehhez szorosan tapadó sajátos identitás nem nyert elismerést, más erdélyi (székelyföldi) közösségek helyzetéhez hasonlóan, elsősorban politikai, egyházszerkezeti okai voltak. A felekezeti pluralizmus választás elé állította a csoportokat, melynek során az egyik (ortodox) megerősödött, míg mások (görög katolikus közösségek) felszámolódni kényszerültek.²³

Bálintfalván az ortodox egyház végleges megszilárdulása lényegében hézagolta a kevert vagy kettős görög katolikus vallási identitáselemeket, de nyomtala-

¹⁹ Keszeg V.: 2003, 106.

²⁰ Burke, P.: 2000, 4–5.

²¹ vö. Keszeg V.: 2003, 109.

²² vö. Burke P.: 2000, 12–14.

²³ B. Kovács A.: 2000, 131.

nul nem számolta fel, ugyanis az egykori görög katolikusság, mára már zömében ortodox lakosság, ugyanúgy „kétnyelvű” maradt, egy környező többségi magyar település környezetében, ahol a vegyes házasságok, a mindennapok gazdasági-társadalmi interakciói gátolják a kizárólag vallási alapon szerveződő ortodox – román lokális nemzeti homogenizációt. A fiatal korosztály esetében, ha ez a fajta identitás-konstrukció beáll, az minden esetben a bálintfalvi közösség életéből való kilépést jelenti, vagy indítja meg. Ezt a fajta vallási identitáselemekkel kevert „ellenszenvet” lehet sejteni a görög katolikus személyek azon kijelentéseiben, amikor az ortodoxokat „másmilyeneknek, ambíciósoknak, oláhoknak” nevezik.

Szilágyi Ferenc a Bihar megyei görög katolikusság kapcsán kiemeli, hogy a görög katolikusok, függetlenül attól, hogy magyarok vagy románok, leginkább a reformátusokkal és a római katolikusokkal alkottak vegyes településeket. Ezzel is magyarázható, hogy a román görög katolikusok jóval nagyobb számban beszéltek magyarul, mint az ortodoxok. A Trianon utáni román vezetés a görög katolikus „fajtársaikat” „renegát”-nak tartotta, ún. „félmagyaroknak”.²⁴

Bálintfalva esetében a magát érzelmileg is görög katolikusnak valló személyek, családok jóval hajlékonyabbak a magyarság irányába, a vegyes házasságok is gyakoribbak ezen családok körében, akár generációkra visszamenőleg.

Az ortodox felekezethez tartozók szinte görcsösen ragaszkodnak románságukhoz, azonban sokuk hivatalosan még görög katolikus vallású, mi több, az idősebb korosztály román nyelvtudása, kizárólag a vasárnapi szentmise liturgiájában használatos nyelvi készletekből táplálkozik. Tehát az ortodox felekezetűek vallássosságában, egy erős hajlékonyság mutatkozik az évszázadok során statikussá merevedett egykori görög katolikus vallási-társadalmi normakészlete és az 1948-as időszakot követően kialakuló ortodox egyház mint egyetlen legitim vallási intézménye között.

A legutóbbi terepmunkánk során az ortodox egyház gondnoka, a még magukat görög katolikusnak való személyek pontos lakcímeinek pontosítása végett, a problémát meghaladva jelentette ki, hogy: „Bálintfalván már csak három görög katolikus ember van, azok a vezetők voltak, más nincs itt...”.

Mint láttuk, a közösség vallási-társadalmi kommunikációs szintjei többretegűek, egy strukturált vallás- és felekezetközi, különböző identitáselemekkel nyomtatékosított, a lokális társadalom, elsősorban vallási interakcióban rejlő függvényeiről van szó, mintsem egy spontán módon szerveződő felekezetváltásról.

Az tény, hogy a görög katolikus egyház rendszerváltás utáni visszaállításáért meginduló közösségi fellépés kötelékei megszakadtak, a személyek, családok szintjén is, és úgy tűnik, hogy egyházi vonalon is. Azonban a közösségi emléke-

²⁴ Szilágyi F.: 2003, 77.

zet, az önmagával szembesítése során, reflexív módon termeli felszínre a történetek szubsztanciáját, amikor is igyekeznek leépíteni az események kaotikus aspektusait, ezáltal is igyekezve rendet teremteni saját életükben. Dolgozatunkat elsősorban három ilyen történet (narráció) nyomvonalára igyekeztünk rávetíteni úgy, hogy lehetőleg ne csak a személyek közti interakciók hálóiba kapaszkodjunk, hanem szövevényesen átjárjuk a közösség felekezeti tagoltságának időben és térben egymás mellé, vagy egymással szemben rendeződött állomásait, a vallási identitás rendezte pluralizmusból eljussunk a felekezeti egyneműsödés végkifejletére.

Irodalom

BURKE, PETER

2000 A történelem mint társadalmi emlékezet. In: Régió 12. évfolyam, 1. szám. 3–22.

B. KOVÁCS ANDRÁS

2000 XX. századi identitásváltás a háromszéki Lisznyóban. In: Székelyföld IV. 12. 126–134.

BENKŐ LORÁND

1947 A Nyárádmunte földrajzi nevei. Kiadja a Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest

ILYÉS ZOLTÁN

1996 Politikai, kulturális-etnikai és természeti határok a Székelyföldön (Kísérlet a XIX. század végi állapot rekonstruálására). In: Határon innen – határon túl, Szeged, 63–76.

1999 „Magyarul beszélünk...” Etnikai identitás, akkulturációs stratégiák a csíkszépvízi görög katolikus egyházközség hívei körében a 19. század közepétől 1948-ig. In: Szerk.: Borbély – Czégényi: Változó társadalom. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 6–21.

2001 A Csík megyei görög katolikusok identitásváltozásai (1850–1944) In: Székelyföld, V. 7. 88–106.

KEMÉNYFI RÓBERT

2003 A kisebbségi tér változatai. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest

KESZEG VILMOS

2003 Homo narrans. Komp-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

KOVÁCS PIROSKA

1999 Maréfalva. In: Hermann Gusztáv Mikály (szerk.): A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó, 215–257.

OLÁH SÁNDOR

1998 Románok asszimilációja a Székelyföldön (Esettanulmány) In: Régió 9. 2. 64–84.

ORBÁN BALÁZS

1870 A Székelyföld leírása. Történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból. Ráth Mór Kiadása

SZILÁGYI FERENC

2003 Görög katolikusok Bihar megyében. In: Dr. Süli-Zakar István (szerk.): Társadalomföldrajz. Debreceni Egyetem Társadalomföldrajzi és Területfejlesztési Tanszék Debrecen, 69–80.

Zoltán Simon

NARRATIVE FORMULAS IN THE MEMORIES OF GREEK CATHOLICS IN BÁLINTFALVA IN THE POST COMMUNIST ERA

My paper starts from the ethnical, denominational preferences of the community of Bálintfalva (Bolintinieni), of a settlement situated in the sphere of action in Maros County (jud. Mureş), Romania. The inhabitants are Greek Catholics living in a by and large massive Hungarian bloc similarly to the other Greek Catholic villages in Székelyföld. This kind of enclaves was organized on the base of nationality for the fact that their ancestors were settled down as Romanian serves still exists in a living memory about origin of the inhabitants of Bálintfalva. A previous work about the village in the field of local history also points out this remembrance of genesis.

Common memory of origin can be considered as one of the sources eliminating every doubt about genealogy of Greek Catholics in Székelyföld that is to validate a multiple attitude stating that a majority of Greek Catholics in Székelyföld are Romanians settled down in the 17th century. Effects of assimilation and acculturation are clearly visible at the moment, both in individual and common level, in ethnical and denominational features of the community. In this course assimilation policy of changing public ideologies has had significant part in the Romanian as well as in the Hungarian side and the results, in a wider sense, are closely connected to the breaks in ethnical and denominational identity of Greek Catholics in Székelyföld.

Consequently, the population of Bálintfalva can be defined as ambivalent participants in the process of nation changing. In the judgment of the Hungarian majority the community occupies a marginal space when the category of "oláh" is also used in everyday situations as a stereotype. The community of Bálintfalva has already prepared itself with different mechanisms of self-definition as a cultural self-reflection. The most conspicuous example is the action when the inhabitants of the village initiated to set back the Greek Catholic Church. The struggle for restoration of the church shows features of diversification nowadays being organized around only some people in the village, but it has its relevance on the fact that we can put the old attribute in brackets compared to the other vanishing Greek Catholic communities in the region.

Tranoscius – az alföldi szlovákság szent énekeskönyve

BERTÓK BERTALAN

Na stole¹

Na stole, obrusom prikrytom
Starý Tranoscius leží.
Obrus dávno mamovka tkaly,
Ešte vtedy, keď pätňást' liet maly.
Taký obrus dnes už nerobia.
Kto že by to aj mal robiť?
Také rúčky, čo dnes pätňást' liet majú,
Prstmi radšej pudrovú škatulku stískajú.

*

A ty, starý, obitý Tranoscius!
Pamätáš toho apovku,
Čo ť'a takou láskou pod pazuchou nosili;
Čo cez tol'ké roky v chráme Božom z teba vrúcne
modlíli?
Ó kol'ko piesní z teba k nebesám sa blížilo,
Ó kol'ko slz sa s tebou hojilo,
Keď niekto nás na večnosť tu nechal,
Aby v dlhom spánku, v tichosti ležal!
Ó kol'ko tých chvíľ radostných,
Ó kol'ko smútkov žalostných
Si prežila s nami, ty stará, prašna kniha!

*

Oj vtedy si ešte nebola taká prašná.
Vtedy sa ti ligotaly obyťe boly.
-- a teraz ich ... hrzda má,
teraz o teba sa nik nestará,
nik nestará! ...

J. S.²

Az asztalon³

Az asztalon abrosszal letakarva
Régi Tranoscius fekszik.
Az abroszt régen öreganyó szőtte,
Még akkor, amikor tizenötödik évét betöltötte.
Olyan abroszt ma nem készítenek.
Ugyan ki is szőne olyat?

És te vén, rézveretes Tranoscius!
Emlékszel arra az apókára,
Ki téged oly szeretettel a hóna alatt hordott;
Annyi éven át az Úr házába,
És belőled buzgó imát mondott?
Ó, mennyi ének szállt az ég felé belőled,
Ó, mennyi könny lett felszártva tevéled,
Amikor valaki bennünket örökre itt hagyott.

*

Ó, menni örömteli pillanatot,
Ó, mennyi gyászt, szomorúságot
Éltél át velünk, te poros könyv!

*

Ó, akkor még nem voltál oly poros.
Akkor még ragyogtak veretes oldalaid.
S most rozsa emészt,
Senki sem törődik veled!
Senki sem törődik veled!
Szekerka János

¹ Evanjelický hlásník, Ročník VI. April 1936. Číslo 4.

² Napísať ju Ján Sekerka v roku 1920. On bol békéšcabianský ľudový básnik.

³ Az iméni szlovák nyelvű költemény magyar fordítása, ami megtalálható: Tábori Gy.: 1986. 29.

Azért is választottam ezt a verset, mert ez reprezentálja legjobban a témaválasztásom indokát. Ugyanis mostanában nem igen foglalkoznak ezzel a kultúrtörténeti szempontból is mérföldkőnek számító énekeskönyvvel.

CITHARA SANCTORUM.

Apocaiypts 5. V. 8.

Písně duchovní,

staré i nové,

zterých círlem křesťanskú

při wýročních slavnostech a památkách,

jarož i we wšelikých potřebách swých obecných i obzwláštních
s mnohým prospěchem užitá;

z obecnému církle Boží wzdělání,

něbdq shromáždění a wzdání

— ob

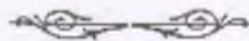
kněze Jirka Tranowského,

služebníka Wáně při církle Swato-Mikulášské w Liptowě.



Wydání nové

s přibawenem 1040 Písní obsahujících.



W Bělehradě.

Wydawcem Swanj. Cirkwaniho Knihlapectwí.

1923.

I. Bevezetés

1. MIÉRT IS VÁLASZTOTTAM EZT A TÉMÁT?

Jómagam „tősgyökeres csabai” vagyok, ugyanis őseim anyai nagyszülői ágon csabai szlovák evangélikusok „tótok” az. Az egész eddigi életemet áthatotta a szlovák kultúra: dédmamám, amikor kisgyermek voltam, szlovákul énekelt, szlovák óvodába, általános ill. középiskolába jártam, és most is jelenleg szlovák szakon vagyok hallgató a Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Karon.

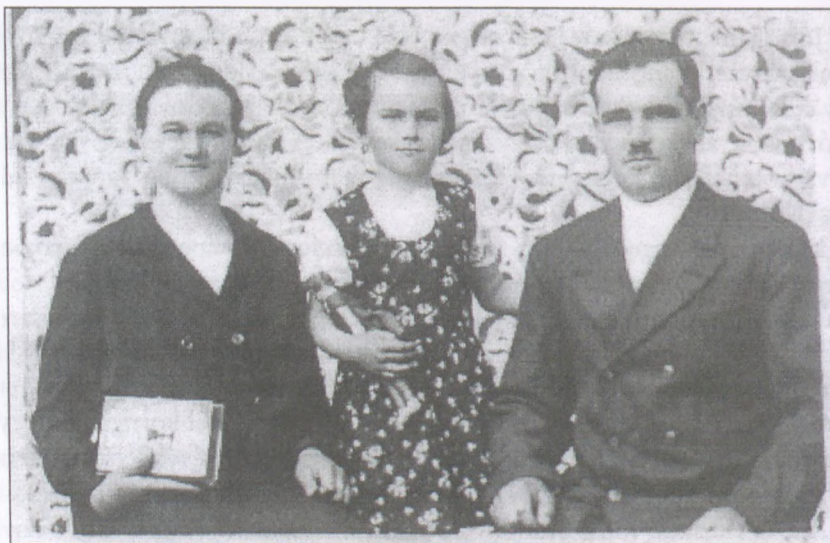
Most pedig engedjék meg, hogy a Transosciusszal kapcsolatban elmondjak egy megtörtént anekdotát! Kiskoromban egyszer véletlenül ráakadtam dédmamám egyik Transosciusára és a lapokat tépdestem belőle. Az édesanyám észrevette és kivette a kezemből, miközben azt mondta, hogy többet ilyet ne tegyek! Kisgyermekként még nem értem fel ésszel, hogy milyen kulturális értéket tettem tönkre, és ezt a gyermekkori „ballépésem” szeretném azzal korrigálni, hogy éppen erről az énekeskönyvről írom a dolgozatomat. Csak később döböntem rá, hogy az adott dolog, jelen esetben a Transoscius, milyen kulturális értékeket hordoz. A Dél-Alföldre főleg evangélikus szlovák telepések jöttek a mai Szlovákia területéről és hozták magukkal. Ez a könyv a régi evangélikus szlovák ember számára útmutatást jelentett, lelki megnyugvást, és szinte az élet minden területét áthatotta: születéstől a halálig.

Feladatokat nehezítették a következő körülmények:

- azoknak az embereknek a zöme, aki még ismerte a Transoscius összes énekét vagy annak nagy részét, meghalt, illetve azok, akik viszont élnek, már nem igen foglalkoznak vele
- teljesen más világba születtem, mint amikor még igen sűrűn forgatták a Transosciust
- dédmamám még kiskoromban elhunyt, aki még ismerte, de ha még élne, biztosan sokat mesélne nekem a Transosciusról. 1. kép: látható ezen az 1936-os fényképen, hogy a dédmamám jobb kezében van a Transoscius és, az hogy annyira fontos volt számára, hogy a fényképezéshez is magához vette.

Dolgozatommal azt is szeretném közölni az elkövetkező generációval, aki-ben némileg van egy kis csabai szlovák lelkület, legyen fogalma arról, hogy mi is az a Transoscius. Erről már korábban Haán Lajos, Dedinszky Gyula és Tábori György is gondoskodott.

A dolgozat időszerűségét az is adja, hogy 2003-ban volt éppen 80 éve, hogy 1923-ban, a békéscsabai Evangélikus Egyházi Könyvkereskedés kiadásában megjelent az első dél-alföldi (békéscsabai) kiadású *Tranoscius*.



1. kép: 1936-os felvétel a néhai dédszüleimről és nagymamámról

Az elkövetkezőkben szólni fogok a *Tranoscius* megalkotójának, Juraj Tranovskýnak az életéről, bemutatom az énekeskönyv első kiadását. Utána az evangélikus szlovákság és a *Tranoscius* kapcsolatát veszem nagytó alá. Következő lépésként a fő részben azt tárgyalom, hogy a különböző ünnepek alkalmával mit énekelt a csabai evangélikus ember, kitérve a templomozási, halotti, esküvői, mindennapi élethez kötött kedvelt énekekre. Ezt követi a *Tranoscius* rézművésisének bemutatása, majd a négy dél-alföldi (csabai) kiadás részletes leírása, illetve az ezeket kiadó Evangélikus Egyházi Könyvkereskedés (Evanjelický Cirkevny Knihupectvo) és az előszót író Dr. Szeberényi Lajos Zsigmond és fia, Dr. Szeberényi Gusztáv életének teljesség igénye nélküli bemutatása. Végül összegzem a *Tranoscius* kultúraformáló jelentőségét, majd a dolgozatomat függelékkel zárom az eddigi kiadott *Tranosciusokról* 1636–1942 között.

2. JURAJ TRANOVSKÝ (1591–1637) AZ EVANGÉLIKUS ÉNEKESKÖNYV MEGALKOTÓJÁNAK ÉLETE, MUNKÁSSÁGA, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A TRANOSCIOUS ÖSSZEÁLLÍTÁSÁNAK KÖRÜLMÉNYEIRE, A TRANOSCIOUS ELSŐ (1636-OS) KIADÁSÁNAK BEMUTATÁSA

A következőkben szeretném a teljesség igénye nélkül reprezentálni Juraj Tranovský életének legfontosabb mozzanatait, középpontba helyezve a Transcius összeállításának körülményeit.

Juraj Tranovszký (Jiří Tranovský, humanista nevén Transcius) a sziléziai Cieszynben született 1591. április 9-én. Anyja Hedviga Zentkovszká, apja Valentin Tranovský. Általános iskolába szülőhelyén kezd járni, majd gimnáziumi tanulmányait előbb Gubinban, majd Kollbergben folytatja. A középiskola befejeztével Wittenbergbe kerül, ahol az ottani egyetem hallgatója lesz. Prágában gimnáziumi tanár, majd a morvaországi Hellowicében iskolarektor, később Mesericben lelkész. Elveszi feleségül Polan György lányát, Annát.



2. kép: Juraj Tranovszký (1591–1637)⁴

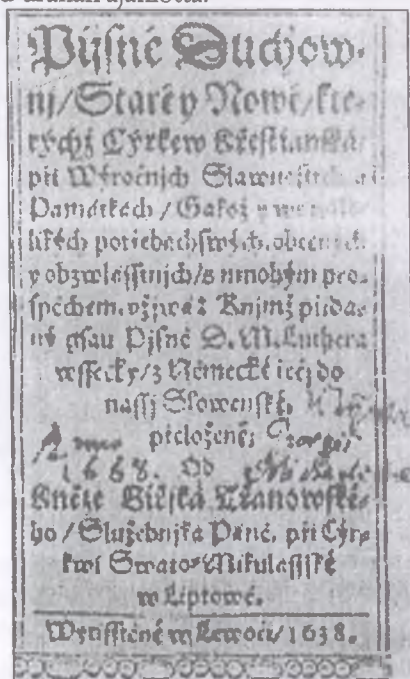
A csehek fehérhegyi katasztrófája után kénytelen volt elmenekülni szülőhelyére, Tešínbe. Az üldöztetés alatt születtek a Transcius legszebb gyöngyszemei. Szunyogh János meghívja udvari lelkésznek. Jötevőjével együtt a budatíni kastélyba menekülnek. Szunyogh János sógora, gr. Illésházi Gáspár vette pártfogásba, aki az árvai vár ura volt.⁵

1631-ben elfogadta a lipótszentmiklósi evangélikus gyülekezet meghívását. A Cithara sanctorum az evangélikus egyház válságos időszakában látott napvilágot, ugyanis a széles látókörű pap felismerte, hogy az evangélikus hívőket úgy tudja megvédeni a rekatolizálástól, hogy fellendíti az egyházi éneklést, és ágostai szellemben fogja nevelni őket. Vallása megmentését abban is látta, hogy minél

⁴ Evanjelický Hlásnik: Ročník VI. 1936. szeptember 6.

⁵ Čabianský Kalendár: 1937, 33–34.

több vallási éneket ad az egyre fogyatkozó hívek szájába, a szöveges rész ismeretét és rögzítését tartva szem előtt.⁶ Nagy művét 1635. december 1-jén fejezte be. Ez az általa szerkesztett és Lőcsén (Levoča) 1636-ban Brenner Lőrinc nyomdájában megjelent, 414 éneket tartalmazó énekeskönyv terjedt el cseh, szlovák és lengyel evangélikus vallásúak között. Ezt az első kiadást jótévőjének, Szunyogh Jánosnak, Budatín szabad urának ajánlotta.⁷



3. kép: 1638-as, lőcsei kiadású Tranoscus címlapja⁸

Teljes címe:

Fordításban:

CITHARA SANCTORUM.

Apocahyps. 5. V. 8.

PÍSNĚ DUCHOVNÍ,

staré i nové,

kterýchž církev křesťanská

při výročních slávnostech a památkách,

jakož i ve všelikých potřebách svých obecných i

Szentek Hárfája

Jel. 5., 8. V.

Lelki Énekek

Régiek és újak

melyeket a keresztyény egyház

sátoros ünnepeken és emléknapokon,

úgyisintén a maga minden közönséges és

különleges szükségében

⁶ Tábori Gy.: 1986, 11.

⁷ Haán L. 1873, 29.

⁸ Literárna rukovät': 1979, 74.

obvzhláňých
s mnohým prospěchem užívá;
k obecnému církve Boží vzdělání,
někdy shromáždění a vydané
od
kněze Jiřika Tranovského
služebníka Páně při církevní svato-mikulášské v
Liptově.

nagy áldással használ;
 az Isten egyházának közös épülésére
 egykor Tranovszky György lelkész
 Isten szolgája a lipótszentmiklósi
 egyházban
 Által összegyűjtve és kiadva⁹

A terjedelmes könyvcím a barokk kor könyvészeti divatját követi. Benne az énekek ábécé szerint követik egymást, melyek közül 25 Luther költeménye, 43 különböző német énekeskönyvből átvett, 150 Tranovský költeménye, a többi cseh énekeskönyvből átvett.¹⁰ Az énekek az egyházi liturgia sorrendjét követik, miszerint tartalmazznak: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei típusúakat.

Maga Juraj Tranovszký a második kiadást már nem élte meg, mivel 1637. május 29-én elhunyt, de halhatatlan dolgot alkotott. Egy olyan énekeskönyvet, amit évszázadokon át forgattak a dél-alföldi evangélikus szlovákok.

Kiadták a történeti Felvidéken (a mai Szlovákiában), Csehországban, Lengyelországban, Németországban, Ausztriában. Legtöbbször Magyarországon: Budán, Pesten, Pestbudán – Trattner, Hornyánszky, Bucsánszky, Rózsa és Lipcsei betűivel – és négy alkalommal Békéscsabán (1923, 1925?, 1937, 1942).¹¹

3. AZ EVANGÉLIKUS SZLOVÁKSÁG ÉS A TRANOSCIVS KAPCSOLATA

Most konkrétan rátérnék, hogy mi is a kapcsolat az evangélikus szlovákság és a Transcivus között, ugyanis az énekeskönyv első és további kiadásai nagy hatással voltak a szlovák evangélikusokra, akik sokáig korlátozva voltak hitük szabad gyakorlásában. Patriarchális családszervezetű életükben rendszerint a legidősebb férfi, általában az apa, papja is volt a családjának, aki a mindennapi ájtatosság alkalmával előénekelte a Transcivusból, amihez csatlakozott az egész család. Az énekekben a hívek megtalálták a nap és az év minden szakára, minden ünnepre, a család életében előforduló örömteli vagy fájdalmat okozó eseményeire, az életre, a munkára, az egészséget megköszönő, de leginkább a vallásos hitélet elmélyítésére és kielégítésére szolgáló énekes szövegeket. A családi kollektív éneklés gyakorlata bebizonyította Juraj Tranovský azon felismerését, hogy az énekeskönyv gyakori használata ébren tartja a hívekben a vallásos érzést.¹²

⁹ Dedinszky Gy.: 1987, 215.

¹⁰ Haán L.: 1873, 29.

¹¹ Tábori Gy.: 1986, 12.

¹² Tábori Gy.: 1986, 12–13.

A megjelenő énekeskönyvek énekei ugyanazon az ó cseh nyelven íródtak, amelyre a 16. század végén a protestáns Cseh Testvérek Társasága lefordította a Bibliát Králicében.¹³

Későbbi időkben a magyarországi szlovákok körében az ó cseh nyelv az egyházi liturgiák és az énekek szövegében maradt fenn egészen a 20. század elejéig. A lingvisztika és az alföldi szlovákok egységesen „biblyicstyna”-nak (biblicčina) nevezik. A Tranosciusok magyarországi kiadásai is ezen a nyelven jelentek meg, az utolsó két kiadás kivételével (1937, 1942). Ez a magyarázata annak, hogy a nyugati szláv népek kölcsönösen megértik egymást a Tranoscius közvetítette egyházi nyelv segítségével.¹⁴ Dedinszky Gyula szerint a Békéscsabát 1718-ban újratelepítő evangélikus vallású felvidéki telepesek csakis az élethez legszükségesebb dolgokat hozhatták magukkal. Élelmet, ruhát, állatot, de hoztak magukkal legalább egy-két könyvet is. Általában Bibliát, Tranosciust, esetleg valamilyen posztillát (prédikációs gyűjteményt).¹⁵

II. Fő rész

1. A TRANOSCIUS JELENTŐSÉGE A CSABAI EVANGÉLIKUS SZLOVÁKSÁG MINDENNAPI ÉLETÉBEN

Szeretnék idézni Haán Lajostól, a neves csabai történétírótól, hogy ő mit is gondolt a csabaiak mindennapi vallásos életéről:

„Végre pedig kiemelkedőnek tartottam azt is, hogy a csabaiak a templomot szorgalmasan látogatják, és hogy általában vallást szeretők [...] Itt vasárnaponként 4-5 ezer buzgó lélek, ünnepnapokon 6-7 ezer szolgál az Istennek az evang. nagy templomban, még van a sátoros ünnepeken mindig öt-hatszáz, aki kénytelen hazamenni, miután a templomban már helyet nem kap [...] Hétköznapokon is mindig van 500-600 hallgatónk. Vasárnap az istentisztelet előtt néha két órával is a nép a templomban összegyűlelszik, és orgona nélkül énekel. Ünnepnapkor nem is szoktuk a templomot bezárni, miután elég van olyan, aki a reggeli istentiszteletből haza sem megy, hanem a délelőtti istentiszteletet bejárva a templomban marad és énekel. De egyébként is a csabaiak, mint minden tótok, az éneklésnek nagy barátai, úgy hogy halotti toraik, keresztségeik, lakodalmaik többnyire éneklésből állnak[...] ; de különösen nyáron aratás és más munka idején, minden bokor, tanya, kert, szőlő visszhangzik az énekléstől [...]”¹⁶

¹³ Gyivicsán A.: 2003, 123.

¹⁴ Tábori Gy.: 1986, 12–13.

¹⁵ Dedinszky Gy.: 1982, 96.

¹⁶ Haán L.: 1873, 53–54.

Az elkövetkezőkben arról fogok beszélni, hogy a különböző ünnepek alkalmával a csabai szlovák evangélikus ember milyen énekeket énekelt leginkább.

A) ÜNNEPEK

Mivel a csabai népet letelepedése óta mély vallásosság jellemzi, ennek egyik fő tényezője a Transcius. A csabaiak énekszeretete bizonyítja, hogy a hívő férfiak illetve asszonyok akár 600–700 dallamot is ismernek, s igen sok éneknek, tudják az első versét, és számosnak minden sorát. A sátoros ünnepek közül különösen a karácsonyt ülik meg nagy áhítattal, nagy ünnepnek tartják a nagypénteket, a húsvétot, az áldozócsüörtörtököt és a pünkösödöt is.¹⁷

a) Karácsony, karácsonyi éneklés

A karácsonyhoz fűződik a csabai nép legtöbb hagyománya.¹⁸ Karácsony délutánján mindenki siet a templomba.¹⁹ Békéscsabán a szlovák istentisztelet korán, délután fél 3-kor kezdődött, s annak végeztével, már a téli sötétedéskor a gyerekek szétrajzoltak a városban és elmentek az ablakok alá (pod oblok) karácsonyi énekeket énekelni. Némelyek csak rokonokat, ismerősöket kerestek fel, de voltak szegényebb családból való gyermekek, akik járták az utcákat. Céljuk az volt, hogy minél több családi házat meglátogassanak, mert ez az énekes köszöntés anyagi haszonnal is járt.²⁰ Ez a szokás egészen az 1930-as évekig élt a békéscsabai szlovákok körében.²¹

Az éneket a gyerekek már jóval korábban kezdték tanulni. Több ének is járta, főként a Transciusban található könnyebben megtanulható karácsonyi vallásos énekek.²² Ezek közül kiemelkedett a 60. számú *Narodil se Kristus Pán* (Megszületett az Úr Krisztus), amelyet egykor minden családi ház ablaka alatt énekeltek ilyenkor, ami így hangzott:

„*Narodil se Kristus Pán,
Veselme se; života čistého,
Z rodu kráľovského,
Již nám narodil se*”

Magyarul: Megszületett az Úr Krisztus,
Örvendezzünk tiszta életének,
Királyi származék,
Nekünk megszületék.²³

¹⁷ Rell L.: 1930, 176–177.

¹⁸ Rell L.: 1930, 180.

¹⁹ Rell L.: 1930, 177.

²⁰ Dedinszky Gy.: 1982, 87.

²¹ Tábori Gy.: 1986, 15.

²² Krupa A.: 1976, 80.

²³ Krupa A.: 1976, 58.

A többi ének volt: a 45. számú *Čas radosti* (Öröm s vigasság ideje), 57. számú *Máme se všichni v tento čas radoval'* (Örüljünk együtt az öröm ünnepén), 95. számú *V veselým hlasem zpívejme* (Örömeinkünk zengjen). Néhány helyen, inkább a felnőttek ajkán, felhangzott valamely karácsonyi ének parodizált változata is. A leggyakoribb Békéscsabán is ismert paródia a 45. számú *Čas radosti* énekre íródott, ami a következőképpen hangzott:

*Čas radosti, veselosti, nemal čo jesti
iba troška kapustičky, aj tu bez mastičky.*

Magyarul: Öröm s vigasság ideje, de nem volt mit enniök,
csak egy kevés káposztácska, az is csak zsír nélkül.²⁴

Karácsony estéjén megterítették a hagyományos karácsonyi asztalt, majd a vacsora befejeztével énekeltek a Tranoscius énekeskönyvből.²⁵ A karácsonyi asztal az ünnepek alatt mindvégig terítve maradt²⁶, a vacsora után a nagyszülők is visszonzották az unokák énekét.²⁷ Sőt néhol – egyes családoknál – felkeltek éjfélkor is Jézus születésének emlékére, s ismét vacsoráztak az ünnepi vacsora maradékából és énekeltek.²⁸

b) Óév – újévi éneklés

Békéscsabán a városiak nagy számban gyülekeztek a kistemplom körül, hogy mind a harangszót, mind az éneklést meghallgassák.²⁹ Óév napján éjfélkor meghúzták a templomok harangjait, majd erre önkéntesen vállalkozott evangélikus egyháztagok a kistemplom tornyának erkélyén köszöntötték az újévet³⁰, ahol messzehangzóan énekeltek a Tranosciusból hat-nyolc éneket a kezükben tartott gyertya világa mellett.³¹ Mások otthonaikban nyitott ablakoknál tették ugyanezt.³²

A karácsonyhoz hasonlóan este jártak énekelni ablak alá a gyerekek, fiatalok. Békéscsabán szilveszterkor a felnőttek csak a közvetlen rokonokhoz mentek, az éneklés újév reggelén megismétlődött. Leginkább a Tranoscius 112. számú

²⁴ Dedinszky Gy.: 1982, 88.

²⁵ Tábori Gy.: 1986, 15.

²⁶ Rell L.: 1930, 177.

²⁷ Dedinszky Gy.: 1982, 87.

²⁸ Rell L.: 1930, 178.

²⁹ Krupa A.: 1976, 110.

³⁰ Dedinszky Gy.: 1982, 90.

³¹ Tábori Gy.: 1986, 16.

³² Dedinszky Gy.: 1982, 90.

Rok novj zase k nám přišel (Az újesztendő újra beköszöntött hozzánk) kezdetű éneket tanulták meg.³³

c) *Húsvét*

Első napja az áhítaté: mindenki a templomba siet. Húsvét hétfőjén aztán kitör a jókedv. Különösen régebben a legények már jókor hozzáfogtak az öntözéshez.³⁴

d) *Áldozócsütörtök, pünkösd*

E két ünneppel kapcsolatban nincsenek Csabán különös szokások. A család jelen van az istentiszteleten s otthon is, ájtatoskodik.³⁵

e) *Advent*

Az Úr jöveteléhez való készülődés idejét, az adventet, az alkalomhoz illő komolyságban tölti a csabai nép. Lakodalmat nem tartanak ilyenkor, legfeljebb a disznótorok szakítják meg a vallásos komolyságot.³⁶

B) TEMPLOMOZÁS

A békéscsabai szlovák evangélikusok korábban igen jó templomba járók voltak. Talán azért is, mert egyedülálló módon a városban három templomuk is van. Kettő a központban egymással szemben, kis- és nagytemplom (Ó- és Új-templom), Erzsébethelyen (Jamina) a harmadik, de jellemző volt, hogy a tanyai egyházi iskolákban is tartottak evangélikus istentiszteleteket.

A templomozás elengedhetetlen kelléke volt az első szerzőjéről, Tranovszky György lipótószentmiklósi lelkészről elnevezett Transcius, ami gyakran művészi rézverettel ellátott, vaskos szlovák evangélikus egyházi énekeskönyv.³⁷ Ezt a vastagabb alakút a férfiak a bal hónuk alatt, a nők pedig a laposabb formátumút bal alsó karjukra fektetve kézfejükkel a könyökhajlatba szorítva vitték.³⁸ A könyvet néha kendőbe burkolták, hogy télen a rézveret hidegét így csökkentsék, részben pedig azért is, hogy a durva, érdes rézveret ünnepi ruhájuk ujját és oldalát ne koptassa. A régi kiadású Transcius (1636–1937) téglányi súlyú és nagyságú volt,

³³ Krupa A.: 1976, 111.

³⁴ Rell L.: 1930, 178.

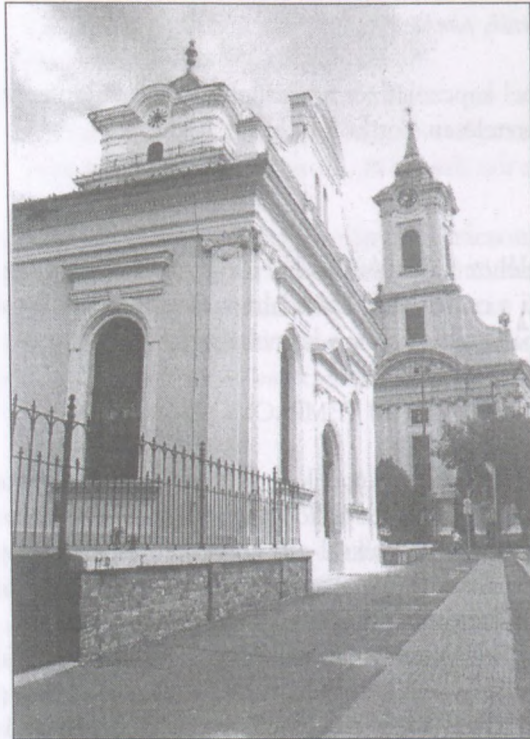
³⁵ Rell L.: 1930, 178.

³⁶ Rell L.: 1930, 179.

³⁷ Dedinszky Gy.: 1982, 7–9.

³⁸ Tábori Gy.: 1986, 16.

ezért némelyek kényelmi okokból a templom padjában, megszokott helyükön tartották énekeskönyvüket³⁹, mindenki státusának megfelelő helyen⁴⁰, amely ott várta gazdáját vasárnaptól vasárnapig. Az 1900-as évek első felében sok száz szebbnél szebb kötésű Transcius volt látható az Evangélikus Nagytemplom padjain, de számuk megritkult, amióta divatba jött a régiségek gyűjtése, a bebetévedő idegenek lopkodták őket, s ezért a rendszeres templomba járók is inkább csak a tépett, dísztelen énekeskönyveiket hagyják a templomban.⁴¹

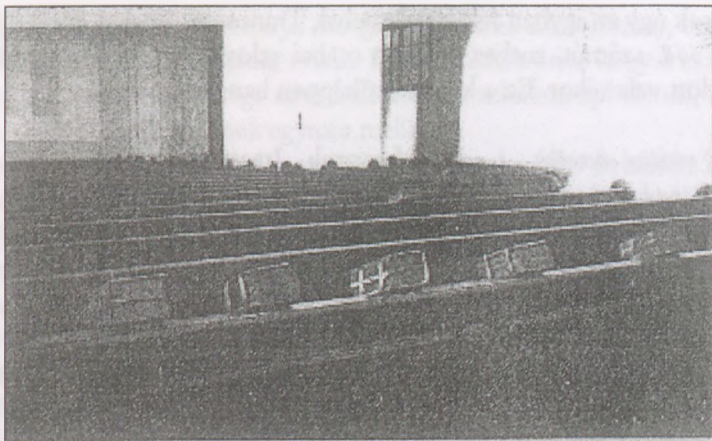


4. kép: A békéscsabai evangélikus Ó- és Újtemplom

³⁹ Dedinszky Gy.: 1982, 7–9.

⁴⁰ Tábori Gy.: 1986, 16.

⁴¹ Dedinszky Gy.: 1982, 7–9.



5. kép: Az Evangélikus Nagytemplom padsora a földszinten Tranosciusokkal⁴²

A hétköznapi reggeli istentiszteleteknél nem volt ritka, hogy az orgonálásban soros kántortanító magával vitte a Nagytemplomba, magasabb osztályba járó tanulóit is segítségül. A legjobb tanuló egy kis pálcával mutatta tanítójának a Tranosciusban az éneklendő szöveget, a többi gyerek pedig teli torokkal énekelt, így biztosítva az öregek gyülekezetében nemcsak az éneklés ritmusát, de a dallamtartást is.⁴³

C) A MINDENNAPOK VALLÁSOSSÁGA

A békéscsabai evangélikus ember vallásossága nem merült ki a templomba járásban, hanem az igazi vallásosságnak meg kellett mutatkoznia a mindennapi tevékenységekben is.⁴⁴ Minden reggel a munka előtt, este, annak befejezése után a legtöbb családnál felhangzott az arra a napra kijelölt ének⁴⁵, különösen vasárnap reggel visszhangzott a nagyszülők háza az énekléstől.⁴⁶ „A városban tartózkodó idősebb gazdák és feleségeik minden nap járnak templomba s nem, mulasztják el, hogy otthon reggel, délben, este ne énekeljenek a jó öreg Tranosciusból”.⁴⁷

Békéscsabán az öregebbek reggel, amikor felkeltek, a Tranosciusból énekeltek egy-egy éneket.⁴⁸ Voltak olyan vallásos hívő öregek is, akik a hajnali harang-

⁴² Rell L.: 1930, 273.

⁴³ Dedinszky Gy.: 1982, 12.

⁴⁴ Dedinszky Gy.: 1982, 13.

⁴⁵ Tábori Gy.: 1986, 15.

⁴⁶ Tábori Gy.: 1986, 14.

⁴⁷ Rell L.: 1930, 136.

⁴⁸ Dedinszky Gy.: 1982, 13.

szókor, csak úgy az ágyban fekvé valamelyik Tranoscius-éneket énekelték el. Leginkább a 668. számút, melyet minden csabai szlovák evangélikus ember könyv nélkül tudott valamikor. Ez a következőképpen hangzott:

„*Aj již vychází sluncečko,
Chval Pána Hned rána, Neb
byl tvá Obrana, Má dušičko.*”

Magyarul: Itt van már a nap kelte,
Keresd őt, Teremtőd,
Ki téged megvédett, Lelkem lelke.⁴⁹

De ezen kívül még énekelték a következőket: a 682. számút: *Den jest přede dveřmi* (A nap az ajtó előtt), esetleg a 692. számút: *Noc ubáží, Pán Ježíš chce být s námi* (Múlik az éj, az Úr Jézus velünk akar lenni).⁵⁰ Hétfő reggel minden családban együtt énekelték a 703. számú éneket: *S Bohem ja chci začítí* (Istennel akarok kezdeni), a többi hétköznap reggelén a 668. számú, *Aj již vychází sluncečko* (Itt van már a napkelte) ének volt kedvelt.⁵¹

Az 1900-as évek elején, Békéscsabán rendszeresen megtartották az evangélikus családoknál a házi áhítatokat, legfőképp vasárnap délben. A vasárnapi ebéd végeztével felhangzott a családfő szava: „Dajte knížke!” (Hozzátok a könyveket!), ami után a Tranosciusból énekeltek néhány éneket. Elmaradhatatlan volt ilyenkor a 726. számú ének, melynek első verse így szól:

„*Příkladem Pána Ježíše
Zpívej radostně, má duše, Nebí'
i On Otce tak ctíval, Po stole
písničky zpíval.*”

Magyarul: Az Úr Jézus példájára,
Indulj, lelkem, mély hálára:
Asztal után hálát zengve
Atyját Ő is tisztelte.

(Victorisz József fordítása)⁵²

Gyakori volt a 719. számú *Chvalmež Pána, neboť jest dobrotivý* (Dicsérjük az Űristent, mert jóságos) kezdetű étkezés utáni ének is, ami után az egyházi ünnepkör (ádvént, karácsony, húsvét, pünkösd) szerinti egy-két ének is következett. Összesen akár öt-hat, s nem mindig a legrövidebb ének került sorra az áhítatok során.⁵³

A Čabiansky kalendár egy írása szerint a csabaiak az aratást egyházi énekkel kezdték,⁵⁴ mert minden nagyobb munka addig nem kezdődhetett meg, amíg a helyszínen el nem énekeltek a Tranosciusból legalább egy verset.⁵⁵ Rendszerint a

⁴⁹ Dedinszky Gy.: 1986, 11.

⁵⁰ Dedinszky Gy.: 1982, 13.

⁵¹ Tábori Gy.: 1986, 15.

⁵² Dedinszky Gy.: 1982, 15–16.

⁵³ Dedinszky Gy.: 1982, 15–16.

⁵⁴ Dedinszky Gy.: 1982, 18.

⁵⁵ Tábori Gy.: 1986, 15.

703. számú ének volt ez: *S Bohem já chi začítí* (Istennel látok hozzá), csak ez után a vallási ének után jöttek a dalok, nóták. Ez bizonyíték arra, hogy a csabai evangélikus szlovák nép vallásossága nem különül el a mindennapi élettől, és a világi és egyházi énekek jól megférnek egymás mellett.⁵⁶

Az elvégzett évi munkáért, a szerencsésen betakarított termésért való hálaadásnak volt szentelve az aratási hálaadó istentisztelet (pod'akovanie za úrody zemské). Ezt az istentiszteletet mindig a mezei munkák befejeztével, Szent Mihály naphoz legközelebb eső vasárnapon tartották. A csabai evangélikus szlovák földműves nép ezt a napot mindig nagy ünnepnek tekintette. Aki csak tehette részt vett a nagytemplomban tartott istentiszteleten, ahol is falakat rengető erővel szállt az ég felé több ezer ember ajkáról a hálaadó 832. számú ének *Chvaltež Boha našeho V jeho svatém trůnu* (Dicsérjétek az Istent Az Ő szent trónusán).⁵⁷

A háziáhitaton kívül volt a Transcius használatának kötetlen formája is. Télen volt rá lehetőség, amikor szünetelt a földi munka, hogy a családfő az apovka (nagyapa) egymaga letelepedjen az asztalhoz Transciussal a kezében, és énekeljen belőle. A család többi tagja is vele együtt énekel, csak úgy fejből (naspamet'), mert közben a munkájukat is végezték.⁵⁸

Olyan alkalomkor is énekeltek belőle, amikor a békéscsabai ember nagy tömegeinek belső spontán fakadt érzelmi indulata azt kiváltotta. Ilyen eseményhez köthető Áchim L. András neves parasztvezér országgyűlési képviselővé választása 1905-ben, 1906-ban és 1910-ben, amikor is tanyai választói, nagyjából agrárproletárok, kisparasztok, akiknek érzelmi kifakadása és politikai állásfoglalása még vallási köntösbe is burkolózott, valahányszor Jaminán (Erzsébethelyen) keresztül kocsikon vonultak a városba a szavazóhelyre, mindannyiszor az 585. számú *Pán Bůh jest sila má* (Isten az én erőm) című éneket énekeltek.⁵⁹

Esetenként, amikor a teljesen kész, bebútorzott házat újabban fel szokták szentelni. A házszentelés alkalmával a háztulajdonos összehívja rokonait, ismerőseit, jóbarátait s elsősorban a lelkészeket. Az egyik lelkész imádságot, esetleg beszédet is mond s a jelenlévők a Transciusból énekelnek. Az ének után vacsora következik, amely lakomának is beillik.⁶⁰

Időjárásjóslás

Az időjárás befolyásolásának volt egyházilag is gyakorolt módja. Nagy szárazság vagy sok eső idején, istentiszteleteken imádkoztak és énekeltek, ugyanis a

⁵⁶ Dedinszky Gy.: 1982, 18.

⁵⁷ Dedinszky Gy.: 1982, 19.

⁵⁸ Dedinszky Gy.: 1982, 97.

⁵⁹ Tábori Gy.: 1986, 15.

⁶⁰ Rell L.: 1930, 147.

Tranosciusban vannak ilyen irányú énekek is. Rossz időjárás esetén a hívek maguk kérték lelkészüket, imádkozzék a templomban a fenyegető természeti csapás elfordításáért, az orgonakántort pedig arra, tűzzön ki az istentiszteletre hasonló tárgyú énekeket.⁶¹

A Transcius tárolásának helye

A Transciuszt az evangélikus szlovákság szent könyvnek tekintette. A család a féltve őrzött könyvet biztonságos helyen, falitékában, pohárszék tetején, vagy kultikus helyen, a sarokpad szögletében tartotta.⁶² Békéscsabán minden családnál megtalálható volt, sokszor annyi, ahány felnőtt tagja volt a családnak⁶³, legalább egy-egy, némely háznál akár 5-6, vagy 10 darab is volt. Ez a könyv volt a leggyakrabban kézbevett könyvük.⁶⁴ Talán ez is azt a tényt magyarázza, hogy Békéscsabán a Transciusok felhalmozásának mértéke igen nagy volt.⁶⁵

D) HÁZASSÁG, LAKODALOM

A lakodalmak főleg az őszi betakarítások utáni hetekre, októberre és novemberre estek. Advent és böjt idején nem tartottak lakodalmat a vallási tiltások miatt.⁶⁶ Békéscsabán az esküvő, lakodalom (svadba, sobás) lebonyolításáért az úgynevezett starejši (násznagy) volt a család segítségére. Ő kísérte el a fiatalokat a lelkészhez kihirdetésre, kézfogóra a násznagy indította és állította rendbe esküvőre menet a templomba készülő fiatalokat és a násznépet, felügyelt a lakodalmi ünnepség rendjére, s adta meg komolyságát is bibliai indíttatású beszédeivel.⁶⁷

Az esküvő idejéé⁶⁸

Az evangélikus szlovákoknál a násznagy előbb a menyasszonyhoz ment az esküvő napján reggel 9 órára. Ekkor díszítették fel kalapját és tűzték fel a szalagokat. Ezután, ahol rendezték, megnyitotta a lakodalmat.⁶⁹ Megkérte a násznépet, hogy együtt énekeljék el a Transcius-beli 703. számú *S Bohem já chci zácíti* (Isten

⁶¹ Dedinszky Gy.: 1982, 22.

⁶² Tábori Gy.: 1986, 16.

⁶³ Tábori Gy.: 1986, 14.

⁶⁴ Dedinszky Gy.: 1982, 97.

⁶⁵ Tábori Gy.: 1986, 16.

⁶⁶ Krupa A.: 1993, 651.

⁶⁷ Dedinszky Gy.: 1982, 36-37.

⁶⁸ Krupa A.: 1993, 664.

⁶⁹ Krupa A.: 1993, 667.

nevével kívánom kezdeni) kezdetű egyházi éneket,⁷⁰ (a dolgozatíró megjegyzése: ezt az éneket énekelték hétfő reggel, illetve aratások idején ez volt a nyitóének) majd megreggeliztek.

Miután a násznagy végzett a menyasszonyos háznál, elindult a vőlegényes házhoz, ahol ugyanazzal a szöveggel itt is megnyitotta a lakodalmat, s itt is megreggelizett.⁷¹ A reggeli után a násznagy elénekelt a 445. számú *Hrad přepevný jest Pán Bůh náš* (Erős vár a mi Istenünk) kezdetű evangélikus egyházi éneket.⁷² Némely szlovák közösségben a lakodalom ünnepélyességét azáltal is emelték, hogy egy meghatározott cselekménynél énekelték a Transosciusból.⁷³

A menyasszony és a vőlegény keresztszüleitől ezt a könyvet kapja ajándékkul azzal a kívánsággal: járjanak vele szorgalmasan a templomba.⁷⁴ Megjegyzés: A tulajdonomat képezi egy 1923-as első dél-alföldi (csabai) kiadású Transoscius, melynek 4. oldalán lévő bejegyzése arról tanúskodik, hogy a néhai dédszüleim esküvőjük alkalmából kapták.

A bejegyzés pontos leírása:

Kupena 1924ho Roka

Povázsai Mihály

Felegyi Mariska

Bolami szvadba

Roku Panye 1923 Novembra 8ho

Magyarul:

Vétetett 1924-es évben

Povázsai Mihály

Felegyi Mariska

Esküvőnk volt

Az Úr 1923. esztendejének november 8.-ik napján

(fordította: Bertók Bertalan dédunoka)

E) SZÜLETÉS

Haán Lajos *Cithara Sanctorum* c. művében kitér arra, hogy egyes esetekben a Transosciust házi krónikának is lehet tekinteni. Ide a családfő jegyzi be a gyermekei születési évét, nevét, és a család szempontjából fontos egyházi illetve családi ünnepeket.

Szintén a tulajdonomat képezi egy 1912-es, szenci kiadású Transoscius, amibe az úkapám jegyezte be a következőt:

⁷⁰ Krupa A.: 1993, 668.

⁷¹ Krupa A.: 1993, 669.

⁷² Krupa A.: 1993, 671.

⁷³ Tábori Gy.: 1986, 16.

⁷⁴ Rell L.: 1930, 176..

F) HALÁL, TEMETÉS

TEENDŐK A HALOTT KÖRÜL

A halál beállta után a rokonok első feladata az volt, hogy a halott (omvec, umrvec) szemét lezárják (oči zakvačit') ellenkező esetben a halott maga után hív valakit a családból. Ezután a földre helyezték pokrócra vagy deszkára. Állát ekkor, vagy még az ágyban kendővel kötötték fel, s alá Bibliát vagy Tranoscius énekeskönyvet is helyeztek, nehogy nyitva maradjon a szája.⁷⁵

A temetésnél a starejšínak is nagy szerepe van, akit ekkor funerátornak neveznek. Ő végzi a bejelentéseket, vezeti a virrasztásnál az éneklést, a temetés alkalmával elmegy a lelkészért, a toron pedig beszédet mond. Fáradozásaiért pénzbeli díjazást kap.⁷⁶

a) Virrasztás (virastás)

A virrasztást, mint az esküvőt is, a starejší vezeti. A Tranosciusból bevezetésül énekelnek néhány esti éneket, majd néhány alkalomhoz illő halotti éneket énekelnek.⁷⁷ A starejší előre bejelentette a Tranoscius-beli ének számát, s mint előénekes, ő kezdett el énekelni. Először az 530. számú *Volám k tobě ve dne v noci* (Éjjel-nappal hozzád kiáltok) éneket énekeltek, majd a 498. számút *Doufám v Boha v svém neštěstí* (Bízom Istenben) végezetül az 585. számú *Pán Bůh jest síla má* (Isten az én erőm) című éneket énekeltek. A résztvevőktől függően egy virrasztáson 5-6 éneket is elénekeltek.⁷⁸

A virrasztás általában este 10-11 óráig tartott, s befejezésül mindenütt esti éneket énekeltek, legtöbbször a *Stán sa vůle tvá pane* (Legyen meg a Te akaratod, Uram). Az ének után a starejší bejelentette, hány órákkor lesz a temetés.⁷⁹

b) Halotti tor (kar)

A halotti torra (kar) a temetés befejezése után a starejší hívta meg a résztvevőket. A halotti tort rendszerint az evangélikusok úgy kezdték, hogy a starejší a Tranoscius énekeskönyvben lévő 160. számú *Nevinnost přemilá, Co jsi učinila?*

⁷⁵ Krupa A.: 1993, 747.

⁷⁶ Rell L.: 1930, 172.

⁷⁷ Dedinszky Gy.: 1982, 62.

⁷⁸ Krupa A.: 1993, 751-753.

⁷⁹ Krupa A.: 1993, 757.

(Kedves ártatlan mit tettél?) kezdetű ének 20. és 21. versszakát előolvasta, s utána együtt énekelték vele a torozók.⁸⁰

A tor befejezéseként egy-két esti éneket énekelték a Tranosciusból, majd meghallgatva a starejái közlését miszerint holnap reggel ekkor meg ekkor itt gyülekeznek a templomban, majd onnan a temetőbe mennek „halott után”.⁸¹

Sok esetben nem adták tovább az énekeskönyvet, hanem az idős halott kopersójába helyezték annak feje mellé.⁸²

Az előzőekben elhangzottakat figyelembe véve nyugodtan mondhatjuk, és most szeretnék Tuska Tünde tanárnő doktori disszertációjából idézni, hogy „az énekeskönyv valóságos kis Ágendája a szlovák evangélikusoknak. Nem véletlenül hívják »Szent Könyvnek« a csabaiak, hiszen megtaláljuk benne mind az ünnepnapokra, mind a hétköznapokra való énekeket. Linder László, erzsébethelyi lelkésznek köszönhetően a csabai gyülekezet máig megőrizte a Tranoscius legnépszerűbb énekeit, hiszen a liturgia egyes részei csabai dallamokkal egészültek ki.”

Irodalom

ČABIANSKY KALENDÁR

1937 33–34.

DEDINSZKY GYULA

1982 Vallásos elemek a békéscsabai szlovákok népi életében, népi elemek a vallásosságukban. Kézirat. Békéscsaba

1986 Szól a harang, Néprajzi tanulmányok, Békéscsaba

1987 A szlovák betű útja Békéscsabán. Békéscsaba

EVANJELICKÝ HLÁSNÍK

1936 Ročník VI. April Číslo 4.

GYIVICSÁN ANNA

2003 Nemzetiségi lét és kultúra dimenziói II. köt. Békéscsaba.

HAÁN L.

1873 Cithara Sanctorum. Pest

É. n. Békéscsaba története. Bibliotheca Bekesiensis 2. In Papp János (szerk.).

KRUPA ANDRÁS

É. n. Jeles napok a Békéscsabán és környékén élő szlovákoknál.

1976 Néprajzi jegyzetek Békéscsabáról. Tudományos Ismeretterjesztő Társulat Békéscsaba Megyei Szervezete. Békéscsaba

1993 A szlovákok lakodalma, In: Grin Igor – Krupa András (szerk.): Békéscsaba néprajza. Békéscsaba

1993 A halál a temetés a szlovákoknál, In: Grin Igor – Krupa András (szerk.): Békéscsaba néprajza, Békéscsaba

LITERÁRNA RUKOVÁĽ

1979 SPN Bratislava

⁸⁰ Krupa A.: 1993, 762–763.

⁸¹ Dedinszky Gy.: 1982, 70.

⁸² Tábori Gy.: 1986, 27.

NAPÍSAJ JUJÁN SEKERKA

1920 On bol békéscsabianský ľudový básnik.

RELL LAJOS

1930 Békéscsaba népe. In: Korniss Géza (szerk.): Békéscsaba (történeti és kulturális monográfia). Békéscsaba

1930 Az evangélikus Róma és a csabai Nagytemplom. In: Korniss Géza (szerk.): Békéscsaba (történeti és kulturális monográfia). Békéscsaba

TÁBORI GYÖRGY

1986 A rézveretes Tranoscius. Békéscsaba (Fekete könyvek 6).

*Bertalan Bertók*TRANOSCIUS – SAINT HYMN-BOOK OF SLOVAKIANS
FROM THE ALFÖLD REGION

In my paper I am investigating the so called Tranoscius, an evangelical hymn-book, which was printed in 1923 in Békéscsaba for the first time in Hungary edited by the Book Store of Evangelical Church. The book meant a life-guide, a spiritual relief for the old evangelist people having Slovakian roots in Hungary which pervades all fields of life: starting from birth to death.

With my work I also would like to inform the next generation about what Tranoscius is in reality. Lajos Haán, Gyula Dedinszky and György Tábori have already written some studies about this issue.

In the paper I am presenting the life and work of the author of Tranoscius, Juraj Tranovský and the first edition of the hymn-book. Then I am investigating the relations between the evangelic Slovakian minority and the book itself. In the next step I am following all the songs that Slovaks from Csaba were singing on holidays and different festive occasions, including songs that belong to the funeral ceremony, to the wedding, to the everyday life of the minority. After this I am introducing all of the four editions of Tranoscius as well as the edition house and the people who wrote forewords to Tranoscius, Dr. Lajos Zsigmond Szeberényi and his son, Dr. Gusztáv Szeberényi through their life-stories. Finally I am making a summary of the culture modifying function of Tranoscius and attaching an appendix to the end of my paper in order to show all the printed forms of Tranoscius between 1636 and 1942.

Hagyomány és identitásalkotás

(Ünnep és tánc a budapesti görögök három generációjában)¹

VINCZE ILDIKÓ

Láttam apámat
Zorba táncot
Járni.
Emelt fejvel
méltósággal.
Dübörgött a Föld!
Zengett az ég,
ifjú szenvedéllyel,
és könnyes szemmel.
Láttam apámat
Zorba táncot
járni.

Láttam apámat
Zorba táncot
járni

Sors hasító
ritmus
lendíti fel
az ég felé,
Méltósága
álomba szendereg
Ó jaj!
A föld ajka
bezárja.
Csak még
egyszer láthatnám
A apámat
Zorba táncot
Járni.

Kszidu Evlokszja (emigráns görög költőnő)

Bevezetés

Tanulmányom a Budapesten élő görög kisebbség tánckultúráját kutatja, bemutatva annak egy görög nemzeti ünnepen (március 21.) betöltött szerepét. A kérdést abból az aspektusból közelítem meg, hogy hogyan jelenik meg ma a hagyományörző néptánc egy görög nemzeti ünnepen, annak kulturális műsorában a színpadon, majd a műsort követő össztáncseményen. A kutatott témához kapcsolva bemutatom a hetvenes években a magyar táncházak mintájára megalakuló budapesti görög táncházat, annak zenei és táncstílusát, valamint közönségét.

A kutatás arra a kérdésre keresi a választ, hogy a hagyományos falusi környezetből és annak szokásrendszeréből kilépő tánc hogyan jelenik meg emigráns városi környezetben, a hagyományteremtés milyen formában valósul meg. Kérdé-

¹ Az Országos Tudományos Diákköri Konferencia Néprajz, szellemi néprajz alszekcióban II. helyezést ért el.

sek további sora merül fel azzal kapcsolatban, hogy miben rejlik a harmincnégy éve folyamatosan jelenlevő görög zenei és táncművelés, továbbá a görög táncművelés sikere.

A Magyarországon élő görög kisebbség kulturális identitásának vizsgálatával, a görög táncok ünnepeken betöltött szerepével, a görög táncművelés-jelenséggel kapcsolatban még nem jelent meg tanulmány. A témát így az adott közösség látásmódján keresztül próbáltam megközelíteni, amelyet az első és második generáció körében végzett interjúkkal támasztottam alá. Összesen tizenöt interjút készítettem azokkal a Budapesten élő görögökkel, akik lelkes szervezői voltak az első budapesti táncművelésnek, továbbá zenészekkel, a táncokat betanító tanárokkal, valamint a Helidonáki és az Elliniszmosz táncegyüttes tagjaival. Egyes interjúrészletek példaként gyakran megjelennek a lábjegyzetben is.

A kutatást megelőző időszakban alkalmam volt az Országos Görög Önkormányzatban kívülállóként tanulni az újrög nyelvét, és részt venni a közösség táncokkal összekötött kulturális eseményein, nemzeti ünnepein. Három évig jártam az Iliosz és a Mascarades együttesek által rendezett táncművelésbe, ahol megismerkedtem azokkal a magyar fiatalokkal is, akik rendszeresen látogatják a görög táncműveléseket. Fontosnak tartottam, hogy a táncokat ne csak látványként figyeljem meg, hanem egyben meg is tanuljam. A táncok megtanulásának empatikus élménye közelebb vitt az adott kultúrához és elősegítette annak megértését is.

A hatvanas évek végétől egyre nagyobb hangsúlyt kapott a MTA Néprajzi Kutató Csoportjának szervezésében megjelenő kisebbségkutatás. A hazánkban élő görög emigránsok tanulmányozása azonban elmaradt. Eltekintve egy-egy néprajzi, illetve kulturális antropológiai megközelítésű etnikai identitással kapcsolatos tanulmánytól és egy szakdolgozattól, a publikált anyag nagy részét elsősorban a görög kisebbség történeti, pszichológiai és szociológiai megközelítésű írásai adják.²

A néprajzi jelenkutatás keretén belül megjelenő szakirodalom, amely a táncok folklórjelenségként való vizsgálatával, valamint a *táncművelés, táncfesztiválok és a táncművelés* témakörével foglalkozik, rávilágít a téma kutatásának szükségességére.

Dolgozatom elsősorban az európai kör- és lánctáncokkal, a táncművelés-jelenséggel kapcsolatos magyar szakirodalmat (*Martin György, Menyhárt Krisztina, Juricskainé Szabeva Aszja, Siklós László*), továbbá *Raftiszz Alkisz: O koszmosz tu elliniku horu* (A görög tánc világa), *Dance in modern Greece* (Táncok a mai Görögországban), továbbá *Kokkinu Jianni: Elliniki hori* (Görög táncok) című görög, illetve angol nyelvű publikációit dolgozza fel.

² A témához kapcsolódó szakirodalom: Eperjessy E.: 1996.; Hajdú G.: 2001.; Szidiropulosz A.: 1990. Továbbá az adott közösség tagjainak történeti megközelítésű írásai: Caruha Vangelio, Dzindzisz Jorgosz, Papadopoulosz Filipposz, Szkevisz Theodorosz, Athanasziu Hrisztoforosz és mások.

