



*Tabula*

2025 26(1)

FŐSZERKESZTŐ | CHIEF EDITOR  
**Dr. Kemecsi Lajos**

SZERKESZTŐK | EDITORS  
**Bakos Áron, Mészáros Borbála, Tihanyi Anna, Wilhelm Gábor**

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG | EDITORIAL BOARD  
**Berta Péter** (Budapesti Gazdaságtudományi Egyetem)  
**Farkas Judit** (Pécsi Tudományegyetem)  
**Gelléri Gábor** (Aberystwyth University)  
**Lovas Kiss Antal** (Debreceni Egyetem)  
**Mészáros Csaba** (HUN-REN BTK Néprajztudományi Intézet)  
**Povedák István** (Moholy-Nagy Művészeti Egyetem)  
**Szijártó Zsolt** (Pécsi Tudományegyetem)  
**Peti Lehel** (Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár)  
**Pusztai Bertalan** (Szegedi Tudományegyetem)  
**Vámos Gabriella** (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

OLVASÓSZERKESZTŐ | COPY EDITOR  
**Józan Ildikó, Sebes Katalin, Mészáros Borbála**

LAPTERV | LAYOUT  
**Kemény Márton János**


TÖRDELÉS  
**Asztalos Zsolt**


KIADÓ | PUBLISHER  
**Néprajzi Múzeum**  
1146 Budapest, Dózsa György út 35.  
tabula@neprajz.hu

FELELŐS KIADÓ | PUBLICATION SUPERVISOR  
**Dr. Kemecsi Lajos**

ISSN 2064-7190

© Néprajzi Múzeum | Museum of Ethnography 2025

 BY-NC-SA 4.0

 Néprajzi Múzeum  
Museum of Ethnography

 KULTURÁLIS ÉS INNOVÁCIÓS  
MINISZTERIUM

## Tartalom

### TANULMÁNYOK

- 3** DOMOKOS TÍMEA  
**Egy pünkösdi roma közösség szerveződése és viszonyrendszere Csíkszentgyörgyön**
- 32** SZAKÁCS BORBÁLA  
**Falramászó testek**  
Testközpontú antropológia a budapesti beltéri boulderező közösségben
- 63** KURUCZ RÉKA  
**„Békesség tanyája”**  
Egy fotókiállítás tanulságai a Villányi borvidéken

### FOTÓESSZÉ

- 97** RÉGI TAMÁS  
**Egy etnográfiai terepmunkahelyszín újralátogatása (1999–2024)**

### FÓRUM

- 107** CZETŐOVÁ ALEXANDRA – GYÖRGY ESZTER – MRAVIK PATRIK  
**„Félek elhinni, hogy én is lehetek valaki.”**  
Gondolatok a tomori roma közösség részvételi örökségkutatásáról és kulturális gyakorlatairól
- 112** PÁL EMESE  
**Társadalmi erőforrások és gazdasági viszonyok átrendeződése a mai faluban**  
Konferenciabeszámoló
- 115** MOLNÁR ESZTER – KELE FODOR ÁKOS  
**A hontmadár hantológiája**  
Interjú Kele Fodor Ákossal

## Content

### ARTICLES

3 DOMOKOS TÍMEA  
The organization and network of a Pentecostal Roma community in Csíkszentgyörgy

32 SZAKÁCS BORBÁLA  
Climbing bodies  
A body-centered anthropology of the indoor bouldering community in Budapest

63 KURUCZ RÉKA  
"Homestead of peace"  
Lessons from a photo exhibition in the Villány wine region

### PHOTO ESSAY

97 RÉGI TAMÁS  
Revisiting an ethnographic fieldwork site (1999–2024)

### FORUM

107 CZETŐOVÁ ALEXANDRA – GYÖRGY ESZTER – MRÁVIK PATRIK  
"I'm afraid to believe that I too could become someone."  
Reflections on the participatory heritage research and cultural practices of the Roma community of Tomor (Northeastern Hungary)

112 PÁL EMESE  
The reconfiguration of social resources and economic relations in the contemporary village  
A conference report

115 MOLNÁR ESZTER – KELE FODOR ÁKOS  
An interview by Eszter Molnár with Ákos Kele Fodor

## Tanulmányok

# Egy pünkösdi roma közösség szerveződése és viszonyrendszere Csíkszentgyörgyön

DOMOKOS TÍMEA

Néprajzkutató, magyar nyelv- és irodalomtanár, Moldvai Csángómagyarok Szövetsége

**Rezümé** | Jelen tanulmány a zömében katolikus magyar lakosságú alcsíki falu, Csíkszentgyörgy (Ciucsângeorgiu, Románia) roma kisebbségének pünkösdzimmussal való megismerkedését vizsgálja, valamint feltárja a neoprotestáns kisegyház életmódra gyakorolt hatását. A roma közösség körében a pünkösdi vallás először mintegy két évtizeddel ezelőtt, egy helyi roma férfi súlyos betegsége idején jelent meg. Ez az életforduló nemcsak az érintett személy életére, hanem a helyi roma közösség egészére is meghatározó hatással bírt: azóta egyre többen választják az Istennek tetsző életet. Az egykor roma telepeken tartott gyülekezeti alkalmak mára a falu centrumában épített imaházban kapnak helyet. A tanulmány célja annak feltárása, hogy valódi vallásváltás történt-e a csíkszentgyörgyi romák körében, vagy éppen most kapcsolódnak először egy olyan valláshoz, amely számukra vonzó, és amely hosszú távon valódi vallási konverzióhoz vezethet. Továbbá vizsgálja, hogyan ismerkedtek meg az új vallással, valamint milyen társadalmi és pszichológiai motivációk állnak a vallásváltás mögött. Emellett igyekszik feltárni, milyen változásokat hoz mindez az életükbe, különösen az erkölcsi értékrendjükre és a mindennapi életmódjukra gyakorolt hatások tekintetében.

A kutatás módszertanát a közösség mindennapjainak megfigyelése, különböző közösségi rituális eseményeken való részvétel, valamint a közösség tagjaival és azon kívüli személyekkel folytatott interjúk képezik, különös tekintettel a település világi és vallási intézményeinek vezetőire.

**Kulcsszavak** | pünkösdzimusz, kisebbségi vallás, roma közösség, Csíkszentgyörgy, vallásváltás

## Bevezető

Kutatásom tárgyául a csíkszentgyörgyi romákat, színteréül szülőfalumat, Csíkszentgyörgy–Bánkfalvát választottam, főként belső motivációból. Személyes indítatásom volt, hogy a közvetlenül mellettem élő romák kultúráját megismerjem. Külső nézőpontból ez természetesen nem lehetséges úgy, hogy teljesen mentes legyen a saját kulturális szocializálódásunk beidegződéseitől. Ezenfelül a csíkszentgyörgyi romák hétköznapijairól, gondolatairól nincsenek belső nézőpontú forrásaink, nincsenek írásos emlékek a gondolkodás módjukról. Évszázadok óta itt élnek velünk, és rá kell jönnünk, hogy nem ismerjük őket, és ők sem ismernek minket. A szóban forgó közösségről kialakult közgondolkodást erősen meghatározzák a sztereotípiák, voltaképpen csak néhány rögzült képzet kell beérnünk, a közösség valódi társadalmi megismerése elmaradt.

Kutatásom részben ezt a hiányt igyekszik pótolni még akkor is, ha csupán a romák életének egy meghatározott részére, a napjainkban zajló vallásváltásukra irányul. Ez a vallási konverzió mintegy két évtizedes múltat tekint vissza, de bizonyos sorsfordító események ma is zajlanak, és ezek jelentőségével megítélésem szerint sem maga a roma, sem a többségi magyar társadalom nincs tisztában. A terepmunka során lehetőségem adódott életük egy olyan részét megismerni, amellyel ők maguk is csak most ismerkednek.

Csíkszentgyörgy község Hargita megyében, Alcsíkon található. A község több faluból tevődik össze, az egyházközséget pedig az anyaegyház mellett több filia alkotja. Így sorolható ide három különálló, bár összenőtt falu, az Akó-kaputól felfele haladva: Csíkbánkfalva, Csíkszentgyörgy, Csíkmenaság. Illetve a következő kisebb települések: a Csíkbánkfalvától nem messze fekvő Kotormány, Csíkszentgyörgy és Csíkmenaság között elhelyezkedő Menaságújfalva, a Menasággal egybenőtt Pottyond, valamint a távolabb eső filiák: Csinód, Csobányos, Egerszék és Gyürke. A filiák kivételével Csíkszentgyörgy község falvai a Fiság-patak völgyében helyezkednek el.

Romák leginkább Csíkszentgyörgy faluban élnek, de Csíkbánkfalván is jelentős számban vannak jelen. Mivel Csíkszentgyörgy falut és Csíkbánkfalvát csupán a Szentegyház pataka választja el egymástól, és a római katolikus templom a két falu határán áll, nehéz lenne a két falut külön vizsgálni. A csíkszentgyörgyi romákról szóló diskurzusban tehát mindkét falu helyzetét vizsgálom, hangsúlyosabban Csíkszentgyörgyét, ám mindig kiemelem majd, hogy az adott kijelentés éppen melyik településhez fűződik.

Csíkszentgyörgy zömmel római katolikus vallású, magyar lakosságú község. A csíkszentgyörgyi romák letelepedésük után a többségi közösségi valláshoz, a római katolikushoz tartoztak. Mára ez megváltozott, ugyanis közel két évtizede különböző neoprotestáns vallási közösségekkel ismerkednek meg, míg végül ma a pünkösdi gyülekezet tagjának mondják magukat. Ez a folyamat illeszkedik abba a tágabb vallási átalakulásba, amelyet Kamarás István a vallási globalizáció és lokalizáció kölcsönhatásaként ír le, különös tekintettel a pünkösdiszmus magyarországi formáira (Kamarás 2004).

2005-ben, betegsége idején, egy csíkszentgyörgyi roma férfi megismerkedett a kórházban a Hit Gyülekezete egy csíkszeredai csoportjának vezetőjével, és megtért. Ez a sorseselemény döntő hatással járt nemcsak a saját, hanem a helyi roma közösség életére is: környezetében azóta a romák egyre többen „adják meg magukat” Istennek. Ez a kifejezés a vallási konverzióra vonatkozik, azt jelenti, hogy valaki elfogadta Istent, azaz megtért, és ezzel feladta addigi énjét, új életet kezdett.

Az egykor roma telepeken tartott gyülekezeti alkalmak mára a falu centrumában épített pünkösdi imaházban zajlanak.

Jelen kutatásban a csíkszentgyörgyi romák vallási konverzióját vizsgálom. Ezt a jelenséget a maga teljességében a következő szempontok szerint elemzem: az első fejezet demográfiai adatokról és a romák életteréről számol be. A második fejezet a romák megismerkedését mutatja be a pünkösdi vallással. A harmadik szempont és fejezet a kutatási helyzet és az attitűdök bemutatása, azaz annak ismertetése, hogyan fogadták a romák a kutatásomat. Ez a fejezet a gyülekezeti alkalmak szerkezetére is kitér. A negyedik szempont a vallásváltás okai, ezen belül társadalmi és lélektani motivációk. Az ötödik fejezetben a megtérés következményeit, a romák mindennapi életére gyakorolt vallás-erkölcsi hatását vizsgálom. Hatodik szempontként a vallási konverziónak a többségi magyar lakosságra tett hatását tárom fel. Végül, kitérek a csíkszentgyörgyi romák katolikus vallással való kapcsolatára.

A fenti szempontok alapján elsősorban arra keresem a választ, valóban történt-e vallásváltás a csíkszentgyörgyi romák körében, vagy most kapcsolódnak először olyan valláshoz, amely vonzó számukra, és amely a jövőben vélhetően valóban vallási konverzióhoz vezet majd. Továbbá, megkísérlem feltárni a vallásváltás okait külső és belső nézőpon-

tokból, nagy hangsúlyt fektetve a társadalmi-lélektani motivációkra. Emellett vizsgálom, hogy milyen változásokat hoz az életükbe az új vallásosság: milyen hatással van az erkölcsi értékrendjükre és az életmódjukra, valamint ezek hogyan mutatkoznak meg a külvilág számára, és a felépített „új ént” hogyan tudják fenntartani. Továbbá a tanulmány érinti azt a kérdést is, hogy a többségi magyarságra hogyan hat kapcsolódásuk a neoprotestáns egyházhoz, azaz a faluban érzékelik-e a változást.

A terepkutatás során alkalmazott két fő módszerem a résztvevő megfigyelés, valamint az interjúkészítés volt. Megfigyeltem a közösség mindennapjait, több közösségi rituális eseményen is részt vettem, beszélgettem a vizsgált közösség tagjaival, illetve a közösségen kívüli személyekkel, különös tekintettel a község világi és vallásos intézményeinek vezetőire.

## 1. A csíkszentgyörgyi romák – demográfiai adatok és éleetterek

Csíkszentgyörgyön három, Csíkbánkfalván egy romatelepe van. A demográfiai adatokhoz leginkább a Nemzeti Kisebbségkutató Intézetnek (SocioRoMap<sup>1</sup>) a Kiss Tamás és Sólyom Andrea 2022-es kutatásában is használt adatait alkalmazom, mivel a népszámlálási adatok sokkal kevesebb romát mutatnak a községben, mint ahányan annak vallják magukat (Kiss–Sólyom 2022).

A Nemzeti Kisebbségkutató Intézet 2021-es adatai szerint 226 roma él összesen a csíkszentgyörgyi telepeken, amelyek közül két telep a falutól elhatárolt és egy nem elhatárolt. Csíkbánkfalván nem szegregált falurészen lakóként (azaz a falutól nem elhatároltként) 21 romát térképeztek fel (Kiss–Sólyom 2022: 50). A telepeken kívül, a falu széleiről beköltözve, saját házsám alatt is élnek roma családok. A Csíkszentgyörgyi Polgármesteri Hivatal szociális osztályának adatai szerint – személyi igazolványok alapján – a községben 550 14 év feletti roma él. Állandó lakos kb. 510 személy, de a számok folyamatosan változnak.

A romák többsége telepeken lakik, a falvak szélén, mezős részek felé húzódva. Kivétel az a néhány család, amelyek anyagilag megengedhették maguknak, hogy a falvak központjaihoz közelebb, leginkább a Fiság-patak menti területeken vegyenek házat. Ehhez hasonló a 2021-ben épült pünkösdi imaház fekvése Csíkszentgyörgyön, a falu centrumához, a katolikus vártemplomhoz közel, a Fiság-patak mellett. A későbbiekben kitérek arra is, miért volt fontos, hogy a közösség számára könnyen elérhető, központi helyre építsék az imaházat.

A helyi plébános elmondása szerint a kb. 500 főt számláló roma közösségből nagyjából 120 személy (15-20 család) római katolikus vallású. Ők mind csíkszentgyörgyiek, és magukat „házi cigányoknak” nevezik, név szerint a Kalányosok és a Sztojákák. A romák többsége tehát neoprotestáns vallásokba szerveződik, legtöbbszörük ma a pünkösdi gyülekezet tagja. A 2021-es népszámlálás adatai szerint csupán 15 roma, 35 román és 4545 magyar személy él Csíkszentgyörgy községben. Az összlakosság száma 4876 fő. Vallási hovatartozás szerint 12 fő ortodox, 4302 római katolikus, 34 református, 180 pünkösdi, 6 görög-katolikus, 7 baptista, 7 adventista és 8 fő unitáriánus<sup>2</sup>. A 2011-es népszámláláshoz képest a pünkösdiak száma 79-ről 180-ra (128,48%) nőtt.

## 2. A csíkszentgyörgyi romák megismerkedése a pünkösdi vallással

Romániában a legnagyobb neoprotesztáns egyház a Pünkösdi Egyház (Fosztó 2005: 1). A rendszerváltás után a magyarországi Evangéliumi Pünkösdi Közösség a romániaihoz hasonlóan megnövekedett, ami szervezeti és lelki megújulással járt, és több határon túli gyülekezet számára is példaként szolgált (Rajki 2010). Romániában az 1920-as évekre vezethető vissza a pünkösdi mozgalom keretében született szekták (Peti 2020b: 23), amelyek a 19. században elterjedt szekták ellentéteiként definiálhatók (Kiss 2020: 130–131). A pünkösdi mozgalom fő jellemzője az élményközpontúság, míg a 19. században elterjedt szekták (Jehova Tanúi, Hetednap Adventista, Keresztény Tudomány és mormon) intellektuális jellegűek (Kiss 2020: 130–131). A pünkösdi vallás leginkább marginális, alsó társadalmi osztályokban nyert teret, és a hangsúly az írott szó helyett az oralitásra helyeződött, „*teológiai fundamentalizmussal, egyszerű, dichotóm morális tanításokkal társulva*” (Kiss 2020: 130–131). Sajátosságainak köszönhetően a pünkösdi vallás a romák körében tett szert a legnagyobb társadalmi jelentőségre (Kiss 2020: 130–131). A pünkösdi vallás az 1933-as romániai törvény értelmében tiltottnak számított, ezt a kommunista rezsim a népi demokrácia nevében feloldotta, ugyanakkor a gyakorlatban a kisegyházakat tiltani próbálta. A rendszerváltás után az ország megengedte bármilyen vallás gyakorlását (Kiss 2020: 137–138), az ezt követő első évtizedben a pünkösdiiek száma 50%-kal nőtt, de más neoprotesztáns kisegyházak, a baptisták, az adventisták is növekedtek. 2002 és 2011 között azonban már csak a pünkösdiiek száma gyarapodott (Kiss 2020: 137–138), Csíkszentgyörgyön pedig 2011 és 2022 között nyert jelentős teret ez a neoprotesztáns kisegyház.

A csíkszentgyörgyi romák megismerkedése a pünkösdi gyülekezettel nem egyenes szálon történt. Mint a bevezetőben említettem, 2005-ben a roma Rostás Máté fejfájással került a Csíkszeredai Megyei Sürgősségi Kórházba. Ott ismerkedett meg a Hit Gyülekezetének egyik vezetőjével, aki a Bibliából olvasott fel neki. Máté ott elfogadta Istent, és megtért, ráadásul a fejfájása azóta sokat javult. Nem sok időre rá megkeresztelkedett. Ezt követően a Hit Gyülekezetének vezetői rendszeresen kijártak a csíkszentgyörgyi roma telepre, aminek hatására többen megtértek: így Rostás Zoltán és családja, Rostás Jenő és felesége, Babrinka is. Először Rostás Máténál, majd Rostás Jenőnél, néhányszor Rostás Zoltánnál is tartották a hit gyülekezeti közösségi alkalmakat. Eközben például Rostás János, a vajda, a csíkszeredai pünkösdi csoportba járt, és ott tért meg, 2010-ben. Elmondása szerint neki az jobban tetszett, mint a Hit Gyülekezete csoport. „*Az teljesen mások voltak. Ott táncolnak, mindent elkövetnek [a Hit Gyülekezetéről mondja].*”<sup>3</sup>

Ezután a csíkszentgyörgyi romák keresni kezdték, nem egységesen, de ki-ki a magának megfelelő vallási csoportot. Nagyjából nyolc évvel ezelőtt, 2016 környékén érkezett Brindou Ștefan a csíkszentgyörgyi roma telepre, és közölte a helyi vajdával, hogy ő szívesen tartana gyülekezeti alkalmakat, ha a romák megtérnek. „*Cigánytelepre bejött, és akkor keresett engemet. Én szeredai gyülekezetbe jártam akkor. Akkor azt mondta, hogy ő jó hozzánk, és akar csinálni gyülekezetet, ha megtérünk.*” (Rostás János) Kérdésemre, hogy hogyan bukkant rájuk, csíkszentgyörgyiekre a borszéki Brindou Ștefan, többen, eltérő időben és helyen, a következő megegyező választ adták. „*Ștefant az Úr küldte ide.*” (Rostás János) „*Ő máshová tartozott. Ștefant küldte az Isten, hogy emelje fel mindazokat a szegényeket, akik le vannak esve. Akik nem tudnak Istenről. Aztán elküldte.*” (Rostás Zoltán, 61 éves, pünkösdi roma) Brindou Ștefan pünkösdi pásztor alapította meg a csíkszentgyörgyi roma pünkösdi gyülekezetet. Kilenc évig, kb. 2012-től 2021-ig a telepi házaknál tartották a gyülekezeti alkalmakat. Egyik interjúalanyom azokat az éveket is oda

számolta, amikor a Hit Gyülekezete csoporthoz tartoztak: „*Kilenc évet jártunk oda fel nálunk, a cigányoknál. S aztán kilenc év után Isten megrendelte ezt az épületet.*” (Rostás Zoltán) Rostás János ellenben csak a pünkösdi alkalmakat számolta, mivel ő nem járt a Hit Gyülekezete alkalmaira. „*Azelőtt volt ott egy ház, akkor még valamikor az a ház az enyém volt. Bátyámnak, most bátyámnak adtam, ott én ott laktam, abban a házban tartottuk négy évet.*” Pünkösdi gyülekezeteket a romák tehát valószínűleg négy évig tartottak az otthonaikban, mielőtt az imaház felépült.

Hogy pontosan hány évig tartottak a telepen Hit Gyülekezete-alkalmakat, nem tudni. Az viszont biztos, hogy nyolc-kilenc éve, kb. 2015-től pünkösdi gyülekezeteket tartanak, és a gyülekezet pásztorá Brindou Ștefan.

2021-ben, a falu centrumához közel, a római katolikus templomtól pár száz méterre épült fel a pünkösdi imaház, ahova teljes mértékben áthelyeződtek a korábban romatelepi házaknál tartott alkalmak. A területet a pásztor vásárolta meg, külföldi támogatásból. Az épület megvásárlásáról és az imaház felépüléséről eltérő vélemények hangzanak el. Van, aki azt állítja, hogy nem imaháznak vásárolták meg, tehát csellet lett belőle imaház. A helyi önkormányzat azt nyilatkozta, hogy a beadványok rendben voltak, imaház építésére vették meg a területet.

„*2021-ben épült a gyülekezet. Ezeket a cigányokat itt ne, én ott kell legyek velük. [Mutat a képre az interjúalanyom] Fényképeztem le, ezeket mind elküldtük külföldre. Látszódnak a házak. Igen, Németországra, azok a testvérek, mikor meglátták ezeket a lakásokat, akkor azoknak a szívük megesett, és azok annyi pénzt küldtek a gyülekezet részére, hogy a gyülekezetet tudja felépíteni Ștefan.*” (Rostás János)

„*S aztán kilenc év után Isten megrendelte ezt az épületet. Felvásárolták a területet. Megvolt a régi lakás. S aztán annyit munkálkodott a mi életünkbe, mert kicsi volt s kezdtünk szaporodni. Nem még fértünk abba a kicsi kunyhóban. Nekiállottunk. Azt mondta Ștefan, hogy nem kell mi a zsebünkbe bényűljünk. Azt mondta, hogy sem én nem nyúlok a zseb-be, se ti, csak annyi, hogy imádkozzunk, mert az Isten küldi. Az Istennek a kezibe van.*” (Rostás Zoltán)

Elmondásuk szerint, kifejezetten fontos volt számukra, hogy az épület könnyen megközelíthető helyen legyen, valahol a falu központi részén. Így épült az imaház Csíkszentgyörgy–Bánkfalva határába, a Fiság-patak jobb teraszán. „*Direkt így akartuk mi, hogy központba. Jártunk mi házaknál, kaptunk házakot, de nem tetszett nekünk, hogy ne legyen egy olyan dolog, hogy valahová egy félrenyomuló helyen legyen. Legyen központi helyen.*” (Rostás Zoltán, 61 éves, pünkösdi roma) Az épület németországi támogatásból épült. Rajki Zoltán elemzése is rámutat, hogy a rendszerváltást követően a pünkösdi közösségekben egyre erősebbé vált a nemzetközi kapcsolatrendszer és a külföldi támogatások szerepe (Rajki 2010).

„*Megvette a saját nevére, de nem az ő pénzéből. [A pásztorra gondol] [Valami támogatásból?] Hát külföldi testvérek, a külföldi testvérek, mert lefényképezte a házakat nálunk Csíkszentgyörgyön, mindenkinek a házat, ezeknek a szegényebbrendű embereknek. Elküldte, elküldte, ki külföldre. S a külföldi gyülekezet támogassa ezt, akármilyen szegény ember van, támogassa a szegény embereket. [...] A pénz nem az övé, nem a sajátja, hanem a gyülekezetből küldték a testvérek érettünk.*” (Rostás János)

Így tehát minden adott, ami egy pünkösdi önálló közösségnek szükséges: van imaház, amelynek mérete máshonnan érkező pünkösdi vendégek befogadására is alkalmas, például egy éjjeli ima alkalmával. Van pásztoruk, Ștefan, aki kiszolgálhatja az úrvacsorát, és vasárnaponként eljön prédikálni, illetve áldással látja el az újszülött gyermekeket, valamint keresztel. A presbíter Rostás János, a csíkszentgyörgyi vajda szintén prédikál, és minden mást is elvégez, a pásztor jelenlétében. Van öt gyülekezeti tag: a pásztor, a pres-

*biter*, illetve három idősebb férfi, Rostás Zoltán, Rostás Máté és Rostás János. Nemrégiben lett *proroka*<sup>4</sup> is a közösségnek: ő nem csíkszentgyörgyi, Bihar megyéből érkezett és telepedett le Csíkszentgyörgyön. Róla a közösség szintén úgy tartja, hogy az Isten küldte. Az idegen *prorok* letelepedésének története nem mindennapi, a csíkszentgyörgyi romák ugyanis nem engednek akárkit beköltözni az életterükbe.

A *prorokkal* Rostás János a Facebookon ismerkedett meg. A *prorok* bejelölte őt, és elkezdtek beszélgetni. C. A. *prorocsált* Rostásnak: elmondta neki, hogy Rostás családjában nemrégiben baj történt, de ebből a nehéz helyzetből ki tudnak jutni. Rostás János szerint ez valóban megtörtént, mert Covidal az egész család kórházba került, de mindannyian meggyógyultak. Ismerkedésük után a *prorok* megkérdezte a vajdát, Csíkszentgyörgyre költözhet-e, a vajda igent mondott. Egyelőre a romatelepen helyezték el, de Rostás János házat szeretne neki építeni. Mint mondja: „*Adinak hívják. Román cigány. Szentlélek üzen általa. Több testvérnek már kijelentette az üzenetet. Amikor ezek az emberek porocsálnak, ők Istennel beszélnek, de utána lefordítsák. Nincs senkije. Stefan se ismerte őt. [...] Ő nem hallott erről a gyülekezetről. Mi ismerősök lettünk Facebookon. S akkor az Úr beszél hozzá. Nekem porocsált ő.*”

Megfigyeléseim szerint az aktív pünködsi tagok száma Csíkszentgyörgyön 40–50 fő. Ez közel sem a teljes létszám, mivel sokan külföldön dolgoznak, így legtöbbször a húszas éveikben járó fiatalok hiányoznak a gyülekezeti alkalmakról. Továbbá gyakran előfordul, hogy valaki megtért ugyan, de nem jár rendszeresen az imaórákra, és visszatér a korábbi életformájához (alkoholizmus, verekedések). Ilyenkor ahhoz, hogy visszaléphessen a gyülekezetbe, újabb megtérés szükséges, amire számos példa akad Csíkszentgyörgyön. Az aktív tagok leginkább csíkszentgyörgyiek, a bankfalviak közül csupán két-három romát láttam az imaórákon.

Fosztó László *A megtérés kommunikációja* című tanulmányában olvashatjuk: „a pünködsi vallás abban különbözik más (neo)protestáns tanításoktól, hogy nemcsak a belülről irányított transzparens morális személyt hirdeti, hanem vallásilag hiteles megnyilvánulásként az emocionális kifejezésmódok széles spektrumát fogadja el” (Fosztó 2007: 45).

Tehát a roma kultúrától amúgy sem távol álló jóslások, csodák, *prorocsálások* és az emocionális kifejezésmódok számos formája (Fosztó 2007: 45), mint a sírás, a hangos ima, a remegés és nem utolsósorban a mély érzésű zenék, mind-mind vonzónak minősülnek a romák körében. Az itt felsorolt jellemzők a pünködsi vallás „klasszikus” jegyei.

A romák és az újprotestáns vallások kapcsolatának története felvezetésként szolgál a megtérésük okainak vizsgálatához, mivel a pünködsi vallással való megismerkedésük körülményei sokat elárulnak arról, milyen tényezők ösztönzik őket arra, hogy új vallások felé forduljanak. Feltevésem, hogy eszközök és lehetőségek (főleg az írástudás) hiányában, miközben leggyakrabban a közösségi média felületein találkoznak ezekkel a vallásokkal, nem a vallási keret válik számukra fontossá, sokkal inkább a személyes meggyőződés, hogy új életet kezdhetnek. Az új élet pedig, azon túl, hogy hittel teljes, a közösséghez tartozás, a társadalmi elismertség, a fizikailag és lelkiileg jobb életminőség reményével kecsegteti őket.

### 3. Kutatási helyzet. A kutató befogadása. Attitűdök

A kutatásomat, mivel helyszíne szülőfalum, alapvetően a bennszülött nézőpont határozta meg. Ám ez csak részben igaz, hiszen a vizsgált roma közösségben, ezen belül a helyi pünködsi csoportban mint római katolikus vallású magyar kívülálló voltam. A fo-

lyamat a következőképpen kezdődött: 2023 decemberében készítettem először interjút egy pünködsi romával, a 48 éves Rostás Mátyással – ő keresztelkedett meg legkésőbb a csoportban –, aki a szomszédomban mezőgazdasági munkákban segít. Rostást meghívtam magamhoz, Csíkbánkfalvára egy beszélgetésre. Ő szolgált az első adatokkal a gyülekezeti alkalmak időpontjáról és helyszínéről, és ő hívott meg egy ilyen alkalomra.

Az első gyülekezeti alkalom, amelyre elmentem, vasárnap este hat órakor kezdődött. A megbeszélte időpontban az imaház előtt vártam őket. Ahogy közeledtek, rólam beszéltek, tudtak a jövetelemről. Rendre bemutatkoztam, kezet fogtam mindenkivel, és ők elmondták, hogy ide bármikor nyugodtan eljöhettek. Az „*Úr áldjon meg!*” – köszönéssel üdvözöltek. Az idősebbek közül szinte senkit nem ismertem, fiatal is csupán néhányat. Ők sem ismertek engem, tehát bár velük egy közösségben éltem, a csoporton belül kívülálló voltam.

Az imaházban impozáns terem fogadott, oltárral, közel száz férőhellyel. Az egyik roma férfi előrevezetett, és a terem bal felébe ültetett. A férfiak jobb felől foglaltak helyet, előlről feltöltve a sorokat, keresztelkedési sorrendben. A nők bal felől, a terem középső és hátsó részében, szintén keresztelkedési sorrendben helyezkedtek el. Az első gyülekezeti alkalmon a jelenlétemnek nagy figyelmet szenteltek, köszöntöttek, új testvérőnek szólítottak, imádkoztak értem.

A presbiter, a helyi vajda hosszú beszéddel készült (tudott az érkezésemről), melyben kitért a magyar–roma egyenlőség fontosságára, a katolikusokkal fennálló problémájukra. Kitért arra is, hogy jelenlegi vallásuk miatt jobb a katolikusnál. Keresztény énekek hangzottak el román és magyar nyelven. A gyülekezeti alkalmak többnyire magyar nyelven zajlanak, de a románt és romanit is használják.

Saját Bibliát kaptam. A nők sorában a legelső székre ültettek, tehát a szokott sorrendtől eltérően, a megkeresztelkedettek elé.

Ezután többször vettem részt gyülekezeti alkalmakon, rituális eseményeket figyeltem meg. Meg-megkérdezték, hogy a szüleim tudják-e, hol vagyok, és én akkor megtértem-e, vagy mi a szándékom. Több interjús beszélgetés és gyülekezeti alkalom után megértették és elfogadták szándékomat. Számtalanszor elmondták a gyülekezet férfi tagjai, hogy ne féljek, menjek bátran, bármikor, mert ott nem bánt engem senki. Bár félelmet nem éreztem és nem is mutattam, ezek a kijelentések sok mindent elárulnak a közösségben lévő magyar–roma kapcsolatról.

A gyülekezeti alkalmak segítettek először is abban, hogy a csoport tagjait megismerjem, a pünködsi kapcsolati hálót legalább helyi szinten összerakjam, továbbá, hogy az interjúban elmondottakat megfigyelni, igazolni tudjam. Terepkutatásom során Vidacs Bea antropológusnak a 2023. december 8-án, a *Vallás és egyház a változó társadalomban* című vallástudományi konferencián, Kolozsváron tartott előadásán mondottakkal (*Az objektivitástól a megélt vallásig – az ön-reflexív valláskutatás kihívásai – avagy miért más a vallás?*) azonosulni tudtam. Tőle tanultam, milyen az, amikor a kutatott csoportnak úgy vagy részese, hogy nem tudsz egészen az ő szemükkel látni, és a kutatás mindig csak egy bizonyos szintig juthat el, ameddig a nézőpontod, vallási szocializálódásod engedi.

### 3.1. Két gyülekezeti alkalom bemutatása

Csíkszentgyörgyön a pünködsi imaórákat rendszerint csütörtökön este hat órától, vasárnap reggel kilenctől és este hattól tartják. Ritkábban „éjjeli imákat” is szerveznek, de nem az előbb említett napokon, illetve a helyi imaóra gyakran elmarad, mert a résztvevők más helység gyülekezetébe látogatnak el.

Az a gyülekezeti alkalom, amelyet most részletesebben bemutatok, 2024. február 3-án, vasárnap reggel kilenc órakor kezdődött. A vasárnap reggeli/délelőtti imaórák különlegesebbek, fontosabbak, mint a vasárnap vagy csütörtök esti imaórák, ugyanis ilyenkor a pásztor is jelen van. Amíg a pásztor meg nem érkezik, a helyi presbiter tartja az imaórát a megszokott rend szerint. Ez alkalommal nagyjából 40 pünkösdi roma, 15 nő, 12 férfi és 13 gyermek volt jelen. A pásztor tíz órakor jelent meg, az oldalsó bejáraton lépett be az imaházba – nem ott, ahol a gyülekezet tagjai –, amely rögtön az oltárra vezet, így nem kellett a jelenlévők mellett elhaladnia az oltár felé menet. Már ez az útvonal is elhatárolta őt a többiektől, azaz már ez is nagyobb rangot mutatott. Ezután a presbiterrel ketten, felváltva tartották az imaórát. A fő téma az úrvacsora volt: a pásztor felidézte az utolsó vacsora történéseit a Bibliából. A presbiter magyarul, a pásztor románul beszélt, utóbbit az egyik gyülekezeti tag, Máté, a községyben az első megtérő fordította magyarra. A dicséző énekek hol magyarul, hol románul vagy romani nyelven hangoztak el. A vallási zene központi, közösségi élmény szerepe a magyarországi roma pünkösdi gyülekezetekben is hasonlóan jelenik meg, ahogyan azt Barbara Rose Lange is részletesen bemutatta etnográfiai kutatásában (Lange 2003). A gyerekek már nem beszélnek a romani nyelvet, de az énekeket ők is tudják.

A pásztor tekintélyt parancsoló férfi. Bár csókkal üdvözölte a presbitert, mégis távolságot tartott a csoporttól. A nőkre nem nézett rá, miközben beszélt, csak a férfiakról várt választ. Egy másik alkalommal imádságos füzeteket osztott ki a csoport tagjainak, a nőknek azonban nem o adta át, hanem egy idősebb férfit bízott meg a feladattal. Észrevehető a nemek közötti diszkrimináció.

Jézus szenvedéstörténetéről, az utolsó vacsoráról szabadon beszélt, és különböző tanulságokat vont le belőlük. Mondanivalóját olyan példákkal támasztotta alá, amelyek a cigányok mindennapjaihoz közel állnak, valamint olyan csodálatos gyógyulásokot idézett fel, amelyek a romák számára vonzóak lehetnek. Hangvétele szigorú hatást keltett, mindazonáltal többször kérdezte a hallgatóságot, van-e valakinek kérdése, és értik-e őt.

Miután az utolsó vacsora történetét elmagyarázta, a csoport az úrvacsora vételére készült. A pásztor megtörte a pászkat, és szőlőmustból készült szirupot töltött egy pohárba. Elmagyarázta, hogy Krisztus testét és vérének azok vehetik magukhoz, akik megkeresztelkedtek, nincsenek haragban senkivel, és bűtöltek a gyülekezet előtti napokon. Majd megáldotta a megtört pászkat és a szőlőmustot, és a presbiter a következő szavak kíséretében kínálta el őket: *„Vegyétek és egyétek, ez az én testem, mely értetek adatik. Vegyétek és egyétek, ez az én vérem, mely értetek adatik.”* „Krisztus testét és vérének” is mindannyian magukhoz vették, a szőlőmustot pedig egy pohárból itták meg az egység jeleként. Ha maradt pászka, azt is el kellett fogyasztani, így egy személy többször is ehetett. Egy beteg asszonynak, aki nem tudott jelen lenni, a presbiter pászkat és mustot csomagolt, hogy ő is részesüljön belőle.

Amennyiben a gyülekezeti alkalmon valakinek látomása támad, bármikor megszakíthatja az imaórát, és jelezheti az élményeket. A megfigyelt alkalommal két nőnek volt látomása. Az egyik egy fehér galambot látott, ahogy a vajda-presbiter kezébe szállt, az üzenet pedig az volt, hogy a vajda egy vágya hamarosan beteljesül. A másik nő egy fehér embert látott, amint Bibliát olvas. Továbbá, a pásztor szerint az utolsó embert, aki „Krisztus testéből” evett, nagy boldogság éri majd.

Az imaóra végén egy család szólt, hogy gyermekük született, és áldást szeretnének kérni rá. A pásztor kihívta őket az oltár elé. Letérdeltek, majd megkérdezte őket, megvannak-e már keresztelve, mikor tértek meg, és hányadik gyermekük született most. A kérdésekre az anya felelt, mire a pásztor szavát tette, hogy nem neki kéne válaszolnia, mert a férfi a család feje, aki hazaviszi a tudást, a nőnek pedig ezt el kell fogadnia. A pásztor azt is nemtetszéssel fogadta, hogy a házaspár még nincs megkeresztelve, annak ellenére, hogy már 13 éve megtértek. Majd mind a presbiter, mind a pásztor a kezét az újszülött

fejére tette, és hangosan imádkoztak érte: kérték Istent, hogy áldja meg őt, és vigyázzon rá a majdani felnőtt kereszttségig. Ezután olajjal keresztet rajzoltak az újszülött homlokára.

Az esemény három és fél órán át tartott. Volt, aki később érkezett, és volt, aki hamarabb távozott, de a csoporttagok nagy része végig aktívan részt vett benne. Az újszülött gyermek szülei az imaóra végén süteményt és üdítőt kínáltak, hogy kifejezzék hálájukat az áldásért. Az istentisztelet szerkezetét nem szabályozták szigorú formák, előírások, a lazább szerkezet ellenére a sarkalatos pontok (felvezető énekek, igehirdetés, gyülekezeti szolgálat, szabad rész/imádkozás, záróénekek, kivonulás) mégis keretbe foglalták az egészet.

Mindezek közben bárki szót kaphatott, ha látomása volt, vagy ha valamit meg szeretett volna osztani a közösséggel. Az énekeket, mikrofonnal, rendre a jó hangú romák vezették, és a többiek is becsatlakoztak. A gyülekezet végén a pásztor kitért az anyagiakra is: elmondta, hogy a közösség hálával tartozik az imaházért, hangsúlyozva annak magas adóját; ennek kapcsán a romákat imára és munkára is buzdította.

A február 3-ai gyülekezeti alkalmon a csíkszentgyörgyi romák vallási életének több jellegzetes pünkösdi szokása sűrűsödött. Mindvégig érzékelhető volt az érzelmi túlfűtöttség, a sírás, a hangos ima, a földre borulás. Hasonló emocionális, zenei és testi kifejeződések figyelt meg Lange is a magyarországi roma pünkösdi közösségekben, ahol a zene a Szentlélekkel való kapcsolat megélésének fő eszköze (Lange 2003). Peti Lehel kutatásai bizonyítják, hogy a roma pünkösdi vallásgyakorlása sokkal eksztatikusabb formában fejeződik ki, és a „Szentlélekkel való direktebb kommunikációs technikák” sokkal inkább jelen vannak, mint más, például csángó csoportokban (Peti 2020b: 35). Ez a kifejezésforma illik a romák mentalitásához, hiszen mindig is „mesterségeik” közé tartozott a jóslás, és ehhez nagyon közel áll az isteni üzenet, a jövendölés. A pünkösdi vallásban jelen lévő jövendölést, azaz *prorocsálást*, a gyógyításokat, a nyelveken szólást és más ilyen képességeket a szakirodalom „karizmáknak” nevezi. A hívők ezeket a „Szentlélek ajándékainak” tulajdonítják (Peti b 2020: 19).

Mint már említettem, a rendszeres csütörtöki és vasárnapi imaalkalmakon kívül, ritkábban ugyan, de „éjjeli virrasztásokat” vagy „éjjeli imákat” is rendeznek. Ilyenkor a környező városok és falvak pünkösdi tagjai ellátogatnak a vendégeket fogadó imaházba. Éjjeli virrasztást Csíkszentgyörgyön 2024. március 15-én tartottak utoljára, ahol jelen voltam. Megfigyeléseim szerint ilyenkor az előbb említett karizma még inkább megnyilvánulnak, és az eksztatikus kifejezés módok felerősödnek. Ennek okát a nagyobb tömeg jelenlétében és erejében látom. Ekkor hallottam először nyelveken szólást, és több személy is megtért: egyesek először, de volt olyan is, aki ekkor „talált vissza Istenhez”. Az éjjeli virrasztás este hattól éjjel kettőig tartott, és kb. 200-300 ember vehetett részt rajta, mindenki a legszebb ruhájában. Érkeztek Csíkszentgyörgyre Sepsiszentgyörgyről, Sepsibükszádról, Csíkmindszentről, Borszékéről. Az oltáron öt prédikátor, azaz pünkösdi csoportvezető, a pásztor, aki ezen csoportok fölött áll, és zenészek voltak jelen. A házigazdák vizet és szendvicset kínáltak. Az alkalom szerkezete ugyanúgy lazának mondható, bizonyos megszokott rítusokkal. Énekek, imádkozás és prédikálás (a pásztor és a prédikátorok egyaránt) váltakoztak, és mindeközben helyet kaptak a látomások, a nyelveken szólás és a megtérések is.

Az imacsoportok között folyamatos a mozgás. Gyakran ellátogatnak egymás gyülekezeti alkalmaira. (Többször emiatt maradt el a csíkszentgyörgyi gyülekezet.) Peti Lehel a jelenséget a vezetők legitimitásában látja, a csíkszentgyörgyi pünkösdi csoporthoz hasonló csoportok látogatásának ugyanis koalícióteremtő hatása van (Peti 2020b: 27). Ezért is erősödhetnek fel a rítusok egy-egy éjszakai virrasztás alkalmával, amikor több helyszínről érkeznek pünkösdiel. Egymást bátorítják, erősítik a hitben.

A következő fejezetekben arra keresem a választ, hogy milyen okokból választják a pünkösdi vallást a romák.

## 4. A vallásváltás okai

A csíkszentgyörgyi romák a többségi katolikus valláshoz tartoztak a faluban. Kamarás István szerint az újprotestáns vallásosság habitusa és ízlése gyakran egyfajta alternatív kulturális kifejeződés is, amely különösen vonzó lehet a társadalom peremén élő csoportok számára (Kamarás 1998). A betelepülésükkor általában a többségi valláshoz kapcsolódnak, ám pusztán formálisan, nem válnak az adott egyház szerves részévé (Kiss 2009: 16). A téma kapcsán felmerül a kérdés, hogy milyen motivációk miatt szeretne valaki vallást váltani. Miért nem maradnak az emberek abban a vallásban, amelybe „beleszülettek”? Még mielőtt konkrétan a csíkszentgyörgyi romák vallásváltásának lehetséges okaival foglalkoznék, visszalépek néhányat, és a mai, posztmodern ember vallásértelmezésére térek ki, a vallásváltás ugyanis manapság mondhatni divatos jelenséggé vált. Diósi Dávid *Egyház és posztmodern* című könyvében úgy fogalmaz, hogy ma a vallás a kötelességtudatról áttevődik a fogyasztás és választhatóság irányába (Diósi 2012: 35). „Mindaz, ami néhány évtizeddel ezelőtt magától értetődő előírás, illetve a generációváltással egyszerűen magával járó örökség volt, ma személyes hajlandóság dolga.” Diósi könyvében arról ír, hogy a posztmodern ember kiválasztja a neki legmegfelelőbb vallást, nem elégszik meg azzal, ami adott számára.

A romákkal nem egészen ez történik, mivel nem minden esetben keresnek vagy váltanak tudatosan vallást, ám annál nagyobb a jelentősége, hogy számos neoprotestáns vallás térségünkben is egyre fokozottabban van jelen. A csíki medencében a kétezres évek előtt nem ismert (bár a kommunista rezsim idején voltak kísérletek) neoprotestáns vallások elérik a romákat az internet és az úgynevezett térítők segítségével. Minél többen váltanak vallást, annál nagyobb csoportokat vonzanak be a különféle vallások. A romák számára is fontos a személyes hajlandóság, de közösségeikben inkább a csoportszellem, a közösségi erő érvényesül, mintsem a személyes elszántság. Látunk néhány személyt, akik megtaláltak egy számukra megfelelő vallást (például a csíkszentgyörgyi vajda, akinek nem tetszett a Hit Gyülekezete, és pünkösdi csoportra bukkant), de gyakoribb az, hogy egymás kedvéért követik ugyanazt az utat.

Egyik pünkösdi interjúalanyom, a 61 éves Rostás Zoltán így magyarázza a vallásváltás folyamatát: „S akkor látták a többiek, testvérek, azt a dógot, hogy mi jól vigyük a dógot. Nekünk van egy dolog, egy olyan menetel, hogy mi meghátráljuk magunkot, hogy a rosszba nem megyünk beléje. Kicsi változás érted-e. [...] S akkor a többiek azt mondták, hogy neked jobb legyen, mint nekem? Neked van egy betyár autód, hát neked jobb legyen, mint nekem? Mert ez immár egy kicsit furcsa, de...”

Rostás Zoltán a vallásváltás okát abban látja, hogy az emberek egy csoporton belül nem akarnak különbözni egymástól. Az emberi versengést, az egymásra hatást szemlélteti tehát a fenti idézet. Míg egy fiatalabb roma, a 24 éves Rostás István gyerekként azt látta, hogy az emberek próbára tették először Istent, és ha sikerült, amit elterveztek, akkor ők is megtértek. (Ő még nincs megkeresztelkedve.) „Egy-egy ember, míg ezelőtt nem volt hívő, azt tervezte, hogy valamit tervezett az életébe, hogyha sikerül az, akkor ő is ezt fogja választani. Mikor benne esett abba a problémába, hogy tényleg, hogy ezt meg akarta csinálni s sikerült neki, amit eltervezett, akkor tényleg odaállt, ahová kellett. [Egyszer megnézte, hogy sikerül-e?] Egyszer próbára tette az Istent, így van.”

Hogy a kérdésre választ kapjak, miszerint a római katolikusról pünkösdi vallásra való átérés, a vallási konverzió valóban létrejön-e, meg kellett vizsgálnom, hogyan gyakorolták katolikusként a vallásukat.

Megfigyeléseim, illetve pünkösdi romákkal, katolikus romákkal és egyházi előjáróval készült interjúk alapján arra a következtetésre jutottam, hogy a csíkszentgyörgyi romák talán most először szerves részei egy vallási csoportnak, a pünkösdi vallásnak. Korábban csak formálisan kapcsolódtak a katolikus egyház életébe.

A még meglévő katolikus romák helyzetéről Alcsik főesperesével, Csíkszentgyörgy-Bánkfalva plébánosával beszéltem. Az ő elmondása szerint a katolikus romák vallásossága kimerül a külsőségekben, mint a keresztelés, a temetés és a házszentelés. Ezt a három eseményt tartják fontosnak. Templomba nem járnak. Hozzájárulást nem fizetnek. Régen fontos volt számukra a virágvasárnap ünnepe, mára az is kimaradt. Karácsonykor lehet látni roma gyerekeket az ajándékcsomag kiosztásánál, illetve ritkán a halottaikért mondott megemlékezés miséken.

A katolikus valláshoz való formális kapcsolódást a pünkösdi roma interjúalanyaim is igazolták, amikor arról kérdeztem őket, hogyan élték meg az előző vallásukat. A többségük ugyanazt a három dolgot sorolta fel, amit az előbbieken kiemeltem. A kérdés, hogy a katolikus romák miért nem csatlakoztak és csatlakoznak aktívan a történelmi egyház életébe, sokrétű problémát és számtalan további megválaszolatlan kérdést vet fel, amelyek kifejtésére jelen dolgozatomban nincs lehetőség. Itt annyit mondható el, hogy formális kapcsolódásuk a katolikus valláshoz szintén lehet egy magyarázat az új vallások iránti érdeklődésükre.

A csíkszentgyörgyi romák számára, amint azt a tanulmány előző fejezete is mutatja, nem annyira az egyházi intézményi keretek elfogadása a fontos, mint az Isten elfogadása, a megtérés. A különféle neoprotestáns vallások vezetőit és tagjait egységesen *hívőknek* nevezik. Jelen kutatásban a Hit Gyülekezetéhez, majd később a pünkösdi csoporthoz való csatlakozás számomra is később, egy véletlenszerű elszólásból derült ki. Nem tartották fontosnak az interjúk során, hogy melyik vezető milyen gyülekezethez tartozott, valamint azt sem, hogy ők mikor melyik vallás keretében jártak a gyülekezeti alkalmakra. Számukra a fontos végig az volt, hogy a megtérés pillanatától, függetlenül attól, hogy a Hit Gyülekezetében történt-e vagy a pünkösdi gyülekezetben, hisznek Istenben, és elszántan az ő parancsai szerint próbálnak élni.

Fosztó László a megtérés folyamatát „a morális személy megalkotásának” (Fosztó 2007: 24). nevezi. A morális személy megalkotása Fosztó szerint kommunikációs eszközök segítségével jön létre, azaz nyer legitimitást, és nemcsak a megtéréstörténettel, csodák elmesélésével, pejoratív szavak kerülésével történik, hanem nonverbális kommunikációval is, mint az otthonok átalakulása, az öltözködés megváltoztatása stb. (Fosztó 2007: 24). Terepkutatásom alatt a romák például felhívták a figyelmemet arra, hogy miután megtértek, otthonaikból eltüntettek mindenféle szobrot, képet, mivel azok nem tudnak segíteni rajtuk. A prédikátor is számtalanszor kiemelte a gyülekezeti alkalmakon, milyen egy jó hívő, hogyan cselekszik, hogyan beszél, milyen az otthona. A morális személy létrejöttéhez ugyanakkor az is hozzátartozik, hogy ezt a változást a környezete megerősítse, elfogadja. Tehát a megtérés oka minden esetben több pusztán személyes indítatásnál. A megtérést gazdasági, társadalmi, lélektani okok is motiválhatják.

### 4.1. A vallásváltás társadalmi és lélektani motivációi

Peti Lehel szerint a pünkösdi vallás egyfajta modernizációs ösztönzés is a romák körében. Egy szoros közösségben a jó és a rossz példa egyaránt futótűzként terjed. A pünkösdi vallás által egyre inkább kezdenek hasonlítani a falu lakóihoz, ahol éppen élnek. Házaikat felújítják. Mind kevesebb az erőszak, a lopás. Tehát viselkedésük és környezetük egyre jobban beillik a falu környezetébe (Peti 2020b: 12).

Ez a folyamat a csíkszentgyörgyi romáknál is megfigyelhető. Többen elkezdtek felújítani a házuakat. A gondolkodásuk megváltozik, modernizálódni akarnak és tudnak is.

„*Velem történt egy olyan dolog, hogy izékor, 2023. szeptember 25-én nekifogtam építeni. [Otthon?] Otthon. Építettem egy nagy, szép lakást. [...] Igen, mert volt egy olyan dolog, hogy az életemet letöltöttem, 40 évet letöltöttem egy vén házba. Magyar embertől vettem ott 88-ba a lakást. És abban a lakásban a családban, ahol voltunk család, négy gyermekem volt, de volt pont 18 onoka volt. Az életet letöltöttem, azt mondtam az Úrnak: Uram, nekem nagyon jó volna, ha megadnád nekem azt, ami nekem kívánságom, hogy építsek egy nagyobb házat! [Egy két-három szobást?] Igen. És az Isten időre szól, hogy ne aggódjál, mert én időre megadok minden pénzt, és az Isten segítségével megcsináltam. [És honnan volt pénze? Ment dolgozni másokhoz?] Igen, jártam külföldre, Németországban dolgoztam. [Külföldre is?] Persze, jártam munkába. [És itt másokhoz is szokott?] Itt a magyaroknál, igen. A magyaroknál dolgoztam, sokat dolgoztam, napszámra dolgoztam.” (Rostás Zoltán)*

„*Amióta nem iszik, s dolgoznak is, dolgoztak eddig is, csak fiatalok voltak, s ihajj, ők voltak a legnagyobbak, de most a házat lefolyáncozta, még egy szobát belétódott, akkor kívül el van szépen készítve. Kocsija van. Kocsit vett. Már ösztönzi, hogy ők is egy kicsit tűnjenek ki. Én emlékszem, hogy régen Liza, a felesége panaszkodott nekem, hogy ők milyen szegények. Ő gazdag családból származott Szentkirályról. Panaszkodott, hogy mindjárt az sincs, amit megegyenek. Na most mondogatom neki, hogy na, Liza, most van-e, amit megegyél?” (Koronka Ibolya, 61 éves, magyar Rostás Mátyás, 48 éves pünkösdi cigányról és családjáról mesél)*

Az efféle modernizáció a vallásváltásban ok és okozat is lehet: a vallásváltás lehet a megtérés eredménye, de a motivációja is. A tervek megvalósítása növeli a romák önértékelését. Büszkéek arra, amit elérnek. Csatlakozásuk a pünkösdi valláshoz továbbá biztonságos, erős közösséget nyújt számukra, ahol a tagok segítik egymást. A karizmatikus vezetők egy-egy nehéz helyzetben inspirációt nyújtanak.

