

**DOKTORI (PHD) ÉRTEKEZÉS**

**MUNKAVÉGZÉS, KAPCSOLATOK ÉS KOOPERÁCIÓS  
FORMÁK AZ ERDÉLYI FALUSI GAZDÁLKODÁSBAN**

**SZABÓ Á. TÖHÖTÖM**

**DEBRECENI EGYETEM  
BTK  
2008**

## TARTALOM

<b>BEVEZETÉS HELYETT: EGY MUNKA ELŐZMÉNYEI .....</b>	<b>4</b>
CÉLOK ÉS KIINDULÓPONTOK .....	4
MÓDSZEREK ÉS TOVÁBBI SZEMPONTOK .....	13
<b>A MEGTARTÓ KÖZÖSSÉGTŐL AZ ELMARADT FALUIG – ÉS VISSZA.....</b>	<b>19</b>
A FALUHOZ KAPCSOLÓDÓ HATALMI, TUDOMÁNYOS ÉS KÖZÉLETI KÉP ÉRTELMEZÉSE .....	19
A KÖZÖSSÉGEK ÉS A HATALOM SZEMBENÁLLÁSA – ÉS AHOGY EZT A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK LÁTTATJÁK .....	21
<i>A jó és a rossz falu .....</i>	<i>21</i>
<i>A hatalom szempontjai .....</i>	<i>24</i>
KÖRVONALAK ÉS ÁRNYKÉPEK: HOGYAN RAJZOLJUK MEG A NÉPET? .....	28
<i>Néprajz – konzervativizmus – hatalom .....</i>	<i>31</i>
„HÉTFŐN KENYERET, KEDDEN KENYERET...” A NÉP ÉS A FALU RAJZA MÁSKÉNT.....	34
VÁROS ÉS FALU, TÖBBSÉG ÉS KISEBBSÉG .....	37
A KÖZÖSSÉG ÖNSZEMLÉLETE: ÉRTÉKEK ÉS VÁLTÁSOK.....	41
AZ IDEOLÓGIÁK ÁRUBA BOCSÁTÁSA: AZ ELÁRULT FALU.....	42
NÉHÁNY SZÓ AZ ELLENTMONDÁSOKRÓL ÉS A FELELŐSSÉGRŐL .....	44
<b>KÖLCSÖNÖSSÉGI RENDSZEREK ÉS PARASZTI GAZDASÁGOK .....</b>	<b>46</b>
RECIPROCITÁS, MUNKAVÉGZÉS ÉS TÁRSADALMI KAPCSOLATOK.....	46
PARASZTI JELLEGŰ GAZDÁLKODÁS ÉS HAGYOMÁNYOS GAZDASÁGOK .....	55
<b>A KOOPERÁCIÓS FORMÁK ÉS A KÖZÖSSÉGI MUNKÁK TÖRTÉNETI VONATKOZÁSAI.....</b>	<b>62</b>
FÖLDKÖZÖSSÉG ÉS EGYÜTTMŰKÖDÉS .....	62
<i>Hegyközségek, közbirtokosságok, legeltető társulások.....</i>	<i>66</i>
A KALÁKA TÍPUSÚ EGYÜTTMŰKÖDÉSEK TÖRTÉNETI ADATAI .....	69
TÖRTÉNETI ADATOK – RECENS PÁRHUZAMOK .....	72
AZ EGYÜTTMŰKÖDÉS ÉS KERETEI MEGVÁLTOZÁSA.....	75
A TÁRSULÁSOK, KALÁKÁK ÉS A SZÓRAKOZÁSI ALKALMAK .....	82
<b>A TÁRSULÁSOK ÉS A TÁRSASMUNKÁK OSZTÁLYOZÁSI LEHETŐSÉGEI.....</b>	<b>89</b>
SZERVEZETI FORMÁK, INTÉZMÉNYEK .....	95
1. <i>Az állattartást, közös gazdálkodást irányító közösségek.....</i>	<i>95</i>
2. <i>A munka cseréjét megszervező közösségek .....</i>	<i>98</i>
3. <i>Rituális alkalmakat megszervező és krízishelyzeteket feloldó szervezeti formák .....</i>	<i>100</i>
4. <i>Polgári jellegű és szakmai szervezetek, egyszálú koalíciók .....</i>	<i>102</i>
„Számталanszor megmondtam...” <i>A gazdakör és a vezető .....</i>	<i>108</i>
TEVÉKENYSÉGI FORMÁK .....	110
1. <i>A gazdálkodáshoz szorosan kapcsolódó tevékenységek.....</i>	<i>110</i>
1.a. <i>Munka a közösségnek .....</i>	<i>110</i>
1.b. <i>Munka a közösség egy tagjának .....</i>	<i>112</i>
1.c. <i>Munka a közösségen kívüli személynek.....</i>	<i>117</i>
2. <i>A rítusok megéléséhez kapcsolódó tevékenységformák.....</i>	<i>120</i>
2.a. <i>A rítusokra való felkészülés .....</i>	<i>120</i>
2.b. <i>Az átmenet megszervezése és lebonyolítása .....</i>	<i>123</i>
2.c. <i>Rituális veszélyelhárítás.....</i>	<i>128</i>
3. <i>Krízishelyzetekben aktívuló segítő formák.....</i>	<i>128</i>
<b>AZ ERDÉLYI FALU GAZDÁLKODÁSÁNAK KERETEI: ERŐFORRÁSOK, ERŐFORRÁS-KEZELÉS ÉS KOOPERÁCIÓ .....</b>	<b>132</b>
ÉRTELMEZÉSEK, BEHATÁROLÁS .....	139
A LÁDAFIÁBA REJTETT PÉNZ – ANYAGI ERŐFORRÁSOK .....	141
JÓ FÖLD, ROSSZ FÖLD – TERMÉSZETI-KÖRNYEZETI ERŐFORRÁSOK .....	148
A PARASZTI TUDÁS ÉRTÉKEI – HUMÁN ÉS MENTÁLIS ERŐFORRÁSOK .....	152