A további kutatások eredményessége érdekében azonban fontosnak tartom, hogy a *táncfesztivál, táncturizmus* témakörével is tovább foglalkozzam, mivel kapcsolatban áll a kutatott témával.

A dolgozat alap gondolata egy görög nemzeti ünnep köré szerveződik, és a tánc megjelenési formáit vizsgálja, előzményként bemutatva a görögök magyarországi megjelenését, etnikai identitásuk főbb sajátosságait, a budapesti görög táncházat, továbbá egy rövid összefoglalást közöl a görögországi tánc hagyományok változásairól, és a táncok új kommunikációs kontextusban való megjelenéséről.

A második görög diaszpóra – a dohánygyári kolónia

Görögországban az 1946–1949-ig a baloldali és jobboldali kormányerők között zajló polgárháború, és az észak-görögországi területeken végigsöprő terrorhullám következtében a civil lakosságot evakuálni kellett. A kelet-európai szocialista országok ebben az időszakban 78 ezer görög és görögországi macedoszláv menekültet helyeztek el ideiglenes jelleggel. A Magyarországon megjelenő mintegy 9 ezer menekültet, mint a hazánk területére érkező *második görög diaszpórát* tarthatjuk számon, akik *expatriált-disszidált státussal*³ hagyták el szülőföldjüket.

Az *első görög diaszpóra* állandó letelepedése a történeti Magyarország területén a 18–19. századra tehető. A 17. századtól, mint török alattvalók folytattak tranzit kereskedelmet a törökök által megszállt észak-görög területek és Bécs között. Mária Terézia és II. József rendeleteinek következtében elsősorban a szabad királyi és mezővárosokban telepedtek le. A többi népcsoporttól elsősorban nyelvi és vallási alapon különültek el. Görög nyelvű iskolákat alapítottak, templomokat építettek. A magyar társadalomba való sikeres beilleszkedésük következtében a 19. század végén már magyar anyanyelvűek, 1945 után az ortodoxia kiiktatásával teljesen asszimilálódtak.

A magyar kormány az ötvenes évek elején a gyerekekből, nőkből, idősekből és sebesült férfiaktól álló menekülteket a Budapesten és más vidéki ipari városokban (*Dunaiújváros, Eger, Miskolc, Ózd, Tatabánya, Pécs*) szállásolta el.

A kezdeti években gondot okozott a hazájukban elsősorban földműveléssel és állattartással foglalkozó görögök munkahelyi elhelyezése. A lokális falusi közösségekből a városokba került emigránsok életmódja teljesen megváltozott, nagy részük gyárakban kezdett dolgozni betanított munkásként.

Az aktuális politikai vezetés 400 családnak (2500 fő) Budapesten, a kőbányai dohánygyár területén biztosított átmeneti szállást, ahol a magyaroktól elkülönülve, zárt kolóniában éltek. A gyerekek görög óvodába és iskolába jártak. Az oktatás elsősorban görög nyelven folyt, amelyhez később a magyar nyelv is kapcsoló-

³ Szekevisz T. – Athanasziu H.: 2003, 58.

dott. Nemzeti, politikai és családi ünnepeiket a dohánygyár területén levő kultúrházban tartották meg. Ez az időszak biztosította számukra az otthonról hozott tradíciók megőrzését és továbbadását.⁴

A hatvanas évek közepén a kolónia felbomlása után a menekültek különböző lakótelepekre kerültek, így a mindennapi kapcsolattartás rendszere megszűnt. Sok esetben azonban közös házakba vagy lakótelepre költöztek, így lehetőségük volt lokális kis közösségeket kialakítani. (*József Attila lakótelep, Lukatos úti lakótelep, Szobránc úti görögházak*).

Az 1967-es görög katonai diktatúra, valamint a Kelet- és Nyugat-Európa közötti politikai feszültségek következtében a visszatelepedés nem volt lehetséges. A Magyarországon élő görögök állampolgárságuktól (*ipikóitita*) és származásuktól (*etnikótita*) megfosztva mint hontalanok éltek hazánk területén az 1980-as évekig.

A magyar állam a kezdeti időszaktól biztosította a görögországi menekültek elhelyezését, továbbképzését, anyanyelvi oktatását, később a kolónia felbomlása után a magyar társadalomba való teljes beilleszkedését.

Példaként hozható fel az 1951-ben Ivánca és Ercsi határában átadott Görög falu, későbbi nevén *Beloianisz*⁵, amelyet a menekültek a magyar állam támogatásával építettek fel. Ez az egyetlen Görögország határain kívül megépült és napjainkig fennmaradt görög falu Európában. Az 1981–1990 között történő repatriálásoknak köszönhetően a görög lakosság száma csökkent, de a faluban máig két nyelvű (*magyar–görög*) oktatás folyik. A kilencvenes évektől működik a *Beloianiszi Görög Önkormányzat* és a megválasztott polgármester is minden esetben görög származású.

Az emigráció kezdeti éveiben alakult meg Budapesten a *Görög Kommunista Párt*, majd 1957-ben a *Magyarországon Élő Görög Politikai Menekültek Egyesülete*, melynek helyi szervezetei irányították a kulturális, közművelődési és ifjúsági programokat. Az egyesület az MSZMP Külügyi Osztályához tartozott. Így a GKP vezetői a magyar kormánnyal együttműködve folyamatosan biztosítani tudták az anyanyelvnek, valamint a kulturális hagyomány két fontos alkotóelemének, a néptáncnak (*laikosz horosz*) és népzeneének (*laiki musziki*) közösségi szintű átadását.⁶

⁴ A dohánygyári korszak elengedhetetlen feltétele volt a görögség továbbélésének, a nemzeti szokások, hagyományok fennmaradásának, a „mi tudat” megőrzéséhez. (Szidiropulosz A.: 1990, 55.)

⁵ Nikosz Beloianisz, mint görög baloldali újságíró 1952. március 30-án koholt vádak alapján végezték ki Athénban. A faluban élő emigránsok tiszteletére a települést Beloianisz névre változtatták.

⁶ „Problémamentesnek leginkább a népzene és a néptánc bizonyult. A magyar kultúrpolitikától is erre kaptak ösztönzést. Nem véletlen tehát, hogy a görög közösség kulturális tevékenysége a népzene és a néptánc területén volt a legdinamikusabb, amely később valóban hatékony kohéziós erőnek bizonyult.” (Eperjessy J.: 1996, 74.)

1974-ben, a junta bukása után lehetőség adódott a Görögországgal való kapcsolatok kiépítésére, amely magával hozta a hazatérés reményét is. A nyolcvanas években a görögök közel 60%-a tért vissza hazájába. A politikai menekült státusz megszűnésével, a *Görög Politikai Menekültek Egyesülete* helyét az 1982-ben megalakult *Magyarországi Görögök Kulturális Egyesülete*, a *Szillogosz* vette át.

A görög kisebbség identitásformáló jegyei

A GÖRÖG NYELV ÉS NYELVI OKTATÁS

A görög kisebbség identitás vizsgálata elsősorban a görög nyelv és kultúra felől közelíthető meg. Az 1950-es években hazánkba érkező görögök esetében a nyelv megtartása mellett, a vallás teljes kiiktatása ideológiai alapokon történt. Visszatekintve az újkori görög történelem négyszáz éves török megszállására, az *anyanyelv* és az *ortodoxia* volt a nemzeti hovatartozást jelölő legfontosabb tényező. Az ünnepek vallásos aspektusa és a vallás több évszázados etnikai identitást formáló gyakorlata, a görög ünnepek minden szintjén megjelent.

A Magyarországon élő görögység esetében a vallás ideológiai alapú tiltása az ünnepek profanizálódásához, egyszerűbb válásához, illetve azok teljes elhagyásához vezetett. A törés olyan nagymértékű volt, hogy a rendszerváltás után sem sikerült újraalkotni és megerősíteni ezeket a tradíciókat. Erre vonatkozó kísérletek elsősorban közösségi szinten történtek.

Az etnikai hovatartozás legfontosabb jelölő eleme az anyanyelv. A görög kisebbség nyelvhasználatát figyelemmel kísérve a három generáció esetében jelentős eltérések vannak. A Görögországban született első generáció esetében az újjörög nyelv, a macedónok esetében az újjörög és macedón nyelv anyanyelvi szintű használata meghatározóvá vált a dohánygyári kolóniában eltöltött hosszú évek alatt. Ezzel szemben a második generáció esetében a magyar kulturális környezetbe való szocializálódás *kettős identitás*⁷ és *kétnyelvűség*⁸ kialakulásához, a harmadik generáció esetében a kettős identitás megtartása mellett *egynyelvűséghez* vezetett.

A görög etnikai azonosságtudat fontos mozgatórugója a *görög nyelvi oktatás*. A Dohánygyári kolónia idején (1950–1965) az iskolai oktatás görög nyelven történt, a magyar nyelv használata másodlagos volt. A kolónia megszűnésével megfordult a helyzet. Az európai és görögországi politikai helyzet elzárta a visszatelepülés lehetőségeit, így a tanulók magyar közegbe való gyors integrálása lett a cél. A görög

⁷ Észak-Görögország területeiről nagy számban érkeztek görögországi macedoszláv menekültek is. Amely a közösségben egy hármassal kialakulásához is vezethetett. A görög ünnepeken esetében, elsősorban a görög etnikus szimbólumok és a görög nyelv használata érvényesült.

⁸ Kétnyelvű az a személy, aki kétnyelvű közösségben is anyanyelvi szinten képes két nyelven kommunikálni illetve mindkét nyelvi csoporttal és kultúrával azonosulni. (Hajdú G.: 2001, 43.)

gyerekek magyar anyanyelvű iskolába kezdtek járni, a görög nyelv az iskolán kívüli nyelvoktatás keretei közé szorult, amelyet a *Magyarországi Görögök Kulturális Egyesülete (Szillogosz)* szervezett meg.

Változást a rendszerváltás hozott, amikor az 1993. évi LXXVII. számú új kisebbségi törvény következtében a görögöket, mint hazánk területén legalább *egy évszázada élő, honos nemzeti kisebbséget* ismerte el. Ezzel ismét megteremtve a *görög kisebbségi nyelvoktatás* alapjait.

1991-ben megalakult az *Országos Görög Önkormányzat*, majd 1994-ben a *Budapesti Görög Önkormányzat*. Itt a gyerekek az úgynevezett *hétvégi iskolai nyelvoktatás* keretében, heti két alkalommal tanulhatják nagyszüleiük anyanyelvét.

A GÖRÖG TÁNCOK GENERÁCIÓS MODELLJEI

A görögök saját táncagyományukról alkotott véleménye alapján jól elkülöníthetők a generációk, amelyeket külön szeretnék bemutatni. A tánc csoportok a letelepedéstől napjainkig folyamatosan jelen vannak, de összetételükben, nagyságukban és célkitűzéseikben eltéréseket mutatnak.

Az *első generációs görög emigránsok* Észak-Görögország öt nagyobb tájegységének különböző falvaiból: *Ipirosz, Thrákia, Thesszália, Makedónia, Peloponészosz* származnak. Ők tekinthetők a folklorisztikai értelemben vett tánc és zenei hagyományok utolsó átadóinak. Tánc tudásuk, amely általában egy falun belül négy-öt tánc típus ismeretét tartalmazza, elsősorban lokális alapokra épül.

A táncokat két nagyobb csoportra oszthatjuk. Az első csoportba tartoznak azok a csak egy bizonyos tájegységhez köthető alaptáncok, amelyek máshol nem találhatóak meg.⁹ A második csoportba a Görögország minden régiójában közzismert táncok, amelyek alaplépése kisebb eltérésekkel megegyezik.¹⁰

Az ötvenes években menekülteként érkező görögök esetében fontos szempontként jelent meg az az igény, hogy a nemzeti ünnepen minden olyan tájegység tánca jelen legyen, ahonnan az emigránsok nagy számban érkeztek. A cél pedig az volt, hogy kialakítsanak egy a görögséget szimbolizáló *egységes táncagyományt*. Ennek a hagyományalkotásai modellnek látványos külső jegye volt a táncelőadásokon megjelenő tudatosan megalkotott *egyenviselet*. A fehér ing, kék aranyhímzéses szoknya és mellény. A fehér ing, a kék szoknya és a kék mellény a görög

⁹ *Szta tria*: Ipiroszi alaptánc. A férfiak és nők külön körben járják. Hagyományos környezetben előadása közben a lányok énekeltek, zenészek nem kísérték. Két lépéssel előadott formájának neve: *szta dio*. *Pentozálti*: Krétai ritmikus ugrótánc. Eredete az ókori fegyvertáncra vezethető vissza. Férfiak és nők együtt táncolják. A tánc gyakori eleme a férfi és női szólo.

¹⁰ *Syrtos*: Ókori eredetű, Görögország minden tájegységén előforduló táncforma, amelyet férfiak és nők közösen adnak elő. Tájegységi változatai: a kalamátai, szigeteki, (ezen belül a krétai syrtos neve haniatikosz). *Tsamikos*: A szárazföldi régiók férfitanca. Tájegységi változatai: ipiroszi, rumeli, peloponészoszi, thesszáliai.

nemzeti színeket, az aranyhímzés, amely a különböző tájegységek női és férfi viseleténél gyakori díszítőelem, a hagyományörzést jelentette meg.

A dohánygyári kolónia kezdeti éveitől a nyolcvanas évekig a gyerekeknek ezeket az otthonról hozott helyi, lokális táncokat tanították meg.¹¹ A nemzeti ünnepekre a legegyszerűbb szárazföldi táncokat válogatták össze. Néhány tánc ismerete is elég volt ahhoz, hogy azok színpadra vihetők legyenek.

A második generációs görögök számára az első generáció alaptudásán kívül új lehetőségeket nyújtottak a mai görögországi tánc hagyományok is. Az 1981-1985 közötti időszakban a politikai helyzet változásával lezajlott repatriálási hullám következtében sok görög visszatelepült hazájába. De azok számára is, akik nem tudtak vagy nem akartak visszatérni, új utak nyíltak meg az óhaza megismerésére.

Sokan kikerültek Görögországba, kapcsolatba kerültek az ottani hagyományörző együttesekkel, elkezdtek megtanulni más táncokat is. A kilencvenes évek végén elindult egy nagy váltás a tánc területén a magyarországi görögök között. Kialakult egy új irányzat, amely a mai görögországi tánc hagyományokat hangsúlyozza.¹²

Görögország különböző régióinak hagyományörző táncai, amelyet sok esetben egy-egy tájegységről meghívott idős táncosok adnak elő, megjelennek a görög közszolgálati TV műsorai-ban. Ezek a műsorok ma már a legtöbb budapesti görög család otthonában elérhetőek. Görögországban a táncokat igényesebb CD felvételeken is kiadják, de hozzáférhető egy-egy lokális település archaikusabb táncanyaga is, amelyet a helyi táncszervezetek videón rögzítenek. A Budapesti Görög Önkormányzat által szponzorált Helidonáki táncgyűttes évente több alkalommal is fellép különböző görögországi táncfesztiválokra, így a hagyományteremtés és átadás különböző kommunikációs csatornái jól megvalósíthatók a tánc területén.

A tánc a görög etnikai identitás formálódásában és továbbadásában nagy szerepet tölt be a budapesti közösség életében.¹³ Ezt a tényt támasztja alá a gyermek, ifjúsági és felnőtt táncgyűttesek nagy száma és folyamatos jelenléte. A kilencvenes években megalakult tánc csoportok részvételi aránya a legmagasabb. A táncosok ma minden korosztály szintjén képviselve vannak.¹⁴

Az Országos és Budapesti Görög Önkormányzatok megalakulásával támogatást kapott a Helidonáki (Kisfecséké) hagyományörző táncgyűttes, ez foglalkozik leginkább a görög gy-

¹¹ „A dohánygyárban a táncokat ott tanulták meg az udvaron. Az gyakorlatilag apáról fiúra szállt, elleste, beállt, kitanulta és kész. Minden hónapban volt valami rendezvény, ami okot adott a táncra.” (Második generációs ötven éves férfi, 6. interjú)

¹² Felkértünk egy görögországi táncnánárt, hogy tanítson táncokat az együttesnek. Minden évben egy hónapot itt tölt Budapesten, új táncokat tanít és korrigálja a már megtanultakat” (Második generációs nő, 4. interjú).

¹³ „A lányom az beszél görögül. Az unokám sajnos nem, de a görög táncokat tudja. Most már beállok táncolni, mert azt mondják rám, hogy nem vagyok igazi görög.” (Hajdú G.: 2001, 54.)

¹⁴ A nagyobb ünnepi eseményeken az önkormányzat tánc csoportjain kívül meghívott vendégként jelen vannak Beloianiszti képviselő csoportok is, mint a Kokkino garifalo, Ajetopula és a Pírgosz táncgyűttesek. A falu tánc hagyományai a budapesti görög közösség tánc csoportjaihoz hasonlóan folyamatosan jelen vannak 1951-től napjainkig.

rekek táncoktatásával. Tagjai különböző korcsoporthoz tartozó görög fiatalokból állnak: 6–12 éves, 12–18 éves, 18–26 éves korúak. Ezen kívül meg kell említeni az Aitosz (Sas), az Iliosz (Napsugár) felnőtt táncegyütteseket, és a 30–50 év közötti görög nőkből álló Elliniszmosz (Görögség) táncsoportot is.¹⁵

A magyar fiatalok görög táncok iránti érdeklődését tanúsítja az a tény, hogy az Iliosz együttes tagjait mára egy – két kivétellel magyar fiatalok alkotják. Ez az egyetlen táncsoport, amelyben nem görög származású, de profi szintű táncosok lépnek fel. A Helidonáki és az Iliosz együttesek célkitűzésében és előadási stílusában jól érzékelhetőek a különbségek a tánc területén. (Bővebben lásd a 26. oldalon.)

A kilencvenes években megalakuló Országos és Budapesti Görög Önkormányzatok működése és anyagi szintű szerveződése lehetővé tette, hogy napjainkban már minden táncblokkot az adott tájegységnek megfelelő népviseletben adjanak elő.¹⁶

Egy adott etnikai csoport életképességét vizsgálva, fontos szempont, hogy az adott közösség csoportkohéziójának az ünnepi szinten túl, legyen egy hétköznapi síkja is. A budapesti görögök esetében a mindennapi kapcsolattartás színtere az Országos Görög Önkormányzat épülete, amely a nyelvi oktatáson és a rendszeres táncpróbákon kívül, helyet ad minden, a közösség számára fontos esemény befogadására.

A GÖRÖG ZENEI HAGYOMÁNYOK

Mivel a dolgozat elsősorban a budapesti közösség identitáskifejező tánckultúrájával foglalkozik, a táncokhoz szorosan kapcsolódó görög zenét csak érintőlegesen mutatom be. A zene és tánc szervesen kapcsolódik egymáshoz, mégis, úgy gondolom, hogy a görög népzene (*dimotiki muzsiki*), a hatvanas években megjelenő populáris városi taverna zene (*laiki muzsiki*), és kávéházi zene (*rembetiko*) egy másik nagy kutatási témaként közelíthető meg.

Mivel a tanulmány következő részében a budapesti görög táncművelésről, és az egyik kiemelt görög nemzeti évfordulóhoz kapcsolódó táncok hagyományörző jellegéről, illetve ösztánc eseményéről lesz szó, fontosnak tartom ennek előzményeként bemutatni az ott megjelenő zenei stílusokat is.

¹⁵ „Egy pár asszonynak volt az ötlete, hogy kezdjünk el járogatni kifejezetten tánctanulás céljából. Nem is az volt a cél, hogy fellépjünk, hanem hogy jobban megismerjük az autentikus táncokat és a magyarországi görög táncoktól egy kicsit eltávolodjunk. Ezzel a céllal alakult meg az Elliniszmosz (Görögség) asszony táncsoport.” (Második generációs nő, 4. interjú)

¹⁶ „Amikor megalakult a Helidonáki táncgyűlés, a nulláról képek alapján varrattunk ruhákat vagy kaptunk videofelvételt valamelyik faluból és az alapján. Ma már, mind a tíz tájegységről van viseletünk, de van amelyikből tájegységenként kettő-három is.” (Második generációs harminc éves nő, 1. interjú)

A görög zene klasszikus ókori alapokon nyugszik. Fejlődése egy ponton külön vált az európai zenétől és egy teljesen különálló fejlődési utat járt be. Ebből adódóan a görög népzene nem erőltethető bele semmiféle nyugat-európai sablonba.

A görögök zenei fejlődését két nagy hatás érte, egyrészt az ortodox egyház bizánci himnuszainak hagyománya, másrészt a más népekkel való együttélés (albán, arab, bolgár, makedón, török, zsidó). Jól érzékelhető ez a monofónikus egyszólamú hangzásban, az aszimmetrikus ritmusban, a hangszerelésben, valamint a makám zenei alakzatban.

A népzene tehát rendkívül színes és szerteágazó, mivel nem csak tíz nagyobb tájegység és kisebb régiók zenei anyagát tartalmazza, de stílusában érvényesülnek más zenei kölcsönhatások is. A népzene a többi zenei stílustól hangszerelésében is eltér. A népdalok előadásánál megjelenő alaphangszerek ma a következők: *klarino* (klarinét), *tympano* (nagydob), *akordeon* (tangóharmonika), ehhez kapcsolódhat a *flojera* (furulya), és a *violi* (hegedű).

Görögországban ma népzeneét elsősorban a helyi lokális települések tavernáiban hallhatunk. Ez a zene jól körülhatárolható rétegekhez szól. Az újságok nem írnak róla, nem reklámozzák, így a nagyközönség nem is tud létezéséről. A tavernák törzsvendégei a tulajdonos földije, aki maga is játszik valamilyen hangszeren. Ezek a szórakozóhelyek a félszigeten a *klarino*-ról (klarinét), a szigeteken a *violi*-ról (hegedű) ismeretesek.

A populáris görög városi zene, és a szórakoztató taverna zene, elsősorban a kis és nagyvárosok zenei ízlését reprezentálja. Az előadott dalok a népzene stílusát utánozó műdalok, amelyeket a népzene-től eltérő hangszerekkel és ritmusban játszanak. A hangszerelést szintetizátor és elektromos gitár adja, amely a hagyományos zenei hangzást teljesen átalakítja. A görög családok, baráti társaságok általában hétvégén keresik fel ezeket a zenés szórakozóhelyeket, ahol a hangulat közvetlen és oldott, az árak nem túl magasak, a zene hangos, ritmusa mesterségesen gyors, hogy meghozzák a kedvet a tánchoz.

A városi zenés szórakozó helyek egy másik fajtája a kávéházi zenei stílust képviselő *buzukia*. Az itt hallható stílus a *rembetiko*. A *rembetiko* a 20. század elején Kisázsia, Szmirna területéről áttelepített kisázsiai görögök jellegzetes kávéházi zenéje. Ez a törökök és görögök által együttesen kialakított zenei stílus, elsősorban az improvizációra épült. A *rembetiszkek* (zenészek) maguk készítették el hangszereiket, a dallamvezető háromhúros *buzukit* és a ritmusvezető szintén háromhúros *baglamát*. Kiegészítő hangszerek: a *sztanturi* (cimbalom), és a *violi* (hegedű).

A kisázsiai görögök zenei szubkultúrája gyorsan elterjedt Athén külvárosának kávéházaiban. A zenészek egyre ismertebbek lettek. A közönség szívesen hallgatta a keserű és fájdalmas hangvételű dalokat, amelyek nyomorúságos életükről, vágyaikról, érzéseikről szóltak. Így született meg a legszebb görög zene, a *rembetiko*, amely nevezhető „egyfajta görög bluesnak” is.

Ez a zenei stílus a hatvanas években lezajló görög katonai diktatúra idején tiltott zenének minősült, így a diktatúrával szembeni ellenállás és a görög értelmiség

zenéjévé vált. Majd stílusában megújulva még sokáig élő zeneként jelent meg a kávéházakban, és tavernákban is.

A Budapesten élő görög emigránsok zenei képzése a táncoktatással párhuzamosan már a dohánygyári kolónia kezdeti éveiben elkezdődött. A fő célkitűzés a táncokhoz hasonlóan, a különböző régiók zenei anyagának megismerése és felgyűjtése volt.

Az első zenekar, a *Buzuki*, a magyarországi Görögök Kulturális Egyesülete (*Szillogosz*) alapításában jött létre, hagyományos népzenei (*dimotiki tragudi*) játszott. Tagjai nevelték ki a következő zenész generációkat, akik később létrehozták az *Asztra*, *Akeropolisz*, *Olimposz*, *Iliosz*, és *Mascarades* zenekarokat.

A hatvanas évek végén a népzene mellett új zenei stílusként jelent meg a városi populáris zene (*laiki musziki*), a taverna zene (*musziki tisz tavernasz*), és a városi kávéházi zene (*rembetiko*). A zenei anyagokat a görög rádió adásából vették fel, amelyet azután hallás után tanultak meg. A zenészek ugyanis autodidakta módon képezték magukat, többségük nem járt zeneiskolába, kottázni sem tudott. A hetvenes évektől a Görögországból érkező rokonok, barátok olyan bakelit lemezeket hoztak az itt élőknek, amellyel lassan becsémpészték az anyaország változó zenei ízlését a budapesti közösség életébe is.

A kezdeti évek koloniális és zárt életformájának megszűnésével, a népzenei kívül három hangzásában és előadásmódjában is eltérő zenei stílus jelent meg, amelyek napjainkig élő zeneként szolgálnak a görög táncházakban.

Jelenleg két nagyobb létszámú közönséget vonzó táncház működik Budapesten. A *Szirtosz* együttes előadásában a városi populáris zenét és taverna zenét követi, és a legnépszerűbb a magyar fiatalok körében.

A *Mascarades* együttes elsősorban könnyebb hangvételű *rembetikót* játszik. A *rembetiko* a huszadik század első felében jelent meg Görögországban és akkor elsősorban a külvárosi rétegek zenei igényéhez igazodott. A különböző régiók falvaiból érkező emigránsok zenei hagyománya a népzene volt. Mára azonban beépült a budapesti görögök zenei ízlésvilágába is. A 35 éve élő zenét szolgáltató *Mascarades* együttes zenei repertoárja 300 dalra tehető, melynek felét ma is a könnyebb hangvételű *rembetiko* alkotja.

A budapesti görög táncház megalakulása

Az első görög táncházat a Lakatos úti lakótelepen szervezték meg az ott élő görögök egyéni kezdeményezésre. Az ötletet a magyar táncház mozgalom adta,¹⁷

¹⁷ „A magyar táncház célja: néptánc, népzenevel szórakozni, minél szélesebb körben, nyilvános keretek között, (...) a táncház két legfontosabb feltétele a közös tánc és a zenei nyelv megteremtése,

és a kezdeti években össze is fonódott azzal. Ekkor fontos célkitűzés volt a tánc-tanításon kívül, a különböző görög tájegységek népi kultúrájának megismertetése.

A vasárnapi görög táncházakba a magyar táncházak mintájára, állandó meghívott vendégek érkeztek, mint például a Sebő zenekar, a Muzsikás együttes, Sebestyén Márta, és emigráns görög zenészek, népművészek, akik kulturális bemutatót tartottak. Az állandó tánc-tanítás aktív részét képezte az eseménynek, a szabadtánc a tanítás után következett.

A táncház következő helyszíne a budai Ifjúsági park lett, amelyet hetente egyszer látogattak a görög fiatalok. Ez volt az utolsó helyszín, ahol a görög táncok előadásánál a hagyományörzés elsődleges szempontként szerepelt.¹⁸

A budapesti fiatalok számára a *balkáni táncotcok*¹⁹ (görög, délszláv, makedón, bolgár) könnyen megtanulható, új, egzotikus táncformaként jelentek meg. A táncház egyfajta klubba vált, amely a szórakozáson túl, egy állandó és összeszokott társaságot is eredményezett. A néptánc mint izlésnevelő, igényes szórakozási forma elősegítette a kulturális másság elfogadását is. Sikeréhez hozzájárult a hetvenes években a mozikban vetített „Zorba, a görög” című film, amelynek előadása után a görög zene és tánc népszerűsége megugrott, a szirtaki nevű tánc²⁰ a magyarok körében is közfoglommá vált.

A görög táncház olyan sikeres lett, hogy helyhiány miatt többször is új helyre költözött. Először a Danubia majd a Ganz-Mávag Művelődési házba, amely ezernél több ember befogadására is alkalmas volt. Erre az időszakra tehetjük a görög tánc funkcióváltását, melynek stílusa szórakoztató jellegűvé vált. Kialakult egy tömegbázisa, amelynek nagy részét magyar fiatalok alkották. Számukra a görög tánc szórakozási forma volt, nem pedig a nemzeti értékek megtartására szolgált, ideológiai tartalom nélküli minta.

Ezért például a tánc-tanítás, amely addig aktív részét képezte a programnak, a táncház kezdete előtti időszakra került át. Ha valakinek kedve volt tanulni, egy órával előbb érkezett a rendezvényre. De sokan a táncok alaplépéseit a táncház

és minél szélesebb körű elterjesztése (...) és a jelenlegi tánc-készlet fejlesztése, bővítése.” (Siklós L.: 1977, 16.)

¹⁸ Az Ifjúsági parkban volt hétszáz görög és húsz magyar. Akkor az volt, ahogy Görögországban táncoltak. Amikor camikót adtunk elő, akkor a hétszáz ember egyszerre leguggolt, majd felpattant, hogy „hejhó” és így ment tovább a tánc. (Második generációs negyvenöt éves férfi. 10. interjú)

¹⁹ A zárt kőrtánc a szó szoros értelmében vett közösségi táncforma, amelynél nem csupán együttes táncolásról van szó, hanem a forma maga mindenkit egyenlővé tesz, egyenlő követelményt állít és egyenlő lehetőségeket biztosít a résztvevőnek, s az egyén szinte személytelenül olvad bele a közösségbe. (Martin Gy.: 1979, 11.)

²⁰ *Szirtaki (Syrtaki)*: Görögország minden tájegységén ismert táncforma. Eredete bizánci időkre nyúlik vissza, amikor makellários néven táncolták. Másik leggyakoribb elnevezése a haszapikosz (hentesek tánc). A syrtaki ennek a táncnak a leegyszerűsített változata. Elsősorban 2-4 férfi által előadott individuális szólótánc, amelyhez kapcsolódik a kőrtánc forma is. Ma már női változata is ismert. (Nea Jeniki Enkiklopedia Szighronon Gnoszeon: 1982, 736.)

idején, az éppen előttük állóktól lesték el. Így azok előadása sokféle tánclépést eredményezett. A már megtanult táncok, a görög táncoktól eltérő irányba variálódtak, leginkább sematizált tánclépéseket imitáltak.

Emiatt a görögök közül sokan elidegenedtek a görög tánccházról. A nemzeti érzések kifejezésére továbbra is az ünnepek maradtak az alkalmas időpontok. Az ünnep volt az az esemény, amelyen rendszeresen találkoztak a családok, rokonok és barátok. Ilyenek voltak a családi ünnepek (*búsvét, karácsony, újév, névnap*), a görög és magyar mozgalmi ünnepek: *EPON – Görög Ifjúsági Szövetség ünnepe (február 23.), EAM – a Görög Kommunista Párt megalakulásának ünnepe (szeptember 18.), November 7., Március 15., Április 4., Május 1. és Augusztus 20.,* valamint a görög nemzeti ünnepek: *OHI – a fasiszta olasz megszállással szembeni évforduló (október 26.), a Görög Szabadságharc ünnepe (március 21.),* és a néptánc-fesztiválok. Ezeken az alkalmon a görög népzenenek és néptáncnak kiemelkedő szerep jutott.

A táncok előadási stílusa, a görög tánccház ma

A görög lánctáncok alaplépése egyszerű, könnyen megtanulható, előadása egy idő után „*egysíkúvá*” válhat, ezért nagy teret kapott annak improvizációja. Mára a zene üteme is gyorsabb lett. Az olyan esetekben, amikor például a táncházasok a délszláv, bolgár táncházakat is látogatják, összekombinálják az azonos ritmusú, de különböző táncokhoz kapcsolódó lépéseket.²¹

Annál is inkább, mert azok a magyar fiatalok, akik a szórakozás igényével látogatják a görög táncházakat, sok esetben nem az eredeti tánclépéseket, hanem annak elnagyolt formáit tanulják meg.²² A táncházakban a tánc előadási sorrendje sem kötött. Bár kialakult egy rendszer arra, hogy melyek azok az egyszerűbb, ismertebb vagy divatosabb nyitó – illetve záró – táncok, amelyek elkezdik vagy befejezik az eseményt, ezek a közönség igénye szerint változhatnak.

A magyar táncházasok esetében a tánc egyfajta improvizációjának az oka a látványosságra való törekvésben keresendő. Megpróbálják a táncot saját temperamentumuk, fantáziájuk szerint átalakítani, minél látványosabbá formálni. Sokszor túlhangsúlyozzák a kéz, illetve lábmozdulatokat, vagy sokszor rázzák a kezüket, vagy túl magasra emelik a lábukat. Gyakori a kurjongatás, ami a görög tán-

²¹ „Ha valaki nem tudja, hogy ez egy páros ritmusú thrák tánc, összekeveri a lépéseket, és senki nem mondja neki, hogy ez nem ide való, azt oda rakd, ne ide. Az egyik elkezdti rosszul csinálni, a másik etanulja tőle, és ebből rendet már nem lehet csinálni.” (Második generációs ötven éves férfi, 6. interjú)

²² Baj ott van, például amikor olyan áll előre sort vezetni, aki két napja jár tánccházba, szóval nem tudja a táncot, és előre áll és tanítja a barátait, akik szintén nem voltak még tánccházban. Ez a vakok és süketek párbeszéde.” (Második generációs 30 éves nő, 1. interjú)

cocknál ismeretlen vagy az *oppázás*,²³ amelyet csak egyes trák táncoknál alkalmaznak a görögök.

Az is jellemző, hogy az egy tánchoz tartozó összes figurát megtanulják és beépítik annak előadásába. Példaként hozható fel a *camikó*,²⁴ melyben gyakoriak a különböző figurák, számuk elérheti a hatot is. Görögországban a *camiko* előadásánál két, három figuránál többet nem építenek be az adott produkcióba, ezzel szemben a budapesti görög táncházakban minden figurát felhasználnak a tánc előadása közben.

A táncházakban egy-két kivétellel,²⁵ a gyors ütemben előadható táncok a leggyakoribbak.²⁶ A legnépszerűbbek a *pondoszi táncok*,²⁷ amelyek többségében fe-

²³ Az oppá – magyarul hoppá szó használatára.

²⁴ *Camikosz* (*Tsamikos*): Jelentése a török tsam (fenyőfa), illetve a tsamis, tsamissza (észak epiroszi albán férfi és nő) szavakból is levezethető. A Görög szabadságharc alatt a férfiak a fenyőfák alatt táncolták ezt a táncformát. A szárazföldi régió egyik legférfiasabb táncra, amely a bátorságot, hősiességet szimbolizálja. Ritmusa: allegro moderato. Zenéje: 3/8-ad ütemű. Lépései: Nyolc lépés előre, a negyedik lépésnél megakasztják a lábukat, majd négy lépést lépnek hátra. A tánc közben az elsőtáncos szólózik, a második tartja, miközben a többiek az alaplépést járják. Tájegységenként más - más változata ismert. Így beszélhetünk ipiroszi, rumeli, peloponészoszi, és thesszáliai tsamikóról. (Nea Jeniki Egkiklopédia. Aszina: 1992, 183.)

²⁵ *Cifteteli*: Két változata ismert. Az első egyszerűbb lépésekből áll és a bizánci időkre nyúlik vissza. Második változata a ma is ismert és a török hódoltság idején elterjedt hastánc volt. Ez a változata érzéki telítettséggel előadott, erotikus jellegű, improvizatív tánc, melynek erotikus hatása a test és a kezek hullámozásával érvényesül. Csípőből hastáncához hasonló mozdulatokat végezve szűk, apró lépésekkel haladnak előre és vissza előadása közben. Hagyományos formában páros táncként ismert, mai előadása körtánc formában illetve egyéni szólóban is történhet. (Második generációs 50 éves férfi 6. Interjú.) *Pogoniszosz*: Ipirosz tájegység Pogoni régiójában előadott vegyes tánc. Szűken behajlítot, felemelt kéztartással járják. A férfiak egy külső, a nők egy belső körben táncolják. A sorban való elhelyezkedés hierarchikus alapokon nyugszik. Elöl a családfő, majd a házas és nőtlen férfiak következnek, ugyanez az elhelyezkedés található meg a nőknél is. Hat lépésből álló, zenei üteme 4. (Kokkinu J.: 1993, 209.)

²⁶ *Haszapikosz* (*Hasapikos*): Görögország minden tájegységén ismert tánc. Stílusa: feszített, precíz. Üteme 2/4-es, egy lassú és egy gyors részből, összesen hat lépésből áll. Eredete a bizánci időkre nyúlik vissza, ekkor még Makellarios néven táncolták. Leggyakoribb elnevezése haszapikosz, mivel Konstantinápolyban a hentesek táncra volt (haszapisz – hentes) leegyszerűsített formában Syrtakinak nevezik, amelyet a Zorba a görög című filmből ismerhetett meg a világ. Kezdetben két férfi táncolta. Ipiroszban 3, 4 férfitáncos adta elő. Ma már nők is táncolják. (Nea Jeniki Egkiklopédia. Aszina: 1992, 736.) *Kalamatianosz* (*Kalamatianos*): A legrégebb és talán a legnépszerűbb görög táncok egyike. Valószínűleg spártai eredetű. Szirtosznak is nevezik, mivel az ókori szirtosz táncok körébe tartozik. Eredetileg az oltár körül adták elő. Ritmusa: 7/8-ad, lépései 12. A tánc közben a táncosok magasba emelt kézzel egymásba fogódnak, miközben a vezetőtáncos kendőt tart a kezében. (Nea Jeniki Egkiklopédia. Aszina: 1992, 1765.) *Pentozáli*: Krétán előadott ritmikus ugrótánc, amelyet férfiak és nők egyaránt táncolnak. Nevét az öt lépésről kapta. (pende-öt, zala lépés). Eredetileg ókori eredetű fegyvertánc. A tánc közben gyakori a szóló. A sor közepéről vagy végéről előre megy valaki szólózni, miközben az elsőtáncos tartja. A többi táncos közben az alaplépést járja. Krétán gyakori hogy a nők külön szólóznak. (Nea Jeniki Egkiklopédia. Aszina: 1992, 3147.) *Szirtosz* (*Syrtos*): Ókori eredetű körtánc. A leggyakoribb görög táncforma, amelyet férfiak és nők együtt adnak elő. Sok helyi változata alakult ki. Üteme 7/8-os. A legismertebb syrtos a kalamátai, amelyet a peloponészosz félszigeten

szes ritmusú, gyors, tradicionális környezetben férfiak által előadott fegyvertáncok voltak. A tipikusan helyi táncokat nem kedvelik.²⁸

A zenekarok természetesen igazodnak a közönség igényéhez, és így kénytelenek átvenni a gyors ritmust, amit viszont azok a fiatalok, akik a hagyományos előadási stílust követik, nem tudnak kilépni, kitáncolni. A hagyományos görög táncok lassúbbak, egyenes testtartással előadott, minden pluszmozgástól mentes tánc lépésekből állnak.²⁹

A Görög Szabadságharc 1821-es évfordulója (március 21.)

Március 25. a budapesti görög közösség egyik legjelentősebb nemzeti ünnepe. Az 1950-es évektől napjainkig az évforduló megünneplése szerkezetileg két nagyobb eseményre tagolható: egy *kulturális műsorra* és egy *össztáncos rendezvényre*, amelyet a résztvevők táncháznak neveztek el.

táncolnak. Másik változata az Égei tenger szigetein táncolt nisziotikosz (szigeti tánc) és a Krétán előadott haniatikosz (hániai tánc). Üteme 3/4-es. Az egyszerűbb változata hat lépésből áll, ez a forma elsősorban a Kikládokon és Kisázsziában honosodott meg. A második nehezebb változatnál még hat helyben lépést tesznek hozzá a tánchoz, hogy változatosabbá tegyék. (Nea Jeniki Egkiklopedia. Aszina: 1992, 3728.) *Zeibekiko*: Ókori eredetű tánc. A rembetiszek (népfelkelő, vagány) legjellegzetesebb tánc. Számos kutató a szó etimológiáját a Zeusz szóból vezeti le, a táncot jellegzetes férfítáncnak tartja. Ritmusa: 9/8-ad. Buzukival és baglamával kísérik. Lassú, érzéki mozgással, szárnyszerűen széttárt kezekkel adják elő A zeibekideszeket: Prusza és Edinio térségének exiszlamizált katonái voltak, akiket a háborúk idején mozgósítottak. (Nea Jeniki Egkiklopedia. Aszina: 1992, 191.)

²⁷ *Kocari (kotszari)* A Kaukázus területén élő pondoszi görögök táncolták. Eredete a bizánci időkre nyúlik vissza. Alapvetően férfítánc volt, amelyet kezekkel vállfogásban adtak elő. Ma már női változata is ismert. A tánc nevének két etimológiai értelmezése is van. Az első szerint nevét a kosról kapta, amely szent állat volt a Dionüszoszi ünnepeken. A szó másik értelmezése a kosz- sarok és a szikono – felemel szavak összetételéből eredeztetni. Zenéje kétütemű és nyolc lépésből áll. (Kokkinu J.: 1993, 285.) *Szerenitica*: A Kaukázus területén élő pondoszi görögök tánc. Elnevezése a Szere Nica! – Örülj Anna! szóösszetételből származik. Alsó kézfogásban megjelenő ugrós férfítánc. A kéztartás a nyolcadik ütem végén felemelkedik. Esküvőkön gyakran előadott táncforma. Zenei üteme 7. Lépései 16. (Kokkinu J.: 1993, 297.)

²⁸ *Levendikosz*. Florina (Makedónia) területén ismert legényes férfítánc. Ma már női változatai is kialakultak. Zenei ritmusa 12 ütemes. Alsó kéztartással előadott, egyre gyorsuló táncforma. Lépései 12 és 15 között vannak. 15 lépéses változata főleg Szaradesz területén ismert. (Kokkinu J.: 1993, 161.) *Zonaradikosz* (zonaradikos): Kelet-Ruméliában és Thrákiában előadott vegyes tánc. A szó eredeti jelentése: zoni, zonári – öv. Zenei ritmusa hat ütemes. Alaplépése 6, ehhez még két lépés kapcsolódhat. Gyorsabb és lassabb változatai egyaránt ismeretesek. Kezekkel keresztifogásban egymás öveit fogva adják elő. (Kokkinu J.: 1993, 246.)

²⁹ Én sokszor nem nézek oda hogy mit táncolnak, mert sajnos nem görögül táncolnak. Görögországban megy a görög ritmusban. (...) például olyan szép a kalamatianosz, ha megugrik is a ritmus, nem olyan hogy gyerünk szaladni. Na szaladni lehet a focipályán, de ha lassúbb ritmusban játszanánk, a fiatalok már mondanák, na gyerünk, gyerünk. A zenekarok játszanak lassan, aztán gyorsabban, gyorsabban. Ha megyek táncolni, mindig a lassabbat élvezem, én nem szaladni megyek, táncolni megyek, hogy érzem az ipiritikoszt, a kalamatianoszt. (Első generációs hatvan éves férfi, 9. interjú.)

Az ünnep megrendezéseire: 1950–1965 között a dohánygyári kultúrházban került sor, később a helyszín gyakran változott (*Angol utcai Művelődési ház, Almásy téri Szabadidő Központ, Közgazdasági Egyetem aulája.*)

A rendezvény szervezője 1950–1995 között a Görög Politikai Emigránsok Kulturális Egyesülete volt (*Szillogosz ton Politikon Proszfigon apo tin Ellada ti Laiki Demokratia tisx Ungariasx*). Szerepét a rendszerváltás után a Budapesti és az Országos Görög Önkormányzat vette át.³⁰ Az ünnepet a hazánkban működő görögországi képviseletek, és egyéb görög érdekeltségű szervezetek (*Görög Kereskedelmi Kamara, görög utazási irodák, éttermek*) is támogatják.

Az eseményen a budapesti görög közösség tagjain kívül megjelennek a különböző vidéki városokban (*Tatabánya, Miskolc, Szeged, Pécs, Eger*) és Beloianisz faluban élő görög családok is. A vidéki önkormányzatok képviselői a budapesti önkormányzattal szorosan együttműködve jelölik ki az ünnepek időpontját, hogy az ne ütközzön a vidéken megtartott rendezvényekkel.

A magas részvételi arány jól mutatja az adott csoporttal való azonosulást és közösségvállalást. A rendezvény szimbolikus keretét továbbá a görög nyelv használata, a büfében felszolgált görög ételek, italok, és a görög zene kizárólagos szerepe adja.

AZ ÜNNEP SZIMBOLIKUS TÉRSZERKEZETE

A görög kisebbség nemzeti évfordulóin a táncok különös hangsúlyt kapnak. A táncnak mint térben és időben egyszerre megjeleníthető, látványos, művészi mozgást, és emóciókat kifejező szimbólumnak ezen az eseményen megjelenik egy térbeli szimbolikája is.

A rendezvény térelosztását tekintve olyan kultúrházakban kerül megrendezésre, amelynek aulakerülete nagy terme az egész eseménynek nyitott helyszínt tud biztosítani. Az ünnep térhasználata párhuzamba hozható a görög falu főterével mint közösségi térrel, amely az ünnepek jelképes középpontjaként van jelen.

A nemzeti ünnep két nagyobb eseménye a *kulturális műsor és táncbás* egy aulakerülete nyitott térben zajlik, amelyet együttesen *táncterem* is nevezhetünk. Az ünnep első felében itt található a színpad és a nézőtér, majd a kulturális műsor befejezése után a székeket kiviszik, hogy minél nagyobb helyet biztosítsanak az össztáncnak.

Az aktuális bérelt helyszín fekvésétől függően a táncteret előtt, vagy mellett, asztalokat helyeznek el a résztvevő családok számára úgy, hogy az egész eseményt jól láthatóvá teszik. A térhasználatnak megjelenik egy egyéni, *családi* és egy *közösségi szintje*, amely az esemény elválaszthatatlan részeként van jelen.

³⁰ A rendszerváltás óta a nemzeti ünnepeken már a Görög Nagykövetség is képviselteti magát. A nagykövet a kulturális műsor előtt nyitóbeszédet mond az egybegyűlt görögöknek.

A szemünk előtt egy képzeletbeli fotográfus falusi pillanatképeinek mozzanatai jelennek meg, egy falutéré, ahol a tánc még nem különül el a hozzá kapcsolódó szokásoktól. A nyitott térben a három generáció együtt van jelen. A büfében hangosan beszélgető nők és férfiak, az asztaloknál ouzót kortyolgotó öregek, a teremben rohangáló gyerekek, a kisebb-nagyobb körökben táncoló családok, barátok, fiatalok, és mind ehhez elengedhetetlenül társul a görög zene is, amelyet a színpadon játszó görög zenekarok szolgáltatnak.

*A falusi főtér a személyek közötti kommunikáció és a falusi közösség minden egyes tagját szocializáló hely, amely a lokális identitást erősíti.*³¹ Ezzel párhuzamba hozva a görög nemzeti ünnep tánctere is egyfajta szocializáló és az etnikai identitást szimbolizáló térként jelenik meg.

SZÍNPAD KONTRA TÁNCHÁZ

A kulturális műsor a görög és magyar himnusszal, majd kétnyelvű nyitóbeszéddel kezdődik, amelyet az adott évfordulóhoz kapcsolódó görög és magyar nyelvű irodalmi szövegek követnek. Az Országos és Budapesti Önkormányzat vezetői a hagyományok folyamatosságának fenntartása érdekében kiemelten kezelik a fiatalabb generációk aktív részvételét a kulturális műsorban. Az eseményen fellépő óvodás, kisiskolás és nagyobb iskolás gyerekek együtt jelennek meg a színpadon, előadva verseiket, énekeiket, esetleg kisebb színdarabokat. A táncegyüttesek külön blokkban lépnek fel.

Az ünnep mint a hétköznapokból kiemelkedő kitüntetett időpont leginkább alkalmas arra, hogy egy közösség identitáskeresetét kijelölő jelképeket együttesen megjelenítse. A részvétel maga is egy szimbolikus cselekedet, amelyen a görög közösség mindhárom generációja jelen van, és mint aktív résztvevők az adott eseménnyel érzelmileg is azonosulva élik újra az összetartozás tudatát.

Az ünnep két nagyobb eseményének létezik egy „*megszentelt*”, a közösség vezetői által létrehozott egyéni és egy a közösség által reprezentált „*profán*” síkja is. A kulturális műsor az önkormányzat vezetői, a táncokat betanító tanár, koreográfus által jóváhagyott és megszervezett egyéni szintű reprezentáció. Az ösztáncház ugyanennek a folyamatnak a közösségi szintű megnyilvánulása.

A tánc előadási módja a nemzeti ünnepen három különböző stílust képvisel. A kulturális műsor keretében *amatőr színpadi művészet* és *hagyományörző néptánc* formájában, a nemzeti ünnepet záró ösztáncházban *szórakozási formaként*. Az ünnepi ösztáncház formailag a budapesti görög táncházhoz hasonlítható.

A műsor részeként a *színpadon megjelenő táncok* kiválasztásánál fontos szempont, hogy a nemzeti érzületű, a *görög etnikai identitást* jelképező táncok kerüljenek

³¹ Juricskayné Sz. A.: 2000, 31.

bemutatásra. A műsorban kiemelt szerepe van még a *tájegységek szerinti identitásnak is*, amely szimbolikus szinten fejezi ki azt a gondolatot, hogy „honnan jöttünk”. Az első generációs görögök az emigráció kezdeti éveiben megtanulták egymás táncait, és ez a tudás alkotta az ünnepeken táncaik alaprétegét.³²

A *színpadon előadott tánc* lehet *hagyományörző tánc*, amely a mai görögországi hagyományok által megengedett és a színpadi előadáshoz legszükségesebb koreográfiát viszi bele a táncba. A hagyományos lépéseket nem bontják meg, nem koreografálják, a tánc előadásánál a térforma nem változik, ez a hagyományos nyitott illetve zárt köralakzathoz alkalmazkodik. A koreográfia elsősorban a táncosok színpadi elhelyezkedésében nyilvánul meg,³³ de ahol lehet, követik a tradíciókat. Például egyes tájegységek táncait (lásd *ipiroszji* táncok), amelyet a férfiak és nők hagyományos környezetben külön körben adtak elő, ma is nemek szerint elkülönülve viszik színpadra.

A színpadi tánc lehet teljes egészében *koreografált forma is*, amelyben a táncot betanító koreográfus egy-egy néprajzi csoport hagyományos táncfolklórján túl, saját egyéniségét, megkonstruált művészi elképzeléseit is beilleszti az adott produkcióba.³⁴

A színpadi produkciónál tehát minden esetben szerepe van a koreográfiának.³⁵ A koreográfusnak jól kell ismernie az adott vidék jellegzetes táncanyagát, mivel erre építi saját, egyéni mozgáskombinációit, és a további plusz látványos elemeket is.

A kulturális műsorban megjelenő táncokat nem élő zene kíséri. Az előadás sokkal professzionálisabb, összehangoltabb szinten előadható lenne, ha élő zenekar kísérmé az adott produkciókat. Erre azonban a jelenlegi körülmények között az önkormányzatoknak nincs elég pénzügyi fedezete. Így a ma játszó zenekarok

³² „A mi társaságunk tizenkét házaspárból állt. Eleinte azt csináltuk, hogy most énekeljen az ipiroszi és mutassa meg hogyan kell táncolni. Aztán jött egy peloponnészoszi, egy makedón és így mi minden táncot megtanultunk.” (Első generációs hetven éves nő 2. interjú)

³³ A színpadon olyan kell előre, aki jól tudja vezetni a sort, aki biztos. Az első kettő ember a vezető. Az első viszi előre a sort hangulatilag, ha kell szólózik. Azt tartom, hogy a második vezet a sort, nem az első. Az utolsó két embernek is nagy a felelőssége. Rajtuk múlik, hogy a sor időben beérjen. Az elsőnek és utolsóknak összhangban kell lennie. A harmadik fontos ember középen van, mert itt is el tud csúszni a sor. Figyelni kell arra is hogy két olyan ember táncoljon egymás mellett, akik összhangban vannak. Sok mindent figyelembe kell venni, hogy a táncosok összhangban, egymást kiegészítve mozogjanak. (Második generációs 35 éves nő 1. interjú)

³⁴ Adott esetben megkülönböztetjük az úgynevezett „feldolgozó” és „alkotó” koreográfiát. Az első a koreográfus korábban asszimilált táncgyűjtésére és néprajzi élményeire összpontosít, a második a néptánc alapötletéből merítve konstruálja meg a táncot saját elképzelései alapján. (Maác L.: 1974, 109, 114.)

³⁵ Európában a néptánc koreográfia mára külön iskolai irányzatot képvisel, amely felzárkózott a kortárs művészetek mellé.

táncházakban és a különböző budapesti görög tavernákban pénzért lépnek fel, illetve a nemzeti ünnep ösztánc eseményén vannak jelen.

Külön egységet alkotnak a kulturális műsor után „a tánckedv spontán kiélését szolgáló közösségi táncformaként megjelenő”³⁶ elsősorban városi könnyűzenére, taverna zenére és rembetiko-ra előadott táncok.

A nemzeti ünnep színpadi produkcióját kísérő zene minden esetben a hagyományörzésnek megfelelő népzene, ezzel szemben az ünnepet záró ösztáncházban a népzésen kívül a felsorolt további három zenei stílus együtt található meg.

Az ösztánc eseményen jelen van mind a három generáció, így a táncok előadási stílusában megjelenik az idősek által előadott „hagyományos tánc”, a második generáció esetében a „hagyományörző tánc”, a görög táncházas magyar fiatalok által előadott „sematizált” és sok esetben idegen elemeket is tartalmazó táncegyveleg, és végül, a sor végén ott vannak a gyerekek, akik most sajátítják el a görög tánc alaplépéseit.

*Az idősek hagyományos táncudása elsősorban a lokális táncanyagra épül. A második generáció esetében ezen az alaptudáson kívül a több tájegységet is magába foglaló és különböző variációkban élő ösztgörögországi táncok ismerete is jelen van. A táncházba járó és az ünnepen jelenlévő magyarok alaptudása is ezekre a táncokra épül, azonban előadási stílusában ma már eltérő.*³⁷

*A színpadról lejövő táncosok, akik a hagyományörző néptáncot adják elő, gyakran külön egy belső körben mozognak, vagy a sor elejére állnak és vezetik a kört, így ösztönözve a mellettük állókat a helyes lépések elsajátítására.*³⁸ *Az is előfordul, hogy a színpadi táncosok a táncanyag nagy választéka és helyi változatainak sokszínűsége miatt nem minden esetben ismerik fel a megfelelő lépéseket.*³⁹

³⁶ Siklós L.: 1977, 179.

³⁷ „A magyarok a kezdeti években mindig azt figyelték, hogy a görögök mit táncolnak. Később azt láttam, hogy tök mindegy hogy én mit táncolok vagy mit kell rá táncolni. Volt olyan, aki bevalotta, hogy ő vitte bele a magyar virtust a görög táncba. Részben én is magyar vagyok és a magyar lagziban szeretek magyar zenére táncolni. A görög ünnepen azonban a görögöt.” (Második generációs 35 éves nő 1. interjú)

³⁸ „A lépéseket nem bontjuk szét, nem találunk ki új dolgokat, a hagyományos formákra törekszünk. A színpadra amit kiviszünk, az maga a tánc, nem egy színpadra koreografált forma ilyen tekintetben. Ugyanúgy táncolunk lent is. (...) Úgy látom a színpadi és táncot előadókat, hogy mi amit megtanulunk alaposabb mélyebb szinten, azt ugyanúgy levisszük a táncba is. Nem hiába tanultuk meg, maga a tánc az, amit tanulunk, nem egy külön koreografált akármilyen, nem árt a színpadon kívül sem előadni.” (Második generációs 25 éves férfi, 5. interjú)

³⁹ „Például az is érdekes, hogy vannak táncosok és sajnos, hogy ezt kell mondanom, a színpadon táncolnak szépen, és amikor oda kerül a sor, a rendezvényen elindul egy zene, és nem mindig ismerik fel, hogy itt váltás volt, vagy arra a zenére azt a bizonyos lépést kell lépni. Van az a dal hogy »Ti szemeli szenane«, az egy kisázsiai sirto. A zenekarok és mindenki tévesen ipirotko stílusban játszza és járja.” (Második generációs 30 éves nő, 1. interjú)

A görög családok, baráti társaságok és táncházba járó magyar fiatalok táncolhatnak külön körben és együtt is. Gyakori, hogy a fiatalok kor szerint alkotnak egy kört, vagy a családtagok, rokonok különböző korú tagjai együtt, amelyhez csatlakozhatnak mások is a sor végére.

Az adott tánc alaplépése mindig attól függ, hogy ki a vezető táncos, ki áll a sor elején, mivel a többiek az ő lépéseit követik. Ha valaki nem akar azonosulni az adott kör előadási stílusával, bármikor átállhat egy másikba. Az össztáncon belül egy idő után megfigyelhetőek azok a különálló csoportok, akik egy bizonyos előadási formát követnek. Mindenki maga dönti el, hogy melyikkel akar azonosulni.

A budapesti görög kisebbség március 25-ei évfordulója, egy fontos momentumban mindenképpen eltér a görögországi nemzeti ünneptől, ott ugyanis nem rendeznek össztáncházat a nemzeti ünnep lezárásaként. Görögországban ebben az értelemben nincs jelentősége a táncnak. A budapesti nemzeti ünnepet záró táncház, közösségi szinten reprezentálja a „mi tudatot”.

A zene és a tánc az itteni görög közösségen belül a nemzeti identitás és a közösséghez tartozás érzésének kinyilvánítására leginkább alkalmas szimbolikus cselekvés.⁴⁰

A megváltozott görögországi táncagyomány

Az 1950-es évektől Magyarországon megjelenő görög kisebbség tánchagyományaival párhuzamosan a görögországi változások is fontos szempontként merülnek fel, ha a hazánkban élő második és harmadik generációs görög fiatalok hagyománymodelljét nézzük.

Ezért a változások rövid összefoglalása szükségessé válik.

Európában a tánc kutatás két fő irányzata a néprajzi értelemben vett *táncfolklor*, amely elsősorban a még élő népzene és néptánc kutatásával foglalkozik. A másik terület az 1960-as évektől önálló tudományágként megjelenő *táncantropológia*, amely eltérően a folklorjelenségek vizsgálatától a táncokat új kommunikációs kontextusban vizsgálja.

Görögországban a tánc tanulmányozásával a *koreológia* – tánc tudomány foglalkozik, amely egy viszonylag új kutatási területként van jelen. A táncot nem csak mint alkotói, művészi kifejezést vizsgálja, hanem a különböző tudományágak (*etnológia, szociológia, pszichológia*...) szemszögéből is kutatja. A kutatók a görög nemzeti karakter formálódásában nagy szerepet tulajdonítanak a táncnak. Úgy gondolják, hogy a tánc kutatás hozzájárul a hagyományos görög társadalom alaposabb ismeretéhez.

Görögország területén az 1950-es évektől indult el egy olyan életmódbeli váltás, amely hatással volt a falusi életformára és a tánchagyományokra egyaránt.

⁴⁰ Hajdú G.: 2001, 53.

A falvak területi zártsága megszűnt, a férfiak elhagyták a falut, hogy munkát keressenek a városokban és külföldön. A kormány ösztönzésére már a polgárháború évei alatt (1946–1949) sokan elköltöztek vidékről, hogy a városokban találjanak menedéket. A társadalmi változások, a modernizáció, a tömegkommunikáció, és a turizmus előretörésével a szórakozás fogalma is megváltozott. A népzene és néptánc hagyományokról kialakult vélemények ma eltérő képet mutatnak.⁴¹

Az életformaváltással a hagyományos táncok fokozatosan a néptánc csoportok működési körébe kerültek. Ezek a csoportok helyi kezdeményezésekre jöttek létre, amelyet a görög kormány pénzügyileg nem támogatott. A tánctanítás, népviseletek beszerzése is önerőből történt. A vidéki táncgyűttek arra törekedtek, hogy lokális táncaikat vigyék a színpadra. Ma minden görög városnak és falunak külön helyi táncgyűtése van. Az oktatás már az általános iskolában elkezdődik.

A görög társadalom saját zenei és táncgyűtéseit pozitívan ítéli meg, ha a néptánc csoportok magas számát nézzük. Ma négyezer táncgyűttes működik az ország határain belül és további ezer az ország területén kívül diaszpórában élő görögöknél.⁴²

A táncdialektusokat, viseleteket nézve hihetetlen gazdag anyag tárulkozik elénk. A legjelentősebb kultúrterületek a következők: *Thrákia, Makedónia, Ipirosz, Thesszália, Pheloponészosz, Kréta, Ciprus, Rodosz, Ion szigetek, és az Égei-tengeri szigetei*. Külön egységet alkotnak a görögországi etnikai csoportok táncai, mint az *arvanitesek, vlahhok, pomákok, szarakacanak*, ezen kívül elkülönülnek még a 20. század első felében betelepített *kisázsiai és pondoszji görögök* táncaditációi is.

Görögországban ma a táncok elsajátításának két módja van: Azok, akik saját szülőfalujuk táncrepertoárját a családi ünnepeken, búcsúk alkalmával tanulták meg, gyakran csak ezeket a helyi táncokat ismerik és más táncok iránt nem is érdeklődnek. A városokban élők táncudása nehezebben nyomon követhető. Ők azok, akik a táncok alaprétegeit elsősorban az iskolában vagy táncgyűtéseken sajátították el. Feltételezni lehet, hogy táncudásuk elsősorban a Görögország minden tájegységén ismert, divatosabb tánc típusokra épül.

„A görög tánc, mint hagyományos tánc a falvakban, hagyományörző tánc a színpadon, populáris tánc a tavernákban, turisták tánca a szórakozóhelyeken mind élő formát mutatnak.

⁴¹ A görögök zenéről alkotott véleménye kettős. A hivatalos vélemény úgy tekint a népzeneire, mint az egyszere falusi ember önkifejezésére, ami arra alkalmas, hogy nemzeti érzelmeket korbácsoljon fel, de komolytalan arra, hogy foglalkozzanak vele. Ezért lehetséges az, hogy ha a rádióban a kora reggeli órákban tárogató zene szólna, azt hinnék az emberek, hogy kitört a forradalom. Ezért lehet népzeneét csak bizonyos időpontban hallgatni. Görögországban a nyugathoz tartozás dogmája leginkább a zenében nyilvánul meg. (Raftisz, A.: 1985, 63.)

⁴² Raftisz, A.: 1998, 298.

*A ma élő különböző zenei irányzatok mellett (jazz, balett, modern tánc) a görög tánc nem veszítette el domináns szerepét.*⁴³

A táncok új kommunikációs környezetben

A hagyomány változása, a táncok állandó variálódása nem mai jelenség. A táncművészet bizonyos elemeinek kiválasztása, átalakítása vagy elhagyása, falusi környezetben is megfigyelhető volt, amely a kultúra állandó változását, mozgását eredményezte.⁴⁴ Egy városi mikroközösség az alkotás vágyától készítette maga is új értelmezést adhat egy táncnak.