A megtérés társadalmi motivációja lehet a kirekesztettség érzése is. Sorin Gog *Roma áttérések: Pünkösdzizmus és az identitás új narratívái. Társadalmi kirekesztés és vallási befogadás* című írásában kifejti, hogy a diszkrimináció is hozzájárulhat új vallási közösség kialakulásához, hiszen a romákban erős vágy él az elfogadó közösségre. A pünkösdi gyülekezetben olyan közösségre találunk, ahol nem csupán a vallásosságukat fejezhetik ki – ha feltételezzük, hogy ez adott –, hanem a megélése is „*saját kulturális és társadalmi kódjaik szerint*” történhet meg (Gog 2008: 62). Bár a tanulmány ortodox román falvakat és városokat, illetve néhol református magyar falvakat vizsgál, ugyanez a katolikus erdélyi magyar falvakról is elmondható. Az emberekben mindkét etnikai oldalon kialakult az a képzet, hogy a magyarok és a romák nem járhatnak közösen templomba. Jelen kutatásomban nem csak a katolikus magyarok és romák között volt érezhető a szegregáció. A kétezres évek elején a Hit Gyülekezetébe járó néhány roma család szerint a vezetők azért jöttek ki inkább a csíkszentgyörgyi cigány telepre imaórákat tartani, mert a csoportban nem mindenki nézte jó szemmel a romák jelenlétét. Tehát a neoprotestáns vallásokban is tovább él az etnikai kirekesztettség. Feltételezem, hogy magyarokra vonatkozik az utalás az interjúrésztben, amikor egy pünkösdi roma elmeséli, miért nem mehettek egy idő után a csíkszeredai Hit Gyülekezetébe: „*Nem mindenki tisztálkodott a cigányok közül rendesen, s volt, aki ezt nem nézte jó szemmel, s akkor mondták, hogy inkább kijönnék ők ide gyülekezetet tartani.*” (Rostás Máté, 54 éves, pünkösdi roma)

A neoprotestáns vallásokban is jelen lévő diszkrimináció miatt hoznak létre a romák különálló gyülekezeteket helyi szinten is, és maguk közül választanak vezetőt, megteremtve saját autonómiájukat. Ha ez megtörtént, akkor a gyülekezet jelenti számukra a közösségi

életet is (Gog 2008: 63), tehát a vallás összerosódik a közösségi étellel és a szocializálódás lehetőségével. Továbbá, az „*áttérés által megszabadulhatnak egy erőteljesen stigmatizált etnikus címkétől, és egy vallásos címkével helyettesíthetik azt*” (Ries 2007: 148). Ezzel természetesen nem szűnik meg a stigmatizáció, de kutatások bizonyítják, hogy az etnikai címkék helyett a vallási címkéket könnyebb számukra elviselni (Ries 2007: 148). Kinda István megerősíti, hogy a neoprotestáns vallások térítő munkái a romák körében sikeresebbnek bizonyulnak: ők a magyarokkal ellentétben nem a vallásuk és identitásuk elvesztésétől féltek, hanem a magyar közösségekbe való integrációs lehetőségnek érzékelték a vallásváltást. Annak ellenére is, hogy a magyar közösség sok esetben a vallásuk miatt újabb diszkriminatív jelzőkkel – például a *szejtások* – illette őket (Kinda 2005: 117). Lőrinczi Tünde *Hitélet és etnicitás. Egy hitközösséghez való tartozás mint integrációs kísérlet egy cigány házaspár életében* című írásában egy házaspár mentális és értékrendváltását írja le a vallásváltásuk által, amely egyértelműen integrációs kísérletnek bizonyul (Lőrinczi 2007).

Ries Johannes tanulmányában arra keres választ, hogy kutatási helyszínén két cigány csoport közül az egyik miért nem tért a pünkösdi vallásra a másikkal együtt. Magyarázata szerint a nem csatlakozó csoport a társadalmi elfogadás létráján magasabb fokon áll, mint a pünkösdieliekhez csatlakozó csoport (Ries 2007). Csíkszentgyörgyön hasonlóan alakult a helyzet: a Rostás vezetéknevű romák szinte kivétel nélkül csatlakoztak a gyülekezetekhez, míg a Kalányosok és a Sztojokák, akik magukra a „házi cigányok” öndefiníciót használják, megmaradtak katolikusnak. A „házi cigányok” a magyarokhoz közelebb állónak tartják magukat, és elkülönülnek a *restás* cigányoktól, míg a pünkösdi romák ma már lenéznek a „házi cigányokat” az alkoholfogyasztásukért. Összegezve, a romák újprotestáns vallásokhoz csatlakozása átrendezi a társadalmi rétegződést és az egymásról alkotott képet a társadalomban elfoglalt helyekről, azaz a romák között is megjelenhet a marginalizáció kérdése.

Ugyancsak a vallásváltás társadalmi motivációjához sorolnám a csíkszentgyörgyi romák iskolázottságának kérdését is. A felnőttek többnyire analfabéták, néhány kivétellel (például a vajda). A gyerekek átlagosan 7. osztályig járnak iskolába, utána házasságot kötnek. Az iskolában vallásórán vesznek részt, kisebb számban ugyan, de a magyar gyerekekkel együtt a plébániai hittanórákra is eljárnak, már akiket a szüleik engednek. Ezt követően elszakadnak a magyaroktól, a római katolikus vallástól és nem utolsósorban a nyilvánosság – az iskola, a templom, a plébánia – tereitől. Később csak a gyülekezeti alkalmak adnak teret számukra a tanulásra, ahol a tanító is közülük való, és bárki beszélhet a nyilvánosság előtt. Egy olyan tanulási, tanítási technikára alapoznak, ahol a bibliai történeteket az írástudatlanok is elsajátíthatják. Érzelemteljes, egyszerű bibliai történeteket mesélnek, több imaórán át, hétköznapi példákkal alátámasztva. A prédikátor gyakran visszakérdez, és aki megértette a tanítást, válaszolhat. A gyerekek, mire eljutnak a felnőtt keresztségig, már ismerik a fontosabb bibliai történeteket. Ez a módszer kedvező a romák számára, ugyanakkor az írástudatlanság miatt a bibliai történetek értelmezése helyenként félrecsúszhat vagy elmosódhat. Az igék szó szerinti értelmezése és egy-egy idézet kontextus nélküli kiemelése a gyakori tanítási forma.

Egy további ok lehet a belépésre, hogy a pünkösdi romák adományokat kapnak – ez inkább gazdasági, de társadalmi motivációt is jelenthet. Bár ők maguk erről csak elvétve beszélnek, a még meglévő katolikusok szerint az adományokért tértek át. Nem titok, hogy az imaház németországi támogatásból épült. A vajda képeket küldött Németországba a szegényebb romák háziról, hogy bizonyítani tudják az imaház szükségességét. A pünkösdieliek ruha-, élelem- és édességszükségleteikről számoltak be. A katolikusok szerint 600 lejelet kaptak az év elején családonként, és volt olyan is, hogy ajtó-ablakok cse-

réjére érkezett pénz. A külföldi háttér nem csak az anyagi támogatásra szolgál. A fiatalabb csoporttagok, akik külföldre járnak dolgozni, örömmel számolnak be arról, hogy szinte bármelyik országban felkereshetnek pünkösdi csoportot, és akkor is gyakorolhatják a vallásukat, ha éppen nincsenek itthon.

Összességében, a megtérést számos társadalmi körülmény motiválhatja: ezek lehetnek külsőleg látványosak, mint például a modernizációs hajlandóság, de kevésbé észrevehető, belső motivációk, diszkriminációs jelenségek is, mint például a templomból, a politikai és gazdasági életből való kiszorítottság érzése. Továbbá az iskolázatlanság vagy az előbb felsorolt diszkriminatív jelenségek kompenzációjául is szolgálhat.

A megtérés lélektani motivációit főként megtéréstörténetekben látom. Itt három személyt emelek ki: Gábor Babrinkát, aki az elsők között tért meg, és akinek családjánál az első években a gyülekezeti alkalmakat tartották; Rostás Jánost, a csíkszentgyörgyi vajdát és Rostás Mátét, a legelső megtérőt a csíkszentgyörgyi cigányságban.

Gábor Babrinka 1980-ban született, Csíkszentmiklóson. Férjével, Rostás Jenővel három gyermekük (Angéla, Judit, István) és két unokájuk van. Legnagyobb lánya, Angéla Püsök Botond 2016-os *Angela* című dokumentumfilmjének főszereplője: a filmben Angéla éppen szülésre készül, férje börtönben ül, és ő a hitbe kapaszkodik. Szüleitől és testvéreitől utóbb tudomásomra jutott, hogy a filmben a Jehova Tanúi tanítják őt, mesélnek neki Istenről. Tehát a család kapcsolatban állt a Jehova Tanúival – ezt az is bizonyítja, hogy Babrinka az interjú során Istent néha Jehovának nevezi –, a Hit Gyülekezetével, és végül ma pünkösdiinek vallják magukat.

Babrinka 14 éve tért meg. Megtérését a következőképpen meséli el: *„Hát én úgy tértem meg, hogy ide jártak hozzánk, ezek a Lórándék, Csíkszeredában laknak. [Ők jártak ide?] Ide jártak, igen. Mert én akkor keresztelkedtem meg. [És ők itt jártak körbe a családokat, hogy ki akar átállni, vagy hogy?] Nem, hanem ide jöttek hozzánk, és itt volt a gyülekezet, itt, az udvaron. Igen. Mindenki gyülekezett össze. És akkor itt tanulmányoztuk a Bibliát, úgy, mint hogy odalent.”*

Tehát a hit gyülekezeti vezetők jártak Csíkszentgyörgyre, miután az első férfi megtért a kórházban, és sokan egyszerűen csak követték őt, ahogyan a többiektől látták. Babrinka megtéréstörténetének egyszerűségét felülírja a megtérés után történt számtalan csoda, amelyeket elmesél. Rendszeresen támadnak látomásai is, amelyeket Isten ajándékának tulajdonít, és azt tartja, hogy amennyiben férjével rendezi a házasságát, még több ajándékban részesíti őt az Úr. A férjével ugyanis sem polgári, sem egyházi esküvőt nem tartottak, és feladatának gondolja, hogy ezt mielőbb rendezze.

Kiss Dénes a vallási konverzió okait négy lehetséges tézisben foglalta össze (*„egyéni megtérés tézise, kulturális affinitás tézise, a protestáns etika tézise, magasabb születésszám tézise”*) (Kiss 2009: 18) – ezek közül dolgozatomban csak az egyéni megtérés tézisével foglalkozom. Az *egyéni megtérések* általános és leggyakoribb tézise az új vallási közösség létrejöttét az egyéni megtérések sokaságával magyarázza, azaz a megtérések okát elsősorban az egyéni megtéréstörténetekben vizsgálja. Ugyanakkor a megtérések csoportosan is végbemehetnek (Kiss 2009: 19), ahogyan a csíkszentgyörgyi romákkal és a Kiss Dénes által kutatott roma csoportban történt. Ugyanezt igazolja Peti Lehel több kutatása. Ő a fiktív néven *ursäreninek* nevezett pünkösdi roma közösséget kutatta, ahol voltak egyéni megtéréstörténetek, ám nem annyira kidolgozottak, mint más nemzetiségű csoportokban, például a katolikus csángóknál (Peti 2020b: 62). Ezzel szemben, Peti Lehel egy másik tanulmányában leírt megtéréstörténetben, Sarah történetében személyes problémáiból adódóan évekig tartó küszködés, keresés előzte meg csatlakozását a pünkösdi csoporthoz (Peti 2022). Sarah megtérése kiegészíti az ursäreni közösségről szóló korábbi eredményeket, mivel az ott kevésbé kidolgozott egyéni narratívákhoz képest egy

markáns, individuális konverziós mintát mutat be. Bár Babrinka a fent idézett történetben nem a pünkösdi közösséghez, hanem az akkor jelen lévő Hit Gyülekezetéhez való csatlakozását meséli el, pár év múlva a romák ugyanígy, csoportosan csatlakoztak a pünkösdi gyülekezethez mindannyian. Babrinka férje, Rostás Jenő, aki többször kiállt és visszaállt a vallásba, egy ilyen alkalmat mesél el: amikor a lányát, Angélát megszóktették (erről szó esik Püsök Botond *Angela* című filmjében is), bánatában akkor este inni kezdett. Ezzel a cselekedetével – bár mások talán nem tudtak róla – a közösség hite szerint eltávolodott a vallástól, mivel Isten mindent lát. Nem sokkal később azonban ismét megtért.

A csíkszentgyörgyi romák körében előfordul ugyan egyéni megtérés, de sokkal ritkábban, és a történetek nem kidolgozottak. A többségüknek nincs különösebb oka a megtérésre, pusztán így alakult, így hozta a helyzet. Ilyen például Rostás János története, aki korábban nem csatlakozott társaival a Hit Gyülekezetéhez. Rostás 1973-ban született, és 2001-től vajda Csíkszentgyörgyön a helyi önkormányzat megbízásából. Öt gyermeke és négy unokája van. 2010-ben tért meg.

*„A megtérés úgy volt, hogy 2010-ben januárban vittem egy öregasszonyt a gyülekezetbe, hogy mondta, hogy ő már előttem meg volt térve, mondta, hogy vigyem a gyülekezetbe, és vittem egy ilyen éjjeli imádságra. És amikor mentem az éjjeli imádságra, akkor én nem akartam megtérni, még akartam, hogy még maradjak, még maradjak. Aztán az ember nem azt csinál, amit akar, amit az Isten akar, az. [...] Akkor a gyülekezetben egy olyan jót éreztem, hogy a szent szellem megszállt a talpamtól fel a fejemig. És én mondom, hát én ilyen jól soha életemben nem éreztem magam, mint most. Elé léptem a körbe. Pásztorok hívtak elé, hogy aki meg akar térni, térjen meg, és szolgáljon az Istennek. Aztán elé léptem én is, letérdeltem, aztán tiztől [2010-től] megtértem.”*

A fenti megtéréstörténetből főként az olvasható ki, hogy a pünkösdi romák szerint Isten akarata erősebb, mint a sajátjuk. Rostás János nem akart megtérni, még a régi életét akarta folytatni, de a gyülekezetben az érzés erősebb volt, mint az ő akarata: megtért, és attól a naptól kezdve a pünkösdi vallás szabályai szerint él. *„Azért, mert ezt a jót, amit éreztem a gyülekezetben, nagyon megszerettem.”*

A harmadik személy, a gyülekezet első megtérője Rostás Máté. Az ő megtéréstörténetét mindenki ugyanúgy mesélte el, ahogyan ő. Sokan a saját megtéréstörténetükben is rá hivatkoznak – ez a gesztus az ő morális személyének átalakulását igazolja (Fosztó 2007: 27). Rostás Máté 1970-ben született. Gerincproblémája miatt nagyon sokat fáj a feje. 2005-ben a csíkszeredai kórházban kezelték, és ott találkozott egy „hívóval”, ahogyan ő fogalmazott.

*„Én úgy tértem meg, hogy elbetegedtem vót 2005-ben. Fáj a fejem, bekerültem Csíksomlyóra a kórházba. Nagyon fáj a fejem. Volt egy hívő testvér, ő is a kórházban. Kint a folyósón beszélt egy asszonnyal, s velem is beszélgetett. Kérdezte, hogy elfogadom-e az Urat, s mondtam, hogy elfogadom. Ez délután volt. Mondtam, hogy kicsit csendüljenek a doktorok, zaj volt.*

*Olvasta a Bibliát a szobájában. [...] Odamentem hozzá. Le volt feküdvé. Kérdezte, hogy imádkozzunk? Letérdeltünk s imádkoztunk. Rátette a fejemre a kezét, s éreztem egy olyan melegséget. S úgy kiment a fejfájás. Azóta nem fáj olyan nagyon. Elfogadtam az Urat.”*

A csíkszentgyörgyi pünkösdi közösségben gyakoriak a csodálatos gyógyulások és az erről tett tanúbizonyságok. A megtéréstörténet kizárólag a legelső megtérőnél függ össze csodálatos gyógyulással. Fosztó László pünkösdi csoportokat vizsgálva azt tapasztalta, hogy a fizikai fájdalom és a csodálatos gyógyulás több esetben a megtérési narratíva része (Fosztó 2005: 8). A megtérést követően a gyülekezeti alkalmakon, ahol bárki beszámolhat a vele történetekről, mindenki számos csodáról tesz tanúvallomást. Annak a reményében térnek meg, hogy az életük azontúl sokkal jobbra fordul: Isten jutalmul türelmet ad a betegség elviseléséhez, majd kigyógyít belőle, megmenti őket a balesetektől, vigyáz rájuk, és minden megadatik, amire szükségük van.

A három megtéréstörténetről összességében elmondható, hogy a Lewis R. Rambo és Charles E. Farhadian vallási megtérést elemző – Peti Lehel kutatásaiban is használt – modelljében megjelenő hét fontos szakasz: kontextus, krízis, keresés, találkozás, interakció, elköteleződés, következmény, lerövidül, összemosódik vagy teljesen elmarad (Peti 2020a: 147).

Babrinka történetében a kontextus csupán annyi, hogy a térítők jártak Csíkszentgyörgyre, Babrinka látta, mi történik, és tetszett neki. A krízis, a keresés folyamata teljesen kiesik. A találkozás egybeesik a kontextussal. Az interakció szakasz létrejön, mert Babrinka bekapcsolódik az imákba, megtanulja a rítusokat. Az elköteleződés szakaszában megtér, majd következményként megkeresztelkedik, és utána számos csoda történik az életében, például szül egy fiúgyermeket, noha az orvosok azt mondták, a szívűtete miatt nem lehet több gyermeke.

János Babrinkával ellentétben a keresés időszakában ellátogat a Jehova Tanúinak ösz-szejöveleteire és pünködsdi közösségekbe is, a megtérése azonban spontán módon történik: egy alkalommal megérinti a Szentlélek. Előző életét a megtérés pillanatában nem krízisként fogja fel. Kiemeli, hogy még abban akart maradni, de az Úr hívása ellen nincs mit tenni. A megtérés következménye, hogy a régi életformáját helytelennek látja.

Máté megtéréstörténete a legkidolgozottabb, nála jelennek meg leginkább a különböző szakaszok, de az ő megtérése is spontán módon, egy véletlen találkozás által történt. Nem ő kereste szándékosan az alkalmat a megtérésre. Különböző pünködsdi közösségekben, nem romák körében végzett kutatások megtéréstörténetei sokkal kidolgozottabbak, gondolok itt Peti Lehel eredetileg római katolikusok által lakott területen folytatott vizsgálataira, a csángó csoportra vagy a román területen lakó, eredetileg ortodox közösség tagjaira (Peti 2020a: 142).

A megtéréstörténetek részben szemléltetik a megtérések okát, de a vallási konverzió folyamatának megértéséhez a vallás kognitív dimenzióját kell értelmeznünk. Találós Kiss Dénes megfogalmazása, miszerint minden vallás egyben világkép is, amely jelentést ad a mindennapi történéseknek, tájékozódást nyújt a világban (Kiss 2001: 54). Ennek a gondolatnak alapján a dolgozat következő fejezete a vallásnak a romák életére gyakorolt hatását mutatja be. A megtérés lélektani motivációinak narratívái nem kidolgozottak a romák körében. A megtérés után építik fel az új, „vallásos ént”, amellyel a korábbi élettörténetekre adott magyarázatok kialakulnak, és kiépül életük egy új narratívája.

## 5. A valláserkölcs hatása a mindennapi életre

Az interjúkban és gyülekezeti alkalmakon többször szóba került, hogyan élnek a romák, miután megtértek. Ilyenkor leggyakrabban a vallásuk szabályairól és arról beszéltek, mit nem szabad tenniük. A helyi vajda, aki egyben a presbiter, az imaórákon mindannyiszor emlékezteti a közösséget arra, hogyan érdemes élni, hogy az Istennek tetsző legyen, majd rendszerint példákkal támasztja alá érveit. (Például: egy ember annyira szegény volt, hogy ennie sem volt mit, de sokat imádkozott, és Isten kirendelte neki a pénzt, amivel élelmet tudott venni.) A hívők a káros szenvedélyek – alkohol, cigaretta, lopás, hazudozás – tiltását említik leggyakrabban. A kihívó öltözködés bűnre csábító jellegét is kiemelik, amely paráznasághoz vezethet. Ez utóbbit olyan komolyan veszik, hogy a vajda felesége a február 3-ai, vasárnapi gyülekezeten megszólítja a még férjezetlen lányokat: „Van-e ruhátok? Nem szabad hajfent fővel jönni az imaházba. Kössetek ruhát [=kendőt].” (Arabojka Jutka, 48 éves pünködsdi roma)

Továbbá, a felebarát iránti tisztelet betartása, a verekedés- és veszekedésmentes élet a cél. Rostás János az interjúban úgy fogalmazott, hogy ugyanazok a szabályok, „mint a katolikusban, a katolikusban is pont ezek mind megvannak ezek az izék, csak nem tartják bé az emberek”. Felteszem, a következtetése abból adódik, hogy ők, amíg a katolikus valláshoz tartoztak, nem tartották be ezeket a parancsokat. Rostás János azt is hangsúlyozza, hogy a Biblia, Isten szava egy, ezért mindenkinek be kellene tartania a szabályokat, vallástól függetlenül, de nem mindenki igazi hívő. Az igazi hívő nem azt tesz, amit akar, hanem Isten parancsai szerint él. „Mert a katolikusnak es a Biblia, a Biblia az mindenkinek hat. A Biblia az Isten szava. Azt én is meg kell tartsam, bárki meg kell tartsa. Aki az Istent imádja, az megtartsa. Aki az Istent nem imádja, az nem tartsák meg. Az Istent imádják és félik. Az Istent kell félni. Mert ugye aki az Istent nem féli, az az étellel azt tesz, amit akar. Az Isten gyermekei nem tesznek az étellel, amit akarnak, hanem amit az Isten mond.”

Egy másik roma, Rostás Zoltán egy hasonlattal szemlélteti a bűnösök és hívők közti különbséget, amikor arról kérdezem, mi lesz azokkal, akik nem Isten parancsai szerint élnek. „Most annyi az egy gond, hogy jaj azoknak. Én egyebet nem mondok, mert az egy ilyen dolog van, hogy az Isten nem erőszakol érted-e. De látod jól, előtted adja a jót es, a rosszat es. Mint például, mi az a jó? Mindkettő van benne, jó es, rossz es. Van az örök élet, a pokol, ahol elkárhozol. Na, azt mondja neked, hogy te választod máma ki, hogy melyik úton akarsz járni. Ha keskeny úton járc, ez a Biblia vezet az örök életbe, s ha pedig a széles úton, mehatsz amerre akarsz.” A bűnökkel teli életet széles útnak látja, mert akkor mindent szabad, nincsenek szabályok, amelyek leszűkítik a lehetőségeket.

Továbbá, egy jó hívő eljár a gyülekezeti alkalmakra, hogy ne feledkezzen meg Istenről. Gábor Babrinka bevallása szerint, ha minden egyes gyülekezetre nem tud valaki elmenni, „Az nem baj. Nem baj az, ha nem jár örökké a gyülekezetbe. Az a fontos, hogy minden nap a Bibliából olvasson és tanulmányozza. Azért is jó a gyülekezet, mert nem tud kihűlni az embernek a teste. Mert ha mindig ott van, akkor gondol, s akkor nem tud megfeledkezni Istenről.” Ha eltávolodik Istentől, akkor konkrétan úgy érzi, hogy kihűl a teste, tehát az élet, a lélek eltávozik belőle.

Ha betartják a szabályokat, Isten megajándékozza őket, csodák történnek velük, amelyeket az istenfélő étellel magyaráznak. A csodákat a gyülekezeti alkalmakon rendszerint elmesélik, de előszeretettel számolnak be más közösségekben hallott vagy a közösségi médiában látott csodákról is.

Jelen dolgozatban két csodát elemzek részletesebben. Az egyik egy nőtől hallott csoda, amely egy női problémára adott lehetséges válaszként jelent meg. A másik csodát egy férfi mesélte el, amely általában férfiakra jellemző tevékenységből adódhat.

Gábor Babrinka, akinek megtéréstörténetét az előző fejezetben ismertettem, vágyott egy fiúgyermekre. Két lánya született és egészségügyi okokból az orvosok tanácsára nem vállalhatott több gyermeket. Megtérése után sokat imádkozott, hogy adjon neki az Úr egy fiúgyermeket.

„Történt, mert ugye megadta Istvánt es nekem, mert azelőtt mindig kértem, mert ugye beteg voltam, és azt mondták az orvosok, hogy nem szabad, hogy szüljek. És akkor kértem Istent, s imádkoztam hezza, hogy ne, kéne nekem egy fiú, s legyen egy fiú, s meg is adta. [...] [Azelőtt csak leányai születtek.] Hát igen, két leányom volt, Angi s Judit. S kértem őt, s őt megadta. S jelezte es, hogy fiú lesz. [Hogy jelezte?] Hát úgy, hogy a hang mondta, hogy teherbe esek, s lesz egy fiam.” Ehhez hasonló csoda később is történt Babrinkával, amikor a „hang azt jelentette ki”, hogy egy csíkszentgyörgyi magyar nőnek lesz fia, akinek szintén sokáig nem lehetett gyereke egészségügyi okok miatt.

Amikor az a bizonyos hang megszólal, Babrinka a testével is érzi, remegni kezd.

„[Ilyenkor, amikor üzen valamit az Úr, akkor érez-e valamit a testében?] Hát igen, érez az ember, mert tudod, jó egy olyan, mint a villanyáram, mikor megrázza az embert. Egy olyan, kapcsolatba lép, s akkor nem lát senkit. Nem érdekli senki, semmi, csak odafigyel a hangra, s a Szentlélek által, hogy mit mond az Úr.” Az üzenet után Babrinka egy ideig senkinek nem beszél arról, amit hallott, ugyanis rá kell böjtölnie. Biztosnak kell lennie abban, hogy az üzenet Istentől való, nem a gonosztól származik. „Ez egy olyan dolog, hogy lehet a rossztól is, mert a sátán is tud suttogni, mert neki is ereje van. És van olyan, hogy Istentől van. Meg kell különböztetni a hangot, hogy melyik mitől van.”

Rostás Jánossal a megtérése után több csoda is történt, pedig korábban egy csoda sem történt vele. Két csodát is autóbalesethez kapcsol, az egyikben sem sérült meg senki. Az első történetben a családdal utazott. Ősz volt, az első fagyok már beálltak, és ő még nem cserélte le a nyári gumikat. Az autó kisodródott az útról az út menti szántóföldre, és felborult. Sértetlenül megúszták, és az autót is ki tudták tolni az útra, csodával határos módon. Másodszer az erdőn egy fának csapódott a csíkszentgyörgyi erdész társaságában.

A csodákat mindkét beszélő csak és kizárólag Isten jelenlétével magyarázza. A csodákkal a hétköznapi dolgok, esetleges nehézségek jelentést nyernek – ez vonzó lehet azok számára, akik még nem tértek meg vagy meginogtak hitükben. A gyülekezeti alkalmon mindig sor kerül tanúságtételekre, így a pünkösdi közösség tagjai a hétköznapiakban „keresik” a csodajeleket, hogy be tudjanak számolni róluk. Minden történést Isten akaratával magyaráznak, ám a gyülekezetben csak a jó dolgokról, a csodákról beszélnek. Ha esetleg kudarcok érik, a hívő elmaradhat néhány gyülekezeti alkalomról, majd újra megtér, ha elfordult Istentől. Gyakori jelenség továbbá a gyógyulásért elmondott közös ima. A gyülekezet végén bárki jelezheti, ha a családjában, ismerősei körében szüksége van imára a gyógyulásért.

Április 11-én, a csütörtöki imaóra keretében gyógyítás zajlott. Két idegen, környékbeli presbiter imádkozott a letérdelt betegek feje fölött. A beteg először elmondta, hogy mi a problémája, utána a közösség pár percig hangosan imádkozott érte. Eközben dicsőítő énekeket énekeltek, és élő adásban közvetítették az egészet a Facebookon. Bárki kérhet a gyógyítást, idős és fiatal egyaránt. Környező településekről is nagy számban érkeztek Csíkszentgyörgyre, hogy meggyógyuljanak. A gyógyulás akkor következik be, ha a beteg hisz benne. A pásztor más gyülekezeti alkalmon is többször hangsúlyozta, hogy ha valaki nem gyógyult meg, azért nem, mert nem hitt eléggé benne. „Ha hiszik benne, akkor meggyógyul” – mondja a beteg édesanyjáról Rostás Judit, 17 éves pünkösdi roma.

A pünkösdi romáknak az életük minden területére kihat a vallás, és ezt internetes felületeken is bátran megmutatják. Vallásuk nem befelé fordul, inkább kifelé irányul, másoknak is meg kíván mutatkozni.

Fosztó László *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, personhood, and Conversion among Roma in a Transylvanian Village* című könyve szerint (Fosztó 2009) az ő kutatási helyszínén, egy Kolozsvár melletti faluban, Gánáson (fiktív településnév) is megfigyelhető, hogy egy-egy pünkösdi csoportban történt eseményt felkap a közösségi média, és a történések, a személyek ismertté válnak a világ számára. Továbbá, a pünkösdi romák kapcsolati hálója egyre nő. Gánási kutatásai kapcsán Fosztó László a jelen kutatásra nézve is érvényes következtetésre jutott: a magas státuszú, erőforrásokban gazdag társadalmi csoportok a közösséget és a közös identitást ünneplő és erősítő rituálékhoz vonzódnak, míg az alacsonyabb státuszú csoportokat, például a szegényebb romákat, olyan rituálék vonzzák, amelyek az egyénre összpontosítanak (ilyen például a pünkösdi megtérés).

Ezek a rituálék az erkölcsi személyiség átalakulására építenek, kevés erőforrást igényelnek, és lehetőséget adnak a nem helyi kapcsolatok mozgósítására, így nagyobb térségekre kiterjedő kapcsolatok és tágabb közösségek alakulnak ki. Rostás János, a helyi vajda azáltal, hogy ő lett a pünkösdi csoport vezetője, a csoporttagok előtt még nagyobb legitimitást, plusz eszközöket szerzett a romák fegyelmezésére. Ilyen eszköz például, hogy az imaórán közéleti információkkal szolgál a közösségnek. Például a január 11-ei gyülekezeten a háziorvos üzenetét közvetítette, aki arra kérte a cigányokat, keressék fel, és adassák be a kisgyerekeknek a védőoltást. Továbbá, a presbiter azzal bünteti a cigányokat, ha „rosszat” tesznek, hogy leghátulra ülteti őket, és nem szólalhatnak fel a gyülekezetben. Vélhetően a pünkösdi romák számára a szólásszabadságuk csorbulása nagy büntetésnek számít. „Azt mondtam én nekik, hogy amelyik talál, valamivel megtalálom fogni, hogy legalább egy bárka fűvet, vagy egy villa fűvet talál lopni, akkor az lopás az Isten előtt. Akkor a leghátsó székbe ültetem, és nem lesz szava, nem lesz. Nem szabad beszélni a gyülekezetbe, csak hallgató. Jöhet a gyülekezetbe, csak leül, mint egy hallgató. És semmi joga nincs.”

Rostás János a következőképpen vélekedik arról, honnan szerezte a tudást a kapott feladatához: „[És maga ezt tanulta valahol?] Nem, én a Bibliából, én az Istentől. Nekem csak négy osztályom van. Csak négy osztályom van, nincs több. [De tud olvasni.] Tudok írni, tudok olvasni. Románul, magyarul és cigányul tudok írni és olvasni. Úgyhogy a tudást nem az iskolában tanultam. Nekem Isten adta ezt a tudást, hogy tudjam hirdetni az evangéliumot. Én este-reggel letérgyelek, még délben es letérgyelek, és kérem az Isten adjon értelmet, de adjon bölcsességet, hogy értsem meg a rám vonatkozó beszédet, az Isten mit akar. [...] Akkor tudom értelmezni, hogy mit mondott az úr, mit jelentett ki a testvéreknek.” Jelenlegi életvitelével olyannyira elégedett, hogy bánja, miért nem hamarabb kezdett el így élni. „Azt jelenti, hogy az Istent nem most kellett volna megismerjük, az Istent ebbe az évekbe, kellett volna megismerjem az Istent, nem, amikor voltam 35 éves, most vagyok 50, már 15 éve mindjárt meg vagyok térve, 35 voltam. Kellott volna az Istent megismerjem, mikor voltam 15 éves. Az életemet ne töltssem el az ördögnek, mert az életet nem ő adta, hanem az Isten.”

Amióta megtértek a romák, nincs annyi probléma, mondják a csíkszentgyörgyiek. Sőt, a romák maguk is elmondják, hogy jobb így élni. Büszkék arra, hogy most már másként élnek. Most már a rendőrnek és mentőnek sem kell olyan gyakran kijárnia a cigánytelepre.<sup>5</sup> „Hát a rendőrök, ha hívatnak, kell menjenek. Ha valamelyik bajt csinál, akkor kell menjek, és kell hívassam a rendőröket. Mondjuk a rendőrök most nem mennek oda ki hezzik a cigányoknál. Engem hívatnak s én megmondom, ne kell jere a rendőrségre. [Jó szigorú kell legyen és kell figyeljen örökké.] Fel kell figyelni, mert ha nem.... Amióta én lettem gullibás [=vajda], a cigányok lemondtak a lopásokról. Aztán most, amióta megtértek, akkor aztán... [arra utal, hogy most még kevesebb a probléma].” (Rostás János)

Az aktív pünkösdi tagok közül többen ültek börtönben, a megtérés előtt szinte minden család életében jelen volt az alkoholizmus. Gyakoriak voltak a verekedések, nemcsak a romák között, hanem romák és magyarok között is. Számos történet kering arról, hogy a magyarokat a saját mezőgazdasági területeiken bántották a romák, miközben a magyarok a beérett termés ellopását szerették volna megakadályozni. Az előbb felsorolt problémák igen sokrétű okokra vezethetők vissza, így itt nem foglalkozhatom velük. Jelenleg annyi releváns, hogy a problémák enyhülni látszanak – bár nem tűntek el teljesen, az akarat, a készség kialakulóban van. A kérdés, hogy ez a jelenség összefügg-e a romák integrációs szándékával, és a vallás erkölcs milyen mértékben hat a helyi magyar-roma konfliktusok megszűnésére, a kutatás egy következő fázisára vezethet át.

## 6. A romák vallási konverziójának hatása a többségi magyar közösségre

Az előző fejezetben azt tárgyaltam, hogy a romák életére hogyan hat a pünkösdi vallás. Ez a fejezet egy másik nézőpontot, a vallási konverziójuknak a többségi magyar lakosságra gyakorolt hatását szemlélteti.

Kinda István szerint azok a cigányok, akik csatlakoznak az újprotestáns vallásokhoz, egy „kifinomodási” folyamaton mennek át, vagyis a cigány léttől szimbolikusan elhatárolódnak, és a nem cigány létbe, a magyar közösségekbe próbálnak integrálódni (Kinda 2005: 123). Kinda két székelvényföldi református faluban végzett kutatást, ahol a cigányok Jehova Tanúi csoporthoz csatlakoztak.<sup>6</sup> A magyar közösség a folyamatból általában csak az eredményt látja, azt, hogy némelyik cigány nem fogyaszt alkoholt, elkezdtek a házaikat modernizálni, és kevesebb az agresszió a faluban. Az új életvitel miéretté, okát azonban kevesen ismerik. A bizonytalanság, a félelem továbbra is nagy a magyarokban a cigány közösséggel szemben: nem felejtették el az olykor halállal végződő agresszív cselekedeteket, amelyekről számos cikk is megjelent a sajtóban.<sup>7</sup> Az agresszió oka szinte mindig az alkoholizmus volt, és az erőszaknak sokszor a saját gyerekeik voltak a szemtanúi. Több generáció nőtt fel úgy, hogy a családban minden naposak voltak a verekedések. Ha a vallásváltás valóban sikeres integrációs kísérletnek mutatkozik, akkor a romák integrációs kísérlete mindössze 15 éves múltra tekint vissza Csíkszentgyörgyön. A kérdés az, hogy a magyar közösségnek tudomására jut-e a kísérlet. A tapasztalat az, hogy azok a magyarok érzékelik a változást, akik korábban is kapcsolatban álltak a romákkal. Ilyen például a helyi rendőr vagy azok a helyi magyar gazdálkodók, akiknek a mezőgazdasági munkálatokban a romák segítenek.

„Múltkor találkoztam a rendőrrel, V-val. Régebb olyanokat birkóztunk ketten. Kötött belém, s én se hagytam magam. Azt mondja nekem a bolt előtt, hogy te régebb olyan rosszféle voltál, most miért lettél ilyen jó? Mondom, én azért lettem jó, mert az Isten megváltoztatott, de tégedet még nem tudott megváltoztatni, mert te nem akarod. Én most iszom a vizet, s a hűsítőt, s te iszod a pálinkát s a sört. Felmegy az agyadba s nem tudod, mit beszélsz, azt mondja M. [= a rendőr másik neve]: *ai dreptate Csucus!*” (Rostás János)

A többségi magyarság, amelyik a múltban jól elhatárolódott a romáktól, a változást sokkal lassabban érzi meg, ha a romák kitartanak is jelenlegi életvitelük mellett. A helyi plébános szerint, ha az egyik vallásban valaki nem kitartó, nincs garancia arra, hogy egy újban kitartó lesz, főleg, ha a lelkesedés az előző vallás elleni lázadásból születik.

Kinda István kifejti, hogy a romák integrációs kísérlete egy civilizáltabb életmodell követéséhez gátakba ütközik, ha a közösség a vallásukhoz negatív előítéletet társít (Kinda 2007: 16). Bár némelyik csíkszentgyörgyi cigány család valóban civilizáltabb életet él, az aktív pünkösdi tagok, új vallásukkal ugyanúgy elzárkóznak a falusi közösségtől, mint korábban. A kérdés az, hogy a többségi lakosságnak a cigányokról évszázadok alatt kialakult képe – azaz hogy félni kell tőlük –, illetve minden más diszkriminatív megnyilvánulás az új vallásgyakorlásuk következtében a jövőben enyhül-e vagy fokozódik. Feltételezem, hogy a félelmet bizonyos szinten fokozza a vallásgyakorlásuk misztikussága, mivel erről az embereknek nem sok ismeretük van. A civilizáltabb életformájuk és az agresszió csökkenése viszont az elfogadásra való hajlandóságot erősítheti a magyarokban. Úgy gondolom továbbá, hogy a mezőgazdasági munkálatokban a magyarok egyre inkább azokhoz a romákhoz fordulnak majd, akik az évek során életmódot váltottak. A mezőgazdasággal foglalkozó magyar emberek ugyanis a faluban munkaerőhiányra panaszkodnak, a romák pedig a munkalehetőség hiányára.

## 7. A csíkszentgyörgyi romák kapcsolata a katolikus vallással

Nem feledkezhetünk meg arról a tényről sem, hogy a csoport, amelynek jelenlegi hitéletét vizsgáltam, a katolikus szokásrendszerbe született bele, még ha csak formálisan gyakorolták is a katolikus vallást. Jelen fejezetben azt tárom fel, hogy milyen megnyilvánulásokban, szokásokban mutatkozik meg a katolicizmus az életükben. Hol tagadásokban, ellenszenvben, hol beivódott, észrevétlen gesztusokban, de kapcsolatban állnak korábbi vallásukkal.

A dolgozat elején említettem, hogy a legelső imaórában, 2024. január 7-én a helyi presbiter hosszan kifejtette, mi a problémájuk a katolikus vallással, és egyben kitért arra is, hogy a pünkösdi szokások miben térnek el a katolikusoktól. Három dolgot emelt ki, amelyek ellenérzést keltenek bennük a katolikus vallással szemben: az első a szentképek és faragott szobrok jelenléte a templomban. A „bálványokat” a házaikból is eltüntették. „*A szobrokba nem hiszünk, mert azok a szobrok, azok tényleg nem tudnak segíteni.*” (Gábor Babrinka) A második probléma, hogy a katolikus templomokban csak a pap beszélhet, mindenki más hallgat, illetve úgy tartják, hogy a kántor egyedül énekel, más nem énekelhet. A harmadik kifogásuk, hogy a katolikus egyházhoz anyagiakkal is hozzá kell járulni, a szentségek kiszolgáltatása pedig véleményük szerint anyagi javak ellenében történik. Kiemelték, hogy ezzel szemben a pünkösdi imaalkalmakon bárki beszélhet – úgy vélik, Isten bárkivel üzenhet, akár egyházi előjáróval, akár hívő közemberrel –, bárki énekelhet, és a pünkösdi pásztor hozzájárulás nélkül temet, ellátja őket keresztséggel és áldással, ha szükséges. Ugyanakkor a presbiter azt is megfogalmazta, hogy a hívő ember, vallásától és magyar vagy roma származásától függetlenül hisz Jézusban, és szereti embertársát.

Az imaóra végén, a „Mi atyánk” imádságot közösen mondtuk el, egyszerre és sokkal csendesebben, mint ahogyan azelőtt és azután imádkoztak. Kutatásom során ez volt az egyetlen alkalom, amikor úgy láttam őket imádkozni, ahogyan a katolikus szentmisén szokás. A katolikus közös imával szemben leginkább szabadon imádkoznak, egymást túlkibájlva fogalmazzzák meg a kéréseiket, vagy adnak hálát bizonyos dolgokért Istennek.

További megfigyelésem, hogy bár ellenkeznek a katolikus vallással, amikor arról kérdezek, hogy mi a feladata a presbiternek vagy a pásztornak, a katolikus előjárók feladatköréhez hasonlítják az övéket, azaz róluk mintázzák, hogy milyennek kell lennie az egyházi előjárónak. „*Mi úgy vagyunk, mint a pap. Én s Ștefan. Nekünk az a lényeg, hogy az én életem rendben van. Én szeretem, hogy a másé is legyen rendben. Ha nincsen pénze, megsegítsük, hogy tegye rendbe.*” (Rostás János)

Gyakran használják, forgatják a Bibliát. Sokszor az egymás között felmerülő félreértéseket is a Biblia jelenlétében tisztáznak. Ha a Biblia jelen van, a mondandójuknak nagyobb igazságértéket tulajdonítanak. A hétköznapi beszélgetésükben is gyakran idéznek a Szentírásból. „*Mert a katolikusnak es a Biblia, a Biblia az mindenkinek hat. A Biblia az Isten szava. Azt én is meg kell tartsam, bárki meg kell tartsa. Aki az Istent imádjá, az megtartsa.*” (Rostás János)

Legtöbb pünkösdi romát gyerekkorában katolikusként keresztelték meg, többségük volt elsőáldozó, néhányan bérmálkoztak is. A katolikus keresztségüket érvénytelennek minősítik, szemben a más neoprotestáns vallásokban felvett keresztséggel. Szerintük csak a felnőttkori keresztség számít, mert ekkor az ember már maga dönt. Ahhoz, hogy valaki megkeresztelkedhessen, rendeznie kell a kapcsolatait, Istennek tetsző életet kell élnie, és ismernie kell a pünkösdi tanokat. Fontos, hogy a házastársa ugyanúgy hívő legyen, és a legmegfelelőbb, ha nem „vadházasságban” élnek.

Mindegyik interjúalanyomat megkérdeztem, milyen volt katolikusnak lenni, és miért váltott vallást. Legtöbben azt nyilatkozták, hogy katolikusként nem félték semmitől, alkoholt fogyasztottak, nem tartották meg Isten törvényeit. Illetve többen azt is megfogalmazták, hogy úgy érezték, nem tartoznak sehová. „*Hát annyi, hogy ez egy olyan vallás volt, hogy nem féltünk semmitől, mentünk, loptunk, verekedtünk, mindent megcsináltunk. Nem féltünk semmitől, kerültünk a börtönbe. Nem volt, ahová járjunk, a gyülekezetbe járunk el, a templomba.*” (Rostás Zoltán)

„[És amíg katolikusok voltak, addig nem jártak templomba?] *Nem. Nem jártunk templomba. Hát így, mikor gyermekek voltunk, pimpószenteléskor elmentünk, s Mikuláskor, amikor adták a Mikulás-csomagot. Hát igen, és ugye temetéskor ki kellett fizetni a kriptát. [...]* [És a pap bácsi járt-e azelőtt ide házszentelni, amíg katolikusok voltak?] *Igen, igen. Járt és fogadtuk, de most már nem. Most nem, mert most már tudjuk az igazságot.*” (Gábor Babrinka)

„*Hát a katolikus vallásban azt csinálsz, amit akarsz. Minden dolgot, minden rosszat. Látod, a népek a templomba elmennek, látod, a misére a magyar emberek. Nem, nem gyalázom őket, mert nem szabad senkit gyalázni, de ők lemennek a templomba, de mikor a templomba jönnek, akkor már esszefogózkodnak, akkor gyere, menjünk a korcsomába. Bemennek, leülnek egyet, s ott már mindent összevissza pletykálnak, ami nem járja. Akkor már a gyülekezetbe, akkor már hiába tette be a lábát a templomba. [...]* A pap bácsihoz jártunk keresztelni gyermekeket, vagy pimpószentelni, szentelni, házszentelés volt. De az a fontos, hogy az a pap, amelyik ideki a pap, amit csinál az embereknek, mindent pénzért csinál. Az Isten munkája nem pénzért van, minden gratis, minden ingyen van. Isten nem pénzért dolgozik.” (Rostás János)

A válaszokból kitetszik, hogy a helyi romák a katolikus valláshoz soha nem tudtak igazán kapcsolódni: az egyházi életnek csupán egy kis részét ismerték, és a hitélet megismerése, a vallásgyakorlás elmaradt. A valódi megismerés hiányában a katolikus vallásról a hitüket gyakorló katolikusokéval teljesen ellentétes képet festenek.

A még katolikus romák ma is formális módon kapcsolódnak a katolikus egyházhoz. A pünkösdiak szerint azért nem követték a többséget, mert nem tudtak lemondani az alkohorról. A katolikus romák azt vallják, hogy nekik jó a többségi lakosság vallása. Ők nem szívesen tartoznának a pünkösdi csoporthoz. Illetve a meglévő katolikusok házi cigányoknak nevezik magukat, és nem szívesen csatlakoznak a Rostások köréhez.

„[Van-e valami oka annak, hogy nem csatlakoztak a pünkösdisták csoporthoz?] *Ennek az az oka, hogyha oda béállunk, akkor nem szabad cigarettázni, nem szabad inni. Sok a szabály, s az a helyzet, hogy mi nem akarunk lemondani erről a vallásról, a katolikus vallásról. Mi így születtünk, s így es fogunk meghalni*” – mondja Kalányos Árpád, 31 éves katolikus roma, aki szerint a pünkösdi romák pogányok. Az ő rokonsága, négy-öt család, mind katolikusok a faluban. A családja több évben pásztorokodással foglalkozott. Kalányos Árpád meg volt keresztelve, elsőáldozó, bérmálkozó is volt, illetve feleségével egyházi házasságot is kötött. Elmondása szerint a romák a faluban leginkább az anyagi támogatás miatt csatlakoznak a pünkösdi valláshoz. A helyi vajda az ő családjaikat is próbálta téríteni, de ők kitaranak a katolikus vallás mellett. Hogy a meglévő katolikusokat téríteni próbálják a pünkösdiak, maga a vajda is megerősítette. A pünkösdiak szerint a térítés azért nem sikeres, mert a katolikusok nem akarják megismerni az igazságot. Ugyanakkor elfogadják, ha nem akarnak csatlakozni: „*Nem. Senkit nem lehet kényszeríteni. Mindenki maga. Isten felhasználja azokat az embereket, akik tudják, hogy oda kell menjenek. Az uram már kétszer-háromszor volt béállva s ez a negyedik.*” (Gábor Babrinka)

Am felettébb sokatmondó, hogy a szóban forgó romák vallásváltását a környező falvak is „*kifinomodási folyamatnak*” (Kinda 2005) észlelik. A csíkszentgyörgyi pünkösdi

presbiter a környező falvakban is térít a katolikusok körében. Ennek következményeként egy-két család néha ellátogat a pünkösdi gyülekezetekre, Csíkszentgyörgyre, de egyelőre a szám nem nagy, és a környező falvak katolikusait többnyire csak a kíváncsiság vezérli ide, majd lassan elmaradnak. Például egy kozmási férfi a betegsége idején látogatott Csíkszentgyörgyre, hogy meggyógyuljon. A pásztor megáldotta, de a férfi nem gyógyult meg. A pásztor ezt azzal magyarázta, hogy nem hitt eléggé sem Istenben, sem a gyógyulásban. A kérdés az, hogy a jövőben a térítő munka mennyire lesz gyümölcsöző. A romák vallása hogyan változik majd, és a „*kifinomodás*” (Kinda 2005) mennyire lesz előretörő. Azaz, hogyan alakul a jövőben a katolikus és a neoprotesztáns vallásokat gyakorló romák aránya az alcsíki térségben?

## 8. Összegzés

A csíkszentgyörgyi romák vallásváltásának okai megfigyeléseim szerint a következők: Habár a csíkszentgyörgyi romák csatlakoztak az őket körülvevő falusiak római katolikus vallásához, csupán formálisan gyakorolták, teljesen soha nem tartoztak oda. Ennek következtében a neoprotesztáns kisegyházak nagyobb sikereket értek el a közösségekben, először a Hit Gyülekezete, amely végül nem épült ki helyi szinten, majd a Pünkösdi Egyház. Utóbbi autonómiát szerzett, és látszólag a romák vallási konverziójának beteljesülését éri el: azaz egy olyan közösségi hovatartozás érzését nyújtja számukra, amelyen belül meg tudják élni a hitüket.

A megtéréstörténetek, valamint a Hit Gyülekezete és a pünkösdi gyülekezetek élményeinek emlékeztetben való összemosisódása bizonyítja, hogy számukra nem az egyházi intézmény a fontos, hanem a közösséghez tartozás biztosítása, ahol autonómiát nyerhetnek, ami jelen esetben pünkösdi vallás gyakorlásával alakult ki.

Megtérésük sokkal inkább csoportos motivációval, közösségi egymásra hatással magyarázható, mintsem egyéni hajlandósággal.

A megtérés következtében létrejött „új én” a csodák elmesélésével, tanúságtételekkel, nem utolsósorban a megtéréstörténetekkel nyer legitimitást a csoport előtt. Az „új én” fenntartása folyamatos munkát igényel.

Társadalmilag és gazdaságilag a romák csatlakozása a pünkösdi valláshoz integrációs kísérletnek bizonyul, amely a modernizációs készségeikben, öltözetükben, beszédükben, összességében azon motivációjukban nyilvánul meg, hogy a falusiakhoz hasonlítsanak.

A vallási konverzió az életük minden területére hatással van: új kapcsolati hálót alakítanak ki, a társadalmi berendezkedésük átforgatódik, az életükben a jó és a rossz történések egyaránt értelmet nyernek, a közösségi alkalmak tanulási fórumként szolgálnak, lehetőségük adódik a közösség előtti önkifejezésre. Az iskolázottságukra azonban a vallási konverzióknak nincs pozitív hatása, ugyanis meggyőződésük, hogy a tudást kizárólag Istentől kapják, és nincs szükség másfajta tanulási módszerre.

Az imaház térbeli elhelyezkedése, azaz a falu centrumába épített, könnyen megközelíthető épület, a kirekesztettségéből való kilépés szándékára utal.

A valláserkölcs nemcsak saját életükre van hatással, hanem a többségi magyarságra is, amely a változást egyelőre a problémák csökkenésében érzékeli. A valláserkölcs megtartásában nagy szerepe van a helyi vajdának, aki egyben a pünkösdi csoport presbitere is. Az ő személye, meggyőződése és vallásossága befolyásolja a csoport tagjainak nézetét.

A még meglévő katolikusok helyzetére, felzárkóztatására nagy hatással van a 2020-ban létrejött alcsíki cigánypásztoráció. Ez a tevékenység megfékezni látszik a neoprotesztáns kisegyházak térhódítását. A pásztoráció által a katolikus romáknak közösségi élményekben lehet részük.

## Jegyzetek

- 1 A SocioRoMap hivatalos oldala: <https://ispmn.gov.ro/node/socioromap> (utolsó megtekintés: 2024. 05. 02.)
- 2 A népszámlálási adatok hivatalos oldala, <https://www.recensamantromania.ro/> (utolsó megtekintés: 2024. 04. 05)
- 3 Az interjúalanyok hozzájárultak a nevük közléséhez.
- 4 A „prorok” (próféta), „prorocsál” (prófétál): a pünkösdista vallási közösségekben a Szentlélek által ihletett kijelentést vagy üzenetet közvetíti, amelyet a hívők Isten üzenetként értelmeznek. A prorocsálás során az egyén – a közösség hite szerint – isteni sugalmazásra szólal meg, hogy bátorítást, útmutatást vagy figyelmeztetést adjon a gyülekezet tagjainak.
- 5 „[És akkor volt itt a telepen is a baj, amikor nem voltak megtérve?] *Jaj, itt minden hónapban, amikor kapták a gyermekpénzt, akkor a mentő, s a katonaság kellett jöjjön ki, verekedések voltak, egyik a mászt szurkodták a cigányok, ütték-vágták. [És most nem.] Most egyáltalán. Még a rendőrök se kellenek, ingem megbíznak, ők mennek akárhol, egyáltalán nincs.*” (R. J., 51 éves pünkösdista roma, *presbíter* és helyi vajda)
- 6 A „cigányok” megnevezést előítélet-mentesen használom, ahogyan a szerző, Kinda István is: adatközlői önmagukat definiálták a szóban forogó megnevezéssel.
- 7 Ilyen például a 2002-es haláleset, amelyről egy tudósítás *Újra őlt az alkohol* címmel jelent meg a sajtóban.

## Irodalom

Diósi Dávid

- 2012 *Egyház és posztmodern: Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*. Budapest – Kolozsvár: Szent István Társulat – Verbum.

Fosztó László

- 2005 *Conversions to Pentecostalism among the Roma in Romania*, Draft paper for the conference “Religious Conversion after Socialism” Max Planck Institute for Social Anthropology. <https://ispmn.gov.ro/uploads/pdf5619.pdf> (utolsó letöltés: 2024. 04. 28.)
- 2007 A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdizmusra ért romák kapcsán. *Erdélyi Társadalom* 5. 2007. 1. 23–50.
- 2009 *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, personhood, and Conversion among Roma in a Transylvanian Village*. Munster: Lit Verlag. /Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 21./ <https://doi.org/10.52038/978-3643-10175-4>

Gog, Sorin

- 2008 Roma áttérések: Pünkösdizmus és az identitás új narratívái. Társadalmi kirekesztés és vallási befogadás. Ford. Szeljak György. *Regio* 19. 2008. 4. 50–75.

Hátsekné Kovács Kinga

- 2002 Újra őlt az alkohol. *Romániai Magyar Szó* 14. 2002. 4180. 3.

Kamarás István

- 1998 *Újprotestáns vallásosság, habitus, ízlés*. Budapest: Osiris.
- 2004 The Features of Religious Globalization and Local Characters in the New Religious Phenomena in Hungary with Special Regards to Pentecostalism. In Miklós Tomka (ed.): *Sociology of Religion in Hungary*. 165–178. Budapest – Piliscsaba, Pázmány Péter Catholic University.

Kinda István

- 2005 „Vannak cigányok, akik finomak...”. *Székelyföld* 9. 2005. 9. 113–131.
- 2007 Felekezeti és kulturális disszimiláció egy orbaiszéki falu cigányainál. In Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc (szerk.): Lokálisok, határok, találkozások. *Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 15. 153–171. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. [https://kjnt.ro/szovegtar/tanulmany/KJNTEvk\\_15\\_2007\\_IS-PF\\_szerk\\_Lokalitasok\\_09\\_Kinda/](https://kjnt.ro/szovegtar/tanulmany/KJNTEvk_15_2007_IS-PF_szerk_Lokalitasok_09_Kinda/) (utolsó letöltés: 2024. 04. 24.)