<b>A SZERZÉS, A CSERE ÉS AZ INFORMÁCIÓK REJTETT OLDALAI.....</b>	<b>165</b>
A FALUSI GAZDASÁG INFORMÁLIS JELLEGÉRŐL .....	165
AZ INFORMÁLIS TECHNIKÁK ÉS TUDÁSOK FORRÁSAI ÉS ÖSSZEFÜGGÉSEI .....	171
INFORMÁLIS TECHNIKÁK A VÁLTOZÁS ELŐTT ÉS UTÁN .....	175
<b>MUNKAVÉGZÉS ÉS VERTIKÁLIS KAPCSOLATOK – ETNIKUMOK AZ INFORMÁLIS GAZDASÁGBAN.....</b>	<b>183</b>
SIMÉNFALVA: FÖLDTULAJDON, ETNIKUM ÉS (INFORMÁLIS) HATALOM.....	186
AZ INTÉZMÉNYHÁLÓZAT ÉS KIHATÁSAI A KAPCSOLATOKRA .....	189
A KAPCSOLATOK ÉS A GAZDASÁGI TEVÉKENYSÉGEK ALAKULÁSA MA .....	190
AZ ETNIKUMOK ÉS KIS-KÜKÜLLŐ MENTE VALAMINT FELSŐ-HÁROMSZÉK GAZDASÁGAI .....	194
<b>MORÁLIS RENDSZER, PARASZTI ÉLETMÓD ÉS GAZDASÁG.....</b>	<b>199</b>
KIEGÉSZÍTÉS A BEVEZETÉSHEZ: A PARASZTI GAZDÁLKODÁS ÖRÖKTŐL FOGVA ADOTT RENDJÉRŐL.....	199
A MORÁLIS ÖKONÓMIA FOGALMÁNAK FORRÁSAI – ÉS AHOGY ÉN HASZNÁLOM A FOGALMAT .....	201
<i>A létminimum etikája vs. kalkulatív szemlélet.....</i>	203
<i>A morális ökonómia két szintje .....</i>	206
A MORÁLIS ALAPON SZERVEZŐDŐ GAZDASÁG NÉHÁNY MAGYAR VONATKOZÁSA.....	209
MORÁL ÉS KÜLSŐ KAPCSOLATOK: A HATALOM ÉS A KÖZÖSSÉG .....	216
MUNKA, MUNKAMORÁL ÉS KÖZÖSSÉG: BELSŐ VISZONYOK .....	220
AZ EGYENSÚLYI HELYZETEK MEGBOMLÁSA.....	224
A BIZALOM MŰKÖDÉSE A TÁRSULÁSOKBAN.....	226
KÖZÖSSÉG ÉS RACIONALITÁS .....	231
<b>ZÁRÓ GONDOLATOK: HOL VANNAK A KÖZÖSSÉGEK?.....</b>	<b>237</b>
<b>SZAKIRODALOM .....</b>	<b>242</b>

## BEVEZETÉS HELYETT: EGY MUNKA ELŐZMÉNYEI

### Célok és kiindulópontok

E nagyobb lélegzetű dolgozatban egy engem régóta foglalkoztató témát dolgozok fel: néhány éve vizsgálom a falusi, gazdaságirányítási funkciókat (is) betöltő, önszervező társulások és más kooperációs formák működését, és az ezeket körülvevő összefüggések rendszerét. Ennek több oka is van, ezek némelyike tudományos, némelyike személyes. Hadd beszéljek először a tudományos indíttatásról: egyetemi tanulmányaim ideje alatt a lónai juhtartó gazdatársaságot vizsgáltam, ennek a vizsgálatnak a szövegszerű eredménye először egy tanulmányban, majd könyv formájában látott napvilágot (Szabó Á. 1999 és 2002a). Számomra ebben a kutatásban az volt az érdekes, hogy nem csak egy gazdaságirányító intézménnyel találkoztam, amely megszervezte a juhok közös pásztoroltatását, és szabályozta a tejhaszonvételi formákat, hanem a normáknak és a közösségi együttélés szabályainak egy aprólékosan kidolgozott rendszerét is fenntartotta. Ugyanakkor látnom kellett, hogy a közösségi normáknak a még létező rendje egyre ingatagabbá válik, és ahogy az életminták, a fogyasztási szokások, a táplálkozáskultúra átalakultak, úgy fogyatkoztak a gazdatársaság tagjai, és vált kisebbé azoknak a száma, akik részt vettek a normák termelésében, fenntartásában és örökítésében. Az átalakulás nem csak a juhtartó gazdatársaságra érvényes: mindenfajta társulási, kapcsolattartási forma lassabban vagy gyorsabban változik, hisz a kapcsolatokat fenntartó falusi gazdaságok maguk is változnak, mivel nem függetlenek az őket körülvevő gazdasági viszonyoktól. Számomra épp az volt – és most is az – a kérdés, hogy ezeken a kapcsolatokon keresztül miként igazodnak a gazdaságok egymáshoz, a külső világhoz és a változó viszonyokhoz. Nem egy elmúlt állapotot kívánok rögzíteni tehát, és nem is a közösségi normák korát sírom vissza: azt nézem meg, hogy a vélekedések és a stratégiák szintjén a különböző, mezőgazdasággal kapcsolatos és/vagy munkavégzést is feltételező kooperációs formák és kapcsolatok kutatásom időszakában, tehát az 1990-es évek végén és az évezred elején hogyan néztek ki.