Ma a táncok már nem kapcsolódnak kifejezetten nemhez, korhoz, és meghatározott társadalmi rétegekhez, mint korábban. Például ma Görögországban egy *buzukiában* előadott *camikó* vagy *zeibekikó*, amely egy bemutató, és versengő jellegű individuális férfítánc, leginkább egy akrobatikus mutatványra emlékeztet, ütemében és lépéseiben is eltér a hagyományostól. Ezeknek a hajdan kifejezetten férfi táncoknak mára női változatai is kialakultak. A táncok ma elsősorban a látványosságra épülnek, amely általános társadalmi jelenség.

Ugyanez a motiváció jelenik meg a budapesti görög táncházban, ahol a magyar fiatalok a táncokat saját elképzeléseik szerint variálják, átalakítják. Azok a görög fiatalok, akik a táncokat hagyományörző formájában adják elő, ezt a folyamatot romlásának tartják és elutasítják.⁴⁵

A magyarországi görögök esetében a letelepedés kezdeti időszakában a nemzeti ünnep kulturális műsorában elég volt akár néhány tánc ismerete, és egy egyszerű koreográfia ahhoz, hogy a táncosok színpadra léphessenek. Mára a táncok kivá-

⁴³ Raftisz, A.: 1985, 66.

⁴⁴ Van a cifteteli, köze nem volt a mai ciftetelihez. Az török hatásra jött. Az egy egyszerű páros tánc volt, ma is páros tánc, de nem sortánc, ahogy az ünnepeken táncolják. (Második generációs harminc éves nő, I. interjú)

⁴⁵ Szirtosz táncház: Lementünk és néztük jól van, van ilyen. Nem az, hogy megbántódtunk, de rosszul vette ki magát. (...) A táncot nem stílusnak nevezném, hanem inkább romlásnak. Elszakadtak az eredeti táncoktól, van olyan, amely nem is létezik, olyan táncokat is láttam. Mondok neked egy számot, amitől az agyunkat eldobtuk, annyira felbosszantott minket. A Szirtosz énekelte az Omenószisz című számot. Onnan lehet megismerni, hogy ez a szám jön, hogy vége van a tánc háznak, elbúcsúznak és elég lassú ritmusban adják elő, és a tánc házasok kitaláltak erre valami lépést. Az elején és a végén volt egy improvizálás, egy félpercnyi részecske ritmus nélkül. A Gojko Mitics jutott eszembe, amikor előadták az indián filmeket és a Winettou játszott, azt hiszem relaxált, fennakadtak a szemei, kántált valamit és lassan, lassan leeresztette a kezét. És a tánc közben a tánc házasok néznek föl, el vannak alélva egy fél percen keresztül. Nem nevetek rajtuk, mert ez az ő dolguk, nem igazán bánt ez. (Második generációs 25 éves férfi, 5. Interjú)

logatásánál fontos szempont az összetett koreográfia és az, hogy a táncok látványosak, lüktető ritmusúak, és színpadra vihetőek legyenek.⁴⁶

A látványosság színpadon való megjelenítése különböző módon történhet. Ezért szeretnék kiemelni két olyan táncsoportot, akik a nemzeti ünnepen belül két különböző előadási stílust képviselnek. Az egyik az *Iliosx táncgyűttes*, amely tagjait tekintve magyar fiatalokból áll, a másik a *Helidonáki hagyományörző görög együttes*, melynek neve is jelzi előadási stílusát.

Az *Iliosx* együttes táncait egy bolgár táncokkal is foglalkozó koreográfus tanítja be. Előadásmódja profi, jól kidolgozott, amelybe sok koreográfiát építenek bele. A koreográfus olyan a bolgár táncoknál gyakori térelemeket használ,⁴⁷ amely a görög körtáncoknál ismeretlenek. A térelemek ugyan látványosabbá teszik a táncok előadásmódját, de a táncok így tulajdonképpen elvesztik görög jellegüket. Az *Iliosx* előadási stílusa tehát elsősorban az ünnepen megjelenő magyar közönség elvárásainak felel meg.

A *Helidonáki* táncsoport vezetője a táncok betanításánál csak annyi látványos elemet épít be a táncba, amennyit megenged a görög hagyomány.⁴⁸ A koreográfiának inkább a táncosok színpadi összeállításánál van jelentősége.⁴⁹ Az együttes tánctanára görög származású, és fontosnak tartja, hogy a műsorban az ünnep aktualitásának megfelelően, az előadott prózai részekkel összhangban, az elvárt tradícióknak és a közönség igényének megfelelően jelenjenek meg a táncok a színpadon.

A *Helidonáki* táncsoport tagjait különböző korú és nemű görög fiatalok alkotják, akik hobbiból táncolnak, vagyis nem profi táncosok, többségükben még iskolások, akiket a görög zene szeretete visz le a próbákra. A tánc közben előadott dalok szövegeit értik, átélik és az ünnepi előadásokon mély átérzéssel énekelik azokat tánc

⁴⁶ „A közönség elvárja az új táncokat és népviseletet minden alkalommal. Ha már kétszer, háromszor látja ugyanazt a blokkot, azt mondja nem is tudsz többet.” (Második generációs 30 éves nő. 1. interjú)

⁴⁷ „Térformára értem azt, hogy van például egy zolaradikosz nevű szám, amit kimondottan csak körbe táncolnak, illetve az első három, négy ember ilyen kígyószerűen betekeredik, kitekeredik. Az *Iliosznál* van olyan, hogy átlóba egymással szembe mennek. Ezek már mind bolgár elemek (...) Vagy vannak olyan térformák, mint például amikor egy színpadi táncot látsz, helyesrék vannak a táncosok között, fésű, sakk alakban, ezek nem görögök, hanem bolgár térelemek.” (Második generációs harminc éves nő 1. interjú).

⁴⁸ „Hagyományos néptánc: Akkor beszélünk hagyományos néptáncról, ha elmész egy kis faluba Görögországban és elmész egy ilyen rendezvényre, legyen az esküvő, legyen az egy egyszerű faluünnep, mikor ott vagy, és azt táncolod, amit a színpadon szoktál, és a falusiak is azt táncolják meg a nyolcéves gyerekek is.” (Második generációs harmincéves nő 1. interjú)

⁴⁹ „A lépéseket nem koreografáljuk át, annyi koreográfia van benne, amennyit enged a görög hagyomány. Például az első táncos, aki vezeti a sort, annyi figurát visz bele a táncba, amennyit abba a táncba bele mehet. Ha makedón, akkor a makedón szabálynak megfelelően, ha szigeti, a szigetinek. Ha az ember foglalkozik vele, akkor tudja is, mi az, amit meg lehet engedni. Hol lehet páros elemeket belevinni, hol lehet csapásokat, hol lehet kígyóba haladni a sorral, hol lehet csak körrel haladni, hol lehet két sorba táncolni, vagy hol kötelező.” (Második generációs 30 éves nő, 1. interjú)

közben. Az együttes repertoárja mára megközelíti a százat, és minden táncot az adott tájegységnek megfelelő viseletben adnak elő. A színpadi táncok amatőr szintűek, de megvan a törekvés egy professzionálisabb szint elérésére.

A tánc és zene jelentése különbözik idegen közegben és a saját kulturális környezetében. A görög fiatalok, akik az adott kultúrán belül élnek meg a táncval és zenével kapcsolatos alapélményüket, akik beszélik a görög nyelvet, másként viszonyulnak a tánc előadásához, mint azok a magyar fiatalok, akik az adott kultúrán kívül állnak és a próbákon mechanikusan sajátítják el a táncok alaplépéseit.

A tánc maga egy olyan művészi kifejezési forma, amely mindenki számára esztétikai élményt jelent, de annak befogadásához meg kell szerezni egyfajta tudást, amellyel ideiglenesen át kell lépni egy másik kultúrába, vagyis „ideiglenes identitás cseréhez” vezet.

Befejező gondolatok

A tánc illetve zenei hagyományok a kutatott időszakban (1950–2004) nagy változáson mentek keresztül Görögországban és Magyarországon egyaránt. A tánc hagyományos falusi környezetben egy folklórrendszer tagjaként a népszokásokhoz kötve jelent meg.

Az adott rendszerből kilépve, új kommunikációs kontextusban, városi környezetben azonban a funkciója megváltozott. Jelen esetben a tánc mint folklórelem már nem kapcsolódik egy adott közösség hagyományos értékrendjéhez, hanem annak különvált elemeként jelenik meg, és az adott etnikai csoporton belül magát a görög etnicitást jelképezi.

A nemzeti ünnepekre betanított táncok esetében a cél a kiválasztás volt. Az első generációs görögök esetében a különböző tájegységek tánc és zenei anyagának színpadra vitelénél, egy a görögséget egységesen szimbolizáló tánc-hagyomány kialakítására törekedtek.

A hagyományörzés egy másik modellje a kilencvenes évektől jelenik meg, amikor a Görögországba való visszatelepedés, a határok nyitottsága következtében a fiatalok esetében kialakul az anyanemzettel való kapcsolattartás lehetősége. Ez a második és harmadik generáció számára biztosítja a tánc-tradíciók folytonosságát, így a tánc egyfajta *identitásalakító szerepet* is betölthet a budapesti görög fiatalok között.

A hatvanas évek végén a népzene mellett megjelenő városi zene (*laiki muziká*), taverna zene (*muzikáisz tisz tavernasz*) és városi kávéházi zene (*rembetiko*) biztosítja a görög zenei és tánc-kultúra újraélését a népzenétől eltérő más zenei hangszerelésben is. A megjelenő új zenei stílusok következtében a tánc-házak megújulnak, kialakítják saját zenei ízlésüket és törzsközönségüket. Ennek a zenei sokszínűségnek köszönhető, hogy a görög tánc-ház ma is él, sőt a különböző zenei

stílusokat kedvelők más és más táncházba járnak. (Lásd *Szirtosz* és *Mascarades* együttesek – 11. p.)

A hetvenes években megjelenő görög táncház népszerűsége elősegítette a magyarok körében a görögök pozitív megítélését, tehát a táncoknak van egy *kulturálközvetítő kommunikációs szerepe* a többségi társadalom és a Magyarországon élő többi kisebbség felé is. A kapcsolattartás kulturális helyszínei, például a különböző fesztiválok, mint a *Balkán hangja*, évente megrendezett zenei és táncfesztivál, ahol fellépnek a Magyarországon élő kisebbségek (görög, bolgár, szerb, horvát, német, lengyel), továbbá zsidó, cigány és határon túli magyar zenekarok, és tánc-együttesek.

Egy tanulmány kiemelését szükségesnek tartom, amelyben a néptáncok egy fesztiválon való megjelenésével, annak folklórjelenségként való vizsgálatával, a résztvevők aktív – passzív befogadói viszonyával foglalkozik.⁵⁰ Ebben az esetben jó párhuzamként hozható fel a görög nemzeti ünnep. Az ugyanazon/egyazon fesztivál keretén belül megjelenő táncok az adott résztvevők nézők és szervezők, viszonyrendszerén keresztül egészen más kontextusban jelennek meg, mint a tanulmány által bemutatott görög nemzeti évfordulón.

A görög nemzeti ünnepen mindhárom generáció aktív résztvevője az eseménynek. A fiatalabb korosztályok színpadra vitt táncai a görögök körében egy befogadói és érzelmi attitűddel is rendelkeznek, mivel azok a közösség saját kultúráján belül jelennek meg. Az ünnepen megjelenő görög kisebbség a görög táncházba járó magyar közönséggel szemben, akik mint kulturális eseményt látogatják az ünnepet, nem csak az egzotikus látványosság és szórakozás, hanem a befogadás és az azonosulás szintjén élik meg a nemzeti ünnep kulturális műsorát.

Az ünnep kiemelt részének tekinthetjük az ösztánc eseményt. Itt jelen vannak a budapesti családok, és más vidéki városokból illetve Beloiannisz faluból érkező rokonok és barátok, ezen kívül a vegyes házasságoknak és a görög táncházak sikerének köszönhetően nagy számban jelennek meg magyarok is. A záróeseményen elmosódnak az etnikai határok a tánc közös élményként való megélése egy „homogenizált identitásformát” eredményez.

Egy másik érdekes jelenség a *származás nélküli identitás* kialakulása, amely a táncházakba járó görög és magyar fiatalok vegyes házasságainak következtében jött létre. A magyar származású szülők maguk is tanulják az önkormányzat iskolájában az újjörög nyelvet, családi szinten is ápolják a görög hagyományokat, részt vesznek a görög kisebbség kulturális rendezvényein, tánceseményein.

A hetvenes években elinduló magyar táncházmozgalom mintájára városi környezetben megjelenő görög, délszláv, bolgár táncházak ékes bizonyítékai a magyar fiatalok balkáni népzene és néptánc iránti érdeklődésének. A napjainkig megjelenő táncházak, táncfesztiválok és kulturális bemutatók, amelyeken rendszeresen jelen vannak a kisebbségek táncsoportjai is, nemcsak egy társadalmon

⁵⁰ Fejős Z. – Hoppál M. – Nidermüller P.: 1994, 195–215.

belül fellépő kulturális igényt elégitenek ki, de az egymás zenei és táncművészetének mélyebb ismeretén keresztül, elősegítik a kulturális másság elfogadását is.

A dolgozatom egy leíró jellegű esettanulmány, amely röviden próbálta bemutatni a görög tánc szerepét a budapesti görög közösség életében és annak egy kiemelt nemzeti ünnepén.

Az adott téma jövőbeli kutatásának sikere érdekében a görög zenéhez és táncához kapcsolódó újkörnyezeti nyelvű szakirodalom további fordítását, ezen kívül a táncművészetével kapcsolódó *egyéniségekutatás, táncművészet-jelenség, táncművészet, táncfesztiválok* témakörökben megjelent néprajzi munkák szélesebb körű tanulmányozását, továbbá a néprajzi gyűjtőmunka következő fázisában a görög táncművészetbe járó magyar fiatalok között végzett további interjúk elkészítését, és nem utolsósorban az európai és amerikai táncantropológiai irányzatokkal kapcsolatos publikációk feldolgozását tűztem ki célul.

Irodalom

RAFTIS, ALKIS

- 1985 O koszmosz tu elliniku horu. (A görög tánc világa) Aszina
 1998 Dance in modern Greece. In: International Encyclopedia of Dance. New York. 297–299.

BACSOSZ SZTAVROSZ

- 2003 A magyarországi görögök etnikai földrajza. ELTE TTK. Budapest

BODÓ JULIANNA

- 1991 Etnikai jelképek és identitás In: Nemzetiség és identitás. Békéscsaba–Debrecen, 67–70.

CARUHA VANGELIO

- 1998 A magyarországi görögök. Budapest, 1998. (Körtánc füzetek)

DZINDZISZ JORGOSZ

- 1997 Az első évek a letelepedés. In: Kafenio. 1997/2. Budapest, 10–24.

- 1994 A magyarországi görögök legújabb kori története In: Másság – Azonosság Budapest

EPERJESSY ERNŐ

- 1996 Adatok a magyarországi görögök népi kultúrájának változásaihoz. In: Tanulmányok a magyarországi bolgár, görög, lengyel... nemzetiségek néprajzából. 1. kötet. Budapest

FEJŐS ZOLTÁN – HOPPÁL MIHÁLY – NIDERMÜLLER PÉTER

- 1994 Folklor ünnep és társadalmi csereviszonyok In: Folklor Társadalom Művészet. 10–11. Kecskemét, 195–215.

HAJDÚ GABRIELLA

- 2001 A görögök megélésének Magyarországi lehetőségei és sajátosságai (Szakdolgozat) Budapest, Kulturális Antropológia Tanszék
 2004 A nemzeti identitás és kultúra továbbélésének egyes szimbolikus megjelenési formái a budapesti görögség körében In: Kisebbség és kultúra. Antropológiai tanulmányok. Budapest, 25–40.

HAUPT E.

- 1996 A rembetiko világa In: Kafenio. 1996/1. Budapest, 42–52.

JURICKAYNÉ SZABEVA ASZJA

2004 Pörög-forog a körtánc a téren In: Haemus 26–31.

KOKKINU, JIANNI

1993 Elliniki hori (Görög táncok) Thesszaloniki

MAÁ CZ LÁSZLÓ

1974 A koreográfus munkája. In: Táncművészeti Értesítő. Budapest

MARTIN GYÖRGY

1979 A magyar körtánc és európai rokonsága Budapest. Akadémiai Könyvkiadó.

MENYHÁRT KRISZTINA

2000 A ritmus varázsa. In: Haemus 2000/4. 43–46.

Nea Jeniki Enkiklopedia Szighronon Gnoszeon.

Aszina. 1982. 1990. 1992. 183., 191., 736., 3147., 3228.

PAPADOPULOSZ FILIPPOSZ

1986 A magyarországi görögök múltjáról és jelenéről. In: Tanulmányok a magyarországi bolgár, görög, lengyel, örmény és ruszin nemzetiség néprajzából. Budapest.

SIKLÓS LÁSZLÓ

1977 Táncház. Budapest

SZIDIROPULOSZ ARCHIMEDESZ

1990 Ithaka partja. Budapest

SZKEVISZ THEODOROSZ-ATHANASZIU HRISZTOFOROSZ

2003/4 A görög politikai menekültek diaszpórájának története a Magyar Népköztársaságban. In: Kafenio 2003/4. 58–64.

VITÁNYI IVÁN

1974 A tánc esztétikája. In: Táncművészeti értesítő. Budapest. 90–102.

Ildikó Vincze

TRADITION AND CONSTRUCTING IDENTITY

I am investigating the dance culture of the Greek minority in Budapest, presenting its role in one of the national Greek holidays (21 March). I would like to reveal the presence of traditional dance in a Greek national holiday, in the cultural program presented on the stage and then in the dancing party after the official part. I am also demonstrating the Greek dance house in Budapest with its special music and dance dictions as well as with its audience born by the side of the traditional Hungarian dance house.

The main question to be answered is that how traditional Greek dance customs exercised in villages with certain traditions appears in an emigrant community of the city, how the process of creating traditions is being realized. Further more, there are also some other issues to be investigated about why the Greek dance house, the Greek music and dance are so popular and successful in Hungary for 34 years.

Studies researching cultural identity of the Greek minority in Hungary, the role and function of Greek dances in holidays, or putting questions about Greek dance house in Budapest have not been published yet. Therefore I decided to approach the issue from the minority point of view supporting my results with interviews made with people from the first and second generation of the emigrant group. I made altogether fifteen inter-

views with the organizers of the first Greek dance house in Budapest, with the dance teachers who lead the events and with dancers of two Greek folkdance groups, one is called Helidonáki and the other is Elliniszmosz. I inserted parts of the interviews as examples in the footnotes.

Before the investigation I had the opportunity to learn the new form of Greek language and to participate in different cultural events and in occasions of national holidays of the Greek minority in Hungary. I attended to the Greek dance houses for three years organized by the group of Iliosz and Mascarades, where I met Hungarian youngsters who also visited the these programs. I considered it to be very important not only to examine the dances as a spectacle but also learn how to do them. The emphatic experience of learning Greek dances brought me closer to Greek culture and helped me to understand it better.

From the 1960's researchers of ethnography have paid more attention to minority groups but investigating Greek emigrants of Hungary was left aside. Except from two studies and a final paper dealing with the domain of ethnical identity, mostly the published sources are studies written in the field of history, psychology and sociology.



„Jövögetnek, jövögetnek?” – Moldova, 2003

MAGYAR
FOLKÓRIS ÉS
KÖNYVTÁRA

A tárgyak és az idő megzabolázása

A külföldről Magyarországra történő lomtalanítás kulturális és vizuális erővonalai¹

VÖRÖS JÚLIA

A hipotézis élménye

Ha a lomtalanítás legbenső magjához szeretnék visszatérni, ha látni akarom mindazt, amit 2002 nyarán (a terepmunkám kezdetén) láttam, s azt is, amely lassan átformálta mind a jelenséget, mind az a fölött való gondolkodásom folyamatát, akkor nemcsak egyfajta teljességre törekszem, hanem egyszersmind ki is szeretnék lépni abból. Ez a kettősség talán azért is ennyire átható, mert nem csupán a terepmunka-folyamat sajátja az idő és a tapasztalat közötti feszültség, hanem a tanulmányozott jelenségkörnek is.² Ahogy a gondolkodás egy íve egyik pillanatról a másikra veszíti el addigi horizontját, majd egy váratlan pillanatban egyesíti mindazt, amit elfeledettnek hittünk, azzal, amit a tudatunkban hordoztunk, úgy hasonlóképpen járják be az emlékezet és a jelenvalóság tereit azok a tárgyak, melyek körülöttünk élnek az életüket.

Ennek a sejtésnek azért is lehet fontos szerepe, mert idővel be kellett látnom, (s most ki nem kerülhetem), hogy hangsúlyt adjak annak a megállapításnak, miszerint létezik némiképp a társadalomtudományban egyfajta hajlam a „felsőbb társadalmi rétegekkel” szembeni elfogultságra,³ azaz arra, hogy kategóriáinkat, rendszereinket egy olyan ideára építsük, mely nemcsak hogy erősen etnocentrikus, de a gondolkodást annak első lépéséinél vezetheti zsákutcába. Azzal a hi-

¹ A tanulmány a 2005-ben megrendezett Országos Tudományos Diákköri Konferencia Kulturális és szociális antropológia alszekció III. zsűrijében elbírált II. díjas pályamunka rövidített és szerkesztett változata. A dolgozat konzulense Dr. Biczó Gábor egyetemi docens (Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék) volt. A szerző a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék IV. éves hallgatója.

² Egyrészt a tárgyak fölött elmúló idő dimenzióját tekintve, másrészt, a kutatástól független tényezőként: a külföldről Magyarországra behozott tárgyakkal való kereskedés mára sokhelyütt (Győr-Moson-Sopron megye településein) rendszabályozottá vált vagy kiszorult (pl. Vas megye), sokhelyütt (pl. Borsod-Abaúj-Zemplén megye) pedig most van fellendülőben.

³ Campbell, C.: 1987.

potézisemmel, melyet több alkalommal is a fejemben tartottam, pontosan ezt a prekoncepciót tápláltam, (azon túl, hogy más hibái is voltak), s csak később ébredtem rá, hogy mi is a baj velem. Azt a kérdést tettem föl, hogy mennyiben lehet tetten érni a lomtalánításból származó tárgyak jelenlétét egy lakás terében? Mennyiben „látszik” meg egy lakásbelsőn, s egy tárgyi rendszeren, ha azt lomtalánításból rendezik be, töltik föl? Azaz, hogy mennyire képesek *integrálni*⁴ a gyakran kulturálisan idegen tárgyakat a már meglévő lakásbelső tereibe? Azt a választ vártam, hogy sok esetben leleplezhető ez a fogyasztói gyakorlat, és hogy az ezzel járó attitűdöktől függően válik nyilvánvalóvá vagy rejtetté.

Ezzel a hipotézissel mintha azt fejeztem volna ki, hogy úgy vélem, a fogyasztói társadalom csúcán a kreatív, tárgyait tudatosan választó, szelektáló, önkifejezésre, s nem presztízszre törekvő ember áll.⁵ Azonban, ahogy erre többen is rávilágítottak,⁶ a mai társadalom státuszrendszere, fogyasztói szokásai, gazdasági rendszere összetettebb és bonyolultabb annál, hogy egyirányú, néhol alapvetően evolúciós⁷ rendben lássuk a fogyasztói kultúrát, annak rejtélyes motivációs terével. Miért válik a presztízszre való törekvés kínossá, s az anyagi, kényelmi kielégülés keresése elfogadhatóbbá? Bár az elméletek egy részében nincs szó kifejtett értékrendről, sem egyedül való fejlődési ívről – sem pszichológiai, biopszichológiai, sem szociokulturális értelemben –, mégis azáltal, hogy egy olyan rendszerben gondolkodunk, amely a kreativitás, önkifejezés, önmegbecsülés fogalmak szálai mentén formálódik, mintha ezt mondanánk: aki elég egyértelműen tudatos, és megválogatja a tárgyi környezetének darabjait, céljai és belső integritása érdekében megkomponálja a kényelmes, önmegvalósításra alkalmas terét, eséllyel indul „a fogyasztói társadalom megkerülése-futamon”. Azonban a fogyasztáson innen és túl is léteznek mindezeket túlmutató motívumok, s a „látvány”⁸ gyakran erősen megtévesztő.

Lehetséges, hogy az az elképzelés, mely szerint a fogyasztói társadalom csúcán élő család nem törekszik, csak „az életben maradásához szükséges” mennyiségű presztízszre, s inkább csak „önkifejezni”, „önmegvalósítani” akar, s a tárgyait jól megválasztja, kidob és vásárol, alkot és átformál, aszerint, hogy „ki ő”, nem

⁴ Az integráció kifejezés már önmagában meglehetősen terhelt azok által a képzetek által, melyeket én magam mint magánember vagy kutató kötök az integráció jelentésköréhez, tehát ami számomra integrált, mások számára nem feltétlenül az, stb., azaz a fogalom, ha elvetésre nem is, de relativizálásra, reflexióra szorult.

⁵ S. Nagy K.: 1987.

⁶ Campbell, C.: 1987.; Appadurai, A.: 1996.

⁷ Itt abból a megérzésemből kiindulva használok a kifejezést, hogy az említett rendszerekre jellemző egyfajta értékorientáltság, mely a (társadalom)tudományos diskurzus mögött állók genealógiájából eredő meghatározottságnak és talán a posztmodernen túl és vissza érvényt szerzett (vagy mégiscsak? – fennmaradt) helykeresési vágynak is köszönhető.

⁸ Az a vizuális rendszer, ahol ezen attitűdök, viszonyulások kifejeződnek.

alaptalan. Sőt, talán sok esetben bizonyítható tendencia, azonban az „egyedi”, a „helyi”, a „mikro” mutat ettől való lényegi eltérést is, azaz a feltevés csak bizonyos motívumokra koncentrál, s ennél fogva tarthatatlan.⁹ Az egészséges önismerttel bíró, szocializációjában „sikeres” ember, ha nagyobb vagyona tesz szert, tehát hozzájuthat szinte bármely tárgyhoz, nem feltétlenül fogja azok számát a minimálisra csökkenteni, s csupán eszközként használni. Ezzel ugyanis kilépne a folytonos ingerek birodalmából, nem volna személyisége, s rejtett, tudatalatti mozgástere. Ha pszichologizálni akarnánk, beszélhetnénk kötődésekről, regresz-sziókról, de egyszerűen elég kiindulnunk az emberi személyiségből, annak több-rétegű, kiismerhetetlen lényéből, a számtalan attitűdből, motívumból, mely cselekvéseinket, szemléletünket, hagyományainkat formálja.

Tehát azt hiszem, nem állíthatjuk azt, sok esetben egyértelműen nem, hogy az önmegvalósítás része ne lehetne, pl. a presztízstre való törekvés, a bizonyos mértékű manipulálhatóság, a passzív befogadás vagy akár a gyűjtőszenvedély. A fogyasztás gesztusa többet rejt magában annál, s a kultúra több szála fonja körül, mint azt első pillantásra hinnénk; nem idegen test, s több béklyónál. Ahhoz, hogy lássam, bizonyos személyek, csoportok esetében mi engedi meg a lomtalanításból való vásárlást, vagy mi az, ami visszatart tőle, nem csupán azokra a mintákra kell összpontosítanom, melyeket a tárgyakhoz való passzív és (aktív-) kreatív viszony kettőssége kínál. Többre és kevesebbre van szükség.

A látványtól a fogyasztásig

Először nem látunk mást, csak a fergeteges űrt a benne keringő tárgyakkal. A forrói (Borsod-Abaúj-Zemplén megyei kereskedő raktára, 2003) raktárban tett megfigyeléseim közepette gyakran elragadott a vásárlási vágy, a fantáziám is elszaladt velem, „hosszasan engedtem magam megdöbbsenni”, s „pillanatokra unatkoztam a tengernyi monitor és tévékészülék felett.”

Egymásra borított, egymáson fekvő, porukat egymásra ontó műanyag fantomok. Ott vannak? Működésük kérdéses, de mindent ki lehet próbálni, és vissza is lehet hozni; bár az utóbbi gyakorlatát inkább Zalában és Vasban tapasztaltam, máshol mintha nem bízának a személyes kapcsolat esélyében, s a hosszú távú vásárlóerőben. Borsod-Abaúj-Zemplén megyében¹⁰ egyre többen fognak bele

⁹ Campbell „A modern fogyasztói étosz rejtélye” c. tanulmányában ír az agresszív fogyasztás alternatíváiról: tehát lehet a *defenzív* fogyasztás is hivatkozott, s hangsúlyozza a magánjellegű, alapvetően nem hivatkozott fogyasztás szerepét, mely közelebb vihet a megismeréshez. Appadurai „Fogyasztás, időtartam, történelem” c. írásában pedig az egyoldalú értelmezést elkerülendő a tabuk, az önmegtartóztatás fogyasztásban játszott szerepét említi.

¹⁰ Borsod-Abaúj-Zemplén megyében (Borsodszirák, Forró, Encs, Szendrő, Albert-telep, Szirma-besenyő) fél-részben boltok fogadják a vásárlót, s névjegykártya, míg a Dunántúl kutatott területein

ekkora távolságból is a kereskedésbe, de bejegyzett formában, kisebb haszonnal, szabott árakkal, alku nélkül dolgoznak, s ez kereskedői magatartásukban is tükröződik: frusztráltak, nem mutatják meg az árut, kipróbálni nem lehet. Mintha a szegénység elől menekülve folyton rettegnének a versenytársaktól. Sok a pult alatti, vegyesbolti tárolóhely is, mely mintegy jövedelem-kiegészítésként funkcionál. A Dunántúl említett területein, ahol a kereskedők nagy része egy évtizede foglalkozik lomtanánítással¹¹, már kialakultak az erőviszonyok, s a piac valamelyest az egyéni igényekre alapul, (bár még így is hatalmas mennyiségű tárgy halmozódik fel, s marad gazdátlanul). Több faluban kialakult a megrendelés, a hitel intézménye, az állandó vevőkör, az elsőbbségi jog.¹²

És a raktár tele van hajszárítóval, vízforralóval, kenyérpírtóval, tea- és kávéfőzővel, és ott vannak a gőzölők, hajszütők, szendvicssütők, mikrohullámúak és másfélék, hősugárzók, ventilátorok, masszázsgépek, fitness-cikkek, ébresztőórák, rádiók, telefonok, álló, fali és rejtett lámpák (abból a fajtából, amelyik nélkülözi az egyediség minden jellegzetességét), mosogatógép, villanytűzhelyek, mosógépek. Nincs bennük más, csak annyi, mint a kezdetekkor? Vagy felületükön túl létezik egy másik réteg, mely magába szívja a múltat, s mindez meghazudtolja élettartamuk előrejelzéseit?¹³ Van egy belső mozgásuk, mely egy ilyen raktárban landolva sem áll meg, sőt: száz más társukkal együtt bolyonganak a lét és nemlét között.

A raktárban érezhető, s többek által megfogalmazott feszültség meglátásom szerint egyrészt az idegen kultúrával való intenzív találkozásból, másrészt a tárgyakhoz fűződő viszonyaink mögötti életstratégiák válságából, szerepzavarokból, az empátia, a tolerancia, a nosztalgia (és egyéb, a jelenségre adható adott válaszok) sajátos megjelenési formáiból ered. S ahhoz, hogy a motivációs tereken átlássunk, egy a személyiség és kultúra közti, érzékeny felületet kell képeznünk a megfigyeléshez, s a későbbi értelmezéshez. Ez utóbbi talán azért is nehéz, mert a

gyakoribbak a hátsókertben felállított sátrak, táblácska nélküli utcafronti kerítések, s végül marad a telefonszám. Ami az elnevezésbeli különbségeket illeti: Borsod-Abaúj-Zemplén megyében a „nyugati használcikkek”¹⁰ a hívó szó, s e szerint a kifejezés szerint lehet tájékozódni is, ám ha azt mondom, lomtanánításból való áruk, senki nem érti. A spermüll pedig végképp idegen, erre csak utólag kérdeztem rá.

¹¹ A 90-es éveket megelőző időben csak egyéni bolhapiacos utakról lehetett szó.

¹² Újabban Győr-Moson-Sopron megyében a rendezetlen udvarokat a hulladékadóval szorítják ki, ellehetetlenítve a vállalkozásokat.

¹³ A tárgyak, tárgyi rendszerek tanulmányozásában máig közkeletű, bár meghaladható biografikus szemlélet határozottan foglalhatja el a helyét az értelmezésben, ha a lomtanánításba került, majd újra áruvá vált tárgyak történeteire tekintünk. Ezen tárgyak gyártásukkor, megalkotásukkor tervezett élettartama gyakran nem egyezik a valódi élettartamukkal, s mindez a lomtanánítás gyakorlatának köszönhető. „Manapság a tárgyi világra is kiterjeszthetjük a „glaciális” és pillanatnyi idő John Urry által fölvetett metaforáival kifejezett kettősséget, azaz a rendkívül tág és a roppant szűk, a villanásnyi időtartam különbségét, mely a mai társadalmi élet időkoordinátáit adja. (...) a jövőtlen tárgyak tömkelege – csomagolóanyagok, reklámhordozók, egyszer-használatos cikkek, szándékosan rövid életűre tervezett és gyártott tömegtermékek...” – írja Fejős Zoltán – Fejős Z.: 2003.

jelen pillanatban látni magunkat, amint „mások szemében turkálunk vígan”, s ezerféle okból, pl. megvásárolunk egy játékbárányt; látni azt, amint valaki kidobta egy hűvös reggelen, mikorra ki volt írva a lomtalanítás, s látni, amint valaki érdekesnek tartotta arra, hogy újra áruvá váljon, néha igencsak megrázó élmény. Szükség van tehát egy afféle fókuszra, mely megengedi, hogy egyszerre tartsuk kézben a társadalmi, gazdasági mechanizmusokat, s a személyes motívumokat, melyek a fogyasztásunkat érintik és irányítják.

Reflektálni arra a tárgyi tömegre, mely egy raktárba érve ránk zúdul, nem könnyű úgy, hogy az első percben átélt ámulat, sokk és káprázat, majd a későbbi racionalizáció, pragmatizáló szándék után tisztán lássuk magunkat. Mint vásárlót, vagy mint kereskedőt. Ott állunk és a dzsungelben az az első kérdésünk, hogy „honnan?”, hogy „miért?”. S ebben a gesztusban világossá válik, hogy a saját kultúrám kutatásának előnyei és kockázattal bíró kihívásai egyszerre vannak jelen a megismerésben, hiszen magam is mint vásárló akadtam rá azokra a raktárakra és lakásokra, melyek a vizsgált tárgyi rendszereket rejtik magukban, s ahol a szemem előtt bomlott ki a jelenség problematikája. Az „A Nyugat személtlerakója lettünk!”¹⁴, az „Ide is kellene egy lomtalanítás!”¹⁵ felkiáltások, s az „Ők könnyen kidobják!”, a „Csak mi magyarok vagyunk ám ilyen ragaszkodósak...”¹⁶ megállapítások gyakorisága és jelenléte erőteljesen mutat rá a raktár-élmény vagy a „lomizás-élmény” egyszerre esszenciális és felületes, olykor sztereotip elemeire. Ezek a mondatok ugyan más-más szituációban, pozícióból hangzottak el, mégis együttes erővel fejezik ki a lomtalanítás jelenségekörének visszasságait.

Ha a „miért veszi meg?”, „miért nem veszi meg?”, „miért dobja ki?” kérdésekre nem kiüresedett gesztusok, folyamatok, tárgyak rendszerében, hanem egy „jelentésekkel teli” dimenzióban keressük a választ, akkor esélyünk lesz megragadni a tárgyakhoz való viszonyulások lehetséges variációi mögött húzódó erővonalakat. Ahhoz, hogy a kezdeti hipotézisem magját jobban kiismerhessem, szintén erre a tapasztalatra, intencióra van szükség: tehát arra a látószögre, ahonnan jól látható a társadalomban működő státuszrendszer, a sznobizmus, a versenyzés és az utánzás, de ugyanolyan jól a látens, defenzív (i. m.) fogyasztás, a

¹⁴ Egy szinte szállóigévé vált kifejezés, mely talán a lomtalanításból való vásárlás visszasságainak igyekszik élet venni. Ha erről van szó, akkor feltehetőleg a homlokzat és az én találkozásából adódó feszültség (vásárolhatok én abból?) kelti a visszasság érzését, melyet a különféle kultúrák (az idegenség és közelség egyszeri megtapasztalása) találkozása is felerősít.

¹⁵ Többször hallottam már ezt a kereskedők raktáraiban elszuttogott vásárlói megjegyzést. Tehát a lomtalanított tárgyak árukészlete újfent elveszitheti érvényességét? Ki lehet dobni egy tárgyat kétszer, azután is, hogy újra áruvá vált, ahogy azt a régiségpiacon, bolhapiacon, „lengyelpiacon”, stb. tettük és tesszük, de ebben az esetben tárgyak tömegéről van szó, s ez a tárgyi tömeg összetételében erősen eltér a fent említettekétől.

¹⁶ Részlet egy kereskedővel(!) készített interjúmból – 2002. júl.–aug., Kisgörbő, Zala megye. Ezt azonban másként kifejezve vásárlók szájából is hallani.

személyes viszonyulások személyes terei, adott esetben a vásárlók lomtalanításból származó tárgyainak rendszerei.

A kutatás egyik tengelyét a „kidobó” és a „befogadó” kultúra kölcsönhatásából, szembehelyezkedéséből adódó horizont adja, s a terepmunkát tekintve az osztrák, különböző lomtalanítási szokásokat gyakorlók találkozását jelenti a magyarországi lomtalanító-kereskedők és vásárlók csoportjaival.¹⁷ Mindezeket túl a két igenév használata a kultúra szó előtt, lehetővé teszi, hogy az egyes mikro-kultúrákban tapasztaltakat két fogyasztói magatartás jelölésére is használjuk, s mindezt úgy, hogy az egyedi mintázatok ne veszítsenek létjogosultságukból.

A látvány sokrétűsége

A 2002 nyarán¹⁸ Kisgörbön, Vindornyaszőlősön és Nagyörbön folytatott terepmunkám a lomtalanításból származó tárgyak vizuális térben betöltött szerepére fókuszált, s ez a „látvány” sokrétűségének felismerését hozta magával. Ez a sokrétűség a lomtalanítással foglalkozó családok és az ott vásárlók környezetét illető tárgy- és térhasználat találkozásában válik nyilvánvalóvá, s nyitja fel azt a képet, mely a tárgyat magát teszi meg a látvány forrásául és kifejeződéséül. A tárgy utazása kiindulási helyétől lehetséges céljainak bármelyikébe ez esetben egy olyan agyagos talajon történik, mely magába engedi a tárgy nyomait, hogy utólag tetten érhetőek legyenek azok a mozgások, melyek a tárgyat érik, vagy melyeket a tárgy maga idéz elő. (A kettő egymásnak feltétele.) Egy ilyen nyom jelentések és jelentésváltozások nyoma, mely a tárgyakat kidobó, lomtalanításba küldő, az azokat begyűjtő és az azokat megvásárló és lakóterébe beillesztő személy(ek) bánásmódjától és mentális viszonyától lesz a földön éles vágattá vagy lapos mélyedéssé.

Az újonnan született tárgyi konstellációkon¹⁹ megfigyelhető nyomok bizonyos lomtalanításos tárgyakkal berendezett lakásokban szakadékra utalnak; mind a kidobó, a begyűjtő, a kereskedő és a vásárló kultúra/kultúrák, mind a tárgyak funkcionalitását és jelentését érintő lehetséges kulturális válaszok között.²⁰ Tehát e szakadék nem is magában a tárgyban rejtőzik, bár előidézésében szerepe van; s

¹⁷ Az a megfigyelésem, hogy a lomtalanításból vásárlók nagy hányada a kereskedők közvetlen közeléből, s a városi, külvárosi, vagy legalábbis urbánus szellemiségű, bár lehet, hogy lokalitásukban községekhez kötődő középrétegből kerülnek ki, igazolódni látszik a magyarországi fogyasztástörténet alapján; azaz a hetvenes és a nyolcvanas évek társadalmának újfajta fogyasztói magatartása nyomán. A lomtalanításból való tárgyakkal való kereskedést, a bizonyos, fogyasztásból való „kihulás” mérséklésére, egyensúlyozásra irányuló tevékenységként is meghatározhatjuk, mind a kereskedés, mind a javak beszerzési módjának oldaláról.

¹⁸ 2002. júl. 16–21, 27–29.

¹⁹ A konstelláció kifejezést a szó „együttállás” értelmében, a tárgyak transzcendens „értékét” is hangsúlyozva használom.

²⁰ A jelentésváltozásokra, a funkcióváltásokra, s azok eseteire utalok.

a tárgy nem is csupán eszköz, hiszen látványa nélkül nem volna „szakadékélmény”, hanem a szakadék a maga után hagyott nyomban nyílik meg. Úgy, hogy a látványt a fent említett kulturális válaszok mindegyikének egyszerre történő megidézésével összezavarja. Ez a zavar valószínűleg azonban a megfigyelő életvilágának egy perspektivikus vetületében lép csak életbe, hiszen a jelentésváltozásokat, funkcióvesztést, stb. nem feltétlenül látjuk folyamatában, s nem tekintünk rá kívülről a jelenségre. Ha azonban célunk reflektálni, feltehetjük a saját kérdéseinket, s megkereshetjük mások kérdéseit. Azaz tisztázatjuk az integráció lehetséges módjait, annak hangsúlyos vagy jelentéktelen voltát, stb. Tehát ebben a kontextusban a nyomokat előidéző mozgások mögötti erők sokrétősége az, ami magyarázatot ad a látvány sokrétűségére is.

A tárgyak e szerint a kép szerint súlyosnak hatnak, talán azért, mert valóban nyers anyagságukban állnak, lecsupaszítva és egyfajta értékmentes állapotban.²¹ Abban a pillanatban, amikor sehol sincs, mikor sem még, sem már nem hordoz a fenti értelemben vett értéket, mikor senkié és funkcióját veszítette, teljes mértékben mozdulatlan és talán már súlya sincs, akkor mégis belezuhan egy kulturális szakadékba; melybe csak nagy erők megmozgatásával kerülhet, s csak súlyával zuhanhat. Ez a súly azonban mégsem a tárgy fizikai súlya, inkább a piac újfajta jelensége révén találkozó kultúrák érintkezésének feszültségéből származik. Azaz azáltal, hogy a tárgy kikerül egy értékrendszerből, mert az valamely okból kiveti magából, ahol *többletként* jelenik meg, s bekerül egy olyan rendszerbe, ahol a *hiánya* tapasztalható, olyan funkciót kap (ezt a képességét nem reklámozzuk a tárgyaknak), mely sokat elárul ugyan róla és a kultúráról, melyben jelen van, mégis inkább felhívó szerepe van. Metaforává válik, a *többlet-hiány*, a *hideg-meleg*²² viszony metaforájává, tehát ezáltal alapvetően aktív, és némaságával szól bele a tárgyi kultúra mai csevelyébe.²³

²¹ Már, ha egy tárgy értékessége alatt azt az állapotot értjük, mikor egy neki szabott funkció szerint funkcionálhat, legyen az eredeti funkciója vagy újabb változat, s ezzel eltekintünk attól az állapottól, mikor ebben a neki szabott funkcióban maximálisan passzív, nincs köze emberhez, bár annak közvetlen életerében van, csak éppen az nem használja.

²² Ehhez a vízióhoz kerestem megfigyeléseimmel és interjúimmal válaszjellegű empirikus tapasztalatokat, s mára a hideg és meleg viszonyulások kategóriáinál állapodtam meg. Ez utóbbi kategóriák még nem teljesen kidolgozottak, s így igyekszem csupán jelzésszerűen használni őket, mintegy a rendszerben elfoglalandó helyüket keresve, koordinátáikat követve. A kép a Lévi-Strauss-féle forró és hideg társadalmakra asszociálhat, de ettől egyértelműen különbözik, lényegiségében ettől függetlenül, bár mint émiikus kategóriák hasonló képzeteket keltenek.

²³ Ez a metaforikus kép kiegészül a fogyasztói rendszer egy más sajátosságával is, mely voltaképp a tárgyak szaporodása, sűrűsödése, túlradása. Ez a sűrűsödés, fölhalmozódás a „kidobó” kultúrában és a „befogadó” kultúrában egyaránt jelen van, csupán a tárgyak jelentése változhat meg a kontextuális mező megváltozásával. Mindez természetesen legvetődik ki a lakásbelsőkre is: nem csupán ennek köszönhetően, de zsúfolttá, kaotikussá válnak.

A tárgyak (egy) útja

Jóska 2002-ben lassan 7 éve járt ki külföldre, hogy begyűjtse a tárgyakat, melyek az ő lakásában is bőven helyet kapnak. Már bánta, miért is nem kezdte előbb, hiszen lassan kismilliomos lesz. Az időszakos pénzkereseti lehetőség, – tavasztól őszig heti két alkalom, egy alkalomból minimum, tisztán 100 ezer Ft-nyi összeg volt a bevétel 2002-ben, mely ugyan lassan jön be, de csak bejön –, már nem annyira kockázatos, mint rég. Már nem járnak ki előző éjjel, hogy reggel ők legyenek az elsők, már felülről nézik a „Ladások”-at a Citroën Jumper ablakából, mikor Sopronnál hajtunk hazafelé. Látják, mások milyen keveset és milyen rossz autóval hoznak, és azt mondják:

„Mi is így kezdtük. A kis Fiattal. Nekünk lett először buszunk a környéken, most már mindenkinek ilyen busza van. Azt mondom, bár előbb kezdtük volna, de... felszabadulva mosolyra húzódik a szája. Télen csak szórakozunk, hát mit csináljunk, tévézünk és pihenünk. Az ember kifárad azért ám a hajtásba, de megéri. Mondom is a fiaimnak, ne csináljanak semmi mást, csak lenne a nagy hajtás egész hónapban, aztán meg nem tudnának miből megélni. (...) Hát most már te is látod, mi az a lomi... Majd jössz és te is lomizol velünk. Leszel a manager. Na ez vicc csak. Nem mondom ám komolyan. Most mondja valaki, hogy nem éri meg! Ha diplomás lennék, azért nem ezt csinálnám (...) Nem is veszjük fel már a segínyt, hát szét is tépnék levelet a hivatalban. Hála Istennek, már nincs rá szükségünk, legyen azoké, akiknek kell. Örülünk, hogy jól keresünk és dolgozunk is érte, látod, folytonos felkészültségben kell lenni. Bár az is igaz, hogy amíg szegények voltunk sokat jártunk össze a barátainkkal. Most valahogy már nincs rá idő.”²⁴

Tehát úgy tűnik, legyen szó, ahogy ez esetben, anyagi biztonságban vagy éppen szegénységben élőkrol²⁵, a kereskedők hulladékot, segélyezésre szánt tárgyakat tesznek újra árucikké (kivéve, ha ők maguk is vásárolják ezeket használtbútor-boltokban, bolhapiacokon²⁶), s Jóskaék esetében felvállalják, hogy nekik

²⁴ Orsós Józseffel és Erzsivel folytatott beszélgetéseim feljegyzett szövegének részletei

²⁵ A szót itt sokféle viszonylatában lehet értelmezni – dunántúli, azon belüli, magyarországi viszonylatban. Ez a munka gyakran a munkanélküliségből való egyetlen kiútként tűnik föl, s a kereskedők a település legszegényebbjéi. Ez utóbbi okai közt a kereskedésbeli sikertelenség is szerepel.

²⁶ Valójában a jelenség olyannyira megváltozott az évek alatt, hogy a magyarországi kereskedők nagy hányada külföldi bolhapiacokon vásárol, -kiegészítéssel, s sok esetben kizárólag, mivel a magyarok a lomtalanításokról és a raktárakból kiszorítva érzik magukat a cigányok által, (a következőkben is a cigány terminust használom, mert ők maguk ezzel a szóval illetik magukat), s így inkább fizetnek az áruért, csak hogy menjen az üzlet. (Bár ezt mindenki megteszi, nincsenek stabil szerepek.)

szükségük van ezekre a tárgyakra, – maguk is használják és árúsítják őket.²⁷ Jóska családja visszatérve kulturális közegébe a kritikus státuszból bizonyos értelemben kiemelt státuszba kerül: irigyeik lesznek és „mecénásaivá” válnak egy olyan rétegnek, melynek erősen különböző okokból ugyan, de szüksége van arra, hogy jó minőségű árucikkekhez jusson alacsony áron, s emellett hajlandó eltekinteni a vásárlás körülményeinek visszásságaitól (ld. sznobizmus, elitizmus, státuszféltés, megfelelni vágyás). Hálás nekik mindenki, és úgy tűnik, a lomtalanítás mindenkinek jó üzlet. Idézet az akkori terepnaplóból:²⁸

„Azt a kanapét, amit Jóska 5 ezer Ft-nak megfelelő Euroért vett meg egy bolhapiacra (Möbelflohmarkt) alkudozva, úgy hogy az alku tárgyán ült, – a maga keendőzetlen stílusával, egy üveg francia bor társaságában győzködve a »madame«-ot, másnap 20 ezerért adta el itthon valakinek, aki nem akarta mindenáron ennek tízszereséért ugyanazt dobozostul hazaszállítani egy áruházból. A »madame« és mindenki más, aki közvetítőként elad vagy a saját házába beengedve kipakol(ja azt), akkor „jó ember«, ha mindentől szemrebbelés nélkül meg tud szabadulni. »Csak mi magyarok vagyunk ám ilyen ragaszkodósak...«, »Micsoda szemét ez a vén ..., hogy nincs soha semmije.« Teljesen egyoldalú megközelítésükben tehát elveszítik annak az illúzióját, hogy »az osztrák« is ember. Bár velünk, magyarokkal van a baj, hogy hajlamosak és kénytelenek vagyunk még kötődni a tárgyainkhoz, és vád ér mindenkit, különösen »az osztrákot«, ha netán valamire ragaszkodik, s a »Maga jó ember, chef!« – felszólításra is makkul kitart dédanyja fonott kosarainál.”

Hogy a személyes viszony iránti fogékonyságukat, s ezen viszony különös szereposztását, ezen túl a tárgyakhoz fűződő nyitott, (hogy ez a nyitottság tartalmaz-e elhidegültségre utaló jeleket, újabb kérdésként áll elő), viszonyulást érzékeltessenem, egy Erzsivel folytatott beszélgetésből idézek:

„Szeretnék egy törpét a kertbe, majd megmutatom, melyik háznál láttam, annál, akibez még vissza is kell mennünk, mert a telefonhoz, amit adott, kell a töltő, mert azt nem adta oda. Csak emlékezzen rám, talán még a törpét is elkérem.”

²⁷ Érdekes volna arra a kérdésre választ keresni, hogy vajon a „kidobó”, adott esetben az osztrák kultúra tagjai mennyiben vannak tisztában azzal, hogy az általuk leselejtezett tárgyak újra eladásra kerülnek Magyarországon, nem pedig a gyűjtők családja, közvetlen környezete él velük. A jótékonykodás mint státusznövelő eszköz és a jószívűség, odaadás gyakran egy-egy interjúrészletben is találkozunk, s soha sem tudhatjuk meg, mi volt a szavak mögött: „Egyszer egy öreg bácsi, képzeld, adott egy felbontatlan dobozos kávékészletet, csak mer’ mért adjon régit, mit csinálunk mi azzal, – mondja, és odaadta, mondd meg. Nem értette, minek nekünk a használt. Ajándékba adta végül is.” (Idézet Erzsi szavaiból)

²⁸ 2002 nyara, Vindornyaszőlős.

A nyelvi kommunikációs formák, melyekre a fentiekben utaltam, nyilvánvaló hierarchiáról tanúskodtak – (chef, stb.), s ezt kutatásom alanyai könnyen elfogadni látszottak.

„Spermüll, bite, Spermüll, bite!”

Megállni az egyformábbnál egyformább négyszögletű osztrák lakónegyedek változékonyságot csak azért sem mutató utcasarkain, majd újra, utcáról utcára, 10 km/h-val lopakodni, és a tikkasztó hőségben figyelni a kihalt kerteket. Jóska gyufaszálat rágszál, Erzsi fütyörész. Seholy egy lélek. Ha valaki valamit csinál, akkor füvet nyír, autót mos vagy szőnyeget ráz. Néha meg-megálltunk, s vagy egy békés garázs gyékényszőnyegei és petúniái, vagy egy padlás képkeretei, porszívói és kályhái között kötöttünk ki. Idegeneket engednek szabadon válogatni a mérge drága kabrió közelében egy mélygarázsban, majd derűsen inteni az elmenőknek. Vagy: ugyanazzal a típusú kocsival, ami Jóskának van, kitoltnak egy garázsból, csak hogy kiférjenek a felesleges holmik, s szólnak a kislányuknak, hogy adja oda régi labdáját, amelynek semmi, de semmi baja – még fényes. S adja oda a régi bobot, nyújtsa oda annak az idegen tenyeres-talpas cigányembernek a szép szőke feleségével, hadd vigyék el a magyaroknak. Mi ez a jelenség? Presztízs adni, és adni márpedig jó? Kicsiben is hevesen, hiszen gazdagságuk relatív és az sem mindegy, ki mit tesz ki a ház elé. Erzsiék elmondása szerint „a németek” kitesznek jobban elhasznált tárgyakat is, míg az osztrákok adnak a minőségre, és egymás előtt is versengenek, ki ad többet, jobbat, és milyen gyakran.²⁹

Az a tárgy, ami kikerül a kislány kezéből, miért nem értékes többé? Miért válik feleslegessé? Hogy a járólapok miért válnak azzá, vagy az ajtókeretek, talán még érthető, s logikája abban a jelgében rejlik, hogy „amiért nem dolgoztunk meg, azt miért is ne adjuk oda!”³⁰ Globálisan érvényes, azaz erősen euro-amerikai, esetleg távol-keleti attitűd a tárgyakhoz való efféle, hideg viszony, azonban mindez azért válik leküzdhetetlenül lényegessé, mert Magyarország egyelőre hátramezsgyéjén áll ezen fordultnak. Egyre valószínűbbnek hat, hogy a jelenségkör keleti irányban sodródik, ez az országon belül máris érvényes, azonban még teljes felületünkkel befogadók vagyunk, és csak más csatornákon kibocsátók.

Aznap este, mikor egy St. pölteni útjukról hazatértek, a frissen gyűjtött, puncsszínű kanapén ücsörögtek és az új grillsütőn sütöttek kolbászt, amit egy társasházi tömb egy zsákutcájában találtak a kuka mellett. A tárgyak ebben az esetben

²⁹ Ezt azóta többen megcáfolták, s ragaszkodnak Németországhoz. Feltehetőleg ennek az árubeszerzésben kialakult megszokás, előítéletek az okai, s nem feltétlenül szabad nemzeti karaktereket alkotnunk.

³⁰ Egy magyar lomtalanító meglátását idéztem.

sem egyértelműen eszközként vagy célként jelennek meg, s ez is azt bizonyítja, hogy ahogy az anyagi jólét³¹ sem hozza magával a tárgyak kizárólagos eszközszerű jelenlétét, úgy a rászorultság sem csupán célorientált tárgyviszonyt feltételez. Tehát a lomtalanításból származó tárgyak bősége lehetővé teszi számukra, hogy a tárgyak eszközként legyenek jelen. A kettő nem csupán a lomtalanítás, hanem a teljes globális társadalom és fogyasztói rendszer működésének tükrében is kimutatható.

A lomtalanításból való vásárlás gesztusai

A lomtalanításból való vásárlás egyfajta kényszerszerűséget hoz a fogyasztási folyamatba, hiszen a jelen esetben hagyományosnak tekintett fogyasztói piac szabályaitól eltérően korlátozott az áru mennyisége, a készlet változatossága, azonban a lecsupaszított – tárgyak közti szabad válogatás nagy szabadságot is jelent. Ha a vásárlók a higiéniai törvényszerűségeken túl vannak, – azaz a tárgy megszabadíttatik mindennemű fertőtől, felszínén megtisztul és felejt, új lappal indulhat.³² Kata³³ gyakran vásárol konyhai felszereléseket, a mosogatógéptől a villanytűzhelyig és a teáscsészétől az egy darabos „tányérkészletekig”, a babáktól a kerámiadíszekig. Edit³⁴ inkább 200 ezer Ft értékben, hitelben vásárolt be egy költözés előtt, teljesen újra bútorozta a lakását, és hajlandó kompromisszumot kötni látványt és hangulatot tekintve a jó üzletet jelentő változásért. Katára jellemzőbb inkább az a mentalitás, hogy lakásának belső terét olyanná alkossa, hogy megfeleljen annak, amit önmagától elvár és, amit kifelé szeretne mutatni, s ebben az is segíti, hogy a lomtalanított tárgy mint „külföldi”, idegen és ezáltal különleges, értékes, státusz-növelő jelenik meg. Ennek ellenére vagy éppen ebből fakadóan alapjában elégedetlen, kifejezi tárgyai miatti szegényét. Edit szabadabban kezelve a kérdést az üzlet oldaláról közelít, és így beszél a lomiról: „Így legalább marad pénzem arra, amire másként nem jutna. Szabadságot ad.”

³¹ A fogalom meglehetősen terhelt, ahogy a következőkben használt párja is, azonban éppen ebben a relativitásban mutatkozik meg a cél-eszköz dichotómia nehézsége.

³² Ezen következtetésekre hat középkorú, értelmiségi nő lomtalanításból való vásárlási szokásairól készült interjúk alapján jutottam (2002–2003). Talán nem véletlen, hogy nőkről van szó, hiszen őket lehet a leggyakrabban a raktárakban látni böngészés közben, hol családjukkal, hol nélkülük. Ebben S. Nagy Katalin is megerősít, mikor ezt írja: „A lakberendezésben – így a hetvenes évekre jellemző tárgyhalmozásban, tárgyszűfülésben is – kiemelkedő szerepe volt a nőknek (a mai fogyasztás-centrikus huszonevések anyáinak). Baudrillard szerint a fogyasztói forradalomban a nők általában főszerepet játszanak.” – S. Nagy K.: 1997.

³³ Adatközlőm a 2002-es terepmunkámtól kezdve egészen máig.

³⁴ Fejér megyei értelmiségi nő, aki Zalából való elköltözése előtt vásárolt nagyobb mennyiségben lomtalanított tárgyakat, s ő az, aki révén 2002. nyarán megismerhettem Jósikák családját, és két alkalommal velük tarthattam osztrák árubeszerző útjainkon.

Sőt, elégedett és képes alárendelni a tárgyi környezetét más szempontoknak, azaz mindez kevésbé hangsúlyos a kifelé való kommunikációban. Arra vágyik, hogy mások otthon érezzék magukat nála, míg Kata arra, hogy mások szépnek lássák a környezetét. Ezeknek a vágyaknak a terébe lép be a lomtalanított tárgy, amely a fent említett specifikussága³⁵ ellenére presztízsvesztett és magányos.

Egy alig használt vízfóraló magánya azért is annyira intenzív, mert a legtöbb esetben megjavítható, vagy ha hibátlan, akkor csupán a színe nem találtatott megfelelőnek.³⁶ Ebből fakadóan a friss áru megszerzésének élménye, a verseny kevésbé erőteljes, a viszony is melegebb lehet. A régiségpiacok tárgyi anyagától annyiban eltér a lomtalanított tárgyak készlete, hogy nagyobb arányban van jelen benne háztartási, használati cikk, elektronikus termékek, s ennél fogva a bolhapiachoz közelít, mely szintén „segélyszervként” is működik, olcsó, azaz nem feltétlenül drága, s nem csupán a gyűjtők oázisa. Az utóbbitól azonban többek között az is megkülönbözteti, hogy ezen tárgyak nagy része hibátlan, sokkal inkább recens árucikk, azaz az elhasznátság esete sok esetben egyáltalán nem áll fenn. Ahogy Appadurai is figyelmeztet: a rozszantság nem egyenlő a patinával, s a patina fenntartásának képessége nagy energia-befektetést és érzéket kíván, míg az elhasznátság jellemző lehet egy új tárgyra is, csupán a hozzá való viszonyulás dekadenciájának mértékétől függ.³⁷

A különös azonban az, hogy a személyes kötődésre intenzíven (intenzívebben, mint egy vízfóraló) esélyt adó tárgyak (pl.: játékok, emléktárgyak, személyes készítésű tárgyak) is kikerülnek a kerítés elé. A „minden pótolható” elve lép működésbe, s a tárgyak cél és eszköz volta ebben a viszonyban is teljességgel szétválaszthatatlan. Meg kell szerezni, hogy „legyen”, majd ki kell dobni, mert „van jobb”, mert „nem számít”? Ezt a problematikát Appadurai a tünékenység etikáját, esztétikáját és materiális gyakorlatát idéző gondolatmenete is kibonthatja,³⁸ mely a fogyasztói kultúra tárgyfelhalmozásának, rövid életű tárgyakkal telített rendszerének, azaz az idő újfajta szerkezetének megélésére hívja fel a figyelmet.

Azonban amint a fogyasztás újfajta időt teremt, átstrukturálja azt, a képzelet kel életre. A reklámok és a fogyasztói szellem az emlékeinket, az emlékezésünket hívja elő, s nosztalgiát ébreszt a jelen után, vagy éppen azután, ami sohasem,³⁹ volt a miénk. „Amennyiben a fogyasztás alkotja meg az időt annak szakaszolása révén; a nosztalgiapótlék működése az időszakok, a periódusok szimulakrumait is

³⁵ Egyrészt tapasztalható a „külföldről jött áru” értéke, másrészt azonban világos, hogy ez a sajátosság csak akkor bontakozhat ki, ha már egy lakás terében megtalálta a neki szánt helyet, s valami képp levedli múltját.

³⁶ Egy efféle indokot idézett Erzsí, melyet egy osztrák férfi hozott fel az új mosdókagyló kidobásának apropóján.

³⁷ Appadurai, A.: 1996.

³⁸ Appadurai, A.: 1996.

³⁹ Appadurai, A.: 1996.

létrehozza, melyek az elveszetteknek, a hiányzónak vagy távolinak érzékelt idő folyását is felépítik.”⁴⁰ Tehát nemcsak, hogy a tárgyak, de az idő maga is, melyben úton vannak, szimulakrumokként kering, képeket gyűjt magába, s ránk özönlik.