Kiss Dénes

- 2001 Egy hetednapos adventista közösség kialakulása. A vallási konverziót befolyásoló tényezők. *WEB. Szociológiai folyóirat (Kolozsvár)* 6. 2001. 8/9. 54–65. [https://www.academia.edu/4687942/Egy\\_hetednapos\\_adventista\\_k%C3%B6z%C3%B6ss%C3%A9g\\_kialakul%C3%A1sa\\_a\\_vall%C3%A1si\\_konverzi%C3%B3t\\_befoly%C3%A1sol%C3%B3\\_t%C3%A9nyez%C5%91k](https://www.academia.edu/4687942/Egy_hetednapos_adventista_k%C3%B6z%C3%B6ss%C3%A9g_kialakul%C3%A1sa_a_vall%C3%A1si_konverzi%C3%B3t_befoly%C3%A1sol%C3%B3_t%C3%A9nyez%C5%91k) (utolsó letöltés: 2025. 10. 25.)
- 2009 Romii din Herculian și rolul religiei pentecostale în viața lor comunitară [A magyarhermányi romák és a pünkösdista vallás szerepe közösségi életükben]. In Kiss, Tamás – Fosztó, László – Fleck, Gábor (eds.): *Incluziune și excluziune. Studii de caz asupra comunităților de romi din România*. 119–143. Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale – Kriterion.
- 2020 *„Nekünk csak ez van.” Vallás és egyházak a rendszerváltás utáni Erdélyben*. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Exit.

Kiss Tamás – Sólyom Andrea

- 2022 *A kisebbség kisebbsége. A Hargita megyei roma közösségek helyzete és mobilitási stratégiái*. Stiliztikai másodelemzés, fókuszcsoporthoz és interjú vizsgálat. Kutatásjelentés, Kolozsvár – Tibód: K. n.

Lange, Barbara Rose

- 2003 *Holy Brotherhood: Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195137231.001.0001>

Lőrinczi Tünde

- 2007 Hitélet és etnicitás: Egy hitközösséghez való tartozás mint integrációs kísérlet egy cigány házaspár életében. In Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokálisok, határok, találkozások: Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 15. 173–190. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. [https://kjnt.ro/szovegtar/tanulmany/KJNTEvk\\_15\\_2007\\_IS-PF\\_szerk\\_Lokalitasok\\_10\\_LorincziT/](https://kjnt.ro/szovegtar/tanulmany/KJNTEvk_15_2007_IS-PF_szerk_Lokalitasok_10_LorincziT/) (utolsó letöltés: 2024.04.22.)

Peti Lehel

- 2020a Két moldvai karizmatikus vallási közösség alapítójának a megtéréstörténete. In Peti Lehel – Tamás Ildikó (szerk.): *Vallási Kultúra a Kárpátmedencében: Előadások a Nemzetközi Magyarorságtudományi Társaság VIII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszusán*, 141–167. Pécs – Budapest: PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan – Uránia Ismeretterjesztő Alapítvány.
- 2020b *„Krisztus ajándéka van bennünk” Pünkösdizmus moldvai román, roma és csángó közösségekben*. Budapest: Balassi.
- 2022 Pünkösdizmus és szociális integráció: egy csángó asszony vallásváltása. *Erdélyi Társadalom* 20. 2022. 1. 55–79. [https://real.mtak.hu/162403/1/tanulmany\\_ET2022\\_1.pdf](https://real.mtak.hu/162403/1/tanulmany_ET2022_1.pdf) (utolsó letöltés: 2024.04.24.)

Rajki Zoltán

- 2010 Az Evangéliumi Pünkösdista Közösség a rendszerváltás után. In Nagy-Ajtai Erzsébet – Rajki Zoltán – Telegdi József (szerk.): *Tanulmányok a magyarországi újprotestáns egyházak múltjából, jelenéből és teológiájából*. 41–60. Budapest: Kisebbség-kutató Egyesület.

Ries, Johannes

- 2007 A romák és Isten népe – a pünkösdista misszió hatása a roma kultúrára. Ford. Ilyés Sándor. In Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokálisok, határok, találkozások: Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. 139–152. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

## Egyéb források

A népszámlálási adatok hivatalos oldala. <https://www.recensamantromania.ro/>  
(utolsó letöltés: 2024. 04. 05)

A SocioRoMap hivatalos oldala. <https://ispmn.gov.ro/node/socioromap> (utolsó letöltés: 2024. 05. 02.)

## Képek



1. kép: Imaóra. Éneklő édesanya és lánya.  
Saját felvétel, 2024. 03. 03.



2. kép: Imaóra.  
Saját felvétel, 2024. 03. 15.



3. kép: Újszülött megáldása.  
Saját felvétel, 2024. 03. 03.



4. kép: Az imaház és oldalsó bejárata. A régi portán székelykapu állt, melyet meghagytak.  
Saját felvétel, 2024. 02. 22.



5-6. kép: Éjjeli imádság.  
Saját felvétel, 2024. 03. 15.



7. kép: Szabad ima.  
Saját felvétel, 2024. 03. 03.



8. kép: Dicsőítő énekkel kezdődik a gyülekezeti alkalom.  
Saját felvétel, 2024. 01. 11.



9. kép: Az imaházba lépve leborulnak, mielőtt elfoglalnák helyüket.  
Saját felvétel, 2024. 01. 11.



10. kép: Gyereknapi Csíkszentsimonban, 2022, az Alcsíki Cigánypasztoráció oldaláról.  
(<https://romkat.ro/cimke/alcsiki-ciganypasztoracio/>)

## The organization and network of a Pentecostal Roma community in Csíkszentgyörgy (Ciucsângeorgiu)

TÍMEA DOMOKOS

Ethnographer; Teacher of Hungarian Language and Literature; Association of Moldavian Csángó Hungarians

**Abstract** | This study examines the introduction of Pentecostalism to the Roma minority in Csíkszentgyörgy (Ciucsângeorgiu, Romania), a village in the Alcsík region mainly inhabited by Catholic Hungarians, and its impact on the community's lifestyle. The Roma first encountered Pentecostalism about two decades ago during the illness of a local man, a turning point that influenced both his life and the broader Roma community. Since then, more individuals have chosen to live according to God's will. Congregational gatherings once held on Roma settlements now take place in a prayer house built in the village center.

The research investigates whether a genuine religious conversion has occurred or if the community is engaging for the first time with a faith that appeals to them and may eventually lead to conversion. It also examines how they encountered Pentecostalism, the social and psychological motivations for adopting it, and the changes it has brought to their moral values and daily practices.

Methodologically, the study draws on participant observation, attendance at communal ritual events, and interviews with community members and external figures, including leaders of the village's secular and religious institutions.

**Keywords** | Keywords: pentecostalism, minority religion, roma community, Csíkszentgyörgy, religious conversion

# Falramászó testek

## Testközpontú antropológia a budapesti beltéri boulderező közösségben

SAKÁCS BORBÁLA

kulturális antropológus, ELTE TÁTK; egyetemi hallgató, PTE BTK (Pécs)

**Rezümé** | Tanulmányom témája a budapesti beltéri boulderező közösség testközpontú megközelítése. Kutatásom során elsősorban az alábbi kérdésre kerestem a választ: mikben nyilvánul meg a mászók kultúráját mélyen átjáró testen keresztüli való érzékelés, testen keresztül való tanulás, testen keresztül való gondolkodás? A kutatást körülbelül két éves terepmunkám alatt végzett résztvevő megfigyelésre, interjúkra, illetve a szikla- és sportmászás, az embodiment és a test-fenomenológia szakirodalmára alapozom. A tanulmány az alábbi kérdéseket vizsgálja: a tér és a test viszonyát, az áramlás-élmény testi megélését, a falmászóutak szerepét, az útépitők szerepét, a mászók egyéni megoldásait, a határátlépéseket és az ebből fakadó nevetést, a tanulási folyamatokat, illetve a társadalmi nemek közötti különbségeket.

**Kulcsszavak** | boulderezés, testközpontú antropológia, test, szömaesztétika

Egy kicsit nehéz megtalálni a bejáratot, egy kicsit el van rejtve az utcáról, inkább tűnik használaton kívüli épületnek, mint mászóteremnek. De belépve egyértelmű, hogy jó helyen járok: a levegőben magnéziapor<sup>1</sup> száll, előttem 4-5 méter magas falak tele különböző méretű és formájú színes műanyag fogásokkal, a falak alatt vastag matracokon üldögélnek és álldogálnak a mászók. Izmos karok, magnéziától fehér ujjak, egy-két szakadt póló itt-ott, egy-két bekötött testrés. Javarészt fiatal felnőttek, férfiak és nők vegyesen. Beszélgetnek, mutogatnak, de közben mind a fal felé fordulnak: figyelik azt, aki épp a falon egyensúlyozik. A sarokban egy-két kutya hever békésen. Ha jó idő van, kinyitják a garázsajtót, és beáramlik a friss levegő és a napsütés.

Ilyen egy budapesti beltéri boulderező terem – legalábbis, ahogyan én látom. Persze nem mindegyik terem nehéz megtalálni, nem mindenhol van természetes fény, és nem mindenhol engednek be kutyákat. De mindenütt vannak falak, rajtuk színekkel jelzett, színes fogásokból és lépésekből kirakott utak, és persze mindenütt vannak mászók. Ez a mászóterem mint fizikai és társadalmi tér jelen tanulmányom terepe.<sup>2</sup>

A tanulmány fő fókuszál tehát a budapesti boulder<sup>3</sup> falmászóközösségeket, a továbbra is tág témán belül pedig egy testközpontú megközelítést választottam. Mivel egy sport köré szerveződő közösségről van szó, a választás kézenfekvő volt – ehhez hozzájárult az is, hogy előzetes tereptapasztalatom során magam is átéltem, a falmászás élményének mennyire meghatározó része a test mozgásának megélése. Mint a legtöbb sportban, a sportolónak a falmászásban is minden pillanatban tudatában kell lennie teste minden porcikájának. A falon töltött időben a test és a fal fizikai kölcsönhatásai lesznek a mászó összpontosított figyelmének központjában – akkor is, ha közben a többi mászóval is elő-

fordulhat kommunikáció. Emellett a környezet testi megélése a földön töltött időben is izgalmas kérdéseket vet fel, például a térhasználatot illetően. Kutatásom célja a mászás élményének és kultúrájának a testi megélésen keresztül vizsgálata volt: azt kerestem, mik azok a közösség életét jellemző vagy akár meghatározó szokások, élmények, amelyek hangsúlyosan a testen keresztül, a testtől elidegeníthetetlen módon határozódnak meg. Mi mindenben nyilvánul meg a közösség kultúráját mélyen átjáró testen keresztül való érzékelés, testen keresztül tanulás, testen keresztül gondolkodás?

Tanulmányomat a kutatás bemutatásával kezdem: ennek része a terep meghatározása, reflexió kutatói pozíciómra, a kutatási módszerek bemutatása, a szakirodalom áttekintése. Törzsanyagát a tematika szerint csoportosított esetelemzések alkotják: ezek sorrendben a tér és a test viszonya; az áramlásélmény testesült megélése; az utak szerepe; az útépitők szerepe; a mászók egyéni megoldásai; a határátlépések és a nevetés; a tanulási folyamatok, illetve a társadalmi nemek közötti különbségek. A tanulmány lezárásaképp röviden a kutatás további lehetőségeire, felhasználhatóságára is reflektálok.

## 1.1. A kutatás

A tanulmány alapjául szolgáló kutatást 2023 ősze és 2025 tavasza között végeztem a budapesti beltéri boulderezők között. A terepmunka fókuszában két mászóterem közössége, az ő mindennapi mászótermi életük állt: az egyik egy 2018-ban nyílt, központi helyen lévő, népszerű és nagy alapterületű, körülbelül 250 fő befogadására képes mászóterem, a másik egy 2021 óta működő, külsőbb kerületi, kisebb léptékű, körülbelül 50 fős terem. A termek a tanulmányban található leírások, információk alapján beazonosíthatók, a főszövegben azonban nem nevezem meg őket. Az anonimitás megőrzését ebben az esetben nem tartom ugyan kifejezetten szükségesnek, hiszen publikus terekről van szó, nyilvános honlapokkal, közösségi média-platformokkal, az összegyűjtött információk a nagyközönség számára is elérhetők, a megnevezéssel nem kívánt fókusz helyeznék a konkrét termekre. Mivel a kutatásom eredményeit az összes budapesti beltéri boulderterem közösségére érvényesnek tartom, ezt a fókuszát feleslegesnek és félrevezetőnek gondolom.

Terepmunkám idején mindkét teremben megfigyelhettem egy-egy állandóbb társaságot, visszajáró közösséget, ugyanakkor mindkét teremben új, korábban nem látott látogatók is sűrűn megfordultak. A két terem közössége között gyakran tapasztaltam átfedést is.

A kutatási periódusban jártam más mászóterekben is, az onnan származó tapasztalataim szintén beépültek a kutatás következtetései, a közösség leírásába. Amennyiben valamelyik helyre specifikus az említett információ, jelzem majd – de a legtöbb esetben lehet általánosságban beszélni a budapesti beltéri boulder falmászók közösségéről, a terem közössége közötti különbségek a vizsgált szempontokból nem számottevők. A kutatás utolsó hónapjaiban egy ösztöndíjnak köszönhetően Kolozsvár mászótermeit is közelebről megvizsgálhattam. A kolozsvári teremben tapasztaltam összevágta a budapesti tapasztalatokkal, de az itt végzett kutatás rövidege miatt ezekre legfeljebb említés szintjén hivatkozom.

A budapesti terem látogatóit közösségnek tekintem, habár nem állandó, könnyen körülhatárolható közösségről van szó. Legjobban Jean Lave és Etienne Wenger gyakorlati közösség-fogalma (community of practice, Wenger-Trayner 2015: 2) írja le az általam tapasztalt közösségmodell: a közösség tagjait egy megosztott érdeklődési kör kapcsolja össze (mászás), a tagok együttműködnek, egymástól tanulnak, miközben közösen dolgoznak azon, hogy jobb mászók legyenek. A tagok más közösségeknek is tagjai, és nem ismer mindenki mindenkit, mégis megfigyelhető egyfajta kontinuitás: az újonnan érkező,

kezdő mászókat mindig van, aki bevezesse a terembe, van, aki tanácsokat adjon nekik, akár egy korábbról ismert mászó, vagy egy, a teremben megismert idegen személyében.

A kutatásban részt vevő mászók – akikre tanulmányomban egy-egy kezdőbetűvel hivatkozom, hogy megőrizsem anonimitásukat – változó válaszokat adtak arra a kérdésre, mászónak tartják-e magukat, része-e az identitásuknak a mászás. Szinte mindannyiójuknak komplex válasza volt: függ az edzések intenzitásától, attól, hogy épp a teremben vannak-e, függ a kérdezőtől, a kontextustól.

A saját fogalmam szerint mindegyiküket mászóként azonosítom: ugyan tudatában vagyok annak, hogy különböző intenzitással, különböző ideje másznak, és különböző szintű fontosságot tulajdonítanak a mászásnak az életükben, tudom, hogy mindannyian voltak már legalább párszor mászóteremben, és terveznek is visszamenni, az életüknek jelenleg is kisebb-nagyobb része a mászás. Mindannyiójukat vagy a mászáson keresztül, vagy a mászáson keresztül is ismerem, és mindannyian elsősre választottak a megkeresésemre, amikor a mászásról szerettem volna kérdezni őket, ami feltételezi, hogy megbíznak a témával kapcsolatos ismereteikben. A tanulmányban tehát – amikor éppen nem kutató-partnerekként vagy interjúpartnerekként – mindannyiójukra mászóként hivatkozom.

A kutatásban hivatásos sportoló nem vett részt, a megkérdezettek számára a mászás szabadidős tevékenység. Az egyik interjúpartnerem, B. kivételével a terem mindannyiuk számára a kikapcsolódás, a testedzés, a közös időtöltés helyszíne – B-t a munkája is köti a mászóteremhez. A mászás élményének leírásakor az izmok átmozgatásán és erősítésén, a testi és mentális képességek fejlesztésén túl a társaság kapott még hangsúlyos szerepet: a kutatásban résztvevők vegyesen járnak barátokkal és egyedül is mászni, és váltakozó, mikor lépnek kapcsolatba a többi mászóval, és mikor próbálnak meg inkább egyedül maradni. E. például régebben egy állandó partnerrel járt, ám most egyedül tervez visszatérni; D. barátokkal kezdte, mostanában egyedül megy le a terembe, de ott gyakran összetalálkozik ismerősökkel, vagy köt új ismeretségeket; Gy. egy nagyobb, laza szövetű társaság része, akik közül változó, mikor ki tud lemenni a terembe. A mászókat az interjú-partnereim mind alapvetően nyitott, befogadó emberekként írták le – bár természetesen az ő perspektívájuk belső perspektíva.<sup>4</sup>

Kutatásom középpontjában tehát a falmászáson belül is kifejezetten a beltéri boulderezés állt. A boulderezés a beltéri falmászás egyik formája: különlegessége, hogy míg az erősségi mászásnál vagy a gyorsmászásnál, a beltéri falmászás két másik nagy kategóriájánál<sup>5</sup> valamilyen módon biztosítva mászik a mászó, addig a boulderezésnél a biztosítást a földön, a fal alatt található szivacsok adják. A boulderfalakat nem is építik olyan magasra, mint a másik két esetben: míg a másik kettőnél 15 méter körül van a falak magassága, a boulderek magassága nem haladja meg a 4-5 métert. A nehézségi mászás és a boulder esetében hasonló az utak felépítése, az utakban felhasznált elemek, lépések és fogások típusai. Budapesten a falmászótermekben gyorsmászásra ritkán adódik lehetőség. A tanulmány írásakor Budapesten aktív 13 terem közül csupán négyben van nehézségi mászásra lehetőség, és a gyorsasági mászást is csak egyben lehet kipróbálni közülük. A többi kilenc terem kifejezetten a boulderezésre specializálódott – a boulderezés feltételeinek a megteremtése a legegyszerűbb, így Budapesten ez is terjedt el a leginkább.<sup>6</sup> Bár a közönségben is van átfedés, kutatásom kifejezetten a boulderező helyekre fókuszált – habár a falmászás különböző ágai számos vonásban nagyon hasonlóak, sok fontos kérdésben különböznek is, ezért célszerű volt csak az egyik irányzatra koncentrálnom. Fontos különbségek adódhatnak a mozgáskultúrában (hiszen míg a nehézségi mászáshoz komoly állóképességre van szükség, addig a boulderezés gyakran inkább épít a robbanékony, dinamikus mozdulatokra), vagy akár a mászók közötti viszonyokban is (bár a nehézségi mászásban is vannak automatikus biztosítórendszerek, ott legtöbbször a mászók egymást biztosítják, ami meghatározza a társas kapcsolatok milyenségét).

## 1.2. Módszertan

Mivel a kutatásom jelentős részben a résztvevő megfigyeléssel szerzett tapasztalataimon alapszik, fontosnak tartom, hogy körvonalazzam a saját helyzetemet a terepen. 2022-ben kezdtem mászni: az egyre növekvő trend engem is elérte, és egy barátnóm elhívott magával boulderezni. Az azóta eltelt három évben pár hosszabb kihagyással, de alapvetően rendszeresen jártam – 2023 októberétől már antropológus szemmel is figyelve a környezetemet. Kutatói pozícióm így kettős: egyszerre van egy émius, belső perspektívám a közegekről és a sport megéléséről, és egy étikus, külső nézőpontom a társadalomtudományi képzésemnek köszönhetően.

A boulderezés törzsközönsége alapvetően a kamaszoktól a középkorúakig terjed,<sup>7</sup> a leg többben azonban a huszoneves korosztályból kerülnek ki. Férfiak és nők vegyesen, többé-kevésbé kiegyenlített arányban vannak jelen a termekben. Részben mivel a sport nem számít kifejezetten olcsónak, részben pedig történeti okok miatt, a közönség alapvetően a közép- és felsőosztályból kerül ki – jellemzőek az egyetemisták, fiatal dolgozó értelmiségiek. Én mint huszoneves egyetemista nő beilleszkedem a felvázolt átlagba.

Ugy gondolom, hogy a boulderezés alapos megértéséhez elengedhetetlen volt az a tapasztalat, amit én magam is szereztem a falon: a falmászás élménye elsősorban a test élményén keresztül ragadható meg, a mozgás személyes megtapasztalása elengedhetetlen volt a csoport egyéb viselkedésének, jellemzőinek értelmezésében.

A kutatás során használt módszertanom két alapvető részre bontható: a terepmunkám során használt kutatási módszerekre és az összegyűjtött anyagok rendszerezésében és értelmezésében segítő szakirodalomra és feldolgozására.

A terepmunkámban alapvetően kvalitatív kutatási módszereket alkalmaztam: mélyinterjúkat és résztvevő megfigyelést. Ezt indokolta a témaválasztás, az élményfókuszú kutatási kérdés; a kutatás szempontjából értékes információk éppen azok voltak, amelyek a belső perspektívákat, belső narratívákat közvetítették felém, ezekhez pedig a legcélravezetőbb út egyértelműen a mélyebb interjú volt.

Az interjúk alapvetően félig strukturált formát követtek: nagy vonalakban előre meg volt határozva a téma, interjúpartnerem előzetesen is tudatában voltak a kutatásom tárgyának, és volt pár alapkérdésem, amelyet minden partneremnek feltettem, de teret adtam a szabad asszociációknak, minden esetben hagytam, hogy kutatópartnerem maguk rajzolják fel a narratívájukat a témával kapcsolatban. Az interjúkat magukat nem hasonlítom össze, az egyes kérdésekben kifejtett attitűdöket, véleményeket, megelégedéseket azonban egymás mellett, egymást kiegészítve hozom példaként. A kutatási eredményeket tematikusan csoportosítottam, az interjúkból származó idézetek sorrendjét is ez a tematika szabja meg.

Tudatában vagyok annak, hogy a használt kvalitatív módszerekkel csak nagyon korlátozott számú ember nézőpontjába nyertem betekintést. Az adatfelvétel időigényes volta nem tette lehetővé nagyságrendekkel több mászó bevonását. Azzal is tisztában vagyok, hogy akármennyire igyekeztem is szem előtt tartani, hogy a mintám reprezentatív legyen a vizsgált közösségre, és hogy ugyanakkor minél több háttérű mászóval beszéljek, minél több perspektívát bevonjak, az interjúpartnerem kiválasztása valamilyen mértékben elkerülhetetlenül szubjektív maradt. Befolyásolta az én döntésem (érdeklődésem, benyomásom), és befolyásolta a potenciális kutatópartnerem döntése is (ki az, akinek a kutatási témám, módszerem, vagy akár én mint kutató elég rokonszenves vagy meggyőző voltam ahhoz, hogy idejét és energiáját áldozza a kérésre).

Ahhoz, hogy minél inkább megismerjem a potenciális interjúpartnereket, illetve hogy minél jobb kérdéseket tegyek fel, elengedhetetlen volt, hogy minél közelebből megismerjem a terepemet. Ezt a terepmunkám másik lábául szolgáló, korábban már említett résztvevő megfigyelés tette lehetővé.

Mászóként már a kutatásom kezdete előtt is jártam a bouldertermekbe, így amikor elkezdtem terepként is gondolni rá, már jó pozícióból indultam: ismertem a specifikus szakvak, a terep nyelvének jó részét, volt benyomásom arról, mi számít megszokottnak, mi számít normának egy mászóteremben, és ami a kutatásom során az egyik legfontosabb, volt saját tapasztalatom arról, hogy milyen érzés a falon lenni.

Ahogy a kutatópartnereim közül mindenki, én is elszenvedtem apróbb sérüléseket mászás közben (lehorzolt végtagok, felszakadt bőr, vízhólyagok, egy-egy kék-zöld folt), és ahogyan közülük sokaknak, nekem is volt egy fokkal komolyabb sérülésem is, ami ideiglenesen megváltoztatta a viszonyomat a mászáshoz. Egy rossz esés következtében részleges szalagszakadásom volt a bokámban, az esés után pár hónapig nem tudtam mászni, de ahogy javult a bokám állapota, még a teljes felépülés előtt újrakezdtém a sportot. Noha minden sérülés és minden sérülés megélése más és más, a saját esetem segít jobban átérzeni az émius perspektívát, illetve a kutatási partnereim szemében is hitelesebb mászó lehettem, talán könnyebben meg tudták osztani velem a tapasztalataikat, jobban érvényre jutott az, hogy közösséget vállalok velük.

Mindemellett a terepmunkán gyűjtött anyag értelmezésekor szem előtt tartottam, hogy minden információ, amit lejegyztem, átment legalább az én személyes szűrőmon (a megfigyelés alkalmával), de többnyire inkább két szűrőn: a sajátomon és a kutatópartneremén, akitől az információt kaptam. Bár igyekeztem minimalizálni a saját behatásomat, mindenképpen befolyásolta az én személyem is azt, miket mondtak el nekem a mászók és hogyan; milyen képnek próbáltak megfelelni, vagy milyen képet próbáltak lerombolni bennem.

### 1.3. Szakirodalmi áttekintés

Tanulmányom másik módszertani alapját a kvalitatív kutatási módszerek mellett a feldolgozott szakirodalom jelentette. Mivel kutatásom fókuszában a test áll – a közeg hatása a testre, a test megéléseinek módja –, a feldolgozott szakirodalom is e köré a téma köré csoportosul. Marcel Mauss *The Techniques of the Body* című alapművéből átvettem habitusfogalmát, ezt a továbbiakban a maussi értelemben használom.

Megközelítem szorosan kötődik a fenomenológiához: ebből a szempontból a számomra legfontosabb szerzőnek a kutatás során Maurice Merleau-Ponty bizonyult, akinek *Az észlelés fenomenológiája* című munkáját vettem alapul. Az ő fenomenológiai megközelítése világított rá arra, ami a mászás élményének értelmezésében is elengedhetetlen: hogy az észlelésünk a világban-létből történik, inherensen beágyazódott a kulturális közegbe. Az érzékelt test és az érzékelő tudat éles distinkciója valójában téves: a testet nem tudjuk objektíven objektíven észlelni és értelmezni, hiszen az észlelésünk és értelmezésünk rajta keresztül történik (Merleau-Ponty 1962).

Merleau-Ponty gondolatának relevanciáját az antropológia számára Thomas J. Csordas fogalmazta meg. Az azóta klasszikussá vált *Somatic Modes of Attention* című szövegében így fogalmaz: „a testesült [embodied] élmény a kezdőpont a kulturális világban való emberi részvétel elemzéséhez”<sup>8</sup> (Csordas 1993: 135). Csordas Merleau-Ponty fenomenológiai gondolatát Bourdieu – egyébként Maussra is építő – habitus-fogalmával párosítja: a gyakorlat által meghatározott, testesült habitus adja az alapját az érzékelésnek, ami ezáltal az egyéni észlelési folyamaton túl kiterjeszhető a szociális közeg szintjére is (Csordas 1993). Csordas gondolatmenetének megértéséhez ezenkívül két további munkáját használtam: az *Embodiment as a Paradigm for Anthropology* című esszéjét, amely az elméleti háttér kifejtése mellett a keresztény karizmatikus gyógyítás konkrét példá-

ján keresztül teszi kézzelfoghatóvá a Csordas által használt paradigmát (Csordas 1990); illetve az *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self* című kötet bevezetőjét, amely értékes áttekintést nyújt a test antropológiai megközelítésének tudománytörténeti alakulásáról (Csordas 1994).

Szintén Merleau-Ponty hagyományát folytatja Thomas Fuchs a *Testemlékezet és tudatalan* című tanulmányában, ahol Sigmund Freud tudattalan-fogalmát ötvözi Merleau-Ponty testközpontú fenomenológiájával. A tér és a test kölcsönhatásainak elemzésekor erősen támaszkodom Fuchs gondolataira a térérzékelésről, a tér lenyomatáról a testemlékezetben.<sup>9</sup>

A fenti elméleteket Veres Bálint *Somaesthetics in Rock Climbing* című írása számomra iránymutatón alkalmazza. Veres azt írja, a sziklamászás fókuszáltságában, a mászóra gyakorolt mentális hatásában hasonlítható művészeti ágakhoz is (Veres 2024: 2). Richard Shusterman szómaesztétika-fogalmát használva a mászást mint mozgást esztétikai élményként közelíti meg, amit én is alkalmazok a tanulmányomban (Shusterman 2012). Jóllehet Veres tanulmánya specifikusan a sziklamászásról szól, elemzésében hangsúlyt kap a szikla anyaga, a természet közelsége és az időjárásnak való kitettség is, az én terepmunkám pedig elsősorban beltéri sportmászók között folyt, a két sport történeti összekapcsoltsága, illetve az ebből fakadó hasonlóság lehetővé teszi, hogy meglátásait a beltéri mászásra is alkalmazhassam.

A testközpontú megfigyelésen keresztül, legyen szó a falon vagy a földön töltött időről, rengeteg további kérdéshez is eljutok: ilyen például az egyéni stílus, a testen keresztüli önkifejezés különböző módjai, ezeknek a mozgáskultúrára gyakorolt hatása, a mozdulatok humora és a nevetés előfordulása, a *flow*-élmény megélése mind a kutatási kérdéseim közé tartoznak. A *flow*-élmény értelmezéséhez kikerülhetetlen volt a fogalom megalkotójának, Csíkszentmihályi Mihálynak magyarul is megjelent *Flow: Az áramlat* című kötete, míg a humor előfordulásának elemzésében Henri Bergson *A nevetés* című alapműve, Papp Richárd *Vízzel írt valóság: A kultúra arcai* vonatkozó fejezete és Mary Douglas *Rejtett jelentések: Antropológiai tanulmányok* című kötete voltak meghatározók.<sup>10</sup>

Külön említést érdemel Raffaella Ferrero Camoletto és Davide Marcelli tanulmánya, a *Keeping It Natural? Challenging Indoorization in Italian Rock Climbing*, amely hasznos betekintést nyújtott a sziklamászás beltéri mászássá válásának folyamatáról, ennek megítéléséről és az autentikusság kérdéséről, újragondolásáról az olaszországi sziklamászók körében. Az olasz tapasztalatok alátámasztják azt, amit interjúimnak köszönhetően ezekben a kérdésekben az itthoni közegről megtudtam.<sup>11</sup>

Ahogy az a fenti felsorolásból is kiténik, a testi tapasztalatalapú antropológia magyar nyelvű szakirodalmá még hiányos – bár a nyolcvanas évek óta beszélhetünk az antropológiában bekövetkezett érzékszervi fordulatról (Bakos 2024: 357), a magyar nyelvű irodalomban mégsem lett magasan reprezentált ez a fajta megközelítés.

Hasonlóképp, bár a sziklamászás alaposan kutatott ebből a szempontból, a beltéri mászás, és kifejezetten a beltéri boulderezés vizsgálatában még nem születtek tanulmányok erre koncentráva – a legközelebb Jennifer C. Wigglesworth doktori disszertációja jár a témához, azonban ő feminista megközelítést választ, amelyben használja ugyan a szomatikus érzékelésen keresztül szerzett tapasztalatot, kutatásának egyértelműen nem ez a fő fókusza.

Kutatásom így kettős hiányt igyekszik pótolni: egyrészt a testközpontú érzékelés hagyományát szeretném erősíteni a magyar nyelvű antropológiai szakirodalomban, másrészt pedig az elmúlt években a sziklamászástól folyamatosan függetlenedve is egyre népszerűbbé váló sportra szeretném ráirányítani a figyelmet.

## 1.4. Kontextus: a természetből a terembe

Mielőtt a kutatási eredményeim, tapasztalataim bemutatásával foglalkoznék, röviden kitérek a beltéri boulderezés kialakulására, eredetére – a sportot ugyanis ma is nagymértékben befolyásolják a sziklamászástól örökölt jellemzők, és a mai beltéri boulderező közösséget is átjárja a sziklamászás hagyományának tudata. Erre példa a számtalan poszter, fotó, falfestés a mászótermekben, amelyek különböző sziklamászókat, egyesületeket, hegyeket ábrázolnak. Visszatérő motívum a szikláról lógó mászó képe, akár falra megfestett sziluett formájában, mint az egyik teremben, akár nagyméretű fotóként egy másik terem bemelegítő terének falán. Az öltözői szekrényeken gyakoriak a matricák, ezek tematikájukban szinte kivétel nélkül mászással kapcsolatosak – sziklamászással éppúgy, mint beltéri mászással.

Szintén példa a hagyomány fontosságára, hogy az egyik terem 2025 telén közös filmnézést és beszélgetést szervezett a *Valley Uprising* című 2014-es film kapcsán. A film a sziklamászók körében ikonikus amerikai egyesült államokbeli Yosemite Nemzeti Park sziklamászóit mutatja be az 1950-es évektől kezdve. Több generáción keresztül kíséri a helyhez kötődő mászókat, akiket hagyományosan a modern sziklamászás megteremtőinek és ekképp legendáinak tartanak. A filmben beltéri falmászásról nem is esik szó, érzékletesen lefesti azonban azt a kultúrát, amelyből a beltéri falmászás is érzékelhetően őriz magában valamennyit. A film hangsúlyozza a beatgenerációs John Kerouac szerepét a sziklamászók elindulásában: az *Úton* inspirálta az első mászókat, hogy a sziklamászás ne csak sport, hanem életmód is legyen. Ez egyfajta lázadás volt a konformizálódó amerikai álom kisvárosi élete ellen (*Valley Uprising* 2014). A következő évtizedekben mindvégig központi vonás maradt a lázadás a társadalom megszokott normái ellen – legyen szó a kapitalista fogyasztói lázról, vagy a mértéktartó és biztonságos alkoholfogyasztásról.<sup>12</sup> A film a mai sziklamászóvilág leghíresebb alakjait is megszólaltatja – többek között Alex Honnoldot, aki az El Capitan csúcs biztosítás nélküli megmászásával, és az erről készült filmmel (*Free Solo* 2018) vált híressé. A megszólalók mind tisztelettel beszélnek a korábbi generációk teljesítményeiről, és ez a viszonyulás a beltéri falmászóknak között is érzékelhető.

Az örökség ápolása érthető, a beltéri falmászás ugyanis a sziklamászásból ered: a világ első beltéri falmászótermét 1987-ben nyitották meg Brüsszelben,<sup>13</sup> illetve ugyanebben az évben nyílt meg az Egyesült Államokban is az első amerikai terem – akkor még egyérelműen azzal a céllal, hogy a sziklamászóknak építsenek téli gyakorlóterepet (Osius 2024). Azóta világszerte több ezer mászóterem nyílt, a beltéri sportmászás pedig elkezdett függetlenedni a sziklamászástól.<sup>14</sup> Létrejötték a különböző alkategóriái, az általam is vizsgált boulder (köteles biztosítás nélküli mászás alacsony, legfeljebb 4-5 méter magas falakon), a lead, vagy erősségi mászás (a cél minél magasabbra jutni a kb. 15 méter magas falon, a mászó kötéllel van biztosítva), vagy a gyorsmászás (ahol a profik 4-5 másodperc alatt érnek fel a szintén 15 méter magas fal tetejére speciális fogásokat használva).

A beltéri falmászóknak és a sziklamászóknak között nagy százalékban van átfedés: erről magyar felmérések eddig ugyan nem születtek, egy 2021-ben végzett amerikai kutatás (nem bizonyítottan reprezentatív, de több mint 10 000 résztvevőt megmozgató) felmérése szerint az Egyesült Államokban a beltéri mászóknak 69%-a mászik kültéren is, és a kizárólag beltéren mászóknak 61%-a tervezi, hogy a következő egy évben kipróbálja a sziklamászást (Carter–Allured 2022: 551). Ezek az adatok egyértelműen alátámasztják, hogy a beltéri és kültéri mászás nem vált el egymástól teljesen, közönségükben jelentős az átfedés. Saját és interjúpartnereim tapasztalata alapján a tendencia Magyarországon is hasonló lehet.

Erre kézzelfogható példa, hogy a kutatásom során kiemelten vizsgált termék közül, bár

mindkettő kifejezetten beltéri boulderezéssel foglalkozik, mindkettő szervez 2025 tavaszán egy-egy túrát egy-egy kültéri boulderezőhelyre.<sup>15</sup> A túrákat mindkét boulderterem közösségimédia-felületein is hirdetik, a célközönség tehát egyértelműen a beltéren is megforduló falmászók közössége. Az egyik terem hirdetésében a kizárólag teremben használt színkódos nehézségi rendszer segítségével adják meg az elvárt vagy ajánlott tudásszintet.

A szoros kapcsolat a sziklamászással a termék dizájnján és a termék által szervezett túrákon túl megjelenik a beltéri mászóknak ruhaválasztásában is: népszerűek azok a márkák, amelyek kifejezetten túrázással, sziklamászással foglalkoznak, vagy erről híresek (The North Face, Patagonia), illetve gyakran megfigyelhető a teremben a kinti viseletre tervezett ruhák használata is – ilyenek elsősorban a nadrágok. Sokan másznak ugyanis beltéren (is) kültéri túrázásra, sziklamászásra készített, vagy erre a célra hirdetett nadrágokban – ezek könnyen felismerhetők enyhén susogós, az időjárásnak és a sziklának egyaránt ellenálló anyagokról, a könnyed mozgást biztosító szabásukról. Amikor a beltéri falmászóknak ruházódási szokásait kutattam, az általam megkérdezett mászóknak között az elterjedt nézet az volt, hogy aki ilyen típusú – tehát sziklamászásra is alkalmas – ruhában jár beltéren boulderezni, arról azt gondolják, hogy ügyes lesz a falon. Feltételezik ugyanis, hogy ezek szerint ő mászik kültéren is, a kültéri mászásnak pedig van presztízse a beltéri falmászóknak között, legyen szó azokról, akik egyáltalán nem voltak még sziklát mászni, vagy azokról, akik járnak sziklát is mászni.

A presztízst az is adja, hogy bizonyos, a beltéri mászáshoz is szükséges képességek a kültéri mászásban még fontosabbakká válnak: a fizikai erőnlét kiemelt szerepe mellett ilyen a tekintet, az út olvasásának képessége – hiszen a teremmel ellentétben nem egyérelmű, pontosan hova érdemes lépni, vagy mit érdemes megfogni az adott probléma megoldásához. A kültéri mászás ezenkívül mindig veszélyesebb, mint a beltéri. Habár kültéren is prioritás a mászóstilusnak megfelelő biztosítás, a lehetőségek azonban jóval korlátozottabbak, mint beltéri körülmények között – kevesebb matracot lehet kivinni, kevésbé biztosak a sziklába csavarozott vagy ékelt biztosítóeszközök. A kültéri mászás során ráadásul a sérülés kockázata egyébként is magasabb a természeti erőknél való kitettség miatt, és jellemzően a sérülések maguk is komolyabbak, hiszen a sziklás, természet által formált környezet esetkor több veszélyt tartogat, mint az épített beltéri környezet.

Egy interjúpartnerem, B. a kétezres évek elején kezdett el mászni: ekkor Magyarországon még egyértelműen a sziklamászás jelentette a mászást. Elmondása szerint az ezredforduló körül itthon még csak pár mászóterem volt, és azok is kifejezetten azért jöttek létre és arra szolgáltak, hogy a sziklamászók edzésben tartsák magukat – épp, mint az Egyesült Államokban a beltéri falmászás kialakulásának kezdetén. Az a mászókultúra, amelyben B. szocializálódott, tehát egyértelműen a sziklamászást tartotta elsődlegesnek: ez volt a mozgásforma lényege, magasabbik formája, értelme. Az ő szóhasználatában a „mászó” szó a mai napig elsősorban a sziklamászókat jelöli.

B-vel beszélgetve több fontos különbség rajzolódott ki a beltéri és a sziklamászás között: a sziklamászás élményének leírásában B. kiemelt hangsúlyt fektetett arra, mennyire fontos szerepet játszik az adott (szikla-) boulder vagy út neve, története; a környező táj, a szabad levegő; az előkészületek, az utazás; illetve egészen szenzoriális szinten a szikla felületének érintése.

A mászáson, a sziklával való fizikai érintkezésen keresztül a mászó teste aktívan alakítja a sziklát, a tájat, a helyet, hiszen a talpa alatt morzsolódik vagy kopik, csiszolódik a kő, a keze megtisztítja a növényzettől a sziklafelületet. Ugyanakkor a hely, a szikla maga is aktívan alakítja a mászó testét: pillanatnyi formáját, mozdulatait, de izomzatát, bőrét is, hiszen az izmok változnak a mozgás hatására, a szikla felsérli vagy megkeményíti a bőrt.

A sziklautak a többi mászó által, egy szociális aktuson keresztül válnak kiemelt jelentés nélküli térből (*space*) jelentéses térére (*place*) (Gieryn 2000: 465). Az utat a mászók teremtik a sziklán azáltal, hogy kitalálják, hogy megérintik a kőveket, hogy végigmennek rajta. Szinte mint a szobrászok, kifejtik a sziklában rejtőző utat, amelyen aztán nyomot hagynak – van, hogy látható nyomot, kampókat, nitteket, ékeket, magnéziafoltokat, töréseket és kopásokat a sziklán, a növényvilág átalakítását, de van, hogy nem látható nyomot. Az utak azonban könyveken, internetes oldalakon keresztül is terjednek, illetve annak is van hagyománya, hogy térképeket hagyjanak a szikla alatt a következő mászóknak: ezeken jelölik a szikla felületén már létrehozott utakat és a nevüket, nehézségi szintjüket. Az utak tehát ekképp fennmaradhatnak a sziklán látható nyomok nélkül is.

Az utak nevet kapnak a létrehozójuktól, amelyek által hivatkozhatóvá válnak, illetve a nehézségi szintjük alapján különböző nemzeti szinten használt egyezményes skálarendszerekbe kategorizálják őket. A sziklamászó közösség fenntartja emlékezetében az utat, és új referenciapontként használja. Ahogyan B. fogalmazott, „*most bárki, akármelyik fiatal, ha azt mondja, hogy na akkor kimegy, próbálgatja a 7c Super Novát [egy konkrét sziklautat] ott a svájci erdőben a patakparton, az tudja, hogy akkor [2009-ben] én mit másztam.*” Az, hogy ez a referenciapont relatíve stabil (csak relatíve, hiszen valamennyire minden időpontban más teljesítmény megmászni az utat), lehetővé teszi, hogy a megmászott utak nehézsége alapján egyfajta hierarchia is kialakuljon a mászók között: „[egy konkrét mászónak] *olyan elképesztő a köteles út renoméja és olyan history-val rendelkezik, ami miatt én összességében felnézek rá*”, „*a kinti szikla az beárazza [a sporteredmények értékét, azt, hogy ki mennyire jó mászó]*”.

A tér tehát a mászó tekintete és teste által nyer jelentést egy csoport számára. A beltéri falmászás ebben a tekintetben más: ott ez az alkotás az utépítés folyamatában jelenik meg, amikor az *útépítők*, a *route-setterek*<sup>16</sup> (tapasztalt mászók, akik többnyire fizetséget is kapnak a munkájukért) előre megtervezik és az üres falra csavarozzák fel a rendelkezésre álló elemekből az utat. Azokat a ritka eseteket leszámítva, amikor a mászó nem követ épített utat, hanem a maga útját járja a falon, beltéren az útépítő lesz az, aki meghatározza az utat, a nehézségét, javarészt a mászó majdani mozdulatait is – míg kültéren a mászó és az út megalkotójának szerepe nem válik el ennyire élesen.

A kültéri mászás élményének elidegeníthetetlen része a szikla érintésének érzése, a különböző kőzetek más-más felületének érzete. Ez a beltéri mászás kapcsán nem kap akkora hangsúlyt: a fogások felülete többnyire hasonló tapintású. Ha vannak is apróbb eltérések, általában a termék között vannak, ritka, hogy egy termen belül különböző felületű elemeket használjanak. A beltéren használt elemek felülete érdes, segíti a tapadást a fogás/lépés és a bőr/cipő között. Vannak olyan elemek is, amelyek kifejezetten csúszós felületszakaszokat is tartalmaznak, ez a kihívás része, hiszen ezeken jóval nehezebb rajta maradni, de ezek is egységesek. Az épített elemek vagy segítik, vagy célzottan hátráltatják a mászót – míg a szikla felülete (hiszen nem ember által alkotott) a kettő között széles skálát fed le.

Beltéren hiányzik a táj, hiányzik a kiutazás alkalmosság, a friss levegő, az állat- és növényvilág, a természetközelség érzése. Gyakori, hogy a mászótermek hangulatukban rájátszanak a természetközelségre: növényekkel díszítik őket, be lehet vinni kutyákat, természetes fényt engednek be, gyakori építőanyag a kvázi kezeletlennek, nyersnek tűnő, világos fa – de ez nem jellemző minden teremre. Más termék épp az ipari esztétikára mennek rá, sok fémet, szabadon hagyott csöveket, erős, természetellenes színeket használnak, amivel a mászás underground, lázadó eleméhez kapcsolódnak. Ahogyan Raffaella Ferrero Camoletto és Davide Marcelli írja az olaszországi sziklamászás beltériesedése (*indoorization*) kapcsán, a termék lassan elválnak a természettől, nem próbálják meg utánozni azt (Camoletto–Marcelli 2020: 41).

A beltéri mászás élménye tehát sokban különbözik a sziklamászásétól. Amiben azonban alapjaiban véve azonos marad, az a mozgásforma. A sok egyéb faktor mesterséges környezetben való eltűnésével pedig beltéren a mozgás élménye lecsupaszkodik. B. szava-it idézve: „*ha csak a mozgásra szűkítem le a kérdést, akkor én amúgy azt mondom, hogy bent sokkal jobban lehet megélni – nincsen az a félelem-faktor [...], bent csak a mozgás élményére tudsz fókuszálni, és szerintem ez is a vonzereje [a beltéri mászásnak].*”

Mi is tehát az a mozgásélmény, amely még szorosan összekapcsolja a beltéri mászást a sziklamászással, és amely a beltéri boulderezésnek igazán a lényegét – és vonzerejét – adja? Tanulmányom következő részében hét konkrét témán keresztül elemzem a budapesti beltéri boulderező közösséget egy kifejezetten testközpontú megközelítéssel.

## 2. A test a mászóteremben: elemzések a terepről

Létezik egy érzés falmászás közben, amikor a mozdulataim mind tudatosak, amikor kontrollálnak érzek mindent, ami körülöttem történik. Az út, amelyet mászók, kihívást jelent, de úgy érzem, ezt a kihívást szépen oldom meg. Egy vagyok a testemmel. Nevezük *flow*-nak, vagy egyensúlyi állapotnak – ez olyan érzés, amit több kutatási partnerem is valamilyen formában megfogalmazott: „*amikor nem dadogok a falon*” vagy „*amikor olyan, mintha táncolnék*”.

Ez az az érzés, a testen keresztüli érzékelésnek ez a megélése indította el a gondolatot, hogy a testet helyezzem a budapesti falmászóközösségről írt tanulmányom fókuszába. Az érzés, élmény érzékeltetésére a tanulmányban helyet kapnak személyes élményeim is. Ahhoz, hogy ezt a testérzékelést rendszeresen körüljárjam, szükségesnek érzem a lazábban az ehhez az érzéshez kapcsolódó, de a testhez nagyon is köthető témák tárgyalását is – kiváltképp, mivel ezek adják a kereteit annak a környezetnek, amelyben ezt az érzést vizsgálom. Konkrét témáim a tér és a test viszonya; a *flow*-élmény testen keresztüli megélése mászás közben; az út szerepe; az útépítők szerepe; a kreativitás; a normasértés és a nevetés; a tanulás folyamata és a gender megjelenése a mászásban.

A test nyilvánvalóan központi téma egy olyan csoport vizsgálata közben, amelyet egy sporttevékenység köt össze. Bármilyen csoport vizsgálatában releváns kérdés lenne a testről való gondolkodás, hiszen a test alakításának kérdése, hogy mit tartanak szépnek és mit tartanak furcsának, hogy milyen előítéletek, anekdoták, viccek szövődnek a test köré, ezek minden csoporttal kapcsolatban felmerülő kérdések. A sport köré szerveződő csoportoknál pedig még erősebben igazolódik ez, már csak azért is, mert a csoporttagok maguk is jobban figyelnek arra, mi történik a testükkel. A sport magával hozza az önreflexió ezen formáját, a saját test működésének megfigyelését, a másik testének figyelését, utánzását. A testen keresztül pedig sok egyéb téma is elkerülhetetlenül felmerül: hogyan hat a mászás aktusa a testre? Mi az, ki az, kik azok, akik ezt befolyásolják? Hogyan érzékelem a testem? És hol van a testem?

### 2.1. A mászás tere

A testen keresztüli érzékelést és a test propriocepcióját meghatározza az, milyen térben helyezkedik el. Éppen ezért a szűkebb elemzések fejezeteit a tér elemzésével kezdem.

A falmászótermek térfelosztása Budapesten (és Kolozsváron, ahol Budapesten kívül még volt szerencsém összehasonlítást végezni) mind egy sémára épül. A recepció, amely egyben kasszaként, kölcsönzőpultként és büféként is üzemel, a bejárat közelében helyezkedik el, és egy elkülöníthető teret, különálló egységet alkot. Ezen túl található

a mászóterem lényegi része, a vastag szivacsokkal és mászófalakkal teli központi helyiség. A szivacsok 40-50 cm magasak, a felületük és a padló felülete tehát markánsan elkülönül. A tér így két horizontális és egy vertikális szakaszra bomlik: a padlóra, ami átjáróként, folyosóként, összekötő térként funkcionál; a szivacsokra, amelyeken vagy amelyek mellett a mászók ülve vagy állva (vagy ritkábban, ha a látogatók száma engedi, elheveredve) várakoznak arra, hogy sorra kerüljenek a falakon; illetve a vertikális falakra, amelyek különböző dőlésszögekben emelkednek 4-5 méter magasságig.

A mászótermekben található továbbá férfi- és női öltözők, zuhanyzók, néhol szauna. A terem része ezenkívül egy (vagy több) bemelegítésre és erősítésre dedikált rész, ezek többnyire a galérián kapnak helyet, ami az általában több szinten kialakított hely kihasználásának szempontjából praktikus, illetve lehetővé teszi, hogy a mászók bemelegítés, erősítés vagy lazítás közben nézzék a termet, a falakat és az utakat, vagy a többi mászót. A bemelegítés, erősítés vagy lazítás így nem különül el teljesen a mászás aktusától, a mászó már ezen a ponton hangolódhat, tervezgetheti az adott mozdulatokat, figyelheti a többieket.

A tér különböző pontjai meghatározzák a mászóknak, a mászók testének viselkedését. A terek funkciójának engedelmessé válnak a testek felveszik azokat az alakzatokat, amelyeket várnak tőlük: a bemelegítő és edző részben nyújtanak, súlyt emelnek, húzózkodnak; a falon másznak. A falak közötti padlón, a folyosókon alapvetően áthaladnak. Az egyik teremben a padlószinten elhelyeztek pár padot: ezek elég közel vannak a falakhoz, hogy a mászók rajtuk pihelve kényelmesen tervezgethessék a következő mászandó utat, vagy nézzék a társaikat, a többi mászót, de biztonságos távolban vannak, így ha valaki leesik a falról, nem jelentenek egymásra veszélyt. A padokon azonban a terepmunkám alatt kifejezetten ritkán láttam mászókat ülni. Pakolófelületként használják inkább, a telefon, az üveg víz kerül a tetejére, amelyekre nincs szükség mászás közben. A padlók átmeneti jellegéből adódóan a padok nem vonzzák a mászókat a hosszabb időtöltésre.

A mászás ritmusának meghatározó része a földön töltött idő – ami azt illeti, a teremben az idő nagy részét a mászó nem a falon tölti, hanem arra vár, hogy a falon lehessen. Meg kell várni más mászókat, illetve, hogy az izmok kipihenjék magukat annyira, hogy újra neki lehessen futni az adott útnak. Ennek az időnek a nagy részét a mászók a szivacsokon ülve vagy állva, vagy közvetlenül a szivacsok mellett állva, a fal felé fordulva töltik.

A fal alatti szivacsokon figyelni kell arra, hogy ne legyen útban a mászó a falon tartózkodóknak: ha leesnének, ne essenek rá, hiszen az sérülésveszélyes. Az első alkalommal, amikor mászóteremben jártam, K., aki bevezetett a mászás világába, külön felhívta erre a figyelmem, illetve a kezdőknek tartott edzéseken is kiemelik az edzők, hogy távolságot kell tartani a faltól. Ez azonban nem konkrétan megszabott távolság, és a teremben való jelenlét alatt ritkán tudatosul mint önálló gondolat. A mászó első alkalmának kivételével kifejezetten ritkán hangzik el mint szabály – ha valakire rászólnak, mert túl közel tartózkodik a falhoz, kifejezetten kellemetlen, kínos: kiemeli a másik tudatlanságát vagy figyelmetlenségét. Nem betartani ezt a ritkán megfogalmazott előírást szabálysértés, határátlépés.

Ebben az értelemben a közvetlenül a fal alatti tér tabuként jelenik meg – hiszen ez a sérülések tere. Jó esetben a mászó áthalad rajta, egy pillanatra tartózkodik csak ott az út megkezdésekor vagy a falról lejövetelkor, ám ha sérülés történik, ide esik le. Ha valaki egy esés után nem hagyja el gyorsan ezt a sávot, aggodalomra ad okot a környezetének: azt jelzi, hogy fizikailag képtelen rá, vagy annyira az esésre és a következményére koncentrálni, hogy ez felülírja a tér tabuját. Saját tapasztalatom szerint is a mászóban, amikor a matrac ezen sávján tartózkodik, megjelenik a késztetés, hogy minél gyorsabban elhagyja a területet.

Thomas Fuchs szerint „[a] tabunak a tiltással szemben egy speciális struktúrája és hatása van abban az értelemben, hogy nem nyilvánosan alakítják ki, hanem mások elkerülő viselkedése révén keletkezik; mintha a közös élettérnek lenne egy negatív görbülete a tiltott területek körül.” (Fuchs 2019: 40). A tiltás itt ugyan kimondatik, de nem jelzi semmilyen határ, honnan érvényes, a matrac mely pontja számít még ücsörgésre alkalmas zónának, és melyik az, ahonnan már nem szabad huzamosabb ideig ott tartózkodni. Mivel, ahogy említettem, ez a szabály sem kiírva, sem más módon vizuálisan jelezve nincs, és elhangzása is ritka, az első alkalmak, a beavatások sajátja, így ezt a teret én Fuchs értelmezése szerint is tabunak tekintem. A mászók inkább testi alapú megszokásból kerülnek el, a térhez kapcsolódó tabut a testük hordozza magában. Tudatosan nem gondolnak rá, hogy ezt a teret el kell hagyni, de érzik a késztetést rá.