A gazdasági élet kapcsolatai, a népi intézmények, a közösségi munkaalkalmak, különböző gazdaságirányítási társulási formák iránti érdeklődésemet személyes okok is befolyásolták. Már 1989 előtt, de főként azt követően, életem úgy alakult, hogy szülőfalumban sok kalákában vettem részt, ahol alkalmam volt megfigyelni ennek az intézménynek a működését. Miközben egyszerre vettem részt benne és egyszerre figyeltem az eseményeket, többször rákérdeztem magamban arra, hogy mi készíti az embereket – köztük jómagamat is – arra, hogy idejüket feláldozva másoknak

menjenek el dolgozni, akkor is, ha semmilyen hivatalos értelemben vett intézményi biztosítékuk nincs arra nézve, hogy a befektetett munkát majd visszakapják. Miért van az, hogy ha valaki háza előtt egy téglával megrakott utánfutó áll, akkor a szomszédok, közeli ismerősök – de sok esetben az egyszerű falusfelek is – kötelességüknek érzik, hogy odamenjenek és segítsenek a lerakásban? Honnan tudják, hogy menniük kell? Vagy ha valaki napszámosokat foglalkoztat, az honnan tudja, hogy melyek a kapcsolattartás érvényes mintái, és a másik oldalról: milyen minták szerint cselekednek a napszámosok? A kérdés tehát a lenről szerveződés, az önszerveződés mechanizmusaira vonatkozik abban az esetben is, ha egyenrangú felek vesznek részt a kooperációban, és abban az esetben is, ha a kapcsolat valamilyen értelemben aszimmetrikus.

Azt hiszem tehát, ha meg kellene fogalmaznom e munka központi kérdését, akkor ez a kérdés az előbbi mondatok mértékét állítaná a középpontjába: miért formálnak a falusi emberek egymást segítő munkaközösséget? Miért társulnak, és miért épp úgy társulnak, milyen belső és külső kapcsolatokat hoznak létre, és miért épp azokat és úgy hozzák létre? A válasz a kérdésre látszólag egyszerű, de kutatásaim során rá kellett döbbernem, hogy ez a válasz sokrétűbb, mint ahogy első látásra tűnne, és a válaszadás során megkerülhetetlenül beleütközünk az erdélyi falusi gazdálkodás általános jellemzőinek problematikájába, így hát nem tudjuk kérdésfelvetésünket függetleníteni a falusi, paraszti<sup>1</sup> gazdálkodás általánosságban vett kérdéskörétől. Nem csak azért, mert nézetemben az erdélyi falusi gazdálkodás környezete és elvei a meghatározóak ezeknek a rendszereknek a fennmaradásában, következésképp ezeket az ökológiai, társadalmi és gazdasági rezsimek következményének tekinthetjük, hanem azért is, mert a falusi életvilágokat, a parasztokat nagyon sokszor a közösségekkel azonosították és fordítva. Ahhoz tehát, hogy ebben a kérdésben tisztábban lássunk, meg kell néznünk azokat az elveket és jelenségeket, amelyek a paraszti társadalom fennmaradását lehetővé vagy szükségesszerűvé teszik.

E felismerés nyomán a tudományos és személyes érdeklődésből – amit végül magam sem tudnék szétválasztani – több kutatás született. A tudományossal összefonódó személyes érdeklődés az évek folyamán mindig meghatározta a munkámat: bárhová mentem, mindenütt előttem lebegett a kaláka és a más kooperációs felületek kérdése, és eddigi rövid tanári pályafutásom alatt diákjaimat is arra biztattam, hogy érdeklődjenek saját terepeiken a kérdéskör iránt. Mindig különös örömmel töltött el, ha valaki dolgozatában ebbe a témakörbe illeszkedő kérdéseket tett fel. A diákok által feltett kérdésekből és az ezekre született válaszokból sokszor kiderült, hogy bár az együttműködés történetileg csiszolódott formáira hajlamosak vagyunk régi korok néprajzi

---

<sup>1</sup> A falusi és a paraszti kifejezések általam adott értelmét a későbbiekben bővebben kifejtem.