Egy friss, pókaszepteki (Zala megye) kereskedői udvaron látott képi élménnyel tudom a legjobban kifejezni azt a fajta szomorúságot, mely a szemlélődés (a fogyasztás egyik legfontosabb élménye és elősegítő folyamata, állomása) közben lepett meg. Ott álltam egy mosógép előtt, melyen egy műanyag tálban állt néhány csésze, ellepve rozsdacsíkoktól fodrozott vízzel. A csészék finoman lebegtek a tálban, s észrevétlenül múlhatott el felettük minden nap, jöhetett erős napsütés vagy felhős szakadás. Ott álltak és vártak. Egyszer már kidobta őket valaki, majd újra felfedezték, s most áznak, deformálódnak vagy alaktalanul épp, csak léteznek. Ebben a pillanatban észrevettem magamon, hogy késztetést érzek, hogy megvásároljam őket, hogy meglássam bennük az értéket, s hogy visszatereljem őket az életbe. Miért? Nem csupán a szolidaritás furcsa formája vagy „öko-szellem” ez? Azt hiszem ez valami más. A csészék mindegyike hibátlan volt, használható, egyik kecses alakú. Talán arról a fajta nosztalgjáról van szó, melyet az ébresztett bennem, hogy úgy tekintettem rájuk, mint sajátjaimra, mint globálisan közös tárgyakra, melyekhez kötődni kell. Mások hideg viszonyulásának felidézésével pedig aziránt éreztem nosztalgiát, hogy ott legyek abban a pillanatban, amikor kidobták őket. A raktárakban felébredhet bennünk a képesség a fantázia teljes felszabadítására, s a fogyasztói szellem újabb cselet vet ellenem, egy egészen ártatlan formában. Meglátni valamiben valamit, ami sohasem volt benne. Vagy mindig is benne volt?

Kata és Edit⁴¹ (akikkel mint vásárlókkal beszélgettem), szavaikkal igazolják egyrészt ezt a vágyat, az „olcsón ugyanazt az érzést!” – felkiáltást, másrészt kiderül, hogy mindennek domináns része a 'spontán vásárlás' képzete, a kreatív lakás-tervezés és építés motivációjának izgalma. Ez az a pont, ahol tetten lehet érní a hipotézisem problematikáját. Tehát, ha a tárgyak integrációjának lehetőségeit kutatom, nem indulhatok ki az általam, személyesen is konnotált „ízlés” fogalomból, sem a „disszonanciából”, melyet több lakásban is érzékelttem. A tárgyak jelentésének feltételezett változásait absztrahálva kell vizsgálnom a tökéletesen szubjektív fogalomhasználatról, s az adatközlő kategóriáival élve újra meg kell közelítenem. Tehát, mikor úgy véltem, a tárgyak diszharmoníája, azok idegenségéből, kulturális tartalmaik és kifejeződések összetorlódásából származik, nem tudtam túllépni saját előképeimen.

⁴⁰ Appadurai, A.: 1996.

⁴¹ Mindketten középkorú, értelmiségi nők, akik törzsvásárlói a lomtalanításos udvaroknak.

A tárgyi rendszerek erővonalai

A rendszer egészének megtapasztalásához, az egyes tárgyakhoz való viszonyulások lehetséges variációit kell megtalálnunk. Vegyük kiindulási alapul azt a popcornos figurát, amelyet Pókaszepteken találtam nemrégiben. Úgy tekintek erre a tárgyra, mint jelentések sokaságát hordozó létezőre, mely képes ugyanabban az alakban, más-más kontextusban, más-más látványban feltűnni, tehát vizuális értelemben is sokrétűen. Egy efféle plasztik figura, mely vékonyabb, áttetsző anyagból készült, kb. egy méter magas, s pattogatott kukorica tárolására szolgált egykoron, önmagában üres és semmitmondó lenne, azonban sohasem áll önmagában. Mindig körülötte sűrűsödik az a mező, mely jelentéssel ruházza fel műanyag testét. Eredetileg az amerikai világ fényessége áradhatott belőle, bár nem tudni, kéményseprő-e vagy hóember, mert egy létrácskát tart a kezében, de cilindert visel. Űriember vagy munkás, ki tudja?! Ha elengedjük a funkcióhoz szorosan kötődő (meg lehetett töltve kukoricával) jelentéstartalmakat, s ezt az első „amerika” asszociációt, akkor a fogyasztók percepciók csatornáinak támadóját láthatjuk teljes életnagyságban, s bárgyú arckifejezése nem akar mást tőlünk csak egy kis víg házimozizást. A jelöltek százait lehetne felsorolni, s a jel látszólag mit sem változik. Eredeti kontextusában, a német felirattal a boltok polcain nem lehetett annyira meghökkenítő és idegen, mint a pókaszepteki raktár félhomályában. A baudrillard-i szimulakrumok példájául választhatjuk őt, hiszen, ahová időben-térben mozdul, újabb jelentéseket vesz föl, s újabb jelölteket céloz meg, miközben a „látványa” is folyton változik.

Ha azt tekintjük kiindulási pontnak, hogy minden kulturális mag, életvilág rendelkezik egy bizonyos önkifejezési, önmeghatározási arculattal, hogy minden kultúrának, minden családnak, minden személynek meghatározhatók azok a gazdasági, mentális gyökerű koordinátái, melyek hatással vannak a környezetére, térhasználatára, akkor következő lépésünkkel eljuthatunk azokig a strukturáló elemekig, melyek az adott életvilágot, az adott környezetet, térhasználatot meghatározzák, betöltik. Azaz a történettel, történelemmel és belső léttel egyaránt bíró kulturális egységek környezetéből kiolvashatók azok a tartalmak, melyeket az adott egység hordoz. Ha egy család lakásának terébe bekerül a fenti popcornos figura, akkor bizonyos megfigyelési tapasztalattal hajlamosak vagyunk megállapítani, hogy idegen test-e az adott lakás terében, vagy pedig sem. Pedig a kérdés egészen más: miféle módon integrálódik egy lakás terébe ez a tárgy? Azaz egyáltalán elképzelhető-e az integráció hiánya? Pontosabban: mit értünk integráció alatt? S miként derülhet fény ezen feltételezett integráció rejtett, számomra reflektálatlannak tűnő vagy kifejtett, számomra reflektáltak minősülő voltára?

Egy család történetét, az adott társadalmi réteg és az egész társadalom történetét, gazdasági lehetőségeit szem előtt tartva mondhatjuk pl. azt, hogy nem tehe-

tett szert erre a tárgyra annak gyártása idején: nem utazhatott, hogy megvásárolja; nem voltak kapcsolatai, hogy behozassa, hogy ajándékba kapja; nem vehette most meg a saját kulturális közegében, mert nem kapható. Idegen nyelvű feliratozással ellátott tárgy, tehát nem vásárolhatta újonnan otthonában, soha nem is volt kapható, nem régiség, s mégis ott áll a polcán. Akkor azonban senkinek sem tűnik többnek „egyszerű kuriózumnál”, ha nem társul ehhez a tárgyhoz, pl. egy osztrák népi dísz tárgy vagy egy vadász ház egész bútorzata a kitömött zergékkel egyetemben. Gyakran ütközhetünk efféle látványba, s egy-egy jellegzetes osztrák kidobott tárgy felhívó erővel bírhat.

A popcornos figura azonban asszimilálódhat, beolvadhat egy lakás terébe, ha a lakók kulturálisan olyan státuszban vannak, hogy tudatosan formálhatják homlokzatukat, ha az a homlokzat egyfajta kozmopolitizmust sugall és tesz lehetővé. Ez utóbbinak fokozatai vannak, s az önkifejezés, a különféle külső/belső szerepek konfliktusaival teli, státuszszerzési manőverektől megfáradt család, s a benne mind „mást akaró” személyek lehetséges, hogy nem tudják integrálni ezt a tárgyat annyira, hogy ne tűnjön idegennek. Tehát nem feltétlenül a tudatosság tesz integrációra készsé egy családot, s valószínűleg nem is a művészi érzék, hanem gyakran az ügyes lavírozás a szerepek között, az hogy a lomtalanításból való vásárlás feldolgozott gyakorlattá, élménnyé tud válni.

Nem is gondoltam volna, hogy belső feszültséget kelt egy-egy efféle tárgy felvállalása, vizuális térbe való integrációja, pedig Kata szégyene, megfelelni vágyása és az általa is felismert kitörési vágya, az integráció kérdéseit provokálja. Mindezeknek köszönhetően az összehasonlítással, rendszerbeágyazással csak óvatosan lehet bánni, s minden esetben belső kategóriákkal érdemes dolgozni.

A tárgyak ideje a fogyasztás terében

Szemléletmást átjárja a mai társadalomtudományt, és mindenütt nyomot is hagy valamiképpen a kérdés: hogy miként érhetőek tetten a tárgyak abban az időben, melyet egy adott kulturális térben töltenek. Itt vannak, láthatók, tapinthatók, történetük, életük van, bár többen ódzkodnak a biografikus megközelítéstől, hiszen a folytonos átalakulás és kiszámíthatatlan létezés inkább emlékeztet egyfajta áramlásra, mintsem élettörténetre. Az antropomorfizáló elv azonban mégis működik, gondolhatnánk akár inkarnációs rendre, mivel mégiscsak körülöttünk tapasztalhatók, s változásuk bizonyos szakaszaiban az ember számára is követhető, bármennyire mutatnak is túl az emberi életen. Fejős Zoltán⁴², hogy az elve-

⁴² Fejős Z.: 2003.

ket találkoztassa, a többek által durkheimiánusnak tartott Kopytoff és Kubler⁴³ elméleteit idézi, s céloz Fred Myers kifejezésére, mely szabadon áramló tárgyakat jelöl meg. Igor Kopytoff Arjun Appadurai *The Social Life of Things – Commodities in Cultural Perspective* c. kötetében ír a tárgyak biográfiájáról. Elméletében a termelés és fogyasztás között működő mechanizmusok azok, melyek meghatározzák a tárgyak jelentésének változásait, míg Appadurai felhívja a figyelmet azokra az elméletekre, melyek a fogyasztást tekintik a piac előállítójának, s nem a termelésből indulnak ki.⁴⁴ A *politics of value*⁴⁵ feltételei mellett alakuló tárgyi jelentésváltozásokra tehát mint a fogyasztó oldalról vizsgálendő, dinamikus folyamatokra tekint, s Bourdieuvel szemben,⁴⁶ aki az ízlés előállításáról beszél, Appadurai az ízlést mint legerőteljesebben a fogyasztás által meghatározott tartalmú, és mozgásterű tényezőt ragadja meg.

Ezen a ponton a lomtalanított tárgyak kutatásának kérdésfelvetése sokban találkozik a fentiekben tárgyalt elméleti alappal. Hiszen a lomtalanítás és a lomtalanított árukkal való kereskedés, az abból való vásárlás jelenségkörében a fogyasztás révén alakul át a tárgyak jelentése, s a termelésen (ha azt szorosán gazdasági értelemben használjuk) már rég túl vagyunk. Az idő kilépett keretei közül, megújítva a pusztulás, az érték és a használat minőségeit. Tehát veszélyes volna meghatározni azokat az értékeket, ízlést, vagy akár szempontokat, melyek mentén ezen fogyasztói jelenséget kategorizálni lehetne, amely a vásárlókat egy már említett evolúciós, vagy akár csupán statikus rendszerbe igyekezne ágyazni.

Abba a megrajzolt képbe, mely arról vall, hogy a tárgyak élettörténete, létezésük változó körülményeit, a társadalom viszonyainak rendszerébe való beágyazottságát mutatja, tökéletesen bele illeszthető az a megfigyelt tény, miszerint a lomtalanított tárgyakkal történő utazást nem lehet az őket körülvevő kultúra mozgásainak figyelembe vétele nélkül kutatni. S azt sem lehet mondani, hogy ez a produktum a számára előírt utat követte, a neki adott időt megtartva, mert abból egy a termelés és fogyasztás számára is meglepő fordulattal kivált.⁴⁷ Ennek megfogalmazása azért tűnik fontosnak, mert hajlamosak vagyunk elfeledkezni a mindennapi használati tárgyak, transzcendens jellegéről,⁴⁸ azaz elfelejtjük, hogy ahogy Készman József írja:⁴⁹ „a használati tárgyak technikai formáikon túl mindig utal-

⁴³ „... a biológiai modell nem volt éppen a legalkalmasabb a dolgok történetének kifejtéséhez.” – George Kubler: *Az idő formája – Megjegyzések a tárgyak történetéről* c. írásából.

⁴⁴ Scott Macleod, a University of California előadójának megállapítása.

⁴⁵ A kifejezés megfelelő magyar fordítása után még nyomoznom szükséges.

⁴⁶ Bourdieu mindezt a társadalmi kapcsolatok horizontján vizsgálja, s feltételezi, hogy ezen kapcsolatok meghatározzák a tárgyak jelentését, s fordítva.

⁴⁷ Hiszen azt senki sem gondolhatta, hogy ezek a tárgyak egyszer középosztálybeli magyarok kulcsfontosságú használati tárgyaivá, dísz tárgyaivá válnak.

⁴⁸ Tehát a kutatás semmiképpen sem utilitarista vagy pusztán materiális létezőként tekint a tárgyakra.

⁴⁹ Készman J.: 2003.

nak másodlagos, vagy metaforikus jelentésekre, vagyis az ipari-technológiai rendszerből átkerülnek a kulturális kódok birodalmába.” Tehát nem csupán az individuálisan könnyedén átjárható tárgyakat lehet nyomon követni, hanem a legegyszerűbbnek tűnő vízfórralót vagy kenyérpírtót is.

A tárgyak és az idő megzabolázása

Nem lehet elfeledkezni arról, amit érezni könnyebb, mint érteni: hogy a tárgyak voltaképpen nem csupán a fogyasztás eszközei vagy céljai, hanem finom agyagként képesek befogadni a megannyi emberi lenyomatot. Tehát nem csupán ők hagynak bennünk, – a kultúránkban, a személyiségünkben nyomokat, hanem mi is bennük, ebben a nekik szabott szűkös vagy kitágult időben.

Ahogy tetten érjük a nagy üres, száraz kavicsos teli akváriumot, a rátapadt múltjával,⁵⁰ megidézzük, hogy valaki egyszer régen nagyon szerette, mindennap hozzáért, ott volt egy lakásban, annak illatában, majd elveszett. Miután kihalásztam a sötétségből és lemostam, megszártottam a napon, az enyém lett, s most kiadtam albérletbe egy tengerimalacnak, aki benne tengeti napjait, s az akvárium nem emlékezik többé. Én emlékezem, s ez a tevékenység minden lomtalanítási tárgyban benne rejlik mint adott lehetőség, kihozza belőlünk és megtanít egyfajta érzékenységre, mely a tárgyi rendszerek sérülékenységénél fogva szükségeltetik. Újjáteremtettem és értékelttem egy anyagi természetűt azáltal, hogy ebben a felgyorsult tárgycserében kiválasztottam. (A szelekció működésbe lép?) Mintha a tárgyak szaporodásával a jelentések is gyarapodnának, s mindez ráadásul egyre több idegen kultúra találkozására révén sűrűsödne össze. Mintha egyszerre sürgőssé lett volna a tárgyakkal való találkozások megélése, ezen megélések sokszínűségének felismerése. Igen, talán a fogyasztói érzéketlenségben és keménységben a lomtalanítás jelenségköre ellágyít és megtaníthat kreatívvá lenni, s netán mégis felmászni a fogyasztói lét sosem-látott csúcsára? Vagy legalábbis lehetőséget ad arra, hogy ráismerjünk a környezetünkben lévő tárgyi rendszerek képlékenységére, arra, hogy ezek a rendszerek belső kategóriák felkutatásával érhetők el. Akárhogy is: folytonos változásra készlet.

Irodalom

APPADURAI, ARJUN

1996 Fogyasztás, időtartam, történelem. Replika 21–22.

BAUDRILLARD, JEAN

1987 A tárgyak rendszere. Budapest, Gondolat

⁵⁰ Ezen tárgyakat egy felixdorfi lomtalanítási telepen találtam.

- CAMPBELL, COLIN
1996 A modern fogyasztói étosz rejtélye. Replika 21–22.
- FEJŐS ZOLTÁN
2003 Tárgy-fordítások, Néprajzi Múzeumi Tanulmányok. Budapest, Gondolat Kiadó
- KÉSZMAN JÓZSEF
2003 Fikusz Maximus – Wechter Ákos munkáiról. Magyar Lettre 48.
- KOPYTOFF, IGOR
1986 The Cultural Biography of Things: Commodization as process, In: Appadurai, A. (szerk.): The Social Life of Things – Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press
- KUBLER, GEORGE
1992 Az idő formája – Megjegyzések a tárgyak történetéről. Budapest, Gondolat
- S. NAGY KATALIN
1997 Fogyasztás és lakáskultúra Magyarországon a hetvenes években. Replika 26.
1987 Lakberendezési szokások. Gyorsuló idő. Budapest, Magvető
- URRY, JOHN
1994 Time, Leisure and Social Identity. Time and Society, 3(2): 131–149.
- VÖRÖS MIKLÓS
1996 Fogyasztás és kultúra. Replika, 21–22.

Júlia Vörös

BRIDLING OBJECTS AND THE TIME

Tracing the way of objects arrived to Hungary from abroad, stemmed from a house-clearance a particular horizon can evolve which makes features, gestures of meeting and participating cultures visible in this consumer practice and shows motives behind gestures and their functioning. The author's aim is to clarify visual angles of this horizon which is to be done by the experience and results of the field-work kept going on from the summer of 2002. By having a look at the hypothesis as a reflecting surface of the researcher's attitude, as a field of categories light can be thrown on the real matters of cultural practice and mental roots in house-clearance.

Investigating house-clearance as a complex and always changing phenomenon not only traces of cultural lines of force come into sight but a system of personal space, personal motives and a communicative surface of them being visible in the interior of a home. The integration of a stock stemmed from a house-clearance into consumer traditions formulates new shapes of commercial attitudes and buying behaviors. Further more, layers of meaning connected to objects of interior spaces were increased in numbers which intensifies complexity of approaches to time, space and object.

In this chaotic cultural era full of consumer pressure house-clearance is seemed to be as a back door, as an overheated reaction which produces an impulsive conjunction of „East-West”, „poverty-over consumption”. Strained relations also require to establish a critical attitude and to reconsider the researcher's approach. Following the way from the beginning to the end allows us to research passive and active forms of behavior in a consumer society as well as to start new investigations from the given answers.

Nőkhöz köthető szexuális jellegű bűnelkövetési formák Debrecenben 1740–1749 között

KOVÁCS ILDIKÓ

„A szexualitás történetével foglalkozni nem annak tanulmányozását jelenti, hogy az emberek mit csináltak és milyen gyakran, hanem azt is, hogy hogyan gondolkodtak és beszéltek a szexualitásról, s miként befolyásolta ez a férfiakkal és nőkkel kapcsolatos gondolataikat, illetve azt, ahogy viselkedtek egymással szemben.”¹

A debreceni bíróság által tárgyalt szexuális jellegű büntetőperekkel foglalkozom tanulmányomban. A vizsgálat konkrét tárgyát az 1740 és 1749 közötti időszakban perbefogott nők képezik. Célom, hogy történeti források felhasználásával, szövegközpontú vizsgálati módszer alkalmazásával átfogó képet adjak a női szexuális devianciáról. Elemzésem tárgya a perbe fogott nők bűnösségével kapcsolatos jogi és közösségi megítélések változásainak nyomon követése a cívisvárosi lokális közegben lefolytatott tárgyalások alapján. Vizsgálatom szempontja történeti antropológiai irányultságú. A deviáns női viselkedési módok történeti kutatásában sokféle forrásanyag elemzése lehet célravezető. A leggyakrabban az általam is elemzésbe vont szexuális jellegű büntetőpereket és boszorkánypereket vizsgálják a kutatók. Ezekben az iratokban döntő többségben nők kerülnek bíróság elé, vádlóik pedig (szinte) mindig férfiak. A periratokból kiolvasható, hogy a morálisan elítélt, deviánsnak minősített szexualitás (mint negatív példa) milyen viselkedésmódokat, szerepeket „engedélyezett”, tartott elfogadhatónak a vizsgált kor emberének.² Saját kutatási feltételezésem azonban nem csak erre helyezte a hangsúlyt. Véleményem szerint a források nem

Az Országos Tudományos Diákköri Konferencián, 2005-ben, Kulturális és szociális antropológia alszekció 3. zsűriében, harmadik helyezést ért el. A hallgató a DE-BTK Néprajzi Tanszékének V. éves hallgatója. Konzulense: Dr. Kotics József habilitált egyetemi docens (Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék).

¹ Karras, R. M.: 1999, 33.

² Hasonló szempontok alapján gyűjtött és dolgozott fel szexuális büntetőpereket Szentí Tibor is feudalizmuskori paráznasági pereket vizsgálva a dél-alföldön. (Szentí T.: 1993.)

csupán szexuáltörténeti adalékokat képesek adni a 18. század szexuális viselkedésformáiról, hanem kiolvasható belőlük a lokális társadalom normarendszere, morális értékrendje is. A felhasznált források a nők által elkövetett bűncselekmények jellegzetes, súlyos példáit mutatják a korban, melyek további kérdéseket vetnek fel. A levéltárban fellelhető szexuális büntetőperek – a család és nemi erkölcs ellen vétkező személyek periratait – hármas elemzési rendszerrel, társadalmi szintenként vizsgáltam. Így a vizsgált problémakör elemzésére társadalmi, területi, és személyi vonatkozásban kerül sor.

Társadalmi, jogi vagyis *makro szinten* a család egységének védelmezésével, a nemi élet erkölcsösségének normatív szabályozásával találkozunk. A társadalom szintjéről indulva bemutatom a korszakban hatályos büntetőtörvények alapján kiszabható büntetéseket. *Mezo szinten* a városi bíróság levéltárában fellelhető iratok felhasználásával, azokat narratívák értelmezésének szempontjai szerint elemezve bontom ki a vádlott és a hatalom képviselőinek kapcsolatát. Az egyént közvetlenül körülvevő közeg szintjén tanulmányozva a bűncselekményeket, a büntetés miéértjére vonatkozóan várhatóan morális szempontú és teológiai irányultságú indokokkal lehet találkozni. A peres iratok részletes szövegszerű vizsgálatával kívántam feltárni a közösségi megítélések változásait. A két említett elemzési szint (makro, mezo) feltételezhetően mutat majd egyezéseket. A vizsgált korszakot megelőzően ezek a szexuális jellegű bűnök (boszorkányság, gyermekölés, magzatelhajtás, házasságtörés) voltak a nők számára a legfontosabb főben járó bűnök, melyért halálbüntetés járt. A két szint között kimutatható különbözőség véleményem szerint mutatni fogja a lokális társadalom erkölcsiségének nemek és társadalmi státuszok szerinti különbözőségét. Bemutathatóvá válik a kutatás hipotézise szerint a mikro- és makro hatalomi struktúrák jelenléte a konkrét textusokban, illetve a szexuális devianciának az ezek kettős jelenlétéből kimutatható a nemek és társadalmi státuszok szerinti eltérő megítélése. A nemek szerinti megítélés remélhetőleg a szövegekben is konkrétan kimutatható: a férfi és női elbeszélői struktúra jelentős különbözőségét feltételezem. A személyes sorsok és motivációk nyomon követése révén egyre nagyobb szerepet kap a cselekedetek pszichológiai és szociológiai színezetű magyarázata. Az egyéni szintekre levetített *mikrokörnyezeti* vizsgálat kísérletet tesz a társadalom szempontjából deviánsnak ítélt magatartás okainak, illetve az egyéni és közösségi normarendszer különbözőségeinek és hasonlóságainak feltárására. Ez az intertextuális elemzés várhatóan férfi és női elbeszélő struktúrák különbözőségeinek kimutatására is alkalmas. Azért tartom célravezetőnek a büntetőperek *elbeszélői struktúráinak felderítését*, mert szűrőként alkalmazva őket bepillantást nyerhetünk a korabeli emberek szexuális tevékenysége mellett az erkölcsi normák által szabályozott értékrendjükbe is. Az általam választott forrástípus, a büntetőperek mint a hatalom öndokumentációi elsődlegesen nem valóságban lejátszódott eseményekként értelmezhetőek – mivel a bírósági narratívák által konstruáltak.

Az elemzési szintek és azok különbözőségei jelzik, hogy a szexuális deviancia nem fogható fel egyszerűen a társadalmi normák megsértéseként, hanem bonyolult rendszerre annak, hogy miként észlelik az egyént egy bizonyos társadalmi kategória tagjaként. Ebből következően a bűncselekményt és a megtorlását a mindennapi élet szerves részeként kezeltem – mikrokörnyezeti értelmezésem célja az volt, hogy feltárjam bennük azokat a jellegzetességeket, amelyek az adott közösség működésének meghatározó tényezői. Dolgozatomban arra teszek kísérletet, hogy a vizsgált női nemhez köthető büntetőpererek elbeszélői struktúráit, a deviáns magatartás büntetéseinek megértésén keresztül felvázoljam a debreceni közösség morális értékrendjét, és annak az időkeretek közötti változását.

I.

A büntetőpereket a kutatási irányzatokban fontos és jelentős forrásanyagként kezelik a kutatók. A peranyagok a vizsgált korban a helység, közösség társadalmi struktúrájáról, hagyományairól, esetleg a magatartásáról is szemléletes képet adnak.³ Debrecen Városi Bíróságának működése a 17. századtól kezdve rendszerszerűen tanulmányozható, a szigorú iratkezelési hatósági rendeletek nyomán minden törvényszéki tárgyalás eredményét feljegyezték, jegyzőkönyveket vezettek, ügyenként rendezték a pereket, a nyomozati iratokat, a tanúvallomásokat. A keletkezett hatalmas levéltári anyag sokféle megközelítésű és különféle szempontrendszerrel rendelkező kutatásokat is kielégít. A debreceni bűnözés és büntetőbíráskodás legfontosabb forrásai korszakunkban a városi bíróság büntető törvényszéki jegyzőkönyvei (*Protocolla criminalia*). Ezek között található az egykori Fekete Könyvekként emlegetett nyolc kötetes *Protocollum Nigrum* (melyeknek lapszélei ténylegesen feketék).⁴ A narratívák vizsgálatához ezekben a törvényszéki jegyzőkönyvekben kerestem meg az 1740–1749 között Debrecen városában szajhálkodással vádolt nők pereit, illetve használtam még néhány páráználkodási, és házasságtörési periratot. Ezeket az általam részletesen elemzett büntetőpereket a szakirodalom már ismeri. Más – más szempontrendszert alkalmazva feldolgozta őket Kristóf Ildikó⁵ és M. Antalóczy Ildikó⁶ is.

³ „A helytörténet és a honismeret olyan sajátos forrása, amely a benne sorakozó bűnesetek leírása során a kor hangulatához illeszkedően, ha érintőlegesen is, helytörténeti eseményeket világít meg. Egyes bűnesetek szigorú elbírálása a szokásokra, hagyományokra utal. (...) E szemelvények sokrétűen érzékeltetik a város arculatát, s az élet számos oldalára világítanak rá. Egyben hangsúlyozza a kor közbiztonságának állapotát, mely végső soron a társadalom képének megrajzolásához nyújthat segítséget.” In: Béres, A.: 1986, 154.

⁴ Vö.: M. Antalóczy I.: 2001, 15.

⁵ Kristóf I.: 1998, 5–12. Elemzésének fő szempontja, hogy miért a perbefogott nők kerültek a bíróság elé boszorkányság vádjával. Illetve, hogy az adott időszakban és területen *hogyan* (milyen jogi, vallási és társadalmi kontextusban) és *miért* (milyen emberi kapcsolatokban és motivációkkal) került sor bo-

1740–1749 között Debrecenben 108 nő állt a bíróság előtt szajhálkodás vádjával. A következőkben néhány szajhálkodási periratot vizsgálok szövegszerűen – amelyek a legrészletesebben megmaradtak és megítélésem szerint leginkább alkalmasak intertextuális vizsgálatra. A nemspecifikus bűncselekmények történeti szempontú vizsgálata a történettudomány, jogtörténet és kriminológia határvidékein helyezkedik el, emellett antropológiai, morálteológiai, szociológiai, néprajzi irányultságú feldolgozások is születtek ide kapcsolódóan. Vizsgálatomhoz elsődlegesen a történeti antropológiai⁷, történelemtudományi⁸, jogtudományi és kriminológiai⁹, szociológiai¹⁰, néprajzi¹¹ munkákat használtam, mivel a „nőkutatások” a magyarországi antropológiai szemléletű vizsgálata igen elhanyagolt. Kutatásaimat Debrecenben, a Hajdú-Bihar megyei Levéltár I. és II. kutatójában egyaránt végeztem, a büntetőperes iratokat tanulmányoztam. Szeretném megköszönni ez úton is a levéltár dolgozóinak az iratok közötti eligazodásban és a források digitalizálásában nyújtott segítségüket.

II.

Tanulmányomban jellegzetesen nők által elkövethető, illetve a cselekedetekért nőket felelősségre vonó bűnelkövetési formákat vizsgálom, konkrét peranyagok alapján.

szorkányvadak kialakulására. A forrásanyagot néprajzi, antropológiai, mentalitás-, valamint eseménytörténeti szempontból is elemzi, azok jogi, néphitbeli valamint társadalmi környezetébe helyezve.

⁶ M. Antalóczy I.: 2001. Az 1740–49 közötti időszak minden bűnügyét megvizsgálta és erről a 10 évről statisztikailag megalapozott történeti összefoglalást készített.

⁷ Dolgozatom vizsgálati szempontjához a történeti antropológia áll a legközelebb, módszertani segítséget kaptam Le Roy Ladurie, Imhof Ginsburg és Davis nagyszabású munkáiból. Ezen kívül Brown, és Levi írása nyújtott támpontokat. Alapjaiban támaszkodtam elemzési szempontjaim kialakításában Kotics József, Tóth G. Péter és Bálint Emese munkáira. A helytörténeti adatok antropológiai feldolgozásában mutattak példát Kristóf Ildikó művei. Meg kell itt említenem Klaniczay Gábor, Pócs Éva, Krász Lilla nevét is sok más jeles szerző mellett.

⁸ Debrecen helytörténeti kutatását tekintve a *történelemtudomány* az, amely adatokkal leginkább ellátott. Szűcs István után Balogh István korszakokat átfogó monografikus szemléletű munkái jelentették az újabb helytörténeti kutatás alapját. Leginkább azonban Hajdú Lajos és M. Antalóczy Ildikó munkáira támaszkodtam, amelyek a bűnözést és büntetést vizsgálták a 18. században.

⁹ A *jogtörténeti és kriminológiai* összefoglalók elkészítésében nagy segítségemre voltak Raskó, Gabriella munkái, aki részletes és követhető összefoglalását nyújtotta a vizsgált cselekedetek büntetőjogi megítélésének változásáról. Kriminológiai szempontrendszer nyújtva tanulmányom megírása során leginkább Raskó Gabriella női bűnözéssel foglalkozó könyvét, valamint Fehér Lenke női bűnözésről írott tanulmányát vettem tekintetbe.

¹⁰ A *szociológia* tárgykörébe tartoznak vizsgált témámat is érintő munkák Gyáni Gábor, Vági Gábor, Walter Hollitscher, Evelynne Sullerot tollából. Főként filozófiai és pszichológiai szemléletű munkákat használtam a szexualitás történeti megjegyzésekhez, ezekhez meghatározóak voltak Foucault, Berne és McLaren írásai.

¹¹ *Néprajzi* szempontok alapján elemezte a nők társadalmi helyzetét Sz. Morvai Judit, a bábákét Deáky Zita. Gémes Balázs népi születésszabályozást feldolgozó könyve a magzatelhajtással foglalkozó rész alapját nyújtotta. Debrecen polgári közegének megismeréséhez alapvető munka Kósa László *Paraszti polgárosulás* című írása.

A női bűnözés fogalma írásomban nem abban az értelemben használom, ami a kriminológusok által klasszikusan meghatározott;¹² csupán történeti szempontból jellegzetesnek mondható, nők által gyakran elkövetett szexuális jellegű bűnelkövetési formák gyűjtőfogalmaként szerepel. Jellegzetes női bűnelkövetési formának történeti szempontból a következőket tekinthetjük: *házasságtörés*, *paráználkodás*¹³, *boszorkányság*¹⁴, *magzatelhajtás*¹⁵, *gyerekölés*, *gyerekkitétel*.¹⁶ Formai és tartalmi jellegzetességük abban áll, hogy

¹² A kriminalisztikai összefoglalók vegyes képet festenek a női bűnözésről. Egy részük egyértelműen elkülöníti, és fontos biológiai, pszichikai okokkal alátámasztott okfejtésekkel emeli ki társadalmi méreteket öltő szerepét, (vö.: Fehér, L.: 1996, 273. Az idézett szöveghely részletesen taglalja a női bűnözés megítélésnek kérdéskörét) más részük elhanyagolhatónak tartja a nem kérdését a bűnözés mérésének szempontjából. A legtöbb kutató abban az állításban egyet ért, hogy a látens bűnözés sokkal nagyobb a nők, mint a férfiak körében. Ennek okát legtöbbször abban látják, hogy a nők igen nagy számban követnek el olyan bűncselekményeket, melyekről természetüknél fogva a hatóságok ritkábban szereznek tudomást, amelyeknek nyomozásával is speciális nehézségek vannak, illetve amelyeknek felderítése, bizonyítása nehéz (Vö.: Raskó G.: 1978, 26.)

¹³ Ez egy olyan bűnelkövetési kategória, melyért nem csupán nők kerültek a bíróság színe elé, hanem sok esetben férfiak is – de mindig csak nőkkel együtt – s a férfiak bűnösségének megítélése engedékenyebbnek tűnik. Klasszikus és nagyon gyakori ügy a 18. században Debrecenben a paráznasáért bíróság elé kerülő párok esete, akik ha megígérték, hogy összeházasodnak, akkor még a vesszőzés büntetését is pénzért megválthatták. Ugyanígy gyakori a házasságtörő férfi vagy asszony esete is, itt azonban a büntetés mértéke erősen különbözik. A férj abban az esetben, ha nem látott esélyt a paráználkodó asszony megjavulására, Werbőczy törvénykönyvére hivatkozva kérhette a bíróságtól annak fejtételét. A 18. századi anyagot vizsgálva sorozatosan előfordul a szajhálkodással vádolt (a paráznaság súlyosabb változata) nők esete, akik általában a Debrecenben elszállásolt katonákkal elkövetett több rendbeli paráználkodás vádjával kerültek a bíróság elé. Az ő büntetésük általában vesszőzés, korbácsolás, ha viselős állapotban volt a vádlott, pár nap áristombeli fogóság. Ha többszöri visszaesést tapasztalt a bíróság, lehetett a városból való kivesszőzés is. A bűncselekmény magas arányszámú előfordulása a 18. századra, valamint a 19. század első negyedére jellemző. (ld.: Hajdú L.: 1985.; M. Antalóczy I.: 2001.)

¹⁴ A boszorkányság vádjával bíróság elé kerülő nők esetei nem kifejezetten szexuális bűntények, viszont a szövegszerű, illetve szöveggéközpontú elemzések rámutatnak a nők által elkövethető szexuális illetve boszorkányvadás perek nagyarányú hasonlóságaira. Ezen szakirodalomban ismertetett hasonlóságok miatt tartottam besorolhatónak az iratokat ebbe a kategóriába. (ld.: Szentí T.: 1993.; Tóth G. P.: 1999.; Bokor Zs.: 1999.)

¹⁵ A születésszabályozás másik fajtája a fogamzásgátlás mellett a magzatelhajtás, mely évszázadokon keresztül a nem kívánt terhesség megszakításának módja volt. A nem kívánt gyermek elvesztésére több módszer ismerünk a ránk maradt iratokból. Gémes Balázs (1987) rendszerét követve megkülönböztetünk passzív és aktív abortív szereket, a büntető perekben leggyakrabban az orálisan használt passzív szerek és az eszközzel történő aktív formák fordulnak elő. A magzatelhajtás egyike – az ifjú társadalmi réteg által – a leg súlyosabb bűncselekménynek minősített tettenek, amelyet nők követhettek el, és amelyért általában nőket vontak felelősségre; abban a néhány esetben, amikor a bíróság bizonyítottan vélte. Az elítélhetőség feltétele volt a magzat teste, mint tárgyi bizonyíték, ennek hiányában az orvosszakértői vizsgálat sem vezetett a vádlott elítéléséhez.

¹⁶ A gyerekölés fogalmán az újszülött születés közben vagy születés után történő szándékos elpusztítását értjük, ez egyike a kiemelten büntetendő gyilkosságoknak. Az anya általában megpróbálta a nem kívánt terhességet megszakítani, majd ha ez nem sikerült, titkolni igyekezett, végül a gyermeket megölte. A holttest elrejtése, megsemmisítése kiemelt szerepű, mert a szülő nő számára a születés titokban tartását szolgálta. Általában a törvénytelen kapcsolatból származó utód vált áldozattá. A gyerekkitételt a szakirodalom a gyerekölés

ezen tettek elkövetéséért a hatályos állami szankciórendszer kizárólag – vagy majdnem kizárólag – nőket vont felelőségre. Ezek a történeti bűnelkövetési formák szorosan kapcsolódnak a szexualitáshoz, szinte kizárólag az – vagy az abból következő esemény – határozza meg formáit, típusait. A vizsgált források jellegéből következik, hogy a közösség által deviánsnak minősített viselkedésformákra adott társadalmi reflexiók állnak a kutató rendelkezésére. A büntetőperek ez alapján elemezhetők a közösségi normák és a deviáns cselekvők dokumentált ütközési pontjaiként. A deviáns viselkedési formák¹⁷ komplex vizsgálata során nemcsak a deviancia társadalmat strukturáló szerepe, hanem annak szociokulturális rendszere is felderíthetővé válik.¹⁸

Ebben az írásban csupán azokkal a büntetőperekkel foglalkozom, amelyekben a szexuális deviancia jellegzetesen kitapintható, a bűnelkövetés meghatározásában domináns jellegű. Mivel a szexualitás, és ezen belül még inkább a női szexualitás csak a privát szférán (értsd: család) belül számított erkölcsileg elfogadottnak a vizsgált korszakban, ezért a deviánsként értelmezett női szexualitás jelen tanulmány koncepcióján belül az adott közösség morális értékrendjét sértő (normáival szembekerülő) szexuális viselkedésként értelmezhető. A korszakban deviánsként értelmezett szexualitás meghatározásához kulcsfogalom a „közbotrány”. Igazából tehát „szajha” az a nő, aki nemiségét kiemeli a privát szférából, és átviszi a közösség életébe, mely közösséget ez erkölcsileg sért. Ez egy olyan viselkedésforma, ami a közösség többi tagjából kiváltja a rend igényét és az ideállal való azonosság követelményét. A társadalom viszonyulása és az értékekkel való törődés esetenként lényegesen különbözhet.¹⁹

passzív formájaként tartja számon, de korszakunkban az ilyen jellegű büntetőperek száma elhanyagolható. A gyerekkítétnél az anya valamilyen okból (társadalmi, gazdasági, stb.) vezérelhetve életben hagyja gyermekét és elhelyezi a kórház, az árvaház, a templom lépcsőjén, vagy más helyen, ahol megtalálhatják Kockázata, veszélyessége is kisebb az aktív formáknál, és bár szintén büntetendő cselekvésnek számít, megítélése sokkal humánusabb, mint az aktív gyerekölési eseteknek. Ilyen témájú büntetőpert többet találtam Debrecen város peranyagaiban, számszerű nagyságuk alapján azonban a XX. század elejére jellemző, így kívül marad a választott időkorláton. Kiugróan magas az arányszámuk a két világháború által határolt időszakban.

¹⁷ A fogalom meghatározásához koncepciómban elengedhetetlen Kolozsi Béla megfogalmazása, mely alapján deviánsnak az olyan viselkedés-eltérések minősülnek, amelyek „konkrét megvalósulásuk során szigorúan egyénhez kötöttek, ám közvetve mégis mindig az adott társadalmak, adott kultúrák termékei; részint azért, mert a személyiség messzemenően társadalmi impulzusokból is építkezik; részint pedig azért, mert az egyes társadalmi közösségekben előforduló deviációk aránya stabil, az adott közösségre nézve jellegzetes.” Kolozsi B.: 1992, 12.

¹⁸ Peter Burke ezt a működési elvet a kultúra grammatikájának nevezi, melyet a társadalom tagjai használnak, és amelynek segítségével a vevő felé küldött jelzések dekódolhatók és megérthetők. A deviancia vizsgálata során az ilyenfajta összehasonlító értelmezés új eredményeket mutat, mivel az adott társadalmi rendszer sajátosságain keresztül vizsgálva „a deviancia antropológiája sikeresen alkalmaz új modelleket, amelyek lehetővé teszik, hogy az egyén olyan valóságos cselekvőként jelenjék meg, aki szociokulturális rendszereket alkot és alkot újra” Vö. Burke, P.: 1991, 40. In: Bálint E.: 2001.

¹⁹ Vö.: Bálint E.: 2001. Az adott közösséget működtető normarendszertől függő elemek állandó változók, és a nyilvános büntetések szempontjából ajánlatos őket helyi változókként tekinteni.

Ha a női szexuális deviancia fogalmát hármas elemzési rendszerrel vizsgáljuk, az adott korszakban egymástól igen különböző eredményekre jutunk. A makroszintű vizsgálatnál a *jog* szférájában szajha az a nő, akinek a szexuális viselkedésében valami elítélendő található. A *mezo* jelen esetben Debrecen város szintjén annyival bővül az értelmezési kontextus, hogy a közösség, illetve a közösségen belül hatalmi helyzetben lévő autoritások, referenciaszemélyek normáinak is meg kell felelnie a személy viselkedésének és sokat számított a vádlott közvetlen környezetének a véleménye is. Ezen az értelmezési szinten „szajha” lehet az a nő, aki nem tud beilleszkedni a neki rendelt környezetbe.²⁰ Az egyéni szintre vetített mikrokörnyezeti vizsgálatnál (a szövegtörzset lehetővé tesz ilyen vizsgálatot) a személy normákhoz való viszonyát vizsgálva rábukkanhatunk a szokásos női szerep elhagyásának okaira, illetve ezek kapcsolatára a közösségi normákkal.

III.

III/1.

Az általam használt hármas társadalmi szempontú elemzési rendszer *makroszintje* a 18. századi Magyarország jogtörténetében ragadható meg leginkább. A kiszabható büntetésekből, illetve azok változásából olvasható ki az az országos társadalmi normarendszer, mellyel való ütközéspontoknak tekintetem a vizsgált iratokat. A 18. század közepén, Magyarországon a szexuális jellegű bűncselekmények súlya jelentősen csökken a bűnök hierarchikus rendszerében. A korábban (17. század) még halállal büntetett paráználkodás és házasságtörés büntetése vizsgált korszakunkban vesszőzésre, nyilvános megszegyenyítésre, illetve eklézsia-követésre szelídült.²¹ A házasság és a nemi erkölcs ellen elkövetett szexuális bűncselekmények közül ezek a gyakoribb (és sokkal enyhébben büntetett) típusok. Az általam is vizsgált anyagban az adott korszakban az esetek 97%-át teszik ki²², a sokkal ritkább *bigámia*, *vérfertőzés*, *nemi erőszak*, és az állattal, vagy azonos nemű személlyel esetleg más természetellenes módon elkövetett *fajtalankodás* mellett. A

²⁰ Karras, R. M.: 1999, 43–45. E tekintetben sokban hasonlít a közrendet veszekedéssel megbontó nőkre. A bírósági feljegyzések gyakorta együvé sorolják a szajhákat, a részegeskedőket és a rendbontókat

²¹ Ez a „szelídülési folyamat” napjainkra már odáig jutott, hogy ezek a „bűnök” csaknem teljesen ki is kerültek a büntetőeljárás keretei közül. Ebben az egy évtizedben is találunk három esetet, amikor házasságtörés elkövetése miatt a bűnös nőt lefejezték. IV.A. 1018.e. 5.k. 499–501.; IV.A. 1018.g. 26. cs. 1742. No. 2. In: M. Antalóczy I.: 2001, 146.

²² M. Antalóczy I.: 2001, 141.

prostitúció²³ és a paráznaság korai jogtörténete nehezen választható el egymástól. Ezért a prostitúció és a paráznaság egymás mellett létező fogalmakként jogtörténetüket is együtt tárgyalom. Az ókori Rómában Ulpianus a prostitúció fogalmát *a nyilvánosan való válogatás- és lelki vonzódás nélküli, anyagi ellenszolgáltatás fejében eszközölt nemi érintkezésben* jelöli meg. A későbbiekben a fogalomhoz hozzárendelődött a fajfenntartás hiánya is.²⁴ A prostitúció római eredetű meghatározását a *kánonjog* (*jus canonicum*) is átvette, bár szigorúbb elvek szerint bírálja. Alkotóelemét az *erkölcstelenségben véli fölfedezni és prostituáltként tartja számon* mindazokat a nőket, akik magukat erkölcstelen célokra, több férfinak átengedik.²⁵ A szexualitás tehát – az egyéni örömszerzést és a faj fenntartását szolgáló funkcióján túlmenően árucikké, jövedelemforrássá, profitábilis szolgáltatási ágazattá is képes válni. A *Praxis Criminalis* nem tett különbséget a paráználkodás (vadházasság) és a kurválkodás között. A közerkölcsöket súlyosan sértő bűnnek tartott, még pallossal is büntetett *paráználkodás* megítélése a 17. századot követően országosan enyhült. Ezt követte a 17–18. század fordulóján az irányadó Buda és Pest gyakorlata is, általában kiséprűzéssel, nyakkalodában (hegedűben) a városból való kivezetéssel vagy száműzetéssel büntetve a paráznákat.²⁶

III/2.

A házasságtörés, paráznaság és szajhálkodás kategóriái között a 18. századi jog éles különbséget feltételez. Azonban a konkrét peres iratokat a lokális társadalmi közegben tanulmányozva, szembeötlő az említett fogalmak tisztázatlansága és zavarossága. A paráználkodás (*stuprum*), házasságtörés (adulterium), szajhálkodás (*fornicatio, scortatio*) lényegét tekintve azonos cselekményeket takart. A különbségtételnek a jogban az az alapja, hogy a szexuális kapcsolatot teremtő pár nő tagja tisztességes hajadon, illetve özvegy-e (ha igen, akkor ezt paráználkodásnak nevezi a jog, ilyenkor általában a férfi a bűnös), vagy pedig saját testével kereskedve promiszkuens életmódot folytatva, viszonylag sűrűn váltogatja a szerelmi partnereit (ez esetben szajhálkodásról van szó, elkövetője a nő). A bíróság által alkalmazott terminológiára a pongyolaság (vagy szemérmesség) jellemző,

²³ A prostitúció latin eredetű szó, alapja, a *prostituere* ige szerinti fordításban előre-, oda-, vagy kiállítani. Később a *prostituere* értelme: valakit morálisan (elsősorban nemileg) kiszolgáltatni, a prostitúcióé pedig a morális (mindenek előtt a nemi) kiszolgáltatottság. Miklóssy J.: 1989, 5.

²⁴ Ez a meghatározás a később bekerült a *corpus juris civilis*-be, a *digestákba*. A *digesták* szavai pedig szinte szó szerint olvashatóak például a IV. Kun László uralkodása alatt Fülöp pápai legátus által 1279-ben összehívott, budai zsinat 48. cikkelyében.

²⁵ Vö.: Kránitz, M.: 1997, 8–9.

²⁶ M. Antalóczy, I.: 2001, 141.

amikor a 18. század közepén is általánosságban csak paráználkodásról; vagy a szajhálkodásnál „*éktelen nagy*”²⁷ paráználkodásról írtak.²⁸

A bírósági feljegyzésekből nyerhető adatok jelzik, hogy a különféle elnevezéseknek, amelyeket ma már leginkább „prostituált”-nak fordítanánk (utalva az egyik morálisan leginkább elítélt szexuális devianciára) jóval gazdagabb jelentéstartalma volt, mintsem hogy a „*szexuális szolgáltatást üzleti alapon nyújtó személy*”-re szűkült volna. A szajhaként perbefogottak jó része bizonyára üzleti alapon tevékenykedett, ezért feltételezhetjük, hogy amit a korabeliek a „szajha” szóval kifejeztek, az bizonyos értelemben egybeesik a „prostituált” szó jelentésével, de több dologban különbözhet is tőle. Bár bizonyára voltak olyan nők, akik nyilvánvalóan üzletszerű prostitúciós tevékenységből éltek, a konkrétan vizsgált peranyagban is találunk erre utalást; de kérdéses, hogy az akkori emberek szemében az különböztette-e meg őket a többiektől, hogy pénzt fogadtak el a szexért, vagy sokkal inkább az, hogy szexuális szolgáltatásaik mindig elérhetőnek bizonyultak a férfiak számára?²⁹ Kérdéses, hogy miért nem találunk a vizsgált korszakban azon nők elkülönítésére használt fogalmat, akik anyagi javakért nyújtottak szexuális szolgáltatást. Az egyik lehetséges válasz, hogy a 18. századi Debrecen gazdaságában és kultúrájában nem volt annak jelentősége, hogy cserélt-e gazdát pénz, vagy sem.³⁰ Lehetséges az is, hogy a prostituáltakat nem tekintették foglalkozási csoportnak, bármennyire is szokás volt a nőket foglalkozási kategóriák szerint azonosítani. A harmadik lehetőség pedig az, hogy a források azért nem említik az anyagiak cseréjét, mivel természetesnek tartották.³¹ Véleményem szerint ez utóbbi lehetőség áll fenn a konkrét anyag vizsgálata kapcsán is, illetve az anyagi ellenszolgáltatás mértéke a bűn morális oldalához képest teljesen eltörpült. A prostitúció, a paráznaság és más szexuális jellegű bűncselekmények kutatása csak az utóbbi néhány évben vált a társadalomtudomány részévé, elsősorban mint „*gender-probléma*”, illetve mint a marginalizálódás kérdésének problematikája. A tanulmányok elsősorban azt vizsgálják, hogy milyen következményei voltak a szegénységnek a társadalom peremén élő nők számára. A vizsgálat azonban célirányos forrásanyag

²⁷ Például így fogalmaznak Fodorné Sándor Mária esetében is: IV.A 1018.e. 5. . 638–639. (1743. aug. 10.)

²⁸ Vö.: M. Antalóczy I.: 2001, 141.

²⁹ Vö.: Karras R. M.: 1999, 33.

³⁰ Az európai prostitúció kutatói a következőképpen magyarázzák ezt a jelenséget: A középkor embere a prostituált tevékenységét alapvetően nem üzletinek, hanem szexuálisnak tekintette. Keresményét nem szolgáltatásokért kapott törvényes fizetségnek, hanem bűnös haszonnak tartotta, akárcsak az uzsorások bevételeit (ez a termelő tevékenység középkori felfogásában rejlik, amely szerint gyanakvóan kell tekinteni mindenkire, akinek a tevékenysége nem hoz létre új terméket.). A középkor embere, illetve a korabeli hatóságok a „ribancnépségekben” szociális és morális problémát láttak. Vö.: Karras R. M.: 1999, 35–36.

³¹ Ezt a magatartást egyszerre tekintették társadalmilag szükségesnek és egyéni értelemben züllöttnek. Vö.: Karras, R. M. : 1999, 33.

hiányában nehéz.³² A prostitúcióként definiált megélhetés nyilvánvaló diszkriminálását elsősorban az tette lehetővé, hogy a női testnek a szexuális jellegű gazdasági hasznosítása nem került bele a munka (19. századra megszilárdult) legitim fogalmába.³³ Ez időtől kezdve az állam a prostitúciót – mint afféle abnormalis emberi (sőt női) magatartásformát –, kifejezetten egészségügyi, tehát *igazgatást* – *kívánó* problémaként tudatosítja.³⁴

Az elemzés mezoszintjének teljessé tételéhez szükségesnek érzem kifejteni, hogy egy szexuális jellegű bűncselekmény vizsgálatánál milyen folyamatokon ment keresztül az ügy, a tanúk, a vádlott; milyen eszközei és módszerei voltak a bíróságnak a vádak bizonyítására, az esetek kivizsgálására, mivel a következőkben a mikro szinten a forrásokat szövegszerűen fogom elemezni.

A bűn és a bűncselekmény definíciója többször is változott a kora újkorban. A társadalmat ellenőrző egyházi felügyelet helyét lassanként átvette a világi rend szerint szerveződő igazságszolgáltatás. Ennek a szinkrón egymás mellett létezésnek eredménye, hogy a „rendes” városi tanács mellett külön egyházi ítélőszék is működött, amely a bűnösök bizonyos kategóriáját volt hivatott büntetni vagy fenyíteni.³⁵ Debrecen városában³⁶ a büntetőeljárás alapjaiban nem különbözött az országos – a kor viszonyainak megfelelő – eljárástól. A büntető igazságszolgáltatás Debrecenben³⁷ általában szombati napon, és heti rendszerességgel tartott

³² Hivatalos nyilvántartás csak olyankor készült a prostitúcióról, ha a rendőrség valamilyen okból külön foglalkozott vele, vagy ha a prostituáltakat más bűntényért, például lopásért, vagy erőszakos bűncselekmények miatt tartóztatták le.

³³ Mivel ebben a korszakban számszerűen és látványosan megnőtt a szexuális promiszkuitás tömegessége, egyúttal felértékelődött gazdasági hasznossága (árúvá lett). Viszont az emberi test mint a megélhetés forrása, vagyis a munkavégzés fogalma a szexuális célú hasznosítás egyértelmű kirekesztésével nyerte el végső értelmét. Ez időtől kezdve az állam minden további nélkül jogosultta lett a prostituáltak magánéletébe történő beavatkozásra. Vö.: Gyáni G.: 1998, 20–21.

³⁴ Kezelésének számos, egymással párhuzamos, olykor egymást váltó hatalmi technikája érvényesült. A hatalom által gyakorolt felügyeletnek két fő gyakorlati eszköz áll rendelkezésére: a közönséges elzárás, valamint a tevékenység valamifajta legalizálása, vagyis munkavégzésként történő burkolt elismerése. Ez utóbbi a rendőrség kizárólagos kompetenciájába tartozott: felhatalmazást kapott rá, hogy megkülönböztesse egymástól a prostitúciót jogszerűen, vagy jogosulatlanul, tehát bűnözőként folytatókat. Ez időtől egyedül az utcai, vagyis a mesterséget jogszerűtlenül űző prostituált testesíti meg a bűnöző fogalmát; ugyanakkor a bordélyos prostituált valamelyest elfogadottá lett, mint egyfajta szolgáltatás (munka) végzője. Vö.: Gyáni G.: 1998, 22–23.

³⁵ Vö.: Bálint E.: 2001.

³⁶ A városi kiváltságok legsarkalatosabb pontjai az önálló bíraskodás joga, a szabad bíró és esküdttválasztás, a pallosjoggal (*jus gladii*) való rendelkezés, valamint a város saját jogrendjének használata volt. A debreceni bíróság *illetékessége* szerint a város területén élő összes lakosra kiterjedt, az idegenekkel szemben következetesen gyakorolta a város az elkövetés helye szerinti bíraskodás jogát is, valamint az elfogatás helye szerinti, ami a körözött, illetve a szökésben talált személyek feletti intézkedést jelentette.

³⁷ A vizsgált korszak bíraskodásának legfőbb jellegzetességei közé tartozott, hogy a városokban nem alakult ki önálló *bírósági szervezet*, mivel a közigazgatási és az igazságszolgáltatási funkciók ellátása egyaránt az önkormányzat vezetőtestületére tartozott. A bíraskodás joga a nagytanács által választott szenátus (a főbíróval együtt 13 tagú testület) kezében volt. A testület személyi összetétele – az évenkénti restauráció mellett – gy-

esemény volt, szünetelt azonban húsvétkor, karácsony és újév táján, valamint október elején.³⁸ Ezek az általában perekkel túlzásúfolt tárgyalási napok megköveteltek egy sajátos büntetőeljárás formát is, mely a gyors, rövid időn belüli ítélezéseket lehetővé tette.³⁹ A polgári pertől elváló büntetőeljárásban a 18. századtól már a korábbi vádelvű eljárást kiszorította a nyomozóelvű eljárási rendszer, ami az eljárás súlypontjává váló vizsgálati – nyomozati időszak meghosszabbodásával járt. Érdekes adalék a vizsgált perek értelmezéséhez, hogy ebben az időszakban minden páráználkodási per hivatalból indult, ebben az esetben a bíró és vádló azonos, ez az istenítélet jellegű bizonyítási eljárás. Nem találunk magánvádas perindítványt. A hatóságok nem bízták a sértett házasságra, hogy eltűri-e párja hűtlenségét. Mivel a közösségi erkölcsi normát sértette, és büntetendő volt minden nő, aki szexuális aktivitását a közösségi, nyilvános szférába helyezte át, a privát szféra helyett.

A bűnvádi eljárás *nyomozati szakasz*áról akkortól beszélünk, amikor a bűncselekmény a tanács tudtára jutott, s elrendelte az ügy vizsgálatát. A gyanúsítottakat ilyenkor legtöbbször azonnal beidéztették, a városi polgárjog nélkülieket, a viszszaeső polgárokat, de a nemes idegeneket is azonnal áristombeli fogságba vetették, s mindent elkövettek bűnbánó vallomásának kicsikarására.⁴⁰ A vádlottak a fogságban tartózkodásuk alatt a bűncselekményről mondott szavai bekerültek a vádiratba, vagy a tanúvallomásokba (melyet szintén az ügyész ismertetett). A hatóság ebben a ciklusban megpróbálta felderíteni a bűncselekmény körülményeit, s összegyűjteni a vádemeléshez szükséges bizonyítékokat. Ebben a periódusban születtek a tanúvallomások, a vallomások jegyzőkönyve, a szembesítés, a helyszíni szemle, és az orvos szakértői vélemények. (Ha a bíróság szükségesnek ítélte őket.)

Míndezenek után kerülhetett sor az esetleírás, valamint a vádirat elkészítése, aminek elmondása (leírása) már a bíróság előtti szakasz, a *perfelvétel* első mozzanata.⁴¹ A vádiratban a városi ügyész ismertette az elkövetett bűncselekményt, előadta a bizonyítékokat, súlyosabb ügyekben megjelölve a vonatkozó törvénycikket indítványozta (mindig a legsúlyosabb) büntetés kiszabását. A vádiratok nyelve még a legkorábbi időpontú vizsgált perekben is magyar.

A jogtörténeti irodalom megkülönböztet (főleg a 18. században) szóbeli és írásbeli pereket. A tudományos irodalomban élő kép szerint „a magyarországi sommás (szóbeli) és írásbeli büntetőperekben számos szabály élt, olyan regulák, amelyek az eljárás törvényességét biztosították: a szóbeli perben az ügyész ter-

korlatilag életfogytig szólt, kivéve, ha az illető bűncselekmény miatt a tiszttség betöltésére méltatlanná vált. Súlyosabb bűncselekmények esetén a bíraskodást segítették a város szolgálatában álló *szakértők* – a gyógyító orvosok (Medicina Doctor), a borbélyok, valamint – a vizsgálat aspektusából kihagyhatatlan fontosságú – a nőket érintő ügyekben az „Öreg Asszonyok Társaságába” tömörülő bábák M. Antalóczy I.: 2001, 54–55.

³⁸ M. Antalóczy I.: 2001, 61–62.

³⁹ M. Antalóczy I.: 2001, 62.

⁴⁰ M. Antalóczy I.: 2001, 70.

⁴¹ M. Antalóczy I.: 2001, 67–73.

jesztette elő a vádat, ismertette a fontosabb vizsgálati iratokat és felolvasta a tanúvallomásokat, a törvényszék meghallgatta a vádlottat, végül az ügyész elmondta a vádbeszédet, és a bírák csak ez után döntöttek, külön tanácskozás alapján az ítélet nagyságáról”.⁴² Az írásbeli perek a szokás és gyakorlat kínálta alakiségével, a vád és a védelem szokásos feleletváltásaival előfordult a debreceni büntetőperekben is, bár inkább a megyei törvényszékek sajátja volt. De a törvényszék, ha erre mód nyílt inkább választotta a sommásabb, egyszerűbb, gyorsabb szóbeli eljárásokat, míg a perbefogottak költségkímélés címén választották őket.⁴³

A perbeli szóváltások befejeztével következett a büntetőeljárás legfontosabb szakasza, a *végző érdemi ítélet meghozatala*. Erre zárt tanácskozáson került sor, amelyen csak a bíráknak volt szavazati joga. Az ítélet teljes szövege bekerült a jegyzőkönyvekbe.

A bíróság a szajhálkodás megítélésénél is figyelembe vette a vádlott nő családi állapotát, s e szerint nézve lényegében többszörösen paráználkodó szabadoakat és házasságtörő asszonyokat büntetett.⁴⁴ A 18. század közepén a helyi praxisban már általánossá vált (nemtől függetlenül) a *paráználkodásért*⁴⁵ kiszabott büntetés pénzbeli megváltása, ha erre a bíróság engedélyt adott.

A korban szokásos teljes számú csapás (egész ictus) 32 ütés volt. Ehhez képest a büntetés konkrét esetben enyhítve kevesebb, súlyosítva több is lehetett. A 18. században halálos büntetést Debrecenben *kurválkodás* miatt már nem szabtak ki annak ellenére sem, hogy az ügyész a bevádolt asszonyok pereiben gyakran konkrétan a pallos általi halált indítványozta. Általános büntetés a hóhér keze általi megvesszőzés, városból való kiültás, melyet soha nem lehetett készpénzzel megváltani. A megbélyegzés a visszaeső szajhák szokásos büntetése volt, a vállukra vagy a hátuk közepére süttött bélyeggel az országban bárhol letagadhatatlanná vált előéletük. A szajhálkodás súlyosabb eseteinél a csengettyűs kosszarvakkal a Piac utcán történő körbehordozás sohasem maradt el⁴⁶ a vesszőzéses kiveretés mellől. Megoldat-

⁴² Hajdu L.: 1985, 47. hivatkozik a következő munkára: Meznerics, I.: 1933, 93–95.

⁴³ A szóbeli sommás perek általában védőügyvéd nélkül folytak le, és csak a 19. század végétől vált általános érvényűvé a (kirendelt) védőügyvéd a büntetőeljárásokban. Idetartoztak a legegyszerűbb ügyek – amelyeknek nyomozati irata, sem vádirata nem készült. Vö.: M. Antalóczy I.: 2001, 86–89.

⁴⁴ M. Antalóczy I.: 2001, 149. De a *Praxis Criminalis* 76, 80–82. cikkelyei, valamint a bírói mérlegelés alapján súlyosabban is büntetett, kiegészítve csak kurvákra alkalmazott megszégyenítésekkel.

⁴⁵ M. Antalóczy I.: 2001, 142–143. Debrecenben a 16. század közepén még az első ízben kegyelmet kapott paráználkodó hajadont és özvegyasszonyt is ugyanúgy fővéttel fenyegették ismételt elkövetés esetén, mint a család szentségét súlyosan megsértő házasságtörő asszonyokat. A 17. században az először paráználkodókra rendszerint vesszőzés várt, a visszaesőkre az 1675. évi statútum szerint vállon megbélyegzés, harmadízben pedig fővétel. A világi büntetés mellett a protestáns vallású helyeken, így Debrecenben is szokásban volt a paráznák eklézsiakövetése.