Az egyéni térhasználatot a terek funkcionális használatán és a testemlékezeten kívül a többi mászó testének elhelyezkedése is befolyásolja. A test pozicionálását elsődlegesen a fal határozza meg: a falon kinézett úthoz igazodik a mászó, az előtt keres magának helyet, és a falhoz méri a távolságot, amelyet a biztonsági zónának tart fenn. A fal tehát meghatározza az egyik tengelyt a térben való elhelyezkedés koordináta-rendszerében. A másik tengely a többi mászótól függ. Sűrűn előfordul – főleg a népszerűbb időszakokban –, hogy egy-egy utat vagy az egy-egy falszakaszon található utakat többen is mászni szeretnék. Ilyenkor a mászások sorrendjét elsődlegesen a testek pozicionálása dönti el. Többnyire elegendő információt nyer a mászó a másik szándékáról (hol szeretne mászni és mennyire sürgősen) a helyzetéből, és nem kell rákérdeznie, sem szóban, sem egyéb gesztussal, mozdulattal. Természetesen ez utóbbiak is előfordulnak, de alapvetően akkor kerülnek elő, amikor az elsődleges kommunikációs nyelv, a test elhelyezése a térben nem bizonyult elég hatékony közlésnek. A falhoz való közelség jelzi a szándék sürgősségét, határozottságát – természetesen továbbra is elkerülve a fal alatti jelöletlen, bizonytalan határu tabuterületet. Itt tehát egyensúlyozik a mászó – mennyire mehet közel anélkül, hogy tabut sértene?

A másik mászó és a fal közé beállni illetlenségnek számít – főleg, ha a másik is épp áll, várakozik. Egyszerre olyan, mint egy (nem egyértelmű, de létező) sorban bevágni a másik elé, vagy mint a színházban-moziban kitakarni a színpadot vagy a vásznat. A tekintetek irányának célja, a látvány jelen esetben a fal: ez lehet a falon mászó alak is, főleg, ha van nyilvánvaló kapcsolat a matracon tartózkodó mászó és a falon mászó között (például előbbi tanácsokkal látja el, vagy biztatja a másikat), de lehet maga az út, a falon lévő elemek is. A mászásnak ugyanis fontos része az út tervezgetése, a saját test elképzelése a falon, a mozdulatok vizualizálása – ehhez pedig szükséges az út pontos vizuális felmérése.

Ha a másik mászó a matrac szélén ül, nem számít kifejezetten illetlenségnek közé és a fal közé belépni, akár elkezdni egy utat az adott falszakaszon, főleg, ha nem tölt ott sok időt az ember: az ülés azt jelzi, hogy bár megvan a konkrét hely, valószínűleg a konkrét út is, ahol a mászó mászni szeretne, de a szándék nem sürgető. Ilyenkor felmerül a kérdés, hogy melyik utat nézheti a földön várakozó mászó – a másik által kiszemelt, *projekte*<sup>17</sup> út mászása ugyanis bizonyos fokú illetlenség (erre a későbbiekben még bővebben is kitérek).

A mászók közötti tér meghatározása, alakítása természetesen függ az egyéni preferenciáktól (kinek mi számít személyes térnek), és a mászók közötti kapcsolattól is. Függ azonban a fentebb leírt íratlan és kimondatlan szabályoktól is, amelyeket a gyakorlatban, tapasztalati alapon sajátít el az ember. Ezekre a mászók az edzéseken nem gondolnak tudatosan – amikor a kutatás során rákérdeztem az íratlan szabályokra, mindenkinek el kellett gondolkodnia, mi alapján is helyezkedik el a terem különböző tereiben, mik is befolyásolják a térhasználatát. A mászók a hétköznapiokban automatikusan helyezik el tes-

tüket a térben, automatikusan értelmezik a másik pozíciójának szociális vonatkozásait, automatikusan dekódolják a helyzetben realizálódó, a közösség felhasználásában érvényes jelentéseket. Ezek a jelek pedig nem függenek a mászóteremtől – noha a tér távassága befolyásolhatja a konkrét távolságokat, a terek szinte azonos felépítése ezeket a jelzésrendszereket mászótermeken átívelő rendszereké teszi.

Egyik interjúpartnerem, D. továbbá azt fogalmazta meg, hogy amikor fizikailag távol van a mászóteremtől, megváltozik a viszonya a mászáshoz. Ha nem a mászás terében gondol a mászásra, ő is egy külső tekintetet vesz fel, a teremben azonban ez a gondolat eltűnik: „Mikor nem vagyok a teremben, akkor alapvetően annyira nem gondolok rá. Vagy pontosabban úgy gondolom, hogy ez egy ilyen trendi dolog, és van bennem egy ilyen kis forradalmár, aki nem akar trendi lenni, és akkor [azt gondolom, hogy] nem, én nem fogok elmenni a terembe. És aztán elmegyek valami oknál fogva, és úgy vagyok vele, hogy de hát ez csodálatos, miért ne akarnék én itt lenni. Szóval a másik viszony, amikor ott vagyok, akkor pedig átveszem annak a térnek vagy annak a helynek az energiáját, és akkor szeretek ott lenni. Szeretem azt a környezetet, ott azokat az embereket és amit ott lehet csinálni.”

## 2.2. A mászás áramlása

De mi is az, amit „ott lehet csinálni”? Mi az az érzés, amely megfogja a mászóterembe járókat?

Mint azt a fejezet bevezető részében már említettem, a falmászás egyik központi élménye a *flow*-élmény (áramlásélmény) kialakulása a mászás közben: nem csoda, hogy a *flow* a boulderezés reprezentációjában is központi fogalom. Neveztek el így boulderező termet is, és mind a szó maga, mind az érzés egyéb megfogalmazásokban az interjúk során is vissza-visszatért. Csíkszentmihályi Mihály a mozgásból származó *flow*-élménnyel kapcsolatban így fogalmaz: „[amikor egy] természetes funkció, mint a futás szociálisan kidolgozott, célirányos és megfelelő szabályok szerint lebonyolított, ügyességet igénylő feladattá válik, akkor áramlat-élmény lesz. [...] a test egyszerű elmozdítása a tér egyik pontjáról a másik felé komplex visszacsatolássá válik, ami tökéletes élményt nyújt és erősíti az Ént. Minden érzékszerv és minden motoros funkció hozzájárulhat áramlat létrehozásához. [...] az áramlat nem lehet pusztán fizikai folyamat: az izmoknak és az agynak egyformán részt kell venniük benne.” (Csíkszentmihályi 1997: 64–65).

A *flow*-élmény eléréséhez Csíkszentmihályi öt lényeges lépést határoz meg: az általános cél és ehhez mérten a megfelelő kisebb célok meghatározása; a haladás mérhetősége; a pillanatnyi összpontosítás; a készségek fejlesztése; illetve a tét emelése, amennyiben a tevékenység unalmassá kezd válni (Csíkszentmihályi 1997). A falmászásban ezek a lépések a mászók számára többnyire kézenfekvők: az általános célt kijelölik a különböző nehézségi szintekkel<sup>18</sup> ellátott utak (így például egy jellemző cél lehet, hogy „*pirosat/feketét szeretnék mászni*”), és ehhez a kisebb célok is egyértelműek a konkrét utak képeiben („*ki szeretném mászni ezt a konkrét sárga utat*”). A haladás szintén az utak szintetisége miatt, de akár az utakon belül az újabb fogások *birtoklása*<sup>19</sup> által is könnyen mérhető. Ahhoz, hogy a mászó megőrizze az egyensúlyát a falon, vagy hogy pontosan kivitelezze a következő mozdulatot, magas fokú koncentráció szükséges, így a pillanatnyi összpontosítás is többnyire adott. A gyakorlással fejlődnek a készségek akkor is, ha a mászó nem edz rá külön – de sokan fejlesztik tudatosan a készségeiket más eszközökkel is. A tét emelése pedig az utak nehézségi szintjének növelésével szintén könnyen elérhető.

A falmászás során tehát a *flow* pillanatnyi élményének megélése, ha nem törvényszerű is, de a megfelelő koncentrációval könnyen elérhető. Ezt tükrözi az is, hogy ezt az élményt valamilyen módon az interjúpartnereim mind megfogalmazták – többen is voltak például, akik azt mondták, olyankor a mászás olyan, mint egy tánc. B., aki sziklamászással kezdte a mászást, például így fogalmaz: „*a mozdulatoknak van egy ilyen természetes folyása, amit az ember egyébként érez. Én azt szoktam mondani, hogy amikor kijönnek a mozdulatok is, meg kijönnek a lépések is [...], hogy van egy koreográfiája annak a bouldernek, és azok [a mozdulatok] valahogy pont úgy ott vannak. Nem feltétlenül lesz könnyű, lehet ettől még nehéz, de mindig valahogy olyan logikus. [...]* Ilyen szempontból nagyon konzervatív vagyok, tehát én az én *flow* élményem az sokkal inkább abban van, amikor az egyik mozdulattól a másik követi magát.”

D. pedig, aki kizárólag teremben mászik, így írta le: „[Más mászóknál] az is tök jól néz ki, hogyha így izomból felnyomja magát, de szerintem sokkal szebb, amikor egy ilyen logikai játékkal együtt, egy ilyen szép mozdulatmenet vagy mozdulat, vagy rutin kijön belőle, és látszódik rajta, hogy gondolkodik is, meg az is látszódik rajta, hogy tudja pontosan, hogy hova rakja a testét. Az a kontroll, ez a testkontroll, vagy ami ilyenkor átjön, az engem nagyon le tud nyugtázni. Szerintem az az egyik legszebb dolog, és ha én ezt el tudom érni, akkor az a legjobb verzió. [Nehéz megfogni] ezt az érzést kifejezetten. Mert nem egy érzés jön át, hanem kicsit olyan, mintha megszűnnél. Szóval pont, hogy nincs érzés, pont hogy... Baromi nehéz leírni mert nincsen semmi. Hanem csak vagy és csinálod. És te vagy maga a mozdulat. Van egy *flow*-ja. Én így írnám körbe.”

Ennek az érzésnek az alapját a testtel való teljes összhang adja, a testérzékelés, amely már a tudatos és a nem tudatos határán mozog. Veres Bálint a szómaesztétikáról szóló tanulmányában ezt így fogalmazza meg a sziklamászás kapcsán: „*elveszni a fókuszált intenzitásban*”<sup>20</sup>: „*a legkoncentráltabb mászás pillanataiban felejt el magát a mozgásban lévő test, olyannyira, hogy már nem tudja, vagy nem is érzékeli, hogy mozgásban van.*”<sup>21</sup> (Veres 2024: 3.) Ilyenkor a mászók nem koncentrálnak a külvilágra – elmondásuk szerint, ha eszükbe jutnak a többiek, a többiek tekintete a teremben például, az már azt jelenti, hogy kikerültek ebből az állapotból.

A legtöbbnek ennek a testileg megélt, szorosan testi élménynek vizuális esztétikai minőségét is adnak: akkor nevezik szépnek a mozgást vagy az utat, amikor megadja a teljes elmerülésnek ezt az érzetét. Ehhez, ahogyan Csíkszentmihályi is állítja, szükséges egy bizonyos szintű tudás is. Gy., egy tapasztaltabb mászó, aki a teremben kezdett mászni, de azóta kipróbálta már magát sziklán is, így válaszolt arra a kérdésre, mikor lesz szép egy mászás: „[amikor már] *nem csak így dadogsz, meg felszenveded magad a falon, hanem [azt mondd,] hogy na, most ezt fogom csinálni, és csinálod, és ottragad a kéz [a falon/eleme]. Szóval amikor tudatosabban csinálod és sikerül... ezekre mondom, hogy szép.*”

A beszámolókból szintén feltűnő közös vonás, hogy gyakran az egyes utakhoz társítják az élmény megjelenését, a konkrét út kimászsása, sőt, maga az út lesz „szép” a rajta végigvitt mozdulatok által. A következőkben tehát ezekről az utakról ejtek szót – és arról, mit is tartanak jó útnak a mászók.

## 2.3. Az út

Korábban már említettem az út jelentőségét a mászásban: a következőkben részletesebben is kifejtem, konkrétan mit is nevezünk útnak, és milyen szerepet játszik a beltéri boulderezésben, a testek mozgásában és alakulásában, így a boulderezés élményében, megélésében.

A beltéri falmászás, nagytestvérével vagy elődjével, a kültéri sziklamászással ellentétben, ahol a természeti akadályok ellen küzd a mászó, ember által tervezett és épített *utak* megmászásából áll. Útnak nevezzük azt pályát, amelyet az egyszínű műanyag fogások az adott függőleges (vagy dőlt szögű) falszakaszon kirajzolnak. A mászónak kizárólag az azonos színű fogásokon kell feljutnia a legfelső fogásig vagy a fal tetejéig. Az út teljesítéséhez vagy át kell mászni a fal tetején (*topout*), vagy mindkét kézzel meg kell érinteni a legfelső elemet, *birtokolni* kell. A birtoklás fogalmára nincs egyértelmű definíció – bár a boulderversenyeken (például az olimpián<sup>22</sup>) is ez a teljesítési rendszer van érvényben, nincs megadva, pontosan hány másodpercig kell hozzáérni a fogáshoz. A teljesítést egy bíró ismeri el: a verseny végső soron tehát a bíró tekintetén, egy másik ember testi érzékelésén múlik. A teljesítésben ilyen módon benne foglalják, hogy ezt egy másik ember ismeri el – és néha akár az olimpiai kommentátorok sem biztosak abban, hogy a bírók megadják-e az adott pontot, vagy sem.<sup>23</sup>

A sziklamászásban ennél is bizonytalanabb az út teljesítésének értékelése, hiszen a potenciális tanúk száma radikálisan kisebb, mint a beltéri helyzetekben. Noha tanulmányom fókuszában a beltéri falmászás áll, egy rövid kitekintés erejéig tanulságos a sziklamászást is elemezni ebből a szempontból.

Amikor sziklamászók kimásznak egy utat, többféle bizonyítási mód lehetséges – benyújthatnak videófelvételt a mászásról, GPS-koordinátákat rögzítő eszközt, szelfiket, hozhatnak tanúkat. A kimászott utak mindenképp a mászó presztízsének alapját adják a közösség szemében, így személyes tétje mindig van az út kimászásának. A sport népszerűsödésével, a szponzorok bekerülésével pedig ezeknek a teljesítményeknek még jobban megnőtt a súlya.

Egy ismert mászó vitathatóan sikeres mászása körüli vita kapcsán 2020-ban a Lacrux.com-on megjelent egy körinterjú (Schläpfer 2020) a sportág négy szereplőjével. A fő kérdés az volt: eljött-e az idő, hogy videós bizonyítékot várjanak a hivatalos teljesítéshez? Fred Nicole, a sziklamászás egyik „nagy öregje” egyértelműen nemmel szavazott a kérdésben, arra hivatkozva, hogy a kötelező videózás éppen azt a szabadságérzést tenné tönkre, amely a mászás alapvető élménye. Az egy generációval fiatalabb világhírű mászó, Adam Ondra már jóval kevésbé ellenezte a videózást, szerinte egy tripod és egy telefon nem ront a mászás élményén – bár a kötelezővé tételig ő sem merészkedett el. A Patagonia és a Black Diamond Equipment márkákat kérdezték még ebben a körben – bár mindkét márkának a reputációját rombolhatja egy-egy ilyen vita vagy botrány, ha az az általuk szponzorált mászó körül robban ki, a potenciális anyagi veszteség ellenére is mind a két márk képviselője úgy nyilatkozott, hogy egyáltalán nem várják el az általuk szponzorált mászóktól a bizonyítást, mert azzal a nekik kijáró szabadság sérülne. A Black Diamond szószólója kifejtette: „A mászás világszinten nézve jelentéktelen dolog. Azok, akik nem őszinték és nincs tartásuk, azoknak semmijük sincs.”<sup>24</sup>

Beltéren ugyan jóval könnyebben ellenőrizhető, hogy az adott mászó kimászt-e az utat, mégis, a termen belüli teljesítésekre is érdemes kitérni. Terepmunkám közben számtalan alkalommal hallottam a kérdést: és ezt az utat kimásztad, megvolt? Hazugsággal, nem őszinte válasszal azonban még nem találkoztam, és mászóként nekem is nehezemre esik elképzelni, hogy hazudjak – ahogyan a Black Diamond szószólója is mondta: nem lenne értelme. Részben azért sem, mert a beltéri mászók egymás előtt másznak: a mászó a mászóteremben a kialakítás miatt mindig szem előtt van, ráadásul mivel egyszerre csak nagyon korlátozott számú ember lehet a falon, a többiek pihenés, tervezgetés, beszélgetés közben óhatatlanul szemmel követik a falon lévőket.

A mászó sosem tudja, hogy éppen ténylegesen figyelik-e vagy sem, de tudja, hogy erre mindig megvan a lehetőség. A megfigyeltség érzése csírájában fojtja el a hazugság gon-

dolatát – a lebukásnak egyértelműen nagy a kockázata, hiszen sokan láthatták az elbukott kísérleteket az út megmászására. A lebukás tétje a közösség bizalmának elvesztése, presztízsvesztés, a mászó potenciális neveltségessé válása, radikális esetben a társaságból való kizárás. A hazugsággal a mászóközösség iratlan szabályát szegné meg, elültetné a bizalmatlanság gondolatát a közösségben.

És ha azok az ismerősök, akiknek a szemében igazán számít, sikerült-e az út vagy sem, nem minden pillanatban követik is a tekintetükkel, ha gyakorlatilag volna is lehetőség a hazugságra, a mászó technikája, mozgáskultúrája elárulná a tényleges tudásszintjét. A mászó ügyessége nemcsak abból áll, hogy sikerül-e teljesítenie az utat, vagy sem, hanem abból is, hogyan mozog a falon. Az igazi cél valójában tehát nem is az adott út kimásztása, hanem egy olyan mozgáskultúra elsajátítása, amelyet a „profi mászókhöz” társítanak.

Az egyre nehezező utak természetesen mind nagyobb fókú ügyességet várnak el a mászótól, de a tudatos, kontrollált és technikás mozgáson kívül más tényezők is közrejátszanak egy út teljesítésében. Egy erősebb ember kevesebb technikával is teljesíteni tud bizonyos utakat – más utakhoz viszont több egyensúlyérzék kell, vagy több hajlékonyság. A sikeresen kimászott utak nehézségi szintje mérőszáma ugyan a mászó ügyességének – új ismertség esetén is, ha valaki megkérdezi, milyen mászó a másik, általában az általa mászott utak színével válaszol –, de nem ad pontos képet.

Ettől függetlenül a mászás alapját az utak adják, és a mászók többnyire utakban gondolkodnak, már csak azért is, mert a kijelölt utak teszik lehetővé, hogy egymás mellett biztonságosan mászhasson több ember. Ha úttól függetlenül másznak – ami előfordul, többnyire foglalkozásokon vagy egy-egy bemelegítéskor –, az mindig külön figyelmességet igényel mind a falon lévőtől, mind a környezetétől, hiszen nem tudják, merre akar továbbhaladni a másik. A klasszikus edzéseken azonban a mászók előre kiépített utakat másznak. Az edzés elején könnyebb utakkal melegítenek be – van, aki ezeknél külön játékokat is használ, például csak minden második fogást érint meg, vagy csak akkor fogja meg kézzel a következő fogást, ha előzőleg a lábával megérintette –, majd a bemelegítés után egyre nehezebb utakat kezdenek mászni. *Flashelésnek* nevezik, amikor egy utat első próbálkozásra sikerül kimászni, és *projektelésnek*, amikor sok időt töltenek egy úton, részletenként dolgozzák ki a mozdulatokat, újra és újra rápróbálnak, akár több edzésen keresztül.

A *flashelésnek* és a *projektelésnek* más-más értéke van – egy nehéz utat *flashelni* menőnek számít, növeli a mászó presztízsét. Mégis, ha csak *flashel* utakat, az azt jelenti, hogy nem keresi a kihívásokat – igazán fejlődni ugyanis a *projektelés*vel lehet. Erre példa saját tapasztalatom is: egy alkalommal, amikor éppen a szintemen vagy a szintem alatt lévő utakat másztam, többnyire *flashelve* őket, két mászó felajánlotta, hogy csatlakozzam a társaságukhoz, de „csak azzal a feltétellel, ha te is projektelsz valamit”. Egyikük kifejtette, hogy az ember úgy fejlődik, ha a szintjénél nehezebb utakkal próbálkozik – ők is így szoktak fekete utakat *projektelni*: általában nem *lesz meg egyben* az út, nem sikerül teljesíteni, de az egyes mozdulatok kigyakorlása közben sokat fejlődnek.

A legtöbb falmászóteremben található egy ún. *spraywall* is, ahol a fogások színes összeállításokban vannak felcsavarozva a falra, mindenféle előre kitalált út nélkül. Ez is egy terepe a fejlődésnek, itt a mászó maga dönti el, milyen fogásokat használjon ahhoz, hogy mozogjon a falon. Ezt a részt inkább azok használják, akik már magasabb szinteken másznak – részint azért, mert a fal dőlésszöge relatíve meredek szokott lenni, kell hozzá erőnlét, részint pedig azért, mert ahhoz, hogy a megfelelő szintű kihívásokat állítsák maguk elé, már ismerniük kell a saját képességeiket és az egyes fogások, fogástípusok tulajdonságait. Mivel tehát a mászók nagyjából mégis az előre megépített utakon gyakorolnak, az, hogy hogyan fejlődnek, az ügyességük és a testük, nagyban múlik az utak építőin.

## 2.4. Az útépitők

A mászótermek épített útjait az ún. *route-setterek*, azaz útépitők tervezik meg. A *route-setter* az út kitalálásakor mindig végiggondolja, a mászók hogyan oldják majd meg az adott problémákat, milyen vonalon haladnak, milyen pozíciókat vesznek fel, milyen mozdulatokat tesznek. Minden útnak van „hivatalos megoldása”, ún. *intended bétája* – néha csak egy, máskor több, egyes szakaszokon eltérő megoldás.

Az általam vizsgált mászótermek között egyedül az egyik brandhez tartozó termekben azonosítható a *route-setter* személye, ahol kiírták az utakra a készítőjük nevét. Ők is csak beceneveket tüntetnek fel, néha szinte kódneveket (Tompai, Julcsi, Ponki) – ha az ember nem ismeri az útépitőt, nem feltétlen tudja magától kinyomozni, ki építhette, a nevekből időnként még a keresztnév sem visszakeresztelhető. A visszakeresztelhetőséget az elmúlt pár hónapban nagyban megkönnyítette, hogy elkezdték a közösségimédia-felületükön bemutatni az építőket – de ez egy relatíve új fejlemény.

A mászóknak viszont korábban is tudott információval szolgálni maga a kódnev is, hiszen egy specifikus ember, egy specifikus gondolkodás áll mögötte. Az egyik *setter* nevének láttán például volt már mászó, aki megjegyezte: ez egy rafináltabb, gondolkodásabb út lesz. Egy másik névről én magam is tudom, hogy egy izomerőre jobban építő út áll előttem. A *settereknek* kimondva-kimondatlanul is egyedi stílusuk van – ha nem mondja is meg mindenki bármelyik útról, ki építette, egy, a teremben már régebben ismerős mászó, aki általában figyel a *route-setterek* nevét, nagy eséllyel meg tudná mondani akkor is, ha nem látná a cédulát. Az útépitők lenyomatot hagynak az úton, mint ahogy egy író lenyomatot hagy a szövegen – ennek pedig akár hozzáadott értéke is lehet az útépitő személye miatt.

2024-ben például a nyári olimpiai játékok kvalifikációs versenyének ideje alatt, amit (Tokió mellett) Budapesten tartottak, sok híres mászó járt a különböző budapesti mászóterekben. Az egyikben többek között Hannah Morris is megfordult, aki nem élsportoló ugyan, de a YouTube-csatornája,<sup>25</sup> ahova mászós témában tölt fel videókat, itthon is nagyon ismert. Egy másik mászóval közösen építettek egy utat, amely egyedi dizájnú jelölécédulát kapott, és a hagyományos körforgáson túl is fent maradt a falon. Abban a teremben egyébként nem szokták jelölni az építőket, de ez esetben kivételt tettek: az, hogy ezen az úton egy híresség hagyta rajta a nyomát, többet jelentett, mint a szokás megtartása.

Persze, ez jó reklám is volt, könnyen hirdethető dolog – de az útépitő személyének jelentőségét már az is jelzi, hogy egy ismert ember által épített útnak reklámértéke van. Az általa épített út mászásával a mászók közelebb kerülhettek a hírességhez, tanulhattak a gondolkodásából, kapcsolódhattak hozzá, akkor is, ha már sem időben, sem térben nem voltak egymáshoz közel, sőt, a kapcsolódás egyértelműen egyirányú volt.

A mászó nem azzal a céllal áll a fal előtt, hogy kitalálja, mire gondolt a *route-setter*, mégis számításba veszi az (általa elképzelt) eredeti elképzeléseket is. Erre jó példa, amikor egy vitás kérdésben az útépitő feltételezett gondolatai szolgáltak döntő érveléssel. Egy út megoldásánál felmerült a kérdés, lehet-e használni a *beszálláshoz*, azaz az út elkezdéséhez<sup>26</sup> a falon található *elemet* (a falhoz hozzáadott, rácsavarozott bővítést). A vitatkozó felek közül az egyikük eleinte a saját tapasztalataival érvelt („szoktam jární versenyekre”), majd amikor ez nem bizonyult elég meggyőzőnek, az útépitőre hivatkozott: „ismerem X-et, ő nem építene olyat, amibe így kell beszállni”, „megkérdezhetem”, mondta.

A termék szociális médiájában bemutatott *route-setterek* maguk is mondtak valamit magukról és a munkájukról, filozófiájukról. Ezekben a megszólalásokban hangsúlyozták, milyen típusú utakat szeretnek a legjobban építeni (pl. „[k]étség kívül a *peremes boulderek* számomra a legközelebb álló boulderek és így nem olyan meglepő, hogy a nyitott fogásokban van számomra nagyobb fejlődési lehetőség”<sup>27</sup>), vagy hogy mi látszik szerin-

tük az útjaikon: „[g]yakran eszmélek rá építés közben, hogy az aktuális technikai és erő elemek, amik megjelennek az utaimban jól mutatják, mi megy éppen jól és mi nem. Ha figyelmesen átnéz valaki egy setet, akkor kiderül, hogy épp melyik vállam fáj, vagy menyire van felhozva a peremerőm, bár magaslépés és áttolás mindig van.”<sup>28</sup>

Többben is hangsúlyozták a folyamat alkotói, kreatív oldalát. Egyikük így fogalmazott: „[e] gyszerre technikai szakértelem és alkotó önkifejezés, egyfajta művészet ami a kreativitás, a test dinamikája és a mászók egyéni képességeinek mély megértésére épít.”<sup>29</sup> A kreativitás mellett a természetességet emelték ki sokan: „[a]zokat az építéseket élvezem a legjobban, amikor minden organikusan áramlik, mintha a fogások mondanák meg, hova szeretnének kerülni, milyen mozdulatokat kívánnak létrehozni adott falfelületen.”<sup>30</sup> A leírások alapján az építés maga is hasonlatos a mászás élményéhez: az utak építői is ugyanazt a *flow*-élményt keresik az utakban, amit a mászók az utak mászásakor. Ahhoz, hogy meg-  
lássák ezt az élményt, az útépitőknek tehát nem szükséges maguknak megtapasztalni a testükkel a mozdulatokat – elég elképzelniük őket.

Ideális esetben pedig át tudják adni ezt az élményt a mászóknak az úton keresztül, azon keresztül, hogy meghatározzák a mászó mozgását. A *route-settereknek* ilyen értelemben hatalmuk van a mászók teste felett: meghatározzák a test pozícióját, a mozgását, az izmok fejlődését, de veszélyes helyzetbe is hozhatják, vagy meg is nevetethetik a mászót. A testen keresztül pedig befolyásolják a gondolkodást is, egy új mintázatot hoznak létre a mászó gondolkodásában, új ötleteket ültetnek el benne, akár észrevétlenül is – legközelebb például egy hasonló testhelyzetre könnyebben gondol az ember, ha már találkozott vele egy másik úton. Egyszerű példa erre, amikor például egy sarokban található útnál a beszálláshoz muszáj használni a két fal által bezárt szöveget, neki kell támaszkodni a másik falnak. Amikor a mászó először találkozik vele, sokáig töprenghet a megoldáson, de másodjára már sokkal gyorsabban eszébe jut, hogy a fogásokon kívül is gondolkozzon tartóelemekben.

## 2.5. Amikor máshogy járunk az úton

Az útépitő sok mindent meghatároz, de nem muszáj teljesen az ő gondolatait követve megoldani az utat. Az útépitők maguk is gondolnak arra, hogy különféle képességekkel rendelkező mászók másszák majd az útjaikat – lesznek magasak, alacsonyok, dinamikus mozgást kedvelők vagy éppen statikus-pártiak. Ám nem gondolhatnak mindenkire – és a mászó nem is tudja, hogy őrá gondoltak-e. Az út kényelmességéből, a mozdulatok természetességéből, a fogások magától értetődéséből ki lehet következtetni, hogy nagy valószínűséggel az adott mozdulat az *intended béta* része-e, vagy sem, de nem lehet tudni teljes biztonsággal, hiszen az útépitők nincsenek jelen a mászáskor (vagy egészen ritka, hogy jelen legyenek). Egy-egy mászóterem a közösségimédia-felületein posztolja egy-egy út megoldását, ilyenkor általában maga az útépitő mássza ki a videón az utat. Ez ugyan egy hivatalos *bétának* tekinthető, de csak egy hivatalos *bétának* – annak a verzió-nak, amelyik a legkényelmesebb az útépitő adottságaira nézve.

És mivel a legtöbb út nincs így kipoisztolva, a ténylegesen szó szerint *intended bétát* ritkán lehet százszázalékos biztonsággal tudni. Azt viszont gyakran érzik a mászók mászás közben, ha egy-egy problémát nagyon nem hivatalos módon oldanak meg, ha egyértelműen nem az *intended bétát* alkalmazzák. A mozdulatok ilyenkor vagy kiteker-

tek, irreálisan nehéznek tűnnek, vagy egy bonyolultabb utat jár be a mászó a falon, vagy olyan adottságát használja, amelyről nem feltételezi, hogy másnak is van – a magasságát például, vagy egy-egy könnyebb szintű úton a fizikai erejét. Jellemző példa, amikor valaki a felsőtestének, karizmainak erejét kihasználva felhúzza magát a fogásokon, holott az úthoz lépések is tartoznának, esetleg kicsit gondolkodósabb, trükkösebb lábmunkával.

De arra is akad példa, hogy a *route-setterek* nem gondoltak rá, hogy az adott utat más képp, jóval kevesebb energiabefektetéssel is meg lehet oldani: ilyen volt az egyik út is a párizsi olimpia női kombinált sportmászás döntőjének boulder-fordulóján. Az adott út utolsó mozdulatát ugyanis egy egyszerű átnyúlással is meg lehetett oldani, holott a *route-setterek* egy komplex mozdulatsort képzeltek oda. A versenyzők nagy része rájött erre az egyszerűbb megoldásra, és a legtöbben széles mosollyal az arcukon nyugtázták, hogy a vártnál könnyebben sikerült teljesíteni az utat – és hogy valószínűleg ez azt jelenti, hogy nem az *intended bétát* mászták.

A saját *béta* bevezetésének külön értéke van. Az, hogy pozitív vagy negatív felhangja-e, vagy ezek milyen arányban keverednek, sok tényezőtől függ, és nagyon tanulságos dolgokra világít rá. A *saját béta* kifejezés mellett ehhez be kell vezetnem a szintén a terepen használt *kicsalás* fogalmát. *Kicsalás*nak minősül, ha a mászó kimássza ugyan az utat, elér a *topig* (vagy *topout*), de ezt olyan módon teszi, ami nemcsak, hogy nem az *intended béta* (tágon értelmezhető) keretei közé esik, de kifejezetten a mászónak egy olyan adottságát használja ki, ami által az út, amely az *intended bétát* követve igénybe venné a képességeit, nem okoz neki megerőltetést.

Bár nehéz, mégis fontos itt különbséget tenni a képesség és az adottság fogalma között. A mászás szempontjából képességnek nevezem azt az ügyességet, testkoordinációt, bizonyos helyzeteket kivéve izomerőt, amelyet a mászás gyakorlása során, vagy arra tudatosan készülve szerzett meg a mászó. Adottságnak ezzel szemben azokat a tulajdonságokat nevezem, amelyek vagy a genetikából adódnak, születéstől fogva rendelkezésre állnak (magasság), vagy korábbi, más edzések során más céllal megszerzett képességek (egy súlyemelő karizmzata például – ami tehát már a mászás elkezdése előtt is a sportoló rendelkezésére állt). Hogy a korábban D-től idézett példára ismét utaljak: „*Az is tök jól néz ki, hogyha így izomból felnyomja magát* [adottság – a szerz.], *de szerintem sokkal szebb, amikor egy ilyen logikai játékkal együtt, egy ilyen szép mozdulatmenet vagy mozdulat, vagy rutin kijön belőle, és látszódik rajta, hogy gondolkodik is, meg az is látszódik rajta, hogy tudja pontosan, hogy hova rakja a testét* [képesség – a szerz.]”. Az interjúpartnereim ugyan nem fogalmazták meg ezt a distinkciót világosan, leírásaikban, mint azt a fenti példa is mutatja, fellelhető nyomai, akkor is, ha érződik, hogy nem objektív fogalmakról van szó, és hogy valójában az egyéni nézőpont határozza meg, hogy képességről vagy adottságról beszélhetünk-e – és ennek függvényében, hogy *saját bétáról* vagy *kicsalásról*. Az ügyesség, testkoordináció általában magasabbra értékelődik, mint a nyers izomerő, akár a mászásból, akár a korábbi sportokból származik. Az erő akkor méltó az elismerésre, ha társul mellé teskontroll, egyensúlyérzék is.

A *saját béta* értékét az önismeret adja, az, hogy a mászó tisztában van a saját lehetőségeivel, és képes kihasználni őket, ismeri az erősségeit. Növeli a presztízsértékét, ha a megoldás valamilyen módon különleges gondolkodást igényel, furfangos, leleményes. A mászásban – mint ahogyan az többször is előkerül a tanulmányban – a gondolkodás kiemelt szerepet kap: a *saját bétában* pedig az egyéni gondolkodásmód jelenhet meg, hiszen azt mutatja, hogy a mászó képes máshogyan gondolkodni, mint a *route-setter*.

## 2.6. Amikor nagyon máshogyan járunk az úton – a nevetés

A máshogyan gondolkodás, amely a *saját béta* jellemzője, néha egészen kiléphet a megszokott mozgásformák keretei közül. Mint ahogyan a táncban is lehet viccelni, néha a mászásban is előbukkan egy mozgásra épülő humor. Terepmunkám során talákoztam nevetéssel, amelyet egy *intended béta* meglepő mozdulata váltott ki; olyannal, amely egy látványos *kicsalást* követett; talákoztam az elbaltázott kísérletek után járó nevetéssel, főleg, ha a mozdulat valami kreatív ötletből fakadt; de talákoztam önkritikus nevetéssel is. Ezekben a helyzetekben többnyire a meglepetés váltja ki a nevetést, a szokatlan mozdulat szembesít egy kicsit a megszokott kereteken kívül létező világgal, és kontrasztot alkot.

Ezt is jelenti, hogy van egy olyan mozgáskultúra, a mozdulatoknak egy olyan tárháza, amelyek megszokottak a mászók között – hiszen vannak olyanok, amelyek kívül esnek a megszokotton, a „normálison”. Henri Bergson a nevetésről szóló kötetében a gépezetre emlékeztető, merev, gépies, rugalmatlan mozdulatokat nevezi viccesnek (Bergson 1986: 43) – ő azonban a hétköznapi környezet komikumából meríti példáit. A mászós közegben hasonló mozdulatok nem igazán jelennek meg – ám Bergsonnál a merevség valójában a természetellenességet fejezi ki, márpedig ez a mászók között is hasonlóan működik.

Természetellenesek azonban itt azok a mozdulatok lesznek, amelyek más környezetben akár természetesen is hathatnak. Egy alkalommal a terepen egy út tetején a *top fogást* úgy lehetett stabilan elérni, ha a mászó fenékkal beletámasztott az egyfelé alatta elhelyezkedő széles fogásba – gyakorlatilag beleült. Az utat mászók közül mindenki meglepetten nevetett az utolsó mozdulaton – bár nem harsányan, de a földről is fölismerhetően. Ez a nevetés egyszerre szólt a meglepettségnek – hiszen ezt a földről tervezve nem látta előre senki – és a szokatlanságnak – nagyon ritkán kell oldalirányba támaszkodni a falon, pláne a fenéket ily módon használni. Ráadásul ez egy olyan mozdulat, amely a mindennapokból ismerős, de a mászós közegben, a falon idegenként hat.<sup>31</sup> Amikor én másztam ezt az utat, ebben a mozdulatban egy kicsit hülyén éreztem magam, szinte zavarba jöttem tőle – ez alapján úgy gondolom, a fenék mint testrész körüli tabuk is közrejátszottak a mozdulat neveltségességében.

A tapasztalatom rávilágít arra, hogy más mászók is „viccként” kezelték az utolsó mozdulatot. Amikor másztam, az út alsóbb szakaszain biztattak azok, akik a környezetemben voltak,<sup>32</sup> korábban tippet is kaptam egy másik mászótól az egyik fogáshoz. A tetején azonban, pedig látható volt, hogy nem tudok mit kezdeni a helyzettel, nem segített senki – pedig nem lett volna kirívó, de nem spoilerezték el a beleülős mozdulatot. Azok is, akik már mászták előttem az utat, és ismerték a trükköt, hagyták, hogy én jöjjek rá, nem biztattak, nem adtak tanácsot. Megadták a lehetőséget, hogy rám is ugyanazzal a meglepetéssel hasson, mint amivel rájuk hatott korábban.

Bergson azt írja: „*Vannak komikus hatások, amelyeket nem lehet egyik nyelvről a másikra lefordítani, vagyis amelyek egy sajátos társadalom szokásaiban és eszmevilágában gyökereznek.*” (Bergson 1986: 39) Úgy gondolom, hogy a mászóközösség a mozgáskultúráján keresztül ilyen értelemben egyfajta nyelvet hoz létre, egy normát, amelytől el lehet térni, vagy amelyhez akarva-akaratlanul is alkalmazkodik az ember. Vannak mozdulatok, amelyeket megtanul minden mászó – vannak névvel rendelkezők és olyanok, amelyeknek nincs nevük, van, amit tudatosan tanulnak a mászók és van, amit nem tudatosan.

Papp Richárd *Vízzel írt valóság: A kultúra arcai* című kötetének humorról szóló fejezetében így fogalmaz: „*A humor [...] együttesen megjelenítheti a társadalmi normákat, kánonokat és azok apokrif módon történő átfogalmazását, zárójelbe tételét, kifigurázását is.*” (Papp 2018: 32.) Meglátásom szerint ebben a példában is ez történt: a meglepő moz-

dulat azáltal, hogy nem követte a mászók által internalizált mozgási normákat, felhívta a figyelmet ezen normák jelenlétére – a mozdulat humorában egyszerre volt jelen a normák megtörése és maguk a normák is, utóbbiak éppen hiányuk által. Mary Douglas szavaival: „*A tréfa: játék a formával. Különböző elemeket hoz kapcsolatba egymással, még hozzá úgy, hogy valamilyen elfogadott mintát valamilyen másik minta felbukkanása kérdőjelez meg, amely valamilyen módon az elsőben volt rejtve. [...] A vicc pusztán lehetőséget nyújt annak felismerésére, hogy valamilyen elfogadott minta nem szükségszerű.*” (Douglas 2003: 122–123.) Jelen szituációra alkalmazva tehát a beleülés mozdulata nyújt lehetőséget annak felismerésére, hogy léteznek normák, közös mozgáskincs, egy elfogadott minta: a leülés mozdulata pedig ennek nem része. Azáltal, hogy ezt a mozdulatot az úton mégis használja a mászó, felismerheti, hogy az elfogadott mozdulatok tárháza valójában bővíthető, hogy ennek a mozdulatnak az általános elkerülése igazából nem szükségszerű.

## 2.7. De honnan tudjuk, hogyan kell menni az úton?

A falmászásnak – például a keringővel vagy a tangóval ellentétben – nincs szigorúan behatárolt mozgástára. Egyetlen út teljesítésének módja sincsen kőbe vésve, senki nem mér szögeket, versenyen sem, minden mozdulat egyénre szabott. A szabályok csupán az eszközhasználatot korlátozzák (a falon lévő csavarlyukakat nem lehet használni, a földre nem léphetsz le, az elemeket nem mindig érintheted), de az ember úgy használja a testét, ahogyan tudja, amire képes.

Olyan sportról van szó, amelyre valamilyen szinten szinte bárki képes – gyakran éppen ez is adja a húzóerejét. Már az elején is sok a sikerélmény, hiszen vannak megfelelő szintű utak; egy „átlagosan sportos” személy akár az első alkalommal is különösebb kihívás nélkül feljut egy-egy könnyebb út tetejére, ugyanakkor sokáig nem fogy ki a kihívásokból, mindig lesznek nehezebb utak előtte. Idővel azonban, egy bizonyos nehézségi szint<sup>33</sup> után előjönnek a mászásban azok a mozdulatok, amelyek már nem adódnak ösztönösen. Amikor a mászónak nemcsak ki kell nyúlnia egy fogás után, hanem így vagy úgy, ki kell csavarodnia hozzá, ki kell támasztania magát, közelebb kell húznia a csípőjét a falhoz stb.

Általában ezen a szinten találkozik a mászó a névvel ellátott mozdulatokkal, trükkökkel. Talán a legismertebbek közülük a *heel hook* és a *toe hook*, amikor az ember a sarkát vagy a lábfejét beakasztja egy fogásba, ezzel stabilizálva magát – akár a testsúlyát is ráhelyezheti, lóghat, vagy csak megtámaszkodhat, amíg a következő fogásért nyúl. Ritka, hogy ösztönösen a lábfejünkkel vagy a sarkunkkal kapaszkodjunk egy-egy helyzetben, így ezekről a mászók is általában másoktól hallanak először. A forrás lehet akár egy YouTube-vagy egy Tik-Tok-videó is – amikor nehezebb utakra is vállalkoznak, sokan kezdenek el mászókat, edzőket követni a különböző platformokon, akik elmagyarázzák a mozdulatokat. A legnépszerűbb ezek közül Magnus Midtbø,<sup>34</sup> a maga közel 2,8 millió feliratkozával, de itthon szintén népszerű a korábban már említett Hannah Morris<sup>35</sup> is, bár az ő YouTube-csatornája eltöri a 150 000 körüli feliratkozót.

A YouTube-videók mellett a mászók egy része jár órákra is. Ilyenkor a csoporthoz tartozó mászók edző vezetésével másznak, általában az edző által kitalált utakat, amelyeket ő egyénileg mutat meg és rak össze a falon lévő fogásokból (általában nem is követi a színekódokat). Ezek az utak specifikus készségek fejlesztésére fókuszálnak – az edző például belerakhat egy dinamikusabb mozdulatot, hogy a tanítványok gyakorolhassák az ugrásokat –, illetve mintapéldái lehetnek bizonyos technikáknak, akár a korábban említett *heel hook*-nak vagy *toe hook*-nak is.

Nem minden mászó jár edzésekre – sőt, a többségük nem jár –, viszont mégis mindenki tanul a mászások alkalmával, a saját tapasztalatokon túl egymástól is. A mászóteremben – mint azt korábban is említettem – a mászók óhatatlanul nézik egymást, amikor másznak. Nézik az ügyesebbeket, a kevésbé ügyeseket, ellesnek konkrét mozdulatokat, konkrét bétákat.

Interjúpartnerem, E. ezt így részletezte: „*Én általában azt szoktam nézni, hogy van-e hozzám hasonló testalkatú ember, aki mondjuk nálam jobb. [...] Nyilván egy kétméteres csávó annyira nem releváns nekem. De mondjuk, ha az én testmagasságomban meg testalkatommal van egy lány... Az ideális az az, hogyha kicsit jobb nálam, de nem sokkal jobb, nem az van, hogy ilyen tiszta izom, mert akkor meg azért nem tudom [utánozni]. És olyankor azt szoktam, hogy nézem, hogy ő mondjuk egy utat hogy csinál... mondjuk egy olyan utat, ami nekem szóbajön, tehát ha valaki fekete, meg piros utakat mászik, akkor nyilván azt is nézem, mert néha tők jó nézni, meg tők jó flash, csak mondjuk nem ilyen tanulási célzattal.*”

Elterjedt kifejezés a „lopott béta” – amikor a mászó nem maga találta ki a mozdulatot, hanem egy másik mászót látott így mászni ezen az úton. A megfigyeléssel azonban nemcsak a konkrét, tudatos mozdulatokat lesik el, hanem a finomabbakat is. A tartást, a mozdulatok sebességét, folyamatosságát, a légzés ütemét. Az egymástól való tanulásal tovább adódik egy közös mozgáskincs, amely nemcsak konkrét mozdulatokat tartalmaz, hanem egy ennél finomabb, kevésbé megfogható mozgáskultúrát is.

A mászók mások megfigyelésén túl gyakran meg is beszélnek egyes bétákat, egyes mozdulatokat, tanácsokat adnak egymásnak. Ez elsősorban azokra jellemző, akik együtt másznak, ismerik egymást, esetleg együtt *projektelnek* egy utat – bár az „együtt mászás” határait is nehéz meghatározni. Ismeretlennek kéretlenül nem illik bétát adni – fel lehet ajánlani, főleg olyankor, amikor a másik sokat töpreng az adott problémán, de olyankor is mindig illik előtte megkérdezni, hogy nem bánja-e, ha kap egy tippet. Ez is bizonyítja, hogy az út teljesítése nem kizárólag fizikai teljesítmény, hanem mentális is – az is része a folyamatnak és része a sikerélménynek, hogy a mászó kitalálja az úthoz szükséges mozdulatokat. Mégis, kölcsönös beleegyezéssel teljesen ismeretlen emberek is megbeszélnek utakat, közösen ötletelnek – az olimpiai kvalifikációs versenyen, sőt, a párizsi olimpia döntőjén is a versenyzők is közösen ötleteltek a versenyutak megoldásán, holott nekik egyáltalán nem állt ez érdekükben. Az olimpiai döntő kommentátorai meg is jegyezték a nézőknek: „*A bajtársiasság különleges ebben a sportban.*”<sup>36</sup>

A könnyebb utakat, főleg a tapasztaltabb mászók, kvázi automatikusan másszák ki, mint ahogy az ember lép, vagy felmegy a lépcsőn. Az eggyel bonyolultabb utakat már gyakran a földről tervezgetik – nem mindenkinek ez a módszere, nem mindenkinek „van rá szeme”, van, aki nem tudja igazán elképzelni a saját testét és irányait a falon. Idővel és gyakorlattal azonban a legtöbb mászó elkezd használni ezt a módszert az utak tervezésére. És persze a legbiztosabb módszer a félig kigondolt mozdulatok kipróbálása – bár nem energiahatékony minden elképzelt mozdulatot kipróbálni, sokkal több információt ad egy útról az, ha rajta van a mászó, ha közelről látja, ha érzi a testének súlyát a függesztési pontokon, mintha a földről nézi.

És egy idő után a test automatikusabban kezd el reagálni az egyes fogásokra, lépésekre – kvázi ahogyan megtanult járni, megtanul mászni is. Sok mászó „megszereti” azokat a fogásokat, amelyeket korábban nagyon nem kedvelt. Egy interjúpartnerem mesélte, hogy egy ideig ki nem állhatta a gyümölcsöket és zöldségeket ábrázoló fogásokat (banán, málna, répa alakú fogások, amelyeket kicsit másképp kell fogni, mint a hagyományosabb darabokat), de most már szinte mindig sikerélménye van velük. Megtanulta, hogyan használja őket, a teste már könnyebben reagál rájuk.

Hasonlóan tanulja meg az ember a fogások irányának jelentését is – kezdő mászóként még nem olvassák olyan természetességgel az utakat, de minél többet másznak, minél több tapasztalatuk lesz, és minél több mintát látnak a társaiktól, annál többet jelentenek számukra a testpozícióra nézve az egyes fogások elrendezései. Például egy hosszúvás, keskeny peremes fogást, ha átlósan tesznek fel, abba (többnyire) a fogással párhuzamosan, nyújtott karral bele kell lógni, mert „*így tart*”. A fogások *tartásának* megismerése és az erre való helyes reagálás tapasztalat kérdése, ami aztán tudatosan vagy sem, de beépül az automatikus reakciók közé.

A gyakorlattal, fejlődéssel egy idő után kialakul a saját stílus is – mindenki egy létező mozgáskultúrával érkezik a mászóterembe, de az, hogy ez idomuljon a szükséges mozdulatokhoz, ahhoz, hogy hatékony legyen a falon is, gyakorlat és tudatosság kell. A saját stílus többnyire nem jelent radikálisan más mozdulatokat, mint a többieké. Inkább bizonyos mozdulatok előnyben részesítéséről van szó más mozdulatokhoz képest – például több *toe hook*ot használ, mint *heel hook*ot azokon a helyeken, amikor mindkettő lehetséges megoldás lenne. A bizonyos mozdulatok favorizálása azt is magával hozza, hogy a mászó az utakat is elkezd a saját ízlése szerint kiválasztani, hiszen a fogások, az elrendezések, a fal dőlésszöge behatárolják a mozdulatokat.

A saját stílus kialakulásával párhuzamosan, a gyakorlásnak köszönhetően, a mászó mozgása is magabiztosabb lesz, összeszedettebb, hatékonyabb, precízebb. Szebben kezd mászni. Egy interjúalanyom, Gy. ezt így fogalmazta meg: „*Az elején nagyon nagyon béna voltam, és csak örültem, hogy mászok. Amikor aztán a sárgákból nem az volt, hogy néha meglett egy-egy olyan, amit csak izomból [ki lehet mászni], hanem tényleg mászni is kellett benne, onnantól kezdve meg folyamatosan az volt [bennem], hogy na, ez király dolog. Nemcsak az, hogy ú, mászás, hanem hogy szép is, meg jó is.*”

Az idővel és gyakorlással kifejlődő technikának tehát van hozzáadott értéke a mászás megéléséhez: a kimászott út sikerének primer öröme mellett a technikás mozgás esztétikai élménye meghatározó lesz.

Ez a szép mászás épülhet finom mozdulatokra, de lehet dinamikus, lendületes is. Vannak, akiknek a lassú, precíz mozdulatok mennek jól, amikor minden lélegzetvétel számít, egyensúlyozni kell a falon, a peremen, aprócska lépéseken, vagy körömhegynyi fogásokon keresztül kell előre jutni. És vannak, akik jobban szeretik a nagy elemeket, amelyekre rá kell csapni, hogy „*tapadjon*”, hogy meglegyen a tapadási súrlódás, ami lehetővé teszi a kapaszkodást. Van, aki a dinamikus mozdulatokat kedveli, szívesen ugrál, akár mind a négy végtagjával is a levegőben van egy-egy út közben. Mindegyik stílusban közös azonban a pontosság, a hatékonyság és a megfelelő ritmus eltalálása. Egy kutatópartnerem szerint, amikor pontosan és magabiztosan mászik az ember, akkor olyan, mintha táncolna – elmondása szerint őt hívták is egy külföldi mászóteremben a kezdő mászó társai táncosnak.

## 2.8. Vannak férfi- és női utak?

A különböző mászóstílusok különböző asszociációkat keltenek – Jennifer Wigglesworth korábban említett, *A feminist ethnography of indoor and outdoor sport climbing and bouldering* című doktori disszertációjában többek között ezt is elemzi amerikai mászó körökben: azt vizsgálja, hogy az egyes mászóstílusokat hogyan kategorizálják a mászók „férfias” vagy „nőies” mászásnak (Wigglesworth 2021).

A terepen egy átlagos alkalommal jellemzően kicsivel több férfi mászó van, mint nő, de az arány többé-kevésbé kiegyenlített. A mászóterem koedukált – az öltözőkön és mosdókon kívül nincsenek olyan terek, amelyek egyik vagy másik nem számára elérhetetlenek lennének, legyen szó biológiai vagy társadalmi nemi elkülönítésről, és kifejezetten nőknek vagy férfiaknak épített utak sincsenek.

Közelebbről nézve azonban látszik, hogy valójában a sportmászásban is kimutathatók bizonyos társadalmi nemi prekonceptiók, és hogy ezek nagymértékben befolyásolni képesek a mászó mászási stílusát, problémakezelését, viselkedését, öltözködését, fejleszhető testi képességeit, mozgását, sőt, magát a testét is.

A mászóteremben a feminitás kifejeződése bizonyos mértékben korlátozva van: a feminitás tipikus jegyeinek megjelenését a mozgásforma nem teszi lehetővé. A hosszú, szabadon hagyott haj beakadhat, belelóg a mászó szemébe, a hosszú köröm letörik a fogásokon, a festék lepattogzik. A hagyományosnak tekintett nőiesség így más módokon fejeződik ki: a haj befonásával például, vagy a megfelelő alakot hangsúlyozó ruhák kiválasztásával, néha pedig a – néha rózsaszín, plüssállatokat mintázó – *ziászák* (a mászás-hoz szükséges magnéziumport tároló, általában csipőre akasztható, de szinte mindig a földön tárolt szövetartó) hordoz feminin jegyeket. Ahogy a hétköznapi teremben, a 2024-es párizsi olimpia női döntőjén is ezek között a korlátok között jelentek meg a nőiesség jelei: több versenyző festett (rövidre vágott!) körömmel jelent meg, volt, aki befont hajában masnit viselt, és gyakoriak voltak a (nem túl hosszú vagy nagy) fülbevalók is.

A megjelenés összeállításában szerepet játszik a különböző tekinteteknek való kitettség: ahogyan már említettem, a mászótermek kialakítása lehetővé teszi, a sport maga pedig jutalmazza más mászók megfigyelését. Ez az állandó tekintet felerősítheti a társadalmi gender-konceptióknak a mászóra gyakorolt hatását – nemcsak önmaga előtt szeretné megőrizni nőiességét vagy férfiasságát a falon, hanem a nézők előtt is.

A nőiesség vagy férfiasság fogalma pedig egészen megfogható szinten befolyásolhatja egy-egy mászó stílusát, az út problémáira adott válaszokat. Mint minden mozgásformában, a sportmászásban is vannak stílusok, meghatározóbb karakterjegyek: ilyen például a dinamikus és a statikus mászás, de ide sorolható az erőből, illetve a technikából vagy hajlékonyságból való mászás dichotómiája is.

Az erőből való mászást mind a saját, mind Wigglesworth interjúpartneri maszkulin-ként jellemezték, szerintük ez a stílus elsősorban a kidolgozott felsőtestű, nagy izomtömegű férfiakra jellemző. Ők mászáskor azokat a mozdulatokat részesítik előnyben, amelyek sok energiát igényelnek, kedvelik az *overhangs* falakat, azaz ahol a fal és a talaj 90 foknál kisebb, szöveget zár be – a fal akár 45 fokban is dőlhet, így a kar és a törzs izmainak perceként át is el kell bírniuk a teljes test tömegét.