emlékeként tekinteni, és nem tulajdonítunk nekik különösebb szerepet a falusi gazdaságok életvitelében, ezek megváltozott körülmények között és megváltozott szabályokkal ugyan, de még mindig sokféle megvannak, nem csak azokon a terepeken<sup>2</sup>, ahol ehhez a dolgozathoz én adatokat gyűjtöttem. Korántsem akarom azt állítani, hogy az erdélyi falvakban ma is úgy kalákáznak, mint 150 évvel ezelőtt, hisz ezzel azt az állításomat húznám keresztül, miszerint ezek az együttműködési formák a társadalmi és a gazdasági környezet függvényei, amelyek tagadhatatlanul változtak. A különböző kooperációs formákban sokszor épp az érdekes, ahogy az újabb kihívásoknak megfelelően átalakulnak, és például csirkevágó vagy csigatészta-készítő kalákák jelennek meg a helyi közösségek életvitelének megfelelően. A példák sorát még tovább lehetne folytatni, de itt csak a következő dolgot hangsúlyoznám: a kapcsolatok és kooperációs formák igen nagy változatosságban élnek, a történeti formák (például házépítő kaláka) mellett megtaláljuk a gépek készítésére, barkácsolására megszerveződő társulásokat, ahol a tudást és a rendelkezésre álló erőforrásokat, eszközkészletet egészen újszerűen használják, de ugyanígy megtaláljuk a több szálon szerveződő, két családot nem feltétlen csak a munkavégzésben összekötő napszámosi viszonyt is. Nem egy kiveszőfélben lévő jelenségről van szó tehát, bár azt itt is nyomatékosítanom kell, hogy ezek az intézmények nagyban megváltoztak – de erre a dolgozatban a megfelelő helyen bővebben ki fogok térni.

Mindezeken túl azt is látnom kellett, hogy az önszervezés, a társulás, a reciprocitás és a közösségi, kooperációs felületek létrehozása mint tudományos probléma legtöbbször csak nekem jelent izgalmat. Ez sokszor el is bizonytalanított, mert ugyanakkor azt is láttam, hogy a kutatásom és irányultságom nem illeszkedik a *mainstreambe*, emiatt néha úgy is éreztem magam, mint aki egy rég elhangzott kérdésre keresi a választ. Persze, a képhez hozzátartozik, hogy azt gondolom: bár a kérdés elhangozhatott – ám ezzel kapcsolatosan is kételyeim vannak –, válasz mindmáig nem született rá.

A fennebb mondottakkal összhangban úgy igyekeztem választ találni a bennem felmerült kérdésekre, hogy a jelenségeket összefüggéseikben láttassam, mivel úgy gondoltam, és ma is úgy gondolom, hogy az effajta népi intézményeknek nem csak gazdaságirányító szerepük van, éppen ezért vizsgálatuknak sokkal szélesebb kontextust kell teremtenünk. Ebben a munkában tehát legfőbb törekvésem az, hogy a válaszok megadása során az általam tapasztalt jelenségeket keretbe helyezzem, és megvizsgáljam, hogy ezek a keretek mennyiben járulnak hozzá – vagy egyáltalán hozzájárulnak-e – a hosszú távú rendszerek fennmaradásához, amennyiben ilyen

---

<sup>2</sup> A Nyikó mente, a Kis-Küküllő középső folyása és Felső-Háromszéken a Feketeügy jobb partján fekvő települések. Ezek bemutatására később bővebben sor kerül.

hosszú távú rendszerekről beszélni lehet. Úgy is fogalmazhatnék tehát, hogy a jelenségek között kölcsönös összefüggéseket látok, ezeket tehát összefüggéseikben vizsgálom. Az önszervező közösségek működésén keresztül próbálok többet mondani a falusi, a paraszti világokról, a gazdaság, a társadalom, a kultúra és a természet összefüggéseiről, illetve a paraszti gazdaság jellegzetességeinek a megértésével igyekszem közel kerülni ezekhez az intézményekhez. Ezeket a közösségeket olyan integratív intézményeknek látom, amelyek nem csak a gazdasági tevékenységeket foglalják magukba, hanem a társadalmi értékeket, normákat és viselkedési szabályokat is közvetítik.

A dolgozatba nem kívánok önálló elméleti fejezetet beilleszteni – bár az általam alkalmazott főbb, a dolgozatban mindvégig előforduló fogalmak meghatározásának külön részt szentelek –, inkább arra törekszem, hogy az elméletek végigkísérjék minden egyes fejezet elemzéseit, így igyekszem elkerülni azt az általam néhányszor tapasztalt jelenséget, hogy az elméleti rész és a dolgozat elemző része szinte sehogy sem viszonyulnak egymáshoz, és csak a könyvkötő műhely munkája tartja össze őket. E szempont mellett van egy másik, a döntésemet alátámasztó érvem: munkámban nem követek egy elméletet, bár – mint az a korábbi mondottakból kiderülhetett, és a továbbiakban is bebizonyosodhat – Polányi Károly és Pierre Bourdieu fogalmai (vagyis a gazdaság mint beágyazott jelenség elmélete) sok mindenben meghatározzák a dolgozat kérdéskörét. A társadalmi viszonyokba ágyazott gazdasági tevékenységek és a nem ökonómiai szemlélet mögött rejlő gazdasági számítások tehát fontos kiindulópontjai dolgozatomnak, ezekhez vissza-visszatérek, vitatkozom velük (és magammal), saját anyagomra vonatkoztatom és árnyalom az állításaikat. A jelenségeket pedig funkcionális összefüggéseikben vizsgálom, ugyanis azt gondolom, hogy a falusi társadalmak működésére akkor tudunk megfelelő magyarázó modellt felállítani, ha a társadalmi szereplőket – egyéneket és közösségeket – egy funkcionális rendszer elemeinek tekintjük, ahol az egyes cselekvések mögött mindig ott van a közösség horizontja, még ha az egyén ténylegesen egyénileg is dönt bizonyos helyzetekben.