⁴⁶ L. Dobos S.: IV. A 1018.e. 5. k. 348., 35–352. (1741. máj. 27., jún. 10.), *Deliberatum est: Mint nyilván való Kurvát verje meg a Mester szarvakat és csengettyűt hordozzon és a Városból mennyjen el.*

lan azonban a városból kitoloncolásra/kiveretésre ítétek kérdése, kis idő múlván ugyanis egy másik városkapun büntetlenül visszatérhetnek.⁴⁷

A büntetőeljárás mellett kiemelt figyelmet kell fordítanunk az események szereplőire, tehát azokra, akik elmondták, és akik létrehozták a vizsgálandó szövegeket, illetve azokra a módszerekre, ami alapján konstruálódtak a meglévő szövegkorpuszok. Irányadó a vizsgálat szempontjából hogy kik voltak a tanúként beidézt személyek, kiket részesített esetleg előnyben a hatalmi szervezet a valós és fikciós szövegek esetén, és ezt milyen szempontok szerint tette. A szövegszerű vizsgálatnál a szociolingvisztikai aspektus sem hagyható figyelmen kívül, azon belül is a tanúnak, mint a per egyik központi szereplőjének beszélés által szerzett hatalma.⁴⁸ A beszélő ember hatalommal bír, az elvárások szerinti beszélést pedig a társadalom követelményként állítja tagjai elé. Itt ez a „*belyes-beszéd*” írásban rögzített formája a „*normalitás*” fontos paramétere. A beszéd vagy az arra való alkalom felhasználása tehát hatalmat jelent. A kommunikáció a hatalom gyakorlásának mechanizmusaként tekinthető, amit bárki megszerezhet magának, és mások felett gyakorolhatja. A tanúvallomások e hatalom gyakorlásának eszközei. A szövegek metatextuális elemzése során információt nyerhetünk a különböző személyeknek a társadalmi körforgásban elfoglalt helyéről, az érvelés logikája pedig a társadalmi értékrend alapvető mutatóit tárhatja fel.

III/3.

Ahhoz, hogy feltárjam a büntetőperekben azokat a jellegzetességeket, amelyek az adott közösség működésének meghatározó tényezői, a bűncselekményt és a megtorlását a mindennapi élet szerves részeként kezeltem. A vizsgált problémakör különböző szintjeinek bemutatása és elemzése azonban eltérő módszertani megközelítést kíván, így a mikro szintű elemzés megköveteli a narratívák szerinti értelmezést. A mindennapi élet kutatásában, a *narratív történetírás* több nehézséget is felvet. A levéltári anyagokkal dolgozó kutató legnagyobb problémája általában abban rejlik, hogy a regisztrált anyag és a „valóság”, az

⁴⁷ Vonatkozó példa Debrecenből Dobos Erzsébet esete: *Ki csak most nem régen (july 10) paráznsá-gért a Mester megvert meg bélyogota, a Városból örökösösen kicsapatott, és mégis újjabban múlt héten kedden ... a kúrvaikkal bejött, ütessék le a feje. Deliberatum est: A tilalom ellenére bejött a Városra úzgekednek, közbotrány-myal aminek utánnak verjenek ki a városból, ide ne jöjjen.* IV.A. 1018.e. 5. k. 56–57.

⁴⁸ „A vitákról, Lakoff–Johnson megállapítása szerint, úgy beszélünk, hogy közben a háború, csata kulcsszavait használjuk: beszélünk szócsatáról, szópárbajról, a vitában célunk az, hogy a másik fél felett győzzünk, saját fegyvereit ellene fordítjuk, minden érvet bevetünk, hogy bíráló szavaink cél-érjenek. Ezek a metaforák feltárják gondolkodásmódunknak azt a jellemzőjét, ahogyan a beszéléssel kapcsolatos szokásokat tekintjük. A nyílt konfrontáció, a felülkerekedni akarás nem csupán a vi-tában figyelhető meg.” Bálint, E.: 2001.

(előre) értelmezett és a „valós” tények közötti távolság szinte felmérhetetlen.⁴⁹ A történetírás kontextusaiban megjelenő *történelem és emlékezet* fogalmak⁵⁰ előrevetítik a *levéltáros emlékezet*-t⁵¹; ami a pontosságon, anyagszerűsége alapján. Ez az emlékezet azonban a történeti antropológus számára (még kivételesen szerencsés helyzetben sem) biztosítja a „résztvevő megfigyelés” lehetőségét.⁵² A kutató általában csak erősen megrostált, szeszélyes esetlegességgel fennmaradt nyomokat talál, amelyek még ráadásul „előre kódoltak” is, hiszen a források többé-kevésbé a hatalom öndokumentációi. Ebbe a forrástípusba tartoznak az általam vizsgált szexuális jellegű büntetőpercek is. Ezeket a forrásokat tehát *eleve retrospektív helyzet*ből lehet rekonstruálni, mely feltételezi az adatokból eredendően hiányzó kohézió pótlására szolgáló alkotó tudományos fantázia használatát az értelmezés folyamatában.⁵³ Ahhoz, hogy a források alapján a társadalom normarendszeréről komplex képet nyerjünk, a kor és a társadalom belső elrendeződését is figyelembe kell venni, mert ezek gyakran a pereket kiváltó okokat is megvilágítják. Ha a bűnözésnek a társadalmi struktúrában valóban az a szerepe, hogy kiváltsa a megtorlást és büntetést, ami végső soron a társadalom kohézióját erősíti, akkor a szövegekből kiolvashatóak a határok, amelyek a két szemben álló társadalmi csoport között meghúzóhatók. Ezek alapján az elemzés mikro szintjén kiemelt figyelmet fordítottam arra, hogy a paráznaalkodásért (esetenként szajhálkodásért) perbefogott személyek nemi aránya és társadalmi státusának vizsgálata alátámasztja-e azt a hipotézist, mely szerint a vizsgált korszakban is a marginális (anyagilag és társadalmilag egyaránt instabil) helyzetű nők kerültek többségében vád alá. Illetve, hogy az alacsonyabb társadalmi helyzetű gyanúsítottak másfajta (hátrányosan) megkülönböztetett eljárás-módban részesültek-e a magisztrátustól; és ha igen, akkor ez hogyan érhető tetten a narratívában. Illetve, hogy a vizsgált elbeszélési formák mi alapján konstruálódnak (van-e sztereotip képe a parázna személynek); illetve fiktív vagy valóság-

⁴⁹ L. még Gyáni G.: 1997., 2000.; Nora P.: 1999.; valamint Noiriel, G.: 2001., 2000, 228.

⁵⁰ A fogalmakat a következő szöveg helyre utalva használom: „Az emlékezet és a történelem távolról sem szinonimák, s rá kell ébrednünk, hogy szembeállítja őket minden. Az emlékezet maga az élet, melyet élő csoportok hordoznak, s e képen folyamatos fejlődésben áll, kiteve az emlékezés és a felejtés dialektikájának, védtelen minden használat és manipuláció ellen. A történelem mindig problematikus és tökéletlen rekonstrukciója annak, ami már nincs. Az emlékezet mindig időszerű jelenség, megélt kötődés a megélt jelenhez; a történelem a múlt megjelenítése. A történelem mivel intellektuális is világi jelenség, elemző, és kritikus diskurzust kíván; az emlékezet pedig természeténél fogva sokféle és sokszorozódó, kollektív, és mégis individualizált.” Nora P.: 1999, 143.

⁵¹ Nora P.: 1999, 150–152.

⁵² „Az emlékezet csak a kivételesen őrzi meg, a hétköznapit, a közönségeset örökre elhullajtja. A közös tudatban – az egyén emlékezetével ellentétben – nem gyúl ki hirtelen fény, s nem irányul közönséges dolgokra. Az a fajta emlékezet, amely nyomokban rögződik, megfékeztek, a hatalom szerkezete uralta, hagyta rajta nyomát.” Duby, G. – L., G.: 1993, 63.

⁵³ Gyáni G.: 1997, 153.

gos elbeszélések jelennek-e meg a tanúvallomásokban, ezeknek elkülönítésére milyen eszközei vannak a hatalmi helyzetben lévő autoritásoknak.

A vizsgálat alá vett szövegek (mint többször jeleztem), a nőkhöz köthető büntetőperes iratok a hatalom öndokumentációi közé tartoznak, és általa (az értelmezés horizontján) előre kódolt formában maradtak meg. A szexuális büntetőperesek – mint valóban lejátszódott események – a forrásokban a bírósági narratívok forgatókönyvei szerint konstruáltak. Vagyis a bizonyítékul szolgáló vallomások (önkéntes vallások, tortúravallások és tanúelbeszélések) a bírósági procedúra diskurzusából születtek a helyi elbeszélő-struktúra és a bíróság által alkalmazott jogi nyelvezet elemeinek felhasználásával. A korabeli paráználkodási szajhálkodási büntetőperesekben a tanúknak volt a legfontosabb szerepe a vád bizonyításának szempontjából. Ha kellő mennyiségű szemtanút tudott felsorakoztatni a vád képviselője, akkor a bíróság megalapozottnak találta a vádat, bár a szemtanúk léte és vallomása még korántsem volt elegendő a vádlott elítéléséhez. Feltétlenül szükséges volt ebben az esetben is (mint a kor összes bűnese-ténél) a beismerő vallomás. A tanúvallomásokat a per nyomozati szakaszában vették fel erősen konstruált szöveget hozva létre. A tanú kihallgatásának eljárási aktusát a jogi tételek, a szaktudomány normáinak együttes érvényesülése, illetve a kihallgatást végző bíró vagy hatósági személy készségei, tapasztalatai jellemezték. A tanúvallomások felvételének legfontosabb előkészítési szakasza a tanúkihallgatás kérdőpontjainak összeállítása. A tanúnak felteendő kérdések – hasonlóan a gyanúsítottak felteendő kérdésekhez – a személyi adatokat tisztázó kérdésekre (*personalia*), és a bizonyítandó tényekre vonatkozó kérdésekre (*particularis* vagy *specialis*) tagozódtak. A tanúk számát a kihallgatás előzetes szakaszában határozták meg, a speciális kérdések hatására azonban ez a szám még a perfolymat során is bővíthetett. Az egyéb bizonyítási eszközök hiányosságát ebben a bűncselekménytípusban a tanúk magas számával próbálták ellensúlyozni.⁵⁴ Az előre megfogalmazott kérdésekre adott rövid, tömör válaszok mennyiségileg voltak bizonyító jellegűek. Vizsgálatunk időszakában kezd elterjedni az a tanúvallomási tendencia, hogy a már lényegesen kevesebb tanút egyre részletesebben kifaggatják. A bíróság vagy a kihallgatást végző személy a Personaliakban a tanú nevét, korát, lakóhelyét, vallási és rendi állását, hivatását, felekhez fűződő rokoni kapcsolatát, a per kimenetelére vonatkozó érdekeltségeket kérdezte meg.⁵⁵ A bíróság által feltett perszonális kérdésekre adott válaszok a tanú szavahihetőségét, mondanivalójának hitelét támasztották alá. Vilá-

⁵⁴ Tóth G. P.: 1999, 7.

⁵⁵ Ezeket a *perszonális* kérdéseket a bírósági gyakorlatban Debrecenben sem fogalmazták meg a jegyzőkönyvben. Jelenlétükre csak az vall, hogy minden tanú neve mellett szerepelt annak életkora, lakóhelye, státusza, családi állapota. Ezen kérdések által a tanúk személyes körülményeire is rákérdezhetett a bíróság. Tóth G. P.: 1999, 8.

gosan látszik a vizsgált peranyagból, hogy sokkal szavahihetőbb volt az a tanú, aki például a város szolgálatában állt. Özv. Pécsi Jánosné⁵⁶, püspöki lakos perében a bíróság Szilágyi Jánost részletesen kifaggatja, a „város hajdúja” kulcsfontosságú tanú volt ebben a perben, míg a másik két tanú vallomása csak egy-egy mondatra redukálódik a jegyzőkönyvben, annak szövege is csak kiegészítve kapcsolódik a hajdú mondanivalójához. A nyomozati elven működő bizonyítási eljárás megkívánta, hogy az általánosan feltett kérdések mellett konkrét „specialis” kérdéseket is feltegyen a kérdező biztos. Ugyan a perjogi kódexek a tanúk vallatása esetére nem adtak speciális kérdőmintákat, de általános érvényű fogalmi csoportok léteztek a kérdések szempontjainak megállapításához.⁵⁷ A részletekig menő kérdezés az események pontos rekonstrukcióját szolgálta, valamint ezek alapján mérlegelte a bíróság, hogy a tanúvallomások megfelelnek-e az igazságnak. A fikció és valóság közötti különbség elhatárolása tehát a bírói ténymegállapítás szempontjából volt jelentős, és nem a tanúkéből. A „*Tudja-e....? Láttá-e....? Hallotta-e... a tanú*” kérdések a fikció és a valóság közötti különbség elhatárolására, illetve a fokozati különbségek érzékeltetésére szolgáltak a tanúvallomásokban.⁵⁸ Ezek a kérdések a bűnügyi jegyzőkönyvekben nem jelentek meg írott formában, csak a teljes peranyagokban.⁵⁹ Ha legalább két szavahihető tanú rekonstruálta az eseményeket hasonló módon, és a vádlott sem tagadta az események ilyen lefolyását; a bíróság már megalapozottnak ítélte meg akár a legsúlyosabb büntetéseket is. Ilyen ügy volt az acsádi Fodorné Sándor Mária esete is⁶⁰, ahol a két szavahihető tanú (a város szolgálja, valamint a város hajdúja) részletekbe menően elmeséli az asszony paráznságát, amin a magisztrátus kellően felháborodva másfél ictus hóhér általi nyakvasban történő megveretésre, városban körbehordozásra és örökös kicsapatásra ítéli a férjével együtt, aki túlzottan ragaszkodott a feleségéhez, és még a bíróság előtt is „igen instáll érte”. A perekben kihallgatott tanúk nemi arányának megoszlása feltűnően egyenetlen, a szexuális büntetőperек tanúi általában férfiak. Férfiak, akiknek társadalmi státusza többnyire sokkal magasabb,⁶¹ mint a perbefogott nőké. Olyan férfiak, akik szinte pornográf részletességgel beszélnek el a bírák előtt a látott eseteket. A bíróság által meghallgatott női tanúk csekély számarányuk mel-

⁵⁶ Özv. Pécsi J. IV. A 1018.e. 5. k. 541–542.; 546–547. (1742. nov.10.; dec. 1.)

⁵⁷ Ezeket a fogalmi csoportokat a Praxis Criminalis is meghatározta. Ezek a következők voltak: a büntett helyének és idejének meghatározása, a büntett lefolyásának részletei, több elkövető esetén a büntársak közötti beszélgetések.

⁵⁸ Tóth G. P.: 1999, 9–10.

⁵⁹ Ott is csak egyszer, az ív elején, és több tanú vallatásánál. a kérdés számát írják a válaszok elé (ha nagyon precíz a kérdező biztos, ami általában nem jellemző).

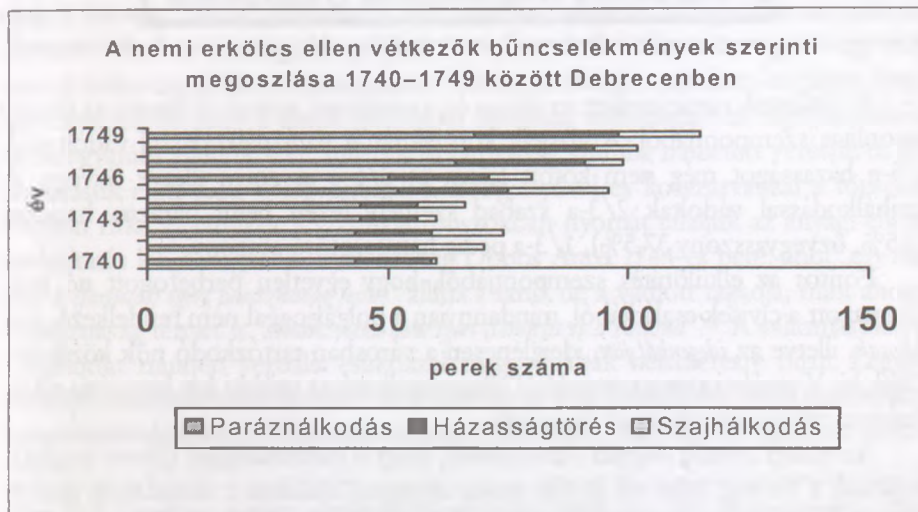
⁶⁰ Fodorné Sándor M.: HBmL. IV. A 1018.e.5. k. 638–639. 1743. aug. 10.

⁶¹ Legtöbbször közhivatalt töltenek be, gazdák, vagy kereskedők – pl. kocsmárosok ebben a per-típusban.

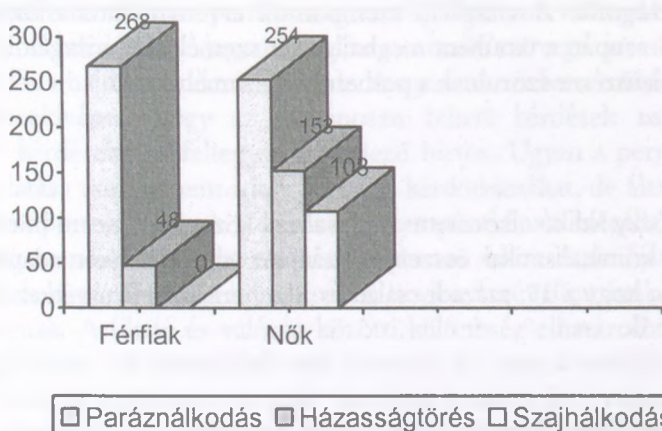
lett hitelességüket tekintve is alacsonyabb szinten állnak, hiszen jobbára csak hallomásból ismerik a vádlott ellen felhozott vádakát. A nemi erkölcs ellen vétkezők perében a tanúként meghallgatott nők társadalmi státusza is magasabb, mint a perbefogotté. A vizsgálati szempontok érvényre juttatásához viszont nem elegendő csupán a tanúként meghallgatott személyeket vizsgálni, általános szövegszerű elemzésre szorulnak a perbefogott személyek is.

III/3/A

M. Antalóczy Ildikó elkészítette a 18. század közepi debreceni büntetőperinek történeti kriminalisztikai összefoglalását. Az ebből kinyert adatok szerint megállapítható, hogy a 18. századi család és nemi erkölcs ellen vétkezők Debrecenben főleg nők.



A nemi erkölcs ellen vétkezők nemek szerinti megoszlása 1740–1749 között Debrecenben



A vádlottak neme mellett az *életkor* és a *társadalmi státus* is lényeges az összehasonlítás szempontjából. A vizsgált korszakban a paráznalkodással vádolt nők 2/5-e házasságot még nem kötött leány, és 3/5-e asszony, illetve özvegy. A szajhalkodással vádoltak 2/3-a szabad személy (ezen belül parázna hajadon 62,5%, özvegyasszony 37,5%), 1/3-a pedig házasságtörő asszony.

Fontos az elkülönítés szempontjából, hogy egyetlen perbefogott nő sem származott a civisek családjából, mindannyian a polgárjoggal nem rendelkező *belyi lakosok*, illetve az *idegenből jött*, ideiglenesen a városban tartózkodó nők közül kerültek ki. Vizsgálati szempontunkból elhanyagolható az utóbbi két kategória elkülönítése, mivel számuk közel azonos.⁶²

Az eddigi adatok alapján elmondható, hogy a paráznasággal (illetve szajhalkodással) a bíróság színe elé kerülő *tipikus személyek* általában a társadalom alsóbb szintjeiről származó egyedülálló nők,⁶³ akik nem először állnak a magisztrátus színe előtt.

⁶² A százalékos, statisztikai adatokat, csakúgy mint a táblázatokat M. Antalóczy Ildikó készítette. Megtalálhatók: M. Antalóczy I.: 2001, 149–152.

⁶³ Természetesen ez az állítás sem fedi teljes mértékben a valóságot, hiszen álltak civisek is a bíróság elé paráznaságért (mellyel kimerítően nem foglalkozom). Az elemzési szempontokat figyelembe véve az érdekesség az ő esetükben a hatalomhoz való kapcsolatuk. A hatalom mikroformájának határozott megjelenéséről beszélhetünk a szövegek kapcsán. A bíróság még a paráznaság súlyosan büntetendő fajtájánál – a házasságtörésnél, a civisek esetén igen elnézően ítélkezett. Ezeknek a magas társadalmi szinten álló vádlottaknak (általában férfiak, akik szolgáló lányokat csábítottak el) a

A gyanúsítottal készített vallomások (az önkéntes vallás és a tortúráztatás utáni textusok) szövegszerű taglalása kapcsán szembevetendő a hasonlóság a tanúkkal készített szövegtörzsekkel. Ugyanúgy megtaláljuk a *perszonális* és *speciális* kérdéseket is, csak más célzattal. Míg a tanúknál a *perszonális* kérdések feltevésénél a cél a személy szavahihetőségének – a fikciós és valós szövegrészletek elkülönítési lehetőségének – a garantálása, addig a vádlottnál csupán a keresett személy azonosítása, dokumentálása a hatalom részéről. A speciális kérdések is más célzattal kerülnek feltevésre. Mivel a szexuális jellegű bűnügyeknél csak botrányos, erkölcsi normákat, közszemérmert sértő bűnügyekről beszélhetünk, ezért nincsen szükség annak bizonyítására, hogy az adott vádlott követte-e el a vétket. Így a kérdések csak arra irányulnak, hogy a bűnét ismerje be. A cél elérésének érdekében a magisztrátus tortúráztatáshoz, illetve hónapokig is eltartó vizsgálati fogsághoz folyamodott. Ha a perbe fogott nő ezek után sem vallott, és először állt ilyen váddal a bíróság előtt, akkor az kénytelen volt intéssel hazaengedni. Természetesen, ha a vádlott nem volt büntelen előéletű, és a tanúkat is szavahihetőnek ítélte meg a bíróság, akkor ítélezett a vád tagadása ellenére is. Egy hármás „*kurvakiveretési ítélet*” erre a legjobb példa.⁶⁴ A vádlottak (2 kitiltott özvegy és egy aszszony) hiába tagadták paráznaságukat – illetve próbálták enyhíteni bűnüket, hogy nem fejezték be azt,⁶⁵ a tanúk (hajdúk és katonák) vallomásai⁶⁶ és *nagy prostibulum* híruk egyaránt ellenük volt. Ítéletük látványosság számba mehetett verésük és kicsapatásuk előtt még végigvonultak a csengettyűvel és kosszarvakkal a főutcán. Nagyon ritka az, amikor a szövegtörzsekben nyomát találjuk az anyagi ellenszolgáltatás lehetőségének. Ilyen szöveg Dobos Anna 1744-es pere, ahol „*egy Katona 3 (forintot) ígért paráznaság fejébe*” állítja a tanú, de a vádlott tagadja, mint ahogy a paráznaság tényét is. „*Inak: neki nem ígért Semnyit is a Katona*”.⁶⁷ A vallomásokban a vádlottat minden verbális eszközzel megpróbálták beismerésre bírni. Legjellemzőbb a szembesítési eljárás,⁶⁸ és a tortúrával való fenyegetés, mely után sokan beismerték bűnüket. A vádlottól származó beismerő, vagy tagadó állítások azok a

hóhérr általi vesszözést is szinte mindig pénzre válthatóan ítélték meg. Vö.: M. Antalóczy I.: 2001, 149.

⁶⁴ Hármás szajha ítélet: IV.A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.)

⁶⁵ IV.A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.) „*Deliberatum est: A 3.rendbéli Inez megvallotta, minekutánna Katonák szemébe mondották, hogy volt egy Katonával közti, a két előbb pedig ámbár tagadgya hogy végben nem vithették a gonoszyságot, de mivel másszor is voltak itt fogva efféle gonoszyságokért az elsőbb ugyan két ízben és második pedig egyszer ... és ha szinte világosan nem is láttatik a paráznaságok, de minthogy Hajdúk hozták*”

⁶⁶ IV.A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.) Elégge meggyőző érveket mondtak a tanúk: „*A két elsőbbet a Katonák ágyárúl húzták le a Bika Háznál, a 3diket a Váczi Házról küldötték fel a Újvárianusok, le is voltak vetkezve*”

⁶⁷ Dobos A.: IV.A. 1018.e. 5. k. 799. 1744.

⁶⁸ A fent is vizsgált hármás kurválkodási perben is ezt látjuk: 1.:*Egy Katonával háltam, próbálgattot engemet, de részeg lévén semmire sem mehetett*; 2.: *tagadgya*; 3dik: *hasonlóképpen tagadgya. A Katonák szemébe mondván maga is megvalja hogy egy Katonával paráználkodott.* IV.A. 1018.e.6.k. 56–57. (1745. júl. 19.)

szövegek, melyek megjelennek a tárgyalási jegyzőkönyvekben. A vádakra felelés lehetősége mindig adott a bíróság előtt álló nőknek – itt van lehetőségük enyhíteni a vádakon. Általában a vádlottak elismerik bűnüket, és különböző indokokat hoznak fel mentségükre.⁶⁹

III/3/B

Mint már utaltam rá, a vizsgált korban szajhálkodás vádjával bíróság előtt álló nők mindig egyedül (esetleg társaikkal, de soha nem férfiakkal együtt) állnak az ítélszék előtt. Vádlóik is, és a vád tanúi is (szinte) mindig férfiak. A hatalom előtt beszélő személyek szövegeinek narratív struktúrák szerinti vizsgálata tisztán kitapinthatóvá teszi a lokális közösség és a vádlott személy közötti konfliktusokat, illetve az asszony morális normákat sértő viselkedését. Az első vizsgált irat vádlottja egy a környező faluból, Püspökiből Debrecen városba érkezett „szabad személy”:

Özvegy Pécsi Jánosné, aki megjárta a korabeli „erkölcsi pokol minden fertőjét”. Az asszonyt 12 férfival való paráznaság (egy estel!) miatt állítják a bíróság elé. Az ügyész ismertetése szerint „Tisztátalan életre adta magát a Ser Csapszéken 3 legénynyel paráználkodott, az előtt megvallotta maga is, most tagaggya, eskütt is, büntetőgyék.”⁷⁰

Az elkövetett vétek nagyságát jelzi, hogy a bíróság két tárgyalási időpontban is foglalkozott az esettel, ez a szöveg a legrészletesebb a szajhálkodási perek között. Ezért is különösen alkalmas narratív elemzésre.

A büntetőjegyzőkönyv felvezetése – a bűn ismertetése – több különböző dologra is utal. Az asszony először van a bíróság színe előtt (*Tisztátalan életre adta magát*), ráadásul özvegy is, ami a bíróság szemében enyhítő körülményt jelenthetne. Az erkölcsi normákat sértő pontok határozottan kitapinthatók már az első tárgyalás alkalmával is. Az asszony nyilvános helyen (*Ser csapszék*) több férfi társaságát élvezte éjjel. Ráadásul az előzőleg (az elfogatása idején) megvallott bűnt a magisztrátus színe előtt már tagadja a vádlott. (*Inex: Nem cselekedte*). Az itt még név szerint nem említett tanú – a később kulcsfontosságú Szilágyi János más tanúkat nevez meg, aki látta a nő paráznaságát, így a bűn megfelelő bizonyításig az asszony áristombban marad.

⁶⁹ Néhány példa: *Inex: bort ivott, világát se tudta. A ferje igen instáll érte*. IV.A 1018.e. 5. k. 638–639. 1743. aug. 10.; (vádlott) *Beregszászi Mihály kocsi csapott a földhöz, de én velem nem volt közöm sem ö vele, sem mással, senkivel hanem Finta András próbálgatott szóval*. IV. A 1018.e. 5. k. 541–542.; 546–547. (1742 nov.10.; dec1.); (vádlott) *Volt közű Fűrő Jankóval, nem tagaggyja melytül való a gyermek is, de első ésszaka az nem vétkezett a Fűrő Jankóval vagy ... azon napon a mikor Férjhez ment, hanem azért ment el az ágyriul hogy az Ura szűdta, verte*.

⁷⁰ Özv. Pécsi Jánosné HBmL. IV. A 1018.e. 5.k. 541–542. (1742. nov. 10.)

Az ügy következő tárgyalási napja szűk egy hónap múlva van, ekkor már jelen van minden érintett tanú.⁷¹ Addigra már a vádirat is bővült: tartalmazza a tanúvallomásokból nyerhető adatokat.⁷² Özv. Pécsi Jánosnéval a „koronatanú” Szilágyi János beszélt 18 katonáról az elfogás alkalmával. Az ügyész a második per alkalmával már a legszigorúbb büntetést kéri a vádlottra (*ütessék el a feje*), ami a mélyes felháborodását is tükrözi. Valóban példátlan habitusra vall, ha valaki „18 személlyel fertelmeskedik”. A vádlott a paráználkodásokat tagadja, de azt nem, hogy abban az időben legényekkel volt a kocsmában.⁷³ Hogy a bíróság nem firtatja a bűncselekmény e körülményeit, minden bizonnyal azt jelzi, hogy a lokális társadalomban elnézhető bűnnek tartották a legényekkel együtt mulatást, amíg botrányos nem lesz a helyzet. Erre a kettős erkölcsi megítélésre is utal „a tisztátalan életre adta magát” mondat.

A városi hajdú vallomása részletes. Elmondja az elfogatás helyét, idejét, körülményeit⁷⁴, valamint a vádlott fogság alatti viselkedését is. Külön kiemeli, hogy a fogság alatt az asszony Lakatos hajdúnak is kellett magát,⁷⁵ tehát megítélése szerint az asszony erkölcsi sülyedése „jobbíthatatlan”. Vallomása után a másik két tanú nem sok új információval szolgál.

A Ser ház csaplárosnéja semmit nem látott, csupán hallotta, hogy a hajdú a vádlottal beszél, ő tehát csak mennyiségi szempontból jelentős tanú. Az értelmezésem szempontjából viszont kulcsfontosságú. A vizsgált paráználkodási, szajhálkodási peranyagokban a kocsmárosné az egyetlen női személy, akit a bíróság kihallgat. Az asszony Debrecen város lakosa, bár polgárjoggal nem rendelkezik (nem cívis). Társadalmi státusza azonban így is sokkal magasabb, mint a vádlotté, aki a várostól idegen személy, egyedülálló, és valószínűleg az anyagi helyzete sem túl magas. Az ura, a csapláros vallomásából kiderül, hogy a vádlott a katonák által jól ismert személy lehet, mivel hallotta, hogy a katonák anyának nevezik.⁷⁶ (A közkezen forgó asszonyokat a katonák *közös anyának* nevezték.) Ő látta a vádlott

⁷¹ Özv. Pécsi Jánosné HBmL. IV. A 1018.e. 5.k. 546–547. (1742. dec. 1.)

⁷² „Ezelőtt 6 héttel valamely legényhez adta magát és velle csapszékéről csapszékére járt és fertelmeskedett egyel mással amikor a hajdúk megfogták maga mondta, hogy 18 személlyel paráználkodott, valjia meg kikkkel ez után ütessék el a feje.” Özv. Pécsi Jánosné HBmL. IV. A 1018.e. 5. k. 546–547. (1742. dec. 1.)

⁷³ „Beregzászi Mihály kocsisa csapott a földhöz, de én velem nem volt közöm sem ő vele, sem mással, senkivel hanem Finta András próbálgatott szóval.” Özv. Pécsi Jánosné HBmL. IV. A 1018.e. 5. k. 546–547. (1742. dec. 1.)

⁷⁴ „Tanú Szilágyi János hajdú Én fogtam meg ...Mihály hajdúval a Ser csapszékben Akkor kérdeztem tőle hányval paráználkodott, azt felelte 12vel, kérdeztem miképpen győzi, erre azt mondotta 18at is győzne.” Özv. Pécsi Jánosné HBmL. IV. A 1018.e. 5. k. 546–547. (1742. dec. 1.)

⁷⁵ „akkor megvált a Tömlöczben is szemtelenkedett Lakatos nevű hajdúval, azt mondotta, hogy nagy orra vagyok ennek, ... ezt szeretném én” Özv. Pécsi Jánosné HBmL. IV. A 1018.e. 5. k. 546–547. (1742. dec. 1.)

⁷⁶ „látta az (vádlottat) asszonyt a Ser csapszékben egy legénnyel Tutogott egy zugolyban másikkal is iszogatott harmadik anyámnak mondta azután a Pitvar ajtóban fekuődve találta meg Kállay Mihály nevű gulyás csinált reá lármát” Özv. Pécsi Jánosné HBmL. IV. A 1018.e. 5. k. 546–547. (1742. dec. 1.)

asszony paráználkodását is. Ha a tanúk és az ügyész szövegét metatextuálisan elemezzük, szembeötlő a nyelvhasználat különbözősége. Nyilvánvaló, hogy a helyes beszéd, mint a normalitás legfontosabb paramétere jelenik meg a szövegben, ami nagyban befolyásolja a vallomás szavahihetőségét – és a szöveg igazságtartalmát. Figyeljük meg a nyelvhasználatot – míg az ügyész és a hajdú beszéde E/1, és idézetként értelmezhető, addig a vádlotté és a másik két tanúé E/3. Egyértelmű, hogy a vádlott esetében a kérdésfeltevés csupán a bűn beismerésére vonatkozott. Érzékelhető, hogy a „város hajdíja” volt a kulcsfontosságú tanú ebben a perben, míg a másik két tanú vallomása csak egy-egy mondatra redukálódik a jegyzőkönyvben. Hitelesség és igazságtartalom szempontjából tehát ebben a szövegben a köztisztviséget viselő, végrehajtó személy vallomása a leghitelesebb, legmélyebb igazságtartalommal rendelkező, mely nyelvi és koherenciai szempontokból is központi jelentőségű a textusban.

Az özvegyet 30 korbácsütésre ítélik, hogy bűneit megvallja, de mivel „a korbács alatt is megmaradt negatívában” a magisztrátus beismerő vallomás híján kénytelen intéssel elengedni: „elbocsátatik és hazájában sem itt állhatik”.⁷⁷

Fodorné Sándor Mária, az acsádi származású férjes asszony bűnesete is nagymértékben sokkolta a városi bíróság testületi tanácsát.⁷⁸ A vád ellene, hogy hét katonával létesített szexuális kapcsolatot a városháza csapszékében. A tanács olyan mértékben megütközik esetén, hogy a házasságtörés ténye nem is kerül szóba a per folyamán. Bár a férj hozzáállása neje bűnéhez határozottan pozitív, hiszen kérleli a bíróságot asszonyáért. A vizsgált anyagok közül itt a legszembeötlőbb az az eset, amikor a férj megbocsátja ugyan párja hűtlenségét, de a város – a közbotránnyokozás miatt az asszonyt szajhálkodással vádolja.

Valóban igen botránnyos ügyről van szó. Az ügyész már a vádiratban ismereti a paráználkodás hogyanját⁷⁹, majd fővételt kér az asszonyra.

Két tanút hallgatnak meg az ügyben, két férfit, a város alkalmazásában álló Kiss Istvánt, és a szemtanú Polgári Jánost. Szembesítik az asszonnyal bűnét, a tanúk szemébe mondják azt⁸⁰ – talán tagadásra számítva, ám a vádlott nem tagad, védekezésül csupán annyit mond, hogy „bort ivott, világát se tudta”. A védekezés ezen módja talán még mentő körülmény is lehetett volna, ha a paráználkodás módja nem ennyire égbekiáltó.

⁷⁷ Özv. Pécsi Jánosné HBmL. IV. A 1018.e. 5. k. 546–547. (1742. dec. 1.)

⁷⁸ Fodorné Sándor M.: HBmL. IV.A 1018.e.5. k. 638–639. (1743. aug. 10.)

⁷⁹ „Katonákkal paráználkodott itt a csapszéken a városházánál. A katona félreeresztette a nadrágját, a az Inek rokolyáját felfogva úgy állott bele. Paráználának üttessék le a feje.” Fodorné Sándor M.: HBmL. IV.A 1018.e. 5. k. 638–639. (1743. aug. 10.)

⁸⁰ „Város hajdíja Kiss István ki jelen van és Város szolgája Békési András ki most nincsen, látták ismét Polgári János is az vádlott szemébe mondotta hogy katonát is látott rajta úgy dolgozták a széken, a múlt vasárnap, fényes nappal 7 hátulról fertelmeskedtek vele” Fodorné Sándor M.: HBmL. IV.A 1018.e. 5. k. 638–639. (1743. aug. 10.)

Ez a bűnbánó asszony, akiért férje kiáll a bíróság előtt, igen sok ponton sértette a városi társadalom morális értékrendjét.⁸¹ *Katonákkal* paráználkodott (töb-
bel egyszerre – ennél kevesebbert is vádoltak már asszonyt szajhasággal) ocsmány
módon fertelmeskedett nyilvános helyen – több szemtanú szeme láttára. Mindezt
fényes nappal követte el (amikor a közösülések elfogadott időpontja mindenkép-
pen este/ éjjel van), vasárnap (!), és ráadásul a városháza területén lévő csapszékben. Ha
mindez még nem elég a teljes felháborodáshoz, a közösülést hátulról (a tergo) követték
el. A korabeli vallásos indíttatású nemi erkölcsi felfogás csak a hagyományos pozíci-
ót fogadta el, s az a tergo közösülés már eleve súlyosbító körülmény volt.⁸²

A városi tanácsnak elegendő volt mindez az ítélet meghozásához. Az „ékte-
len paráználkodásért és fertelmeskedésér” az asszony „nyakvasba téítetvén Mester keze által
másfél ictussal megveretik és a Városbúl kikísértetvén örökösen kicsapatik, mennyenek mind
Urával együtt”.⁸³ A férj – a szöveg tanulsága szerint – ugyanúgy vétkezett, mint fe-
lesége, mivel olyan asszony mellett állt ki (és nem kéri fővételét, amihez joga len-
ne az érvényben lévő törvények szerint), aki ezeket a „fertelmességeket” elkövette,
tehát legalább annyira bűnös, mint az asszony. Büntetése is ugyanaz tehát – ő is
örökösen kicsapatik a városból.

A peranyag nyelvi elemzéséhez nem használhatjuk a fenti szempontokat.
Mivel az asszony nem tagadja vétkét, csupán enyhíteni akar rajta a más tudatállap-
pot jelzésével, ezért nincs szüksége a hatalomnak a szöveg (megközelítőleg) pon-
tos rögzítésére, éppen ezért a tanúk és a vádlott szövegrészei is E/3 személyűek.

A következőkben utalnék még néhány peranyagra a szajhalkodási perekből,
amelyek ugyan csak pár sorban maradtak meg a jegyzőkönyvekben, de ezekben a
szövegekben fedezhetők fel leginkább a közösségi erkölcsi normák megsértésé-
nek pontjai, és ezért büntetésüknek a lokális társadalmat strukturáló, annak kohé-
zióját erősítő hatásai. A közösségi viselkedési rendszer a normáktól eltérő visel-
kedések szabályozásából mérhető fel leginkább.

Dobos Sára, hajadon büntetőpereinek⁸⁴ bizonyára híre volt 1741-ben Deb-
recen városában. A leányt május 27-én „Hogy megismerjék” megbélyegezték a háta
közepén, és „a Mester keze által teljes ictus vesszőzésre ítélítetvén” kitiltották: „örökösen
kicsapassék a Városbúl”. Június 10-én viszont újra a bíróság színe előtt állt. A vád
képviselője ismerteti a leány előéletét, és mivel két héttel a mostani eset előtt
szabták ki rá a korban szajhalkodásért a városban járó legszigorúbb ítéletet; most

⁸¹ „Polgári János és Kis István tanúk vallomásából világosan kitetszik hogy a vádlott az elmúlt vasárnap fényes
nappal Vetáriánnus katonákkal fertelmes ocsmány módon le ülve fényen állva hátul fordulván paráználkodott, egyik
ráment, másik eljött rólla” Fodorné Sándor M.: HBmL. IV. A 1018.e.5.k. 638–639. (1743. aug. 10.)

⁸² M. Antalóczy I.: 2001, 151.

⁸³ Fodorné Sándor M. : HBmL. IV. A 1018.e. 5. k. 638–639. (1743. aug. 10.)

⁸⁴ Dobos S.: HBmL. IV. A. 1018.e. 5. k. 351–352. (1741. 06. 10.) és HBmL. IV. A. 1018.e. 5. k.
348. (Debrecen, 1741. 05. 27.)

fővételt kér a vádlottra.⁸⁵ Már utaltam rá, hogy a városi bíróság nem ítelt fővételt szajhálkodásért már a 18. században sem. Jelen esetben is csak a kicsapatást ismétlik meg – szigorú intéssel megtoldva.⁸⁶ Az ügyben tanúkat nem hallgatnak meg. Dobos Sára nem egyedül, hanem szajhatársaival együtt jött vissza „*űzekedni közbotránnyal*”; mely bűneset elkövetése nem igényel tanúhallgatást. Valószínűleg a vádlott sem tagadta a vétket, mivel a per jegyzőkönyvében nincsen nyoma ennek. Az egész jegyzőkönyv csupán a vádiratot és az ítéletet tartalmazza.

Nem ez volt az utolsó eset, hogy Dobos Sára hasonló vádakkal áll a bíróság előtt. 1745. július 19-én két társnőjével kerül újra a magisztrátus színe elé, mint 1. vádlott.⁸⁷ A vádirat ismerteti az elfogatásuk körülményeit. A három vidékről feljött „*nagy prosbitullumot*” a hajdúk tetten érték paráználkodás közben.⁸⁸ A vádlottak közül Dobos Sára vétkét nem tagadja, bár jelzi, hogy a paráználkodást nem vitték végbe, mivel a katona ugyan „*próbálgatott engemet, de részeg lévén semmire sem mehetett*”. A másik két nő nem ismeri el. Szembesítés után a harmadik asszony (egy a városból kitiltott özvegy) „*közösködésben büntársának*” vallomása után bevallja, hogy egy katonával közösült.⁸⁹ Mint visszaeső bűnösöket⁹⁰ a bíróság látványosságzámba menően ítéli el.

Ha a társadalmi struktúrában vizsgáljuk a büntetésük formáját, ez az eset remekül példázza a büntetésnek a társadalmi kohézió erősítésre szolgáló szerepét, és azoknak a határoknak a stabilitását, amely a vádlottak és a lokális társadalom (illetve a mikrohatalom) normarendszere között húzódnak. A magisztrátus ugyanis a megítélt verés és kicsapatás előtt még csengettyűszóval és kosszarvakkal vonultatta fel a szajhákat a fő utcán.

Dobos Anna büntetőpere⁹¹ azért jelentős vizsgálatom szempontjából, mert az egyetlen a vizsgált szövegek közül, ahol szövegszerűen megjelenik a szexuális jellegű cselekmény elvégzéséért felmerül az anyagi ellenszolgáltatás lehetősége. Dobos Anna is a visszaeső szajhák népes csoportjába tartozik, hiszen már „*Megvesszőzötetett, kicsapatott a városból*”, de most a Komáromi Háznál (bordélyként elhí-

⁸⁵ „*Ki csak most nem régen (máj.27) paráznaságért a Mester megvert meg bélyogota, a Városból örököszen kicsapatott, és mégis újjabban múlt héten kedden ... a kúrvaikkal bejött, üttessék le a feje.*” Dobos S.: HBmL. IV. A. 1018.e. 5. k.348. (Debrecen, 1741. 05. 27.)

⁸⁶ „*Deliberatum est: A tilalom ellenére bejött a Városra űzekednek, közbotránnyal aminek utánnak verjenek ki a városból, ide ne jöjjen.*” Dobos S.:HBmL. IV. A. 1018.e. 5. k. 348. (Debrecen, 1741. 05. 27.)

⁸⁷ Hármasszajha ítélet: HBmL. IV. A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.)

⁸⁸ „*A két elsőbbit a Katonák ágyárúl húzták le a Bika Háznál, a 3dikát a Váczi Háztúl küldötték fel a Újváriánusok, le is voltak vetkezve csapassanak ki a Városból.*” Hármasszajha ítélet:HBmL. IV. A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.)

⁸⁹ „*A Katonák szemébe mondván maga is megvallja hogy egy Katonával paráználkodott.*” Hármasszajha ítélet: HBmL. IV. A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.)

⁹⁰ „*de mivel másszor is voltak itt fogva efféle gonoszságokért az elsőbb ugyan két ízben és másodiké pedig egyszer ... és ha szinte világosan nem is láttatik a paráznaságok,*” Hármasszajha ítélet: HBmL. IV. A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.)

⁹¹ Dobos A.: HBmL. IV. A. 1018.e. 5. k. 799. (1744. 12.14.)

resült magán ház) katonákkal paráználkodáson kapták. A vádlott a paráználkodást tagadja, a városba visszatérésre pedig oka van, személyes dolgaiért jött vissza.⁹² A tanú (Kállai Szabó Sámuel hajdú) hallotta, hogy „*az Inak egy Katona 3 forintot ígért paráznaság fejibe, szitkozódott is a Tömlöczben*”. Bár a vádlott ezt is tagadja, meg azt is, hogy a börtönben paráználkodott volna, mivel ott molesztálták,⁹³ a bíróság 30 korbácsütésre ítéli szitkozódásért, és hogy a tömlöczben elkövetett paráznaságait megvallja.⁹⁴

A fontosabb elemeket kiemelve utalok még néhány büntetőperre,⁹⁵ amit a maguk komplexitásában nem vizsgálok. A szegénységükben prostitúcióra kényszerülő nők sorsára a bíróság közönyösen tekintett, és bűnüket csak morális szempontok szerint vizsgálta. Ezt az állítást igazolja a debreceni levéltárban található periratokból a legjellemzőbb példa, Horváth Erzsébet „*meretrix*” esete,⁹⁶ akit a bíróság már nyolc alkalommal ítelt el szajhálkodásért, és a jelek szerint „*megjőbulásra képtelen*”.

Ami a 18. századi debreceni szajhák kuncsaftjait illeti, döntő többségükben a városba beszállásolt katonák voltak. A „*kurvasággal*” vádoltak csaknem 2/3-ánál 71 személy esetében valamely konkrétan megnevezett regement katonáival, magyarokkal, németekkel történt többszörös paráználkodás volt a vád, de nem zárható ki az ez a jelenség az általánosságban paráználkodással vádoltak esetében sem. Kisebb arányban a városi kocsmákban mulatozó civilek (városiak, vidékiek egyaránt) igénybe vették a szajhák szolgáltatásait. A katonákhoz az asszonyok, lányok különböző indokokkal mentek. Volt olyan, aki férjet keresett magának a katonák között⁹⁷, de olyan is, aki magát idősebbnek téve főkötőt kötött, és úgy „*riszálta magát*”.⁹⁸

⁹² „*Inez: A gyóhym itt maradt, azért jöttembe de nem paráználkodtam*” Dobos A.: HBmL.IV. A. 1018.e. 5. k. 799. (1744. 12. 14.)

⁹³ „*Inak neki nem ígért Semnyit is a Katona azért szitkozódott, hogy egy öreg ember alá nyúlt a térgyén fölül.*” Dobos A.: HBmL. IV. A. 1018.e. 5. k. 799. (1744. 12. 14.)

⁹⁴ „*Minthogy törvénye ellen bejött a városbra és a Tömlöczben rútol mocskolódott 30 korbácsütéssel megverették; examináltatván az alatt hányszor és kikkel paráználkodott.*” Dobos A.: HBmL. IV. A. 1018.e. 5.k. 799. (1744. 12. 14.)

⁹⁵ 1749. HBmL. IV. A. 1018.e. 6. k. 472. (1749. 02.22.) Horvát E.; 1745. HBmL. IV. A. 1018.e. 6. k.56–57. (1745. 06. 19.); 1744 HBmL. IV. A. 1018.e. 5. k. 738. 791. 796. 798–799. (1743. 08. 10.); 1743. HBmL. IV. A. 1018.e. 5. k. 656–657 (1743. 10. 17.)

⁹⁶ 1749. IV. A. 1018.e. 6. k. 472. (1749. 02. 22.) Horvát E. *Inez: A paráználkodást nem tagadgom, (...) Deliberatum est: Mivelhogy gonoszságát nem tagaggya, s megjőbulásra képtelen, törvénye ellen bejött a Városba (...) midőn terhétől megszabadul, és megerősödik, másfél ictus ütessel verje meg a Mester, (...) Paczall és kosszarvakat akasztván nyakába Városbúl kivezettesék*”

⁹⁷ „*1.tagaggya, el akarta venni feleségül egy katona. Deliberatum est: Examináltassék 30 korbács alatt*” 1744 HBmL. IV. A. 1018.e. 5.k. 798–799. (1743. 08. 10.)

⁹⁸ „*A komáromi Háznál és a Bika Háznál Katonákkal paráználkodott. Leány lévén magának főkötőt kötött.*” 1744 HBmL. IV. A. 1018.e. 5.k. 798–799. (1743. 08. 10.)

A paráználkodási perek közül kettőt emelnék ki, amelyek véleményem szerint leginkább vizsgálhatóak a közösség normarendszerének felderítési szempontjából.

Az első esetben Kovács Erzsébet debreceni illetőségű személy a vádlott, aki a szintén debreceni lakos Fejérvári Istvánnal paráználkodott.⁹⁹ A perben meghallgatják az asszony férjét, kívánja-e felesége halálát. Ő első alkalommal ugyan „nem felelt pozitívan”, de a tárgyaláson már azt mondja, hogy „nem gyönyörködik halálában”. A vád tehát paráználkodás. A *fejére esküt kért tanúk* azonban több súlyosbító tényezőt is említenek. A vádlott Fejérvári Istvánnal „hátról fertelmeskedett és paráználkodott véle másképp is”, de a többi tanú már azt is tudja, hogy a „Kardos háznál katonákkal ivott, azok hozzá ki se jártak a színbe kiket hogy paráznaság okáért”.

A bíróság az asszonyt kitiltásra ítéli férjestől. A per abból a szempontból lehet érdekes, hogy az asszonyt mint paráznát, és mint „szépelgest” ítéli el, tehát a városi erkölcsi normáit súlyosan sértette a hivalkodó, cifra viselkedés, öltözködés, szépelgés is.

A másik vizsgált esetben Szabó Sára visszamenőleg elkövetett paráznaság bűnéért bűnhődött. Mielőtt férjhez ment volna, paráználkodott Furkó Jankóval – és urához mégis úgy ment, mint *tiszta személy*. A házasság előtti nemi kapcsolatból Szabó Sárának gyermeke is született. A vád, a férj megcsalása és megtevesztése mellett főleg a nászéjszakára irányul, amikor is a friss asszony otthagya a nászagyat, és volt szeretőjével paráználkodott. Az asszony sem a megelőző szerelmi kapcsolatot, sem gyermeke törvénytelen származását nem tagadja,¹⁰⁰ de a nászéjszakáján azért „ment el az ágyról hogy az Úra szidta, verte.” A bíróság mint paráznát kívánja büntetni, de a tortúravallatásul kiszabott 20 korbácsütést „in negatívumban” kiállja, így elengedik.¹⁰¹

III/3/C

Az előbbieken azt mutattam be, hogy a vizsgált forrástípus – a szexuális jellegű büntetőpercek – elemzése alkalmas arra, hogy egy lokális társadalom kontextusában értelmezhető makro-, és mikro hatalmi rendszerek megjelenését szemléltesse. A korszakban hatályos törvényekkel ellentétben – a vizsgált iratok alapján – Debrecenben a városi törvényszék nem mindig a legszigorúbb bünte-

⁹⁹ Kovács E.: IV. A. 1018.e. 6.k. 412–413.pp.

¹⁰⁰ „Volt közl Fűrő Jankóval, nem tagaggyja mellytül való a gyermek is, de első ésszaka az nem vétkezett a Fűrő Jankóval” Szabó S.: IV.A. 1018.e. 6. k. 466. (1749. 01. 18.)

¹⁰¹ „20 korbács alatt vallja meg első éttzaka mikor az Úrával bált, vétkezett e fűrő Jankóval, vagy azóta, miulta Férjhez ment”. IV. A. 1018.e. 6. k. 466.

tést szabta ki.¹⁰² A büntetések változásának okaira keresve a választ nem biztos, hogy az kimerül a cselekmény folyamatosan változó megítélésében. A szigorú törvényektől való gyakorlati eltérés nem csak az adott közösségre jellemző, – a szakirodalom szerint – ez a kora újkori társadalom sajátja.¹⁰³

Szövegszerűen vizsgálva az iratokat a tanúvallomások szerepe volt központi jelentőségű. A tanúvallomásokból kirajzolódó konstruált sztereotip kép „a parázna személyről” talán csak egy perben érhető tetten, ott is csak haloványan. Ez az anyag Szabó Sára paráználkodási pere.¹⁰⁴ Vizsgálati szempontom ezen állítása tehát az elemzett iratok alapján nem igazolható. A nemek szerinti megítélés a szövegekben is kimutatható voltát, a férfi és női elbeszélői struktúra jelentős különbözőségét feltételeztem. Az állítás ugyan megítélésem szerint helytálló, de csupán egy iratot találtam, amelyben női tanút hallgattak ki szexuális jellegű büntetőperben. Így ezt a megállapítást meggyőzően nem tudtam alátámasztani.

A hatalmi helyzetben lévő autoritások tanúvallomásokban megjelenő adatok vizsgálatára – azokban a fiktív és valós elemek elkülönítésére – több már említett eszköze is volt. Ezeket az elemzés során kiemeltem, példákkal alátámasztottam.¹⁰⁵ Nem hagyható figyelmen kívül, hogy ezeknek az eszközöknek csupán a bírói ténymegállapítás szempontjából volt jelentőségük.

IV.

A vizsgálatom szempontjából kardinális volt az a kérdés, hogy a paráználkodásért, szajhálkodásért perbefogott személyek nemi aránya és társadalmi státuszának vizsgálata alátámasztja-e azt a hipotézist, mely szerint a vizsgált korszakban a marginális (anyagilag és társadalmilag egyaránt instabil) helyzetű nők kerültek többségében vád alá. A közölt diagrammokból is világosan látszik, hogy teljesen más volt az adott időszakban, a vizsgált bűncselekményeknél a nemek szerinti büntetés mértéke. Tekintve, hogy a paráználkodás (és a szajhálkodás is) párban elkövethető tevékenység, szembeötlően hiányzik egy nagyszámú „bűnös” csoport a nők mellől, kiket a bíróság nem vont felelősségre. A szajhálkodás vádjával bíróság elé kerülő nők mindig egyedül – esetleg hasonló társaikkal – kerültek vád alá, a férfiak bűnösségének gondolata fel sem merült a hatóságokban. Sőt az

¹⁰² A botladozó kuratót a kiszabható büntetések kérdéséről az ügyész mindig felvilágosítja a vádbeszédben.

¹⁰³ Vö.: Bálint, E.: 2001.

¹⁰⁴ Az itt vádolt asszony a házassága előtti szerelmi/nemi kapcsolata miatt lett perbe fogva. A házasság előtti szexuális aktivitás a bírák és a férj szemében is feltételezi, hogy a házasság után is folytatja kicsapongásait az asszony.

¹⁰⁵ A legjellemzőbb a Hármass szajha ítéletben megjelenő szembesítési eljárás. IV. A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.) Ezt több helyen is kiemeltem.

egyik említett perben¹⁰⁶ a katonákkal „közösködő” prostituált éppen a „bűnös-társ” tanúvallomásának hatására ismeri be vétkét, amiért csak az asszonyt vonják felelőségre. A jelenség magyarázataként elfogadható lenne, hogy a magisztrátus nem volt illetékes a katonák fölötti ítélkezésre, ha nem lenne számos példa a paráználkodási perekben, ahol a másik fél nem katona, és mégis csak az asszony számít bűnösnek.¹⁰⁷

A városban – a jogi szabályozás alapján – olyan közös normák és erkölcsi rendszerek a mérvadóak, amelyeket egyaránt és egyforma mértékben kell betartani a különböző társadalmi rétegek tagjainak, és mindkét nemnek.¹⁰⁸ Ugyanakkor a szövegekből kiolvasható ebben a lokális társadalomban az erkölcsiség szigorú nemek szerinti tagozódása.¹⁰⁹ Látható a periratokból, hogy egészen más megítélés alá tartozott a paráználkodási esetekben a nő és a férfi. A nőktől ezekben az esetekben is a keresztény morállal való nagyobb azonosulást vár el a közvélemény.¹¹⁰ Az „istenfélő, rendes asszony” eszményített képe megjelenik a szövegekben, mint ellenpélda.¹¹¹ Ugyanakkor csak a nyilvános helyen paráználkodó asszonyokat ítélik el, a szövegekben többször találunk utalást bordélyházak léteére a városban, de az asszonyok ottani tevékenysége szükséges rosszként minősíthető, mindig csak plusz adalékként jelenik meg a büntetőperekben. Előfordulnak olyan büntetőperek is a 18. században, amikor a bordély tulajdonosokat állítják a magisztrátus színe elé *kerítés* vádjával, de az ő büntetésük, és a perek gyakorisága elenyésző a parázna személyek előállításához képest.

Megfigyelhető, hogy nemcsak a nemek, hanem a társadalmi rétegződés szempontjából is differenciáltan jutnak érvényre az erkölcsi normák.¹¹² A városban polgárjoggal élők (cívisek) sokkal jobban ragaszkodnak az erkölcsi normák betartásához, mint az alsóbb, marginális társadalmi helyzetben lévő polgárjog nélküli városi lakosok, illetve az idegenek. Sokkal kevesebb cívis kerül a magisztrátus elé, az ő megítélésük is sokkal enyhébb. A debreceni peres iratokban is szép számmal találhatunk olyan eseteket, amelyek enyhe büntetést (megvesszőzést

¹⁰⁶ *3dik: hasonlóképpen tagadgya. A Katonák szemébe mondván maga is megvallja hogy egy Katonával paráználkodott.* IV. A. 1018.e. 6. k. 56–57. (1745. júl. 19.)

¹⁰⁷ Példaként illik ide a következő szövegrészlet is (a számos többi szöveg mellett) *Minek előtte férjhez ment volna mással ágyra járt, Fűró Jankóval paráználkodott, méhében is fogadott, mégis úgy ment hozzá, mint tiszta személy. Az ura sem akarja hozzá venni első éjtszaka is felment az Úra ágyától és Fűró Jankóval hált, büntetőgyjéké mint parázna.* IV. A. 1018.e. 5. k. 1742.

¹⁰⁸ Kotics J.: 2001, 32.

¹⁰⁹ Heller Á.: 1994, 182.; Veres L.: 1982, 43.; Jávör K.: 1978, 312.

¹¹⁰ Jávör K.: 1978, 312.

¹¹¹ IV.A. 1018.e. 6. k. 472.: „szitkozódott is a Tömlöczben, hogy mit csinál a Rabok lelkének.”; IV. A. 1018.e. 6. k. 56–57.: „a két előbb pedig ámbár tagaggya hogy végben nem vihették a gonoszságot, de mivel mászszor is voltak itt fogva efféle gonoszságokért” IV. A. 1018.e. 5. k. 656–657.: „Mester keze által megverettetvén az Utzán szarvakkal mennyenek el a Városból.”

¹¹² Kotics J.: 2001, 33.

vagy pénzbírságot) róttak ki akkor is, amikor törvény szerint súlyos testi fenytést vagy a városból való kitiltást kellett volna alkalmazniuk. A magyarázatot a kisközösségek és egyén bonyolult viszonyrendszerében találjuk meg: a közösség egyensúlyának fenntartásában minden egyén aktív közreműködésére szükség van. A városnak komoly veszteségekkel kellett volna számolnia, ha a kivégzések száma arányos a bűncselekményekével.¹¹³

Irodalom

- ADLER, LAURE
1999 Szerelem az utcán. in: a nyilvánvaló nők Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet szerk.: Léderer Pál; Új Mandátum könyvkiadó, Budapest
- ANDORKA RUDOLF
1980 A deviancia fogalmának meghatározása. In: Miltényi–Münnich (szerk.): Tanulmányok a társadalmi beilleszkedési zavarok köréből. Budapest
- ATKINSON, PAUL
1999 A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. In: Narratívák 3 A kultúra narratíváim Kijárat Kiadó, Budapest
- BADINTER, ELISABETH
1990 A szerető anyja (Az anyai érzés története a 17–20. században) Csokonai, Debrecen
- BÁLINT EMESE
2001 Deviancia. In: www.korunk.org/8_2001/deviancia.hu
- BALOGHI.
1981 Központi kísérletek a gazdálkodás javítására 1774–1818 (a civis polgárság kialakulása). In: Debrecen története 1693–1848. (Szerk: Rác István) Debrecen
- BENABOU, ERICA-MARIE
1999 A prostitúcióval kapcsolatos atitűdök. In: a nyilvánvaló nők Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet szerk.: Léderer Pál; Új Mandátum könyvkiadó. Budapest
- BÉRES ANDRÁS
1985 A Bihar vármegyei tiszti perek forrásértéke HBMLÉ XII. In.: Gazdag István (szerk.): Debrecen, 93–108.
1986 Debrecen város fekete könyve helytörténeti forrásértéke HBMLÉ XIII. Debrecen, 153–165.
- BERNE, ERIC
2002 Szex a szerelemben. Osiris, Budapest
- BOKOR ZSUZSA
1999 Parázna, prostituált, szerelmi varázsló vagy boszorkány? Egy háromszéki boszorkányper a 18.század végén. In: Borbély Éva–Czégényi Dóra (szerk.): Kríza könyvek – Változó társadalom, Kolozsvár
2002 Történelmek – levéltárak – boszorkányok A boszorkányperek kutatásának problémáiról. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): Kríza könyvek – Lenyomatok, Fialat kutatók a népi kultúráról, Kolozsvár
- BORAI DR. ÁKOS
2003 Prostitúció Print 2000 Nyomdai Kft. Kecskemét

¹¹³ Vö.: Bálint E.: 2001.

- BROWN, JUDITH C.
2001 Szemérmetlen cselekedetek Egy leszbikus apáca élete a reneszánsz Itáliában, 2001., Osiris, Budapest
- BRUNER EDWARD M.
1999 Az etnográfia mint narratíva. In: Narratívák 3. A kultúra narratívái. Kijárat Kiadó, Budapest
- BURKE, PETER
1991 Népi kultúra a kora újkori Európában Századvég Kiadó–Hajnal István Kör, Budapest
- CORBIN, ALAIN
1999 A „tőkés háreme” és a „kispénzű férfi-vágy csillapítója”. In: Léderer Pál (szerk.): A nyilvánvaló nők Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet Új Mandátum könyvkiadó, Budapest
1999 Szexuális nyomor és prostitúciós kínálat. In: Léderer Pál (szerk.): A nyilvánvaló nők. Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet. Új Mandátum könyvkiadó, Budapest
- CSALOG ZSOLT
1989 Fel a kezekkel! Maecenas, Budapest
- DAVIS, NATALIE ZEMON
1999 Martin Guere visszatérése Osiris, Budapest
- DEÁKY ZITA
1996 A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége – 20. század közepe) Centrál Európa Alapítvány, Budapest
- DUBY GEORGES – LARDREAU, GUY
1993 Párbeszéd a történelemről. Budapest
- DUBY GEORGES
1983 Megjegyzések a nők helyzetéről a XII. században. In: Evelyne Sullerot (szerk.): A női nem Tények és kérdőjelek, Gondolat, Budapest
- DÜLMEN, RICHARD VAN
1990 A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban. Századvég Kiadó – Hajnal István Kör, Budapest
- FEHÉR LENKE
1996 A női bűnözés. In: Gönczöl – Korinek – Lévai (szerk.): Kriminológiai ismeretek, bűnözés, bűnözéskontroll. 272–280. Budapest, Corvina
- FORRAI JUDIT
1997 Fények és árnyak a milleneumi ünnepeken. In: Nagy Beáta–S. Sárdi Margit (szerk.): Szerep és alkotás (Női szerepek a társadalomban és az alkotóművészetben); Csokonai, Debrecen
- FOUCAULT, MICHAEL
1990 Felügyelet és büntetés. A börtön története. Budapest
1991 A diskurzus rendje. Holmi 1991/7.
1996 A szexualitás története. A tudás akarása. Atlantisz, Budapest
1999 A szexualitás története a gyönyörök gyakorlása. Atlantisz, Budapest
- GALLONI, PAOLO
1991 A bűnök hierarchiája és társadalmi ellenőrzésük. Aetas, (2): 5–17.
- GÉMES BALÁZS
1987 A népi születésszabályozás (magzatelhajtás Magyarországon a XIX–XX. században. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest
- GIDAY KÁROLY
1940 Betyáretika: A reformkor népi erkölce. Debreceni Szemle 241–246.