Hasonlóképpen egyeznek a tapasztalataink a femininnek tartott mászást illetően: mind az én interjúmban, mind a Wigglesworth által készítettetben a megkérdezettek tipikusan feminin mászásnak tartják az ügyességre, finommotorikus képességekre és hajlékonyságra épülő mászástechnikák használatát, a kis elemekből álló utakat, és a *slabeket*, azaz a 90 fokos vagy annál nagyobb szöveget bezáró falakat, ahol többnyire az egyensúlyozás lesz a kihívás. Egyik női interjúpartnerem, E. így fogalmazott: „*Vannak ezek az ilyen műtyűrködős utak [kis elemekből álló, jellemzően slabes utak], tehát ami olyan, hogy sokkal technikásabb és sokkal kevésbé izmozós és igen, az szerintem is ilyen nőiesebb út.*”

Amikor E. a saját maga által preferált úttípusokról beszélt, elsőként az egyensúlyozós, apró fogásos utakat említette, később azonban hozzátette, hogy szereti kipróbálni magát a dinamikusabb mozdulatokon is. Amikor általánosságban fogalmazott, akkor azonban a dinamikus mozdulatokat nem sorolta a nőies mozdulatok közé, és nem is kommentelt a saját preferenciáira.

Wigglesworth interjúpartnerei gyakran említik, hogy a női mászás „clever”, megfontolt mászás: nem pazarolja az energiát, mert tudatában van a végességének. Hazai kutatásomban én inkább az ügyességet, egyensúlyérzékletet, technikát, esetleg a tudatosságot hallottam hangsúlyozni – kifejezetten az okosságot, az agy igénybevételét ilyen formában nem.

Noha a „női okosságot” a mászóstílusban nem látom megjeleníteni, az utak kitalálásában inkább. Az egyik mászóteremben az egyik, korábban már említett női *route-setter* útjaira gyakran hivatkoznak úgy, mint trükkös, ravasz utakra. Ezzel párhuzamosan pedig ugyanott vannak például férfi *route-setter*ek, akik érezhetően az izmosabb utakat kedvelik, ahol több nyers erőt kell befektetni az út megoldásához. Az „okosság”, az utak trükkössége mindig pozitívumként hangzik el – a sportmászásnak gyakran kiemelik az intellektuális oldalát, az utak adta problémák megoldásainak megtervezését. Részben ennek is lehet köszönhető, hogy az intellektuális kihívást jelentő, meglepő problémákat állító utak népszerűek.

A „férfi és női mászóstílusok” különbségeit a mászók a természetes adottságok közötti különbségeknek tudják be – a férfiak köztudottan erősebbek, a nők köztudottan hajlékonyabbak és megfontoltabbak. Az én tapasztalataim is ezt a magyarázatot és ezt az ön-reprezentációt erősítik: női mászók kevésbé mondják magukra, hogy erősek, sőt, gyakran hallom az ellenkezőjét, azaz kifejezetten azt hangoztatják, hogy nem elég erősek az adott úthoz. Noha ezt férfiak szájából is hallottam, jóval ritkábban. Ezt a kijelentést általában mindkét nem azzal egészíti ki, hogy tudatában vannak, valójában az úthoz nem erősebbnek kellene lenniük, hanem ügyesebbnek.

Ide tartozik az is, hogy nőket ritkán látok kifejezetten erősíteni a mászóterem erősítésre és nyújtásra szánt területein, míg férfiakat szinte mindig látok a súlyok mellett, vagy éppen a húzódkodóknál. Ennek megfelelően férfiakat kevésbé látok nyújtani, mint nőket – hosszan nyújtani, a hajlékonyság növelésének céljával (tehát nem csak az izmok regenerációját segítendő), pedig egyáltalán nem. A mászófal előtt viszont el-elkapom férfiaktól azt a mondatot, hogy ő ehhez nem elég hajlékony – többször láttam már férfit amiatt feladni egy-egy utat, mert például nem tudta elég magasra emelni a lábát.

A dinamikus és statikus mászás megkülönböztetése ugyanígy egy férfi–női dichotómia asszociációját vonja maga után. A dinamikus, lendületen és erőn alapuló mászásban *dynó*knak nevezzük azokat a mozdulatokat, amikor a mászó egy pillanatig nem érinti a falat, akár se lábbal, se kézzel. A *dynó*k használata jellemzőbb a férfiakra – kifejezetten a fiatalabb férfiakra –, akik a prekoncepciók szerint erősebbek és vakmerőbbek. A *dynó*k során magasabb a sérülés kockázata, könnyebben húzódnak meg izmok és ízületek, és a mászó nagyobb eséllyel csapódik a falnak, más elemeknek, vagy éppen a földnek.

Wigglesworth egyik interjúpartnerét idézi, aki azt állítja, a lányok kevésbé motiváltak arra, hogy kockáztassanak a sportban, nagyobb óvatosságra nevelik őket: nem ciki ügyetlennek lenniük, ezért nem is küzdenek úgy, mint a férfiak (Wigglesworth 2021: 115). Éppen ezért a női mászók kevésbé próbálnak rá a dinamikus megoldásokra – inkább másképp oldják meg a problémát, más, statikusabb technikát választanak. Mivel nemigen látnak példát más nőktől a dinamikus mozdulatok gyakorlására, nem kezdenek el ezekben a mozdulatokban mint lehetséges megoldásokban gondolkodni.

Az én tapasztalatom is ezt támasztja alá: női mászót ritkán látok *dynó*t gyakorolni, míg fiatal férfiakat rendszeresen – általában kisebb csoportokban, egyedül ritkábban. Ennek oka részben, hogy – mint említettem – ezek veszélyesebb mozdulatok, így a mászótársak nyújtotta biztonság fontos gyakorlás közben, részben pedig az is, hogy a barátságos versengés, a közös, kicsit veszélyes projekt izgalma csoportban megélve jobban érvényesül.

A közösségi médiában egyértelműen a dinamikus mozdulatok hódítanak a statikusok felett: a legtöbb népszerű videóban látványos ugrások szerepelnek, gyakran mutatják a gyakorlás fázisában az elrontott ugrásokat, az eséseket, ezzel is kiemelve a mozdulatok nehézségét, veszélyességét. A nagy mozdulatok valóban látványosabbak – és a videókon szereplő mászók többnyire férfiak.

Tapasztalatom szerint a hozzáértőbbek egyaránt értékelik a lendületes és erőteljes *dynó*kat és a pontos, finom, egymásba fonódó mozdulatokat, amelyeket a statikus mászók használnak előszeretettel, de a kevésbé hozzáértők számára a dinamikus mozdulatok a vonzóbbak.

Némely mászók megkülönböztetnek az egyes fogások, elemek között is férfiasabb és nőiesebb fogásokat: az apró felületű fogások a nőknek könnyebbek, a nagy felületű, alapvetően a tapadási súrlódást kihasználó fogások a férfiaknak – ezt a kézmérettel szokták magyarázni, az előbbinél a kisebb kéz jelent előnyt, míg az utóbbinál a minél nagyobb tenyérfelület segít.

Ezek az internalizált megkülönböztetések önbeteljesítő jóslatként működnek: ha nőként tőlem a kecses mozgást várják el a mászótermen kívül is, a mászótermen belül is erre törekszem, pláne, ha tudatában vagyok az engem esetleg figyelő tekinteteknek. Amennyiben a kecses mozgást próbálom elérni, olyan technikákat alkalmazok, amelyek az egyensúlyérzékre, hajlékonyságra, pontosságra építenek, így ezekben a technikákban fejlődöm, és megerősítem azt a képet, magamban és a környezetemben egyaránt, hogy én nőként a statikus mászásban vagyok ügyes. A társadalmi nemem ekként a mászóteremben is meghatározza a viselkedésemet, az alapvető mozgási és kifejezetten a mászási stílusomat, ennek következtében a testem alakulását: többet nyújtok, nem fordítok olyan nagy figyelmet az izomzatom építésére.

Mindemellett azonban fontosnak tartom kiemelni – és Wigglesworth is külön alfejezetet szentel ennek –, hogy bár a mászás újra is termeli ezeket a társadalmi nemekről alkotott koncepciókat, ugyanakkor hajlamos kivételeket is támasztani és megkérdőjelezni ezeket az elképzeléseket. Látni ugyanis nőket erőből mászni, dinamikusan mozogni, a „nyersebb” megoldást választani egy-egy út problémáira, és ugyanígy egyes férfiak kecsesek a falon, pontosan lépnek, hajlékonyak és jól egyensúlyoznak – ha pedig ügyes valaki, bármelyik technikát választja is, a mászótársak elismerik a teljesítményét. Nyílik tehát tér az egyéni preferenciáknak, nem kell, hogy a tendenciák beszorítsák a mászókat a társadalmi nemmel szemben támasztott elvárások közé.

## Összegzés

Tanulmányom fő gerincét tehát az alábbi kérdés adta: mi mindenben nyilvánul meg a mászók kultúráját mélyen átjáró testen keresztüli érzékelés, testen keresztüli tanulás, testen keresztüli gondolkodás a budapesti beltéri boulderező közösségben?

A fenti tanulmányban e kérdés megválaszolásaképp hét témát fejtettem ki a terepkutatáson tapasztaltak és a szakirodalom alapján. Természetesen a kérdés kapcsán sok más téma is felmerülhet és felmerült, mint az öltözködés vagy a sérülések témája. Reményeim szerint azonban a tanulmány így is hasznos betekintést nyújt a budapesti beltéri boulderezés világába, és felhívja a figyelmet a testközponitú szemléletmód előnyeire. A kulturális antropológia alapvető módszere, a résztvevő megfigyelés kifejezetten adekvát volt a terep kutatásához: meglátásom szerint a mászás lényege a test élményén keresztül érthető meg igazán. A saját tapasztalat, a testre való fókuszálás, a testen keresztüli gondolkodás pedig nemcsak kulcsként szolgálhat mások tapasztalatának, magyarázatainak, mozdulatainak mélyebb megértéséhez, de akár a mászótermen kívüli egyéb kutatási területekhez is új perspektívát adhat.

## Jegyzetek

- 1 A mászás során használt magnéziumalapú fehér, lisztre hasonlító, apró szemcsés por. A mászók beporozzák vele a kezüket, hogy kevésbé csúszson a fogásokon.
- 2 A tanulmány a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem kulturális antropológia mesterképzésére írt szakdolgozatom rövidített változata. A dolgozat elkészítésében Papp Richárd volt segítségemre konzulensként.
- 3 A beltéri boulderezés a falmászás egyik ága.
- 4 A mászók közötti kapcsolatokat hálózatos szerkezetük és minőségük szempontjából is izgalmas és termékeny lenne megvizsgálni – hogyan alakulnak ki és vajon kilépnek-e a teremből az ott kötött ismertségek; hogyan hat a meglévő kapcsolatokra a közös mászás stb. – esetleg egy későbbi kutatás keretei között.
- 5 Lásd az 1. sz. mellékletet.
- 6 Összehasonlításképp Kolozsvárott, ahol jóval kisebb közönség jár boulderezni, a négy mászóterem közül mindegyikben van lehetőség boulderre és nehézségi mászásra egyaránt.
- 7 Bár egyre több a gyerek is a termekben, ők elsősorban szervezett oktatás keretein belül másznak. A termekben gyakran van korhatár a felügyelet nélküli jelenlétre.
- 8 „embodied experience is the starting point for analyzing human participation in a cultural world” (saját fordítás).
- 9 Fuchshoz hasonlóan Merleau-Ponty hagyományához kapcsolódva, a fenti szerzők értelmezésében és tovább gondolásában voltak segítségemre az alábbi szerzők munkái: Ian Burkitt: *Technologies of the Self: Habitus and Capacities*; Timothy Ingold: *Culture in the Ground: The World Perceived through the Feet*; Bakos Áron: *Testet öltő módszerek: tapasztalat és etnográfia*; Jacquelyn Allen-Collinson – John Hockey: *From a Certain Point of View: Sensory Phenomenological Envisionings of Running Space and Place*.
- 10 A fent említett munkákon kívül számos más tanulmányt feldolgoztam, amely a sziklamászást elemzi az általam is adaptált szempontok szerint. Közülük a legfontosabbak: Jennifer C. Wigglesworth: *A Feminist Ethnography on Indoor and Outdoor Sport Climbing and Bouldering*; Jan Dutkiewicz: *Pretzel Logic: An Embodied Ethnography of a Rock Climb*; Jillian M Rickly: *The (Re)production of Climbing Space: Bodies, Gestures, Texts*; R. G. Gunn – J. R. Goodes – A. Thorn – C. Carlyle – L. C. Douglas: *Rock Art and Rock Climbing: An Escalating Conflict*; Hubert Wierciński: *Climbing heritage: The Lines and Aesthetics of Rock Climbing*; Hubert Wierciński: *Skills, Lines, and Rocks: The Ethnographic Approach to Rock Climbing and Mountaineering*; Lilly Posner: *Virtually Inevitable: The Impact of Social Media Presentation on Rock Climbing*.
- 11 Szintén a sziklamászás és a beltéri mászás viszonyának értelmezéséhez volt segítségemre David P. Carter és Laura Allured tanulmánya, az *Outdoor participation and intent among indoor climbers: findings from the U.S. and Canada*.
- 12 Az egyik mászó, Warren Harding híres volt arról, hogy akár napokon keresztül részegen mászott a sziklákon (*Valley Uprising* 2014).
- 13 A falmászóterem honlapja: <https://terresneuves.be/salle/>
- 14 Ezt a climbicp honlapján több statisztika is illusztrálja: <https://climbicp.com/resource-hub/2024-global-indoor-climbing-gym-stats/?rsId=AfmBOoqzq0NX7TJ3m0S4HWcXpe0SxLyF6-vjdbA0yWaDkSNUf6CSsgQU>
- 15 [https://www.facebook.com/events/1126909655742891/?acontext=%7B%22action\\_history%22%3A%22null%22%7D&ref\\_source=newsfeed&ref\\_mechanism=feed\\_attachment&\\_rdr](https://www.facebook.com/events/1126909655742891/?acontext=%7B%22action_history%22%3A%22null%22%7D&ref_source=newsfeed&ref_mechanism=feed_attachment&_rdr)
- 16 Az émikus kifejezéseket tanulmányomban dőlt betűvel jelzem.
- 17 Az út kímászásán való dolgozás, többszöri próbálkozás, a részmozdulatok gyakorlása. Akár több edzésalkalmon keresztül is húzódnat. A másik „projektelt útjába” belemászni azért illetlenség, mert így potenciálisan elveszi tőle a megfelelő mozgulatok megtalálásának kreatív örömet.
- 18 A magyar mászótermekben egy egyedi, színkódolt rendszert használnak, ez alapján az utak besorolása egyre nehezedő sorrendben: fehér, kék, sárga, zöld, piros, fekete.
- 19 *Birtoklásnak* nevezik, amikor valaki biztosan fog egy fogást – ez a fogalom a későbbiekben is visszatér majd.
- 20 „being lost in focused intensity” (saját fordítás).
- 21 „it is in the moments of most involved climbing that the body in action forgets itself, so much so that it no longer knows or even perceives itself to be in motion” (saját fordítás).
- 22 <https://www.nbcolympics.com/news/sport-climbing-101-olympic-rules-regulations-and-scoring>
- 23 Erre volt példa a 2024-es párizsi nyári olimpia női döntőjének során is.
- 24 „Climbing is – globally – an insignificant activity. Those who lack honesty and integrity have nothing.” (saját fordítás).
- 25 <https://www.youtube.com/@hannahmorrisbouldering>
- 26 Az út elkezdése: a budapesti termekben a kezék pozíciója van meghatározva a kezdéskor.
- A beszállás akkor érvényes, amikor a mászó egyik végtagja sem érinti a földet – innentől az út elkezdettnek minősül.
- 27 <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1057548803039128&id=100063520541857&set=a.515588017235212>
- 28 <https://www.instagram.com/p/C-Fzn0pIAtu/>
- 29 <https://www.instagram.com/p/DCouwzzlnz4/>
- 30 <https://www.instagram.com/p/DBY8mi6lrWZ/>
- 31 Valójában még a teremben is ritkán ülünk le szabályosan – az öltözőben és a kávézó részben igen, de ezek átmeneti terek. A falok előtt/alatt található matracokon a mászók törökülésben ülnek, vagy felhúzott térdrel, vagy ha sok a hely, kinyújtott lábbal. A matracok mellett néhol állnak padok vagy egy-egy fotel is, de ritkábban látni rajtuk üldögélő embereket, vagy ha igen, egy hosszabb pihenős periódusban vannak – figyelik a társaikat vagy készülnek a következő útra, a következő próbálkozásra. A mászóterem kultúrájában a hagyományos ülő pozícióval mint olyannal ritkán találkozni. Valahol túlságosan is a hétköznapi mozgáskultúra része, nincs meg benne az a potenciál, hogy megmutassam általa, mire vagyok képes a testemmel, vagy megmutassam, hogy itt nem a hagyományos normák érvényesek, itt komfortos lehetek – ami pedig a mászóképzésnek a részese, lévén eredetileg az outsiders, a kívülállók, a mások szubkultúrája.
- 32 Elhangzott többször is az ilyenkor megszokott „gyerűűnk” biztatás egy specifikusan egysíkú hangsúlyal, amit sűrűn hallottam különböző mászótermekben, különböző társaságokban, és a mászótermi szurkolás sajátjaként regisztráltam.
- 33 Ez függ az egyéni adottságoktól is – magasnak, erősnek, könnyűnek lenni például előny –, de általában a sárga utak környékén kezdődik.
- 34 <https://www.youtube.com/@magmidt>
- 35 <https://www.youtube.com/@hannahmorrisbouldering>
- 36 *“Comradery is special in this sport”* (saját fordítás).

## Irodalom

- Allen-Collinson, J. – Hockey, J  
2015 From a Certain Point of View: Sensory Phenomenological Envisionings of Running Space and Place. *Journal of Contemporary Ethnography* 44. 2015. 1. 63–83. <https://doi.org/10.1177/0891241613505866>
- Bakos Áron  
2024 Testet öltő módszerek: tapasztalat és etnográfia. *Ethnographia* 135. 2024. 2. 356–367.
- Bergson, Henri  
1986 *A nevetés*. Ford.: Szávai Nándor Budapest: Gondolat.
- Bogardus, Lisa M.  
2012 The Bolt Wars: A Social Worlds Perspective on Rock Climbing and Intragroup Conflict. *Journal of Contemporary Ethnography* 41. 2012. 283–308. <https://doi.org/10.1177/0891241611426429>
- Bourdieu, Pierre  
1990 *The Logic of Practice*. Redwood City, California: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503621749>
- Burkitt, Ian  
2002 Technologies of the Self: Habitus and Capacities. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 32. 2002. 2. [219]–237. <https://doi.org/10.1111/1468-5914.00184>
- Camoletto, Raffaello Ferrero – Marcelli, Davide  
2020 Keeping It Natural? Challenging Indoorization in Italian Rock Climbing. *Annals of Leisure Research* 23. 2020. 1. 34–51. <https://doi.org/10.1080/11745398.2018.1561307>
- Carter, David P. – Allured, Laura  
2022 Outdoor participation and intent among indoor climbers: findings from the U.S. and Canada. *Leisure Studies* 41. 2022. 4. 545–558. <https://doi.org/10.1080/02614367.2021.2022178>

- Chai Vasarhelyi, Elizabeth – Chin Jimmy (rend.)  
2018 *Free Solo* [film]
- Csikszentmihályi Mihály  
1997 *Flow: Az áramlat*. Ford.: Legéndyné Szabó E. Budapest: Akadémiai K.
- Csordas, Thomas J.  
1990 Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18. 1990. 1. 5–47.  
<https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>
- Csordas, Thomas J.  
1992 Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8. 1993. 2. 135–156.  
<https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010>
- Csordas, Thomas J.  
1994 *Introduction: The body as representation and being-in-the-world*. In Csordas, T. J. (ed.): *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. 1–24. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, Mary  
2003 *Rejtett jelentések: Antropológiai tanulmányok*. Ford.: Berényi G. ford. Budapest: Osiris /Osiris könyvtár/.
- Dutkiewicz, Jan  
2015 Pretzel Logic: An Embodied Ethnography of a Rock Climb. *Space and Culture* 18. 2015. 1. 25–38.  
<https://doi.org/10.1177/1206331214532044>  
Fless! *Fless Bouldering Gym*. <https://www.facebook.com/flessbudapest>  
Fless! *Fless! Bouldering Gym*. <https://fless.hu/zuglo>  
Fless! *fless\_zuglo*. [https://www.instagram.com/fless\\_zuglo/](https://www.instagram.com/fless_zuglo/)
- Fuchs, Thomas  
2019 Testemlékezet és tudattalan. Ford.: Horváth L. *Nagyerdei Almanach* 9. 2019. 18. 32–48.
- Gieryn, Thomas F.  
2000 A Space for Place in Sociology. *Annual Review of Sociology* 26. 2000. 463–496.  
<https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.463>
- Giles, Howard – Giles, Jane  
2013 Ingroups and Outgroups. In Kurylo, A. (ed.): *Inter/Cultural Communication: Representation and Construction of Culture*. 140–162. SAGE Publications, Inc.  
Gravity Boulder Bar. *Gravity Boulder*. <https://www.facebook.com/gravitybudapest>  
Gravity Boulder Bar. *gravity\_boulder*. [https://www.instagram.com/gravity\\_boulder/](https://www.instagram.com/gravity_boulder/)  
Gravity Boulder Bar. *gravitybudapest.com*. <https://gravitybudapest.com/>  
Gripped (2022.10.05.) *Controversial Send of Action Directe 5.14d Resurfaces*. <https://gripped.com/video/controversial-send-of-action-directe-5-14d-resurfaces/> (utolsó letöltés: 2025. 01. 12.)
- Gunn, Robert G. – Goodes, Janine Rebecca – Thorn, Andrew – Carlyle, C. – Douglas, L. C.  
2020 Rock Art and Rock Climbing: An Escalating Conflict. *Rock Art Research* 37. 2020. 1. 82–94.  
ICP, 2024 *Global Indoor Climbing Gym Statistics*. <https://climbicp.com/resource-hub/2024-global-indoor-climbing-gym-stats/?srsltid=AfmBOoqzqONX7TJ3m0S4HWcXpe0SxLyF6-vjdbA0yWaDkSNUf6CSsgQU> (utolsó letöltés 2025. 04. 07.)
- Ingold, Tim  
2004 Culture on the Ground: The World Perceived through the Feet. *Journal of Material Culture* 9. 2004. 3. [33]–50. <https://doi.org/10.1177/1359183504046896>  
La Salle Terres Neuves. *Historique*. <https://terresneuves.be/salle/> (utolsó letöltés 2025. 04. 05.)
- Mauss, Marcel  
1973 Techniques of the body. *Economy and Society* 2. 1973. 1. 70–88.  
<https://doi.org/10.1080/03085147300000003>
- Merleau-Ponty, Maurice  
1962 *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Midtbø, Magnus  
*Magnus Midtbø*. <https://www.youtube.com/@magmidt> (utolsó letöltés: 2025. 04. 12.)
- Morris, Hannah  
*Hannah Morris Bouldering*. <https://www.youtube.com/@hannahmorrisbouldering> (utolsó letöltés: 2025. 04. 12.)
- Mortimer, Peter – Rosen, Nick – Lowell, Josh (rend.)  
2014 *Valley Uprising* [film]  
NBC Olympics. (2024.08.03.) *Sport climbing 101: Olympic rules, regulations and scoring*.  
<https://www.nbcolympics.com/news/sport-climbing-101-olympic-rules-regulations-and-scoring>  
(utolsó letöltés 2025. 04. 07.)
- Nguyen, C. Thi  
s. a. r. The Aesthetics of Rock Climbing. *The Philosophers' Magazine*.  
<https://philosophersmag.com/the-aesthetics-of-rock-climbing/> (utolsó letöltés: 2025. 01. 14.)
- Osius, Alison  
2024.06.18A Short History of the Climbing Gym. *Climbing*  
<https://www.climbing.com/places/history-of-climbing-gym/> (utolsó letöltés: 2025. 01. 18.)
- Papp Richárd  
2018 Kultúra és humor. In Papp R.: *Vízzel írt valóság: A kultúra arcai*. 23–32. Budapest: ELTE Eötvös.
- Papp Richárd  
2024 Humor és kultúra: Felvezető. *Kultúra és Közösség művelődéseméleti folyóirat* 15. 2024. 3. 9.  
<https://doi.org/10.35402/kek.2024.3.3>
- Pókháló. (s. a.) *A szikla- és falmászásról*. <https://falramaszok.hu/falmaszas/> (utolsó letöltés: 2025. 04. 14.)
- Posner, Lilly  
2020 *Virtually Invincible: The Impact of Social Media Presentation on Rock Climbing*. UNLV Theses, Dissertations, Professional Papers, and Capstones. <http://dx.doi.org/10.34917/19412154>  
REI Co-op.  
s. a. *Types of Rock Climbing Explained*. <https://www.rei.com/learn/expert-advice/types-of-rock-climbing.html> (Megtekintés időpontja: 2025. 04. 14.)
- Rickly, Jillian M.  
2017 The (Re)production of Climbing Space: Bodies, Gestures, Texts. *Cultural Geographies* 24. 2017. 1. 69–88. <https://doi.org/10.1177/1474474016649399>
- Schlöpfer, Remo  
2020.01.24. *Do professional climbers need to be able to prove their ascents with videos?* Lacrux.com. <https://www.lacrux.com/en/klettern/professional-climbers-must-be-able-to-prove-their-ascents-with-videos/> (utolsó letöltés 2025. 01. 12.)
- Shusterman, Richard  
2012 Thinking through the Body: Educating for the Humanities. In Shusterman, Richard: *Thinking Through the Body: Essays in Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press. 25–46.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139094030.004>

Tóth G. Péter

2002 A „közösség”: Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. In Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás*. Budapest: L'Harmattan.

Veres Bálint

2024 The Somaesthetics of Rock Climbing. *PARSE*.

<https://parsejournal.com/article/the-somaesthetics-of-rock-climbing/>  
(utolsó letöltés: 2024. 05. 30.)

Wenger-Trayner, Etienne – Wenger-Trayner, Beverly

2015 *An introduction to communities of practice: a brief overview of the concept and its uses*.

<https://www.wenger-trayner.com/wp-content/uploads/2022/06/15-06-Brief-introduction-to-communities-of-practice.pdf> (utolsó letöltés: 2025. 11. 11.)

Wierciński, Hubert

2021 Climbing heritage: The Lines and Aesthetics of Rock Climbing. *Anthropology Today* 37. 2021. 5. 10–13. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12676>

Wierciński, Hubert

2022 Skills, Lines, and Rocks: The Ethnographic Approach to Rock Climbing and Mountaineering. *Cargo* 1–2. 2022. 36–56. <https://orcid.org/0000-0002-9535-4180>

Wigglesworth, Jennifer C.

2021 *A Feminist Ethnography on Indoor and Outdoor Sport Climbing and Bouldering*. [Thesis] Kingston, Ontario: Queen's University.

## Climbing bodies A body-centered anthropology of the indoor bouldering community in Budapest

BORBÁLA SZAKÁCS

cultural anthropologist, ELTE TÁTK (Budapest), MA student, PTE BTK (Pécs)

**Abstract** | The following study dives into the anthropological research of the indoor bouldering community in Budapest with a body-centered approach. In my research, I primarily sought to answer the following question: in what ways does the embodied perception, learning, and thinking manifest in climbing culture? My research is based on approximately two years of fieldwork using participant observation and interviews, the scientific literature on rock and sport climbing, embodiment, and the phenomenology of the body. The study examines the following specific topics: the relationship between space and the body, the bodily experience of “flow”, the role of the climbing routes, the role of the route setters, climbers’ individual problem-solving methods, the transgressions and the laughter they evoke, the learning processes in the climbing gym, and the differences between genders.

**Keywords** | bouldering, body-centered anthropology, body, somaesthetics

## „Békesség tanyája” Egy fotókiállítás tanulságai a Villányi borvidéken

KURUCZ RÉKA

osztályvezető muzeológus, Janus Pannonius Múzeum Néprajzi Osztálya  
óraadó, PTE BTK, Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék

**Rezümé** | A kisparcellás szőlőterületek egészen a közelmúltig jellegzetes tájszerkezetet és gazdag (bio)kulturális örökséget őriztek meg, egyben jelentős társadalmi szerepet tölthettek be a hozzájuk kapcsolódó közösségek életében. Tanulmányomban a Villányi borvidéken végzett néprajzi terepmunkámhoz kapcsolódóan 2021-ben Diószviszlón megnyitott néprajzi fotókiállítás tanulságait mutatom be. A kiállítás a viszlai hegy 1960-as évekbeli, azóta jelentősen átalakult szőlőhegyi életvilágát idézte meg. Elemzésem kitér arra is, hogy e tanulságok miként járultak hozzá azoknak a kutatási kérdéseknek a megfogalmazásához, amelyek mentén a későbbi vizsgálatok eredményei megszülettek. Kutatásaim alapján a kisparcellás szőlők mint a kollektívizálásból kimaradt „reliktum” területek, alternatív terek az állandóság, a tudás- és tulajdonfolytonosság színtereiként gyakran a paraszti identitástöréseket őrző menedék és ellenvilág szerepét tölthették be tulajdonosaik számára, mely a kispincék tárgyi világában is tetten érhető. A tanulmányban röviden kitérek a rendszerváltozás gyorsan változó körülményeire, a szocialista tervutasításos gazdasági rendszerből a piacgazdaságba történő átmenet hatásaira is a vizsgált szőlőhegyek tulajdonviszonyainak és ültetvény szerkezetének tekintetében.

**Kulcsszavak** | Villányi borvidék, kollektívizálás, kisüzemi szőlőtermesztés, háztáji területek, zártkertek, tudás- és tulajdonfolytonosság, identitás(törések) menedéke, hétköznapi ellenállás

### 1. Bevezetés

Jelen tanulmány alapját és inspirációs forrását az a néprajzi terepmunka adja, melyet 2018 és 2024 között végeztem a Villányi borvidék nyugati felén található Túrony, Hegy-szentmárton és Diószviszló települések határában található szőlőhegyeken az egykor vagy jelenleg is szőlőterületet birtokló és/vagy művelő szőlőtulajdonosok körében. A három szőlőhegy változó borvidéki státuszának története nem azonos, a diószviszlói szőlőhegy már 1936, a hegy-szentmártoni 1970, a túronyi pedig csak 1997 óta része a Villányi borvidéknek.

Egy kutatás kapcsán mindig felmerül a kérdés, hogy a tudományos munka eredményei milyen formában juthatnak vissza a terepre, és miként szolgálhatják, segíthetik a vizsgált közösségeket. Több alkalommal is lehetőségem nyílt kutatási eredményeimet tudományos vagy ismeretterjesztő előadás, film vagy fotókiállítás formájában bemutatni Túronyban vagy az Ormánság egyes falvaiban. Ezek az alkalmak minden esetben új ismeretségeket, kapcsolatokat, interjúkat eredményeztek, valamint kontrollt, sőt, a kutatást továbbblendítő tapasztalatokat jelentettek számomra. Az egyik első, talán a legtöbb tanul-

sággal járó és a kutatásaim nézőpontját alapvetően meghatározó esemény az volt, mikor 2021-ben a Diósvizslói Önkormányzattal közösen elnyert NKA pályázat keretében a pécsi Janus Pannónius Múzeum Néprajzi Osztályának fotóarchívumából válogatva létrehoztuk a *Békesség tanyája – életképek a viszlai szőlőhegyről* című fotókiállítást az Ormánsághoz tartozó Diósvizslón<sup>1</sup>. A kiállítás megnyitóján kapott impulzusok jelentősen befolyásolták a Villányi borvidék nyugati felén végzett néprajzi terepmunkám fókuszát és kutatási kérdéseimet.

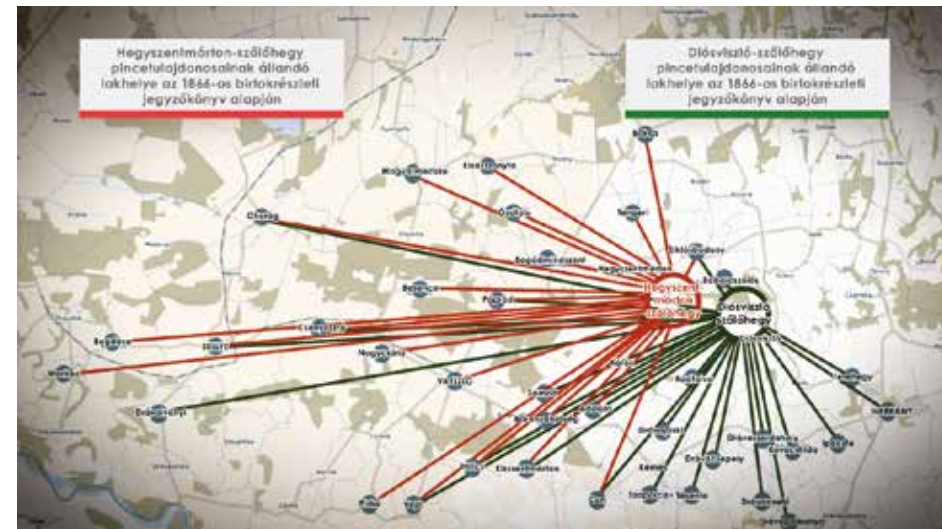
## 2. A fotókiállítás koncepciója és tanulságai

A néprajzi fotóanyaggal ismerkedve vettem észre, hogy Zentai János<sup>2</sup> – aki 1965-től 1973-ban bekövetkezett haláláig az akkor Néprajzi Múzeumnak nevezett pécsi intézmény munkatársa volt – az 1960-as években rendszeresen látogatta Diósvizsló és környékének szőlőhegyeit, és a korszak kisüzemi szőlőműveléséről átfogó képet adó fotóanyagot készített. A teljes mezőgazdasági év szőlőbeli munkáit és azok eszközeit, ünnepeit dokumentálta, teljeskörűen bemutatva a szőlőhegyi életvilágot. Arra gondoltam, egy szűk válogatás e fotókból – a rendszerváltással meginduló birtokkoncentráció és a kisparcellás szőlőművelés felhagyása miatt napjainkra jelentősen megváltozott diósvizslói szőlőhegy 50–60 évvel ezelőtti állapotát és hangulatát megidézve – a falu lakói számára örömet jelentene. Önreflexiót gyakorolva megjegyzem, hogy ez a gondolat egyben a saját nosztalgiam is volt, hiszen a kisüzemi szőlőhegyi életvilág a belenevelődés szintjén volt adott számomra családom révén a túronyi szőlőhegyen.

Diósvizsló polgármestere, Keserűné Nagy Margit a kezdeményezés mellé állt. A megnyitót szeptember közepén, a diósvizslói falunapon tartottuk, amit az egykor híres szőlőhegyi mulatságokra és siklósbodonyi leányvásárra emlékezve máig is a *bodonyi búcsúnak* (ld. Kurucz 2024a) megfelelő hétvégén rendeznek meg.<sup>3</sup> A faluban érdeklődés fogadta a kiállítást, többen felismerték a fotókon szereplő pincéket, személyeket, azonban kisebb csalódást okozott, hogy a fotókon szinte kivétel nélkül kémesai, szaporcai, tésenfai, olykor rádfalvai szőlősgazdák szerepelnek, nem diósvizslóiak. Ezért, kiegészítendő a kiállítást, polgármester asszony kezdeményezésére az önkormányzat céljává vált egy olyan helyi szőlőhegyi fotóanyag összegyűjtése a településről, amelyeken viszlói lakosok szerepelnek. A fotókiállítás az egykori iskolaépület felújítása miatt 2023 tavaszától másfél évig a szaporcai Cifra Házban várta a látogatókat, ahol a helyiek felismerték kémesai, szaporcai, tésenfai rokonaikat, ismerőseiket, és szintén nagy nosztalgiával meséltek az egykor igen élénk szőlőhegyi életről.

A fentiek több tanulsággal is szolgáltak számomra. Egyrészt arra a következtetésre jutottam, hogy Zentai János azért készített nagyságrendekkel több fotót a diósvizslói szőlőhegyen, mint a környékbeli többi hegyen, mert Diósvizsló után Rádfalván majd 1956-tól Kémesen élve vélhetően leginkább azokhoz az ismerősökhöz, barátokhoz csatlakozott, akik ezekről a településekről jártak fel a szőlőhegyre. Dr. Zentai Tünde ezt a feltételezésemet meg is erősítette, amit ez úton is köszönök. A másik jelentősebb tanulság, hogy az 1960-as években még igen elevenen élt az a kiterjedt *extraneus*, azaz bebirtokló rendszer, amely a Diósvizslóhoz és Hegyszentmártonhoz tartozó két szőlőhegy összesen nagyságrendileg 600 hektárnyi területének kézi megműveléséhez szükséges munkaerőbázist egykor biztosította. Ezt a kapcsolati hálót és tájszerkezetet tárják elénk például Hegyszentmárton és Diósvizsló 1866-os birtokrészleti jegyzőkönyvei<sup>4</sup> (1. ábra).

A tájszerkezet és a szőlőművelés viszonyát a tágabb térség ökológiai adottságai és a paraszti gazdaságok borigénye együttesen határozták meg. Mivel az Ormánság síkja



1. ábra: Hegyszentmárton és Diósvizsló pincetulajdonosainak állandó lakhelye az 1866-os birtokrészleti jegyzőkönyveket feldolgozó 5. táblázat alapján  
(Készítette: Körösparti András, 2020.)

nem kifejezetten alkalmas a szőlő- és bortermelésre, hagyományosan az itteni gazdák (is) a Villányi-hegység nyugati vonulatán, elsősorban Hegyszentmárton és Diósvizsló települések határában található szőlőhegyeken művelték parcelláikat (Andrásfalvy 2011: 319.; Zentai 1963: 363., 1978: 527). Épp a nagy távolságok miatt voltak gyakoriak azok az istállóival összeépített pincék, amelyek egyikét Zentai János fotóján láthatjuk. (Ld. 1. Kép)



1. kép: Pince istállóval, Diósvizsló  
(Fotó: Zentai János 1971., JPM NO 28357)

Ezt a helyi emlékezet is megerősíti, és terepmunkám alapján megállapítható, hogy töredékesen még napjainkban is találkozhatunk e hagyományos birtoklási móddal, az Ormánságból feljáró vagy ormánsági származású szőlőtulajdonosokkal ezeken a szőlő-hegyeken.

A diósvizslói kiállítás megnyitóján kutatásaim szempontjából a fentieknél fontosabb dolog is történt, amely alapvetően meghatározta doktori kutatásom fókuszát. Odalépett hozzám egy férfi és megkérdezte, tudom-e, hogy mit jelentett a szőlő a parasztság számára az 1950–1960-as években. Kértem, hogy mondja el, legyen kedves. *„A túlélést! A túlélést jelentette!”* (K. L. (1957) Diósvizsló) hangzott a válasz. Röviden elmesélte családja történetét, amit aztán egy későbbi interjú során részletezett is. Lényege, hogy az egykor szomszédos Hegyszentmártonban élő, az 1950-es években kuláknak minősített nagyapja a család szerint csak azért nem lett öngyilkos, mert bár mindent elvettek tőlük [értsd: államosították földjeik nagy részét], a szőlő megmaradt: *„Ezt inkább anyám mondta, hogy az apja fölakasztotta volna magát, ha még a szőlőt is elveszik. Mert akkor, akkor, csak marad a ház. Ő mit kezdett volna a házban?”* – (K. L. (1957) Diósvizsló)

Ez volt az a pont, ahol az érdeklődésem fókusza visszavonhatatlanul a korábban paraszti gazdaságok szerves részét képező szocializmus kori háztáji, később zártkerti kisüzemi szőlők társadalmi szerepe felé fordult. E nézőpontnak legalább akkora figyelmet szenteltem a villányi borvidék szőlőinek változásvizsgálata során, mint a gazdasági és művelési kérdéseknek. Így vált egyik fő kutatási kérdésemmé, hogy a kisüzemi szőlők milyen társadalmi szerepet tölthettek/tölthettek be azon paraszti származású emberek életében, akik a tévesztés miatt elveszítették gazdaságaikat, vagy nem vehették át szüleik gazdaságát, azaz a kommunista diktatúra életformaváltásra kényszerítette őket. Avagy a szőlők „szemüvegén” keresztül nézve mi lett a tévesztetetté tett és lett falusi népesség, valamint a különböző okokból (kulákküldözés, internálás, kollektivizálás) a falvakból a városokba költözők szőlőparcelláival?

A fenti tapasztalatok fényében újra átnézve a már ismert múzeumi fotókat, új megvilágításban tűntek fel előttem a pinceajtók fölötti, évszámmal ellátott feliratok, mint például: *„Békesség tanyája! 1964”* (JPM NO 13174 és 24290); *„Csendes otthon”* (JPM NO 13517), *„Mindenütt jó, de legjobb itt.”* (JPM NO 22596). Véleményem szerint e szövegek a tulajdonosok élethelyzetére és a kisparcellás szőlők szocializmus kori sajátos pozíciójára reflektálnak. Beszélgetéseim elbeszélései szerint az 1950–60-as évek során a pince-épületeken a zsúptetőt cserépre cserélték, aminek következtében több hely maradt az ajtó és az eresz között, így ebben az időszakban terjedtek el a pinceajtók feletti feliratok.



2. kép: Borospince, Diósvizsló  
(Fotó: Zentai János, 1970., JPM NO 24290)



3. kép: Borospince, Diósvizsló  
(Fotó: Zentai János, 1970., JPM NO 13174)



4. kép: Borospince a szőlőhegyen, Hegyszentmárton. Zentai János szerint az utolsó talpas épület, teteje már átcserépezve. Mélyszerint a présház, abból nyílik még egy szinttel mélyebbre a pincelyuk.  
(Fotó: Zentai János 1972., JPM NO 29267)



5. kép: Régi, zsupfedesű borospince a diósvizslói szőlőhegyen.  
(Fotó: Zentai János 1972., JPM NO 24775)

### 3. A kisüzemi szőlők menedék szerepe az átalakuló parasztság életében

Az alábbiakban arra igyekszem magyarázatot adni, hogy hogyan és milyen értelemben lehettek e szőlőhegyi pincék a „békesség tanyái” a tulajdonosok számára a 20. század második felében, s ennek háttérében milyen gazdasági és társadalmi összefüggések állhatnak.

#### „Békesség tanyája” – A kisüzemi szőlők mint az állandóság, tudás- és tulajdonfolytonosság helyszínei

A tájtörténeti vizsgálatok bizonyítják, hogy a kisparcellás szőlőhegyek fejlődése során a tájszerkezet – a kézi műveléséből fakadóan – nem változott lényegesen sem az 1848-as jobbágyfelszabadítás után, sem a második nagy földterületi tulajdon-átalakítás, a tévesztés időszakában (Gyarmati 2005: 1). Illés Péter a kisparcellás szőlőket mint *reliktum*-, maradványterületeket korokon átívelő menedék és ellenvilág gyanánt értelmezi (Illés 2020: 48–49). Saját kutatásaim megerősítik, hogy az apróparcellás szőlőhegyeknek e menedék jellege tovább erősödött, amikor a falusi társadalmaknak az 1950–1960-as években a paraszti önállóság fizikai és mentális tereinek erőszakos beszűkítését kellett elviselniük (Ö. Kovács 2012: 402–405; Illés 2013: 231). Túrony, Hegyszentmárton és Diósvizsló szőlőhegyei is azon dél-dunántúli apróparcellás paraszti szőlőterületek közé sorolhatóak, ahol a kisparcellák az önállóságra berendezkedett paraszti gazdaságok szerves részét képezték, s fekvésük és elsősorban a tájszerkezet miatt alkalmatlanok voltak a nagyüzemesítésre. Így lényegében kimaradtak a kollektivizálásból és a szőlőparcellák továbbra is a birtokosok használatában marad(hat)tak. Ez a sajátos helyzet tükröződik a korszakban megszülető pinceajtók fölötti feliratokon, amelyeket a múzeumi fotók (is) megőrizetnek. A tulajdonosok érzelmi erősen kötődtek/kötődnek szőlőikhez, hiszen a tévesztettség és tévesztettségük vagy városi lakossá tett és lett utóparasztság<sup>5</sup> számára

gazdaságaikból a lakóház és a hozzá tartozó kert mint belterület, valamint a háztáji, később pedig zártkertté minősített szőlőparcellák maradhattak meg fizikailag is változatlan helyen a családok használatában, akár napjainkig<sup>6</sup>. Ez a megoldás a téeszeknek is érdeke volt, hisz a meredeken fekvő, mezőgazdasági gépekkel nem vagy csak nehezen megközelíthető szőlőparcellákat beszámítva, részben olyan területekkel oldották így meg a tagi háztáji földek kiadását, amelyeket egyébként nem tudtak volna hasznosítani, ráadásul a bebirtoklók esetében akár 30 km távolságra is eshetett egy-egy szőlő a lakóhely szerinti szövetkezeti területeitől. Fontos tény, hogy ez a folytonos földhasználat a rendszerváltozás után visszakapott területekre nem igaz. Az 1989 után meginduló privatizáció során, ha vissza is igényelte egy-egy család a termőföldjeit, azt az arra kijelölt földalapról egy tagban mérték ki, az aranykorona-értéket is figyelembe véve. A kisparcellás szőlők érzelmi jelentősége tehát elsősorban a használat folytonosságában rejlett. A periférikus elhelyezkedésű szőlőhegyi kisparcellák és pincék az állandóság szigeteiként működtek tulajdonosaik életében.

A szőlőhegyekhez kapcsolódóan a korábbi határhasználati gyakorlat is megmaradhatott. Szuhay Péter felhívja a figyelmet a mezőgazdaság átszervezése és a nagytáblák kialakítása következtében az 1960-as évektől leszűkülő határhasználatra. Korábban a mozaikos szerkezetből fakadóan a település lakói lakóhelyük szinte egész határát ismerték és bejárták, míg a kollektivizálást követően ez leszűkül az erdőre, a szőlőhegyre és a falu közelében kiosztott háztáji földre (Szuhay 1994: 347–348). Fél Edit és Hofer Tamás is leírják átányi kutatásaik során, hogy az ottani emberek életük nagy részét a határban töltötték, mely az egymással való találkozással is alkalmat adott (Fél–Hofer 2010: 69). A kollektivizálásból kimaradt szőlők esetében egy korábbi határhasználati gyakorlat, továbbá a nagyszámú bebirtokló miatt egy számban és térben is jelentős, szabadabb találkozási lehetőséget biztosító, fontos társadalmi szerepet betöltő tér maradt meg a tulajdonosok számára. Sőt, a hegyre való kijárást sokaknak egyben fizikai teret is ad(hat)ott a mentális túlélésre az államosítások és a kollektivizálás traumái során már csak azzal is, hogy volt hová kimenni. Sőt, a szőlőben a gazdák továbbra is maguk hoz(hat)ták meg gazdasági döntéseiket. Egy beszélgetőtársam így emlékszik vissza nagyjára: „Ő mit kezdett volna a házba? Ő nem volt ott! Ő csak aludni járt lényegében oda. Ott voltak a borok, mindig jött-ment, intézett és valahova tudott menni. Meg talán a hosszú élet titka az is volt, hogy naponta egy órát gyalogolt a szőlőbe, meg vissza” (K. L. (1957) Diósvizsló). „Apósomnak a szőlő volt a mindene. [...] Ő megetette hajnalban a disznókat és fölment a hegyre. Mondjuk ő már akkor nyugdíjas volt, tehát ezt megtehetette, belefért az időbe. Nagyon sok időt töltött a szőlőhegyen. Naponta fölment. Minden nap fölment” (H.-né P. Á. (1968) Diósvizsló). „Katalinban dolgoztak. [Katalin puszta, a szalántai téesz telephelye – a szerző] Vagy gyalog, vagy biciklivel hazajöttek, a táskát letették és elköszöttek. Ennyi. Sokszor elmentek, sokszor. Hú, de haragudtam rájuk. [...] Há' nem minden nap, de egy héten háromszor, négyszer” (D. D.-né (1947) Túrony). A munkanapok utáni szőlőbe járás (vagy inkább menekülés a szocialista valóság elől?) még a távolabbi, bebirtokló falvakban lakók esetében is mindennapos gyakorlat volt: „Sokszor úgy volt, már Kémesen laktunk, és akkor aki szaporcai volt, akkor, mi itt ebben az utcában laktunk, Szaporcát és Kémeset köti össze ez az utca, én akkor sokszor tudtam, ha láttam, hogy valaki biciklizik, ha nem is kérdeztem meg, én tudtam, hogy mennek a hegyre. Sokszor láttuk őket” (L.-né T. Á. (1951) Kémes).

A szőlőhegyi életvilág a kollektivizálás után a korábbi falubeli, sőt tágabb társadalmi kapcsolatok ápolásának, megőrzésének kiemelten fontos helyszíne maradt, ami még fizikai értelemben is távol esett a kommunizmustól: „Szóval azt a hangulatot nem rontotta semmi. Valahogy az kívül esett az érdeklődésükön. Valahogy kimaradt. [...] A szőlővel munka volt az a téesznek nem kellett. Meg érteni kell hozzá” (B. I. (1940) Bogádmindszent-Pécs).

Ahogy a fenti interjú is utal rá, a kisüzemi szőlők a tudásfolytonosság helyszíneiként is sajátos szerepet tölthettek be a szocializmus évtizedeiben. A kézi művelésből fakadóan a szőlőgazdák tudása, ellentétben a többi mezőgazdasági területtel, itt releváns maradt, hiszen a szőlő- és bortermeles esetében a korábbi művelési gyakorlat tovább élt, míg a mezőgazdaság szocialista modernizációjával, az új üzemmóddal, a korszerű agrotechnika bevezetésével a gazdálkodói ismeretek általában hirtelen elavultnak bizonyultak. Szaktudásuk elértéktelenedése pedig legalább olyan érzékenyen érintette a gazdákat, mint földjeik elvesztése (Paládi-Kovács 1997: 169). A kézi művelést igénylő szőlőtermelés esetében a tradicionális termelői gyakorlat és tudás azonban még jó ideig nélkülözhetetlen volt, sőt lényegében ma is az (lenne).

Szintén a saját földtulajdonhoz való ragaszkodás érzelmi fontosságát bizonyítja számomra a szőlők megtartása a háztáji területek utáni járandóság rovására. Míg a téesz kezdetben a kollektivizált mezőgazdasági területekből a háztáji művelés céljából lehetőleg nem túl jó minőségű részeket osztottak fel a téesztagok között – olyan módon, hogy a kiosztást akár évente is megváltoztathatták –, addig az 1970-es évekre a háztáji föld lényegében már csak fiktív kategória lett, amit a téesz művelt. Kiszámolták az egy hektárra jutó átlagtermést, majd a termelési költségek levonását követően kiadták terményben a háztáji terület nagysága szerinti járandóságot, amit akár többféle terményben lehetett kérni. Aki nem igényelte a terményt, például mert nem tartott állatot, annak járandóságát a téesz piaci áron megvásárolta, azaz pénzben kifizette. Így az 1970-es évektől már rendkívül kényelmes, lényegében munkamentes volt a tagi háztáji földek igénybevétele a téesztagok számára, amennyiben nem a földhöz ragaszkodott valaki. Ennek fényében még többet mondó az a tény, hogy a legtöbben mégis éltek a szőlő megtartásának lehetőségével a háztáji területek rovására, még úgy is, hogy dupla szorzóval számították a terület nagyságát. Nyilvánvaló, hogy aki a fentiek ellenére nem a közösen művelt területekből kérte a járandóságát, hanem maga kínlódott a nehezen, csak keskeny dűlőutakon megközelíthető meredek szőlőben háztáji címen, azt nem a könnyebb hasznosítás, hanem egyéb tényezők motiválták. Ragaszkodott a saját földtulajdonhoz, az egykori paraszti gazdaság töredékéhez, az „ősi juss utolsó morzsáihoz”.



6. kép: Kapatisztítás. A kapára tapadt nedves föld letisztítása, Diósvizsló (Fotó: Zentai János, 1966. március, JPM NO 13160)



7. kép: Szőlőmetszés, Diósvizsló (Fotó: Zentai János, 1966. március, JPM NO 13177)



8. kép: Szőlőkötözés rafiával, Diósvizló  
(Fotó: Zentai János, 1966. június, JPM NO 13521)



9. kép: Permetezőkanna megtöltése, Diósvizló  
(Fotó: Zentai János, 1969. július, JPM NO 21635)



10. kép: Szüretelők. A melencébe, kosárba szedett szőlőt puttonyban hordják be a prészázba.  
(Fotó: Zentai János, 1966. szeptember, JPM NO 13966)

## Zártkerti szőlők a második gazdaságban

Gazdasági szempontból a vizsgált szőlőterületek többféle, időben változó szerepbe kerültek miután megszűntek azok a paraszti gazdaságok, melyeknek korábban szerves részét képezték. Az 1950–1960-as években tulajdonosaik kényszerűsügből gyakran részben más mezőgazdasági célra hasznosították a területeket, s a szőlőhegyi konyhakertek a család ellátásával a túlélést segítették. Később, az 1967. évi III. törvény jelentős enyhülést hozott a háztáji terén, mely elősegítette az e célú területek növelését és megerősítette a szövetkezetekkel való együttműködést (Kovács 2020: 134). Létrehozták a kisüzem-nagyüzem szimbiózisát, melyben a falusiak többsége egyszerre volt alkalmazott és mai szóval mondhatni árutermelő kisvállalkozó. Ehhez az állami gazdaságok, téeszek – a bor esetében még az Állami Borforgalmi Vállalat – keretet és főleg felvevőpiacot biztosítottak a háztáji termékeknek (Valuch 2006: 118). Az így kialakított szerződéses borleadás az 1970-es évektől gazdaságilag is relevánssá tette – pontosabban tehette, ha a gazdák vállalták a korszakra jellemző második gazdaságbeli önkiszákmányolást – a kisüzemi szőlő- és/vagy bortermelést, egyben a hozzá kapcsolódó tudást. A borleadás biztos és jól jövedelmező mellékkeresetet jelentett egészen a rendszerváltásig. Ez azonban szorosan összefüggött a szőlők új, zártkerti besorolásával, mely egy biztos hosszú távú beruházás lehetőségét teremtette meg a gazdák számára. A zártkert-rendezés és az új zártkert kijelölések első nagyobb hulláma az 1967 és 1972 közötti évekre esett, amikor egy új földbirtoklási formát hoztak létre. Bali János szerint: „A fogalom speciálisan a Kádár-korszakhoz köthető és tulajdonképpen épp a kényszerkollektívizálással, a téeszek kialakításával nyert értelmet, mint a nagyüzemi művelésre alkalmatlan, a személyi földtulajdon állandósítására kijelölt terület” (Bali 2005: 156).