Előre kell bocsátanom egy igen fontos megjegyzést: munkám nem közösségtanulmány abban az értelemben, ahogy ezt Sárkány Mihály meghatározza<sup>3</sup>, hisz nem egy közösséget vizsgálok, hanem olyan, a közösségi együttélésben kialakult és működő társulási formákat – tehát a közösségi életnek csak egy aspektusát –, amelyek célja a legszélesebb értelemben vett gazdasági élet vagy valamilyen gazdasági tevékenység megszervezése, irányítása. Éppen ezért nem tartom

---

<sup>3</sup> „A közösségtanulmány mint módszer lényege egymással összefüggő, egymást átható társadalmi folyamatok leírása és értelmezése egy világos társadalmi kereten belül, amelynek körvonalait mind a kutató, mind a vizsgált csoport tagjai személyesen érzékelik.” (Sárkány 2000a: 57)

feladatának a közösségnek mint szociológiai fogalomnak a mélyreható és esetleg kritikai meghatározását, így egy magam számára és a dolgozat további menete szempontjából operacionalizált megközelítéssel élek, miszerint a közösség olyan, egymást ismerő egyéneknek a csoportja, akik egymáshoz több szálon kapcsolódnak, a világ megtapasztalásában közös horizontokkal rendelkeznek, amelyeket a mindennapi találkozásokban formálnak, és összetartozó csoportként tekintenek magukra (vö. Niedermüller 1981: 192–200, Sárkány 2000a: 57). A gazdasági élettel összefüggő kapcsolatokat és kooperációs formákat vizsgálom tehát, és ezekre úgy tekintek, mint a gazdasági környezet alkotóelemeire.

Úgy vélem – és meggyőződésem, hogy véleményemet mások is osztják –, hogy ilyen körülmények között nem érdektelen a mai falusi társulások működéséről beszélni, megvizsgálni azt, hogy milyen is az a világ, amelyben a tudomány nemrég még a szervesen funkcionáló világokat sejtette.<sup>4</sup> A kutatás és a tanulmány kiindulópontjául tehát azok a közösségi funkciókat ellátó, a hivatalos jogalkotás és gazdaságszervezés hiátusait betölteni hivatott autonóm népi intézmények szolgálnak, amelyek – függetlenül az intézményesítettség fokától vagy az általuk ellátott funkciótól – a munkavégzéshez (termeléshez) és a javak elosztásához kapcsolódnak, és amelyek nem egyszerűen gazdasági kapcsolatokat jelentenek a szó formális értelmében, hanem személyes és társadalmi viszonyokat is, így egyben feltételezik a reciprocitás és a bizalom (nem egy esetben negatív reciprocitás és bizalmatlanság) jelenlétét a benne résztvevő egyének interakcióiban. Alapvetően ilyen intézménynek tekintem a kalákát és az egyéb kölcsönmunkákat, az állattartást, a legelő- és erdőhasználatot szabályozó szervezeteket (bár a közbirtokosságok működését csak érintem), valamint a speciális mezőgazdasági ágazatok mellett létrejövő intézményeket, mint például a hegyközségek. Ezek mellett a kölcsönösség okán ide sorolom az átmeneti rítusokat megszervező közösségeket, és a krízishelyzetekben egymáson való segítséget is. Erről a szintről továbblépve a társulások és kapcsolatok más szintjeinek elemzése érdekében bevonom a vizsgálatba az aszimmetrikus viszonyokat is, legyenek azok belső vagy külső kapcsolatok, így kitérek az általam patrónus–kliens kapcsolatként kezelt gazda–napszámos viszonyokra is, de ezen túlmenően azt is igyekszem bemutatni, hogy a falusi gazdaságok milyen kapcsolatban vannak a várossal.

Természetesen, rögtön adódhat a fenntartás, miszerint az állattartást szabályozó, esetleg a szabályok rögzítésében az írásbeliségig eljutó intézmények, és az alkalomszerűen szerveződő kooperatív szervezetek, vagy netán a negatív reciprocitásként értelmezett falu–város viszonyok

---

<sup>4</sup> Ehhez lásd a következő fejezetet.

között némely esetekben igen nagy a különbség. Nem is szándékozom ezeket minden szempontból egy kategóriába tartozókként kezelni, hisz ebben a munkában az egyik célom, hogy a köztük lévő különbségeket és hasonlóságokat megragadjam, ezzel pedig hozzájáruljak a falusi gazdaság elveinek jobb megértéséhez. Mindezzel együtt a dolgozat egyik központi eleme és kiindulópontja a kaláka: azért is, mert esetében egy viszonylag jól dokumentált történeti képződménnyel van dolgunk<sup>5</sup>, de azért is, mert a társulásnak és az egymáshoz való igazodásnak ez az egyik igen jó példája, és végül azért, mert ebben az intézményben jelent/jelenik meg a kölcsönösség a legtisztábban. A kalákát és a más jellegű kapcsolatokat formai és tartalmi eltéréseik ellenére azonban összeköti egyrészt a működési elvük, a funkciójuk, valamint a fenntartásuk motivációja. Ilyen közös elvnek tekintem a reciprocitást, a kölcsönösséget és a bizalmat, mert végső soron ezek az elvek fedezhetők fel a munka ajándékcseréjében, a lakodalomra vitt nyersanyagok (liszt, tojás, tyúk stb.) esetleg évekre elnyúló cseréjében és tűzkár esetén nyújtott segítségben. Az általam vizsgált kapcsolattartási formáknak a funkciójához hozzátartozik, hogy a termelés és az elosztás megszervezésén túl minden esetben kodifikálja az egyes gazdasági egységek közötti viszonyokat is. Közös motivációjuk lehet pedig azoknak a kényszerhelyzeteknek a sorozata – ezeket korábban ökológiai, társadalmi és gazdasági rezsimeknek neveztem –, amelyben az erdélyi falu gazdaságai ma vannak, hisz azért fordulnak a munkaerő allokációjának vagy a javak elosztásának hagyományos formáihoz, mert nem áll rendelkezésükre elegendő tőke sem a munkaerő, sem a tudás kifizetésére; és azért éltetik a krízishelyzeteket megoldó segítségi rendszert, mert a biztosítás modern formái még jószerével ismeretlenek vagy elérhetetlenek.