GINZBURG, CARLO

- 1991 A sajt és a kukacok. Budapest
 2003 Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése. Európa, Budapest

GÖNCZÖL KATALIN

- 1980 A visszaeső bűnelkövetők tipológiája. Közgazdasági és jogi Könyvkiadó, Budapest

GÜNTER PÉTER

- 1999 A soproni prostitúció története. Aetas 1997/1.; 49–65.

GYÁNI GÁBOR

- 1979 „Menek Pestre cselédnek”. A budapesti női házicselédék az 1920-as években. In: Valóság, 1979/11; 67–76.
 1980 Gyermeksors a történelemben (Szoptatós dajkák a polgári átalakulás korában). In: Világosság, 1980/7; 443–448.
 1981 Házicselédék. História, 1981/2; 13–14.
 1983/1 Család, háztartás és a városi cselédség. Magvető, Budapest
 1983/2 A budapesti házicseléd – munkapiac működési mechanizmusai (1890–1941). In: Századok, 1983/2 404–433.
 1997/1. A cselédkép változatai a századforduló diskurzusában. In: Nagy Beáta – S. Sárdi Margit (szerk.): Szerep és alkotás (Női szerepek a társadalomban és az alkotóművészetben); Csokonai, Debrecen
 1997/2. A mindennapi élet mint kutatási probléma. Aetas 1997/1.; 151–161.
 1998 A reguláló gondoskodás. In: Léderer Pál – Tenczer Tamás – Ulicska László (szerk.): „Tettetésnek minden mesterségeiben jártasok ...” koldusok, csavargók, veszélyeztetett gyerekek a modernkori Magyarországon Új Mandátum Könyvkiadó; Budapest
 2000 Míről szól a történelem? Posztmodern kihívás a történetírásban. In: Emlékezők, emlékezet és a történelem elbeszélése Budapest, 11–30.
 Én A nagyvárosi ember. www.rubicon.hu

HAJDU LAJOS

- 1985 Büntett és büntetés Magyarországon a XVII. század utolsó harmadában. Magvető, Budapest
 1991 A feudális államszervezet és jog története. Tankönyvkiadó, Budapest

HELLER ÁGNES

- 1994 A szégyen hatalma. In: Gond 1994/10. sz. Debrecen

HOLLITSCHER WALTER

- 1974 Szexualitás és társadalom. Kossuth könyvkiadó, Budapest

IMHOF ARTHUR E.

- 1992 Elveszített világok (Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat ~ és miért boldogunk mi ezzel oly nehezen ...). Akadémiai, Budapest

JÁVOR KATA

- 1978 Kontinuitás és változás a társadalmi és tudati viszonyokban. In: Bodrogi Tibor (szerk.): Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához 1978, Akadémia Kiadó, Budapest, 312.

KARRAS, RUTH MAZO

- 1999 A szex, a pénz és a szajha. In: Léderer Pál (szerk.): a nyilvánvaló nők Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet Új Mandátum könyvkiadó, Budapest

KITZINGER DÁVID

- 2000 A morális pánik elmélete. In: Replika, 2000/40. 23–48.

KLANICZAY GÁBOR – KRISTÓF ILDIKÓ – PÓCS ÉVA

- 1989 Magyarországi boszorkányperek. Budapest

KLANICZAY GÁBOR

- 1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. Ethnographia XCVII. /2–4; 259–294.

KOLOZSI BÉLA

- 1992 Deviancia. Gondolat, Budapest

KOMORÓCZI GYÖRGY

- 1981 Városigazgatás. In: Debrecen története 1693–1848. In: Rác István (szerk.): Debrecen, 216–234.

KÓSA LÁSZLÓ

- 1991 Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920). Debrecen

KOSÁRY DOMOKOS

- 1990 Újjáépítés és polgárosodás 1711–1867. Háttérkép- és könyvkiadó, Budapest

KOTICS JÓZSEF

- 2001 Mások tekintetében. Miskolci Egyetem, A Kulturális és Vizuális Antropológia Tanárszék Könyvei 4., Miskolc

KRÁNITZ MARIANN

- 1997 Prostitúció – múlt és jelen. In: Prostitúció – Emberkereskedelem. Magyar Kriminológiai Társaság, Budapest

KRÁSZ LILLA

- 2002 Hagyomány és szakszerűsítés: bábák a XVIII. század végi Magyarországból. In: Pócs Éva (szerk.): Közösség és identitás. L'Harmattan – PTE Néprajzi Tanszék, Budapest

KRISTÓF ILDIKÓ

- 1990 Boszorkányok, „Orvos asszonyok” és „parázna személyek” a XVI–XVIII. századi Debrecenben. In: Ethnographia CI. 3–4; 438–466.

- 1998 „Ördögi mesterséget nem cselekedtem”: A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében Ethnica, Debrecen

LE ROY-LADURIE-SULLEROT-PERROT-AARON

- 1983 A nő élete a XVI. századtól a XX. századig. In: Evelyne Sullerot (szerk.): A nő nem Tények és kérdőjelek Gondolat, Budapest

LE ROY LADURIE, EMMANUEL

- 1997 Montailou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324) ford.: Jászay Gabriella; Osiris, Budapest

LÉDERER PÁL

- 1999 Kik hát ezek... In: Léderer Pál (szerk.): a nyilvánvaló nők Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet Új Mandátum könyvkiadó Budapest

LEVI, GIOVANNI

- 2001 Egy falusi ördögűző és a hatalom; Osiris, Budapest

M. ANTALÓCZY ILDIKÓ

- 1996 A bábák mint törvényszéki szakértők Debrecenben a XVIII. század közepén. In: Dienes Jubileumi Évkönyv Db. 149–160.

- 1997 A blaszfémia és más vallásellenes bűncselekmények a XVIII. század közepén. In: Radics Kálmán (szerk.): HBMLÉ XXVI.

- 1998 A városi bíróság szervezete és működési rendje Debrecenben a XVIII. század közepén. In: Radics Kálmán (szerk.): HBMLÉ XXV.; Db., 5–20.

- 1999 A debreceni városi bíróság illetékessége és hatásköre bűnügyekben a XVIII. században. In: Takács Péter (szerk.): Történeti tanulmányok VII.; Db. 69–80.

- 2000/1 Az ember élete és testi épsége elleni bűncselekmények Debrecenben a XVIII. század közepén Történeti Tanulmányok VIII. Db. 119–141.

- 2000/2 A család és a nemi erkölcs elleni bűncselekmények Debrecenben a XVIII. század közepén. Debreceni Szemle 2000. 101–119.
- 2001 Bűnözés és büntetés Debrecenben a XVIII. század közepén. Csokonai, Debrecen
- MAJOR ZOLTÁN LÁSZLÓ
1996 Erkölcsi problémák és bűncselekmények adatai a XVIII. század első felében Bihar vármegyében. In: Radics Kálmán (szerk.): HBMLÉ XXIII. Debrecen, 1996. 39–65.
- MATKÓ LÁSZLÓ
1987 Gúvis életter és társadalmi hierarchia Alföld 1987/4. sz.
- MCLAREN, ANGUS
2002 Szexualitás a 20. században Osiris, Budapest
- MELEGH ATTILA
1997 Női és férfi életpályák két 18. századi mezővárosban. In: Nagy Beáta–S. Sárdi Margit (szerk.): Szerep és alkotás (Női szerepek a társadalomban és az alkotóművészetben); Csokonai, Debrecen
- MIKLÓSSY JÁNOS
1989 A Budapesti prostitúció Története Népszava Kiadó Vállalat Budapest
- NOIRIEL, GÉRARD
2001 A történetírás „válsága” Elméletek, irányzatok és viták a történelem tudománnyá válásától napjainkig Napvilág kiadó, Budapest
- NORA, PIERRE
1999 Emlékezet és történelem között. In: Aetas 1999/3.; 142–157.
- OROSZ ISTVÁN
1971 Debrecen és a magyar városfejlődés. In: Alföld 1971/12; 49–56.
- PALÁNKAI TIBORNÉ
1993 Büntetőjogi alapismeretek T – Twins Kiadó, Az ELTE Szociológiai Intézet Szociálpolitikai Tanszéke A Hilschler Rezső Egyesület könyvsorozata
- PATAKI FERENC
1978 Érték, Norma, Viselkedés. In: Világosság, 1978/5; 272–276.
- PÓCS ÉVA
1983 Gondolatok a magyarországi boszorkányperek néprajzi vizsgálatához. In: Ethnographia XCIV. 1; 134–146.
1989 Tündérek, démonok, boszorkányok Budapest
1995/1. Élők és holtak, látók és varázslók. In: Ethnographia CIV.; 1–16.
1995/2. Malefícium – narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. In: népi kultúra – Népi társadalom 1995. XVIII.sz. 9–65.
1998/1. Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a koraujkor forrásai-ban. Budapest
1998/2. Miért nők a boszorkányok? In: Népi kultúra – Népi társadalom 1998. XIX. sz. 135–153.
- R. WALKOWITZ, JUDITH
1999 Egy kirekesztett csoport születése: prostituáltak és munkásnők Plymouth-ban és Southamptonban. In: Léederer (Pál szerk.): A nyilvánvaló nők Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet; Új Mandátum könyvkiadó, Budapest
- RASKÓ GABRIELLA
1978 A női bűnözés Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest
- RICOEUR, PAUL
1999 Emlékezet – felejtés – történelem. In: Narratívák 3. A kultúra narratívái Kijarat Kiadó, Budapest

ROSSIAUND JACQUES

- 1999 Prostitúció, ifjúság és társadalom a XV. században. In: Léderer Pál (szerk.): a nyilvánvaló nők Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet Új Mandátum könyvkiadó Budapest

SEBŐK MARCELL

- 2000 Előszó. In: Uő (szerk.): Történeti antropológia Replika Kör, Budapest

SPIRA GYÖRGY

- 1996 Kéjhölgyek Budapesten a negyvennyolcas forradalom napjaiban. In: Világosság 1996/10. 66–75.

STEINER M.

- 1943 A háztartási alkalmazottak szociális viszonyai Budapest

SZ. MORVAI JUDIT

- 1956 Asszonyok a nagycsaládban Budapest

SZENTI TIBOR

- 1993 Paráznák. Feudalizmuskori (1723–1843) szexuális büntetőperek. Hódmezővásárhely

SZILÁGYI MIKLÓS

- 2000 Törvények, szokásjog, jogszokás. In: Paládi-Kovács Attila (szerk.): Magyar Néprajz nyolc kötetben – Társadalom A házasság előtti nemi kapcsolat 702.; A paráznaság egyházi és világi büntetése 703–706, Csecsemőgyilkosság, magzatölés 758. Akadémiai, Budapest

SZOMSZÉD DR. A.

- 1999 Félreléptek, megtévedtek? Asszonysorsok Nógrád megyében a 17–19. században. In: Bana József (szerk.): Piroslámpás évszázadok Bodnár Stúdió Kft. Győr

TÁBORI KORNÉL – SZÉKELY VLADIMIR

- 1992 Az erkölcstelen Budapest Fekete Sas Kiadó – Orpheusz Kiadó; Budapest

TÍMÁR LAJOS

- 1993 Vidéki Városlakók (Debrecen társadalma 1920–1944); Magvető, Budapest

TÓTH G. PÉTER

- 1999 Szexháború? Avagy férfiak és nők konfliktusa a magyarországi boszorkányperekben. In: Fejős Zoltán (szerk.): Tabula 1999. 2(1)

- 2001 „Mit tud, látott, avagy halott azon tanú?” Tanúvallomások és maleficium – narratívok a magyarországi boszorkányperekben. In: Pócs Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság Európában L'Harmattan - PTE Néprajzi Tanszék Budapest

UTRIO, KAARI

- 1989 Éva lányai. Gondolat, Budapest

VÁGI GÁBOR

- 1981 Cselédnek lenni. In: História, 1981/2

VERES LÁSZLÓ

- 1982 Erkölcsi normák és tevékenységűpusok Debrecen KLTE, Néprajzi Tanszék

Levéltári források jegyzéke

1741. HBmL IV. A. 1018.e. 5. k. 351–352. (Debrecen, 1741. 06. 10.) Dobos Sára büntetőpere
 1741. HBmL IV. A. 1018.e. 5. k.348. (Debrecen, 1741. 05. 27.) Dobos Sára büntetőpere
 1742. HBmL IV. A. 1018.e. 5. k. 541–542. (Debrecen, 1742. 11. 10.) Pécsi Jánosné büntetőpere
 1742. HBmL IV. A. 1018.e. 5. k. 546–547. (Debrecen, 1742. 12. 01.) Pécsi Jánosné büntetőpere
 1743. HBmL IV. A. 1018.e. 5. k. 638–639. (Debrecen, 1743. 08. 10.) Sándor Mária büntetőpere
 1743. HBmL IV. A. 1018.e. 5. k. 656–657 (Debrecen, 1743. 10. 17.)
 1744. HBmL IV.A. 1018.e. 5. k. 738. 791. 796. 798–799. (Debrecen, 1743. 08. 10.)

1744. HBmL IV. A. 1018.e. 5. k. 799. (Debrecen, 1744. 12. 14.) Dobos Anna büntetőpere
 1745. HBmL IV. A. 1018.e. 6. k. 56–57. (Debrecen, 1745. 06. 19.)
 1748. HBmL. IV.A. 1018.e. 6. k. 412–413. pp. (Debrecen 1748. 11. 06) Kovács Erzsébet büntető-
 pere
 1749. HBmL IV. A. 1018.e. 6. k. 466. (Debrecen, 1749. 01. 18) Szabó Sára büntetőpere
 1749. HBmL IV. A. 1018.e. 6. k.472. (Debrecen, 1749. 02. 22.) Horvát Erzsébet büntetőpere

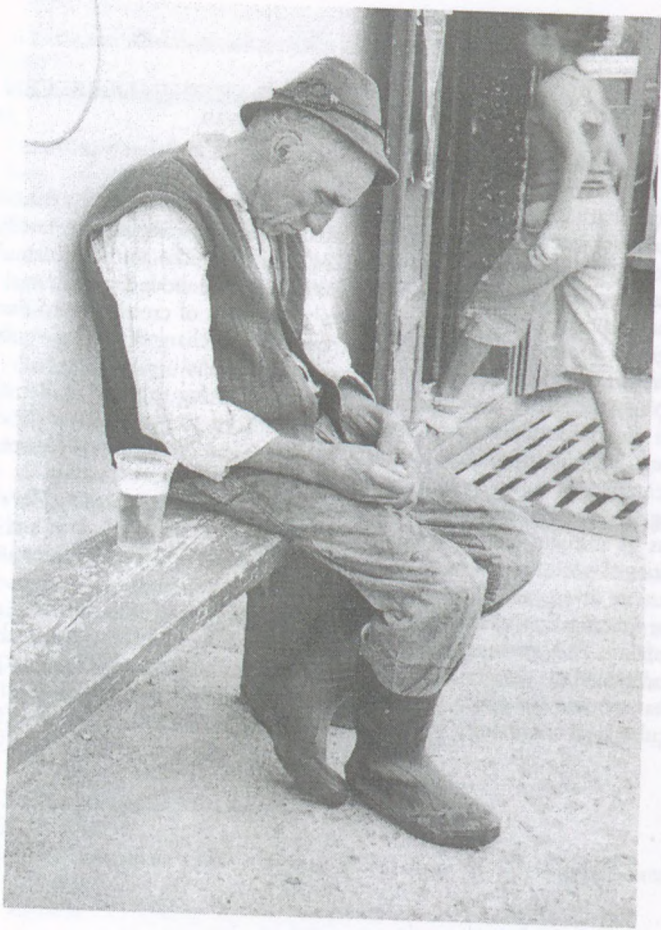
Ildikó Kovács

FORMS OF FEMALE SEXUAL PERPETRATION IN DEBRECEN
 BETWEEN 1740 AND 1749

In this paper I am investigating criminal trials of sexual character held by the court of Debrecen. The concrete subject is women who were charged of offending against family sanctity and sexual morals, or against being witches between 1740 and 1749. The aim is to formulate an overall picture of narrative structures expressed in fornicating charges about female sexual deviance and crime by the method of studying historical sources with means of creating texts. Further more, to highlight changes in common and legal opinion connected to charged women's guilt on the basis of trials in Debrecen.

The scholarly problem is analyzed in three levels: referring to social, to territorial and personal questions. In social, that is macro level, we meet efforts to protect family unity, to regulate morality of sexual life with normative channels. In mezzo level connections between a defendant and the representatives of authority are shown by analyzing documents found in the city court's archive according to aspects of narrative interpretation. In micro, that is personal level, I attempt to explore reasons of attitudes judged to be deviance from social point of view, and differences as well as similarities of personal and communal norms of coexistence. This inter textual analysis also tries to demonstrate divergence of male and female narrative structures.

Narrative investigation of original sources can be interpreted both in social context and in history of mentality. They make revealing common moral values of Debrecen in the 18th century possible by understanding charges of deviance sexual attitude and their changing process. It becomes clear that motives for giving up traditional female role are derived from norms of coexistence in particular local community which can differ from legal adjudications of official legislative power.



Kispadon – Gyimesbükk, Gyimes, 2003

A modern időélmény

*A nyugati típusú társadalmi berendezkedés akut problémája
a nagyvárosi fiatal felnőttek világában¹*

FEHÉRVÁRI MARCELL

Az időélmény változása a '90-es évek eleje óta kurrens téma a posztmodern korban. Az idő problémává válását a felgyorsult gazdasági fejlődés és az azt katalizáló technológiai változás indukálta. Az információáramlás, a tömeg- és telekommunikációs eszközök, az új gazdasági rendszerek az idő természetének új képzetét hozták létre, valamint a korábbi elképzelések átgondolását és átírását kényszerítették ki. Továbbá a virtualitás előtérbe kerülésével felnagyítódott az idő jelentősége; dominánsabbá vált a tér dimenziójánál. A dolgozat egy jellegzetes időélménnyel és annak összefüggésrendszerével foglalkozik.

Kutatási témaként másfél éve foglalkozok a *versenyszférában dolgozó nagyvárosi fiatal felnőttek* életvilágával. A terepmunka első néhány hónapja után, az interjúalanyok elbeszéléseiben egy rendszeresen felmerülő problémát lehetett megfigyelni, amiben az időnek központi szerepe volt. A kor egyik toposza, az időhiány, problematikaként kezdett körvonalazódni a kutatásban, mely további magyarázatot igényelt. Jelen dolgozatnak alapjaiban a gazdasági rendszer és az időtapasztalás (időélmény), a gazdasági rendszer és az időélményből következő gyakorlat (időkezelés) közötti összefüggés a témája. A gazdasági berendezkedésnek, és annak intézményeinek és technikáinak időkezelésre gyakorolt hatásáról ír Bourdieu az algériai kabil parasztok körében,² ahol a francia adminisztráció által beszivárgó piacgazdasági magatartás és hozadécai (készletre termelés, közép és hosszútávú jövőbeli kalkuláció, pénzforgalom, hitel, kamat stb.), az eredeti kulturális mintával ellenkező időstrukturálást kényszerítenek a hagyományos gazdasági gyakorlat-

¹ A tanulmány a 2005-ben megrendezett Országos Tudományos Diákköri Konferencia Kulturális és szociális antropológia alszekció 3. zsűrijében elbíralt, első helyezést elért pályamunka rövidített és szerkesztett változata. A dolgozat konzulense Dr. Biczó Gábor egyetemi docens (Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék) volt. A szerző a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék IV. éves hallgatója.

² Bourdieu, P.: 1990.

ra, ezáltal pedig a szociokulturálisan adott világképre, valóság-konstitúcióra. A folyamat átformálja a fogalmi gondolkodás idővel kapcsolatos elemeit és az idő lefolyásáról alkotott felfogást. A termelési rendszer és időtapasztalás közötti hasonló viszonyrendszert, hatásmechanizmust sikerült kimutatni jelen kutatásban is, melynek előzménye, és a vizsgálat során háttere a versenyszférában dolgozó nagyvárosi fiatal felnőttek életvilágával foglalkozó, életmódot, értékrendszert, gondolkodásmódot vizsgáló terepmunka volt.

Egy terepmunka váratlan eredményei

A másfél évvel ezelőtt útjára indult kutatásban eredetileg a '90-es évek után Magyarországon bekövetezett kulturális változásokat szerettem volna organikusán átlátni térben és időben. Ehhez kerestem azt az adekvát társadalmi csoportot, akik a legegységesebben képviselik a változásokat. Így esett a választásom a versenyszférában dolgozó nagyvárosi fiatal felnőttekre. Néhány szó e csoport egyes ismérveiről.

A *fiatal felnőttek* nem azonosak egy generációval. A fiatal generáción belül több ún. generációs csoport különíthető el. A fiatal felnőttek az a *generációs csoport*, amely már befejezte a klasszikus tanulóéveket, és munkába állt, továbbá a munka világában a legfiatalabb csoportnak számít. Kutatásomban ez a csoport egy konkrét társadalmi-gazdasági konstellációban nyeri el jelentőségét, időbeli-történeti meghatározottságánál fogva. A nagyjából 1970 és 1985 között született fiatal felnőttek generációs csoportja határmezsgyét jelent időbeli-történeti meghatározottságánál fogva. A határt a kilencvenes évek gazdasági, társadalmi változásai és ezek élettapasztalat formájában történő koncentrálódása jelenti. Az új társadalmi-gazdasági berendezkedés múlt által nem terhelt élettapasztalatának történetileg első birtokosa e generációs csoport. Még nem ők hozzák a jelen gazdasági és politikai döntéseit. A 20-30 éves korosztály jelentősége másban áll; fontosságát az adja, hogy ez az *első* korosztály vagy generációs csoport, amely az *új gazdaság* által meghatározott attitűdöket, különféle mintákat, értékeket, etikát már természetes adottságként sajátítja el, ebben szocializálódott. A most karrierjük csúcán járó 40 évesek időbeli perspektívában látják a jelent, a szemük előtt zajlottak a változások, ők az átalakulást *megélték*. A vizsgált generációs csoportnak bár még vannak emlékei a szocializmusból, ugyanakkor itt csak emlékekről lehet beszélni, és nem tudatosan megélt élettapasztalatról, ami felnőve összehasonlítási, referencia alapként szolgálhatna. A csoportot így nem csak éleletszakasz tekintetében, hanem társadalomtörténeti értelemben is átmenetiség jellemzi, ezért választóvonal a kultúra

változásának folyamatában.³ Feltételezhető, hogy ennek a korosztálynak világképében, életmódjában, értékrendszerében, gondolkodásában sűrűsödnek a közzelmúlt új jelenségei.

A versenyszféra a kilencvenes évek radikális gazdasági-társadalmi változásainak színtere, a vállalati kultúra, a munkamorál, a munka státusza stb. vonatkozásában egyaránt, melyek hatásai rányomták bélyegüket az életmódra is, sőt hatásuk a nem versenyszférában működők életében is igen erős. A versenyszféra mérettől függetlenül azon vállalkozások köre, melyek tevékenységét a profit határozza meg, a szereplők döntéseiben kizárólag a piaci szempontok dominálnak, és a piac tartja fenn. A minta összeállításában a versenyszféra következő differenciálására került sor: gazdasági szereplő szerint (A) *magánvállalkozó, kisvállalkozás*, (B) *nagyvállalkozás*, (C) *külföldi konzern (multinacionális vállalat)*, ezeken belül munkahelyi státusz szerint (a) *vezető*, (b) *alkalmazott* kategória lett elkülönítve, ami összesen így hat típust jelent. A kategóriák által lefedett spektrum biztosítja, hogy a vizsgálati populáció nem szelektív például a végzettség tekintetében, azaz a mintába egyaránt kerülhet többdiplomás, konzernnél dolgozó felsővezető, mint ahogy asztalos szakvizsgával rendelkező magánvállalkozó is, hisz mindkettő a szabad verseny viszonyai közt működik, tevékenységét a profitszerzés határozza meg (persze a más vonatkozásban meglévő különbségek ugyanakkor szakadékot alkotnak közöttük, de ezektől a részletektől itt eltekintek). Az egyes típusok reprezentativitásában fellépő torzítások csökkentésének minimuma volt, hogy minden típusból legalább kettő interjúalany lett kiválasztva. A reprezentativitás kritériuma ennél természetesen jóval nagyobb mintát kívánna meg, de a korlátozott kutatói kapacitás miatt erre egyelőre nem volt lehetőség. A terepmunka során eredetileg életút, foglalkozási és narratív interjúk segítségével a generációs csoport gondolkodásmódját, értékeit, világszemléletét próbáltam vizsgálni. Célkitűzésem a csoport karakterének megrajzolása volt életmódvizsgálat keretében.

A terepmunka e szakaszában az elbeszélések többségében tendenciaszerűen tematizálódott az idő problémája, az időhiány, az állandó rohanás. „*Nagyon felgyorsult a világ. A mai világ túl gyors, tehát akik körülményesek, lassúak, nem döntenek gyorsan, azok fölött mindig is jön egy olyan, aki ambiciózusabb*” (Péter).

A kutatás folytatásában ennek az időélménynek a vizsgálatára helyeződött a hangsúly. Az interjúalanyokkal megpróbáltam kérdésekkel körüljárni a jelenséget, ám nemhogy racionális, konstruktív magyarázatokkal nem rendelkeztek a problémára vonatkozóan, de még találgatásaikban is nagyon tétovák voltak: „*Rohan a világ. Nem tudom, hova. Pedig ha megnézzük, nincs értelme a rohanásnak, de arra kényszeri-*

³ Az más kérdés, hogy ezt a helyzetet felismerte-e a korosztály, tudatosult-e benne, szerepet kap-e identitásában? Ezt csak a *nemzedékiesség* témáját körüljáró kutatás tisztázhatja.

tenek minket” (*Adrienn*). Ekkor megkérdeztem, ki vagy mi kényszeríti rohanásra, ezt felelte: „*Ha tudnám a választ rá, akkor lehet, hogy megoldanám (...)*”.

Adott volt tehát egy ellentmondás vagy zavar, egy tipikus, mindennapi élmény és annak racionalizálása között, melynek magja az „időhiány”. Az időhiány úgy írható le pontosan, mint a belső késztetések vagy interiorizált társadalmi normák indukálta cselekvések, adott időintervallumra vonatkozó egyidejű megvalósíthatóságában jelentkező *konfliktus*. Ami tehát nem feltétlenül a megvalósításkor jelentkezik, hanem a tervezés során, mikor is a megvalósíthatóság kérdése felmerül. Az időhiány egy cselekvéssor tervezésében kijelölt időszakasz, és az ebben az időszakaszban szóba jövő potenciális cselekvések közötti meg nem felelés.

A kutatás folytatása – kontrollvizsgálatok

Mivel úgy tűnt, hogy az interjútechnikákban rejlő lehetőségek kimerültek, az időhiány további vizsgálatához a szociológiától kölcsönzött időmérleg-felvétel módszere került alkalmazásra, mely technikát az antropológiai kutatás gyakorlatában elvértve használják.⁴ Az időmérleg lényege, hogy a mintán keresztül, egy sokaság időfelhasználását és tevékenységstruktúráját lehet általa feltérképezni. Az időmérleg egy objektív vázát adja a vizsgált sokaság egy tipikus napjának az idő dimenziójában. Az időmérleg-felvétel jelen kutatásban egy kontroll vizsgálati módszerként működött, abból a célból, hogy az interjúkban megfogalmazott, az idő szűkösségéről szóló *benyomások*, ugyanezeknek az embereknek időfelhasználási *gyakorlatával* lehessen kontrasztba állítani. Az időfelhasználási gyakorlatról, a vizsgálati csoport időökonómiájáról az időmérleg szolgál adatokkal. A felvételek, illetve az erre épülő elemzések eredményei két hipotézist igazolhattak vagy cáfolhattak: a) amennyiben az időökonómia és időtapasztalat (benyomások) korrelál, akkor *valós* időhiányról van szó – tehát az időhiányra vonatkozó kijelentések mögött valós időökonómiai problémák húzódnak a háttérben; b) amennyiben az időökonómia és időtapasztalat (benyomások) között nem mutatható ki korreláció – tehát a gyakorlat szintjén az időkezelésben nem mutatkoznak problémák, ugyanakkor mégis megfogalmaznak ilyen konfliktust –, akkor az időhiány *képzett-jellegéről* lehet beszélni.

Az időmérleg-felvétel igazolhatja, vagy cáfolhatja az időökonómiában fennálló konfliktus valós meglétét, amit az egyes tevékenységekre fordított idő, a tevékenységtípusok eloszlása mutat meg. Az időmérleg-felvétel ugyanazzal a tizenkét emberrel történt, akik a kutatás előző fázisában interjúalanyként részt vettek. A módszertani előírásoknak megfelelően, mindenkinél ugyanaz a nap volt vizsgálva. Maga az adatfelvétel az időmérleg módszerében egy strukturált interjú

⁴ Például az un. „táplálkozási antropológia” (nutritional anthropology) egy ilyen terület.

formájában történik, mely során a 0-tól 24-óraig tartó időtartamot veszik sorra lépésről lépésre, ahol a tevékenység mellett, annak időtartama, helyszíne, a tevékenységben résztvevők, a jelenlevők, illetve a párhuzamos cselekvések kerülnek feljegyzésre.⁵ Ezek az adatok táblázatba rendezhetők, számszerűsíthetők. Ugyanakkor az időmérleg-interjúk azt mutatták, hogy mindezek mellett az informális közlések, kiegészítések, hangos gondolkodások is igen fontosak lehetnek, olyan többlet információt nyújtanak, amit ugyan a számításokban nem lehet felhasználni, az értelmezések során azonban figyelembe kell venni.

A kutatás időmérleg-felvételének tapasztalata, hogy a korábbi foglalkozási és életútinterjúkat kiegészítve, az időmérleg interjúk sokkal plasztikusabbá tették az interjúalany munkájáról, munkahelyi körülményeiről, az egész általa végzett munkafolyamatról, ezekhez való viszonyáról alkotott képet, mert a munkát a teljes nap tevékenységstruktúrájába ágyazva mutatták be, valamint az újabb, más kontextusú interjúhelyzetek további önértelmezésekben való megnyilatkozásra adtak alkalmat. Az időmérleg-interjú a munkával kapcsolatos attitűdre, praxisra, a felszínre kerülő részletek következtében, életszerűen világít rá. Az így felbukkant partikularitások nem feltétlenül a konkrét munka részei, hanem annak kísérőjelenségei, de ismeretükben egy sokkal árnyaltabb kép alakulhatott ki a kutatóban. Ezek a tényezők, lehet, hogy nem is igazán tudatosulnak az alanyban, így egy foglalkozási interjú során nem biztos, hogy előjönnek. Az időmérleg eredményének értelmezésébe be lettek vonva a kiegészítő megjegyzések, közlések, több megálapítás ezek nyomán volt lehetséges.

A munkanapok illetve a munkahetek intenzitása változó, sokszor ad lehetőséget önszabályozásra, azaz, az idővel való gazdálkodás, a munkaidő felhasználása az egyénre van bízva. A megfeszített munkatempó egy héten vagy hónapon belül csak bizonyos időszakokra korlátozódik, ekkor kíván meg extra idő- és energiaráfordítást az egyéntől. Ez vagy ciklikusan bekövetkező, tehát kiszámítható időszak, vagy rendkívüli feladat idézi elő, így váratlanul történik. A munkaidő történéseiben helyet kap a kényelem is. A *tényleges munkát* általában egy órányi vagy félórányi kávézás, internetböngészés, elektronikus levelezés előzi meg, ahogy az a munkaidő előtt véget is ér, és szintén 30–60 percnyi internetezés zárja. Az elektromos levelezés mindenkinél a teljes munkanapon áthúzódó háttértevékenység. A *munkahelyen töltött idő* – ami, mint látható nem azonos a *munkával töltött idővel* – 8–9 óra között változik. Ingold hasonló fontos distanciáról ír a brit mozdonyvezetők időfelhasználása, időkezelése kapcsán, akiknél a 8 órából valójában 3 óra 20 perc a tényleges átlagos munkavégzés, a többi rendelkezésre álló időt társadalmi létük más aspektusaira fordítják.⁶ A munka utáni napszakot vagy rek-

⁵ A módszertanról lásd bővebben Falussy B.: 1985; 2004. és Szalai S.: 1978.

⁶ Starkey-t tárgyalja Ingold, T.: 2000, 215–217.

reációra fordították a megkérdezettek (alvás, sport⁷), vagy ismerőseikkel, partnerekkel töltötték. A szellősebb munkamenet a konzernéknél dolgozó vezetőre nem volt érvényes, esetükben a munkahelyen töltött idő 11 óra volt, de az estéjükét még ők is sporttal, barátokkal töltötték.

A versenyszféra munkamoráljáról, tempójáról, időbeosztásáról kialakult toposz valószínű a menedzserréteg, azon belül is a nagy hatáskörrel, felelősséggel rendelkező felső- és középszintű vezetők sajátja. Az időélmény és a valódi időmérleg összevetésében az egyes típusok szerinti árnyalásra nem került sor, mert egyrészt az elemzés során nem mutatkoztak az egyes típusok között szignifikáns eltérések (ez persze lehet a minta hibája is), másrészt a minta még kicsi ahhoz, hogy megalapozott differenciált kijelentéseket lehessen tenni (típusonként 2 főről van szó); így a továbbiakban a minta méretének növelése a cél. Azonban több interjúalanyom kifejtett véleménye, valamint elbeszéléseik elemzése arra következtetésre vezetett, hogy számos – akár egy egész generációs csoportra – kiterjesztett toposz egy szűk réteget jellemez csupán, például a menedzsereket. Kérdés, hogy a köztudat, illetve a médiumok számára mitől válik ez a csoport kiemeltté, az *általánosról* alkotott képben mértékadóvá?

Az időhiány képzetének értelmezése

Az időhiány tehát a vizsgáltak körében valójában képzet volt, és nem a mindennapi gyakorlat része. A képzet funkcionális magyarázatok a gazdasági rendszer időérzékelést, időkezelést befolyásoló hatásából indultam ki. Arról, hogy az ipari társadalom illetve kapitalista termelési rendszer kiépülésével együtt miként alakult át az idő tapasztalása, mely egyben volt feltétele és eredménye a modern nyugati társadalmi berendezkedés kialakulásának, tanulmányok szólnak, erről értekezik Pierre Bourdieu (1990), Tim Ingold (2000), Edward Thompson (1990). Miért alakította át szükségyszerűen az ipari társadalom az időhöz való viszonyt? A kapitalista gazdaság újszerű időfelfogást, a mért időt középpontba állítva szervezi tevékenységét, építi fel egész apparátusát. Az ember napi tevékenységeit a gazdaság logikája alapján kényszerül strukturálni, amiben a kötött időtartamok, és maga az óra mint standard viszonyítási rendszer válik meghatározóvá. Az időhiány alábbi értelmezése szerint, a gazdasági rendszer és időélmény

⁷ A sporttevékenységek kapcsán nem merültek fel a testedzéshez kapcsolódó, vagy azt megelőző funkciók (pl. presztízsérték, társadalmi kapcsolatok építése). Az egyes tevékenységek individuális elfoglaltságok voltak (futás, úszás), az egyetlen csoportos sport pedig gyerekkori barátok között zajlott (foci).

időkezelés egymást alakító kölcsönhatása a technológiai-gazdasági változásokkal együtt folytatódik a posztindusztriális⁸ társadalomban is.

Úgy tűnik, a köztudat olykor tévképzeteket épít, pontosabban a képzetek általános disztribúciójával intenciójának megfelelően alakítja a valóság tapasztalatát, ezáltal végső soron magát a valóságot is deformálja. Az egyének, a társadalmi környezetben szocializálódva hordozójává válnak ezeknek a képzeteknek, melyeknek megfelelően cselekednek, és melyeket kommunikálnak is (maga a cselekvés is kommunikatív értékkel bír). Például a mai kortudat, mely egy behatárolható időszakra vonatkozó képzetegyüttes, elhítheti a mindent átható, mindenütt jelenlevő versenyt, a „farkastörvények” általános jelenlétét, mint meghatározó életelvet, az idő hiányát, a felfokozott élettempót, a karriert mint életcél, az állandó felhalmozás-fogyasztás szükségét. Ezek az elvek mind a status quo fenntartását szolgálják, egy gazdasági modellt működtetnek, átfogva a teljes folyamatot, azaz a produkció – disztribúció – redisztribúció oldalát. Általánosítva, az ökonómiai racionalitás (?) által áthatott kultúra képzetrendszer hoz létre és tart fenn. A képzetek irracionális jellegét és/vagy közvetítettségét igazolhatja, hogy létünk okát, értelmét nem tudják megmagyarázni a képzet birtoklói, tehát nem belülről fakadnak, hanem „kívülről” származnak.

Mi a célja ezeknek a képzeteknek? A versenyszellem, a farkastörvények hite egy habitus, készség, attitűd elsajátítását, kifejlesztését szolgálhatják,⁹ amelyek egy minél hatékonyabban működő humán erőforrást, vagy vulgárisan fogalmazva: termelőerőt hoznak létre, így könnyebben elsajátítható a szükségleteken túli profit eszménye, az ennek szolgálatában végzett munka. Ezen képzetek verbális kanonizálása az egyes anti-humánus viszonyokat (pl. szolidaritás háttérbeszorulása) olyan kísérőjelenségként próbálja elfogadtatni, ami ellen „nem lehet mit tenni”, a „rendszer része”. Ahogy ez több interjúban is előjött: *„Tehát, igazából én azt mondom, hogy míg régen azért az összetartás, ma már inkább a farkastörvények uralkodnak. Ha meg akarsz élni, akkor meg kell szerezned magadnak”* (Róbert). Az anti-humanizmus (vagy inkább anti-kollektívizmus) egyik eredménye a nyugati társadalmi berendezkedésnek, hisz a verseny felszámolja az érdektelen kooperációt, a közösség fontosságát, helyette az individuumot helyezi előtérbe. Többek között ezek azok a problémák, amelyeket az indusztriális társadalom, illetve a modernitás kialakulása óta nem sikerül megoldani, helyette újabb technológiai áttörésekkel, vagy a fogyasztói világ kiépülésével elpalástolásuk történik.

⁸ „Posztindusztriális” gazdasági értelemben annyit tesz, hogy megszűnik az ipar húzóágazatnak lenni, helyét a terciér szektor veszi át, azaz szolgáltatói-kereskedelmi tevékenységek, mely folyamat a munkaerő strukturális migrációját, a szakképzés, a szabadidőtöltés stb. változását hozza magával.

⁹ Egyértelműen megfigyelhető, hogy az erre történő nevelés, az ebben a szellemben zajló szocializáció már gyerekkorban elkezdődik.

A profit és a verseny egyaránt jelentkezik a termelés és a fogyasztás oldalán. A termelésben hatékony munkaerőre van szükség, akivel a *minél nagyobb* profit elérése, „a növekedés fenntartása” a cél. A verseny a fogyasztásban többek között a fogyasztás presztízsértékén keresztül ölt alakot, ami legalább olyan fontos, mint az emberi szükségletek egyszerű kielégítése: itt úgyszintén „nem szabad lemaradni”, alkalmazkodni kell a közvetítőkön (médiумokon) keresztül érkező normákhoz, amelyek a valós, természetes szükségleteket felülírják, vagy kibővítik. A karrier eszménye a versenyszellem interiorizálását szolgálhatja: azáltal, hogy az egyén saját életére vonatkoztatja a versenyt, könnyebb azonosulni vele bármilyen további relációban (pl. munkavégzés, fogyasztás). Önmagában a profit túl absztrakt cél; a saját anyagi jólét és társadalmi státusz növelése, fokozása viszont már jól felfogható egyéni érdek. A karrier tehát a profithoz kapcsolódhat, a termelés-fogyasztás fent említett aspektusához.

Az egyéni jólét fokozása, a folyamatosan bővülő-változó termékek és szolgáltatások erőteljes propagálásán keresztül gerjesztett fogyasztás, a kereslet folyamatos fenntartását, ha lehet, növelését szolgálja. A javak megszerzéséhez szükséges anyagi erőforrások szüksége, mint a munkavégzés motivációja, a termelés által igényelt humán erőt, azaz a termelés működését biztosítja. A valós vagy sugallt igények kielégítéséhez szükséges javak beszerzéséhez az embernek pénzre van szüksége, ezért munkát vállal, ezáltal pedig egy termelő-apparátus fenntartásában vesz részt. Ez a fejezetben tárgyalt jelenségek motorjául szolgáló gazdasági racionalitás minimál-váza. Az időhiány jelenségének a nyugati típusú társadalmi-gazdasági rendszeren belüli helyét keresve, a fenti gondolati konstrukcióhoz kapcsolható.

Nem lehet azt állítani, hogy időhiány valós tapasztalatként nem létezik, az viszont, hogy kortudattá vált elgondolkodtató és magyarázatot igényel. Feltételezhető, hogy szerepe van ebben valamiféle „kognitív tehetetlenségnek” is, amit az ún. információ-túlterhelés válthat ki. Az információfeldolgozás kényszere leköti az egyén figyelmét, önkéntelenül elvonja más dolgok elől, azt a benyomást keltve, hogy más dolgokra nincs ideje, hisz a feldolgozás adott időkeretek közt zajlik (1 nap = 24 óra, korlátozott ébrenléti szakasz = 14-18 óra). Az időhiány élményének másik forrása lehet – és talán ez a jelentősebb –, a külső, társadalmi-gazdasági elvárásoknak való megfelelés kényszere és a belső természetes késztetések összeütközése.¹⁰ Ilyen külső normák a felfokozott fogyasztás, a karriercentrikusság, profitnövelés stb. („hajtanom, dolgoznom kell, a maximumot kell kihozni”). Szemben az olyan természetes emberi igényekkel, mint a szabadidővel való gazdálkodás, a családi élet, kiegyensúlyozott munkavégzés, közösségi élet

¹⁰ Robert Rotenberg ezen dichotómia két pólusát a társadalmi időrend és háztartási időrend közötti antagonizmussal írja le.

stb. (például „nincs időm a családomra”). Ezek a konfliktusok rossz közérzetet váltanak ki, amit pedig valahogy kezelni kell. Feloldására létrejött a kultúrában elfogadott, sőt újra és újra megerősítésre kerülő magyarázat: a „nincs időm semmi-re”, mely áthárítja a felelősséget egy absztrakt dologra, az időre. A sémában azonban nem az idő a kulcs, hanem maga a *valami külső dologra történő áthárítás* aktuusa, ezáltal válik az egyén számára elfogadhatóvá, hogy valójában külső késztetések (profitnövelés, szükségleteken túli felhalmozás stb.) által vezérelten cselekszik, még ha az legbensőbb értékeivel, választásaival ellenkezik is.

Az individualizmus a jelen társadalmi-gazdasági berendezkedés kísérőjelensége. Az individualizmus bár nem modern jelenség¹¹, a modernításban vált domináns ideológiává. Az individualizmus annyira átfogó, korszakos jelenség, hogy egyszerre felfedezhető a versenyszellem, a farkastörvények, a karrierizmus, a fogyasztás¹² hátterében – mindezeknek egyszerre közvetett eredménye, ugyanakkor legitimációjuk eszköze is az időhiányélménye. A továbbiakban ezt a kijelentést fejtem ki.

A versenyszellem a minél jobb pozíció kiharcolásának motorja, a farkastörvények ennek a pozíciónak a megőrzését, megvédését szolgálják, a karrierizmus ennek a programnak személyes tervvé emelése, a fogyasztás pedig az egyéni jólét biztosítása. Tehát egytől egyig az individuumot piedesztálra emelő aktusról van szó. Ha az individualizmus által sugallt ideák társadalmilag sugallt életút-stratégiává válnak, akkor annak egyértelműen negatív szociális következményei vannak a társadalmi életben, ezek az egyéni lét szintjén is jelentkeznek, például a munka és család világának összeütközésében. Humánus értékrendszer alapján, ez a status quo erősen megkérdőjelezhető, sőt elfogadhatatlan. Úgy maradhat fenn mégis egy ilyen rendszer, hogy az individualizmus okozta problémák kezelésére (de nem megoldására) társadalmilag elfogadott, felelőség elhárító séma alakult ki. A kis-élet szintjén jelentkező egyes problémák elhárítását szolgálja az *időhiányra* történő hivatkozás, ami mögött nem biztos, hogy valóban létezik időhiány. Hogy az emberek valóságként élik meg az időhiányt, annak köszönhető, hogy a rá való hivatkozás kollektív jelleget öltött, általánosan bevett (így mindenki kanonizálja), és így társadalmi realitás formáját ölti, amit aztán még a közvetítők (médiák) sokszor meg is erősítenek, tovább építenek, például az időhiánnyal/rohanással teli életmódra reflektáló reklámokon keresztül. A képzet a kortudat státuszánál fogva – azaz elfogadott társadalmi tényként mutatkozva – újra csak megerősíti a létezésébe vetett hitet. A jelenség magja tehát egy többtényezős „öngerjesztő folyamat”. Bekövetkezett az a különös kulturális realizálódás(?), hogy egy képzet

¹¹ Lásd például Dumont, L.: 1998.

¹² Az individualizmus és fogyasztás kapcsolatáról lásd bővebben Hankiss Elemér tanulmányát. – Hankiss E.: 1999.

valósággá vált, annak következtében, hogy sok ember e kollektív képzetnek megfelelően cselekszik.¹³

Kutatásom a versenyszférában dolgozó fiatal felnőttekkel foglalkozó nagyvárosi életmódkutatás során egy időkezeléssel kapcsolatos problémába ütköztem. Az interjúk neuralgikus pontja, az egész átélt, megélt saját életvilágra vonatkoztatott negatív, frusztráló időélmény: *az időhiány*. A beszélgetésekben körüljárva a jelenséget, az interjúalanyok in situ drámai módon ismerték fel, hogy *alapélményükre nem találnak kauzális magyarázatot*. E meglepő helyzet alapvetően új irányt adott a kutatásnak, ráirányítva a figyelmet a csoport időmegélésének és annak egyfajta kontrolljaként és magyarázataként alkalmazott időfelhasználás vizsgálatának fontosságára. A kontrollvizsgálatokat és elemzéseket követően a kutatás megállapítása tehát, hogy társadalmi méretekben az „időhiány” élménye nem egy valós probléma konstatálása, hanem egy konfliktusos helyzet szimbolikus kezelése, amelyben az egyén áthárítja a felelősséget egy általa nem befolyásolható, nála nagyobb „hatalomra”, a jelen kor általános, közismert vonására, az *idő szűkösségére*, azaz az időhiányra.

A vizsgálat során tehát az iparosított társadalom időtudat-formáló hatásával analóg jelenséget sikerült kimutatni a posztiparosított társadalomban is.

Irodalom

BOURDIEU, PIERRE

1990 Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. In: Gellériné Lázár M. (szerk.): *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó 48–59.

DUMONT, LOUIS

1998 Tanulmányok az individualizmusról. A modern ideológia antropológiai megközelítése. Pécs, Tanulmány Kiadó

FALUSSY BÉLA

2004 *Az időfelhasználás metszetei*. Budapest, Új Mandátum

1985 *Az időmérleg vizsgálat módszertana. Statisztikai módszertani füzetek 11*. Budapest, KSH

FRIEDMANN, GEORGES

1971 A szabad idő és a munka kielégületlensége. In: Ferge Zs. (szerk.): *Francia szociológia*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 179–215.

GELL, ALFRED

2000 *Idő és szociálintropológia*. In: Fejős Z. (szerk.): *Idő és antropológia*. Budapest, Osiris 13–34.

HANKISS ELEMÉR

1999 *Proletár reneszánsz*. In: uő: *Proletár reneszánsz*. Budapest, Helikon 13–89.

¹³ Bár itt lehetne újra arra utalni, hogy a kultúra részben eleve egy képzet-komplexum, tehát az időhiány-képzet egy „normális” kulturális produktum.

- INGOLD, TIM
 2000 Munka, idő és ipar. In: Fejős Z. (szerk.): Idő és antropológia. Budapest, Osiris, 191–219.
- STARKLEY, K.
 1988 Time and Work Organization: A Theoretical and Empirical Analysis. In: Young, M. – Schuller, T. (eds.): The Rhythms of Society. London. Routledge, 95–117.
- SZALAI SÁNDOR (szerk.)
 1978 Idő a mérlegen. Budapest, Gondolat.
- THOMPSON, EDWARD P.
 1990 Az idő, a munkafegyelem és az ipari kapitalizmus. In: Gellériné Lázár M. (szerk.): Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Budapest, Akadémiai Kiadó 60–116.

Marcell Fehérvári

EXPERIENCING MODERN TIME

The basic conception of my research which I started almost a year ago was to reveal features of a generation being visible in the world view and value system of young adults living in a city and working in the competition field. The first phase of the field-work brought a surprising result, namely that there were no mentions about any objective facts or stereotypes of previous sociological researches in the interviews with different participants of the competition field. A lot of topics, such as information society, globalization, multiculturalism, a modified family ideal and so on, were not verbalized and did not form a reference point not even in a latent way. All of this proved that the hypothesis seems to be true so a new context and social relations are presented in a natural way for the young adult generation. “Generation conflict”, “generation gap” was not formulated as a piece of reality or as a field of experience for this group. Not an extreme divergence but very much similarity was conspicuous among generations, so a continuity of characters of adulthood.

The meeting point of narrations was a frustrating experience of time, which referred negatively to the speaker’s own world of life. The interviewees dramatically realized that they could not find any causal explanations for their basic experience of time. This recognition turned my attention to investigate how people experience and apply time in their everyday life. The patterns of this cultural phenomenon are very much similar to some of the relations in the western world.

Szempontról a női akadémia
ról és időseiről a női akadémia

Kép-hagyomány

NAGY VERONIKA

Szemponatok a mohai tikverőzés tér- és időstruktúráinak vizsgálatához

NAGY VERONIKA

A Székesfehérvártól mintegy 20 km-re fekvő Mohán a mai napig megrendezésre kerül a farsangvégi tikverőzés. Adománygyűjtő dramatikus népszokásról van szó, amely meghatározott időpontban és meghatározott térben zajlik. A kalendáris szokásokat a szokáskutatás a kezdetektől ünnepi szokásokként tárgyalja. A rítusok háttérben mitikus gondolkodást feltételező mitológiai iránytól kezdve a klasszikus irodalomelméleti hagyományt követő (lírai, epikai, drámai hagyományok) besztáson át egészen a táji-regionális vonások megragadására irányuló kutatásokig a szokáskutatás minden figyelemre méltó népszokást egyszersmind ünnepnek is tekintett. Az a fajta felosztás, amely csak a kalendáris ünnepek, az életfordulókhoz és a munkához kapcsolódó ünnepek között tett különbséget, sokféle ünnepi alkalmat figyelmen kívül hagyott, s az ünnepek mibenlétét eltérő szempontok alapján közelítette meg. Napjainkban a különféle ünnepek leírásánál és értelmezésénél célravezetőbb – Verebélyi Kincső elgondolását követve – az ünnepiség mértékére, kifejeződésére helyezni a hangsúlyt.¹ Ebben a megközelítésben az ünnepet meghatározó ünnepi idő, ünnepi tér és az ünnepet jellemző összetett cselekvésstruktúra jelenti a vizsgálandó keretét. Az új ünnep-elmélet egyrészt lehetővé teszi, hogy az ünnepi szokások kategóriájába a társadalmi ünnepek szélesebb köre is bekerüljön, másrészt az elmélet gyakorlati hasznosítása során egy-egy szokás jelentésének mélyebb rétegei, eddig figyelmen kívül hagyott vonásai is felszínre kerülhetnek. Jelen esetben a mohai tikverőzésről is árnyaltabb, mélyrehatóbb elemzést készíthetünk.

A mindennapi térrel és idővel szemben az ünnepi tér és idő mindig speciális, kiemelt, olykor szimbolikus is. Az ünnep megjelenítésének eszközei teszik kiemeltté, azonban az ünnep dinamikájától, intenzitásától függően különböző fokozatai lehetnek ennek a kiemeltségnek, azaz magának az ünnepiségnek is.² Az

¹ 2005. a, 92–125.

² Verebélyi K.: 2005. a, 143. Az ünnepi idő kérdésével foglalkozó szakirodalom gyakran használja a szent idő kifejezést. Ez azt sejteti, hogy az ünnep során az egyházi ünnepek emelkedettsége, „szentsége” jur kifejezésre. A mohai tikverőzés tárgyalásakor szerencsésebbnek tartom a kitüntetett idő kifeje-

ünnepi tartalmak eltérő intenzitása nem csak egy közösség teljes ünnep-rendszerét tekintve érhető tetten, hanem egyetlen ünnep megvalósulása során is megfigyelhető. Az ünnepi tér és idő meghatározó aspektusai az ünneplésnek, közös tárgyalásuk, egymásra vonatkoztatásuk pedig elősegítheti az ünnepi tartalom lényegi vonásainak megismerését. Ugyancsak Verebélyi Kincső hívta fel a figyelmet az ünnepi tér- és időaspektusok kölcsönös rámutató jellegére. Ez azt jelenti, hogy az ünnepi szokások jellemzésekor az időre vonatkozó utalások a térre vonatkozó utalásokat is érzékeltetik, és fordítva is így van.³ A húshagyókeddi tikverőzés lényege, hogy a legények házról házra járva, a háziakat bekormozva tojást gyűjtenek, s titokban a tyúkok alól is igyekeznek elcsenni a tojásokat. Az ünnep kitüntetett időpontja a farsang utolsó napja, tere pedig a falu utcája, illetve portái, melyek ebben az időpontban ugyancsak kitüntetetté válnak. Az idő kitüntetettsége tehát a helyszínt is kitüntetetté teszi. A két aspektust maga az ünnepi cselekvés köti össze, tehát az ünnep során megvalósuló cselekvésnek köszönhető, hogy mind a tér, mind az idő megkülönböztetetté válik.⁴

Az ünnepiséget kifejező elemek közül ez a dolgozat alapvetően a szokás tér- és idővonatkozásainak vizsgálatára vállalkozik, így az ünnepet alkotó és kifejező kódokra (cselekvések, gesztusok; táplálkozás; viselet; szöveg; akusztikus formák; kinezikus formák; dramatikusan formák; vizuális eszközök; tárgyak) csak utalás történik, illetve a bemutatás során ezek jelentik azokat az elemzési csomópontokat, amelyek segítségével az időre és a térre vonatkozó összefüggések megfogalmazhatók. A konkrét tér- és idővonatkozások vizsgálata előtt nem csak a település és a szokás általános bemutatására szorítkozom, hanem lényegesnek tartom külön kiemelni azokat a megközelítési szempontokat, amelyek a tér-és idővonatkozások megragadásához kiindulópontként szolgálhatnak.

A vizsgált közösség és ápoltság hagyományai

Moha Árpád-kori eredetű település. Első említése 1243-ban történik, ekkor az Ugali család tulajdonában volt. A kiterjedt família hosszú ideig birtokolta, majd 1410-től a Szentgyörgyi, 1428-tól a Chapy és 1460-tól a Batthyány család lett a falu földesura. A török időkben Fejér vármegye, mint törvényes hatóság teljesen megszűnt, területe Pest, Veszprém, Komárom megyék között került felosztásra. Ennek köszönhetően Mohát a 17. században Veszprémből adminisztrálták. A török kiűzése után a falu visszakertült az újjászervezett Fejér vármegyéhez, és Amade Antal

zés használatát, hiszen – egyházi vonatkozása ellenére – a farsangi időszakban az egyházi ünnepek emelkedettségével nem azonos, sőt olykor azzal ellentétes magatartásformák nyilvánulnak meg.

³ Verebélyi K.: 2005. a, 135–139.

⁴ Verebélyi K.: 2005. a, 138.

lett a földesura. Az Amade család nevéhez fűződik a török idők alatt eltömődött forrás (Áldókút) feltárása és az ásványvíz kitermelésének megkezdése. A terület rendezésére, a víz vegyelemzésére már az új birtokos, pészaki Bajzáth György báró idejében került sor. A Bajzáth család a kellemes környezetet mulató- és kirándulóhelyévé építette ki, így vált Moha a környék és a fehérvári lakosok kedvelt szórakozóhelyévé. Az időtöltést 1819-ben és 1820-ban Bajzáth báró színelőadások bemutatásával tette kellemesebbé. A víz újabb hasznosítása Kempelen Imre nevéhez köthető, aki az 1870-es években egy artézi kút ásását során bővizű savanyúvízforrásra akadt, melyet édesanyjáról, Bajzáth Ágnesről Ágnesforrásnak nevezett el. Ekkor kezdték meg a savanyúvizet, a „Mohai Ágnes”-t forgalmazni.

A község határa a 20. század első felében a Pappenheim uradalom része volt, 1949-től pedig a termelőszövetkezeté lett. 1990-től alakultak újjá a magángazdaságok, ezzel egy időben több család települt Székesfehérvárról Mohára, így a népességre napjainkban lassú növekedés jellemző. A beköltözők közül többen családi kötődés révén érkeznek a faluba. Nagyon gyakori, hogy a fiatalon Moháról elkerült emberek családjukkal költöznek vissza a szülői házba, vagy vásárolnak telket a településen. Ennek döntő jelentősége van a hagyományápolás szempontjából, hiszen a nem mohai születésű, csak néhány éve Mohán élő 10-14 éves gyerekek szívesen részt vesznek a szüleiktől, nagyszüleiktől ismert szokásban. Jelenleg a falu 434 lelket számlál. Lakói kétharmad részben református vallásúak, templomuk az 1700-as években épült, önálló lelkészük azonban nincs. A lakosság egyharmada katolikus, nekik imaházuk van.⁵ Bár Moha korábban mezőgazdasági jellegű település volt, ma az aktív korúak túlnyomó része Székesfehérváron dolgozik, és nincs a faluban főállású gazdálkodó. Az általános iskolások nagy része a szomszédos Iszkaszentgyörgyön, a középiskolások Székesfehérváron tanulnak. A település óvodáját 2005-ben bezárták. A falu saját postahivatalát 2005-ben „Mobil Posta” szolgáltatás váltotta fel. A művelődési házat az 1950-es évek közepén építették, 2004-ben újították fel. A művelődési ház elsősorban közösségi események színhelyeül szolgál (esküvők, bálók, búcsú, falunap), illetve itt található a község könyvtára is.

A húshagyókeddi tikverőzés ma a település egyik kiemelkedő eseménye. A szokásesemény legfontosabb mozzanatai ma is úgy zajlanak, ahogy a 20. század elején. Húshagyókedd reggelén tíz-tizenkét legény öltözik fel maskarába. A két legfiatalabb leányt alakít. Karjukra kosár kerül, melybe a háziaktól kapott tojásokat gyűjtik. Egy vállalkozó szellemű legény szalmatoroknak öltözik. Fehér ruhájába több bála szalmát tömnek, ezzel érzékeltetve a törökök buggyos viseletét. Egy má-

⁵ Moha történetéhez ld. Hattyuffy D.: 1883; Károly J.: 1901; Fejér vármegye és Székesfehérvár szabad királyi város általános ismertetője és címtára az 1931-32. évre. 1932; Juhász V.: - Schneider M. 1937; Fejér megye kézikönyve.: 1997.

sik legény kéményseprőt alakít. A tikverőző csoport többi szereplője bohócnak öltözik. Viseletüket szalagokkal teleaggatott rongyos ruha, ócska kalap és álarc, valamint egy furkósbot alkotja. Nadrágzsebükben viszik a szokás legfontosabb kellékét, a kormot. Az így beöltözött fiatalok sorra járók a falu házait, miközben mindenkit bekormoznak, de legfőképpen a fiatal lányokat és menyecskéket. A háziaktól cserébe tojást kapnak, de néhány háznál borral, fánkkal vendégelik meg őket. Este a legények megsütik a tojásokat, és táncmulatságot rendeznek.⁶

A szokás első lejegyzése Pesovár Ferenc nevéhez fűződik, aki több mint húsz évig tanulmányozta, fotóival dokumentálta, valamint a szokás életben tartásában is nagy szerepet vállalt.⁷ A fennmaradás körülményeit tekintve valóban életben tartásról beszélhetünk, hiszen a székesfehérvári néprajzkutató nem újra tanította a mohaiaknak már elfeledett szokásukat, hanem pusztá jelenléte, érdeklődése ösztönözte arra a fiatalokat, hogy az 1960-as évek elején – amikor országszerte számos népszokás gyakorlása abbamaradt – a még élő tikverőzést évről évre megrendezzék. A II. világháborút követő évtizedekben nem csak az életmód átalakulása, a hagyományos paraszti életforma felbomlása eredményezte a szokások megszűnését, hanem a hivatalos ideológia is évről évre gyengítette őket. Azok a népi ünnepek, amelyek szellemükben, cselekményükben nem voltak alkalmasak a hivatalos ideológia fennállításának igazolására, alátámasztására, gyakran a falu vezetőségének ellenállásába ütköztek.⁸ Mohán a tikverőzést az 1950-es évek végén és az 1960-as évek elején a falu vezetősége elsősorban a rendbontások elkerülésére hivatkozva nem engedélyezte. A fiatalok számára a szokás megrendezése nehézségekbe ütközött, Pesovár Ferenc személyében azonban olyan támogatóra találtak, akinek érdeklődése, személyisége a helyi vezetőkben is bizalmat keltett, és valamiféle biztosítékot jelentett arra nézve, hogy az események rendbontás nélkül zajlanak le. Pesovár Ferenc jelenléte egyrészt segítséget jelentett a fiatalok számára a szokás megrendezéséhez, másrészt elindított és fenntartott egy folyamatos érdeklődést a szokás iránt, amely mára kialakította a helyiekben a tudatos hagyományápolás attitűdjét, és az 1990-es évektől kezdve tömegeket vonz húshagyókedden Mohára.

A szokás tér- és idődimenziói

Ha a mohai tikverőzés idejét jellemezni akarjuk, azzal szembesülünk, hogy a szokás ideje többféle időszemléleti kategória mentén értelmezhető, azaz a tikverőzést nemcsak összetett cselekvésstruktúra, hanem összetett időstruktúra is jellemzi.

⁶ Pesovár F.: 1983, 29–34; Gelencsér J.: 305–307.