A zártkertek méretének felső határát a törvény 3000, később 6000 m<sup>2</sup>-ben határozta meg személyenként (Laposa 2002: 275–282.; az 1967. III. tv. 21. § (2) pontja (Forrás: Jogtár)). Különösen azokon a területeken töltöttek be jelentős szerepet a kisüzemi gazdálkodásban, ahol nem honosodott meg a szakszövetkezeti forma, mégis jelentős szőlészeti vagy gyümölcsstermesztési hagyománnyal számolhatunk (Bali 2005: 158). Így volt ez a Villányi borvidéken és környékén is. A kistermelők szempontjából a zártkert lényege az volt, hogy e saját tulajdonú területeken biztonságosan meg lehetett valósítani a második gazdaságbeli szőlőtermelés hatékonyabbá tételéhez szükséges beruházásokat.

Mivel a szőlők zártkertként már biztosan megmaradtak a családok tulajdonában, megérte egy új, 30 éves időtartamú, nagyobb terméshozamú kordonos szőlőtelepítési befektetés<sup>7</sup>. A kiskapuk kijátszásával, más családtagok nevére is vásárolt területekkel maximum 1–1,5 hektárnyi kordonos támrendszerű szőlőt telepített egy-egy elhivatott család. Ez volt a felső határa annak a szőlőterületnek, amelyet a termelési mód és a rendelkezésre álló felszerelés mellett munka után és hétvégén még rendben tudtak tartani. A munkát megkönnyítő korszerű kisgépeket, eszközöket igyekeztek mihamarabb beszerezni, s ültetvényeiket a legtöbbször az 1960-as évek végén, az 1970-es évek során modernizálták, átalakították nagyobb terméshozamú és könnyebben megművelhető kordonos rendszerekké: „Hát szerintem a könnyebbség miatt, meg valahogy divat lett. És tudja, az emberek a divat után nagyon mennek. És sokkal könnyebb volt a munkája. Sokkal könnyebb. Szüretelés? Juj. Hát azok a tőkés szőlők, azok borzalmasak. Majd meghaltunk, pedig fiatalok voltunk, de majd meghaltunk a derékfájásba, mert annyira elfáradtunk egy-egy szüret alkalmával. És akkor itt most már testmagasságba szedhettük le a szőlőt szüretkor és nem kellett annyit hajolni. Meg hát ugye megváltoztak a fajták” (B. L.-né (1945) Diósvizló-Pécs).



11. kép: Szüret a drávaszerdahelyi P. család pincéjénél, Szava, 1980-as évek (a P. család fotóarchívumából)



12. kép: Szüret a drávaszerdahelyi P. család pincéjénél, Szava, 1990-as évek vége (a P. család fotóarchívumából)

A Villányi borvidék területén a szerződéses borleadás meghatározó jövedelemkiegészítés volt a faluban maradt és a környékbeli téveszkekben dolgozó lakosság számára, hiszen szerény keresetük (Horváth 2020: 12–53.) kiegészítésére jobban rászorultak, mint az ingázva vagy beköltözve a városokba munkát vállalók: „Ők nyomták a szerződéses borleadást, mert rá voltak szorulva. Valamiből pénzt kellett csinálni, és ezek voltak a lehetőségek” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs). Egy 1 hektáros szőlőültetvény esetén az évi átlagtermés, 35–40 hektoliter bor eladása elegendő volt egy közepkategóriás autó megvásárlásához: „Nagyon sokat kellett érte dolgozni, de egyfajta kis jövedelemszerzési lehetőség volt, ami azért nem volt egy mellékes dolog. Megélni ebből nem lehet, de ez nagyon jó mellékes jövedelmet jelentett, ami azt jelentette, hogy el lehetett menni gondtalanul nyaralni. Ilyen nagyon egyszerűen. Ebből akkor nem lehetett meggazdagodni. Ez tulajdonképpen a '80-as évek végén, a '90-es évek elején, de inkább a 80-as évek végén jövedelmezett. Akkor eladtam 35 hektó bort, ez egy akkori közepes autó ára, egy Zsiguli ára vagy egy Skoda ára volt” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs).

A kialakított gazdasági körülményekre adott szőlőtermelői válaszok társadalmi értelemben is figyelmet érdemelnek, hisz a tulajdonosok részéről a zártkerti szőlőkben eszközölt befektetéseknek és a sikeres gazdálkodásnak egyben presztízserőjük is volt. Az általam vizsgált szőlőhegyeken megfigyelhető tendencia, hogy leginkább a középparaszt és nagygazda családok gyermekei igyekeztek bizonyítani a szőlőben: kisüzemi szőlőiket a kollektivizálás során elvesztett gazdaság méretével egyenesen arányosan törekedtek fejleszteni. Ez a magatartás történeti párhuzamot mutat a polgárosodás időszakával, amikor a gazdag- és középparasztok – a parasztpolgárosodás biztos képviselőiként – a modernebb mezőgazdasági rendszerek elterjedésének úttörői voltak, és a helyi társadalom is őket tekintette mintaadónak (Kovács 2020: 72–73).

Túronyban például körülbelül 40 kisebb hobbypince mellett négy család vállalkozott nagyobb, nagyjából 1 hektárnyi szőlő újratelepítésére, kifejezetten üzleti, árutermelő céllal. E gazdák közül kettő a kollektivizálásig 35 holdat művelő helyi középparaszt családból származik és agrármérnöki végzettséget szerzett, a harmadik alföldi, középnemesi családból származó agrármérnök, akinek családja vagyonát teljes egészében államosították, aminek következményeként édesapja egy orosz tank alá vetve magát öngyilkos lett. A negyedik család történetét pedig kérésükre nem tárgyalom. Mind 1973-ban kezdtek új szerkezetű szőlőültetvény telepítésébe: „Na most, az én apám '73-ban, a T. L. a szőlője egy darabját úgyszintén '73-ban ültette, a L. Cs. úgyszintén, meg a K. család. Összesen négy család tudott felmutatni olyan méretű és modern, akkori kornak megfelelően modern művelési rendszert, ami utána élt még 30 éven keresztül” (Sz. L. (1963) Túronyi). Leginkább személyes kapcsolatok révén, valamilyen állami fenntartású intézmény felé értékesítették a megtermelt szőlőt vagy bort, valamint folyóborként is árulták, ahogy azt akkoriban a tőlük kisebb borosgazdák is tették. A mellékes jövedelemszerzésen túl vonzó volt számukra a szőlő- és bortermelemben a saját kisüzem fejlesztése és gazdaságos működtetése – ahogy egyikük megfogalmazta, „Kicsit már kezdett körvonalazódni a magánegyszemélyes vállalkozás kialakulásának lehetősége a borászatban.” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs) – valamint egy kibontakozóban lévő lehetőség kezdeti eufóriája hatása alá vonta és közösséggé kovácsolta a benne munkálkodó embereket: „Ez egy nagyon jó közösség-szerző erő volt, akkor indultak a villányiak, és akkor már jöttek ezek a szakcsoportok. Akkor volt egy kis magán íze a szőlőtermesztésnek, a magán szőlősgazdák is bővítették a területet. Akkor ezeknél a különböző cégeknél, mezőgazdasági nagyüzemknél dolgozó agronómusok, agrármérnökök, vagy hát egyáltalán a mezőgazdaságban dolgozó emberek ebben fantáziát kezdtek látni, és lehetőség teremtődött közösen művelt nagyobb területek, nagyüzemi technika, vagy ilyen fél-nagyüzemi technika alkalmazásával közösségi

szőlőtermesztésre. A szakcsoportokat is elkezdték fejleszteni. Elindult egy mozgás a szőlészetben belül, meg a borászatban belül. Ez volt a '80-as évek. És ez volt az az időszak, amikor a mai nagy nevek elindultak, kapcsolatok, barátságok alakultak és az akkor szerzett ismerősök, barátok némelyike már igen neves borásszá lett” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs).

A korszak és a kisüzemi szőlőtermesztés lehetőségeihez alkalmazkodva kvázi azokat az ambíciókat, amiket nem élhettek ki teljes paraszti gazdaságaikban, bizonyos értelemben a szőlőkben valósították meg, igaz önkizsákmányolás árán. Kovách Imre szociológus a *státuszkontinuitás* fogalmát használja a jelenség értelmezésére, amellyel a kistermelésben részt vevő családok előző generációikhoz képesti stratégiáit, illetve mobilitását írja le. A fogalom a családi háttér és egyéni életút döntéseinek, stratégiáinak értelmezése során a kollektivizálás előtti közép-, és gazdagparaszti családok utódainak jellegzetes magatartására utal, mellyel azok a kistermelés sikerén, jövedelmén keresztül a szülői generáció társadalmi státuszának fenntartására törekednek, miközben az ideálnak tekintett generáció értékírányultságához képest már akár eltérő célokat fogalmazznak meg maguknak (Kovács 1988). Megfigyelhető a túronyi, hegyszentmártoni, diósvizslói szőlősgazdák között is, még akkor is, amikor a termeléshez felhasznált szaktudás és a gazdaság vezetésének módja már egyáltalán nem mondható a korábbi parasztpolgári vegyesgazdaság tudásanyagából következőnek. Érdekes gondolatot vet fel Eitler Ágnes az árutermelő fóliás kertészeteket tárgyaló tanulmányában, amikor felteszi a kérdést, hogy valódi öröklődő középparaszti minták helyett vajon nem inkább a középparaszti státusz, gazda-ideál utáni vágy kontinuitását tapasztalhatjuk? (Eitler 2023: 359) Saját terepmunkám alapján az elvesztett ideál utáni vágy rendkívül erős a kollektivizált paraszti generáció gyermekeiben, az 1950-es évek szülőiteiben, akik még jól emlékeznek az önálló gazdálkodásra is, valamint elvesztésének traumájára. Kiemelkedően magas szőlőtelepítési tevékenységük alapján a középparaszti státusz, gazda-ideál megvalósításának a vágya különösen hangsúlyosan jelent meg a 30–35 holdas családok leszármazottainál. Motivációjuk véleményem szerint – a pénzkereseten felül – kettős gyökerű. Egyrészt az elvesztett, önálló megélhetésre elégséges méretű parasztgazdaság helyett és azt pótlandó, egy szőlőgazdaságot alakítottak ki a második gazdaságbeli árutermelésbe bekapcsolódva, bizonyítandó, hogy az elvesztett teljes gazdaságot is sikeresen üzemeltették volna. Másrészt meghatározta őket az a parasztpolgári norma, mely szerint a birtokolt földet meg kell tartani és művelni, sőt lehetőleg gyarapítani (Kovács 2020: 78). Az ideált, amelyben felnőttek, ott valósították meg, ahol lehetett, a szőlőhegyen. Az általam vizsgált termelők esetében számomra a családi múlt és ambíciók sokszor inkább a szőlőtelepítések szempontjából tűnnek meghatározónak. Az árutermelésből fakadó pénzkereset használták fel arra, hogy a kollektivizálás során elvesztett és vágyott autonómiát, a sikeres szőlőhegyi kisüzemet finanszírozzák, és ezáltal bizonyítsák önmaguk és környezetük előtt is, hogy képesek lettek volna a sikeres gazdálkodásra teljes paraszti gazdasággal is, ha nem veszítették volna el. Egyik beszélgető társam így fogalmaz: „*En máshol paraszti gazdálkodást sosem folytattam, csak a szőlőben*” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs). A gazdák itt bizonyíthatták önmaguk, családjuk, a faluközösség és a szőlőhegyi gazdák tágabb közössége előtt szorgalmukat, az új ismeretekkel és gazdaságaik fejlesztésével szembeni nyitottságukat, a modernizációra való igényüket és hogy képesek (lettek volna) egy (teljes paraszti) gazdaság sikeres üzemeltetésére. Ahogy Ö. Kovács József megfogalmazza, „*a földbirtoklás, még inkább a föld tulajdonjoga és a földművelés minősége nyilvánvalóan az énkép és az adott személyről alkotott külső kép legfontosabb eleme a paraszti világban*” (Ö. Kovács 2015: 223). A hagyományos parasztpolgári minták megvalósítására a szőlőbeli második gazdaságok egy alternatív teret kínáltak, amellyel, hogy a család megélhetését is segítették. A szőlő pedig, hagyományosan magas presztízsérté-

ke és a jó gazdát szimbolizáló jelentése miatt talán minden más mezőgazdasági területnél alkalmasabb volt erre a szerepre.<sup>8</sup> A szűkebb környezet számára közvetített kép fontosságára világít rá, ha az 1970-es, 1980-as évek magyar falujának általános vonásává váló, ám a hagyományos falu értékrendjétől merőben idegen, a társadalmi korlátokat kiiktató presztízs fogyasztás elterjedésének, a megváltozott fogyasztási és beruházási mintának az okait keressük. Sárkány Mihály a megnövekedett anyagi lehetőségek mellett elsőként sorolja fel a mezőgazdasági politikát, mely következtetésével, ideologikus jellegével akadályozta a tőke termelésbe való visszafordítását. Nem volt meg a gazdaság, amibe befektethettek volna, amit gyarapíthattak volna (Jávor–Molnár–Szabó–Sárkány 2000: 993). További ok a munka és a lakóhely szétválása: „*Az anyagi javakat túlzottan középpontba állító értékrend erősödését szolgálta az is, amely a közösség számára egymás munkája helyett, egyre inkább csak annak anyagi eredményességét tette megítélhetővé. Ez pedig egy, a hangsúlyt nem a munkavégzésre, annak jellegére, gondosságára, hanem annak jövedelmezőségére helyező értékrend erősödéséhez vezetett. Az anyagi javak, a vagyon ebben az értékrendben ugyanakkor túlmutattak önmagukon, erős morális töltést hordoztak. Nem kevesebbet jelentettek a közösség számára, mint azt, hogy az illető család sokat dolgozott, «jól fogyasztott» és helyesen élt*” (Pápay 1989: 27). A szőlőhegyi, vagy más háztáji gazdaságokban viszont egyszerre lehetett megmutatni a szép munkát, valamint az ott megkeresett javakat befektetve a hatékonyabb termeléshez szükséges technológiai újításokat bevezetni: „*Mindent, mindent megvettünk. Volt egy kisebb kapálógép. Akkor után volt utána a nagyobb kapálógép. Akkor olyan fűnyíró, mert ugye nem volt villany*” (B. L.-né (1945) Diósvizsló-Pécs). Presztízs értékű volt a szőlő- és pincegazdaságok modernizálása, fejlesztése, a kisgépek használata, új, lehetőleg emeletes és erkélyes pincék építése is, melyek mind a sikeres gazdálkodásról árulkodtak.

Fontos szerepet őriztek meg a tévesítés után is megmaradó szőlőbeli tulajdonok az örökölhetőség tekintetében is. Paládi-Kovács Attila hívja fel arra a figyelmet, hogy a kollektivizálás miatt az öregek hagyományos földmonopóliuma, örökös szerepe is megszűnt az új, szocialista tulajdonformákkal, és ez egyenjogúvá tette a generációkat (Paládi-Kovács 1997: 196). Az idősebb generációk gazdaságilag meghatározó, a földet örökölni hagyó státusza a birtokok elvesztésével megszűnt. Megőrzött vagy akár újonnan megvásárolt zártkerti szőlőiket, pincéiket, borászati felszerelésüket azonban örökölni hagyhatták, épp ezért nagy jelentőséggel bírt számukra. Drámai történet a hegyszentmártoni szőlőhegyről, hogy egy ormánsági idős gazda, miután már nem tudta művelni területét, unokájára hagyta őseitől örökölt szőlőjét és pincéjét. Az örökös azonban eladta a területet, az idős családtag pedig elkeseredésében emiatt öngyilkos lett. Szintén társadalmi szempontból is fontos tény, hogy bár termőföldforgalom lehetőségét a kommunista rendszer befagyasztotta, az 1970-es évektől a zártkertek esetében kis léptékben ismét lehetővé tette föld vásárlását vagy eladását. Ez pedig visszaadott egy morzsányit az elvesztett szabad földkereskedelem, az önálló döntés és gazdasági tervezés lehetőségéből, amit a polgárosodás adott pontján álló parasztság elveszített a szocializmussal.

## Alkalmazkodó törvényi szabályozás

Kutatásaim alapján úgy látom, a zártkert-rendezés egy tipikusan olyan lépés volt a szőlők esetében, amikor a törvényhozás lekövette a gyakorlatot. A szőlők esetében ugyanis a zártkertekkel létrehozta egy olyan földtulajdoni kategóriát, ami a biztos felvásárlás mellett a befektetés biztonságának garantálásával termelésre tudta sarkallni a gazdákat. A körülményeket és a termelési mód törvényszerűségeit felmérve és ahhoz valamilyen

szinten alkalmazkodva, a törvényi szabályozók ügyes mozgatásával az 1970-es években az államnak sikerült a bortermelés esetében (is) kialakítania egy olyan kistermelői réteget, ami a nagyüzemi ültetvények mellett a szovjet exportra termelő szocialista boripart árualappal, szőlővel vagy borral látta el. Talán meglepő, de ezzel a Kádár-korszakban a gyakorlat szempontjából „visszatértek” a 11–12. század óta a szőlőparcellák legnagyobb részére jellemző, sajátosan szabad jogálláshoz, és a nagyüzemek mellett lényegében azonos „kiváltságokkal” bíró szőlőket alakítottak ki azonos céllal, mint anno a rendi keretek között. Véleményem szerint ennek az volt az oka, hogy a nagy munkaigényű és meredek fekvésű szőlőparcellák kézi művelése és telepítése mindenkor csak a megfelelő gazdasági feltételek között tudott működni. Épp ezért a szocializmus időszakában is elengedhetetlenül vált olyan engedmények fenntartása, amelyek az egyéni motivációt biztosították a területek művelésben tartásához. A feltételek pedig szinte azonosak voltak a 12. századi jogállás gyakorlati eredményével. Az 1970-es évek zártkertjei, igaz csak korlátozott méretben, de szabadon adható–vehető, örökíthető, tulajdonképpen polgári jellegű magántulajdonként működő területek voltak, épp, mint a rendi társadalom földviszonyai között a sajátosan szabad jogállású szőlőparcellák, amiket Makkai László a *„polgári földberlet csirája”*-ként értelmez (Makkai 1957: 463). Ugyanezek a területek a Kádár-korban az ún. *harmadik út* lehetséges helyszínei lehettek, amelyet Szelényi Iván a mezőgazdasági kistermelésre alapozott szocialista polgárosodásban megvalósuló, a társadalomfejlődés sajátos, magyar útjaként határozott meg (Szelényi 1992). A törvényi keretek mindkét esetben, a rendi viszonyok között és a Kádár-korszakban is a gyakorlathoz alkalmazkodtak, a szőlőterületek jogi szabályozását a művelési mód törvényszerűségei határozták meg. A szőlőművelés az egyik legkésőbb és napjainkig is legkevésbé gépesített mezőgazdasági ágazat, s a termelési mód a rendi időszakhoz képest az 1848 utáni kapitalista piaci viszonyok között sem változott meg érdemben, ezért a kommunizmus éveiben is lényegében azonos művelési körülményeket biztosító jogállást „kényszerített ki” és tájszerkezetet őrzött meg, mint amelyekkel korábban is évszázadokon keresztül szőlőként lehetett művelésben tartani ezeket a területeket. Szelényi Iván szintén párhuzamot lát a rendi viszonyok és a Kádár-korszakban kialakult kettős mezőgazdasági szisztéma közötti, amikor a nagyüzem és kisüzem alkotta egység működési elvének kontinuitásáról ír. A korábbi nagybirtok és a kisjorsági cselédség, valamint az őket irányító intéző, illetve a téves struktúrájának hasonlóságát látja, mivel szerinte az első- és második gazdaság a rendi viszonyokhoz kísértetiesen hasonló munkamegosztást rögzített. Az újdonsült szövetkezetek és a hajdani nagybirtok azon módszerei közt, mellyel a rosszul fizetett parasztságot a nagybirtokhoz kötötték, szintén szoros párhuzamot látott<sup>9</sup> (Szelényi 1992: 44–45; Molnár 2019: 30–31). A nagyüzemek feladata volt az extenzív ágazatok ellátása, míg a nagy munkaigényű intenzív kultúrák megművelését a Kádár-rendszer a háztájiban oldotta meg. Ez utóbbi a tévesztatok önkiszákmányoláson alapuló egyéni vállalása volt, a hivatalos munkahelyi feladataikon felül. Észrevételeim szerint a rendszer arra azért gondosan ügyelt, hogy nehogy túl sok lehetőséget adjon a kisembereknek a boldogulásra. A szövetkezeti törvény épp annyi háztájí földet engedélyezett magánhasználatra, ami még megadta az önellátás, sőt felesleg megtermelésének lehetőségét, de a teljes önálló megélhetéshez nem volt elegendő.<sup>10</sup> A zártkerti szőlők bűvös 1,5 hektáros határa az a méret, melyben hétvégeként épp megszakadni lehetett kisüzemi módszerek között, de az önállósághoz kevés volt. A kistermelés léptékét a nagyüzemi háttér függésében tartották, s a nagyüzem és kisüzem szimbiózisaként értékelt szocialista mezőgazdaság nemcsak tudatosan kiaknáztta, de ki is zsákmányolta a kistermelőket, miközben elzárta előlük a fejlődés, a bővülés további lehetőségét. Amellett, hogy a háztájiban az utóparaszttok a rendszer számára ingyen ellátták önmagukat, idővel az állam is hasznosítani próbál-

ta termelő erejüket a második gazdaság keretein belül. A szőlő tipikusan az az ágazat volt, mely nehezen gépesíthető, és megművelése még a többi intenzív kultúrájánál is több kézi munkát, nagyobb energiabefektetést igényelt. A Kádár-korszakban e szőlőparcellák művelésben tartásával az állami borkombinátokat kívánták ellátni alapanyaggal, épp ezért úgy épült fel a rendszer, hogy a nagyüzemek és az állami felvásárlás nélkül ezek a kis szőlőgazdaságok önállóan nem tudtak volna prosperálni. Persze korábban sem működtek önállóan, hiszen paraszti gazdaságok szerves részét képezték, épp ezért kerültek kritikus gazdasági helyzetbe azok felszámolásának megindulásától egészen addig, míg a szocialista mezőgazdaság fel nem ismerte, hogy ezeket a szőlőhegyi kisparcellákat érdemes továbbra is megműveltetni az eredeti tulajdonosokkal. Ezt azonban a területek és az adott mezőgazdasági kultúra törvényszerűségeiből fakadóan továbbra is csak az évszázadok során kialakult művelési mód szerint, azaz kisléptékű egyéni, kézi művelés keretei közt lehetett megvalósítani, mégpedig az ehhez megfelelő tudással bíró emberekkel. A második gazdaságban szőlőtermelés szempontjából sorsdöntő volt az a felismerés, hogy ha a megfelelő kereteket ismét megteremtik, akkor ki tudják egészíteni a kisparcellákon megtermelt árualappal a nagyüzemi keretek közt zajló mennyiségi bortermelést. Az állam a szőlőművelés fellendítése érdekében az 1970-es években még pályázati lehetőségekkel is igyekezett támogatni a szőlőtelepítést, s e lehetőségeket az 1970-es évek közepétől kiterjesztették az állami szőlőültetvényeken túlra, így a szőlőtelepítési, korszerűsítési, építési, meliorációs ártámogatásokat immár a kistermelők, a szövetkezeti tagok, háztáji és saját gazdaságok, az egyéni termelők is megkaphatták (Oláh 2002: 272). Ebből is látható, hogy mekkora szükség volt a háztáji gazdaságokban előállított borra a szovjet borexport kiszolgálásához. Kialakítottak tehát egy olyan szisztémát a bortermelésben, amelyben a zártkerti kisüzemek olyan részfeladatot láttak el, ami a tulajdonosok számára jövedelmező volt, az állami nagyüzemek pedig háttérrel biztosították a feldolgozáshoz és értékesítéshez. Olvasatomban az állam a szabályozók változtatgatásával, amit még lehetett, igyekezett kiszajtolni ebből a társadalmi rétegből, miután megfosztották termelő eszközeitől, tőkejavaitól. Mindez véleményem szerint a szövetkezetesített parasztság ellehetetlenített anyagi helyzetének, kiszolgáltatottságának, valamint földművelési ismereteinek, boldogulni vágyásának, normáinak és mentalitásának kihasználása volt, s olyan jól sikerült, hogy a hatalmas léptékű nagyüzemi szőlőtelepítések ellenére 1975-ben a magyar szőlőtermelés 54%-át a kisgazdaságok adták (Enyedi 1980: 144). Emellett a zártkertek kialakításával további olyan területeket is be tudtak emelni a második gazdaságba, amelyeket a tévesztatok nem tudtak sem közös művelésbe venni, sem a háztájiba beszámítva a tulajdonosok használatában hagyni, mivel olyan emberek tulajdonában voltak, akik nem lettek tévesztatok. Erdei Ferenc is felhívta a figyelmet a tévesztatok művelésre visszakapott háztáji földjeire és ettől élesen elkülönítve a magántulajdonukban maradó földjeikre vonatkozó problémára, melyet akkoriban elsősorban politikai kérdésként kezeltek (Bali 2005: 158). Véleményem szerint ez a problémát a Kádár-rendszer a zártkertek jogi kategóriájának létrehozásával oldotta fel, párhuzamosan a kisüzem–nagyüzem szimbiózisának kiépítésével, melynek következményeként a háztáji és immár zártkerti termelés létjogosultságot nyert.

Hogy a kisüzem–nagyüzem szimbiózisa állami beavatkozással jött létre és maradt fent, az abból is jó látható, hogy a rendszerváltással együtt a szovjet borexport megszűnésével, majd az Európai Unióhoz való csatlakozással mindez egy pillanat alatt összeomlott. Várható is volt, hisz az európai közös borpiac egész máshol tartott. Az 1960-as évektől az európai bortermelés minőségét és a borpiacot jelentősen befolyásolták az új technológiák és főleg az európai szabályozás. A Római Szerződés (1957) értelmében módosult az összes európai termék, így a bor forgalmazására vonatkozó szabályozás is a közös piac megteremtésével. Sőt, 1962-ben megszületett a közös agrárpolitika (KAP), ami 1964 óta

szabályozza az európai mezőgazdaságon belül a borászat módszereit és az európai borokkal szembeni elvárásokat is. Lényegében a Franciaországban és Olaszországban már működő bortermelési szabályokat, minőségbiztosítási rendszereket terjesztették ki Európa minden országára. Ennek keretei között gyakorlatilag mindent szabályoztak, a művelésben használható vegyszerektől a technológiákon át a címkéig, lehetővé téve az 1960-as évektől a szőlőtermelés és a bor minőségének jelentős javulását. Szemben a borpiac globalizációjával, az európai borminőségi politika a bor átlagos minőségének javítása és a differenciált borkínálat kialakítása érdekében tett lépéseket a különböző fogyasztói rétegek kiszolgálására (Stranieri–Tedeschi 2019: 255–274.) Paradox módon miközben Európa már rég a túltermelési problémákat igyekezett megoldani, Magyarországon a szocializmus utóparasztságának kistermelőit – akik korábban saját önellátásukra termelve egyéni igényeiknek megfelelően és technológiai lehetőségeikhez mérten ugyan, de igyekeztek jó minőségű borokat termelni – épp az 1960-as években szoktatják rá a menyiségi bortermelésre, a *borcsinálásra*, azaz répacukorral és vízzel *megszaporított* borok leadására. Itthon az állam felvásárlási kötelezettséggel tartozott, s a borok átvételének egyetlen szempontja a viszonylag magas, 12,5 % feletti alkoholfok volt. A termelők erre így emlékeznek: „*Mi is jól jártunk, az állam is jól járt, mert eladta az egészséget a Szásának meg az Ivánnak, meg akárkinek. Nekik mindegy volt, csak üssön*” (G. Z. (1946) Hegyszentmárton). „*Az később volt, a Kádár-időkből, mikor volt szesztilalom az oroszoknál, akkor a rengeteg mustot meg a vizet vitték. Azt, azt tőlünk is vitték. A hígított mustot. Egy vödört a kádból, mustot, egy vödört a ciszternából. Ez így működött akkor*” (K. L. (1957) Diósvizsló).

Az állam a kistermelőktől gyakorlatilag az alkoholt vette meg, s leadást az adóztatással is igyekeztek elősegíteni. Akinek 600 négyesgölnél nagyobb szőlője volt, annak több bora termelt, mint a család éves fejadagja. A többet 8 Ft/liter borfogyasztási adót kellett volna fizetnie, akár megtartotta, akár eladta borát, így azonban a tanácsnál elvált tételt leadták 13 Ft/liter áron. Ahogy Polgár Zoltán villányi borász fogalmaz, „*ez egy büntető adó volt*” (P. Z. (1950) Villány). Persze az állami felvásárlás kapcsán megjelent egy kettős minőség is a borkészítésben, elkülönül a saját fogyasztásra és a leadásra termelt bor.

## „Hétfégi parasztként” a szőlőhegyen

A 20. század második felében zajló deruralizációs folyamatok, a faluról városba történő elvándorlás a szőlőhegyeken is kitapintható, sőt sajátos formában jelenik meg, hiszen a megmaradt szőlők azok számára is lehetőséget adtak paraszti identitástörtédeik ápolására, akik kényszerűségből – a hortobágyi internálások miatt, vagy „csak” a téesszervezés elől menekülve – elköltöztek és akár munkásként, akár értelmiségiként városi egzisztenciát alakítottak ki. E migrációs folyamatok lenyomatai Hegyszentmárton és Diósvizsló szőlőhegyein különösen jól érzékelhetőek, mivel a szőlők tulajdonosainak jelentős része ormánsági volt, s e térségre nagyfokú elvándorlás volt jellemző. Ennek oka, hogy a térség beleesett az 1950-ben a titói Jugoszláviával való kapcsolat megromlása miatt létrehozott határsávba, mely fokozta a terület egyébként is periférikus jellegét (Bövebben lásd: Kurucz 2023). Az alábbiakban az elvándorlás és a kisüzemi szőlők társadalmi szerepe közötti, eddig kevésbé vizsgált, ám véleményem szerint jelentős kapcsolatra kívánok röviden rávilágítani. A beköltözők számára gyakran a szőlő (volt) az a szalmaszál, ahol amellet, hogy a faluban maradt idősebb szülőknek segítettek, a természettel és a termőfölddel való aktív kapcsolat iránti elemi igényüket kielégíthették, így sokan a városokból hétfévente kijárva akár hosszú évtizedeken át művelték távoli szőlőiket. Erre kívánok utalni a „hétfégi parasztként” elnevezéssel, valamint arra, hogy e szőlősgazdák is

parasztként gondolnak önmagukra. Akár többdiplomás értelmiségiként, hivatalnokként vagy egyetemi tanárként is identitásuk része, hogy parasztként határozzák meg magukat, s szőlőhegyi termelő tevékenységüket paraszti tevékenységnek tartják. Sokan elmesélik, hogy a legutóbbi időkig a szőlőhegyen mindent megtermeltek, veteményest készítettek, paprikát, paradicsomot, zöldséget, krumplit, hagymát illetve gyümölcsöt termesztettek, és ha néha vettek is a boltban ilyesmit, alig tudták megenni, mert a saját annyival jobb minőségű volt. Termelői tevékenységükben a legnagyobb hangsúlyt a szépen rendben tartott szőlő és porta, valamint az önellátásra termelt minőségi ételkészlet kapja. Mindez a Kovách Imre által kialakított kistermelői üzemmódok közül a *szabadidős önellátó* kisüzemmel mutatják a legnagyobb hasonlóságot (Kovách 1988: 98–140). Ellentétben a falvakban maradt és téesszorgozóvá lett tulajdonosokkal, e csoport tagjai szerződéses borleadással csak ritkán foglalkoztak. A szőlő inkább a természetközeli életet, a városi élet ellenpólusát jelentette számukra, paraszti nosztalgiát, és semmiképp sem a szocialista második gazdaság önkiszákmányoló árutermelését. Tevékenységük fontos elemei a természet harmonizáló ereje iránti elemi igény, a természettel való kapcsolat személyes jellege és a növénytermesztésből fakadó alkotó, teremtő tevékenység megélése, mely a paraszti életforma alapvető része. Ez nem más, mint például annak a hétköznapi, mégis örömteli eseménynek a megélése, hogy a mag kikel a földből, a mag apoteózisa. Ezt az érzést nem helyettesítheti egy mecseki kirándulás. E kapcsolat lényege, hogy e kis birtokok tulajdonosainak ott dolguk van, mégpedig közös dolguk a természettel. Sok paraszti származású értelmiség is e zártkerti területeken talált (t) módot a fizikai munka és a termőföld igényes megművelése iránti vágya megélésére, mely önképük szerves részét alkotta. Itt bizonyíthatta önmaga és családja előtt szorgalmát. Számukra a szőlő mint alternatív élettér jelent meg az életükben, ahol hétfégi tevékenységük folytán számos (utó) paraszti norma tovább élése figyelhető meg, mint például az önellátás, az önálló döntés, a szép munka, a családban mint termelési egységben való gondolkodás. Különösen fontossá vált a szőlőhegyi munka az értelmiségi munkakört betöltők számára, hisz egy első generációs paraszti értelmiség normáival az íróasztalnál végzett munka nehezen volt összeegyeztethető, hiszen „*Amiben nem izzadsz meg, az nem munka!*” (M. G. (1980) Pécs). A szőlők hétfégi rekreációs szerepének a kialakulását véleményem szerint segítette az is, hogy bár a parasztság számára a szabadidő mint fogalom nem létezett, interjúim alapján bizonyos értelemben a hagyományos parasztság számára is a szőlők és pincék voltak az aktív pihenés helyszínei. Így a városi egzisztenciát kialakító, a munkaidőn túli szabadidővel rendelkező, de ennek fogalmát valójában nem ismerő paraszti származású városi lakosok számára a szőlők hagyományos mintát adták a szabadidő eltöltésére. Szabadnapjaikat szőlőhegyi munkával töltötték, s erre a szőlők mint „szolgát igénylő”<sup>11</sup>, azaz mint minden vegetációs időszakban munkát, elfoglaltságot adó mezőgazdasági területek különösen alkalmasak voltak, ráadásul a pinceépületek lehetőséget adtak a kint alvásra is. Számos interjúalanyom elmesélte, hogy alig várta, hogy hétfégre legyen és meheszen a családdal a szőlőhegyre, és hogy sokszor úgy érezte, anélkül ki sem bírta a városi életet. A földhöz való, származásukból fakadó erős kötődésüket az alábbi interjúrészletek jól példázzák: „*Hát azért, hogy ami családon belül elfogy bor, hát akkor az legyen meg. De szerintem a férjem is, én is imádtunk a szőlőben dolgozni. A metszéstől kezdve a világon mindent meg tudtam csinálni. Én nagyon jól éreztem magam ott kint. Hát szóval énnekem a föld volt az, ami kellett, meg az ilyen munkák. [...] És én mindig olyan jó érzéssel mentem oda ki. Meg mikor láttam azt a végtelent, amerre csak néztem, nem ütközött a szemem semmi falba, elláttunk le Beremendig, meg nyáron, mikor jó idő volt, hát a végtelenségig. [...] Én nagyon szerettem ott kint lenni és az mellett dőgozni. És jó, elfáradtam, mert*

*elfáradtam, de az ember kipiheni, és akkor csinálja tovább. Mi ilyent, azt, hogy mennyibe került meg hogy került, ezt nem számoltuk soha. Ez hozzá tartozott az ember életéhez, én kislánykorom óta abban éltem”* (B. L.-né (1945) Diósvizlő-Pécs).

A családi örökségként megmaradt szőlőkben találtak lehetőséget arra is, hogy a városi unokáknak átadják természetismeretüket, földszeretetüket: *„Amikor az unokám megszületett, akkor az már lehetett olyan 2–3 éves, mikor kivittük oda először. Mer” akkor ugye tücsköt fogni, meg ilyen dolgokat. Az állatokkal megismertetni, ezt ugye én, én nagyon akartam, hogy ilyen állatokat megismerjen. Egeret, meg ilyen dolgokat”* (B. L.-né (1945) Diósvizlő-Pécs).

A pincék gyakran az egyéni emlékezet helyszíneivé, régi, egy pécsi lakásban csak nehezen tárolható családi tárgyaik gyűjtőhelyévé is válhat. Közülük a 6. képen látható ormánsági szökröny emblematikus darab, feltehetően a nagymama egykori menyaszonyi ládája, amitől sajnáltak megválni. A pincék sok esetben számos tárgy második felhasználásának helyszínei, például a faluban eladott szülői ház bútorai, fűtőberendezései általában ide kerültek.

Összefoglalva a „hétvégi parasztok” számára a szőlőhegy és a pincék alternatív életvilágokként lényegében paraszti, sőt akár konkrétan ormánsági identitásuk megalkotott miliói, mementóhelyei, tárgyi emlékeinek raktárai, és az önellátás, a mezőgazdasági termelés gyakorlatának, valamint a természettel való aktív kapcsolatuknak menedékei voltak. Az alábbi fotókon látható szőlőhegyi porták, pincék értelmezésében annak az „elvesztett paraszti életnek” az alternatív helyszínei, melyeket évtizedeken keresztül, vagy akár máig is fenntartottak városi életmódjuk mellett.



13. kép: Pécsi professzor egykori pincéje a szőlőhegyen, Diósvizlő (Fotó: Kurucz Réka, 2020.)



14. kép: Ormánsági szökröny a pince „tisztaszobájában”



15. kép: Kamra a házi készítésű füstölt áru tárolására egy pécsi közigazdász professzor egykori pincéjében a szőlőhegyen, Diósvizlő (Fotó: Kurucz Réka, 2020.)



16. kép: Egy pécsi közigazdász professzor egykori szőlője, háttérben egy kicsi üvegház a szőlőhegyen, Diósvizlő (Fotó: Kurucz Réka, 2020.)



17. kép: A kákicsi születésű, Pécssett élő F. S. (1938) villamosmérnök, főiskolai tanár és neje B. M. (1945) a máig is művelt hegyszentmártoni szőlőjükben, pincéjük előtt 2006-ban (a F. család fotóarchívumából)

Az elszármazottak kötődésének mértékét jól mutatja a hegyszentmártoni szőlőhegyen a 20. század második felében található szőlőtulajdonosok lakhelyeinek áttekintése, mely interjúmat kiegészítendő számszerűsítve láttatja, hogy a „hétvégi parasztok” létszáma nem elhanyagolható. Míg az 1866-os birtokrészteli jegyzőkönyv<sup>12</sup> szerint még csak ke-  
rek 30 település szőlőinek adott otthont, addig az 1986-os földkönyv<sup>13</sup> adatai alapján már 68 település volt érintett a szőlőművelésben Hegyszentmárton szőlőhegyén. A lista elsősorban Péccsel és a környező falvakkal bővült, s az 1980-as évekre a szőlőterületek 18%-át Pécssett élő tulajdonosok birtokolták, ami még a közvetlenül Hegyszentmártonból a szőlőhegyre feljárók 16%-os tulajdoni arányánál is több. A pár százalékot kitevő települések között is sok Pécs környéki falut találunk (Hird, Kővágószőlős, Pellérd, Péccszabolcs, Szentlőrinc stb.). E falvak részletes listáját és a birtokolt területek pontos méretét az 1. táblázat mutatja.

1. táblázat: A birtokolt szőlőterületek mérete és aránya a szőlőtulajdonosok lakhelye szerint, valamint a tulajdonosok száma lakhelyük szerinti bontásban 1986-ban a hegyszentmártoni szőlőhegyen. A szőlőhegy teljes területe 217,49 hektár, a birtokosok száma: 784 fő és a tsz-területek.

(Forrás: Földkönyv, Szőlőhegy, Hegyszentmárton 1986)

Település neve	Tulajdonosok száma (fő)	Terület (m <sup>2</sup> )	%	Település neve	Tulajdonosok száma (fő)	Terület (m <sup>2</sup> )	%
1. Pécs	187	391915,9	18,01	35. Drávafook	2	6189	0,28
2. Hegyszentmárton	153	338839,8	15,57	36. Tompa	1	5222	0,24
3. Magyar Állam	-	316248	14,54	37. Baranyahídvég	3	4967	0,22
4. Ismeretlen	-	197751	9,09	38. Garé	2	4789	0,22
5. Vajszló	103	131201	6,03	39. Hírcs	5	4648,6	0,21
6. Bogádmindszent	tsz+46	96140,5	4,42	40. Szava – Vaskapu p.	1	4207	0,19
7. Siklósbodony	40	88772	4,08	41. Magyarmecseke	2	4190	0,19
8. Sellye	40	83567	3,84	42. Magyartelek	1	4056,5	0,18
9. Kórós	26	59808,2	2,47	43. Patacs	2	3969	0,18
10. Adorjás	11	35257	1,62	44. Szaporca	2	3924	0,18
11. Páprád	20	33252	1,52	45. Cún	2	3533	0,16
12. Görcsöny	6	29714,2	1,36	46. Drávapiski	2	3488	0,16
13. Dunaharaszti	9	28544	1,31	47. Pliskó	2	3209	0,14
14. Sámod	12	27619,6	1,27	48. Drávaiványi	2	3169	0,14
15. Harkány	11	23027	1,05	49. Dávod	1	3121	0,14
16. Siklós	11	21600,6	0,99	50. Heves	1	2871	0,13
17. Ózdifalu	3	16648	0,76	51. Kiszentmárton	2	2768	0,12
18. Técsény	4	13840	0,63	52. Lakócsa	1	2645	0,12
19. Szőke	3	12586	0,57	53. Pátka	1	2604	0,11
20. Kledér	1	10504	0,48	54. Szentlőrinc	2	2463	0,11
21. Békéscsaba	1	10443	0,48	55. Felsőszentmárton	1	2449	0,11
22. Csányoszló	4	9541	0,43	56. Majlát puszta	1	2357	0,10
23. Ócsárd	3	9486,5	0,43	57. Palkonya	1	2340	0,10
24. Tengeri	4	9460,7	0,43	58. Páka	1	2257	0,10
25. Babarcszölős	5	9267	0,42	59. Nagyarsány	2	2131	0,09
26. Diósvizlő	4	9122	0,41	60. Péccszabolcs	2	1962	0,09
27. Zaláta	6	9004	0,41	61. Kémes	2	1762	0,08
28. Baksa	tsz	8983	0,41	62. Pellérd	1	1408	0,06
29. Vejti	tsz+1	8832	0,40	63. Kanada	1	1270	0,05
30. Kővágószőlős	4	8041	0,37	64. Baja	1	988	0,04
31. Márfa	5	7932	0,36	65. Szigetvár	1	869	0,03
32. Okorág	3	7594	0,34	66. Mohács	2	698	0,03
33. Kákics	4	6485	0,29	67. Székesfehérvár	1	605	0,02
34. Budapest	4	6456	0,29	68. Hird	1	320	0,01

A teljesebb kép kedvéért meg kell jegyezni, hogy a paraszti örökségként megmaradó és idővel zártkertté minősített szőlők mellett a Kádár-korszak során a zártkerti területek fokozatosan az egyik legfontosabb élettérre váltak, számuk, kiterjedtségük és a tulajdonosok létszáma folyamatosan emelkedett, 1986-ban az ország 3100 településében jött létre zártkerti zóna, közel 40.000 hektárnyi területen<sup>14</sup>. E hobbikerteket inkább a városok közelében hozták létre, mintsem a 30–40 kilométerre lévő szőlőhegyeken, amik távoli elhelyezkedésük miatt nem mobilizáltak olyan mértékben a városi lakosságot, de kutatási területemen arra is akadt példa, hogy az 1970-es években – amikor zártkertté nyilvánították a területeket és egy kis léptékű termőföldforgalom megindulhatott – Pécsről, Komlórról érkező bányászok vásárolták meg az immár eladható szőlőket. Elsősorban úgy kerültek e szőlőhegyekre, hogy a városokban élő paraszti származású kollégáik, barátaik pincéibe kilátogatva megtetszett nekik ez a lehetőség, valamint mert sok a városba költöző paraszt család kezdte feladni az ingázást és igyekezett (végre) eladni szőlőjét. A bányászok – szőlőhegyenként legalább 20 család – e területeket elsősorban hobbiteleknek vásárolták, rekreációs céllal. Motiválta őket a szőlőhegyek tiszta levegője, ami jót tett a szilikózis gyötörte tüdejüknek. Mivel jól kerestek a Pécs környéki bányákban, az kiutazás költségét – egészen a rendszerváltásig – nem volt gond kifizetniük.

Bár időben párhuzamosan és térben mozaikosan léteztek e különböző funkciójú zártkerti szőlők egymás mellett, hangsúlyoznom kell, hogy a bekezdés fő témáját adó, paraszti örökségként megmaradó, a városba beköltöző, és onnan visszajárva a szőlőt továbbra is művelő tulajdonosok számára a területek egész mást jelentettek, mint azok számára, akik a kiskert mozgalom keretében, gazdasági megfontolásból vagy szabadidős céllal újonnan hétvégi telket, hobbikertet vásároltak a szőlőhegyeken vagy másutt. Míg a tulajdonosok számára érzelmileg más jelentett, addig a Kádár-rendszer ezt a kiskertmozgalmat azonos céllal támogatta. Ahogy André Czeglédly írja, a rendszer nyilvánvaló érdeke volt, hogy a munkások hétvégeként a kertben dolgozgassanak, ahelyett, hogy innának vagy netalán politikai szervezkedést folytatnának. Emellett az emberek ellátását is megkönnyítette a kisüzemi mezőgazdasági termelés, hisz az így megtermelt élelmiszert nem kellett előállítani és eljuttatni a fogyasztókhoz a Magyar Népköztársaságnak. A kádári alku egyik lényege a háztáji termelés legalizálása volt. Nem meglepő tehát, hogy a vidékiek területeivel párhuzamosan a korszakban létrejött a városi lakosok által működtetett kisüzemi mezőgazdasági forma, a hobbitelek, melyet szintén a lakosság szociális helyzetének javítására, a mezőgazdasági többlettermelésre, lényegében az önellátás érdekében támogattak a hatóságok. Bár e hobbitelek nem csak a szocialista vagy posztoszocialista országok kiváltságai, ezekben az országokban merőben eltérő társadalmi háttérrel rendelkeztek. Czeglédly fontos meglátása, hogy e zártkertek akár hobbikertként, akár utóparaszti örökségként jelennek meg, lényegi tulajdonságuk, hogy a termelés, fogyasztás, reprezentáció és társadalmi csere sajátos kulturális hagyományai kötődnek hozzájuk, amelyek akár ma is fellelhetőek. Ez egy olyan tér és térhasználati mód, amely megerősíti a rokonok, a barátok és az ismerősök közötti kapcsolatok sorát, erősíti a generációk közötti kapcsolatokat, és kapcsolatot teremt a vidéki és városi terek között, átfogja a kor, nem és társadalmi osztályok közti különbségeket. Ennek következtében az önellátás nemcsak gazdasági tevékenységként, hanem létfontosságú társadalmi „ragasztóként” is létezik. Ezek a társadalmi kapcsolatok sokkal kevésbé terjedtek el Nyugat-Európában, ahol a folyamatos jólét és a kifinomult márkafogyasztás együttesen kiszorította az önellátás iránti igényt. Az államszocializmus azonban – a tervgazdaság hiányosságaiából fakadó nélkülözések áthidalására, illetve a bürokrácia megkerülésére – megerősítette ezt a kulturális gyakorlatot, mely, bár megváltozott mértékben, de helyenként máig él. A posztoszocialista Közép- és Kelet-Európa nagy részén az önellátás társadalmi viszonyai érvényben maradtak a legutóbbi időkig, igaz, már nem a gazdasági viszonyok, hanem a termelés társadalmi és kulturális dimenziói éltetik és kötik össze a fogyasztás és csere összetett mintázatait (Czeglédly 2002).

### Szőlőhegy és hétköznapi ellenállás, avagy a kisember jó bora

James C. Scott a *hétköznapi ellenállás* fogalmát vezette be a diktatúrával szembeni olyan ellenállás leírására, amelyben nem a rendszer megdöntése volt a cél, hanem annak kijátszása a túlélés, az identitásörzés, a korábbi életforma megtartása érdekében (Scott 1985., Bögre 2019: 5). Az effajta ellenállásnak a lényege nem az állam, vagy egyéb elnyomó rendszer megdöntése vagy akár csak megváltoztatása, hanem az egyének saját szükségleteinek biztosítására történő működtetése, akár kijátszása volt (Scott 1996: 23–24, 109–130). Majtényi György a Kádár-rendszer társadalmi folyamatainak értelmezésére többek között a göttingeni történész, Alf Lüdtke (Lüdtke 1993) munkásságához köthető *Eigensinn, ön-fejűség* fogalmát használja, amely a legnagyobb hatású elmélet, amelyet német társadalomtörténészek a diktatúrák legitimitációjáról, illetve e rezsimekben

az egyéni cselekedetek hatásáról, a cselekvő egyén történelemformáló szerepének jelentőségéről alkottak a mindennapok történetének leírására. Ez a magyarra nehezen lefordítható szó valamiféle önállóságot, függetlenséget jelent ugyan, de nem a szabad ember szabad akaratát, hanem az uralom különböző formáihoz alkalmazkodni képes és mindenkor alkalmazkodó állampolgárokét, akik elsősorban saját közvetlen érdekeiket szem előtt tartva próbálnak boldogulni, míg a történelem zajlik a fejük felett (Majtényi 2015: 107). Az *Eigensinn* fogalma az államszocializmusról értekező történészek műveiben tágabb értelmet kapott, s az egyéni magatartásformák teljességét kezdte jelenteni, ami a politikai rendszernek való behódolástól kezdve a rendszerrel való teljes szembefordulásig bármilyen formában megnyilvánulhat. Az ember eredendően hajlamos arra, hogy mindig a gyengébb ellenállás irányába mozduljon el, és saját személyiségét az uralom formáihoz alkalmazkodva teljesítse ki, amelyből kirajzolódik az *önfejűség*, az a mód, ahogyan a kisember saját életstratégiáit (ki)alakítja (Majtényi 2001: 249–250). A kollektivizálás kényszerű új életmódra kényszerítette az agrártársadalmat, melyben a passzív, alkalmazkodó ellenállási formák jelentős szerephez jutottak (Ö. Kovács 2012: 402–404). Kutatásaim alapján úgy vélem, a kutatásaim fókuszában álló kisüzemi szőlőművelés „rendszeren kívül maradásra” társadalmi és fizikai értelemben is lehetőséget biztosított tulajdonosai számára a szocializmus évtizedeiben egy önálló gazdasági és kulturális ellenvilág megteremtésére, ahol mintegy az „állandóság szigetein”, mint valamiféle párhuzamos dimenzióban látens módon tovább élhettek a korábbi életforma, társadalmi berendezkedés és kapcsolatrendszer töredékei. Ez persze nem azt jelenti, hogy kizárólag a szőlőhegyek lettek volna ennek a fajta ellenállásnak, túlélésnek vagy alkalmazkodásnak a fórumai, vagy, hogy mindenki számára azok lettek volna, de tény, hogy hagyományos térbeli, gazdasági és társadalmi helyzetük alapján különösen alkalmasak voltak erre.

A szocializmus évtizedeiben – a Villányi borvidéken legalábbis – a hétköznapi ellenállás egy lehetséges formájaként értelmezhető a minőségi háztáji bortermelés is. A saját szőlő művelése, a szőlőbéli munka és időtöltés, saját boruk kínálása és fogyasztása és a minőségi borkészítésen keresztül való önkifejezés különösképp szimbolizálta a szabadságot és önállóságot, elsősorban a férfiak számára. A kispincék falán máig megtalálhatóak az ezeket a borokat méltató borversenyek oklevelei. Tény, hogy a szocialista boripar egy meghatározott minőség fölé nem emelte borait. A kereskedelembe vásárolható borok az 1982. évi minisztériumi vizsgálat szerint szinte kivétel nélkül manipulált borok voltak, amelyeknek egyetlen minőségi mutatója az alkoholtartalom volt és a használatos elnevezések (pl. bikavér, kadarka, ezerjő) a bennük lévő alapanyagra tekintettel csupán formaiak voltak (Ö. Kovács 2021: 81). Miután 1949-ben a borkereskedelmet államosították, és az immár állami kocsmákban vagy a boltokban a szocialista nagyüzemek által előállított borokat lehetett megvásárolni, ezután a kommunizmus éveiben igazán magas minőségű borokat kispincéknél lehetett csak beszerezni, vagy legalább fogyasztani, amennyiben a gazda igényes volt boraira. A borkészítésben megbúvó meritokrácia fontos eleme volt a rendszer elleni látens lázadásnak is. Hisz a bor „nem hazudott”, az ital minősége alapján a termelő valós teljesítménye pontosan leszűrhető volt, főleg az adott korszak kisüzemi keretek közt készült borai esetén. Különös jelentőséget kapott mindez egy olyan élethelyzetben, amikor a korábban valid értékeket megkérdőjelezték, a legjobban gazdálkodó nagygazdákat kriminalizálták, esetleg hortobágyi internálással eltávolították a falu éléről. Ez a borkészítés nem a tömegtermelésről, hanem az adott körülmények közötti lehető legmagasabb minőségű borok előállításáról szólt, melynek egy részét talán eladták, de még az sem biztos. Interjúim tanulsága, hogy a kistermelők még a 2010-es években is elképzelhetetlennek tartották, hogy ne a saját borukat igyák, azt pedig, hogy annak milyenek kell lenni, mindenki saját maga döntötte el. A magas minőségű borok készítésében

volt valamiféle szabad, titkos ellenállás is egyben, kispincéjében mindenki olyan bort termelt, amilyet akart. Hagyományos ismeretei – tudásfolytonossága – alapján akár jobbat, sőt sokkal jobbat, mint amilyet a szocialista boripar forgalomba hozott. „*En amilyen bort szerettek, azt megcsinálom magamnak*” (Sz. P. L. (1934) Túrony) mondta a téma kapcsán egy túronyi kulák család leszármazottja. Értelmezésemben ez a mondat ugyanazt azt elvet fogalmazza meg, mikor Kakas József átányi parasztember így nyilatkozott a néprajzkutatóknak, „*Az én kenyérem abból a búzából van, amit én vetettem*”, melyet Fél Edit és Hofer Tamás az önellátásból fakadó függetlenség elérésének paraszti ideáljaként értelmezett (Fél–Hofer 1997: 474–475). Ez az ideál a kisüzemi borkészítés kapcsán is tovább élhetett: „*Soha nem vett bort, az ő bora az az ő bora, azt szerette inni*” (H.-né P. Á. (1968), Diósvizsló). Ezt a bort értem a kisember jó bora alatt. Mindenki számára a saját munkája eredményeképp megszülető bor (volt) a legjobb, mely egyben olyan megfoghatatlan ellenvilágot, függetlenséget, szabadságot, rendszeren kívüliséget és önkifejezési lehetőséget adott a pincék rejtekében, melyre a szocializmus ideológiáinak nem volt lényegi ráhatása. Ahogy az egyik kistermelő fogalmazott: „*Nekem nem parancsol senki, csak a Jóisten!*” (K. S. (1932) Túrony). Véleményem szerint ez a „csak azért is” elven működő minőségi bort előállító kisüzemi szőlőhegyi életvilág az, amelyből a villányi sikertörténet a rendszerváltással útjára indult. Ezt az állításomat erősíti meg Szigeti Évának *A villányi Ötök* (2004) című tanulmánya is, melyben annak az öt nagy villányi borásznak az élettörténetét elemzi, akik sikeres vállalkozásaik tekintetében úttörők voltak a borvidéken 1989 után. Bortermelésük előzményeiről így ír: „*Mindannyiukat megérintette a történelem szele: svábként vagy kulákként kitelepített, internált családokból valók, s szüleik a későbbiekben igyekeznek visszatérni oda, ahonnan a Rákosi-érában menniük kellett. Mind az öten „protovállalkozók”, akik már a szocializmus alatt is borászok voltak, az ebből befolyt pénz termeli meg a lehetőségét a házépítésnek, kocsvásárlásnak, nyugati utazásoknak*” (Szigeti 2004: 167). Befutott vállalkozókként boraik márkásítása során, ha csak lehet, visszanyúltak a szocializmus előtti, helyi kistermelői gyökereikhez, és a többgenerációs termelői múltat mint a személyes garancia alapját szintén szívesen használták (Bakics 2004: 234–236). Ugyanakkor épp a kistermelőkről írva fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy ez a magas minőség a borvidék bármely kispincéjében megjelenhetett, sőt, az egyre fogyatkozó számú kispincék rejtekében megjelenhet akár ma napig is. Egyik beszélgetőtársam így emlékszik vissza: „*...de lényeg mégis ott van, hogy igen, mi ezt a mércét nagyon magasra tettük, igyekeztünk baromi magasra tenni. Mi több, igazából nem is az a lényeg, hogy mi ezt magasra tettük, hanem az, hogy mi már ezt akkor magasra tettük, amikor senki sem gondolta, hogy ezt a mércét ilyen magasra is lehet tenni. És persze teljesen nyilvánvaló, hogy miután megérett a helyzet arra, hogy a nagyok rálépjének erre a magas minőségre, ezt meg is tették. Most nyilván a méretekből adódó lehetőségek messze túlszárnyalták már azokat a teljesítményeket, amiket mi elértünk. Ugyanakkor azt kell mondjam, hogy ezt a fajta minőséget, amit ma már minden borászat igyekszik megcélozni, ezt mi akkor már megcsináltuk. Ezt mi megcsináltuk 1980-85-ben*” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs).