A különböző, általam e dolgozatban tárgyalt rendszerek és intézmények közt lévő különbségek megragadásában a formai szempontok adják az elsődleges támpontot, azonban célom az, hogy az esetleges strukturális és tartalmi vonatkozásokra is rávilágítsak, és további osztályozási lehetőségekre mutassak rá. E dolgozatnak lényegében ez a célja: arra keresem a választ, hogy ezeknek a hagyományos falusi életben, a jobbágyi kötöttségek rendszerében, a közös művelési formákban gyökerező társulásoknak milyen változataival találkozunk, milyen új kapcsolattartási formák jelentek meg, milyen szerepük van egy-egy falu gazdasági életének, kapcsolatrendszerének fenntartásában, a normák és erkölcsi vélekedések megfogalmazásában, a krízishelyzetek legyőzésében. Mindehhez tehát azokat a falusi szervezeti formákat vizsgálom, amelyek valamiféleképp a gazdálkodással, a munkavégzéssel és a kölcsönös segítések

---

<sup>5</sup> A közösségi életet keretbe foglaló falusi rendszabályokból, a határhasználat rendjét megszabó helyi rendelkezésekből több, a kaláka jellegű együttműködésre vonatkozó adatot ki lehet olvasni.

rendszerével kapcsolatosak – Fél Edit tipológiáját használva: akcióközösségek<sup>6</sup> –, ezért a polgári, modernizációs hatásokra létrejött szerveződési formákra (egyletek, nyugdíjas klubok stb.) csak utalásszerűen térek ki ott, ahol ezt szükségesnek látom. Nem célom a család és más rokonsági intézmények társadalmi vizsgálata, bár látnunk kell, hogy az ilyen jellegű akcióközösségek egyik legfontosabb változása, hogy valamilyen belső pozícióközösséggel, vagyis rokoni intézménnyel kerülnek átfedésbe: míg a hagyományos faluban a becsületesség és önzetlenség a rokonság határain messze túlnyúlt, ma ezek a bizalmi viszonyok leginkább a rokonságon, és azon belül is a szűkebb család (testvérek, szülők, nagyszülők) körében lelhetők fel. De nem csak – és bennünket épp ez a kérdés érdekel.

Természetesen itt felvethető, hogy a falu–város megbomlott viszonyában hol vannak a szerves közösségek? Ha ma valaki a falvak vagy ezen belül a faluközösségek társadalmi és gazdasági szempontú elemzését választja céljául, óhatatlanul szembe kell néznie a falvak kutatásában érdekelt diszciplínákat, aldiszciplínákat egyre inkább foglalkoztató kérdéssel, hogy mutatkozik-e lényegi különbség falu–város viszonylatában a település méretén és a szolgáltatások mennyiségén és minőségén túl, és ha mutatkozik, miben állna ennek a különbségnek a lényege. A kérdés tehát az, hogy amikor – és nem csak hazai példákat véve alapul – egy falu lakóinak jó része nem helyi születésű, vagy egyszerűen fellazult a kapcsolatok szövedéke, lehet-e úgy beszélni a faluközösségről, mint ami a nemzeti szervezeten, a rokonsági intézményeken nyugvó társadalomszerkezettel rendelkezik, vagy ezek már nem léteznek, és a kölcsönös segítség, az önzetlenség, becsületesség és még sok értéktelített jelenség – néha kikényszerített, de működő formája – a társadalomtörténeti, etnográfiai leírás, esetleg a szépítő emlékezet homályába vész. A kérdés másik oldala pedig az, hogy a faluközösségek felbomlási folyamata mennyiben értékelhető másként, ha figyelembe vesszük az erőltetett iparosítással és urbanizációval a falvakból elszívott és városra került, életmódjukban falusias, atyafisági kapcsolatokra építő rétegek stratégiáit, amelyeken belül egy-egy tömbházbeli szomszédság – a rítusok megszervezésében például – a faluról hozott mintákhoz igazodik. Harmadik szintként figyelembe kell vennünk a transznacionális közösségek kialakulásának tendenciáit, a nemzetek kereteit adó államok határain átívelő globális folyamatokat, az új kommunikációs és munkavégzési formák nyomán a területiséget mint összetartó erőt mindinkább elvesztő közösségeket (Appadurai 2001: 15–16, Niedermüller 2002: 140–142), hisz az etnikai vagy kulturális turizmus nem egy falu képét gyökeresen átformálja, akár úgy, hogy a közösségi munkaalkalmakat fenntartó gazdálkodási ágak

---

<sup>6</sup> Fél Edit belső pozícióközösséget, külső pozícióközösséget és akcióközösséget különít el (Fél 2001b: 323–370). Erről bővebben lesz szó később, ezért itt nem részletezem.