⁷ Lukács L.: 1991, 185.

⁸ Hernádi M.: 1985, 187–190.

A naptári év időkeretén belül a tikverőzés egy hosszabb időszakban, a farsangi időszakban kerül megrendezésre. A farsangi időszak ideje a hold állásának változásához kapcsolódva évenként változik, a ciklus napjait tekintve azonban pontosan meghatározott az a nap, amikor a tikverőzésre sor kerülhet. Ez a nap a farsang utolsó napja, húshagyókedd. A mezőgazdasági munka szempontjából a tél, és vele együtt a farsangi időszak a pihenés, a várakozás időszaka. Az egyházi év ritmusát tekintve erre az időszakra esik a legtöbb ünnep. A természeti adottságok, és ennek eredményeképpen a gazdálkodási körülmények lehetővé teszik, hogy a téli időszakban a játék és a játékosság hangsúlyossá váljon, és kiemelje az embert a munka kötöttségeiből. A játékosztön megnyilvánulásának egyik alapvető formája a maszkos alakoskodás.⁹ Ezzel együtt a farsangi időszak vége télvégi, tavaszkezdeti időszak, amelyben az egyik legfontosabb gondolat a vegetáció növekedésének serkentése. Az ekkor megvalósuló szokáscelekvések szinte kivétel nélkül a jövő évi termés sikerének, bőségének biztosítására irányulnak. Ezen a ponton a szokás jövőre mutató idődimenziója ragadható meg. A szokáshordozók a közösség jövőbeli jólétének érdekében cselekednek, a rítusok célja a közösség életének pozitív továbbvitele. A farsangi időszak, és különösen húshagyókedd kiemeltetésében egyházi vonatkozások is meghúzódnak. A kényszerű egyházi böjt előtt ebben a periódusban van utoljára lehetőség a szórakozásra, játékra.¹⁰

A naptári időponton kívül a szokásoknak, rítusoknak történeti idejük is van. Ez alatt azt az időfolyamatot értjük, amely a szokás eddigi életét öleli fel. A mohai tikverőzés eredetéről keveset tudunk. Kezdetét nem tudjuk meghatározott időponthoz kötni, erre sem írásos dokumentumok, sem szóbeli visszaemlékezések nem állnak a rendelkezésünkre. Csupán annyit állapíthatunk meg, hogy a szokás több mint száz éves múltra tekint vissza. A legidősebb lakosok már Pesovár Ferenc munkásságának idején (az 1960-as években) is régi szokásként tartották számon.¹¹ Bár a szokás kezdeti időpontját nem tudjuk meghatározni, a napjainkig tartó időfolyamon belül a szokás életét három nagyobb szakaszra oszthatjuk. Ezek a szakaszok a szokásanyagban bekövetkezett változások mentén körvonalazódnak, a változások pedig gazdasági, történelmi, társadalmi események, illetve azzal összefüggő tudati, ideológiai átalakulások hatására jelentkeznek egy-egy szokáshagyományban. A mohai tikverőzés életében a legjelentősebb változást a szokás felfedezése jelentette, amely a társadalmi életet érintő változásokkal párhuzamosan további átalakulási folyamatokat eredményezett.

A szokás első szakaszát az 1950-es évekig tartó, „hagyományos szakasznak” nevezhetjük. Ez az időszak több kisebb szakaszra bontható, azonban egységes

⁹ Verebélyi K.: 2005. b, 180–181.

¹⁰ Dömötör T.: 1983, 149–150.

¹¹ Pesovár F.: 1983, 29.

jellemzője, hogy a szokás belülről szerveződve, zárt közösségben, a paraszti kultúra integráns részeként került megrendezésre. Tartalom és forma nem különült el egymástól, a rítusok az egyén és a közösség belső szükségletét elégítették ki.¹² Az I. és a II. világháború annyi változást eredményezett, hogy a háború idején a tikverőzést egy-két évig nem gyakorolták, hiszen a szokásban aktívan résztvevő férfiakat a frontra vitték. Az időszakos elmaradás azonban nem vezetett a szokás tényleges eltűnéséhez.

A tikverőzés második szakaszát „átmeneti szakasznak” nevezhetjük, amely az 1950-es évektől nagyjából Pesovár Ferenc haláláig, 1983-ig tartott. Ez az időszak Pesovár Ferenc munkásságának ideje, s egyben a reprezentáció, a nyilvánosság kezdeti szakasza is. A társadalmi rendszerben bekövetkezett változások (termelőszövetkezetek létrehozása, egyházak, vallás háttérbeszorítása, urbanizálódás) Mohán is felborították a hagyományos paraszti kultúrát. A falusi lakosság ipari munkavállalása, a szabadidő eltöltésének megváltozása, a faluközösséggel szemben a privát szféra fontosságát hangsúlyozó új értékrend a tikverőzésre is hatással volt. A szokás elvesztette eredeti, termékenységvarázsló funkcióját, tartalmilag kiüresedett, s hivatalos formát kellett adni ahhoz, hogy az új viszonyok között is működni tudjon. Megrendezéséhez hivatalos engedélyre volt szükség, amelynek megszerzéséhez Pesovár Ferenc jelenléte, a már említett módon (városi és intézményi háttérrel kihasználva) nagymértékben hozzájárult. A szokás ebben az időszakban vált ismertté a városi – elsősorban székesfehérvári, értelmiségi – emberek számára. Az 1960-as évek végétől már a székesfehérvári múzeum hivatalos programjai között szerepelt a mohai tikverőzés megfigyelése. Pesovár Ferenchez barátok, ismerősök, kollegák csatlakoztak, míg az évek során kialakult egy elsősorban fotósokból, művészekből és néprajz iránt érdeklődő, főként fehérváriakból álló társaság, amely rendszeres látogatója volt húshagyókedden a tikverőzésnek. Ezek a látogatók természetesen hatással voltak a szokásgyakorló közegre, amelyben lassan kialakult, majd megszilárdult az a reprezentációs igény, amely ma identitásformáló funkcióval párosulva egyetlen motivációját jelenti az alakoskodásnak. Pesovár Ferenc 1983-ban bekövetkezett halálakor a beöltöző fiatalok elvesztették városi támogatójukat, az évek során azonban felértékelődött számukra a tikverőzés, és a hagyomány tudatos őrzőivé váltak. A hagyományhoz való pozitív viszonyukat természetesen a folyamatosan jelen lévő, akkor még kis létszámú érdeklődő közönség is generálta.

A szokás életében a harmadik szakasz az 1983-tól, de leginkább az 1990-es évektől napjainkig tartó időszak, amelyre a szokás iránti érdeklődés tömegessé válása, a szokásgyakorló közeg oldaláról pedig a tudatos hagyományápolás a jellemző. Az 1990-es évektől a néphagyomány felértékelődésének folyamataként és

¹² Füredi Z.: 2004, 316.

az oktatásban betöltött fontos szerepének köszönhetően megnőtt a tikverőzés látogatottsága, a szokás a kisiskolások nevelésének, oktatásának eszköze lett. Az 1960-as, 70-es évekhez képest mára kiszélesedett a szokás iránt érdeklődő látogatók köre. A fotósok mellett egyre több újságíró és TV csatorna is ellátogat húshagyókedden Mohára, sőt olykor külföldről is érkeznek riporterek a szokás megtekintésére. A látogatók legnagyobb részét azonban kétségkívül az alsó tagozatos kisdíákok és kísérőik alkotják, akik külön buszokkal érkeznek ezen a napon Mohára.

A „kerek évek” az idő folyamában kitüntetett pontok. Az új évezredbe lépés különleges pillanat volt, mely a tikverőzés vonatkozásában is érezte hatását. A 2000-ben megrendezett tikverőzés különleges kitüntetettsége elsősorban a látogatók létszámában nyilvánult meg. Több olyan érdeklődő is ellátogatott ebben az évben Mohára, aki utoljára évekkal vagy évtizedekkel ezelőtt volt jelen a tikverőzésen. Látogatásukat az a csaknem szlogenné vált kijelentés motiválta, hogy *„ma van az évezred utolsó tikverőzése.”*

A szokás történeti idejének vizsgálata lehetőséget teremt az időben lezajló változások megfigyelésére, valamint figyelembe vételével a szokásgyakorlás során lezajló tér- és időhasználati szabályszerűségek időbeli különbözőségét is nyomon követhetjük.

A húshagyókeddi tikverőzés minden évben újra megrendezésre kerül. A naptári ünnepek dramatikus népszokásai a szcenikus mozgás és cselekvés emlékeztető erejére építve tartják fenn a közösség közös emlékezetét. A rítusok minden alkalommal a közösségi emlékezet által kerülnek a múltból a jelenbe, de a megismételt szokás az aktualizálódás érdekében mindig eredményez új változatokat, egyszeri megvalósulásokat.¹³ Egy adott naptári év tikverőzésében meghatározható az az időintervallum, amelyben a szokás megvalósul. Ez az időtartam a szokás történeti idejében nem tekinthető állandónak. Mint látni fogjuk, más időtartam jellemezte a tikverőzést a 20. század elején, és máshogy alakul a szokás menete a 21. században. A szokásesemény a meghatározott naptári nap (vagy napok) idejében alapvetően három szakaszra tagolódik: a cselekmény előkészítésének, lezajlásának és befejezésének idejére. A kezdeti és a befejező szakaszok cselekvései gyakran túlnyúlnak a szűkebb értelemben vett naptári időpontra (a szokás dátumán), a szokás teljes időtartama és mibenléte azonban csak ezen tényezők figyelembe vételével lehetséges. Az említett szakaszok nemcsak az idő, hanem a tér vonatkozásában is manifesztálódnak, így a cselekvés előkészítésének, lezajlásának és befejezésének teréről is beszélhetünk.¹⁴ A mohai tikverőzés konkrét tér- és időhasználati szabályszerűségeinek – és ezek változásainak – megragadásához tehát célszerű a szokásesemény időtartamát tekinteni az elemzés keretében.

¹³ Szacsuvay É.: 2001, 489.

¹⁴ Niedermüller P.: 1981, 83.

A tikverőzés ideje nemcsak mint társadalmi idő van jelen a közösség életében, hanem az egyén életében is kitüntetett időt jelent. Húshagyókedd az éves periódust tekintve a közösség számára kitüntetett nap, azonban kitüntetett az egyén életszakaszait tekintve is. Az ember életideje, azaz a biológiai idő ciklusokra tagolódik, s e ciklusok kezdőpontjait az átmenet rítusai (születés, halál, életkorváltozások, új korcsoportba, új közösségbe kerülés) jelölik ki, azaz az egyéni életút szakaszait az átmeneti rítusok alakítják társadalmi idővé.¹⁵ A tikverőzés résztvevői csak bizonyos korban, életüknek csak egy bizonyos szakaszában lehetnek aktív résztvevők, ez az életszakasz pedig felnőtté válásuk időpontjára tehető. A szokásban való első nyilvános szereplés csak a megfelelő életkor elérésével lehetséges, amely egybe esik a közösségi norma által meghatározott felnőtté válás idejével. Természetesen az egyének a faluközösség tagjaiként egész életükben részt vesznek valamilyen módon a szokásban, szerepük azonban életük túlnyomó részében passzív. A szokásban való passzív részvétel szintén lehet az egyén számára kitüntetett idő, de más minőségben, mint a maskarát öltő aktív szereplők esetén. A biológiai időhöz kapcsolódva az idő dimenziójának még egy lényeges aspektusát figyelembe kell venni, ez pedig nem más, mint az időélmény. Az időélmény az idő szubjektív emberi átélését jelenti, amely korábbi észlelésekből, események, dolgok, tettek és folyamatok időbeliségének közvetlen láncolatából áll. Az időélmény nemcsak a jelen közvetlen megéléséből és a múlt emlékezetéből tevődik össze, hanem fontos szegmentumát jelentik az egyén jövőre vonatkozó személyes tervei, várakozásai, azaz az egyén jövőképe is.¹⁶ Az ünnepi idő folyamatában intenzitáskülönbségek, minőségi eltérések vannak, ezért a kérdésfeltevésnek arra is ki kell térnie, hogy a tikverőzésben megtett időt a résztvevők hogyan értelmezik, milyenek élik meg.

A szokás következő idődimenziója a tikverőzés jelenlegi céljára, funkciójára vonatkozik. Nagyjából az 1990-es évektől kezdve – a szokásra irányuló fokozott érdeklődés hatására – a tikverőzés létezésében meghatározó szerepet játszik a múlt ideje, az elmúlt idő reflexiója. Arra a kérdésre, hogy napjainkban mi élteti a szokást, miért kerül megrendezésre, a beöltöző fiatalok túlnyomó része azt a választ adja, hogy „*azért, mert hagyomány.*” A hagyomány fogalma pedig a múltban létrejött, őseik által elkezdett tevékenység folytatását jelenti számukra. A múltat jelképező hagyomány jelenben való megvalósulása áttemelt időt idéz, amelynek legfőbb jellemzője a rekonstrukció, az autentikusságra törekvés.

A tikverőzés életének második szakaszától kezdve a szokás ideje egyfajta időtlenséget is magában foglal. A tikverőzésen megjelenő érdeklődők – főként riporterek – fotóikkal és filmjeikkel úgymond kimerevítik a szokás idejét. Ugyan-

¹⁵ Pócs É.: 2002, 135–136.; Fejős Z.: 2000, 15–16.

¹⁶ Váriné Szilágyi I.: 1984, 92–98.

Képhagyomány

A mohai tikverőzés fényképekben

Fotó:

Nagy Veronika, 2003–2004

(2, 4, 5, 17, 24, 29, 30, 31)

Szabó Imre, 1983 és 1990-es évek eleje

(10, 14, 23, 33)

Szűcs Róbert, 2004

(1, 3, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19,
20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 32, 34, 35, 36, 37)



1.



2.



3.



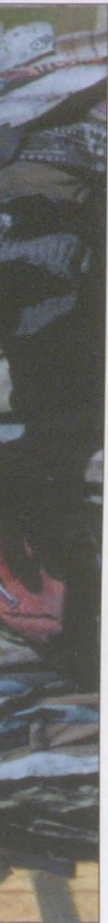
4.

5.

6.







7.



8-9-10.







12.
13. 14.



15.





16.

17.



18.





18.

19.







21.

22.



23.



24.



25.





26. 27.
28.
29. 30.





31.



32.



33.



34.



35.



36.



37.

ezt az időtlenséget éri el a múzeum is azzal, hogy a szokás tárgyait az eredeti közegetől eltérő térben és időben jeleníti meg olyan érdeklődők számára, akik sem a szokás terében, sem idejében nincsenek jelen.¹⁷

A mohai tikverőzés ideje tehát olyan ünnepi idő, amelynek naptári (társadalmi) ideje számos idődimenzió együttes jelenlétével jut kifejezésre. Megmutatkozik benne a szokás életének ideje, a szokásesemény időtartama, miközben a szokáscselekvés az egyéni életút idejében valósul meg, és a cselekvések során végbemenő egyéni átélés tulajdonít neki a hétköznapi időhöz képest minőségi különbséget, megkülönböztetettséget.

Ahogy az ünnepi időhasználatot, úgy az ünnepi térhasználatot is a hétköznapi térhasználattal szembeállítva lehet a legkönnyebben jellemezni. Elsőként azt kell meghatároznunk, hogy milyen elemekből épül fel az ünnepi tér, s hogyan válik az ünnepet kifejező eszközzé. Az ünnepi térszerkezet a hétköznapi térszerkezetből indul ki, és a szokások, rítusok tere a legtöbb esetben azonos a hétköznapi életben használt terekkel. A kétfajta tér között a térbeli viselkedések eltérő jellege és a szimbolikus tér használata jelenti az alapvető különbséget.¹⁸ Ahogy Niedermüller Péter írja, a rítusok lezajlása során állandóan keveredik egymással a valóságos és a szimbolikus tér, a térbeli viselkedés pedig teljes egészében az adott akció, kommunikációs helyzet függvényévé válik.¹⁹

A mohai tikverőzés mint szokáskomplexum leglényegesebb részét a felvétel teszi ki. Ebből következően a szokás legfontosabb terének magát a települést, illetve annak utcáit tekinthetjük. Az ünnepi teret azonban olyan járulékos ünnepi terek is körülveszik, mint az öltözködés helyszínét jelentő művelődési ház, vagy a település azon portái, ahová a tikveröző csoportot vendéglátásra befogadják. Ezek a terek, illetve helyszínek – a falu utcáit is beleértve – változó intenzitású ünnepi terek mind a szokás lezajlásának időtartamát, mind történeti idejét tekintve. Például a település egy-egy utcája csak a szokás időtartamának egy bizonyos szakaszában (délután vagy délelőtt) kitüntetett tér, vagy egy másik példát említve, az 1930-as években a beöltözés még a résztvevők otthonában zajlott, ma azonban a művelődési ház udvara ad neki helyet. A szokás tereit tehát nagyfokú dinamizmus jellemzi, amely a valóságos terek időszakos átalakulását jelenti fizikai és szimbolikus értelemben.²⁰

A szokás tereit a szokás résztvevői nem azonos módon használják. Itt nem csak az a lényeges, hogy milyen, kultúra által meghatározott térhasználati szabályszerűségeket követnek a résztvevő alakoskodók, hanem különböző proxemikai

¹⁷ Az idő fotók általi kimerevítéséről és a múzeumi időről bővebben lásd: Bolykiné Fogarasi K.: 2001, 268–273; Fejős Z.: 2001, 276–277.

¹⁸ L. Keményfi R.: 2002, 137–156; 2003, 183–196; 2004.

¹⁹ Niedermüller P.: 1981, 83–84.

²⁰ Mohay T.: 1996, 35.

jellemzőit írhatjuk le a szokás egészét létrehozó közösség (szereplők, helyi „paszszív” résztvevők, látogatók, iskolások, riporterek, stb.) mozgásának, ünnepi térhez való viszonyának. A térhez való viszony a térbeli elhelyezkedésen és a helyváltoztatáson kívül olyan tényezőket is magában foglal, mint az emberek közötti távolság, az érintés, a mozdulatok mérete és ritmusa, melyek az ünnepi viselkedés lényeges megnyilvánulási formái.

Az ünnepi előkészület

A mohai tikverőzés időpontja egyetlen meghatározott naptári nap, ezt azonban megelőzi az előkészület ideje, amely szerves része az ünnepi időnek. Az előkészületi időszak első és legfontosabb mozzanata – mozgó ünnepről lévén szó – a szokás időpontjának meghatározása, kijelölése. Húshagyókedd napjának meghatározási módja egészen az 1950-es évekig evidenciának számított a lakosság tudatában. A hagyományokba való belenevelődés folyamatának, azaz az egyén szocializációjának része volt a naptári ünnepek rendjében való eligazodás elsajátítása. A húsvét időpontját az egyházi naptárakból, kalendáriumokból tudták meg az emberek, s ettől az időponttól számoltak vissza hét hetet, hogy megállapítsák, mikorra esik a farsang utolsó napja, húshagyókedd. A természet változásán alapuló mezőgazdasági termelés háttérbe szorulásával, az egyházi ünnepek drasztikus korlátozásával, valamint az ezzel párhuzamosan zajló modernizációs és urbanizációs folyamatok kiteljesedésével a felnövő generációk tudatában már nem eresztett gyökeret a hagyományos ünneptartás rendjére vonatkozó tudás. Bár az 1960-as és az 1970-es években beöltöző fiatalok még ismerték a húshagyókedd időpontjának meghatározásához szükséges elvet, ez a tudás már nem egyéni és társadalmi szükségletet kielégítő tudás volt, hanem a hagyományápolás része, amely csak egy adott ünnepre terjedt ki. Mára ez a tudás szinte teljes mértékben eltűnt, s már a hagyományápolásnak sem szerves része. A legtöbb beöltöző fiatal számára nem világos, hogy az ünnep miképpen kapcsolódik a húsvéhoz vagy a farsanghoz. A nap közeledtével igyekeznek összeszedni hallott vagy olvasott tudásukat erre vonatkozóan, ebben a tudásban azonban inkább megtanult vagy félig megtanult, zavaros ismeretek, mintsem szilárd alapokon álló, generációkon keresztül átörökített elgondolások tükröződnek.

Az előkészületi idő hossza egyénenként és évenként is változó. Nem azonos mennyiségű, és nem azonos intenzitással megélt időt használnak fel az ünnepi készülődésre a szokás aktív és passzív résztvevői, valamint a látogatók, riporterek, kisiskolások. A várt esemény kétségkívül az aktív résztvevők számára a legnagyobb jelentőségű. A várakozás mint időt tagoló tényező sajátos átmenetet jelent a hétköznapi és az ünnepi idő között. Fejős Zoltánt idézve a várakozás olyan „közbenső idő”, amelynek a cselekvő szempontjából számtalan jelentése lehet at-

tól függően, hogy elvárásai hogyan teljesülnek be vagy hiúsulnak meg.²¹ A tikverőzés résztvevői a várakozásnak azt az állapotát élik át, amely megkülönböztetett értéket hordozó eseményt hoz a számukra. A várakozás időszakában – amely általában egy hónapot foglal magában – az esemény közeledtével egyre gyakoribbá válik a fiatalok között a tikverőzésről folyó diskurzus. Ennek tartalma a legtöbb esetben a szereplők részvételének lehetősége, azaz hogy részt tudnak-e venni azon a napon a szokásban, vagy nem, kvázi ünnepivé tudják-e tenni saját maguk számára a hétköznapi időt. A kérdésre adott válasz háttérében egyéni döntés vagy az egyén akarától független szükségszerűség húzódik. Az utóbbi esetben munkahely, vagy egyéb külső tényező hatására nem kivitelezhető a szokásban való részvétel. A modern ünnepek sajátos vonása az a fajta időfelhasználás, amikor az egyénnek lehetősége van az ünnepi időt hétköznapi időként megélni. Az ünnep partikularitása tehát nemcsak abban nyilvánul meg, hogy korábbi, széleskörű elterjedtsége ma már csak egyetlen falura korlátozódik, hanem a helyi közösség tagjai között is vannak olyanok, akik nem részesülnek belőle. A tikverőzés esetében ezt a helyzetet csak fokozza, hogy a hivatalos ünneprendben húshagyókedd nem ünnepnap, így az ünneplésre fordítható idő az iskolások és az aktív keresők számára nem adott. Ha ezt a körülményt figyelembe vesszük, a hagyományápolás szempontjából különösen nagy jelentőségűnek tarthatjuk a helyiek autentikusságra irányuló azon törekvését, hogy a szokás a jövőben is kizárólag húshagyókedden kerüljön megrendezésre, és ne kerüljön át az ünneplés feltételeit jobban biztosító hétvégi napok egyikére.

A faluban az ünnepi előkészület több szálon fut. A résztvevők egymás között, illetve családi környezetben készülnek a tikverőzésre. Készülődésük tere privát tér. A résztvevők előkészületeinek privát tere Pesovár Ferenc munkássága idején – az 1960-as évektől 1983-ig – annyiban módosult, hogy a tikverőzés előtt néhány héttel a fiatalok közül néhányan a székesfehérvári múzeumban felkeresték a néprajzkutatót, és személyesen hívták meg az eseményre. Ezzel a szervezés tere részben a nyilvánosság felé mozdult, és a település határain kívülre került. Napjainkban a reggelihez szükséges vásárlás és az öltözethez szükséges alapanyagok (pl. az álarcfestéshez szükséges festék) beszerzése történik Székesfehérváron. Azok a mohai emberek, akik nem aktív résztvevői a szokásnak, de részesei az ünnepnek, szintén otthonukban, privát terükben készülődnek (munkahelyükön szabadságot kérnek, a tikverőzés napjára vendégeket hívnak, fánkot sütnek). Ma a település keretein belül is van hivatalos, nyilvános tere az előkészületeknek. A polgármesteri hivatal az esemény előtt néhány héttel levélben értesíti a tikverőzés, és az azt megelőző összejövétel időpontjáról azokat a fiatalokat, akik koruknál fogva beöltözhetnek. Ugyancsak a polgármesteri hivatal ad tájékoztatást a szokás iránt telefonon érdeklődő iskolák-

²¹ Fejős Z.: 2000, 12.

nak, újságíróknak, televíziós csatornáknak. Az 1990-es évek közepén a polgármester hivatalos értesítőt is küldött a szokás időpontjáról a székesfehérvári iskoláknak, óvodáknak. A kisiskolások tömeges jelenlétére való tekintettel alakult ki az a gyakorlat, hogy néhány falubeli asszony több száz fánkot süt a látogatóknak, hiszen a tikverőzők által sorra járt házaknál a gyerekeknek nem jutott fánk, csak a résztvevőknek, esetleg a riportereknek. A fánkot sütő asszonyok tevékenységét ma a polgármesteri hivatal koordinálja.

Az előkészületi időszak csúcspontját, a tikverőzés napját körülbelül egy héttel vagy tíz nappal megelőző összejövetel jelenti, amelyet a település polgármesterre tart a beöltözni szándékozó résztvevőknek. Az előkészületi időszak privát és hivatalos szálai ezen a ponton kapcsolódnak össze. A szokás életében ez a mozzanat az 1980-as évektől figyelhető meg. Az összejövetel tere a polgármesteri hivatal. A polgármester felhívja a beöltöző fiatalok figyelmét azoknak a viselkedési szabályoknak a betartására, amelyek nélkül ma a tikverőzés nem működhetne. A szokás első és második szakaszában jellemző játékosság és tréfálkozás (kolbászlopás, mindenkire kiterjedő kormozás, autók megállítása) ma, a megváltozott életviszonyok közepette ellenérzést, veszélyhelyzetet válthat ki. Ezek elkerülése végett a falu vezetése, és maguk a résztvevők is közösségi konszenzuson alapuló, az individualitást tiszteletben tartó normarendszerhez igazodnak. A szokás előtti találkozó lényeges a szokásesemény lezajlásához szükséges feladatok összehangolása szempontjából, de emellett olyan közösségi összejövetel, amely a résztvevőkben az esemény közös átélése folytán erősíti az ünnepet jellemző érzelmi fel-fokozottságot. A résztvevők elmondása szerint a közös jelenlét, az egy helyen, egy időben, egy sajátos célért mindenki által folytatott tevékenység már önmagában is ünnepi hangulatot vált ki a résztvevőkből. Ezt az ünnepi hangulatot teljesíti ki a tikverőzés napján a reprezentáció és a helyi identitás érzése.

Az egyének életidejében kitüntetett időszak az, amikor a tikverőzésben részt vehetnek. Az 1930-as években még élt az a szabály, hogy csak 18 év feletti legények öltözhetnek be 21 éves korig, amíg be nem vonulnak katonának. Később a beöltözés kezdetét 16 éves korhoz kötötték. Az alsó korhatár csökkenése elsősorban azzal az 1939-ben életbe lépett törvénnyel magyarázható, amely a hadkötelezettséget 21 éves korról 18 éves korra szállította le.²² Attól kezdve, hogy a legények 18 éves korukban váltak sorkötelessé, csak úgy volt lehetőségük részt venni a szokásban, ha 16 évesen már beöltözhettek. A korhatár megváltozásához a hagyományos értékrend felbomlása is nagymértékben hozzájárult. A két világháború között, de még a második világháború után is elkülönült egymástól a serdülők és az ifjak korosztálya. A 14-18 éves serdülőkorúakat nagyfokú önállósodás jellemezte, de még számos tilalom, korlát zárta el őket a nagyobbak lehetőségei-

²² Bán P.: 1989, 171.

tól. Az ifjakkal ellentétben nekik még tilos volt cigarettázniuk, udvarolniuk, kocsmázniuk.²³ Később ezek a szabályok fellazultak, és a korcsoportok közötti határok elmosódtak. Napjainkban, a tikverőzésben való szereplés feltétele a 14. életév betöltése, s az első beöltözést nem is annyira életkorhoz, mint inkább az általános iskola befejezéséhez kötik. A közösség mai elvárásai alapján a nyolcadik osztály elvégzése jelenti azt a fordulópontot, amikortól az egyén alkalmassá válik a szokásban való részvételre. Ez a közösségi elvárás azonban csak a tikverőzést illetően jut kifejezésre, s a mindennapi élet egyéb területeire nem terjed ki. Érdeemes megjegyezni, hogy bár az évtizedek alatt csökkent a szokásban való részvétel alsó korhatára, a szokásgyakorlás nem szállt le a gyerekek körébe, mint ahogy azt a legtöbb felújított, a folklorizmus hatására fennmaradt népszokásnál megfigyelhetjük. Az alsó korhatár mellett a szokásban való szereplés felső korhatára is változott az évek során. Korábban a 21. életév betöltése, de főként a katonaság jelentette a játék végét a fiúk számára. Katonaviselt ember nem öltözhetett be többet, hiszen hamarosan családot alapított, és már nem tartozott az ifjak körébe. A hadkötelezettség időpontjának megváltozásával és a korosztályok közötti különbségek elmosódásával megváltozott ez a szemlélet. A második világháborút követő egy-két évtizedben még 18 éves korukig öltöztek fel a legények, később azonban ez a határ kitolódott a nősülés időpontjára. Ma a tikverőzésnek nincsen közösség által szabályozott felső korhatára. A legtöbb résztvevő 20-23 évesen vagy nősülés előtt veszi le a rongyos ruhát, de legtöbb esetben a szereplési kedv elmúlása a döntő tényező. Az egyéni életidőben tehát meghosszabbodott a szokásban való részvétel időszaka. A korábbi két-három évet jelentő időszakkal szemben ma átlagosan öt-hat év a tikverőzésben eltöltött idő.

Míg a részvétel korhatára változott az idők során, a beöltözésre vonatkozó szabályok változatlanok maradtak. A mai napig talán a legfontosabb szabály, hogy az új résztvevők kizárólag leányokat alakíthatnak, és csak a következő évben öltözhetnek bohócnak, pontosabban leányokat oltalmazó kísérőbohócnak. A részvételnek ez a fokozatossága beavatási emlékekre is utalhat²⁴, hiszen a leányok még nem kormozhatnak, s meghatározott helyen kell vonulniuk a menetben. Ez a szabály napjainkig fennmaradt, de tartalma elhalványult. Korábban a gyermek addig nem válhatott ifjúvá, amíg a közösség által meghatározott avatóünnep azzá nem tette a szó szoros értelmében. Ekkor végérvényesen más ember lett, s az élet szinte minden területén más elvárásoknak kellett megfelelnie, mint azelőtt. Ma a 14 éves fiatalok életében nem jelent lényeges és teljes körű változást az első beöltözés, és a „szertartás” inkább nyugtázza, mintsem létrehozza az ifjúvá válást.²⁵ A mai tikve-

²³ Fügedi M.: 1988, 67.

²⁴ Pesovár F.: 1983, 298.

²⁵ Hernádi M.: 1985, 9-10.

rőzésben mégis tovább él a fiatalok egykori beavatásának és a leány alakoskodók két korcsoport közötti átmeneti állapotának emléke, hisz a szokásban való részvétel kezdetét ma is akkortól számítják a fiatalok, amikor a legény már bohócnak is beöltözhet. Arra a kérdésre, hogy mióta vesznek részt a szokásban, egytől egyig azt az időpontot adják meg, amikor elsőként öltözhetek bohócnak.

Az előkészületek meghatározó mozzanata a ruhák elkészítése és a kellékek beszerzése. Az új ruhák elkészítése hónapokat is igénybe vehet, azonban a régi ruhák rendberakása (új szalagokkal pótolják a leszakadt szalagokat, újra festik az álarcot, stb.) lényegesen kevesebb időt vesz igénybe. A ruhák elkészítését mindenki otthon végzi egyénileg, illetve családja segítségével. A szokás idővonalkozásait tekintve a tárgyak életidejéről is beszélhetünk. A beöltözésnek érdekes jellemvonása, hogy a bohócot alakító alakoskodók ruhája sok esetben öröklődik. Ez az öröklődés legtöbbször nem a családon belül, hanem a fiatalok baráti körében valósul meg. Aki a következő évben már nem öltözik, gyakran adja át a ruháját egy nála évekkel fiatalabb beöltözőnek. Az öröklött ruhák így több korosztályt is kiszolgálhatnak, s ez a momentum fontos tényezője a hagyományos öltözet fennmaradásának. Míg a leányok ruhájáról mindig az aktuális leány-szereplők gondoskodnak, és így az nagymértékben alkalmazkodik a modernkor „divatirányzataihoz”, addig a bohócok ruhája – a folyamatos átörökítés következtében – hosszabb időre konzerválódik, s a változtatások elsősorban a szalagok színét és mennyiségét érintik.

A lányok öltözetében leginkább az álarc használata tükrözi a modern életviszonyokhoz való alkalmazkodást. A legkorábbi felvételeken filcből készült álarcot láthatunk, melyet az 1970-es években előbb papír, majd műanyag álarc váltott fel. Az 1980-as évek közepétől több évben is smink helyettesítette az álarcot, s az 1990-es évek végére ez a gyakorlat kizárólagossá vált. Az 1980-as években a smink elnagyolt, foltszerű kifestést, és inkább az alakoskodók maszkírozását jelentette, az 1990-es években viszont a legújabb divatnak megfelelő technikát alkalmazták a leány alakoskodók sminkelésében. Az ezredfordulótól kezdve a régi dolgok tudatos visszahozatalát, felerősödő archaizmust figyelhetünk meg a hagyományörzésben, s ennek köszönhetően a leányalakoskodók ismét filcből készült álarcot viselnek.

A szokásesemény lezajlása

Pesovár Ferenc megjelenése előtt, amikor még nem volt városi látogatottsága a tikverőzésnek, a beöltözés is az előkészületek időszakához tartozott. A legidősebb adatközlők visszaemlékezése szerint a két világháború között még valamelyik résztvevőnél készülődtek a bohócok, de az is előfordult, hogy mindenki otthon öltözött fel, és az utcán találkoztak. Az öltözködésben a legfontosabb szempont az volt, hogy rejtett helyen történjen, titokban, nehogy felismerjék az

alakoskodókat. Az 1960-as évektől kezdve az öltözködés privát terét felváltotta a polgármesteri hivatal udvara, ahol eleinte még a nyilvánosság kizárásával, majd egyre nagyobb nyilvánosság előtt zajlott az öltözködés. A nyitott téren való öltözködés máig jellemző, egyedül a leány alakoskodók öltöztetése, a szendvicskészítés, reggelizés, riporterek megkínálása zajlik zárt térben: korábban a polgármesteri hivatal ifjúsági klubtermében, ma a művelődési házban. Noha az 1950-es évek közepétől működik művelődési ház a faluban, csak az 1970-es évek végétől lett ez a gyülekezés és az indulás helyszíne. Az 1980-as években már a művelődési ház mögötti fészertben öltözködtek a résztvevők, a fészert azonban mára lebontották, így a ház udvarán történik a készülődés. A különböző időszakok gyülekezési helyét tekintve megállapítható, hogy a rejtett helyen való készülődés – az otthonokból az ifjúsági klubba, majd a művelődési házba kerülve – fokozatosan vesztett jelentőségéből. A rejtőzködés elmaradásához nyilvánvalóan az is hozzájárult, hogy az 1960-as években megjelenő érdeklődők, látogatók az előkészületekre is kíváncsiak voltak. Napjainkra a látogatók száma megnőtt, és aki teheti, igyekszik az öltözködéstől kezdve figyelemmel kísérni a szokás menetét. Az öltözködés tehát ugyanolyan nyilvánosság előtt bemutatott attrakció, mint a tojások összegyűjtése, s ebben az értelemben már maga az esemény, és nem az előkészületi időszak része.

A település központjában lévő művelődési ház az előtte levő nagy térrel a szokás kiindulópontja és központi helyszíne. Ide érkeznek a látogatók (iskolások, riporterek), és innen indul útjára a tikverező csoport. Az iskolásokat szállító buszok itt parkolnak, és itt várják a csoportokat, mielőtt visszaindulnak. A résztvevők az utca egyik részét bejárva ide érkeznek vissza egy hosszabb pihenőre, majd délután itt fejezik be végleg adománygyűjtő útjukat. A tikverözést lezáró esti mulatság – korábban bál – helyszíne ugyancsak a művelődési ház. Ez a tér hétköznapi és ünnepi értelemben egyaránt centrum, valamint az idő vonatkozásában is az, hiszen a szokás kezdetének és befejeződésének helyszíne.

Az ünnepnek gyakori kifejezője a felhasznált tér mérete. Az ünnepi tér általában nagy, ám ennek praktikus okai is vannak, miszerint csak nagy téren férnek el az emberek.²⁶ A tikverőzés esetében talán ilyen praktikus oka volt annak, hogy a település periférikus terében lévő polgármesteri hivatal udvarából a művelődési ház udvarába került az öltözködés. Ennek ellenére a polgármesteri hivatalnak ma is van funkciója, az ún. protokolláris vendégfogadás, azaz az újságok, televíziós csatornák képviselőinek hivatalos vendéglátása (kávéval, üdítővel, fánkkal kínálása) zajlik itt.

²⁶ Verebélyi K.: 2005, 143–146.

A tér esetében a távolság, az ünnep „hatósugara” is hangsúlyos elem.²⁷ A lakosok – és különösen a falu vezetősege – gyakran említi, hogy milyen messziről, olykor külföldről is érkeznek látogatók a tikverőzésre, s a jövőben is fontos cél, hogy nagy távolságról is jöjjenek vendégek, szimbolikusan tágítva ezzel az ünnepi teret. A szokás megtekintésére érkező látogatók létszáma szintén az ünnep intenzitásának egyik lényeges fokmérője. A résztvevők annál jobban érzik magukat, annál jobb a kedvük, minél több látogatója van az eseménynek.

A szokásesemény lényegét a falun végigvonuló menet – ma inkább felvonulás – jelenti. Eközben történik a kormozás, a tojások összegyűjtése, a tyúkok megzavarása, a lányok megkergetése. A menet útvonalához és ritmusához igazodik minden látogató (fotósok, riporterek, kisiskolások), és minden helyi lakos is, aki otthonában várja a tikveröző csoportot. Időtartamát tekintve a felvonulás hat-hét órán keresztül zajlik, folyamatát azonban a várakozás, lassulás, gyorsulás idődimenziói darabolják minőségi egységekre. Ma az indulás idejét a résztvevők a Székesfehérvárról 9 óra 30 perckor érkező autóbushoz igazítják. 9 órakor indulnak el a művelődési ház udvaráról, s amíg a körülbelül 100 méterre lévő buszmegállóhoz érnek, két-három háznál gyűjtenek be tojásokat. Az érkező busszal érdeklődők, látogatók érkeznek, akiket a bohócok a leszállás pillanatában igyekeznek bekormozni. Mohán az autóbusz-közlekedés az 1970-es években vált általánossá, előtte vonattal lehetett a települést megközelíteni. Az 1950-es, és az 1960-as években a bohócok a munkából vonattal hazaérkező lakosok elé mentek ki a vasútállomásra, és Pesovár Ferencet is gyakran kikísérték a vonathoz. Ma, a busz megérkezése után a Fő utca jobb oldalán halad tovább a menet. A bohócok az őket kísérő látogatókat kormozzák, a lányok, a szalmatörök és a kéményseprő pedig a kerítéseknél álló háziaktól gyűjtik össze a tojásokat.

A mai tikverőzés nagy létszáma fokozza a résztvevők örömet és ünnepi hangulatát, a szokás térhasználatát tekintve azonban korlátot jelent. Az 1960-as, és 1970-es években készült filmfelvételeken a bohócok futása, ugrása figyelhető meg, amely nem csak bizonyos időpillanatokot, hanem a szokásesemény teljes zajlását jellemezte. A bohócok olykor lemaradva, esetenként előreszaladva ijesztgették a háziakat, s velük együtt a szalmatörök sem kötött helyen, a lánynak öltözött alakoskodók előtt haladt a menetben. Ezekhez a mozdulatokhoz azonban térre volt szükség, a mai állapottal ellentétben a látogatók jelenlétükkel nem szűkítették a résztvevők mozgásterét. Ma a bohócok elszaladgálnak ugyan, a kerítéseket is átugrálják, és a tyúkokat is megkergetik a baromfiudvarokban, a falu utcáin hömpölygő tömeg azonban sok esetben korlátozza féktelen mozgásukat. A csoport többi szereplője meghatározott, kötött helyen, rendben vonul az utcán. Mint a szokás legérdekesebb, a látogatók számára legmeghökkenőbb figurája, a

²⁷ Verebélyi K.: 2005, 148–149.

szalmatörök halad legelől. Őt követik a tojásokat gyűjtő leányalakoskodók, majd az őket oltalmazó kísérobóhócok következnek, végül a kéményseprő zárja a sort. A kísérobóhócok nem szaladgálhatnak el a helyükről, mindig a leányok mögött kell haladniuk. Ezt a felállást a résztvevők csak akkor bontják meg, amikor egy-egy háznál az udvarba is betérnek, és a háziak vendégül látják őket.

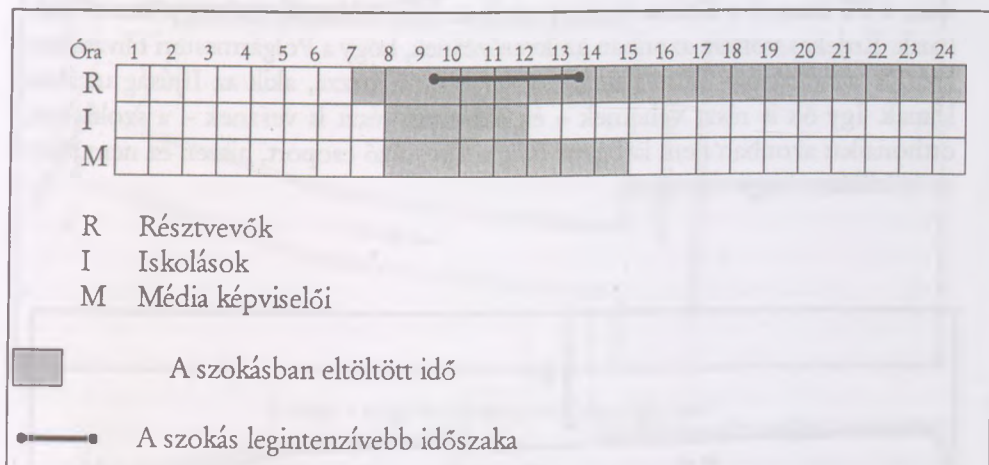
Vendéglátásra elsősorban azoknál a házaknál kerül sor, ahonnan valaki szereplője a tikverező csoportnak, azonban számos olyan ház is van, ahová ettől függetlenül, évtizedek óta behívják a bohócokat. A vendéglátó házak egy része tehát hosszú időn keresztül állandó tere a vendégeskedésnek, más házak azonban változó terek, azaz csak néhány évre – amíg a házból valaki aktív résztvevő – terei a vendéglátásnak. Ezeknél a házaknál a tikverező csoport bevonul az udvarra, ahol borral, fánkkal, újabban pogácsával és szendviccsel, valamint üdítővel kínálják meg őket. A közös evés meghatározó mozzanata az ünnepnek, az identitás, a közösséghez való tartozás fontos kifejezője. Napjainkban ez az alkalom nemcsak a helyiek összetartozásának kifejezési módja, ugyanis a riporterek és néhány kisiskolás megvendéglésével egy tágabb közösség, az ünnepben, a hagyományban osztozók közösségi összetartozása jut kifejezésre. A vendéglátás alkalmával a tikverező csoport néhány percre megpihen. A szokás menete ezekben az időpillanatokban lelassul, a látogatók számára – különösen, akik hely hiányában a kerítésen kívül maradtak – a várakozás ideje következik, amely általában 5-10 percig, de fél óráig is tarthat. A bohócok ezeknél az udvaroknál hátra mennek a baromfiudvarba és megkergetik, bekormozzák a tyúkokat, hogy azt a fotósok, filmesek rögzíthessék. A nap második felében, délután, amikor már látogatók nélkül, esetleg egy-két vendég kíséretében járják a házakat a tikverezők, ritkán vagy egyáltalán nem kerül sor a tyúkok megzavarására. Ugyanezt mondhatjuk a lányok pisiltetésének nevezett – eredetileg a szexualitásra, termékenységre utaló – szokáscselekvéssel kapcsolatban is, amelynek lényege, hogy a leányalakoskodók leguggolnak, a bohócok pedig botjukat mozgatják alattuk a földet kopogtatva. Ezek a szokáselemek korábban szorosan hozzátartoztak a szokás tartalmához, ma azonban a tudatos hagyományápolás részeként, csak a nyilvánosság jelenlétének köszönhetően kerülnek bemutatásra.

A vendégeskedésre szánt idő mennyiségét a hangulati tényezőkön kívül más tényezők is meghatározzák. Ezek közül a legfontosabb szintén a reprezentációhoz kapcsolódik. A résztvevők a Fő utca bal oldalán visszafelé haladva igyekeznek visszaérkezni a buszmegállóhoz, ahová Iszkaszentgyörgy felől 12 óra 15 perckor érkezik autóbusz. Erre vonatkozóan érdemes szó szerint idézni az egyik résztvevőt: „... Nem az, hogy időhöz vagyunk kötve, de azért szorít minket az idő. ...Vannak úgymond kötelező buszok, amikre nekünk oda kell érni, például a fél tízes busz. Volt már olyan, hogy a déli busz is itt erre fölfelé ért minket utol, akkor egy kicsit lassúra sikerült a dolog. Vagy ha esetleg nem úgy jön össze, akkor viszont odafutunk vagy visszafu-

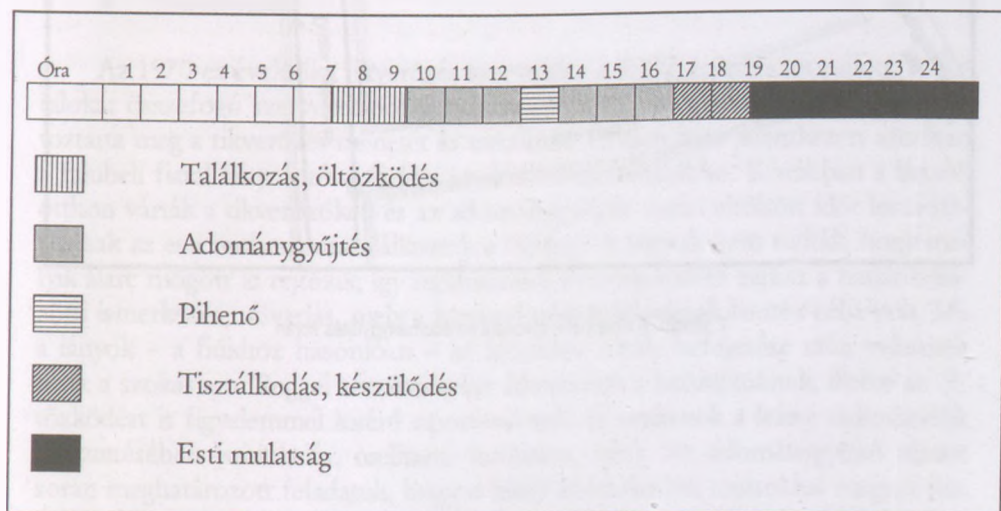
tunk. De mindenképp. A buszokra, azokra, tényleg az ilyen kötelező buszokra, azokra ki szoktunk menni.” A vendéglátó házaknál gyakori, hogy a rangidős résztvevő sietőségre, mielőbbi indulásra ösztönzi a szereplőket, azonban az is megfigyelhető, hogy a délelőtti első óráiban az utcán haladó menetet éppen ellenkezőleg, lassabb tempóra szólítja fel. A szokásesemény tempója egyrészt a helyi buszközlekedéshez alkalmazkodik, másrészt figyelembe veszi a látogatók tikverőzésre szánt idejét is. A kisiskolások csak a Fő utca egyik oldalán haladnak végig a menettel, az utca végénél azonban fokozatosan minden csoport visszafordul, és 11 óra körül visszaindulnak a falu főteréről az ott várakozó buszok. A fotósok, riporterek, egyéb érdeklődők a Fő utca bal oldalán is végig kísérik a menetet, a művelődési házhoz visszaérve, 12-13 óra körül azonban ők is hazaindulnak. Déli 12 óra után a tikverező csoport egyre lassabban halad, és többet időz egy-egy háznál. A főterre visszatérve hosszabb pihenő időre kerül sor. A fotósok és riporterek által eltöltött idő mennyiségét valószínűleg befolyásolja ez a pihenő idő, hiszen körülbelül egy órán keresztül időznek a bohócok egyetlen háznál, a kocsmában, vagy a művelődési ház lépcsője előtt. Ezután tovább folytatják útjukat a Fő utca bal oldalán, majd letérnek a Dózsa György utcán, végül a Fő utca jobb oldalán felfelé haladva érnek vissza a művelődési házhoz. Ekkor már látogatók, vendégek kíváncsi tekintete nélkül, csak saját szórakoztatásukra, illetve a helyiek elvárásának engedelmességgel vonulnak végig a falun. A falunak ezen a részén is tojással, fánkkal várják őket a háziak. A résztvevők mozgása a délutáni időszakban – a fáradtság és a vendéglátás során elfogyasztott ital hatására – lassabb, komótosabb, viselkedésükben azonban továbbra is jelen van a felfokozott ünnepi hangulat. A délelőtti folyamán tanúsított reprezentatív, szabályokat követő magatartásukat a délutáni kötetlenebb, improvizációra hajlamos viselkedés váltja fel. Az idősebb adatközlők szerint évtizedekkel ezelőtt lassabban járták végig a falut a tikverezők. Több helyen vendégül látták őket és sokszor estére fejezték be a falu körbejárását. A szokás tempójának, ritmusának megváltozásában az érdeklődés tömegessé válása mellett nagy szerepet játszik az ünnep már említett partikularitása is. A helyiek közül sokan nem maradnak otthon húshagyókedden, így az alakoskodók az üres házak előtt rövidebb idő alatt haladnak el, útjukat a vendégeskedés ritkábban szakítja félbe, mint évtizedekkel ezelőtt.

Az ünneplés és az ünnephez fűződő viszony érdekes vonása, hogy azok a falubeliek, akik nem tudnak húshagyókedden otthon maradni, a tikverezőknek szánt tojásokat egy zacskóban a kerítésre akasztják. Az ünnepen személyesen nem vesznek részt, a kiakasztott tojásokkal viszont jelzik, hogy tudomásuk van az ünnepről, nem feledkeznek meg róla, azokkal ellentétben, akik az ünneplésnek semmilyen jelét nem mutatják. Ezt a gesztust az ünnepen való részvétel sajátos megnyilvánulásának, a jelen lét és a „jelen nem lét” egyfajta átmeneti állapotának tekinthetjük. Hozzá kell azonban tennünk, hogy az alakoskodók részéről ez az at-

titud negatív megítélés alá esik. Véleményük szerint az adománynál fontosabb, hogy a tikverőzés napján a helyiek otthon maradjanak, és közösen legyenek részei az ünnepnek.

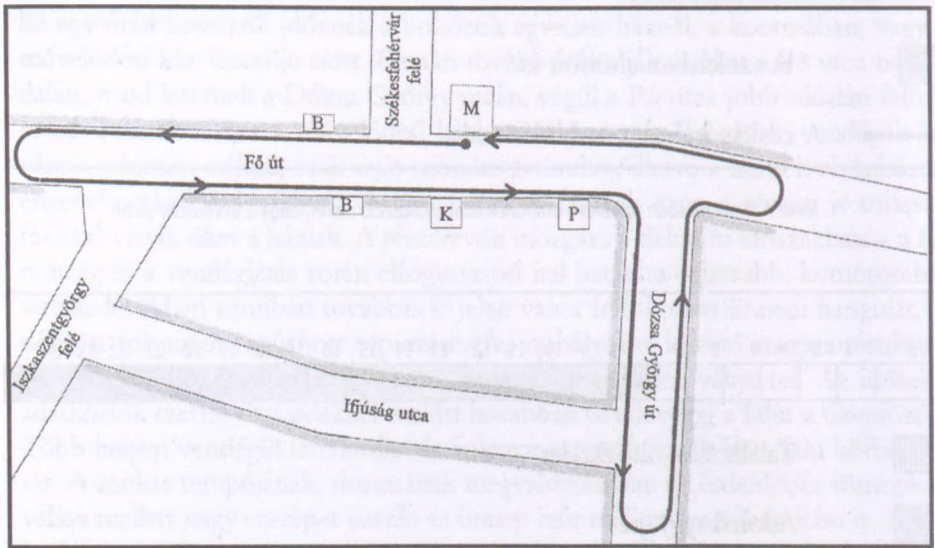


1. ábra: A felvonulásban résztvevő csoportok által eltöltött idő mennyisége a tikverőzés során

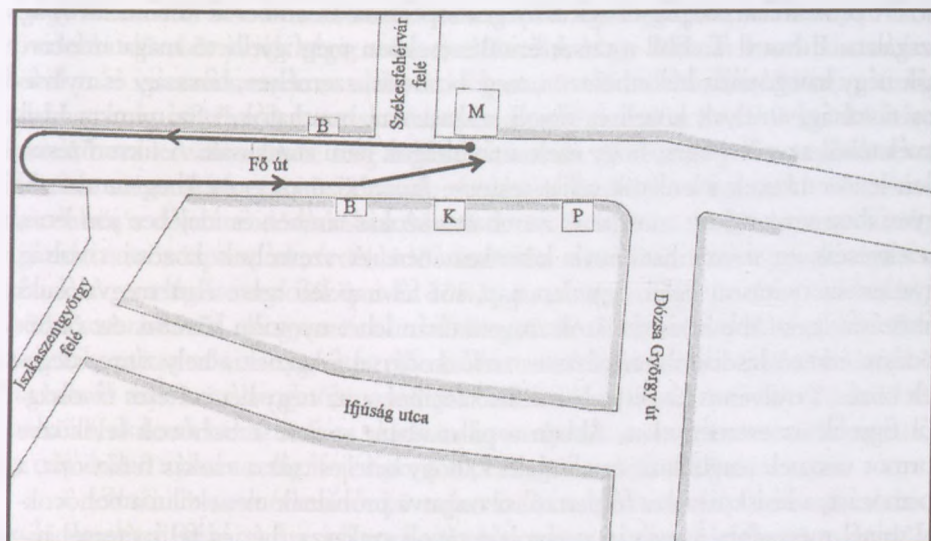


2. ábra: A szokásesemény idejének tagolódása a résztvevők szempontjából

A tikverőzés útvonalával kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy bár az alakoskodók körbejárják a falut, egy utca mégis kimarad az adománygyűjtésből. A szóban forgó Ifjúság utcát az 1960-as években alakították ki, s elkerülésének legfőbb oka, hogy elsősorban más településekről származó emberek építettek itt házat. Az újonnan betelepült lakosok nagy része nem kötődik úgy a hagyományhoz, mint a Fő úton és a Dózsa György utcában lakó többnyire „törzsgyökeres” mohaiak. Érdekes vonása azonban a tikverőzésnek, hogy a Polgármesteri Hivatalban készült nyilvántartás azon fiatalok nevét is tartalmazza, akik az Ifjúság utcában laknak. Így ők is részt vehetnek – és néhányan részt is vesznek – a szokásban, otthonaikat azonban nem látogatja meg a tikverőző csoport, hiszen ez nem része az átörökített hagyománynak.



1. térkép. A tikverőzők útvonala az adománygyűjtés során



2. térkép. A látogatók útvonala az adománygyűjtés során

M	Művelődési ház	Útvonal	→
P	Polgármesteri hivatal	Lakott terület	▬
K	Kocsmá		
B	Buszmegálló		

Az 1970-es évektől a tikverőzés szervezése a KISZ égisze alatt zajlott. A fiatalokat összefogó szervezet politikai háttérrel adott az eseménynek, de nem változtatta meg a tikverőzés menetét és tartalmát. Új elemként jelentkezett azonban a falubeli fiatal lányok részvétele a szokás lebonyolításában. Korábban a lányok otthon várták a tikverőzőket, és az adománygyűjtés során eltöltött időt leszámítva csak az esti mulatságon találkoztak a fiúkkal. A lányok nem tudták, hogy melyik álarc mögött ki rejtőzik, így izgalmasabb keretek között zajlott a fiatalok közötti ismerkedés, udvarlás, mely a farsangi népszokásoknak fontos célja volt. Ma a lányok – a fiúkhoz hasonlóan – az általános iskola befejezése után vehetnek részt a szokásban. Reggel szendvicseket készítenek a beöltözőknek, illetve az öltözködést is figyelemmel kísérő riportereknek, és segítenek a leány alakoskodók öltöztetésében (sminkelés, melltartó kitömése, stb.). Az adománygyűjtő menet során meghatározott feladatuk, hogy a leány alakoskodók tojásokkal megtelt kosarát többször is visszavigyék a művelődési házba. A segítő lányok tehát a szereplőkkel együtt indulnak el a művelődési házból, végig kísérik az alakoskodókat a falun, de közben egy-egy lány visszaindul a teli kosarakkal, és miután kiürítette őket, néhány házzal odébb csatlakozik újra a menethez.

A proxemikai megfigyelések lényeges aspektusa az emberek közötti távolság vizsgálata. Edward T. Hall a társas érintkezésekben megfigyelhető magatartásformák négy kategóriáját különböztette meg: bizalmas, személyes, társasági és nyilvános távolság, amelyek közeli és távoli szakaszokra bonthatók.²⁸ Számunkra Hall elméletéből az a lényeges, hogy ezek a távolságok nem statikusak. A tikverőzösen jelen lévő emberek jelenlétük célját tekintve különböző csoportokhoz tartoznak, egymáshoz viszonyított mozgásuk azonban a szokás terében és idejében jön létre, cselekvéseik egymásra hatásának következtében. A személyek közötti távolság egyetlen szertartáson belül, egyetlen nap, sőt fél nap leforgása alatt megvalósuló változását leginkább a kisiskolások magatartásán lehet nyomon követni. Az öltözködésre érkező kisdíjak természetes tartózkodással érkeznek a helyszínre, idegenek közé. A nyilvános távolság közeli szakaszából, azaz négy-hét méteres távolságból figyelik az eseményeket. Abban a pillanatban, amikor a bohócok felöltözve kormot vesznek magukhoz, és elindulnak, hogy beteljesítsék a szokás funkcióját, a kormozást, a kisiskolások a félelemtől sikongatva próbálnak menekülni a bohócoktól minél messzebb, a nyilvános távolság távoli szakasza (hét és fél méternél nagyobb távolság) felé. Igyekezetük sikertelen, hiszen a bohócok könnyedén utolérlik őket és bekormozzák arcukat. Az érintéssel megvalósul a személyes távolság közeli szakasza (negyvenöt-hetvenöt centiméter), ez a távolság azonban csak rövid ideig áll fenn, és a gyerekek ellenérzése kíséri. Hozzá kell tennünk, hogy a zsúfoltság, a tömeg sokszor eleve nem teszi lehetővé a gyerekek ösztönös, nagyobb mértékű távolságtartását. Körülbelül egy óra leforgása alatt a bohócok és a gyerekek közötti távolságtartás modellje nemcsak megváltozik, hanem a visszájára fordul. A gyerekekben a kezdeti félelem helyét átveszi a kíváncsiság és a játék öröme. Önszántukból közelítik meg a bohócokat, és a bizalmas távolság távoli szakaszát (tizenöt-negyvenöt centiméter) súrolva kérnek kormot a bohócoktól, sőt tapogatják a ruhájukat, gyakran a ruhát díszítő szalagokból is kérnek. A kisiskolások kísérői közös fotót készítenek, amelyeken a bohócok és a gyerekek egymást átölelve, összekapaszkodva szerepelnek. A résztvevők elmondása szerint ez a magatartás a olykor a bohócok számára válik terhessé, kényelmetlenné. A távolságtartás különböző fokozatainak dinamizmusa az idősebb korosztály, de főként a fiatalok tagjai között is megfigyelhető. A fiatalok közül többen szándékosan elszaladnak a bohócok elől, s ezzel kiválóságukat, rátermettségüket hangsúlyozzák.

Záró rítusok

Az adománygyűjtés befejeződése és az esti multság ma is látogatók és érdeklődők jelenléte nélkül zajlik. Az adománygyűjtés befejeződésének idejét –

²⁸ Hall, E. T. 1975, 161.

ahogy a kezdetét is – az autóbuszok érkezéséhez igazítják. Napjainkban, amikor rövidebb idő alatt járják végig a falut, előfordul, hogy délután kettő-három óra körül már visszaérkeznek az alakoskodók a művelődési házhoz. Néhány óráig azonban még nem vetik le maskaráikat, hogy a fél négykor és fél ötkor Mohára érkező busz leszálló utasait még bekormozhassák. A közösség újrateremtése, az identitás megerősítése, mint közösségi és egyéni szükséglet, leginkább a szokásnak ebben a délutáni időszakában érhető tetten. Az utolsó meglátogatott házaknál már nem a riporterek, érdeklődők kedvéért sütnek fánkot és adnak tojást a háziak. A vendéglátókkal közös evés és ivás, majd az összegyűjtött tojásokból készült vacsora közös elfogyasztása a valódi együttlét megteremtését fejezik ki. Ezt csak fokozza az adománygyűjtés már említett záró mozzanata, amikor az érkező buszokról már nem látogatók, vendégek szállnak le, hanem munkából hazatérő mohaiak, akiknek bekormozása akkor is ugyanolyan fontos a résztvevők számára, ha nem külső nyilvánosság, fotóriporterek és egyéb érdeklődők előtt zajlik.

A délutáni buszok érkezését követően szintén egy átmeneti, várakozással, készülődéssel teli néhány óra jellemzi a szokás menetét. Az alakoskodó szereplők hazatérnek, és tisztálkodással, öltözködéssel készülnek az ünnepet lezáró mulatságra. A lányok ugyanezt teszik, de az esti mulatság előtt valamelyik háznál megsütitik az összegyűjtött tojások egy részét, és az elkészült vacsorát a művelődési házba viszik. Amikor lányok még nem segédkeztek a tikverőzésben, ezt a feladatot valamelyik legény édesanyja látta el, s az 1950-es, és 1960-as évekig még a kocsmá volt a vacsora helyszíne. A tikverőzés tere és nyilvánossága ebben a szakaszban fokozatosan szűkül, egészen addig, hogy este hat-hét órára már csak a művelődési ház hordozza magában az ünnepi kitüntetettséget, de már csak a fiatalok számára, hiszen csak ők vesznek részt az eredetileg zenés-táncos mulatságon.

A farsang és a mulatságok ideje valamikor egyet jelentett, hiszen a farsangot követő böjt időszakában tilos volt a mulatozás. Akkor a húshagyókeddi bál csak éjfélig tarthatott, később azonban, amikor a szórakozás elhagyása kikopott a húshagyókedd fogalmából, a fiatalok hajnalig vagy reggelig tartó mulatságot rendeztek. Ma ismét csak éjfélig tart az összejövétel, a korlátozás hátterében azonban nem a böjti tilalom, hanem a lakosok éjszakai nyugalmanak tiszteletben tartása húzódik.

A szokást lezáró rítusok egy része átnyúlik a húshagyókeddet követő néhány napra. Ide tartozik a megmaradt tojások piacon való értékesítése, valamint a művelődési ház kitakarítása, rendbe rakása. A szokásesemény egyéb mozzanataihoz hasonlóan a fiatalok számára ez is fontos közösségi összejövétel, hiszen ez idő alatt alkalmuk nyílik a tikverőzés során átélt élmények közös felelevenítésére, ismételt átélésére.