A jó minőségi bor több további lehetőséget is megnyitott a termelők előtt, különösen, ha megfelelő vendéglátási képességekkel rendelkeztek. Minőségi („háztáji”) borral – legalábbis kutatási területemen – a Kádár-korban sok dolgot el lehetett intézni, vagy egyes hiánycikkekét könnyebben meg lehetett szerezni a hiánygazdaság időszakában. Gyakorlatilag a bor reciprocitásában betöltött hagyományos szerepének megváltozott formában való tovább éléséről beszélhetünk, amit interjúalanyaim így fogalmaztak meg: „*A bor volt a keményvaluta! [...] Borral lehetett elintézni mindent! [...] Többet ért, mint a pénz!* [...] *Ha valamire szükséged volt, és adtál valakinek száz forintot, le se szartak érte. Ha a száz forint – mert akkor húsz forint volt az ára egy liter bornak – ha adtál valakinek öt liter bort, az is*

*száz forint volt, de akkor kinyalták a seggedet*” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs) Jávor Kata Zsombón szintén a bor reciprocitásában betöltött hagyományos szerepének megváltozását, a korábban a jóindulat megszerzésének elengedhetetlen eszközeként megjelenő saját bor szerepének átalakulását írja le. A segítség viszonzásaként való kínálás megmaradását, a bor fizetőeszközként való további használatát szintén tapasztalja. A bor hagyományosan társadalmi-gazdasági előnyök megszerzésének is az eszköze volt, valamint a hivatalos emberek felé a lekenyerezés szerepét töltötte be (Jávor 2006: 240–242.) Olvasatomban ez a gyakorlat élt és fejlődött tovább a szőlőhegyen, idomulva a körülményekhez. Az ez irányú felhasználhatóság új határainak meghúzásában az adott házi bor minőségének véleményem szerint fontos szerepe lehetett. Minden bizonnyal a jó bornak is köszönhető, hogy – legalábbis a Villányi borvidék esetében – azt a bizonyos fehér asztalt, ami mellett mai szóval élve informális lobbivétekenységet lehetett folytatni, szinte kivétel nélkül a szőlőbéli kispincékben terítették meg. Napjainkban „lobbipartinak” nevezhetnénk ezeket az alkalmakat. A pincék az 1970–80-as években a fontos gazdasági és társadalmi szereplők (téeszelnökök, különböző állami vállalatok és cégek vezetői, a téeszövetség, a rendőrség, a párbizottság képviselői, tanácselnök, téeszelnök, megyei vezetők stb.) és a kisemberek, helyi téeszervezők, falusi lakosok közös terei voltak. A kisebb-nagyobb rangú pártfunkcionáriusok és a helyi lakosok itt személyes nexusba tudtak kerülni egymással, ami nem csak a kisemberek számára volt fontos, hanem a döntéshozó hivatali apparátus számára is, hisz itt gyűjtöttek be olyan információkat, amikhez máshol nem juthattak volna hozzá. Kvázi lemonitorozták a társadalom résztvevőinek problémáit, a kisemberek pedig előre tudták mozdítani folyó ügyeik alakulását. A személyes célok közül is mindig megoldódott valami ezeken a fórumokon, de az elmesélések szerint leginkább annak ügyében tudtak tájékozódni, hogy a szövetkezeteknek milyen kilátásai vannak a közelebbi vagy távolabbi jövőt illetően. A téeszervezők a társadalmi kapcsolatok személyessé válásával, jó benyomást téve a döntéshozókra, elő tudták segíteni saját szövetkezetük stb. támogatását. Egyik beszélgetőtársam így fogalmazott: „*Ez egy irányított rendszer volt, itt mindent felülről irányítottak és ebben a felülről irányított rendszerben néha meg kellett szerezni a jóindulatot*” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs). Mindez a helyi lakosság érdekeit is szolgálta, hiszen, ha a helyi téeszervezők jól mentek a dolgai, akkor abból a közösségnek is haszna volt. A túronyi szőlőhegyen például a szalántai téeszervező vezető pozícióban lévő munkatársának pincéjében – aki az 1973-ban nagyobb szőlőt eltelepítő borosgazdák egyike – egészen magas beosztású emberek is megfordultak. K. M. (1927–1993), aki többek között a Belügyminisztérium Politikai Nyomozó Főosztálya Vizsgálati Osztályának (BM II/8. Osztály) egykori vezetője volt és egyben szenvedélyes kártyás, jelentős összegekben játszott a túronyi szőlőhegyen. A szíves vendéglátás nyilván nem maradt viszonzatlan. Ezekon a fórumokon elsősorban a problémák felvetése, megvitatása, egy döntés előkészítése zajlott: „*Itt elsősorban a saját ügyeik intézése volt a cél. A saját alatt nem csak a személyes ügyeiket, hanem elsősorban a közösségük, munkahelyük ügyeit értjük*” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs). A gazdaságok előremozdítása mellett a hétköznapi emberek kisebb-nagyobb problémáinak elsimítására (gyorshajtás, ittas vezetés, orvvadászat) is lehetőséget adott ez a fórum. Ez a gyakorlat lényegében informális találkozási lehetőség volt a különböző szintű vezetők és a hétköznapi emberek között, amihez az arra alkalmas személyek kvázi helyet adtak takaros kis pincéjükben és alkalmat biztosítottak egy-egy pincepörkölt ürügyén: „*Olyan emberek pincéjében zajlott mindez, akikben megvolt a vendéglátási képesség. Akik anyagilag is győzték, eszközzel is győzték, pincéjük is volt, társaságuk is volt, meg tudtak szervezni egy összejövetelt és el is jöttek a meghívottak – mert akárhová nem mentek el – és jó bora is volt. Aki mint borász, mint szakács egyaránt értékelhető tudott nyújtani és elég értelmes volt, hogy ezt megfe-*

lelően le tudja bonyolítani. Ez is egy olyan fórum volt, ahol azok verődtek össze, akik számítottak egy közösségben. A jobb társaság verődött itt össze. Pártemberek is benne voltak ebben, ők is beszálltak, de nem a pártkapcsolatok építése volt a lényege, hanem hogy az élet mindennapi dolgait gurítsák előre és ehhez azokat gyűjtötték össze, akik ebben segítségükre lehettek bizonyos szituációkban” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs). A leírt események kapcsán a jó minőségű bor jelentőségére több beszélgetőtársam is felhívta figyelmemet: „Borászat szempontjából is megfelelő teljesítményt kellett nyújtani. Nem lehet ócska bort adni ajándékba, ócska bor mellé nem lehet senkit leültetni az asztalhoz, vagy legalábbis bizonyos körökben nem volt szokás” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs). Természetesen, ha valaki jót evett, jót ivott, és ott megismert embereket, akik jó benyomást tettek rá, utána, például az építési engedélyről szóló kérvényük elbírálásnál számítottak ezek a személyes ismeretségek. A hiánygazdálkodás világában a személyes kapcsolatok (boron keresztül való) gondos ápolása különösen fontos volt, hisz számított, hogy a kínálat egyáltalán kihez jut el. Túrony esetében teljes képet kaptam arról, hogy kiknek a pincéiben zajlottak ilyen találkozók: „Nálunk [a K. család pincéjében – a szerző], a Cs. pincéjében, T. L. pincéjében, Sz. pincéjében” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs). Ezzel interjúalanyom felsorolta azt a négy szőlősgazdát, akik 1973-ban, a szőlőterületek zártkertté nyilvánítása és a kisüzem-nagyüzem szimbiózisa révén működő szerződéses borleadás megindulása után jelentősebb léptékű, 1,5 hektárnyi kordonos szőlővel bírtak a szőlőhegyen, és akik tevékenysége a státuszkontinuitás fogalmával írható le (Kovách 1988). Olyan ambiciózus gazdák voltak ők, akik a szőlőművelés terén megnyíló lehetőséget egyrészt gazdasági érvényesülésre használták, másrészt a falu társadalmában családjuk által korábban betöltött szerepet igyekeztek megvalósítani a szőlőhegyen. Ahogy már korábban is írtam, szinte mind helyi középparaszt családok tagjai voltak, és már a jelentősebb szőlőtelepítések előtt is betöltötték ezt a társadalmi szerepet, amelyre nem mindenki volt alkalmas: „...hát nyilván ezt az tudta csinálni, akibe volt annyi kurázi, hogy ezt egyáltalán bevállalta. Volt hozzá megfelelő habitusa, karaktere. Fel mert, és fel tudott lépni. Azt lássuk be, hogy többnyire volt nagygazdák, törekvő emberek, akikben megvolt az a személyes képesség, hogy próbálták társadalmi szerepet vállalni korábban is. A családjukban is voltak erre példák, akik hangadók voltak a korábbi faluközösségekben, például presbiterek, kurátorok, erdő birtokossági választott tisztviselők, egyebek voltak. Minden közösségben megvannak azok az emberek, akik a társaság központjai. Ez nem egy választott pozíció, hanem akiket követtek a többiek. Nagyon közösségi emberek voltak” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs). Ezeknek az alkalmaknak az apropója, sőt részben célja az volt, hogy szerettek volna egy jót enni, inni, nótázni, csak épp közben sok minden elhangzott. Lényegében azokat az emberi kapcsolatokat építették ki, aminek jelentősége lehetett a jövő alakításának szempontjából, mind a téeszek, mind az egyének boldogulása szintjén. Mindebben a bor nyilván oldotta a hangulatot és a társadalmi különbségeket, segítette a kötetlenebb kommunikációt. Biztosan más fórumai is voltak ennek az informális információátadásnak a szocializmus évtizedeiben, de kutatási területemen a szőlőhegyi kispincék mindenképpen kiemelt szerepet tölthettek be a rendszer és a kisemberek közti diszkrét párbeszédben. Tény, hogy e periférikus elhelyezkedésű szőlőhegyi pincék bizalmas találkozásokra, bizalmas dolgok megbeszélésére tipikusan alkalmas helyek voltak. A szőlőhegyek és a bor szerepét a szocializmus éveiben egyik beszélgetőtársam így foglalta össze: „Vagy a pincében lehetett elfogyasztani, odajöttek inni, vagy elvitted nekik, de a lényeg ugyanaz volt. Hát és mondom, tehát én emlékszem erre gyerekkoromban, tehát mindent a hegyen intéztek. Mindent. Tehát a téeszben megvolt a formalitás, tehát a zárszámadás meg a vezetőség, meg mit tudom én. Tehát intézték nyilván hozzáértő agráros emberek intézték a gazdálkodást, de a döntések, az érdemi megbeszélések, az érdemi döntések, mind a pincékben születtek” (Dr. K. S. (1955) Túrony-Pécs).

A szőlőhegyi pincék tehát a szocializmus évtizedeiben a rendszerrel való együttműködés alternatív tereiként is meghatározóak voltak, vagy legalábbis lehettek a tulajdonosok, a kisemberek életében. Ezt a szőlőhegyek periférikus helyzete tette lehetővé, ami természetesen nem azt jelentette, hogy az ott zajló események a párt számára láthatatlanok lettek volna, inkább csak a közösség szeme előtt maradtak rejtve. Mindezek alapja kulturálisan meghatározott volt, a hagyományban gyökerezett több értelemben is, ám idomult az új körülményekhez. Ezek a gazdák korábban is megszokták, hogy bort termeltek, amelynek egy részével kereskedtek, más részét pedig paraszti gazdaságuk (napszámosaik, harmadosaik, kalákában segítők) ellátására, társadalmi és gazdasági kapcsolataik ápolására használták. Ez a gyakorlat hagyományosan sem állt tehát tőlük távol, csak épp új keretek között alkalmazták a bort érdekeik érvényesítésére törekedve. Ahogy korábban megszokták, hogy bort állítottak elő, bort adtak el, bort ajándékoztak protokolláris és egyéb céllal, úgy továbbra is ezt az „eszközt” használták mindenütt, ahol működött. A kommunista diktatúra által szétrombolt faluközösségek potens emberei a szőlőhegyen képvisel(het)ték településük érdekeit, hiszen, bár a rendszer erre nem hatalmazta fel őket, mégiscsak ők voltak alkalmasak erre a feladatra.

Sokatmondó, és a kisüzemi szőlők és minőségi bortermelés szerepének hirtelen megváltozására utal, hogy beszélgetőtársaim emlékei szerint ezek a „lobbi pincézések” a rendszerváltással gyakorlatilag szinte egy csapásra megszűntek. Azóta a helyi érdekeket más módon kell érvényesíteni. Persze a rendszerváltás utáni új társadalmi és gazdasági kihívások sora teljes más gazdasági helyzetbe és ezáltal társadalmi szerepbe helyezte a kistermelőket, s döntés elé állította a Villányi borvidék valamennyi szőlő- és bortermelőjét.

## 4. Összefoglalás

Tanulmányomban arra kívántam rávilágítani, hogy a kollektivizálásból kimaradó szőlőhegyi kisparcellák a Villányi borvidék nyugati felén milyen gazdasági és azzal szorosan összefüggő társadalmi szerepet tölthettek be a szocializmus évtizedeiben tulajdonosaik számára, s hogy mindennek megértésében és feltárásában a Janus Pannonius Múzeum Néprajzi Osztályának fotói milyen szerepet tölthettek be kutatásaim során. Igyekeztem részletes képet adni arról, hogy e képek, egyrészt forrásokként és kordokumentumokként, másrészt főleg a terepre való visszajuttatásukkal milyen módon voltak segítségemre a kutatási kérdések megtalálásának folyamatában, s hogy a Zentai János által lefotózott pincefeliratok megismerése során a „sorok között olvasva” milyen társadalmi és gazdasági összefüggések fedezhetőek fel azok hátterében.

Kutatásaim alapján a kézi művelésű kisparcellás szőlők a szocializmus évtizedeiben egészen a rendszerváltásig konzerválták azt a hagyományos tájszerkezetet, életmód- és mentalitástörödeléket, társadalmi kapcsolatokat, amelyek a tulajdonosokat a 20. század első felében jellemezték. Mint a tudás- és tulajdonfolytonosság helyszínei, az állandóság szigetei, alternatív térként lehetőséget adtak az erőszakos paraszttalanítás (Kovách 1997, 2003a, 2003b, 2012.; Harcsa 2000) során a paraszti, parasztpolgári identitástörödelék megőrzésére, tovább élésére akár a falvakban maradó, akár a városokba költöző tulajdonosok számára egyaránt.

A szocializmus évtizedeiben a kisüzemi szőlőművelés, borkészítés, szőlőbeli munka és időtöltés, de főleg saját boruk kínálása és fogyasztása erősen szimbolizálta a szabadságot és az önállóságot a borosgazdák számára. Mindehhez a Kádár-korszak idején gazdasági értelemben is létjogosultságot adott az a tény, hogy a kezdeti korlátozások után a háztáji keretek között zajló szőlő- és bortermelés és szerződéses borleadás jól jövedelmező kiegészítő kereset volt, ezáltal a státuszkontinuitás megvalósításának lehetősé-

gét kínálta. Az elbeszélések alapján a kisparcellás szőlők menedékében megmaradó életvilág a kommunista diktatúrában valóban ellenvilág volt, a racionalitás, a tudás és a kitartás ellenvilága politikai, kulturális, és gazdasági értelemben egyaránt. A szőlőhegyi pincék a szocializmus évtizedeiben a rendszerrel való együttműködés alternatív tereként is meghatározóak voltak, vagy legalábbis lehettek a tulajdonosok, a kisemberek életében, amit szintén a szőlőhegyek periférikus helyzete és az ott megbúvó minőségi bortermelés tett lehetővé.

A bármilyen okból elvándorló, városba költöző tulajdonosok számára a megmaradó családi szőlő volt az a fizikai és társadalmi tér, ahol a termőföldhöz és a mezőgazdasági munkához, vagy egyáltalán a fizikai munkához, a természethez való különböző fokú kötődésüket megélhették, valamint lehetőséget teremtett az elvesztett faluközösséggel és az egymással való kapcsolattartásra. A szőlőhegyek mintegy köztes állomás szerepét tölthették és töltötték is be sok esetben a felszámolt parasztság régi és új lakhelye között, nemcsak fizikai, de érzelmi értelemben is, s mindez a kispincék tárgyi világában is tetten érhető.

A tájszerkezetben és a birtokosok személyében is jelentős változás hoztak 1989 utáni események, amikor a törvényi szabályozás megváltozása lehetővé tette, hogy magánemberek, vállalkozók nagy területeket birtokolhassanak, így megindulhatott a birtokkoncentráció ezeken a mezőgazdasági területeken is. Ahogy Illés Péter megfogalmazza, az apróparcellás (utó)paraszti szőlőhegyek átalakulása igen érzékeltesen magán viseli a vidék politikai rendszerváltás (1989/90) utáni társadalmi-kulturális átalakulását (Illés 2017: 11). A vizsgált szőlőhegyeken a gazdasági lehetőségek megváltozásával és az 1930–40-es években született generáció, azaz az egykor önállóan gazdálkodó, majd tsz-dolgozóvá lett utóparasztki kiöregedésével folyamatosan szűnnek meg a kisparcellák, amelyek az azokat fenntartó és művelő társadalmi bázis nélkül működésképtelenek. A kisüzemi szőlőterületek egyébként is a gazdaságilag veszteséges kategóriába esnek napjainkban, így egyre többen döntöttek és döntenek a művelésük felhagyása mellett. Az 1989-es rendszerváltás után meginduló és napjainkban is zajló értékrendváltás következményeként megváltozott a termőföldhöz való viszony, a szőlőbirtok tulajdonlásának értéke és a megélhetésben betöltött szerepe is. Egyre több kistermelő hagy fel a szőlőműveléssel, jelenleg a Villányi borvidék értékes területein számtalan elhanyagolt terület és pince várja, hogy egy befektető, vállalkozó felvásárolja azokat, hiszen a törvényi szabályozás ezt 1989 óta lehetővé teszi. A nagytáblák kialakítása törvényszerűen az mozaikos apróparcellák megszüntetésével, a kispincék lebontásával jár, mely alapvetően változtatja meg a szőlőhegyek képét. A meredekebb területeket gyakran visszafoglalja az erdő. Bár a szőlőművelés az egyik legkésőbb és legkevésbé gépesített mezőgazdasági ágazat, e téren a közelmúltban mégis olyan változások történtek, melyek jelentősen csökkentették az egyes művelési folyamatok kézimunka igényét, amely szintén a nagyobb ültetvények irányába alakítja át a birtokszerkezetet. A legmeghatározóbbnak azonban azt látom, hogy az apróparcellákat működtető társadalmi bázis gyakorlatilag megszűnik a kistermelő hobbi borászok kiöregedésével. A rendszerváltás óta folyamatos az apróparcellák felvásárlása és összevonása a Villányi borvidék azon területein is, amelyek a rendszerváltásig a kisparcellás tájszerkezet és a hozzá kapcsolódó társadalmi kapcsolatrendszer menedékeként szolgáltak. Ez a folyamat a szőlőhegyek elidegenedésével, elszemélytelenedésével jár, ami a mezőgazdasági területek jó részén már jóval korábban, lényegében a kollektivizálással lezajlott.

Jelenleg az általam vizsgált, egykori jobbágy-paraszti szőlőhegyeken egy hagyományos, többszáz éves birtokstruktúra megszűnését és teljes átalakulási folyamatát tapasztalhatjuk, mely véleményem szerint lassan befejeződik. Mindez a 20. században lezajló, jelentős gazdasági és társadalmi változásoknak, a paraszti kultúra felbomlásának és



18. kép: Felhagyott kordonos művelésű szőlő, Túrnyó  
(Fotó: Kurucz Réka, 2021.)



19. kép: Nagyüzemi szőlőtáblák, Hegyszentmárton  
(Fotó: Brém Zsolt, drónfelvétel, 2019.)

funkcionális átrendeződésének késleltetett következménye (is), mely ugyan némi fáziskéssel, de idővel az évszázadokon át *reliktum* területekként működő kisparcellás szőlőhegyeken is bekövetkezett. A jelen nagybirtokot preferáló gazdasági környezete az egykori kisparaszti apróparcellás szőlőhegyek sosem látott átalakulását eredményezi.

## Jegyzetek

- 1 A kiállítás előzményének tekinthető, hogy Körösparti András felhívta a figyelmemet a pécsi Janus Pannonius Múzeum Néprajzi Osztályának fotótárára (ekkor még nem dolgoztam a múzeumban), amikor a térségben néprajzi terepmunkát végző kutatóként felkért egy interjúra, amely az Ormánság értékeit volt hivatott bemutatni egy sorozat részeként. Ebből a riportból jött létre a *Hol terem az Ormánság bora?* című ismeretterjesztő néprajzi film is, amely 2023-ban a Sztánai Nemzetközi Népművészeti Filmszemle Könyvjutalmában részesült. A filmet lásd: <https://www.youtube.com/watch?v=M56s18SQJJK>
- 2 Életről és munkásságáról bővebben lásd például: Zentai 2023: <https://magyarmuzeumok.hu/cikk/baranyakutatoja-zentai-janos-1907-1973>
- 3 A búcsúk és a falunapok kapcsolatáról bővebben lásd: Hesz 2004.
- 4 MNL BML-VI. 181.a.-53 = Magyar Nemzeti Levéltár Baranya Megyei Levéltára, Birtokrészleti jegyzőkönyv, Diósvizlő, 1866.; Hu-MNL-BaML-VI.181.a-92-32 = Magyar Nemzeti Levéltár Baranya Megyei Levéltára, Birtokrészleti jegyzőkönyv, Hegyszentmárton, 1866.
- 5 Az utóparasztság fogalmát Márkus István vezette be Magyarországon az 1970-es évek elején (Márkus 1973). Megfigyelte a magyar falvak lakóinak életében a második világháború után bekövetkezett változásokat, például azt, hogy a kollektivizálás és az iparosítás következményei által meghatározott, de helyben maradt és továbbra is falun élő társadalmi réteg (ingázó munkások) sajátos életmódot és a földhasználat sajátos módját alakította ki. Munkásságára a parasztság eltűnésével foglalkozó francia Henri Mendras utóparaszt elmélete volt nagy hatással (Mendras 1970.)
- 6 A beltelkek hasonló lehetséges szerepéről bővebben lásd: Eitler 2023: 355–382.
- 7 Bali János a szőlőkkel azonos helyzetre hívja fel a figyelmet a nógádi málnatermesztés kapcsán, ahol szintén a magántulajdonban maradt zártkertek jelentették a második gazdaság fő bázisát a Kádár-korszakban, és ezek adtak alkalmat a vállalkozói kockázatvállaláson alapuló hosszú távú gazdálkodási stratégiák megvalósítására, míg a háztáji területeket – még ha nem is csak egy évre osztották ki – kockázatos lett volna többéves kultúrákkal feltölteni (Bali 2005: 159).
- 8 A saját szőlő presztízsének tovább élését rögzíti például varsányi kutatásai során Jávor Kata is (Jávor 1978: 306).
- 9 A rendi társadalom és az államszocializmus egyes jelenségei közti párhuzamra hívja fel a figyelmet Rév István is 1987-ben angolul megjelent tanulmányában azzal az észrevételével, hogy a kötelező beszolgáltatás államilag megszabott áron való felvásárlási rendszere de facto jobbagysággal sújtotta a parasztságot, hisz meghatározták, hogy mit termeljenek, hogy mennyit kell beszolgáltatniuk, és azért milyen árat kapnak (Rév 1987: 342.)
- 10 Bővebben lásd: Juhász 1980.
- 11 Terepemen máig mindenki ismert szólás, hogy a „A szőlőnek szolga kell, nem gazda!”
- 12 Hu-MNL-BaML-VI.181.a-92-32. Hegyszentmárton község birtokrészleti jegyzőkönyve
- 13 Földkönyv, Szőlőhegy, Hegyszentmárton 1986.
- 14 A téma legutóbbi összefoglalását lásd: Vígvári 2023.

## Irodalom

- Andrásfalvy Bertalan  
2011 A magyar falu képe és élete a Dél-Dunántúlon a XVIII. század derekán. In Máté Gábor (szerk.): *Együtt élő népek – eltérő értékrendek. Andrásfalvy Bertalan válogatott társadalomnéprajzi tanulmányai.* 309–321. Budapest – Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- Bakics János  
2004 A villányi bor új márkás indítása – Egy térség borászati hagyományainak átalakulása az átmenet éveiben. In Kovács Éva (szerk.): *A gazdasági átmenet etnikai tájképei.* 221–254. Budapest: Teleki László Alapítvány – PTE BTK Kommunikációs Tanszék.
- Bali János  
2005 Zártkerti gazdálkodás a 20. század második felében. *Ethnographia* 116. 2005. 2. 153–182.
- Czegledy, Andre  
2002 Urban Peasants in a Post-Socialist World: Small-Scale Agriculturalists in Hungary. In Leonard, Pamela – Kaneff, Deema (eds.): *Post-Socialist Peasant? Rural and Urban Constructions of Identity in Eastern Europe, East Asia and the former Soviet Union.* 200–220. New York – Basingstoke – Houndmills: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9780230376427\\_9](https://doi.org/10.1057/9780230376427_9)
- Eitler Ágnes  
2023 A vágyott autonómia elvesztése. Az áruterelő kertészek szerepvállalása a rendszerváltozás gazdasági, társadalmi és politikai folyamataiban egy kisalföldi településen. In Ö. Kovács József – Schlett András (szerk.): *„A föld nem tud futni”. Rendszerváltás vidéken.* 355–381. Budapest: RETÖRKI – NEB.
- Enyedi György  
1980 *Falvaink sorsa.* Budapest: Magvető Könyvkiadó. /Gyorsuló idő./
- Fél Edit – Hofer Tamás  
2010 *Mi, korrekt parasztok...” Hagyományos élet Átányon.* Budapest: Korall Társadalomtörténeti Egyesület. /Korall Társadalomtörténeti Monográfiák 1./
- Gyarmati Krisztina  
2005 Kisparcellás művelésű dombvidéki szőlőhegyek tájszerkezetének kialakulása és fejlődése. *Tájökológiai Lapok* 3. 2005. 1. 1–12.
- Harcza István  
2000 Paraszttalanítás – egy fogalom születése. *Századvég* 8. 2000. 29. 77–85.
- Hesz Ágnes  
2004 „Ezen a napon csak magunkat ünnepeljük.” Falunap a Somogy megyei Cserénfán. In Pócs Éva (szerk.): *Ritus és ünnep az ezredfordulón: Tudományos konferencia Marcaliban, 2002. május 13–15.* 57–70. Budapest: L'Harmattan – Marcali Városi Helytörténeti Múzeum. /Studia Ethnologica Hungarica VI./
- Horváth Gergely Krisztián  
2020 A vidékellenes politika elemei Magyarországon az 1960-as években. In Csikós Gábor–Horváth Gergely Krisztián (szerk.): *Az árnyékos oldalon. Vidéki Magyarország a rövid hatvanas években.* 13–53. Budapest: BTK – NEB.
- Illés Péter  
2013 Szőlőhegyi közösségek a helyi fejlődés kapcsolataiban – Vas megyei esettanulmányok. *Ethnographia* 124. 2013. 2. 222–247.  
2020 *Paraszti szőlőhegyek a Délnyugat-Dunántúlon* (Vas, Zala, Nyugat-Somogy). Szombathely: Vasi Múzeumbarát Egylet.
- Jávor Kata  
2006 Az ivás közösségi kontextusának alakulása Zsombón. A „homoki” ivás néhány sajátossága. *Ethno-Lore* 23. 2006. 229–263.

- Jávor Kata – Molnár Mária – Szabó Piroska – Sárkány Mihály  
2000 A magyar falusi társadalom a szocializmus időszakában. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Társadalom. 977–1006*. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Magyar Néprajz VIII./
- Juhász János  
1980 *A háztáji gazdálkodás mezőgazdaságunkban*. Budapest: Akadémia Kiadó.
- Kovács Imre  
1988 *Termelők és vállalkozók. Mezőgazdasági kistermelők a magyar társadalomban. Rétegződés-mo-dell vizsgálatok IX.* Budapest: MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete.  
2003a A magyar társadalom „parasztalanítása” európai összehasonlításban. *Századvég* 8. 2003. 28. 41–65.  
2003b Parasztalanítás. Kérdőjelek és válaszok. Válasz Harosa Istvánnak, Laki Lászlónak, Gyáni Gábornak és Benda Gyulának. *Századvég* 8. 2003. 30. 105–108.  
2012 *A vidék az ezredfordulón. A jelenkori magyar vidéki társadalom szerkezeti és hatalmi változásai*. Budapest: Argumentum – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet.
- Kovács Teréz  
2020 *A paraszti gazdálkodás átalakulása*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Kurucz Réka  
2023 Kitelepítés, visszatérés, elvándorlás és a szőlőművelés kapcsolata az Ormánságban 1945 után. In Csikós Gábor – Horváth Gergely Krisztián – Ö. Kovács József (szerk.): *Vidéktörténet 4.–Demo-gráfia & Politika. Kihívások, korlátok, alkalmazkodási módok*. 239–267. Budapest: Bölcsészettu-dományi Kutatóközpont.  
2024 A „bodonyi búcsú” – a párválasztás és a szőlőművelés kapcsolata az Ormánságban. *Ethnogra-phia* 135. 2024. 1. 80–107.
- Laposa József  
2002 [1999] Szőlőhegyek változása. In Benyák Zoltán – Benyák Ferenc (szerk.): *Borok és korok. Bepil-lantás a bor kultúrtörténetébe*. (Második, javított kiadás). 257–283. Budapest: Hermész Kőr.
- Lüdtke, Alf  
1993 *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeiterfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*. Hamburg: Ergebnisse.
- Majtényi György  
2015 „De elmehet a Kádár Jani a picsába!” Reziliencia az államszocializmusban. *Replika* 2015. 94. 95–112.
- Makkai László  
1957 A mezővárosi földhasználat kialakulásának kérdései. (A telkes és „kertes” földhasználat a 13–15. században). In Bodor András (szerk.): *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének 80. évfordulójára*. 477–478. Kolozsvár – Bukarest: Tudományos Könyvkiadó.
- Márkus István  
1973 Az utóparasztság arcképéhez. *Szociológia* 2. 1973. 1. 56–67.
- Mendras, Henri  
1970 *The Vanishing Peasant: Innovation and Change in French Agriculture*. London: MIT Press.
- Molnár Ágnes  
2019 *Alkalmazkodó polgárság. Család és gazdaság Kiskanizsán a 20. században*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság. /Néprajzi Értekezések 8./
- Oláh László  
2002 [1999] Szőlőtermelésünk sora 1945-től. In Benyák Zoltán – Benyák Ferenc (szerk.): *Borok és ko-rok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe*. (Második, javított kiadás). 267–274. Budapest: Hermész Kőr.
- Ö. Kovács József  
2012 *A paraszti társadalom felszámolása a kommunista diktatúrában. A vidéki Magyarország politikai társadalomtörténete 1945–1965*. Budapest: Korall Társadalomtörténeti Egyesület.  
2015 Kollektivizálás utáni identitásformák. In Keszei András – Bögre Zsuzsanna (szerk.): *Hely, identitás, emlékezet*. 220–232. Budapest: L'Harmattan Kiadó.  
2021 Kényszerkollektivizálás és az „elfelejtett” következmények. *Forrás* 53. 2021. 7–8., 74–82.
- Paládi-Kovács Attila  
1997 Az idős generáció munkája a mai magyar falvakban. In Csoma Zsigmond – Gráfik Imre (szerk.): *Kapcsolatok és konfliktusok Közép-Európa vidéki életében*. 169–175. Szombathely: Vas Megye Önkormányzata.
- Pápay Zsuzsanna  
1989 *Rang, párválasztás, közvélemény. Jelentés egy Mátra-vidéki faluból*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Scott, James C.  
1996 Az ellenállás hétköznapi formái. *Replika* 1996. 23–24. 109–130. [Scott, James C. 1989. Everyday forms of resistance. *Copenhagen Papers in East and Southeast Asian Studies*, 33–62.]
- Stranieri, Stefanella – Tedeschi, Paolo  
2019 The Role of Quality in Wine Production and Market: European Rules, CAP and New Technology. In Conca Messina, Silvia A.–Le Bras, Stéphane – Tedeschi, Paolo – Vaquero Piñeiro, Manuel (eds.): *A History of Wine in Europe, 19th to 20th Centuries. Volume II. Markets, Trade and Regulation of Quality. Palgrave Studies in Economic History*. 255–274. Cham, Palgrave Macmillan – Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-27794-9\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-030-27794-9_11)
- Szelényi Iván  
1992 *Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szigeti Éva  
2004 A villányi Ötök. In Kovács Éva (szerk.): *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. 163–182. Budapest: Teleki László Alapítvány – PTE BTK Kommunikációs Tanszék.  
Szuhey Péter 1994 A magyarországi parasztság életmódjának változása 1945-től napjainkig. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 32. 1994. 345–371.
- Valuch Tibor  
2006 *Hétköznapi élet Kádár János korában*. Budapest: Corvina Kiadó Kft. /Mindennapi történelem/
- Vigvári András  
2023 *Zártkert – Magyarország. Átmeneti terek a nagyvárosok peremén*. Budapest: Napvilág kiadó.
- Zentai János  
1963 Cúni szőlőmetszőkésék. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 1962. 363–367.
- Zentai János  
1978 Baranya megye magyar néprajzi csoportjai. *Ethnographia* 89. 1978. 519–557.
- Zentai Tünde  
2013 Baranya kutatója: Zentai János (1907–1973) *Magyar Múzeumok* 2023. március 13. <https://magyarmuzeumok.hu/cikk/baranya-kutatoja-zentai-janos-1907-1973> (utolsó letöltés: 2025. 10. 15.)
- Levéltári források**  
Hu-MNL-BaML-VI.181.a-92-32 = Magyar Nemzeti Levéltár Baranya Megyei Levéltára, Birtokrész-leti jegyzőkönyv, Hegyszentmárton, 1866.  
Hu-MNL-BmL-XV.45 = Magyar Nemzeti Levéltár Baranya Megyei Levéltára, Községi Krónika, Di-ósvizlő, 1972–1984.
- Egyéb források**  
Földkönyv, Diósvizlő, 1977. (Diósvizlő Község Önkormányzatának tulajdona)  
Földkönyv, Hegyszentmárton, szőlőhegy, 1986. (Hegyszentmárton Község Önkormányzatának tulajdona)
- Hivatkozott törvények**  
1967. évi III. törvény a mezőgazdasági termelőszövetkezetekről.  
Elérhető: [https://jogkodex.hu/jsz/1967\\_3\\_torveny\\_8846519](https://jogkodex.hu/jsz/1967_3_torveny_8846519) (utolsó letöltés: 2026. 05. 30.)

## “Homestead of peace” – Lessons from a photo exhibition in the Villány wine region

RÉKA KURUCZ

head curator, Department of Ethnography, Janus Pannonius Museum (Pécs)  
adjunct lecturer, Department of Ethnography and Cultural Anthropology, University of Pécs

**Abstract** | Until recently, small-plot vineyard areas have preserved a characteristic landscape structure and rich (bio)cultural heritage, and have also played a significant social role in the lives of the communities associated with them. This study presents the lessons learned from the ethnographic photo exhibition opened in Diósvizsló in 2021, which recalls the nowadays significantly changed vineyard life on the Diósvizsló wine hill from the 1960s. Moreover, I summarize the results generated along the research questions (also) based on these lessons. Based on my ethnographic fieldwork, small-plot vineyards, as ‘relic’ areas or remnant plots left out of collectivization, often served as alternative spaces, arenas of permanence, knowledge, and ownership continuity. Small-plot vineyards functioned as sanctuaries in the lives of their owners. The social role they played in helping people preserve their identity and sustaining their community also can be seen in the material world of small cellars. The study briefly discusses the rapidly changing circumstances of the regime change in 1989 and the effects of the transition from a socialist planned economic system to a market economy on the ownership relations and plantation structure of the examined vineyards.

**Keywords** | Villány wine region, collectivization, small-scale viticulture, household plots, enclosed gardens, continuity of property and expertise, a refuge of identity (fragments), everyday resistance

Fotóesszé

## Egy etnográfiai terepmunkahelyszín újralátogatása (1999–2024)

RÉGI TAMÁS

antropológus, muzeológus, Néprajzi Múzeum, Budapest

**Rezümé** | Az antropológiát szokás egyfajta lineáris tudástermelési folyamatként láttatni, aminek határozott kezdete és vége van, és jól elkülöníthető stádiumokból áll. Legtöbb esetben azonban az antropológia inkább egy folyamatos tudásfenntartó folyamat, amiben a terepmunka helyszínének újrafelfedezése fontos szerepet kell, hogy játsszon. Az antropológiában nem ritka, hogy a kutató újralátogatja egykori terepmunkahelyszínét, ami nemcsak arra ad neki lehetőséget, hogy az adott közösségben érzékelje a változásokat, de arra is, hogy akár saját szakmai érdeklődésében is érzékelje azokat. Ebben a cikkben egy kenyai terepmunkahelyszínelem huszonöt évvel későbbi újralátogatását írtam meg.

**Kulcsszavak** | terepmunka, Kenya, újralátogatás, modernizáció, nomádok

1999-ben jártam először Kenyában, amikor is három hónapot töltöttem szamburu és turkana területen. Ennek az útnak az élménye megalapozta a későbbi kapcsolatomat a kelet-afrikai nomád népekkel és tulajdonképpen az egész tudományal is. Ennek ellenére, erre az észak-kenyai területre később nem tértem vissza, a sors úgy hozta, hogy későbbi terepmunkáimat Dél-Etiópiában végeztem, és majd két évtizednyi energiámat annak a területnek szenteltem, nem pedig a kenyai sivatagnak. Éppen ezért izgalmas volt pontosan huszonöt év elteltével újra meglátogatni ezt a területet.

Bár az Európán kívüli terepmunkákat az 1990-es évek végén már egyre könnyebb volt kivitelezni, ez még mindig az az időszak volt, amikor egy három hónapos állomásozó terepmunka Kelet-Afrika nehezen megközelíthető területein feladta a leckét a kutatónak. Az első olyan magyar antropológus generációhoz tartoztam, akik a rendszerváltást követően már könnyebben utazhattak, akik egyszerűbben hozzáférhettek olyan szakirodalomhoz és információkhoz, amikből felkészülhettek egy ilyen útra. De az út megtervezéséhez még nem használtam internetet vagy emailt, és nem voltak online térképeim. Kenya, bár nyitott és politikailag a haladóbb afrikai országok közé tartozott, az északi határvidékeire akkor sem sok figyelmet fordított. Akit lehetett, visszafordított az oda igyekvők közül. Az államiság fenntartása egyértelműen a déli népekre alapozódott, és az északi vidékeken élőknek többnyire meg kellett elégedniük az amúgy is szegény ország peremvidék szerepével. Nem ismételném magam, az élményeimet erről az útról megírtam (Régi 2006). Itt legyen annyi elég, hogy az akkori terepmunkám egyértelműen ennek a politikai elhagyatottságnak a kontextusában formálódott. A szegényes vagy éppen nem létező infrastruktúra, a biztonság hiánya, az állandó élelem- és vízhiány mind olyan tényezők voltak, amelyekkel folyamatosan meg kellett küzdenem, és terveznem kellett velük. A kér-

dés inkább az volt, hogy mindezen gazdasági és politikai kihívások vagy ökológiai helyzetek mennyire jelentek meg a helyi népesség belső szervezettségében. Első látásra úgy tűnt, hogy ezen rendezőelvek (ökológiai sávok, ivóvízhez való hozzáférés, városok közelsége stb.) egy aránylag jól kivethető irányvonal mentén létrejött társadalmi képet tartott fenn, amiben az egyes csoportok határai jól elkülöníthetővé váltak, és a terepmunkát erre a rendszerre aránylag könnyen rá lehetett húzni. Ez persze egy naiv megközelítés volt.

A kenyai elit már a függetlenség után néhány évtizeddel (tehát az 1999-es terepmunkám idejében is) monopolizálta nem csak a gazdasági erőforrások nagy részét, de az ország belső nyilvános diskurzusait is (különösen az északi vidékeken élő népekről kialakult közbeszédet). Ezen két fegyvertény rányomta a bélyegét arra is, ahogy az államiságot működtették az északi határvidéken. És ez a helyzet volt az, amibe a terepmunkámat bele kellett illesztenem. Nehezen megközelíthető városok, amelyek próbálják az európai településmodellt fenntartani, de ebben sem a fizikai, sem a kulturális környezet nem volt hosszú távon partner a számukra. Irodák és iskolák, amelyek arra voltak hivatva, hogy egy multietnikus környezetben kiegyenlítsék az egyes identitások közötti egyenetlenségeket, de amelyek ténylegesen a saját magukról alkotott képnek sem tudtak megfelelni. Nomádok, akik az 1990-es években sem értettek még mindig szinte semmit az államiságból, a felelősségből vagy a társadalmi szerződésből, amit az intézmények elvártak tőlük. Mindezek persze nehezítették az antropológiai projekt kivitelezését, de éppen ezek tették vonzóvá is ezt a terepet a számomra. Ezek voltak ugyanis azok, amik miatt ezt a területet választottam, pontosan az az Afrika érdekelt, amelyik mindeddig sikeresen ellenállt a Nyugatnak.

Az antropológiát szokás egyfajta lineáris tudástermelési folyamatként láttatni, aminek határozott kezdete és vége van, és jól elkülöníthető stádiumokból áll. Legtöbb esetben azonban – különösen, ha minőségi antropológiáról beszélünk – az antropológia inkább egy állandó, folyamatos tudásfenntartó folyamat, amiben a terepmunka helyszínének újra és újra felfedezése fontos szerepet kell, hogy játsszon. Az antropológiában nem ritka, hogy a kutató újralátogatja egykori terepmunkahelyszínét, ami nem csak arra ad neki lehetőséget, hogy az adott közösségben érzékelje a változásokat, de arra is, hogy akár saját szakmai érdeklődésében is érzékelje azokat. Az ember máshogy látja nem csak saját viszonyát a szakmához, de a tudomány nyelve is változik az évek alatt. A kutató együtt öregszik a kutatottal, és az újralátogatás mindkét félnek közös visszaemlékezésre adhat alkalmat. Nem csak a közösség változik az egykori terepmunka helyszínén, de a táj, az éghajlat és a tárgyi kultúra is megváltozhat a két terepmunka között eltelt időben.

A személyes történetek az újralátogatás során egy tágabb etnikai, kulturális vagy ökológiai keretbe kerülhetnek. Migráció, egyéni sorsok, új közösségi identitások kialakulása vagy eltűnése évek távlatából tágabb keretet kap; tágabbat, mint az antropológus első látogatása során készített életútinterjúk során. Ebben az esetben az időfaktor a kutató malmára hajtja a vizet, mivel nem csak az adatközlőnek, de saját magának is vannak elménevei az élettörténetben felbukkanó történelmi eseményekről, azaz létrejön egy saját referenciapont, amihez tud viszonyulni. Ezek az antropológiai újralátogatások sokfélék lehetnek, és céljuktól és időtartamuktól függően az eredmények is nagyon eltérőek. De ami a legtöbbjükre igaz, hogy nagyon nehéz őket kivitelezni. A kutató állandó lakhelyétől földrajzilag távol lévő terephelyszín újralátogatására ritkán nyílik lehetőség, kivitelezése sok pénzt, energiát és időt emészt fel, és legtöbbször nem kecsegtet olyan új eredménnyel, amivel a kutató meggyőződhetné a környezetét, hogy a látogatásra szükség van.

2024 májusában egy kenyai konferenciára hívtam meg a francia székhelyű GDR Rift szervezet Narokba. Rövid szervezést követően összeállt egy terv, hogy a konferencia előtt végigjárjam azt az útvonalat, amit 1999-es kenyai terepmunkám során követtem. Nem volt

cél a korábbi teljes tanulmányomat újraértelmezni, a társadalmi változások teljes kritikáját adni. Időm és a terület mérete inkább egy benyomásoktól tarkított terepmunka-újraélmést vetítette előre, amelyben kis szerencsével régóta nem látott emberekkel találkozhatok, megismerhetem sorsukat, és láthatom a táj változását.

2024 április első napjaiban Nairobiban találkoztam Laurent Gabailal, aki a Toulouse-i Egyetem Antropológia Tanszékének a vezetője volt. Egy közös ismerősünk mutatott be bennünket egymásnak, Laurent nyugat-afrikai terepmunkája után Kelet-Afrikában szeretett volna dolgozni, és kérte, hogy velem tarthasson ezen az úton. Hamar kiderült, hogy azonos a ritmusunk, aránylag hasonlóan gondolkodunk az antropológiáról és a világról általában. Laurent is a hagyományos antropológiai módszertanban bízott, próbált észhez térni abból a posztkolonialista nyomásból, ami az utóbbi egy-két évtizedben oly sokunkat elbizonytalanított a szakmát illetően. – Lehet-e még antropológiát művelni egy fehér embernek Afrikában? – szembesült ő is oly gyakran a kérdéssel. Mindkettőnk vergődött a vádak alatt, és gyűjtötte a bátorságát ahhoz, hogy újra antropológiát csináljunk egy hagyományos afrikai közösségben.

Nairobiból bérelt terepjárával Wambába utaztunk, szamburu területre, ahol annak idején az első nomád közösségekkel találkoztam. Akkor Peter Lognyiro volt a segítőt, tolmácsoló, akivel azóta nem találkoztam, és nem is tudtam mi lehet vele. Laurent-nal a falu utcáin kezdtünk el beszélgetni az emberekkel, és a régi kinyomtatott fényképeim helyszíneit beazonosítani. Az emberek kíváncsiak voltak, érdeklődtek és segítőkészek a keresésben. Wamba lakossága az utóbbi huszonöt évben talán duplájára duzzadhatott, sok szamburu települt le a környéken, ami nem segített sem a környezetmegővésben, sem a már itt élő emberek helyzetén. Megélhetés továbbra sincs a környéken, az utcák tulajdonképpen homokos víz áztatta árkok. Egy idő után az egyik helyi férfi felismerni vélte Petert a képen, és érte küldte az egyik gyerekét. Nem sokkal később Peter szapora léptekkel vágott át a falut körülvevő ültetvényeken, és néhány percen belül örömmel ráztuk egymás kezét. Huszonöt év elteltével is minden részletre emlékszik, örül, hogy lát (1. kép). Elmondja, hogy nincs könnyű helyzetben: néhány éve szamburu harcosok elrabolták az összes marháját, fegyverrel jöttek, és mindet elvitték. Azóta azon dolgozik, hogy újra legyenek állatai, de nem sok sikerrel. A csapadék kiszámíthatatlan az utóbbi években, és az idén is áradásokat okozott a szokatlanul nagy mennyiségű lezúduló víz. A vadállatok, különösen az elefántok ilyenkor közelebb jönnek a faluhoz, és rengeteg kárt okoznak a kertekben.



1. kép

A helyi gazdák műanyag flakonokat fűznek fel egy madzagra, és kifeszítik őket a földjeik köré. A palackok hangja távol tartja az elefántokat, de persze ez a módszer sem kínál teljes védelmet. Nem úgy tűnt, hogy az ember oly könnyen menekülhetne a természet elől. 1999-ben több fotót készítettem a Wamba közeli dombokról. Akkor szeptemberben jártam a területen, tehát a száraz évszak vége felé, míg most az esős évszakban. Ez magyarázza a zöldebb vegetációt a mostani képen (2–3. kép), de ettől eltekintve nem sok változást lehet felfedezni a tájon. Bár a város megnőtt, a környező vadon mintha azóta is érintetlen lenne.



2. kép



3. kép

A Wambában töltött napok után Maralalon keresztül South Horra utaztunk. Az egyébként világosbarna táj most mintha zöld szőnyeggel lett volna leterítve. A folyók megáradva, a fű mindenhol kizöldülve, és napokig csak a zöld minden árnyalatában játszó dombok között autóztunk. Ahogy huszonöt évvel ezelőtt, úgy most is: Maralaltól az út bizonytalanná vált. Nem csak fizikailag, hanem átvitt értelemben is. Innentől mintha az ember egy másik világba lépne át, ahol mindenki csak arra figyelmeztet, hogy vigyázzunk. Törzsi villongásokra, a pokotok, a szamburuk és a turkanák közötti lövöldözésekre, amik az ide látogató idegeneket is bajba keverhetik. Bárkivel beszélünk az etnikai hovatartozásáról, mindig egy erős érzelmi töltet az alapja a magyarázatának. Azt veszem észre, hogy mintha egyre kevesebben említenék a felmenőiket. Pedig a csoporton belüli szolidaritás, az etnikai és klánidentitás legtöbb esetben a leszármazás gondolatán szerveződik meg. Különösen intézményes szinten, amikor egyes személyek beazonosíthatóvá és elszámoltathatóvá lesznek az állami apparátusban, azaz az állam számára láthatóvá válnak. Ami azonban talán a legfontosabbnak tűnik, hogy ugyanazok a klánok megtalálhatóak a különböző etnikai csoportokban. Ezeket a keresztidentitásokat legtöbbször közösségerősítő tulajdonságúnak gondoltuk, de az utóbbi időben rá kell jönnünk, hogy a konfliktusokban akár elő is segíthetik az eszkalációt. Az etnikai szövetségek folyamatosan változnak, az identitások a klánok mentén széttöredeznek. Nagyon úgy néz ki, hogy amint ezeket a történelmileg mobilabb identitásokat olyan külső hatások érik (kényszerű letelepítés, állami nyilvántartásba vétel, formális oktatás stb.), amik erősebb csoportkooperációt követelnének, konfliktus tör ki. Ez volt az egyik kiinduló probléma már évtizedek óta az észak-kenyai térségben is.

South Horr volt az a kis település, ahonnan annak idején gyalogosan folytattam az utamat Loiyangalani felé (4–5. kép). Akkor nem volt mit tennem, egyáltalán nem volt tömegközlekedés, és egy hét várakozás után úgy döntöttem, hogy gyalog indulok el a Suguta-völgyön keresztül a Turkana-tóhoz. Most is itt töltöttünk egy éjszakát, egy ház udvarán sátorban. A kis település, bár lélekszámban szintén felduzzadt az elmúlt évtizedekben, az infrastruktúrája nem változott. Az utakat itt is elmosták az esők, hatalmas medreket alkotva a tájba. Többször kérdés volt számunkra is, hogy tudjuk-e folytatni az utunkat a Turkana-tóig, de ahogy északabbra jutottunk, a csapadék is kevesebb lett. 1999-ben még nyoma sem volt a Lake Turkana Wind Power-nek (LTWP) ezen a vidéken (6. kép).



4. kép



5. kép



6. kép

Ez Afrika legnagyobb szélenergia-projektje. A kenyai Marsabit körzetben a Turkana-tótól délkeletre elterülő huszonkétezer hektáros területen 365 szélturbinát telepítettek 2014 és 2017 között. Ez adja Kenya villamosáram-ellátásának legalább tíz százalékát, uralja a tájat, amerre a szem ellát, csak turbinákat látni. Szurreális látvány. A vidék eredetileg szamburu, turkana, rendile és elmoló népek legeltető-, vadászó- és halászóterülete volt, akik a mai napig keserű szájjal szemlélik, ami a földjükön történik. Mivel a turbinák az országos főhálózatra vannak rákötve, a helyi közösségeknek semmi nem jut az itt termelt áramból. Voltak ígérek napelemek telepítésére és az utak megjavítására, de ezek nem valósultak meg. A telepen csak magasan képzett, idegen munkaerőt alkalmaznak, helyiek szinte egyáltalán nincsenek bevonva a termelésbe. Az egész projekt szigetszerűen, a környezetétől teljesen elkülönítve létezik, és a modernizáció és fejlesztés továbbra is csak egy utópia marad a környéken. Azokat a turkana településeket, amelyek útban voltak a turbináknak, áttelepítették távolabbi területekre. A helyiek kaptak némi kompenzációt, de a fő narratíva a projekt mögött az volt, hogy ez a terület élhetetlen, kietlen és terméketlen, így bármiféle beavatkozás csak a helyiek javára válhat. Mióta Höhnel és Teleki 1888-ban itt járt, ez a hozzáállás nem változott. A terméketlenség már évszázadok óta legalizálva van, és ezt hivatott megváltoztatni az LTWP azzal, hogy teljesen „feltörte” a tájat, és villamosáramot termel rajta. Legalábbis ez a turbinákat üzemeltető cég egyik fő narratívája a projekttel kapcsolatban. A hagyományos földkezelési technikák persze teljesen mást mondanak erről a földről. Loiyangalani már generációk óta a Kulal-hegységből eredő édesvízi forrásnak köszönheti oázis jellegét. Ez vonzotta ide a turkana és szamburu családok többségét az utóbbi huszonöt évben is. A helyi családok hatalmas tudással vezetik állataikat az időszakosan kiszáradó területek között és tartják fenn a nyájukat. Loiyangalaniban egy szamburu asszonnyal beszélgettem, aki elmondta, hogyan vándorolt ide fiatalon a férjével a Chalbi-sivatag másik oldaláról, Marsabit alól.