jelentősége háttérbe szorul a vendégfogadásból származó jövedelmek következtében, akár úgy, hogy a falun átvezető út forgalmának megnövekedése nyomán intenzív etnobiznisszé alakul egy népi mesterség vagy magának a hagyományos gazdálkodásnak néhány eljárása. A globális folyamatok részeként az etnoturizmus mellett pedig a munkaerő-migráció járulhat hozzá egy-egy falu demográfiai szerkezetének alakításához, hisz a kevés munkalehetőséget kínáló településekről a fiatalok – még ha csak időszakosan is – elmennek, és ezzel megszűnik a hagyományos munkaalkalmak és segítség rendszere folyamatos fenntartásának lehetősége, valamint megváltoznak egy-egy falu gazdasági egységeinek egymás közti és külső kapcsolatai is. Mindezeket figyelembe véve igyekszem a kérdést nem idealizálni és még kevésbé ideologizálni: tudatában vagyok annak, hogy a falu már nem az a varázsos világ, ahol a fáradt vándort fehér sajttal kínálja a pásztor. Annak is tudatában vagyok, hogy a kölcsönös segítések rendszere és a falusias életvilágok működése kényszerhelyzetekre adott válaszként városi környezetben is megtalálható. Itt mégis az a célom, hogy ezeket a szervezeti formákat eredeti környezetükben vizsgáljam meg úgy, hogy az elemzésbe az adott erőforrások, a parasztság és a paraszti gazdálkodás – mely fenntartja ezeket a gazdaságirányítási és ellenőrzési formákat –, az informális kapcsolatok, az interetnikus viszonyok, a morális vélekedések és a racionalitás kérdésének vizsgálatát is bevonom, miközben általános keretként az erdélyi agrárium helyzetét nevezem meg. Azért tartom fontosnak ezek vizsgálatát, mert úgy gondolom, hogy ezek az önszervező társulások nem függetleníthetők a mezőgazdaság és az erdélyi falu általános helyzetétől, hisz például az alacsony tőkekoncentráció közvetlen szerepet játszik a munkaerő kalákában történő allokációjában. Ehhez szorosan hozzátartozónak vélem a rendelkezésre álló erőforrásokat, mivel ezek függvényében a gazdaságszervezeti formák másként alakulhatnak.

A dolgozat szerkezetében is követem a fenti szempontokat. Először a közösség és a közösséggel sokszor reflektálatlanul azonosított falu képének recepciójára térek ki, hogy megnevezem azokat az ideológiai tartalmakat, amelyeken igyekszem túllépni, majd az általam alkalmazott főbb fogalmaknak adom meg egy operatív meghatározását. A következő két fejezet bizonyos értelemben kutatástörténeti áttekintésként is kezelhető, hisz az elsőben röviden vázolom a kalákával kapcsolatos munkák történeti vonatkozásait, hogy bemutassam ennek az együttműködési formának a kialakulását, a fejlődését és a változását. Az ezt követő fejezetben az osztályozási kategóriák felállításával célom, hogy az eddigi eredményeket összegezve egy jól alkalmazható rendszert dolgozzak ki legalább munkahipotézis szintjén. Végül a már megnevezett és a faluszervezetek hagyományos mintáinak tovább örökítésében illetve változásában igen lényegesnek tekintett tematikus csomópontok (a mezőgazdaság helyzete, informalitás, moralitás

stb.) mentén végzem el az elemzést, mivel úgy vélem, ezen elemzés nélkül a száraz tipológia aligha mondhat valami érvényeset a gazdaságirányító intézmények működéséről. Így először a mezőgazdaság és általában az agrárium helyzetéről, majd a rendelkezésre álló erőforrásokról beszélek, és ebben a fejezetben fogom röviden bemutatni az általam vizsgált területeket. Az elemzés következő részében ezeknek a kooperációs formáknak és az informálisnak a kapcsolatára térek ki, ezzel szoros összefüggésben tárgyalom a társulások és az interetnikus kapcsolatok viszonyát. Mivel értelmezésemben a munkaalkalmak nem csak a gazdasági életben játszanak szerepet, hanem a tudáskészlet fenntartásában és megjelenítésében is, ennek a tudáskészletnek a munkával kapcsolatos dimenzióit, a moralitást és a racionalitást is elemzem. A tényt, hogy egy társadalmi-gazdasági jelenségnek, a kooperációs formáknak az elemzését több szempontból végzem el, nem győzöm eleget hangsúlyozni. Nézetemben a dolgozatban kifejtett szempontok megértése nélkül nem rajzolhatunk kellően részletes képet a falusi együttműködésekben és külső viszonyokban mutatott viselkedésformákról, ezért fejezetenként újabb és újabb, de egymással összefüggő tényezők bevonásával magyarázom a különböző jelenségeket.