		1950-es évekig	1950-es évektől 1983-ig	1983-tól napjainkig
A szokás ideje		húshagyókedd	húshagyókedd	húshagyókedd
Helyszín	öltözködés	valamelyik beöltöző otthona	polgármesteri hivatal udvara, majd a művelődési ház udvara	művelődési ház udvara
	adománygyűjtés	utca, vasútállomás, vendéglátó házak udvara és baromfiudvara, kocsmá	utca, vasútállomás, buszmegálló, vendéglátó házak udvara és baromfiudvara, kocsmá, pálinkafőzde	utca, buszmegálló, vendéglátó házak udvara és baromfiudvara, kocsmá
	esti mulatság	kocsmá	művelődési ház	művelődési ház
A szokás időbeosztása	öltözködés	reggel 7 óra	reggel 7 és 8 óra között	reggel 7 órától 9 óráig
	adománygyűjtés	8 órától este 6 óráig	8-9 órától este 6 óráig	reggel 9 órától délután 3-4 óráig
	esti mulatság	Este 7 órától éjfélig	este 7 órától hajnalig vagy reggelig	Este 7 órától éjfélig
A szereplők kora		18 éves kortól 21 éves korig	16 éves kortól a nősülés időpontjáig	az általános iskola befejezésétől (14-15 éves kortól) bármeddig
A résztvevő csoportok típusai	aktív	alakoskodók (bohócok, lányok, szalmaztörök, kéményseprő)	alakoskodók (bohócok, lányok, szalmaztörök, kéményseprő), segítő lányok	alakoskodók (bohócok, lányok, szalmaztörök, kéményseprő), segítő lányok
	passzív	helyi lakosság	helyi lakosság, Pesovár Ferenc és barátai	helyi lakosság; fotóriporterek; újságírók; televíziós csatornák; kisiskolások, óvodások és kísérőik; városi érdeklődők

1. táblázat: A tikverőzés tér- és időstruktúrájában bekövetkezett változások

Összegzés

A mohai tikverőzés napjainkban is ünnep. A hétköznapitól eltérő tér- és időhasználat jellemzi. Mind az ünnepi tér, mind az ünnepi idő kijelöli saját határait. A szokás kitüntetett ideje a farsangot lezáró húshagyókedd, amely a szokásesemény megvalósulása során az ünnepet jellemző cselekvések, rítusok által kitüntetetté teszi a hétköznapit, azaz a település utcáit és portáit. Az idő és a tér hagyomány által meghatározott kötöttségéhez a közösség tagjainak többsége a mai napig ragaszkodik.

Az ünnepi idő legintenzívebb szakasza húshagyókedd délelőttje, amikor a szokásban résztvevő fiatalok egyrészt saját közösségük, másrészt a falu ünnepi terebe kívülről érkező érdeklődők előtt mutathatják be falujuk generációkon keresztül fennmaradt és őrzött hagyományát, s ezzel együtt közösségük összetartó erejét. A nap folyamán megvalósuló adománygyűjtés az ünnephez való viszony különféle megnyilvánulásait vonultatja fel. A délelőtti időszakot társadalmi reprezentáció és nagyfokú nyilvánosság jellemzi, azonban a délután (és különösen az este) eseményekben inkább a közösségi együttlét, a családi és baráti kapcsolatok megerősítése jut kifejezésre. A szokás életidejét tekintve a közösség újratemtése, a közösséghez tartozás érzésének kifejezése és a nemek közötti érintkezés megvalósítása mindig része volt a tikverőzésnek. A 20. századig azonban egy sajátos mágikus gondolkodásmód is jellemezte a szokást, amelynek keretében a tikverőzés termékenységű rítusként töltötte be funkcióját. Ez, a szokást életre hívó, és az emberek gondolkodását évszázadokig meghatározó tudatforma a 20. század elejétől kezdve egyre inkább érvényét veszítette. Tartalmilag a tikverőzés kiüresedett, formailag viszont továbbra is alkalmas volt a közösség tagjai között fennálló viszonyok megjelenítésére.²⁹ A közösség összetartozását reprezentáló funkció az 1960-as évektől kiegészült a tudatos hagyományápolás funkciójával, amelyet a néprajztudomány (később szélesebb városi közönség) folyamatos érdeklődése idézett elő, és tart fenn napjainkig is.

Az ünnepi időhasználat szempontjából nem érdektelen, hogy a szokásban való aktív részvételre milyen életkorban kerülhet sor. Az említett funkciók mellett a tikverőzés az egyének életidejében korcsoportváltást is jelent, s a szertartás mind az egyén, mind a közösség számára kinyilvánítja az ezzel létrejövő új helyzetet.

A tikverőzés terét jelentő utcák és egyéb objektumok egy része centrális, más részük periférikus terei az ünnepnek. A terek kitüntetettséget a szokásesemény időben zajló cselekvései és történései, valamint a szokás történeti idejében bekövetkező átalakulási folyamatok alakítják centrális és periférikus terekké. A szokás kiindulópontját és befejeződését jelentő művelődési ház reggel és este kitüntetett tere a szokásnak, míg a falu utcái és portái az adománygyűjtés során (a folyamatos

²⁹ A szokások életrajzáról és reprezentációs jellegéről lásd Verebélyi K.: 2005. b, 22–37.

helyváltoztatás következtében) szinte percről percre nyerik, majd vesztik el ünnepi kitüntettségüket. A település két buszmegállója meghatározott időpontban válik hétköznapiból ünnepi térre, a vasútállomás azonban az évtizedek alatt elvesztette ez irányú jelentőségét.

Mind a tér, mind az idő kitüntettségében nagy szerepet játszik a szokásban részesülők száma. A látogatók száma az utóbbi öt évtized alatt megötszöröződött, és a tömeg jelenléte lényeges eleme a szokás fennmaradásának, de paradox módon az autentikusságra törekvő hagyományápolásnak gyakran korlátja, hiszen az érdeklődők nagy tömege a korábbi gyakorlattól eltérő cselekvéseket és viselkedést ír elő a szereplők számára.

Irodalom

BÁN PÉTER (szerk.)

1989 Magyar történelmi fogalomtár. 1. kötet. Budapest

BOLYKINÉ FOGARASI KLÁRA

2001 A pillanat rögzítése – a fotó. Időképek. Milleniumi kiállítás a Néprajzi Múzeumban. 2000. dec. 31 – 2001. dec. 31. Szerk. Fejős Zoltán – Lackner Mónika – Wilhelm Gábor. Budapest, 268–273.

DÖMÖTÖR TEKLA

1983 A népszokások költészete. Budapest

FEJÉR MEGYE KÉZIKÖNYVE.

1997 Budapest

FEJÉR VÁRMEGYE ÉS SZÉKESFEHÉRVÁR SZABAD KIRÁLYI VÁROS ÁLTALÁNOS ISMERTETŐJE ÉS CÍMTÁRA AZ 1931-32. ÉVRE.

1932 Budapest

FEJŐS ZOLTÁN

2000 Az idő – képzetek, rítusok, tárgyak. A megfoghatatlan idő. Tabula könyvek 2. Szerk. Fejős Zoltán. Budapest, 7–22.

2001 Múzeumi idők. Időképek. Milleniumi kiállítás a Néprajzi Múzeumban. 2000. dec. 31 – 2001. dec. 31. Szerk. Fejős Zoltán – Lackner Mónika – Wilhelm Gábor. Budapest, 276–277.

FÜGEDI MÁRTA

1988 A gyermek a matyó családban. Miskolc

FÜREDI ZOLTÁN

2004 Busójárás, az élő rítus. Rítus és ünnep az ezredfordulón. Szerk. Pócs Éva. Bp. 315–347.

GELENCSÉR JÓZSEF

1991 Jeles napi szokások és hiedelmek a Móri-völgyben és a Zámolyi-medencében. Gelencsér József – Lukács László: Szép napunk támadt. A népszokások Fejér megyében. 241–494.

HALL, EDWARD T.

1975 Rejtett dimenziók. Budapest

HATTYUFFY DEZSÓ

1883 Moha község történelmi vázlata. Székesfehérvár

HERNÁDI MIKLÓS

1985 Ünneplő társadalom. Ünnepi viselkedések a mai Magyarországon. Budapest

- JUHÁSZ VIKTOR – SCHNEIDER MIKLÓS
1937 Fejér vármegye. Budapest
- KEMÉNYFI RÓBERT
2002 Lokális vallási témamodellek szerkesztési lehetőségei. In: Néprajzi Látóhatár. XI. évfolyam 1–4. szám 137–156.
2003 A térhasználat mint mentális élmény, mint jelrendszer az etnikai és vallási vizsgálatokban. In: Viga Gyula – Holló Szilvia – Cs. Schwalm Edit (szerk.): Vándorutak – Múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor 60. születésnapja alkalmából. 183–196. Budapest: Archaeolingua
2004 Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen
- LUKÁCS LÁSZLÓ
1991 Farsangi népszokások. Gelencsér József – Lukács László: Szép napunk támadt. A népszokások Fejér megyében. 181–214.
- MOHAY TAMÁS
1996 Térszerveződés a csíksomlyói pünkösdi búcsún. Néprajzi Értesítő. LXXVIII. évf. 29–58.
- NIEDERMÜLLER PÉTER
1981 Térformák és térhasználati szabályok a falusi kultúrában. Kultúra és közösség. 5. sz. 75–84.
- PESOVÁR FERENC
1983 Farsangi tikverőzés Mohán. Élet és tudomány, II. évf. 18. sz. 296–299.
- PÓCS ÉVA
2002 Ünnepek, rítus és időszemlélet a parasztság hagyományos kultúrájában. Közelítések az időhöz. Tabula könyvek 3. Szerk. Árva Judit, Gyarmati János. Budapest, 134–151.
- SZACSVAY ÉVA
2001 A pillanat rögzítése. Időképek. Milleniumi kiállítás a Néprajzi Múzeumban. 2000. dec. 31 – 2001. dec. 31. Szerk. Fejős Zoltán – Lackner Mónika – Wilhelm Gábor. Budapest, 488–489.
- VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA
1984 Életmód, időélmény, jövőkép. Életmód, modellek és minták. Szerk. Hoppál Mihály, Szecskő Tamás. Budapest, 92–109.
- VEREBÉLYI KINCŐ
2005/a Szokásvilág. Debrecen
2005/b Minden napok, jeles napok. Hétköznapi és ünnepek a népszokások tükrében. Budapest

Veronika Nagy

SOME ASPECTS TO RESEARCH SPACE AND TIME STRUCTURE OF A SPECIFIC CARNIVAL CUSTOM, CALLED *TIKVERŐZÉS* IN MOHA

Following Kincső Verebélyi's definition a new perspective stands out in investigating popular and social festivities. The paper undertakes the role to show the space and time structure of a particular custom, namely *tikverőzés*, selected from other festive elements.

First of all I am presenting the past and present of the village called Moha, and then I am making a general outline of the carnival custom in practice, finishing with pointing out to different approaches dealing with space and time in festive customs.

In spite of the fact that the *tikverőzés* lost its original content the form of the custom remained in current use and gained a new function of deliberately fostering traditions in the 1960's besides representing a togetherness of the community of Moha.



Virágzás – Lujzikalagor, Moldva, 2005

Megnyitó

Magunkról

BODÓ SÁNDOR
VOIGT VILMOS
DOMÁN ISTVÁN
LAJOS VERONIKA



Megnyitó

BODÓ SÁNDOR

A Györffy István Néprajzi Egyesület konferenciája, 2006. március 24.

Épp 15 éve annak, hogy a Györffy István Néprajzi Társaság megalakult. 1991-ben Budapesten a Vajdahunyad várban a magyar néprajzkutatók első találkozóján született a döntés az egyesület létrehozásáról és egy folyóirat, a Néprajzi Látóhatár útnak indításáról. Az elhatározást olyan elgondolások motiválták, amelyek központi feladatként jelölték meg a Kárpát-medencében élő magyarság és az együtt élő népek, népcsoportok tradicionális műveltségének megismerését és megismertetését, bele értve természetesen a specifikus, ill. regionális vonások fel-tárást is.

Meghívó

A Györffy István Néprajzi Egyesület és az ELTE BTK Néprajzi Intézete
2006. március 24-én, pénteken délután 2 órától
konferenciát rendez
az ELTE Néprajzi Intézetének könyvtárában
(Budapest, VIII. Múzeum térén 6-8. (földszint 22.)), melynek címe

A zsidó hagyományok továbbélésének kutatása a Kárpát-medencében.

A konferencia programja:

Megnyitó, köszöntések: Bodó Sándor, a Györffy István Néprajzi Egyesület elnöke; Schömer Alfréd, az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem rektora; Halmos Sándor, a Debreceni Zsidó Hírközösség ügyvezetője
Voigt Vilmos: Bevezetés az előadásokhoz
Domán István: A régi tradíciók megismerésének kérdései
Gleszer Norbert: A délvidéki zsidóság kutatásának kérdései
Dranik Réka: A zsidókkal kapcsolatos sztereotípiák a proverbiumokban
Keményfi Róbert szerkesztő bemutatja a Néprajzi Látóhatár 2005. évi 3-4. számát, melynek címe: A magyar zsidó kultúra öröksége, élő hagyománya
Verebélyi Kincstő: Zárzó

A konferencián mód nyílik a Néprajzi Látóhatár számainak kedvezményes vásárlására

A konferenciára tisztelettel meghívja

Budapest, 2006. február 27.

Deáky Zsuzsanna
titkár

Bodó Sándor
elnök

A Néprajzi Látóhatár azóta túl van 14 évfolyamon, s a közben elindult Kis-könyvtár sorozatában is megjelent 9 kötet. Szerzőink száma közel ötszáz, akik persze egyenletlenül megoszolva, de hazánkon kívül Romániában, Szlovákiában, Szerbiában, Horvátországban, Szlovéniában, Ukrajnában, Ausztriában élnek és alkotnak.

Az eddigi folyóirat-számok többsége tematikus és regionális számként jelent meg, közülük csak a példa kedvéért emelem ki a moldvai csángókról, a bukovinai székelyekről, az amerikai magyarokról, a svédországiakról megjelent köteteket. Jelentek meg tematikus kötetek is, melyek pl. a nyelvsziget kérdéséről, vagy a francia-magyar-román együttműködéssel szervezett „Kulturális örökség, kulturális párbeszéd, Kolozsvár” program eredményeit mutatták be.

A szerkesztésnek mindig alapelve volt az együtt élő népek kapcsolatainak kiemelt figyelemmel követése. A közlések a román, szász, zsidó, szlovák, ruszin, szerb, horvát, cigány és a bolgár nép kultúrájának egy-egy szeletét is bemutatták. Egyesületünk 2005 nyarán tekintette át a feladatokat, s közös elhatározással még nagyobb hangsúlyt igyekszünk fordítani az együtt élő népek közös és sajátos kultúrájának dokumentálására, s megismertetésére.

Ezúttal örömminkre szolgál, hogy az ELTE Folklór Intézetével karöltve konferenciát tarthatunk „A zsidó hagyományok továbbélésének kutatása a Kárpát-medencében” címmel, amelyhez apropót ad folyóiratunk 2005. évi 3-4. számának megjelenése, amely tanulmányokat közöl „A magyar zsidó kultúra öröksége, élő hagyomány” témaköréről.

A konferencia szervezői nevében tisztelettel felkérem dr. Schönér Alfréd urat, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem rektorát, bevezető gondolatait ismertetésére.

Sándor Bodó

OPENING SPEECH
GYÖRFFY CONFERENCE, MARCH 24, 2006

It was exactly 15 years ago when the István Györffy Association and a periodical, called Néprajzi Látóhatár (Ethnographical Horizon) were established in Budapest at the first meeting of Hungarian ethnographers. The majority of the numbers of this learned journal focused on a specific issue and was published in thematic copies. The authors also come from Romania, Austria, Slovakia, Ukraine, Serbia, Slovenia and Croatia.

The editing principle has always been the aim to carefully trace the coexisting people's cultural connections and social ties. This time we can hold a conference about Jewish culture cooperating with the Folklore Institute of Eötvös Loránd University with the title of „Investigating survival and revival of Jewish traditions in the Carpathian Basin”. Studies about Hungarian Jewish heritage are published in the 3-4 number of the periodical in 2005.

A Néprajzi Látóhatár 2005/3-4. számának bemutatása

(A magyar zsidó kultúra öröksége, élő hagyományai)
2006. március 24. ELTE BTK Néprajzi Intézet

VOIGT VILMOS

A Györfly István Néprajzi Egyesület és az Eötvös Loránd Tudományegyetem Néprajzi Intézetének rendezésében került sor a *Néprajzi Látóhatár* tematikus számának bemutatására. Nem meglepő ez az együttműködés, hiszen mind az akkor új egyesület, mind az akkor új évkönyv megszerveződése óta szoros a kapcsolat közöttük. Most is az egyetemi intézet könyvtárában az alatt a tábla alatt vezették a rendezvényt a két szervező fél reprezentánsai, amelyet 2004-ben a rendszeres budapesti egyetemi oktatás jubileumán is ugyanez a két intézmény helyezett el.

Bodó Sándor, a Györfly István Néprajzi Egyesület elnöke nyitotta meg az ülést, köszöntötte a megjelenteket, pár szóban visszatekintve az egyesület, a folyóirat céljaira, a megjelent kiadvány létrejöttére.

Először Schöner Alfréd főrabbi, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem rektora mondotta el gondolatait. Nem szokványos üdvözlőt tolmácsolt, hanem a maga életútjának fázisaként három tájat említett: az általa feldolgozott kaposvári *Chevre Kadisa kódex* példáján a magyarországi zsidó díszített kéziratok művészettörténeti és népművészettörténeti kapcsolatairól – egykori debreceni szolgálatára visszaemlékezve az ottani kántorok gyakorlatában még megmaradt zsidó-magyar dallam-egyezésekre – valamint szülőfaluja, Tarpa szokásvilágára, amit az ő családja is gyakorolt: az Egyiptomból kimenekülés mintegy cselekvésszerű megjelenítésére a *pészach*-ünnep alkalmával.

Végül a *dras* szó mindkét értelmében ('jókívánság' és 'tudományos/kutatás') kívánt további jó kutatást a zsidó néprajz művelőinek.

Halmos Sándor, a Debreceni Hitközség ügyvezetője a hagyományoknak a mai zsidóság életében betöltött szerepét hangsúlyozta.

Ezután került sor a tudományos előadásokra.

Voigt Vilmos ezekhez tartozó bevezetőjét itt közöljük.

Bevezetés

A Györfffy István Néprajzi Egyesület folyóirata megújul, és ennek első jele a *Néprajzi Látóhatár* mostani, zsidó témájú számának megjelenése. Noha mind az egyesület, mind folyóirata eddig is példászerűen működött a Kárpát-medence népi kultúráját bemutató, azonban a magyarországi nemzetiségek kutatását eddig elsősorban a Magyar Néprajzi Társaság évkönyvsorozata (*A Magyarországi Nemzetiségek Néprajza*) képviselte – Európa-szerte páratlan mértékben és sikerrel – noha éppen zsidó tárgyú kötetet eddig nem publikáltak.

A „megújulás” mellett a „továbbfolytatást” is feltétlenül meg kell említeni, hiszen a mi néprajztudományunk kezdettől fogva foglalkozott a zsidó hagyományokkal. Másik oldalról a hazai hebraisztika és judaisztika egyik világszerte elismert erőssége volt a folklór iránti érdeklődés. Minthogy e közismert tényekről még tudománytörténeti áttekintések is készültek (többek között általam is), erről most nem is kell ismét szólnom. Nemes tudományos hagyomány folytatása tehát e kötet. És azt is büszkén teszem hozzá, hogy a helyszín, egyetemünk Néprajzi Intézetének könyvtára is példázza e hagyományt. Bizonyára köztudott, hogy még a mi bölcsészkarunk előző épületében a Pesti Barnabás utcában, a Néprajzi Intézet könyvtárszobájában tartotta óráit Scheiber Sándor, aki emiatt is válhatott a mi állami egyetemünk címzetes professzorává. Arcképe most is látható szemináriumi szobánkban, ott, ahol ebben a tanévben is szakkollégium keretében tanulhatják hallgatóink a zsidó hagyományokat.

Nem tartom véletlennek, hogy éppen most jelent meg a „magyar zsidó kultúrát” bemutató folyóiratszám. Mára ugyanis felnőtt egy olyan újabb nemzedék, amely odaadóan és remélhetőleg egyre jobb felkészültséggel foglalkozik a zsidósághoz kapcsolható néphagyományokkal. A mostani szám több mint húsz szerzőjének legalább a fele sorolható ide: doktorandusok, doktori iskolát végzett fiatalok jelentkeztek, nyilvánvalóan nagyobb, több évre terjedő kutatásaikból mutatva be itt egyes részeket. Ugyanezt vehetjük észre a most, itt hallható előadásokból is.

Ugyanakkor a kiadvány szerzői között két másik csoportra is rá kell mutatnom.

Idős (és talán tekintélyesnek is nevezhető) magyar folkloristák is megszólaltak. Különösen jól látható itt a „debreceni vonal”, ami nem csoda, hiszen az ottani testvér-tanszéken is évtizedek óta folyamatos a zsidó néprajz és folklór iránti érdeklődés. Ez disszertációkban, publikációkban is megnyilvánul. Kár, hogy nekem is csak most jutott eszembe: jó lett volna e kötetben közzétenni legalább az ilyen egyetemi disszertációk és kiadványok jegyzékét. (Azóta kiderült, erre mód is nyílik a *Néprajzi Látóhatár* jövő évi számában.)

Még ennél is fontosabb, hogy zsidó értelmiségiek, sőt egyenesen rabbik is megszólalnak, mind a kötetben, mind az előadások során. Nemcsak jelképes jelentőségű, hogy Schöner Alfréd, az Országos Rabbiképző Egyetem rektora írásával kezdődik e kötet, és ez nem valamilyen udvarias üdvözlő, hanem tudományos dolgozat. Halmos Sándor részvétele a kötetben és konferencián azt jelzi, a mai zsidóság vezetői is érzik a mi szakkutatásaink fontosságát, sőt talán a hazai zsidó kultúra sokféleségének fenntartásában való felhasználhatóságát is.

A *Néprajzi Látóhatár* célja mindig is a Kárpát-medence néprajzának – ha úgy tetszik „határtalan” – művelése volt. A mostani számban is van (hogy mai fogalmakat használjunk) romániai, szerbiai, sőt az egész Kárpát-medencére kiterjedő dolgozat. A most elhangzó előadások pedig még inkább hangsúlyozzák az ilyen megközelítés fontosságát. Éppen ilyen irányban szeretnénk tovább fejleszteni a zsidó népeletre vonatkozó kutatásainkat.

Azt ugyan örömmel konstatálhatjuk, hogy újabban éppen ilyen szempontból fontos munkák láttak napvilágot, az erdélyi zsidóságról, a felső-tiszai és kárpátaljai zsidó kultúráról, a *jesiva*-iskolákról, az érsekújvári vagy éppen a zentai zsidókról. Legutóbb a bécsi egyetem néprajzi intézete adott ki a burgenlandi zsidóság életéről szóló könyvet. Többen is foglalkoztak azzal a kérdéssel, milyen módon érvényesül, érvényesülhet a mai társadalomban a zsidó hagyományok továbbélése? Itt persze csak az utóbbi néhány évben megjelent és „néprajzi” szempontú munkákat említettük, nem is utalva az egyre gazdagodó egyéb tárgyú, közte történeti művekre vagy éppen visszaemlékezésekre. E kiadványok tematikus és módszertani sokfélesége is örvendetes. Mégsem lehetünk elégedettek. Éppen az osztrák könyv alcímében a „historische Fragmente” megnevezés szerepel, sajnos, találó minősítésként. Vagyis sok további leírásra és áttekintés elkészítésére lenne szükségünk. Érdemes lenne ezeket meg is tervezni, vagy legalábbis koordinálni, egyeztetni. Biztos vagyok abban, hogy a mostani rendezvény résztvevői erre hajlanak is.

Még egy örvendetes tény is közölhetek rendezvényünk látogatói számára. Filep Antal etnográfus-kollégánk hívta fel a figyelmünket arra, hogy a kiváló erdélyi újságíró és fényképész, Erdélyi Lajos biztosan szívesen venné, ha kölcsönkérnénk tőle a régi zsidó temetőkről készített fényképeiből egy kis válogatást. Akik emlékeznek 1980-ban a Kriterion Kiadónál e tárgyban megjelent könyvére, már megcsodálhatták ilyen fényképfelvételeit. Most azonban sokkal jobb minőségben, nagyobb méretben és több esetben színes felvételeket csodálhatunk meg. Őszinte tisztelettel köszönjük a fénykép-dokumentálás klasszikusának, Erdélyi Lajosnak szíves közreműködését rendezvényünkön. A mai alkalom rangját az is jelzi, hogy ezt megelőzően a washingtoni Capitoliumban volt látható ez a fényképgyűjtemény! Itt egy hatalmas gyűjteményből csak válogatott képeket láthattunk. Feltétlenül szükség lenne arra, hogy a fényképek legjava új, technikailag is

méltó formában ismét megjelenjenek a könyvpiacra. És ehhez mindjárt kutatási feladatot is javasolhatok. Ha jól tudom, a sírköveken látható feliratok szövegeit eddig még nem írták le és nem is közölték. Pedig pótolhatatlan fontosságú ez a forrásanyag. Mielőbb el kellene készíteni ezt az új, színes felvételekkel ellátott szöveg- és kép- kiadást!

(Orvosi kezelése miatt Erdélyi Lajos nem tudott eljönni bemutatónkra. Minden reményünk megvan azonban arra, hogy a közeljövőben eljön a mi Néprajzi Intézetünkbe, és magyarázatokkal is szolgálva bemutatja az itt látható, majdnem harminc csodálatos fényképét. Ami persze – ismétlem – csak csepp a tengerből, az ő gazdag, zsidó tárgyú és nemcsak zsidó tárgyú fotóművészeti tevékenységéből.)

*

A mostani kötet fölötti örömben, amit még csak fokoz az a tudat, hogy úgy látszik – főként az itt megjelenő fiatalok – folytatni is fogják ilyen tárgyú tudományos munkásságukat, legyen szabad méltatlan ajkainkra vennünk a *Szentírás* szavait. Noha ez nem is az „Ó”-Szövetségben olvasható, hanem az „Új”-Szövetségben, azért az itt megszólaló egy valódi, igazi, vallásos zsidó ember, és az egész gondolkodásmód kiválóan zsidó jellegű. Lukács (2:25 sqq.) említi a Jeruzsálemben élő istenfélő igaz férfit, Szimeont, aki, amikor megjelenni látta azt, amit egész életében várt, és ezt mondta: most már nyugodtan távozhatsz, mivel megláttam azt, ami „Izraelnek, a Te népednek dicsősége és fénye (φω̃ς ... δόξα λαου̃ σου Ἰσραήλ)”.

A fentebb általam megemlített néhány könyv adatai:

A szerbiai kutatások kitűnően válogatott bibliográfiáját adta Gleszer Norbert előadásának mellékletében. Vesd össze még: Bunardžić, Radovan: Menore iz Čelareva. Beograd, 1980. Jevrejski Istorijski Muzej u Beogradu – Muzej Grada Novog Sada.

Domán István: A talmudiskolák titkai. Budapest, 2001. Ulpius-ház.

Erdélyi Lajos: Régi zsidó temetők művészete. Bukarest, 1980. Kriterion.

Hörz, Peter F. N.: Jüdische Kultur im Burgenland. Historische Fragmente – volkscundliche Analysen. Wien, 2005. Selbstverlag des Instituts für Europäische Ethnologie (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien – 26)

Kopka János. Zsidó emlékek a Felső-Tisza vidékén. (Fordította: Vrankó Tamás.) Budapest, 2004. Keleti Press.

Papp Richárd: Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében. Budapest, 2004. Múlt és Jövő.

Strba Sándor – Lang Tamás: Az érsekújvári zsidóság története. Pozsony, 2004. Kalligram.

Vincze Kata Zsófia: Visszatérők a zsidó valláshoz Budapesten. A hagyománytól való elszakadás és a *baál tsvva* jelenség kérdései. (Budapest, 2006, kézirat, védésre benyújtott PhD értekezés az ELTE Folklore Tanszékén a „Magyar és összehasonlító folklorisztika” doktori iskola keretében.

Voigt Vilmos: Magyar, magyarországi és nemzetközi. Történeti folklorisztikai tanulmányok. Budapest, 2004. Universitas Könyvkiadó. (Itt a 109-152. lapok között olvasható írásaimban adok áttekintést a hazai zsidó néprajzi és folklorisztikai tevékenység több vonatkozásáról.)

Az előadásokat Domán István főrabbi, egyetemi tanár kezdte. Ebben a talmudi tudományos megközelítés jellemző és érdekes példáit mutatta be. Előadását itt közöljük.

A Bácskából származó Gleszer Róbert a szegedi egyetemen végzett a néprajz szakon. Jelenleg a budapesti Zsidó Egyetem doktorandusa, egyszersmind az ELTE Folklore Tanszékén is tanul. Mostani előadása a mai Szerbia területén eddig végzett judaisztikai kutatásokat tekintette át, különös tekintettel a néprajzi vizsgálatokra, a helyszíntől távolabb alig hozzáférhető helyi publikációkra. Itt közölt írásából is kiderül, milyen fontosak a Kárpát-medencei zsidóságra vonatkozó regionális kutatások, hiszen az egyformán az egykori Magyarországon élő kárpát-aljai, burgenlandi és mondjuk a bácskai zsidóság hagyományai minden hasonlóságuk ellenére is jócskán eltérnek egymástól. A másik fontos kutatási szempont az, hogy a mai Szerbiában még más területekhez képest is borzalmasabb méretű volt úgy fél évszázaddal ezelőtt a zsidók és kultúrájuk emlékeinek elpusztítása. Alig élnek már olyan emberek, akiktől megkérdezhetjük hagyományos életmódjuk tényeit. Itt csakugyan az utolsó órában vagyunk, minden erőfeszítést arra kell fordítani, hogy összegyűjtsük, ami e hagyományból még megismerhető.

Egyébként a „bácskai” zsidóság története nem új keletű. Világszenzáció volt az Újvidéki Múzeum 1980-as kiállítása, amikor a várostól mintegy 30 kilométerre, nyugatra, a Duna bal partján feltárt celarevoi temető zsidó díszítményeit (főként agyagba karcolt *menora* – ábrázolásokat mutató) leleteket tették közzemre. A 811 utáni, avar korszakra datálható leletek egyértelmű bizonyítéka annak, hogy ez átmeneti korban már éltek zsidók e tájon.

Dranik Réka (a kolozsvári egyetemről) a magyar és a román közmondásokban a zsidó alakjának megjelenítését vizsgálta, némi nemzetközi háttérrel. (Dolgozatának szövege már olvasható volt a kiadott kötetben.) Mind parömiológiai, mind a sztereotípiákat illető szempontból ezt a kutatást folytatni kell, kiegészítve és pontosítva. Ujváry Zoltán hívta fel az előadó figyelmét Fleisch Ármin *A zsidó*

a magyar közmondásban c. írására (Budapest, 1908. – különnyomat az IMIT 1908. évi Évkönyvéből).

A *Néprajzi Látóhatár* szerkesztője, Keményfi Róbert rövid tájékoztatást adott a most megjelent kötetről, és közölte, a mostani ülésre elkészített új előadások szövegét is mielőbb közölni fogják.

Az ELTE Néprajzi Intézetének igazgatója, Verebélyi Kincsó záró szavaiban a rendezvényt méltatva elsősorban az egyetemek közötti együttműködés újabb szép példáját emelte ki, és biztosította a jelen levőket, mind az együttműködés, mind a zsidó kultúra folklorisztikai-néprajzi kutatása folytatódni fog.

Végül, de nem utolsó sorban, köszönetünket fejezzük ki a tematikus szám megszervezőjének, Keményfi Róbertnek, valamint a rendezvény lebonyolításában Deáky Zitának és Gáspár Kingának. Nemcsak fontos, hanem igen jó hangulatú összejövetel volt, finom (sőt kóser!) pogácsával és italokkal. Itt sokan kötetlen beszélgetést folytattak ilyen témájú kutatásaik folytatásáról és egyeztetéséről. Ami persze a legfontosabb eleme volt a rendezvénynek.

És mindehhez, afféle *ceterum censeo*-ként azt fűzhetem hozzá, végre ki kellene adni néhai dr. Kohlbach Bertalan klasszikus értékű összegezését: *A zsidó néprajz*. Ez a 45 főlíó lapból álló kézirat hovatovább háromnegyed évszázada várja a megjelentetést!

Vilmos Voigt

REPORT ON THE PRESENTATION OF A NEW COPY OF NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR
(ETHNOGRAPHICAL HORIZON)

3-4 NUMBER, 2005

MARCH 24, 2006, EÖTVÖS LORÁND UNIVERSITY

The report describes the course of the presentation in chronological order: the events, the participants and their papers that were given on the issue of Jewish culture.

A tudomány és a néphit találkozása a Talmudban

DOMÁN ISTVÁN

Először azt kell tisztáznunk, hogy a Talmud mit ért tudomány alatt. Ha ezt a kérdést vizsgáljuk, akkor hamarosan kiderül szövegeiből, hogy elsősorban a Tóra magyarázata. Tudomány alatt tehát a Talmud a Szentírás magyarázatát érti, míg a világi tudományokat legfeljebb érinti. De nem is állították soha a Talmud mesterei, hogy szaktekintélyek lennének a világi tudományok terén. Így, például Rábbi Elázár ben Hiszmá (Hiszmá fia) nagy talmudtudománya mellett világi műveltséget is szerzett és különösen nagy jártasságot ért el a mértanban és a csillagászatban. Mégsem erre volt büszke, hanem kijelentette: „a madáraldozatokkal és a menstruáció kezdeteivel foglalkozó tanok a főrészei a Háláchának (a vallási döntésekkel foglalkozó tudománynak), a csillagászat és a mértan pedig ennek a tudománynak csak a csemegéi”.¹

A világi tudományok hasonló értékelést tapasztalhatjuk az alábbi állásfoglalásokban is.

„Mestereink tanították. Izrael bölcsei azt mondják: Az égi körpálya szilárdan áll és az égitestek mozognak; és a világ népeinek bölcsei azt mondják: Az égi körpálya mozog, és az égitestek szilárdan állnak. Rabbi mondta: Ellentmondás a szavukkal szemben, hogy mi emberemlékezet óta a Göncöl szekerét nem Délen és a Skorpiót nem Északon találjuk. Ráv Áchá, Jákov fia ellenvetette vele szemben: De talán ez olyan, mint egy malomkőnek a tengelye, vagy mint az ajtó sarokvasa.”²

Izrael bölcsei azt mondják: Nappal az izzó Nap az égbolt alatt jár és éjjel az égbolt felett. És a világ népeinek a bölcsei azt mondják: Nappal az izzó Nap az égbolt alatt jár és éjjel a Föld alatt. Rabbi azt mondta: Az ő szavuk meggyőzőbb, mint a mi szavunk, mert nappal a források hidegek és éjjel melegek.

¹ Atyák fejezetei, 3:23.

² Mint az ajtónál a sarokvas, úgy állt az ókori malomnál a tengely az őrlőtekő közepén. Körülötte, mint középpont körül forgott a malomkő a rúdon.

Rabbi Nátán azt mondja: A Nap izzása idején³ az izzó Nap az égbolt magasságában jár, ezért az egész világ meleg, és a források hidegek. Az eső napjainban⁴ az izzó Nap az égbolt szegélyén jár, ezért az egész világ hideg és a források melegek.⁵

Világosan kitűnik az idézett részből, hogy a Talmud mesterei nem tartották magukat szaktekintélynek a világi tudományok terén és nem is igényelték ezt. Simán elismerték hiányosságaikat ezzel kapcsolatban. Valódi tudománynak a Szentírás szövegének, ezek összefüggéseinek és magyarázatainak kutatását tartották. Ebben a vonatkozásban viszont valóban bámulatos rendszert építettek fel, amelynek szerteágazó vonatkozásai kimeríthetetlenek.

Ezt az általuk felépített rendszert isteni eredetűnek tekintették és „Troá sebál pe”-nek Szóbeli Tannak nevezték, szemben a „Torá sebiktáv”-val, az Írott Tannal (Mózes 5 könyvével). Hitük szerint a Szóbeli Tant Mózes ugyanúgy átvette a Szináj hegyen Istentől, mint a 10 parancsolatot, a 2 kőtáblát. Ezt nem írták le, de a későbbi nemzedékeknek kötelességük a kutatásuk. Ezzel a magyarázatok szinte végtelen lehetőségét nyitották meg az utódok előtt, egy olyan tudományét, amelyet soha nem lehet befejezni, és soha nem lehet a végére járni.

Csak egy példát említek a Talmud úgynevezett tudományos rendszeréből. Három helyen fordul elő a Tórában a „ne főzd meg a gödölyét anyjának tejében”. Először Mózes II. 23:19; másodszer Mózes II. 34:26; harmadszor Mózes V. 14:21. Egyszerű értelmezésként erkölcsi tartalmat tulajdoníthatunk ennek a tilalomnak. Nem ildomos, hogy levágjuk a gödölyét és saját anyjának a tejében főzzük meg. Hasonló szellemű tilalommal találkozunk még a Tórában, mint pl. „És akár ökör vagy bárány, ne vágjátok le egy napon azt meg kicsinyét.”⁶

De a Talmud abból indul ki, és ez alapvető elve, mondhatjuk axiómája, hogy a Szentírás semmit nem ír le feleslegesen. Ha a gödölyével kapcsolatos tilalmat 3 helyen is közli, akkor ennek különleges jelentősége van. És azt a következtetést vonja le belőle, hogy itt nem szó szerinti jelentésre kell gondolni, hanem átvitt értelemben a tejes és húsos ételek együtt főzésének tilalmáról van szó. De továbbmegy és kiegészíti az ilyen étel evésének és bárminemű felhasználásának a tilalmával. Tehát a tejest a hússal összekevert ételt még eladni sem szabad nemzsidónak, akinek pedig a vallása nem akadályozza meg ennek fogyasztását, mert akkor hasznot húzna belőle, márpedig a harmadik vers ezt is eltiltja.

Ám a Talmudi mesterek még ezzel sem elégedtek meg, mert csak az derül ki a szentírási szövegből, hogy olyan állat húsát nem szabad összekeverni, vagy főzni tejes étellel, amelynek anyateje van, vagyis emlősállat, hasonló a gödölyéhez, de

³ Nyáron.

⁴ Télen.

⁵ Peszachim 94b.

⁶ Mózes III. 22:28.

szárnyasra már nem vonatkozik a tilalom. Mégis kiterjesztették a szárnyasra is, hogy kerítésként szolgáljon a valódi tórai tilalom körül.⁷

Hasonló kerítéseket emeltek magából a szentírási szöveg magyarázatából is majdnem minden parancsolattal kapcsolatban. Rábbi Ákiva óta – aki i.sz. kb. 50-ben született és 135-ben végezték ki a rómaiak – minden rabbinikus rendelkezést valamilyen tórai verssel kellett alátámasztani. Akár úgy, hogy feleslegesnek ítélték valamilyen kifejezést, hasonlóan a „gödölyével” kapcsolatoshoz, akárcsak utalást láttak a mózesi szövegben, vagy egyetlen felesleges betűt, és már a magyarázatok egész palotáját építették rá. Ezt „drás”-nak (kutatás) nevezték.

A „drás”-t rendkívüli módon kifejlesztették, ami a Talmud tudományos rendszerének alapvető részévé vált. Ennek a tudományos módszernek és a néphitnek találkozását, szinte összefonódását a következő elbeszélés példázza:

„Ráv Jehuda mondta, Ráv nevében: Abban az órában, amikor Mózes a magasba emelkedett, találkozott a Szenttel, áldott legyen ő, amint ott ült és a betűkre koronát csatolt.⁸ Azt mondta előtte: Világ Ura, ki akadályozza a kezedet?⁹ Szólt az Örökkévaló: Egy ember, aki a jövőben, sok generáció végén lesz majd – Ákivá, József fia, a neve -, aki a jövőben minden egyes vonásról vallási szabályok egész hegyét fogja magyarázni.¹⁰ Azt mondta előtte: Világ Ura, engedd őt látnom! Azt mondta neki: Fordulj hátra! Ment és leült a nyolcadik sor végére.¹¹ De nem értette, hogy ők mit mondanak. Ekkor elvesztette nyugalmát.

Amidőn egy bizonyos dologhoz érkezett, mondták a tanítványai neki:¹² Mester, honnan tudod ezt? Azt mondta nekik: Ez vallási szabály, amit Mózes a Szinájrról kapott.¹³ Ekkor megnyugodott...¹⁴

Aztán megfordult Mózes és a Szent, áldott legyen a neve, elé jött és azt mondta: Világ Ura, neked van egy ilyen embered, mint ő, és te általam adod a Tórát! Szólt az Örökkévaló: Hallgass! Így terveztem meg. Akkor mondta előtte: Világ Ura, látni engedted nekem az ő Tóráját – engedd, hogy a jutalmát lássam! Így szólt: Fordulj meg! Megfordult és látta, amint a húsát a mészárszékekben kimé-

⁷ Peszáchim 27. Chulin 116.

⁸ Ezek a vonások a betűk fölött, amelyek koronát formálnak. Kézrel írt Szentírásokon található ilyeneket.

⁹ Ki akadályoz téged, hogy a Tórát ezek nélkül a koronák nélkül adjad? Szükség van-e ilyen toldalékra?

¹⁰ Ákiva zseniális magyarázati módszereivel a szóbeli tan legkisebb részleteire is talált a Tórában alapot, és felhasználta hozzá az alaposan megfigyelt és kielemezett írásbeli sajátosságokat.

¹¹ Mózes egyszerre Ákiva tanházában találta magát és a tekintélyes számú tanítványok mögött helyet foglalt.

¹² Ákivának meg kellett indokolnia az elméleteit a tanítványoknak.

¹³ Nagyön régi hagyományokat, amelyeknek nincs tórai alapjuk, „Vallási szabály, amit Mózes a Szinájrról kapott” jelzővel illetik.

¹⁴ Mózes ismét megnyugodott, mert észrevette, hogy Ákiva a Tórát úgy értelmezi, ahogy azt Isten gondolta, s előrelátásával Ákivának tervezte és előkészítette.

rik¹⁵ Felkiáltott előtte. Világ Ura! Ez a Tóra és ez a jutalma? Szólt az Örökkévaló: Hallgass! Így terveztem.¹⁶

Látjuk, hogy ennek az elbeszélésnek hőse, Rabbi Ákiva, aki a „drás”-t, a tudományosságot a legmagasabb szintre emelte a maga korában, a későbbi századokban legendás alakká vált, akinek számára az Örökkévaló maga készítette azokat a tórai jeleket, amelyekből ez a géniusz a tanulmányok egész sorát alkotta meg – a néphit szerint.

Ennek a legendának a megértéséhez tartozik, hogy a Talmud maga két nagy részre oszlik. Kronológiailag az első a *Misna*, amely mintegy fél évezred szentírásmagyarázói tanításait, vitáit, véleményeit foglalja magába az i. előtti 3. századtól az i. szerinti 220-ig, amikor lezárták és rendezték az összegyűlt roppant anyagot. De a *Misna* lezárása után mindjárt elkezdték ennek megvitatását és magyarázatát. Ez 220-tól kb. az V. század végéig, 499-ig tartott, amikor az így összegyűlt még hatalmasabb anyagot zárták le. Ez a *Gemará*. A két rész együtt alkotja a Talmudot. Míg a *Misna* mesterei, akiket „Tanaiták”-nak nevezünk, csaknem kizárólag a zsidó vallás törvényeit vitatták és alkották meg a Tóra alapján, addig a *Gemará* mesterei, az „Ámoriták”, már eléggé gyakran fontak legendákat a Tanaiták, vagy a még korábbi zsidó történelem egyes alakjai köré. Ezek közé tartozik az az elbeszélés is, ami Rabbi Cháninak, Tradjon fiának mártíriumáról szól.

„Mestereink tanították: Amidőn Rabbi Jósze Kiszma fia megbetegedett, Rabbi Chanina, Tradjon fia¹⁷ elment meglátogatni. Mondta neki: Chanina, testvérem, testvérem! Nem tudod, hogy ez a náció, amelyik az ő házát elpusztította és a templomát elégette,¹⁸ vallásosait meggyilkolta és legjobbait megsemmisítette, az égből ültették a hatalomba, amelyik még mindig fennáll? De én hallottam rólad, hogy itt ülsz, foglalkozol a Tórával és egy tekercs az öledben fekszik.¹⁹ Azt mondta: Az Égből meg fognak könyörülni. Mondta neki: Én értelmes dolgokat mondok neked, és te azt mondod nekem: Az Égből meg fognak könyörülni. Csodálkoznék, ha ők téged nem égetnének el a Tóratekerccsel együtt. Mondta neki: Mester, mi a helyzet velem? Eljutok a jövődő világ életébe?²⁰ Mondta neki: Véghezvittél valamilyen tettet? Azt válaszolta: Én a Purimpénzt az alamizsna-

¹⁵ Ez utalás Ákiva mártíriumára, ahogy ez Bráhot traktátus 61b oldalán a Talmud elbeszéli.

¹⁶ Menáhot 29b.

¹⁷ Az i.sz. 135-ben nagy zsidóüldözés kezdődött Hadrianus császár uralma alatt. De Chanina, Tradjon fia a galileai Szichinben a tilalom ellenére tanházában tovább folytatta tanítói tevékenységét, mindaddig, amíg ezért a rómaiak halálra nem ítélték.

¹⁸ A „ház” alatt itt az egész jeruzsálemi templomkörzetet érti, a „templom” speciálisan a templomépületet jelenti, amely az Előcsarnokból, a Szentélyből és a Szentek Szentélyéből állt.

¹⁹ Tilos volt többek között tóratekerceset birtokolni, és egyenesen abból tanítani.

²⁰ Rabbi Chanina, Tradjon fia tanulmányaival és a tanítással volt elfoglalva, ezért a jótétemények gyakorlását elhanyagolta. Így magyarázható aggodalmas kérdése, hogy eljuthat-e a jövődő világba.

pénzzel felcseréltem és kiosztottam a szegények között.²¹ Azt mondta: Ha egy így van, akkor legyen az én részem, mint a te részed és az én sorsom, mint a te sorsod.

Azt mondják: Csak kevés nap múlt el, míg Rabbi Jósze, Kiszma fia eltávozott. Ekkor jöttek az összes római nagyságok²² a temetésére és nagy gyászünnepeket tartottak. És amikor visszatértek ott találták Rabbi Cháninát, Tradjon fiát, amint ült, a Tórával foglalkozott, nyíltan gyülekezetet gyűjtött össze és tóratekerccsel feküdt az ölében. Elfogták, körültekerték a tóratekerccsel, körülvették szőlőlevél csomókkal és tüzet gyűjtöttek rajtuk. Aztán gypjúrongyot fogtak és vízbe mártották és a szívére tették, hogy ezáltal a lelke ne távozzon el gyorsan.

Ekkor mondta a lánya neki: Ó apám, így kell látnom téged! De ő így szólt: Ha egyedül égetnének el, úgy nehéz volna; de most, amikor elégetnek és a Tóra tekerce velem van, úgy Ó, a ki egy Tóratekerccs megsértésére ügyel, az én megsértésekre is ügyelni fog. A tanítványai kérdezték tőle: Mester, mit látsz? Mondta nekik: A pergamen elég, és a betűk magasan repülnek. Ekkor kérlelték: Nyisd ki mégis a századat, hogy ezáltal a tűz belédhatoljon! Mondta nekik: Jobb, hogy az vegye el a lelkedet, aki azt adta, és ne saját magad tegyed tönkre. A bakó mondta neki: Mester, ha és a lángokat megnövelem és a gypjúrongyot a szívedről elveszem, akkor a jövő világi életbe hozol engem? Azt mondta: Igen. Esküdj nekem! Megesküdött neki. Azonnal megnövelte a lángokat és elvette a gypjúrongyot a szíveről. Ekkor a lelke gyorsan kiszállt. Akkor ez is felugrott és belevetette magát a tűzbe. Ekkor égi hang hallatszott, amelyik mondta. Rabbi Chánina, Tradjon fia és a bakó, a jövő világi életre ki vannak jelölve.

Rabbi sírva fakadt ezen: Vannak olyanok, akik a világukat egyetlen órában elnyerik, és vannak olyanok, akik a világukat csak oly sok év alatt nyerik el.²³

A Szentírás könyveiben nincs szó túlvilágról. A Misanakban, amelyek a Tóra magyarázatai, ennél fogva szintén nem esik szó erről, bár elismerik létezését. A Gemará már többször szembesül ezzel a kérdéssel. Különösen, amikor az élet nyers erőszakával kellett szembenézniük az idegen, főleg római uralom alatt.

Ilyen gondolatokat vet fel az a talmudi rész is, amely arról szól, hogy Mózes meg akarta ismerni Isten útjait és azt kéri tőle, hogy „... ha kegyet találtam szemeidben, ismertesd meg velem a te utaidat, hogy téged megismerjelek...”.²⁴ Ezzel kapcsolatban megkérdi Istentől, mi az oka, hogy van igaz ember, akinek jó

²¹ Rabbi Chanina a szegénypénztár gondnoka volt. A Purimpénzt, amit a Purim ünnepre adományoztak, hogy azon a szegények számára lakomát rendezzenek, és amit semmi más célra nem volt szabad felhasználni, tévedésből a szegénypénztárba tette, és a szegények ellátására fordította. Amikor a Purim ünnep jött, és az erre a célra félretett pénz már elfogyott, akkor ezt a sajátjából pótolta.

²² A római megszálló hatalom képviselői Cesareába jöttek, hogy a velük baráti viszonyban lévő tudóst meggyászojják.

²³ Ávodá Zará 180.

²⁴ Mózes II. 33:13.

dolga van és igaz, akinek rossz dolga van. Van gonosz, akinek jó dolga van és gonosz, akinek rossz dolga van. Ez az örök kérdés az eredeti szövegben így hangzik: „Cádik vetov ló, cádik verá ló; rásá vetov ló, verásá lerá ló.” Azt válaszolta, hogy az igaz, akinek jó dolga van az igaz és igaznak a fia; akinek rossz dolga van az olyan igaz, akinek apja rossz ember volt. A rossz ember, akinek jó dolga van, igaz ember fia, akinek rossz dolga van, annak apja is rossz volt. De ez nem így Van! – veti fel a kérdést a Talmud –, mert ellentmond annak a tórai versnek, amelyik azt mondja, hogy „ne kelljen meghalni az apáknak a fiakért, a fiaknak se kelljen meghalniuk az apákért, mindenkinek a maga vétkéért kell meghalnia.”²⁵ Erre a kérdésre a válasz, hogy nincs ellentmondás a két tórai vers között, mert annak az igaznak, akinek jó dolga van, az teljesen igaz ember, míg akinek rossz dolga van, az nem teljesen igaz ember. Gonosz, akinek jó dolga van, nem teljesen rossz ember, gonosz, akinek rossz dolga van, teljesen rossz ember. Végül ezt a választ sem fogadják el maradéktalanul és Rabbi Méiert idézik, akinek az a véleménye, hogy ezt a talányt még Mózesnek sem sikerült megfejtenie.²⁶

A szombati törvényekről szóló traktátusban, ahol a hordás és vivés tilalmáról értekeznek, – ami munkának számít szombaton –, közli, hogy ki lehet menni szombaton szöcsketojással, rókafoggal és akasztott ember kampószögével. Ezeket orvosságként használták a talmudi időkben. A szöcsketojást a fülre akasztották fülfájdalom esetén, hogy mérsékelje, illetve szüntesse meg. A rókafogot, ha élő rókáé volt, akkor a felébredéshez alkalmazták, ha döglött rókáé volt, akkor álmatlanság ellen. Mindkét esetben a nyakba akasztott fonálon tartották. Az akasztott ember kampószögét pedig a feldagadt ütés helyére kötözték rá, hogy csökkentse a daganatot. Ez nem számított hordásnak vagy vivésnek, mert orvosságként tekintették. De a Bölcsék ilyen „orvosságokat” még hétköznapi sem engedélyeztek, mert bálványimádók babonájának tartották. Ám a döntés mégis az, hogy szabad, mert minden, ami esetleg segíthet, tehát gyógyszer, az nem tilos. Ezzel kapcsolatban érdekes megemlíteni, hogy Mózes Maimoni (1135–1204), aki a kairói szultán udvari orvosa volt és a legnagyobb szaktekintélynek számít talmudi téren is, határozottan megengedi ezeknek a viselését, mert minden, ami gyógyszer, az nem számít babonának.²⁷ Tehát a néphiten alapuló természetgyógyászat teljes polgárjogot nyert ebben az esetben.

²⁵ Mózes V. 24:16.

²⁶ Bráchtot 70.

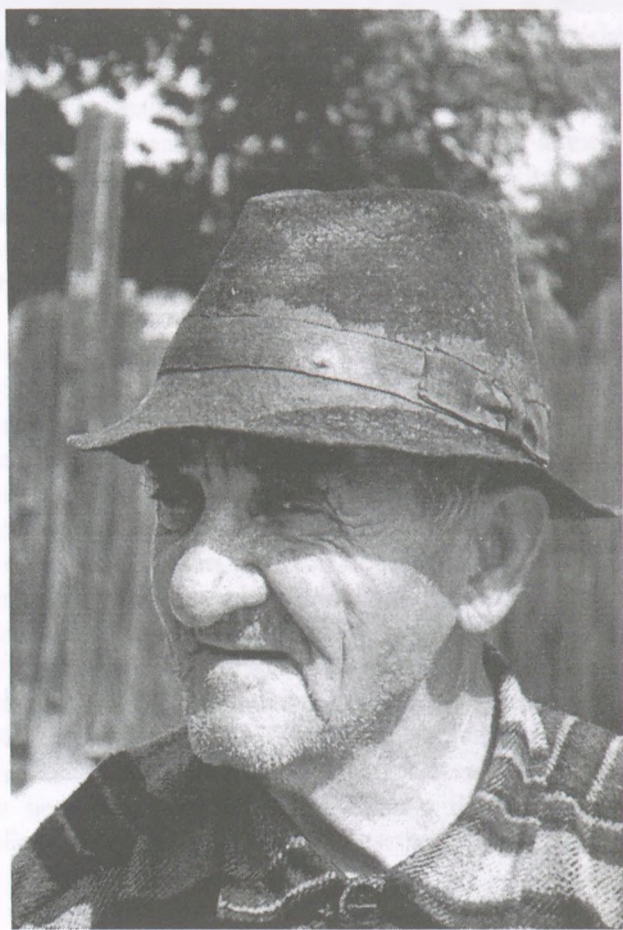
²⁷ Sábbát 6:10.

István Domán

MEETING OF SCIENCE AND POPULAR BELIEF IN TALMUD

Investigating the issue, first of all, the definition of science should be clarified in the interpretation of Talmud. It considers science as an explanation of Scripture while hardly involves secular sciences. Masters of Talmud built up a system which was regarded as of divine origin, called „Tora sebál pe”, Oral Doctrine in contrast to „Tora sebiktáv”, Written Doctrine (Moses' five books). The latter was not put down so it opened multi possibilities to explain the same problem in different ways.

Various elements of popular belief were stuck to the heroes of legends and stories in Talmud and can be read in the revelations as well as different popular medicine was accepted as a medication and not as a superstition.



Ha a kalap mesélni tudna... – Moldova, 2003

Zsidó bibliográfia

DE Néprajzi Tanszék

LAJOS VERONIKA

DOBOSY LÁSZLÓ

- 1985 Zsidó családok, temetők, mártírok Ózd és Putnok környékén 54 településben, Ózd, Putnok és környéke. 178 lap és 44 kép. Gömör Archívum, GA862

FARKAS JÓZSEF

- 1989 A zsidók Mátészalka társadalmában. *Studia Folkloristica et Ethnographica* 25.

HELLER ZSOLT

- 2003 A pácini szidóság története a 19–20. században Szakdolgozat, DENIA 3575

HLBOCSÁNYI NORBERT

- 2001a Komádi zsidósága. Interjú, kazetta is, DKPA 16
2001b Újirázi zsidóság. Interjú, DKPA 21

MATYIKÓ SEBESTYÉN JÓZSEF

- 1998 Zsidók Siófokon. Szakdolgozat, DENIA 3214
2000 Zsidók Siófokon. *Ethnica*, 175.

OLEKSZANDER LÁVER

- 1992 Németek és zsidók a világban és Kárpátalján. DKPA 82

PAPP RICHÁRD

- 2000a Vakuvillanás a zsinagógában, *Ethnica*, 2000/1, 4–6.
2000b A fonott kalács (Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása). *Ethnica*, 2000/4. 122–125.

- 2001a Sátoros ünnep, széder, szombat a magyar zsidó hagyomány változásainak tükrében. *Ethnica*, 2001/2. 56–59.
- 2001b Zsidók a történelmi Ugocsa és Zemplén megye településein. 3 lap, DKPA 65

PAPP ZSOLT LÁSZLÓ

- 1995 Zsidóság Hajdúböszörményben. Szakdolgozat, DENIA

PEJIN ATTILA

- 1999 Zsidók és nem zsidók közötti kölcsönhatások Zentán és környékén (1918-1941), *Néprajzi Látóhatár*, VIII. 1–4. 345–366.

SAZON MICHAEL

- 1984 Zsidók egy dunántúli falu közösségében. *Folklór és Etnográfia* 14.

UJVÁRY ZOLTÁN

- 1983 Zsidómaszkos alakok és jelenetek. In: *Uő. Játék és maszk: dramatikus népszokások IV.* Debrecen–Berettyóújfalu, 189–205.
- 1997 Zsidómaszkos alakok és jelenetek. In: *Uő. Népi színhátékok és maszkos szokások*, Debrecen, 149–158.
- 2000 Az örök zsidó mondájához. *Ethnica*, 2000/4. 116.

VAJDA ENIKŐ

- 2001 *Bepillantás a zsidóság életébe.* Tanulmány, DKPA 17

E számunk szerzői

2006/1-2.

BECZE SZABOLCS
kulturális antropológus
skarlatan@gmail.com

BERTÓK BERTALAN
szlovák nemzetiségi nyelv és irodalom szakos tanár
- művelődésszervező
bertokbertalan@freemail.hu

BODÓ SÁNDOR
néprajzkutató
Budapesti Történeti Múzeum
1014 Budapest, Szent György tér 2.
bodo@mail.btm.hu

DOMÁN ISTVÁN
főrabbi, egyetemi tanár
Szentírás- és Talmudtudományi Tanszék
Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem
1084 Budapest, Bérkocsis utca 2.

FEHÉRVÁRI MARCELL
kulturális antropológus

KOVÁCS ILDIKÓ
néprajzkutató
DE BTK, Néprajzi Tanszék
teblab@msn.com

NAGY VERONIKA
néprajzkutató
DE BTK, Néprajzi Tanszék
nagyvera@freemail.hu

SIMON ZOLTÁN
kulturális antropológus
DE BTK, Néprajzi Tanszék
nyarad1@freemail.hu

SZÚTS ISTVÁN GERGELY
kulturális antropológus
szivg@freemail.hu

VINCZE ILDIKÓ
néprajzkutató
ELTE BTK, Folklor Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 6-8. Fsz. 19.

VOIGT VILMOS
néprajzkutató
ELTE BTK, Folklore Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 6-8. Fsz. 19.
voigt@ludens.elte.hu

VÖRÖS JÚLIA
kulturális antropológus
1072 Budapest
Rákóczi út 22.
vorosjulia@gmail.com

LAJOS VERONIKA
néprajzkutató
DE BTK, Néprajzi Tanszék
lajosvera@yahoo.co

Szerzők figyelmébe!

A közlésre szánt cikkek, tanulmányok formai követelményei: a kézirat terjedelme ne haladja meg a 40 000 leütést. A kéziratot .rtf (rich text) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, mágneslemezen, e-mailben vagy CD-n, valamint kinyomtatott formában kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, postai és elektronikus címét és tudományos fokozatát. Felhívjuk szerzőink szíves figyelmét arra is, hogy a jegyzeteket és az irodalomlistát a folyóiratban alkalmazott formában adják meg.

A szerkesztő postacíme:

Keményfi Róbert
DE Néprajzi Tanszék

Debrecen

Pf. 16

4010

Tel./Fax: (0036) 52/489-100/22249

e-mail: rokemenyfi@yahoo.com

ETHNOGRAPHIC HORIZONS

A Periodical Published by Györfly István Ethnographical Association
Volume 15 Number 1-2 (2006)

Founders

IVÁN BALASSA and ZOLTÁN UJVÁRY (1992)

Founding Editor

GYULA VIGA (1992-2001)

Members of the Editorial Board

DÁNIEL BÁRTH, MÁRTA FATA (Tübingen), VILMOS KESZEG (Kolozsvár), MARGIT KÉSZ (Salánk/Beregszász), VERONIKA LAJOS (Debrecen/Iași), KÁROLY LÁBADI, JÓZSEF LISZKA (Komárom), GYULA VIGA

Head of the Editorial Board

ZOLTÁN UJVÁRY

Editor

RÓBERT KEMÉNYFI

Editorial Secretary

LÁSZLÓ ERIK KOVÁCS

Copy Editor

ISTVÁN KOLOZSVÁRI

Translation

VERONIKA LAJOS

Proofreading

PÁL CSONTOS

Technical Assistant

ÉVA BIHARI NAGY

This volume is illustrated with photography by *Veronika Lajos*

Cover design illustrated with Leonardo da Vinci: Vitruvian man
CSABA DALLOS

Publication Sponsored by

Ílyés Public Endowment

National Cultural Fund

Ministry of Cultural Heritage Museum Department

Published by

SÁNDOR BODÓ, President of Györfly István Ethnographical Association

ISSN 1215-8097

Printed in Debrecen by *Kapitális Ltd.*



Folyóiratunk a térségünkben együtt élő nyelvi, etnikai, vallási közösségek tárgyi-szellemi hagyatékát elemző, az asszimilációs, akkulturációs, integrációs folyamatokat értelmező írásoknak biztosít többnyelvű fórumot. Nem csupán térbeli és tárgyköri változatossággal, hanem különböző generációs nézőpontokból mutatja be a folytonosan alakuló Közép-Európa néprajzi örökségének jelentéseit. A tematikus tartalommal megjelenő egyes számainkban kiemelten foglalkozunk egy-egy szórványközösség kultúrájának több tudományágot átfogó megközelítésével.

Our periodical aims to provide a multilingual forum for scholarly works analyzing the intellectual and material heritage of co-existing communities of language, ethnicity or religious denomination in our region while interpreting assimilation, acculturation and integration processes. It intends to present meanings of the continuously changing Central European ethnographical traditions not only with geographical diversity and variety in fields but from different generations' points of view. In our thematic issues, we place emphasis on studying the culture of a particular Diaspora by means of approaching it from the viewpoints of several scholarly disciplines.