7. kép

Ahogy megérkeztünk a tóhoz, a Loiyangalaniba vezető utat egy sor teherautó állta el (7. kép). A vízszint emelkedése miatt az út járhatatlanná vált, és csak terepjárók juthattak túl a köves útszakaszon. A Turkana-tó vizének évek óta tartó emelkedése miatt a partmenti halászközpontok épületei már alig látszanak ki a vízből (8. kép), több csoport arra kényszerült, hogy máshol keressen megélhetést és lakhatást. Hogy ez is az El Nino hatása lenne-e, nem tisztázott, de az emberek azt mondják, hogy a legtöbb tónak a Nagy-hasadékvölgyben emelkedett a vízszintje az utóbbi években, és a Turkana-tó szintén ennek a jelenségnek az áldozata. Az El-Molo öbölben élő elmolókat is kiöntötte a víz, és kénytelenek voltak feljebb költözni a parti sávban. Létrehoztak egy új települést az öböl másik oldalán, és egykori szent helyeiket átadták a tó vizének.



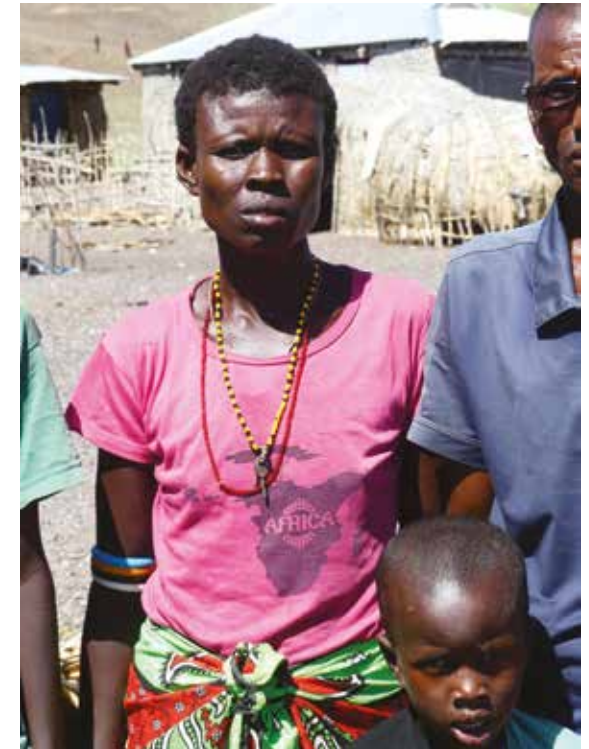
8. kép



9. kép

Az elmolók között egy lányt kerestem, akit 1999-ben a testvéremmel együtt egy turkana településen fényképeztem le a tánc közben (9-10. kép). Legnagyobb meglepetésemre néhány percen belül feltűnt K. Iowa, akinek nem is kellett bemutatkoznia, mert azonnal felismertem a képről. A lány azóta visszaköltözött az elmoló faluba; egész életét ezen a területen töltötte, férjhez ment, és ma már a gyerekeivel él az öbölben. A beszélgetés aránylag hamar a múlt és a jelen összehasonlításába fordult át, abba, ahogy a múltban az éghajlat kiszámíthatósága miatt az itt élő nomádok valamivel könnyebben tudtak tervezni. Ez a tervezhetőség talán az egyik legfontosabb az olyan marginalizált közösségekben, mint az elmolók. Az észak-kenyai nomádok többnyire egyenlőségelvű társadalmaknak tartják magukat, ahol a vagyon felhalmozása csak szigorúan meghatározott szabályok mentén történő állatcseréken keresztül történhet. Ezek a közösségek közötti állatcserék főleg a házasságokon keresztül történnek. Azok a közösségek, amelyek ezen állatáramlásokból kimaradnak, elszegényednek, és az amúgy is perifériális társadalmak legszélére kerülnek. A periféria perifériájára. Ennek legjobb példái az elmolók, akik mint maradványnép, mindig is nehezen vettek részt a nomád életformában, és más afrikai nomád társadalmaktól eltérően (ahol az elszegényedett csoportokat valahogyan integrálják a nomád közösségek) kirekesztetté váltak. Ezekben az észak-kenyai nomád társadalmakban, mint a turkana, szamburu, gabbra, rendile stb., azok, akik nem voltak képesek az állataik számát fenntartani, lenézetté, szegényté és kirekesztetté váltak. Egyetlen kulturálisan elfogadott termelési mód létezik ezen a területen: az állattartás.

K. ennek a folyamatnak a nehézségeiről mesélt nekem, és a beszélgetés végén odaadtam neki a róla készült képeket, amiket aztán gondosan elhelyezett a kunyhójába dekorációnak. Ott lógtak a képek a kunyhója falán, amiben a családjával élt, néhány kilométerre attól a helytől, ahol fiatalemberekként huszonöt évvel ezelőtt találkoztunk. Csak ültem a kunyhóban, és önkéntelenül is összehasonlítottam az elmúlt huszonöt évünket, az övét és az enyémet, hogy mit is jelent nekünk ez a hely negyedszázad kontextusában. Ez olyan pillanat volt a számomra, amikor az antropológiai terepmunka banálisnak hatott, komolytalan és gyerekes ötletnek, ami ezt az egész helyzetet elrontotta. Mennyire jelentéktelen az antropológia által létrehozott 'hely' fogalom ahhoz képest, ahogy az itt élők ugyanezt a helyet megélik. Az emelkedő vízszint, az áradások és aszályok váltakozása, az állandó fegyveres összecsapások, a kormány totális inkompetenciája és kizsákmányolása egybe-



10. kép

sűrűsödött ennek az asszonynak az élettörténetében, abban, ami az elmúlt évtizedekben történt vele. A 'terepmunka' kifejezésből a 'terep', mint egy adott hely vagy lokáció összeférhetetlennek tűnt K. életvilágával, az elmúlt huszonöt év mindennapjaival. Ez negyedszázad távlatából visszatekintve egyértelmű volt. Akkor és ott rájöttem, hogy elveszteni a kapcsolatot a kutatott közösséggel az egyik legnagyobb hiba, amit antropológus elkövethet.

Nem is maradtunk tovább az elmolóknál. Motorra ültünk, és visszamentünk Loiyangalaniba, ahol még néhány napot töltöttünk mielőtt visszaindultunk Narokba, a tervezett konferenciára.

## Irodalom

Régi Tamás

2006 Nomádok között Kelet-Afrikában. Budapest: Anthropolis Egyesület.

## Revisiting an ethnographic fieldwork site (1999–2024)

TAMÁS RÉGI

Anthropologist, museologist, Museum of Ethnography, Budapest

**Abstract** | Anthropology is often viewed as a linear process of knowledge production with a definite beginning and end, consisting of clearly distinct stages. In most cases, however, anthropology is more of a continuous process of knowledge maintenance, in which the rediscovery of the fieldwork site must play an important role. It is not uncommon in anthropology for a researcher to revisit a former fieldwork site, which provides an opportunity not only to perceive changes within the given community but also to reflect on shifts in their own professional interests. In this article, I describe my return to a fieldwork site in Kenya twenty-five years later.

**Keywords** | fieldwork, Kenya, revisit, modernization, pastoral people

# „Félek elhinni, hogy én is lehetek valaki” Gondolatok a tomori roma közösség részvételi örökségkutatásáról és kulturális gyakorlatairól

CZETŐOVÁ ALEXANDRA

szakvédőnő, Rakaca

GYÖRGY ESZTER

egyetemi adjunktus, ELTE BTK Történelmi Intézet

MRAVIK PATRIK

egyetemi adjunktus, ELTE BTK Történelmi Intézet

2024 nyarán indult az a részvételi örökségkutatás, mely a tomori roma fiatalokból álló közösség és az ELTE BTK Atelier Tanszékének oktatói és hallgatói közötti párbeszédre épült. A folyamat fontos lépcsőfoka volt 2025 tavaszán a partícipatív kutatási munka eredményeinek bemutatása egy szemeszterzáró workshop keretében, ahol a tomori fiatalok és az ELTE hallgatói közösen reflektáltak a helyi kulturális örökség, emlékezet feltárt mintázataira. A késő májusi nap lezárásaként a Józsefvárosi Múzeumban egy kollaboratív kultúrjam keretében azok a dalok hangzottak el, melyek a találkozó során spontán alakult együtt éneklések alkalmával születtek meg.

Jelen cikkben ennek a folyamatnak egyes, számunkra fontosnak érzékelt elemeit szeretnénk kiemelni. Az említett eseménnyel kapcsolatos beszámoló felvillantásán túl a résztvevőket szeretnénk megszólítani. Nem célunk egy tökéletesen koherens szöveg létrehozása, sokkal inkább a partícipatív párbeszéd megjelenítése, amely sokszor szubjektív, töredezett, és érzelmeiktől sem mentes.

**Czetőová Alexandra:** „Félek elhinni, hogy én is lehetek valaki” – hallottam egyszer ezt a kijelentést egy kisiskolás gyermektől. Ez a mondat nem csak egy gyermek bizonytalansága, hanem egy egész közösség ki nem mondott fájdalma. A hátrányos helyzet nem csupán strukturális egyenlőtlenségekben érhető tetten, hanem pszichoszociális szinten is mély és hosszan tartó lenyomatot hagy az énképben. A szegregált neveltetés következtében gyakran már a szocializáció korai szakaszában elsajátítják azokat a belső narratívákat, melyek saját értéktelenségüket, kívülállóságukat rögzítik. Azok a gyerekek, akik otthon nem hallják, hogy értékesek és ők is képesek sok mindenre, valamint még az előítélet is hozzá társul, már induláskor lemaradnak. Az önkorlátozó belső mintázatok nehezen oldhatók fel. Különös jelentőséggel bírnak azok az intervenciók, amelyek képesek megbontani a hátrányos helyzet és az alacsony önértékelés közötti kapcsolatot. A továbbtanuláshoz, fejlődéshez komplex akadályrendszeren kell átjutni.

A kis falvakban működő iskolák gyenge színvonalúak, ami nem a pedagógusok elkötelezettségének a hiányából fakad, hanem a tanárihiányból, valamint a túlterheltségből. A továbbtanulás nem csak a képesség vagy az érdeklődés, hanem az inspiráló környezet hiányán is múlik.

Gyakran szembesülök a munkám során azzal, hogy a gyerekek esetleg szeretnének továbbtanulni, de a szülő nem engedi, mert félti a várostól, bizalmatlan az intézménnyel szemben. Sok szülő maga sem fejezte be az iskolát, így nem tapasztalta meg az oktatás előnyeit. Ezáltal nehezebben tudják motiválni gyermekeiket. Nem tudnak tanulási mintát nyújtani, nincs segítség a házi feladatban, nincs csend.

Nagy probléma, hogy hamar bele kell csöppenniük a munka világába. Látom amikor a tíz-tizenéves gyerekek hajnalban már idénymunkában segítenek a szülőknek, aztán nyolckor már az iskolában ülnek fáradtan. Vannak lányok, akik még gyerekek, de anyaként viselkednek. Nem azért, mert így akarják, hanem mert muszáj otthon besegíteni a kisebb testvér nevelésébe. Ezzel olyan szerepet töltenek be, ami még felnőttként is nehéz. Nem a játszótéren nőnek fel, hanem a szobában egy síró csecsemővel a karjukon. Gyakorlott szülők lesznek, mire megélnék a kamaszkort és tudnának összpontosítani az álmaikra. Kimaradnak az iskolából. Korai családalapításhoz vezet.

Feladatunk nekünk, szakembereknek, hogy próbáljuk biztatni, motiválni a gyerekeket a továbbtanulásra. Ennek módja, hogy pályaaorientációs tanácsadást, motivációs előadásokat, pozitív családtervezéssel kapcsolatos előadásokat tartunk az iskolában. Egy iskolaévben ez mindössze egy-két alkalom. Itt tenném fel a kérdést: Elég ez? Nem! Ez a pár alkalom nem számít mentorálásnak. Lehet, hogy aznap még a gyerekek fejében maradnak az elhangzottak, és el is gondolkodnak, de a mindennapok visszahúzzák őket.

Egy évvel ezelőtt kerültem kapcsolatba a Tomor és környékén élő gyerekekkel, akik folyamatos mentorálásban részesülnek. Fontos megemlítenem, hogy ez a folyamatos mentorálás már huszonnyolc éve működik, tehát a jelenlegi gyerekek szülei is mentorálva voltak. Számomra hihetetlen volt, hogy velem szemben ülnek mindössze tizenhárom és tizennégy éves gyerekek, kiket, ha megkérdeztem, mik szeretnének lenni, ha felnőnek, vagy hová szeretnének menni továbbtanulni, mik a terveik, akkor egyértelmű választ kaptam rá. Nem volt gondolkodás, nem volt olyan, hogy nem tudom. Céltudatos gyerekek ültek velem szemben. Ekkor tudatosult bennem igazán, hogy mennyire fontos a folyamatos jelenlét a gyerekek életében. Meg kell mutatni nekik, hogy ők is elérhetnek bármit az életben. Nem különböznek senkitől. Ugyanolyan értékesek, mint mások. Segíteni kell nekik leküzdeni az előítéletektől való félelmet. Ki kell nyitni előttük a világot. Fontos megjegyezni, hogy ez a fajta mentorálás nem arról szól, hogy minden percben fogni kell a kezüket és irányítani őket, hanem arról, hogy képessé tegyük őket a félelmek leküzdésére, akadályok átlépésére, hogy olyan jövőt építsenek maguknak, amelyet szeretnének és megérdemelnek. A hátrányos helyzetű gyerekek számára például egy egyetem gyakran elérhetetlen, idegen világnak tűnik. Elképzeléseik az intézményekkel szemben torzultak, és tele vannak szorongással. Éppen ezért fontosak azok az alkalmak, amikor a fiatalok személyesen is kapcsolatba kerülnek az egyetemi környezettel. A közös munka, személyes beszélgetések és élmények segítenek lebontani a belső gátat. Alapokat is adhat a jövővel kapcsolatos elképzeléseknek. A félelem helyét fokozatosan átveheti a kíváncsiság és az ambíció. Ez az egyik küldetése a tomori közösségnek, a gátak átlépése, lebontása.

Tomoron jelenleg harminchét gyermek vesz részt egy különleges mentorálási programban. A fiatalok nem csupán tanulnak, hanem lehetőséget kapnak arra, hogy valóban megérezzék, több van bennük, mint amit a világ gyakran sugall nekik. A mentor, Siroki László, aki évtizedek óta közösségfejlesztő és a Romama szociális szövetkezet és lakáséletterem

létrehozója, szintén a közösség tagja, egy biztos pont az életükben, aki hisz bennük és figyel rájuk. Segíti a fiataloknak felismerni saját erősségüket és céljaikat. Őszinte visszajelzéssel segíti a fejlődésüket. Meghallgatja őket. Segíti őket abban, hogy lassan, lépésről lépésre kibontakozzanak. Felfedezzék önmagukat, értékeiket, álmaikat. Irányt mutat oktatásban és pályaválasztásban. Információkat ad a szakmákhoz vezető utakról. Segít kapcsolatot teremteni szakemberekkel, intézményekkel. Ez nem csupán oktatás. Ez szeretetet, türelmet és hitet abban, hogy minden gyermek megérdemli a jövőt.

**Horváth Attila [Tomor]:** Számunkra a Romama nem csak egy táborhely, hanem egy adott otthon is, ahol számos tábor, programok és jó élmények kötnek ide minket!

**Czetőová Alexandra:** A huszonnyolc éve tartó mentorálás nem csak egy gyors program vagy az említett évi egyszeri iskolai előadás. Egy élő örökség, amely generációkat formál. A tomori példa bizonyítja, hogy a valódi társadalmi változás nem egyetlen tanévben mérhető, hanem évtizedek alatt bontakozik ki. Ma már olyan felnőttek is vannak, akik egykor mentoráltak voltak, s most nyomozók, ügyvédek.

**Horváth Attila:** Jövőben én személy szerint vízgazdálkodással szeretnék dolgozni, ezt is tanulom jelenleg!

**Czetőová Alexandra:** A legmélyebb változások a legkisebb helyeken kezdődnek, ott, ahol valaki huszonnyolc éven át nem adta fel.

**György Eszter – Mravik Patrik:** A tomori közösség az elmúlt évtizedekben számos egyetemmel, civil szervezettel dolgozott együtt, többek között úgynevezett ügyvideókat forgattak az ELTE Média Tanszékkel olyan, a települést érintő nehézségekről, mint a rendszeres buszjárat hiánya; szociális design nyári tábort szerveztek a MOME építész és designer hallgatóival, illetve közösségi főzéseket szerveztek a helyi Romama lakáséletterem részére.

Tavaly ősszel egy új közreműködés kezdődött, amelyben az ELTE BTK kulturális örökség mesterszak oktatóinak és hallgatóinak részvételével a helyi roma kulturális örökség került a fókuszba. A részvételi folyamat megalapozását azok a találkozások jelentették, amelyek keretében Tomoron a helyi és környéki településekről csatlakozó fiatalok és az egyetemi hallgatók megismerkedtek egymással, megkóstolták a tomori asszonyok által készített helyi ételeket. A folyamat egyik felejthetetlen momentumaként a fiatalok egy – a legprofibb vállalati csapatépítőt is felülmúló – program keretében avatták be az egyetemistákat a roma történelem fontos eseményeibe, vagy a dalszövegírás, az ügyvideókészítés titkaiba.

**Horváth Attila:** Az ELTÉ-vel az első találkozásunk nagyon jó élmény volt, és nyitottak voltak felénk, és azóta is sokat dolgoztunk velük!

**György Eszter – Mravik Patrik:** Az első találkozásokat követően 2025 tavaszán különleges projektszeminárium indult, amely során a Bölcsészkar különböző szakos hallgatói – kilépve az egyetem falai és szokásos struktúrái közül – a tomori fiatalokkal és mentoraikkal együtt kezdtek kutatni. A félév során három kutatócsoport alakult, akik Tomor és a környező falvak (Homrogd, Lak, Alsóvadász) zenei, családi, lokális és gasztronómiai örökségét igyekeztek feltérképezni. Az egyetemisták és a tomori gyerekek teljesen egyenrangú partnerként működtek együtt; interjúkat készítettek, helyi legendáknak és mítoszoknak olvastak utána, különböző idővonalakat készítettek annak érdekében, hogy a tomori roma közösség sűrű és izgalmas múltjának minél több aspektusa láthatóvá, megismerhetővé váljon. A közös kutatás során a tomori fiatalok és az egyetemisták recepteket, ételkészítési szokásokat, régi zenekarok történetét és zenei stílusát, az egykori tomori varrőzemet és női focicsapatát, egy elsüllyedt templom és egy titkos, a falvak alatt húzódó alagút történetét rögzítették.

**Makk Attila [Tomor]:** Számomra a kutatás egy nagyszerű referencia volt például arra, hogy később, ha egyetemre megyek, hogyan tudok csoportosan kutatni, vagy arra is, hogyan működjek együtt olyan emberekkel, akik teljesen másképp látják a világot. Nehézség talán az információk megszerzése volt, amik a kutatáshoz kellettek.

**György Eszter – Mravik Patrik:** Ami pedig talán a legfontosabb: az együtt töltött idő alatt szoros közösséggé formálódtak, ami a terepen létező kutató-szerep megtapasztalása mellett meghatározó, szeretetteljes együttléteket eredményezett. Az egyetemisták között több képzett zenész és énekes is akadt, így a „szünetekben” az együtt zenélés, jamelés könnyen adta magát. Felejthetetlen emlék, amikor a május eleji hétvégén, az egész napos munka után a kertben megpihelve a csapat zenélni kezdett, egy nagybögő is előkerült a gitárok mellett, és az egyik egyetemista lány elkezdte énekelni Bajdázó *Lekapcsolom a villanyt a fejemben* című dalát, olyan gyönyörű hangon, hogy egy pillanatra mintha megállt volna az idő.

**Makk Attila:** Nagyszerű emlék. Azt éreztem alatta, hogy valami egyedül alkotunk, és szerintem határozottan erős kötelék alakult ki egymás és az egész csoport között. A zene nagyon könnyen össze tud hozni egy csoportot szerintem, és nagyon könnyen tud adni az egész csapatnak egy erőt, ami még inkább egymás irányába és a közös munkára ösztönöz.

**György Eszter – Mravik Patrik:** Az együtt töltött [egyetemi] félév és a közös kutatás megkoronázásaként a projektszeminárium egy egyetemi workshopkal és egy közös, a Józsefvárosi Múzeumban megrendezett koncerttel zárult.

Az ELTE Bölcsészettudományi Karán rendezett workshopon a három kutatócsoport különböző módszerekkel mutatta be eredményeit. A prezentációk mellett vetítettek archív és a kutatás során született fotókat, a közös éneklésekről és beszélgetésekről készített videókat. A közönség bevonásának szellemes megoldásaként a tomori ételekkel kapcsolatos kvízre is invitálták a jelenlévőket. Bár a részvételi folyamat esetén újra és újra megerősítést nyert az az érv, hogy nem a végül előálló műalkotás vagy tudományos eredmény a lényeges, hanem a bevonódás mélysége és tartalma, az így megszerzett tudás már most is fontos kiindulópont lehet a közös identitás és öntudat erősítésében. Ezek bemutatásában, így az előadások megtartásához szükséges bátor kiállásnak is egyre kevésbé vannak híján a tomori fiatalok, még a legifjabbak is.

**Makk Attila:** Mi nagyon jól éreztük magunkat, igaz kicsit izgultunk a prezentáció során, de végül nagyon jó hangulat lett, és nagyon komfortosan éreztük magunkat, összességében nekünk nagyon jól telt a prezentáció!

**György Eszter – Mravik Patrik:** Egy fővárosi egyetem és egy északkelet-magyarországi falu közötti aszimmetrikus viszonyt természetesen nem lehet semmissé tenni. A tomori roma fiatalok ugyanakkor megmutatták, hogy minden képességük, lelkesedésük és immáron az évtizedes közösség- és kultúraszervező tapasztalatok révén az eszközeik is megvannak a saját történeteik felkutatására és elmondására. Ebben az ELTE kulturális örökség, média és művészeti instruktork hallgatóiban is partnerekre találtak, akik támogatón, de sosem leereszkedően kapcsolódtak be a közös kutatásba.

A workshopot követően a Józsefvárosi Múzeumban egy kollaboratív kultúrjam keretében immáron kötetlen örömmel és beszélgetéssel zárult a nap. A gazdag roma kulturális örökséggel bíró kerület színes és befogadó kiállítótere ideális találkozási helyet jelentett a tomori fiatalok, az egyetemi hallgatók, a kerület lakói és bármilyen, az esemény

íránt érdeklődő számára. Hangszerek és műfajok kavalkádjában megszólaltak autentikus roma és magyar népdalok, friss hiphop szerzemények, és az este számos különleges pillanatának egyikén a roma és magyar himnuszok egyszerre meghatározó és megrendítő egybejátszása.

**Ádám Orsolya [Tomor]:** Számomra ez egy örök emlék marad. Valami eszméletlenül jól telt az a pár óra, amit ott töltöttünk. És ebben a hely is közrejátszott. Rengeteg érdekességet találtunk ott a múzeumban, na és persze élményeket is szereztünk, rengeteget. Volt egy cuki kutyus, akit lehetett simogatni. Kedvemre való volt a hely kialakítása, a színek és minden, de tényleg minden. A közös zenélés pedig iszonyatosan tetszett, egyrészt azért, mert a barátaimmal lehettem együtt, másrészt pedig azért, mert láttam az embereken, hogy tetszettek nekik a saját szerzeményeink. Nagyon jó élmény volt a zenélés és minden, ami ott történt a múzeumban.

**György Eszter – Mravik Patrik:** Fontos hangsúlyozni a részvételi folyamat korlátait is. Hosszú távon fenntartható állami finanszírozás híján rövidebb, pár évre szóló projektek révén lehet hasonló eredményeket elérni. Ahogy azonban három-öt év után egy nemzetközi ösztöndíj kifut, vagy a részvételi örökségkutatás intézményi hátterét biztosító egyetemi szeminárium véget ér, nincs garancia a jövőre nézve. A meglévő munka eredményeinek hosszabb távú beépítése és annak a folytatása nem minden esetben biztosított. Egyik oldalról a fokozatos építkezés még mélyebb kapcsolatokat és értékeket alakíthat ki, másrészt ez a bizonytalanság töredezetté teheti a közösség épülésének folyamatát. Egyben azt is megnehezítheti, hogy az elvégzett munkából és megszerzett élményekből hosszú távra tervezhető, megfogható célokat lehessen megvalósítani.

**Ádám Orsolya:** Legtöbbünkben olyan bizonytalanság van, hogy nem mindig tudjuk magunkat jól kifejezni, hiszen nem rendelkezünk még akkora tág szókinccsel, mint a diákok, és ez néha bizonytalanságot is okoz nekünk. Legyenek olyan programok, amelyek segítenek a kommunikációban, és ahol nem baj, ha valaki nem tud „szépen” fogalmazni. Jó lenne, ha segítenének abban, hogyan tudunk jobban megnyílni, és bátrabban megszólalni.

**Czetőová Alexandra – György Eszter – Mravik Patrik:** Reményeink és terveink szerint az együttműködés a következő években is folytatódni fog. A tomori közösség kulturális gyakorlatainak feltérképezése, saját alkotómunkájuk gyűjteményezése, a város és lakóinak története vagy a Romama fenntartható működésének dilemmái számos lehetséges irányt kínálnak a részvételi kutatás számára.

# Társadalmi erőforrások és gazdasági viszonyok átrendeződése a mai faluban

## Konferenciabeszámoló

PÁL EMESE

Néprajzkutató (Szentegyháza, Románia)

A Magyar Néprajz és Antropológia Intézet a Kolozsvári Akadémiai Bizottsággal közösen háromnapos nemzetközi konferenciát szervezett *Társadalmi erőforrások és gazdasági viszonyok átrendeződése a mai faluban – Social Relations and the Redistribution of Economic Resources in Contemporary Rural Environments* címmel. Az előadások és műhelymunkák két kolozsvári helyszínen zajlottak, az egykor zsinagógaként működő Tranzit Házban és a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Popovici termében.

A konferencia 2025. január 30. és február 1. között zajlott. A gondolatébresztő plenáris előadást Iuga Anamaria (The National Museum of the Romanian Peasant) tartotta *Contemporary Changes in Semi-natural Grasslands' Management* címmel. A máramarosi kutatási eredményeiről számolt be, az átalakuló táj és tájhasználat, valamint a biodiverzitás koncepciói kapcsán. A politikai, gazdasági és demográfiai változások egyaránt hatással vannak a tájra és a környezetre. Ezek az átformálódások befolyásolják az állati eredetű termékek minőségét is. Az előadó hangsúlyozta, hogy szükséges tudatosítani a gazdálkodókban, hogy munkájuk fontos és hasznos, valamint hogy az ehhez kapcsolódó tudásukra méltán lehetnek büszkéek.

Az első szekció elnöke Mód László volt, az előadók sorát pedig Eitler Ágnes (ELTE) nyitotta meg, aki a kultúrára mint erőforrásra hívta fel a figyelmet. A bemutatója a kultúra gazdasági szempontból való megközelítésének lehetőségeire és korlátaira fókuszált. A Nyárad-mentén végzett terepmunkájának egyik eredménye, hogy lokális és regionális szinten másképp viszonyulnak az egyének és közösségek a hagyományokhoz, illetve a régiók különböző turisztikai imázst forgalmazznak magukról. A következő előadó Bakos Áron (BBTE) volt, aki a tokmány példáján keresztül hívta fel a hallgatóság figyelmét arra, hogy az egyszerű tárgyaknak is van története. Hangsúlyozta a mögöttük lévő valós tudás és használati kompetenciák fontosságát. Részletesen taglalta azt is, hogy a klasszikus értelemben vett muzeológia és az új muzeológiai megközelítések hogyan viszonyulnak a tárgyakhoz. Az angol nyelvű szekció utolsó előadója Peti Lehel (BBTE/NKI) volt, aki a moldvai csángó vendégmunkások gyermekeinek oktatási és nyelvtanulási mintáit vázolta. A tematikát a külföldi állás/lét és otthoni környezet/szokások kontextusából közelítette meg. A kulturális különbségek, a nyelvi határok, az integrációs problémák, illetve az elsődleges és másodlagos nyelvhasználat témakörét is részletezte az előadó, a migrációs folyamatok mentén haladva. Az első panelt követően lehetőség adódott az előadók és a hallgatóság szakmai diskurzusára, majd egy vezetett séta keretében bejárhatták az érdeklődők a konferencia első napjának teret biztosító Tranzit Házat is.

A szakmai tanácskozás egy filmvetítéssel folytatódott, Velkey Róbert (ME) rendező *Take Your Path* című alkotását nézhette meg a publikum. A gondolatébresztő mű megtekintését követően a közönségnek alkalma nyílt arra, hogy megfogalmazza kérdéseit és észrevételeit, ugyanis a helyszínen jelenlévő alkotók (a rendező és Bartis Milán is) nyitottak voltak a párbeszédre a film kapcsán.

A konferencia második napja a Bölcsészettudományi Karon folytatódott, ahol Szabó Árpád Töhötöm vezette a nap első bizottságát. Törő Balázs (SZTE) volt az első előadó, aki egy Balaton-felvidéki településen vizsgálta a beköltözés jelenségének hatásait. A dörgicsei példa kapcsán szemléltette azt a folyamatot, amely során a régebbi helyi lakosok fokozatosan kezdenek kiszorulni a táj használatából, a szőlőhegyi birtokosok miatt. Szabó Henriett (DE) a kelet-magyarországi települések kortárs társadalmi folyamatait és az etnikai együttélés lokális mintázatait mutatta be a közönségnek. A rurális szinteken tetten érhető társadalmi folyamatok átrendeződéséről, a közösségek háttérfolyamatairól, a magyar–roma együttélési helyzetekről és más, sajátos szociokulturális mintázatokról is szó esett az előadásban. Szevernyi András (ELTE) az alá-főlé rendeltségi viszonyokat szemléltette bemutatójában a Galga-mentén. Két községet vizsgált Pest megyében, a mezőgazdasági vállalkozók példáján keresztül reflektált a lokális társadalom mindennapjaira és a helyi erőforrásokra is.

A kávészünetet követően Vajda András mint moderátor nyitotta meg a második szekciót. Csiszár-Szabó Eszter (DE) a hajdúnánási szalmafonás tradíciójának újjáélesztési folyamataiba vezette be a hallgatóságot, hangsúlyozva a szalmakultúra lokális identitáserősítő funkcióit. Mód László (SZTE) a Balaton-felvidéki szőlőhegyi életvilágok sajátos imázsát szemléltette a jelenlévőknek, bemutatva a tájhasználati szokásokat, a szőlőhegyi építmények különböző korszakait és a sokszínű társadalmi folyamatokat. Szabó Árpád Töhötöm (BBTE) elméleti, gyakorlati és módszertani gondolatébresztő előadása a rurális, perifériális, liminális fogalmak tükrében fókuszált a romantizált Erdély és egy erdélyi község sajátos példájára. A táj, turizmus, kiszolgáltatottság és cselekvőképesség tematikái is fókuszba kerültek a bemutatott esetek kapcsán.

A harmadik szekció moderátora Bakos Áron volt, az első előadója pedig Ujvári László (DE), aki egy vidéki magyar kisváros közösségfolyamataiban vizsgálta a lokális emlékezet szerepét. A tiszteletadási formák különböző szintjeit részletezte az 1956-os forradalomhoz kapcsolódó emlékezet vizsgálatán keresztül. Velkey Róbert (ME) és Bartis Milán (ME) az arlói ifjúsági vezetőképzés rejtelseibe vezette be a hallgatóságot, a mélyszegénységben élő fiatalok társadalmi mobilitásának lehetőségeire fókuszálva. Az előadás során hangsúlyozták a jelenlét alapú megközelítési elveik fontosságát, illetve az elméleti és módszertani sajátosságait, amelyeket a Szimfolk Music Workshop és a vezetőképzés kapcsán is alkalmaznak.

Az ebédszünetet követően Peti Lehel nyitotta meg a nap negyedik szekcióját, amelynek Mátyus Anita-Gabriella (BBTE) volt az első előadója. Ő a hátrányos helyzetű közösségek mobil- és internethasználatát vizsgálta Kiszőlőpösön, és az eredményeit részletezve bemutatta a nélkülöző szülők digitális világba való beilleszkedési szándékát. Ezt követte Vajda András (Sapientia EMTE) előadása, amelyben a digitális technológiának a falusi közösségek mindennapi kultúrájára gyakorolt hatásáról volt szó. Rurális környezetben is indokolt digitális etnográfiai munkák végzése, ahol különböző technikák és technológiák mentén érheti tetten a kutató az internethasználat (ritualizált, rutinos, természetes) módjait.

A konferencia utolsó blokkját Eitler Ágnes moderálta. Elsőként Kormányos Katona Gyöngyi (DE) adott elő, aki a lokális közösségi ünnepeket és térszerkezeteket mutatta be bányászati kistelepülések példáin keresztül. Az előadás érintette a mikroközösségek identitásváltozásának kérdését, a kulturális értékek és a hagyományápolási tevékenység, illetve az újabb közösségi események, rendezvények megalkotásának fontosságát is.

# A hontmadár hantológiája

## Molnár Eszter interjúja

### Kele Fodor Ákossal

KELE FODOR ÁKOS

író, kritikus

MOLNÁR ESZTER

Molnár Eszter – művészettörténész, muzeológus, Szépművészeti Múzeum, Közép-Európai Művészettörténeti Kutatóintézet, Artpool (Bp.)

Kele Fodor Ákossal a történelmi kutatáson alapuló írói munkájáról, valamint a cigány mesék morfológiai vizsgálatára épülő és az elbeszélő hagyományt folytató, ekképp hiánypótló meseírói tevékenységéről is beszélgettünk.

*Felütésként a Honti hantok című (Kele Fodor 2024a) történelmi fókuszú, de a jelenre is reflektáló, egy rasszista koncepciót perit és sorozatgyilkosságot feldolgozó könyvedről ossz meg, kérlek, néhány gondolatot.*

1782-ben emberevés igaztalan vádjával nyolcvannégy embert ítéltek el Kemencén, többüket páratlan kegyetlenséggel ki is végezték. A megvádoltak másik felét száműzésre vagy börtönre ítélték. Az úgynevezett kemencei *justizmord* következtében legkevesebb hatvannégy gyerek maradt árván.<sup>1</sup>

*Hogyan épül fel a kötet kompozíciója, és hogyan dolgozza fel a népi történetét?*

A *Honti hantok*ban regényfejezetek és esszék váltják egymást. A regényszövegben egyrészt arra törekedtem, hogy a legnagyobb történelmi hűséggel dolgozzam fel az eseményt, az esszében pedig történelmi kutatásaimmal kapcsolatos momentumokkal, illetve a jelenlegi cigányellenességgel, sőt saját, örökölt cigányellenességem elemzésével foglalkoztam. A könyv harmadik egysége pedig a kortárs nyelvi–társadalmi anyaggyűjtés, azaz „cigányozásnapló”. A könyv írásának négy éve alatt már a második évben észrevettem, hogy állandóan hallom és tapasztalom a cigányozást – amiről többnyire senki nem beszél és senki nem gondolkodik –, ezért elkezdtem feljegyezni.

*Az utcán sétálva, és gyűjtötted a hangi vagy akár látványi élményeket?*

Igen, például megyek az erdőben, ott van egy autóröncs, és fel van rá fújva, hogy: „köcsög cigányok”. Tehát minden olyasmit feljegyeztem, ami becsmerlő. Az derült ki számomra, hogy a cigányellenességnek elképesztő sokfélesége, dimenziója, árnyalata van, és ezt ez idáig más nem térképezte fel. Az így létrejött „szövegkimérában” egyszerre utazol el a dokumentumregényben kétszáznegyvenkét évvel ezelőltre, olvashatsz arról, hogy én mit éreztem, amikor az eredeti iratokat forgattam, végül számot vehetsz azzal, hogy ha mondjuk gádzsó vagy, hogy mit művelünk cigány, roma embertársainkkal a boltban, az iskolában és így tovább.

*A címről szeretnék kérdezni. Megfigyeltem, hogy a verseid címeiben és szövegeiben gyakorta használasz például latin kifejezéseket; néhol bonyolultabb, néhol egyszerűbb nyelvi játékokat. A Honti hantok cím már-már kedvesen játékos alliterációként a tartalom tragikusságához képest mintha kontrasztot képviselne.*

Az utolsó két előadás az alapképzésen tanuló néprajz- és kultúratudomány szakos diákok szakmai terepgyakorlatának tapasztalatát összegezte. Szathmáry Dorka (ELTE) az egyházi és helyi közösségek viszonyát vizsgálta, erdélyi aprófalvakban. Kiss Boglárka (BBTE), Szatmári Boróka (BBTE) és Ilyés Gyopár (BBTE) két esettanulmányhoz kapcsolódva az aprófalvak etnikai összetételére, a falvak–városok viszonyaira és az infrastruktúrális hálózatok hiányosságának következményeire fókuszált.

A konferencia második napja egy kerekasztal-beszélgetéssel zárult, ahol a szuburbanizáció és az átalakuló vidékiség témái kerültek a középpontba. A szakmai tanácskozást Kiss Dénes (BBTE) moderálta, a meghívott beszélgetőtársai pedig Honti Dorka (PTE), Molnár Ágnes (ME) és Pásztor Gyöngyi (BBTE) voltak. Néprajzi, antropológiai és szociológiai oldalról közelítették meg a metropoliszövezet, az agglomeráció, az urbanizáció és a szuburbanizáció tematikáit. A beszélgetés során megkérdőjeleződött az is, hogy vajon nyugati mintákat követünk-e ilyen téren, vagy sajátos közép- és kelet-európai minták kirajzolódásáról beszélhetünk a város–faluk tematika kapcsán. A diskurzust követően a hallgatóság is számos kérdéssel, valós helyzetek, tapasztalatok vázolásával reflektált az elhangzott gondolatokra.

A konferencia harmadik napjára fakultatív programmal készültek a szervezők. Múzeumlátogatást szerveztek az Erdélyi Néprajzi Múzeumba, ahol az *Atlantisz. Elveszett világok* című kiállítást tekinthették meg az érdeklődők.

A konferencia remek szakmai fejlődési lehetőséget kínált az előadóknak és a hallgatóságnak is. Olyan aktuális tematikák és problémahelyzetek kerültek górcső alá, amelyek a mai falvak gazdasági, társadalmi és kulturális szféráját is érintik. Az eszmecsere egyik legfontosabb következtetése az, hogy jelentős változások zajlanak napjainkban a rurális területeken, és az ezekről való, tudományos keretek közt zajló tanácskozások segíthetik a kutatók és civilek mindennapi munkáját.

A visszajelzések alapján rendkívül eredményesnek tekinthető és célravezető műhelymunka megvalósítását az Iskola Alapítvány, a Tranzit Ház és a Babeş–Bolyai Tudományegyetem is támogatta.

Igen, erről az ambivalenciáról írok a könyvben is. Két évvel ezelőtt, a szöveg megírásának idején összehozott a sors egy kutatócsoporttal, amelynek tagjai közt volt régész, muzeológus, plébános, sőt a Magyar Cigány Labdarúgó Válogatott vezetője is, aki emlékezeti aktivizmust végez. Keresi, keresik a néhai vesztőhelyet Kemence határában, ahol tizenöt embert végeztek ki. Van elvi lehetőség arra, azaz nincs kizárva, hogy az ő maradványaikat megtaláljuk. Ahogyan együtt mentünk terepbejárásra, valóban sírokat kerestünk, tehát a címben szereplő „hantok” egyáltalán nem tekinthető felülstilizációnak. Valószínűleg jövő tavasszal már lesznek kutatóárkok, s elkezdődik a földterület feltárása.

*A feltárás megkezdése a ti aktivizmusotok eredménye?*

Miután magánterületre bekéredzkedve felkerestem azt az emlékoszlopot, ami Kemence határában állt, és jeleztem a polgármesternek, hogy érdemes lenne közterületre helyezni, akkor derült ki, hogy mások is foglalkoznak ezzel a témával, emléktábla-avatásra készülnek. A polgármester által említett személyekkel fel is vettem a kapcsolatot, de én érdeemben ennek a munkának a szakmai részében nem vettem részt. Inkább a lelkesítő szerepét vettem fel, aki a személyes történeteket – kik azok a családok, akikről beszélünk, hol laktak, mit csináltak – teszi hozzá. Ők ugyanis jó darabig csak „hideg” szakmai, kutatói anyagot láttak benne, azonban miután megosztottam velük a történeteket, kerekedtek a szemek, ponty jó, itt nem egy arctalan masszáról vagy egyszerűen cigányokról beszélünk, hanem pontosan meg lehet mondani, hogy melyik családdal, mi és hol történt.

Azt látom, hogy szép emlékezeti munka rajzolódik ki. Az aktivizmusnak én voltaképp egy „csatlósza” vagyok. A dolog „szívét” szolgálta be tudom lelkesíti a kollégákat, akik ezáltal még ennél is több embert lelkesítenek fel.

A *Honti hantok* cím másik vonatkozása, hogy a könyv egyik főszereplője, Didi Apollónia létező történelmi személy, egy vak nő volt. Rájöttem, hogy az ő élményvilágán keresztül nagyon érdekes lenne megmutatni ezt a történetet. Másrészt egyértelművé vált számomra, hogy akkoriban kifejezetten gazdag madárvilág volt – ezt ornitológusok vizsgálatai és térképek alapján is kutattuk –, azaz élhetett itt *hantmadár*. A hantmadár régi neve *hontmadár*. Rájöttem, hogy a hontmadár egy szupermetaforája lehet az egész vállalkozásnak. Rádásul ott van a derridai „hantológia”<sup>2</sup> is, amikor valami kísértékként és kísértésként van jelen (Hamlet halott apjához hasonlóan) a mi időnk egy kizökkent időtapasztalatában. Ugyanez történt itt, hogy nekem belső munkával kellett eljutnom oda az ő életidejükbe kísértetni, és ők is ugyanígy kísértének a mi időnkben. Ahogyan például szétszedték a vármegeyháza romjait a leégése után, azokat a köveket elkezdte széthordani a lakosság, és azok a kövek, ahol Koncsek Ferenc meghalt, most ott állnak valahol Kemence legrégebbi parasztházainak falaiban, tehát a kizökkent idő máig jelen van. Azaz a címben lévő szójáték nem üres gurigázás a szavakkal, hanem ha ezt mind tekintetbe veszed, mindjárt van értelme.

*Jó, hogy megkérdeztem a címadás körülményeit, mert lenyűgöző, amit elmeséltél. Erről az egyedi „hantológiáról” mint kutatói vállalkozásról és arról, hogy többen csináljátok, tehát majdhogynem egy mini mozgalomnak tekinthető, arról egyrészt a két világháború közötti, Ortutay Gyula által vezetett falukutató mozgalom is eszembe jut, másrészt irodalmi szempontból pedig Oravecz Imre vállalkozása, amikor a saját múltjának megismerésével egyfajta öngyarmatosítást valósított meg a Halászóemberben, illetve a Szajla-versekben.*

*Te karcagi vagy, tehát Kemencéhez elvileg nincs kötődésed. Milyen inspirációk alapján kezdted el mégis foglalkozni egy konkrét embercsoport és közvetve egy népcsoport szenvedéstörténetével?*

Karcagon a híres néprajzkutatóról, Györffy Istvánról elnevezett iskolában tanultam. Ezért a helyi néprajzi tárlatot is gyakran látogattuk, és nekem ez nagyon beült. Tehát a néprajzi érdekesség, jelleg, szemlélet a legkorábbi időktől ott van a munkáimban. Nem is az alanyi költészetemben, amit egyébként hamar magam mögött is hagytam, de a színműveimben

nagyon. Átnyergeltem aztán egy másik témára, és a cigány-roma folklór és babonáság kezdett el érdekelní, és ezeken a babonaemlékeken keresztül jutottam ehhez a perhez.

*Annak a meseszövegnek, amit most publikálsz a Rom Somban (Kele Fodor 2024b), a keletkezéstörténetéről mit osztanál meg az olvasókkal?*

Két meseszöveg kompilációjáról van szó. Az egyik mese kapcsolatát – ami egyébként engem mindig is nagyon érdekelt, de a szövegét nem tudtam beletenni a *Szív végének* (Kele Fodor 2018) a koncepciójába, és ez nagy fájdalom volt számomra – akkor vettem észre egy másik szöveggel, amikor kaptam egy felkérést meseszöveg írására, és ez alkalmat adott arra, hogy összeilleszem a két meseszöveget.

*Mi indokolta, hogy a két meseszöveget kontamináld egymással?*

A szövegek összeillesztése első hangzásra nagyon hidegnek meg technikainak hangozhat, de e mögött is érdekes háttértörténet rejlik. A főbb európai mesetípusoknak jellegzetes kapcsolódási típuslehetőségei vannak, tehát egy adott fajta mesét egy másikkal összefűzve mesélnek. A cigány származású mesemondóknak az volt a specifikus jegye, hogy atipikus mesekapcsolásokat hoztak létre, azaz szokatlan variánsokat fűztek össze, hatalmas narratív boltívet leírva, sokszor nem is egy, hanem több estén keresztül. Én e hagyomány előtt akartam tisztelni az összeillesztéssel.

*Óriási divat vagy talán már ezen is túlnövő irányzat lett manapság az életrajzi jelleg és a személyesség az irodalomban. Amikor bármilyen szöveget alkotsz, abba mennyire szűrődik bele a saját életed élményanyaga, azaz van-e bármilyen autoreferens vonatkozása az irodalmi munkáidnak?*

Én vagyok az eleven példája annak, hogy ha eleget olvasol, akkor meg tudsz változni. Nekem nem kellett terepmunkát végezni ahhoz, hogy valami érvényeset tudjak gondolni a cigány-roma folklórról, másrészt le tudtam hatolni a saját örökölt cigányellenességem mélyrétegeire, és ennek a lebontásához elég sok minden meg van írva, csak az emberek nem olvassák el. Tehát olyan csodálatos történeteket és kulturális kincseket lehet a néprajzi gyűjtések lapjain olvasni, hogy az elegendő arra, hogy valakinek megváltoztassa a gondolkodását egy adott témáról, például a cigányságról, és újrakezethesse a fejében az ezekkel kapcsolatos képzeteket, érzéseit. Számos lelkes tudós – néprajztudós, antropológus, szociológus, történész – feltárt rengeteg értékes tudást, amelyek ott süllyednek a folyóiratok, forrásközlések hasábjain. És ezeket fel kéne fedezni, azaz nem szükséges saját élményekből tudakolózni: könyvtárban is lehetséges megszeretni egy másik kultúrát.

*Teljes mértékben egyet értek veled, másrészt azt is gondolom, hogy alkati kérdés is, hogy valaki képes-e kizárólag könyvtári kutatómunkát végezve dolgozni. Friss élményem egy fiatal, Z generációba tartozó író, Juhász Tibor Amire telik című verseskötete, aki kifejezetten terepmunkával gyűjt anyagot (Sánta–Juhász 2022), s kelet-magyarországi nyomorszegregátumokat járva hozza létre a szövegeit.*

*Rátérve a következő kérdésemre, a mese mint médium és műfaj hogyan változtatja meg mondanivalód karakterét? A mese műfaja elemel, megszépít, „mágikus köntösbe von”, mint Lázár Ervin műveiben, vagy tragikus-komor, balladai árnyalattal gazdagítja a szüzsét, mint például Arany Jánosnál?*

Egyrésztől semmi olyasmit nem találok ki, amit folklórgyűjtésekben, írott forrásokban ne lehetne megtalálni, tehát én nem képzelek el sem rémeket vagy történetalapokat. Semmiképpen sem valami könnyed és játékos dologról van szó. Egyébként ha az ember sok népmesét olvas, akkor rájön, hogy ez nem a gyerekkorunkból ismerős *Magyar népmesék* rajzfilmsorozat – ugyan zseniális, de felülstilizált – világa, hanem egy sokkal hátborzongatóbb, véresebb és kegyetlenebb világ.

Amikor például Fehérlófia levágja a karjait, az Jankovics Marcell filmjében nagyon szépen van ábrázolva, geometrikus formák körkörös mozgásaként mitizálva, de ha ezt a történetet mondjuk olyan román, magyar vagy cigány pásztorok mesélik egymásnak téli kunyhóban, akik minden nap birkát vágnak, és láttak már nyilvános kivégzést, az ő képzeletükben ugyanez a jelenet, ott a gyertyaláng fényénél, teljesen máshogy alakul majd. Arra döb-bentem rá, hogy a népmesék világa kifejezetten húsba vágó, és nem is gyerekeknek való.

Lenyűgözött az is, hogy hogyan meséltek cigány népmeséket, azoknak milyen hangulata, apropója van, tehát komolyan vettem a mesét. Ez az időszak szerencsésen éppen egybeesett a hazai meseterápia felvirágzásával, tehát másfajta külső megerősítést is kaptam, és tényleg sokan elkezdtek újra nagyon komolyan venni ezt a műfajt. Ez egy komoly munka tehát, és a mesék nem kedves csecsebecsék. Persze nem akarom alábecsülni a Lázár Ervin-féle vonulatot, de az a műmese birodalma, és persze az is műmese, amit én csinállok, de valahogy jobban kötődöm a népmese szelleméhez.

*Ha gyerekkori népmesei élményeimre gondolok, akkor először a bukovinai székely népmesék néhol már-már lakonikus nyelvi világa jut eszembe, és az a szikárság meg befelé forduló, zárkózott jelleg, ami talán jellemző is a magyar paraszti kultúrára. Te is e felé a kevésbé kiszínezett mesei világ felé tendálsz?*

Inkább fordítva. A legkomolyabb tündérmesékről is azt gondolták, mind a mesemondók mind a hallgatóság, hogy ezek a – miénkkel nem teljesen egyező – mitikus időben ugyan, de valóban megtörtént események. A mesemondótól, amikor kérdezik, hogy honnan vannak ezek a történetek, azt mondja, hogy az Árgyélus királyfi valaha valóban megvívta ezt a küzdelmet, tehát egy létező idősíkban képzelet el e történetet, még akkor is, ha ennek az idősíknak tisztázatlan is a saját idejével való viszonya. A morális valóság tartalmát a meséknek pedig egy az egyben komolyan lehet venni, vagyis azzal abszolút szinkronicitást lehet megélni. Tehát amikor az erdei szép tündér és a démonember boldogtalan frigyéről beszél, akkor voltaképpen a boldogtalan házasságokról van szó.

*Tehát ezek a mesék a mi kultúránknak az önálló, sajátos, semmihez sem hasonlítható mitológiáját őrzik, amelyet érdemes megismernünk.*

Igen. De persze ezek nemcsak a mi kultúránkat képviselik. Két kezemen meg tudom számolni, hogy mennyi autochton cigány népmese van. Ez azt jelenti, hogy eredeti szövegek, tehát ténylegesen cigány emberek találták ki. Minden más, cigány mesélők ajkáról gyűjtött történet besorolható az európai mesetípusok valamelyikébe. A cigányság a szó jó értelmében hibridizáló kultúra, tehát a befogadó népek meséit átveszi, módosítja, újraalkotja, fejleszti, mert mindig adaptálódni kell, s ez a mentalitás egyébként rokonszenves is. Ugyanakkor ennek eredményeként a legrégebbi időkből nagyon kevés eredeti cigány mesét őrzött meg az emlékezet.

*Az említett autochton történetekkel foglalkoztál aztán?*

A meséimbe beépítettem a *Kígyóölő asszony* és a *Raveka és Anrus* című mesét, de nem csak ezek érdekeltek, hanem mindenféle más is. Nemcsak mesékkel dolgoztam, hanem babonacselekvésekből is merítettem, merthogy arra lettem figyelmes, hogy sok babona mögül kikopott a mögöttes értelem, amelyek emiatt tűnhetnek akár hülyeségnek is, ám a babonákat mesélők egyáltalán nem voltak buta emberek. Vannak olyan babonák, amelyekkel kapcsolatban fennmaradt az ok-okozati összefüggéseket megvilágító, abszolút racionális, mögöttes kontextus. Például amikor valakinek fáj a lábszára, akkor pálinkába áztatott fokhagymát kell enni. A fokhagyma a lényeg, ugyanis a démonemberkirály egyik fattya azt javasolta a démonemberkirálynak, hogy vizeljen egy fokhagymára, s azt titokban etesse meg a feleségével, és akkor az olyan démont fog szülni, ami a lábszárfajdalomért felelős. A démonemberkirály és az erdei széptündérek frigye pedig a hegyek keletkezésének mítoszával függ össze, ugyanis összeveszett az öt király, a Nap-, a Hold-,

a Tűz-, a Szél- és a Ködkirály, majd összevesztek szüleikkel is, éganyával, égapával..., tehát a világ keletkezéstől egyenesen a fokhagymába érkezünk meg, vagyis egyáltalán nem véletlen, hogy abban a babonában fokhagyma szerepel. Tehát babonatóredékekből lehet szcenírozni mitikus történeteket, és ezt csináltam meg a *Szív végében*.

## Jegyzetek

- 1 A szerkesztők kiegészítése: Az esemény történetével korábban több tudományos írás is foglalkozott: Osztójkán–Puskás 1983, Paár 2011, Puskás–Végh 1998.
- 2 Az angolul „hauntology”-ra fordított, Jacques Derrida *Spectres de Marx. L’Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* című művéből származó kifejezés magyarul változtatban „hantológia”-ként szerepel (vö. Fisher 2023).

## Irodalom

- Fisher Mark  
2023 Mi a hantológia? *Mérce* 2023. május 27.  
<https://merce.hu/2023/05/27/mark-fisher-mi-a-hantologia/>  
(utolsó letöltés: 2025. 01. 05.).
- Kele Fodor Ákos  
2018 *A szív vége. Cigány újmesék*. Budapest: Tea.  
2024a *Honti hantok. Regényesszé*. Budapest: Tea.  
2024b *A kórohegedű. Rom Som* 2024. december. 45–46.
- Osztójkán Béla – Puskás Péter  
1983 Nyúzóvölgy. Beszélgetés egy régi perről. *Valóság* 1983. 1. 82–93.
- Paár Ádám  
2011 Cigány emberevők? Egy per tanulságai. Epizód a 18. századi magyar-cigány együttélés történetéből. *Kisebbségkutatás* 2011. 4. 537–549.
- Puskás Péter – Végh József  
1998 *Előítélet és vérpad*. Budapest: Mikszáth.
- Sánta Miriám – Juhász Tibor  
2022 Elrejtözve felmutatni. Interjú Juhász Tibor költővel, íróval. *Helikon* (online) március 10.  
2022 <https://www.helikon.ro/bejegyzesek/elrejtözve-felmutatni-interju-juhasz-tibor-koltovel-iroval>  
(utolsó letöltés: 2025. 01. 05.).