A bevezetés végén a munkám indítóokai között egy harmadik – és nem kevésbé fontos – tényezőről is beszélnem kell, amely viszont a feldolgozás fázisában körvonalazódott. Az elemzéseimhez áttekintett szakirodalom olvasása közben sokszor megfogalmazódott bennem, hogy ezt a kérdést még így nem tette fel senki. Végző soron, ha a témaválasztásban nem is játszott elsőrendűen közre, de a munkám iránya alakulásának befolyásolásában meg kell neveznem ezt a szempontot is. Ösztönzést adott tehát az is, hogy a szakirodalom olvasta során hiányérzetem támadt, mert úgy éreztem, a témát nem aknázták ki mélységében, és főként nem teremtettek összefüggéseket, bár sokat és szívesen beszéltek a közösségekről, jellegzetességeikről és átalakulásukról, azért is, mivel ott sejtették mögöttük a letűnt korok értékeit. Éppen ezért a munkában a bevezetést követően először a közösségről való tudományos diskurzusnak és a közbeszédnek a főbb területeit tekintem át, mivel azt gondolom, ezzel rámutathatok néhány olyan – többek közt ideológiai – tartalomra, toposzra, amely az én meglátásom szerint nehezíti a kérdés gazdasági és intézményi összefüggésekbe való beágyazását, és a kérdéskört olybá veszi, mintha az önálló és a legfontosabb eleme lenne a paraszti világnak. Ebben a nézetben a falu mintha csak azért lenne, hogy közösségeket tartson fenn, amelyek után az elidegenedő városi ember naponta sóvároghat. Ha ebben a dolgozatban valamit el akarok kerülni, akkor az ennek a reflektálatlan és ideologikus nézetnek a további éltetése, hisz megtörténhet, hogy a társulási hajlam nem

magasabb vagy alacsonyabb egy faluban, mint egy városban: a körülmények mások, és nekünk ezt kell megmagyaráznunk.

### **Módszerek és további szempontok**

Említettem már, hogy munkámnak személyes indítóokai is voltak. Bár nem származom parasztszaládból – szüleim mindketten pedagógusok voltak –, a falusi életbe és a mezőgazdasági munkákba viszonylag korán bele kellett szoknom, hisz a kollektív gazdaságban nem téesztagoknak is adott volt a lehetőség, hogy földet kapjanak részes művelésre. Szüleim ki is használták ezt a lehetőséget, így évente a falu határának különböző területeire jártunk kapálni, kukoricát, répát szedni. Egy tíz éves fiúgyerektől már mindenki elvárta, hogy részt vegyen a munkában, esetenként saját állatokat (nyulakat) tartson, amelyeknek maga lopja a lóherét vagy a lucernát a téesz földjéről. Ehhez pedig sokszor összefogtunk barátokkal, néha még igazi szekerre és lóra is sikerült szert tennünk, és az igazi kooperációt utánoztuk a munka megszervezésével, a kaszálással, a termény szétosztásával. A munkával és háztartások közötti együttműködéssel a szomszédoknál, ismerősöknél végzett munkák során is közelebbi viszonyba kerültem: apámat olyan emberként tartották számon, aki szívesen megy másoknak segíteni, és házépítésnél, földésnél, lakodalmi előkészületeknél általában én is ott lábatlankodtam mellette, hol segítve a felnőtteknek, hol csak utánozva őket a szintén odatévedt pajtásokkal. Hasznos iskolának bizonyult, hisz a rendszerváltozáskor épp 14 éves voltam, a nagyapám visszakapott földjén apám elindította a maga gazdaságát, és persze, közben a tehenet is tartó nagyapámnak is segédkeztünk. A szomszédok, ismerősök is visszakapták a földeket, mindenki lázasan fogott neki ezek műveléséhez, így a munkaalkalmak és az együttműködések száma is igencsak megnőtt. A tavaszi szünetek, a nyári vakációim nagyobbbrészt munkával teltek, és bizony keservesen kellett megtanulnom, hogy milyen az, amikor két felnőtt kaszás közé beállítva kell haladni úgy, hogy az elsőtől le ne maradjak, mert a hátsó folyamatosan ott lendítette a kaszát a lábamnál. Igen komoly bevezetés volt ez a testkezelésbe és az erőbeosztásba, hisz az volt a tét, hogy ne csak a nap végéig bírjam, hanem másnap reggel is fel tudjak kelni, és ugyanolyan tempóban tudjam folytatni a munkát, amiből egyre több és felelősségteljesebb jutott a velem egykorúaknak és nekem is. A néprajz, amikor kívülről szemléli, ezt nevezi munkába nevelődésnek. Elsőéves egyetemista voltam már, tehát valamilyen értelemben néprajzos, még ha egyelőre csak tapogatóztam is, amikor 20 évesen a munka és a gazdaság felelőssége rám maradt. Ekkortól intenzívebben és reflektáltan figyeltem saját magamat mint a falusi kooperációk résztvevőjét, amire aztán elég sok alkalmam támadt, mert a csonkán maradt háztartásunkat a szomszédok, barátok – főként az elején

– igen sokat segítettek, és ezzel meghiteleztek bennünket, amit aztán az idők során vissza kellett fizetni. A hitelezés és a visszafizetés – akár ők tették, akár én – munka vagy más segítség volt, ami szinte értelemszerűen, mert bejáratottan kínálkozott a kilencvenes évek erőforrásokban hiányokat szenvedő gazdasági számára. Azt hiszem, ezekben az években, amikor az egyetemi év során is többet utaztam haza a szokásosnál, meg a szüneteket is otthon, a szomszédokkal vagy egyedül dolgozva töltöttem, szóval ezekben az években váltam felnőtté a falusfeleim szemében. Némiképp csodálkoztam otthoni barátaimon – de értettem is őket –, akik az apjukkal konfliktusba kerülve irigykedve jegyezték meg: *könnyű neked, a magad ura vagy*. Ami azt jelentette, hogy magam hozom meg a gazdaságra vonatkozó döntéseket. A magam uraként, egy kisebb gazdaság irányítójaként, fő munkaerejeként, kalákásként vagy kalákás gazdaként, és egyben néha alkalmazóként rá voltam kényszerítve a helyi tudások minél jobb elsajátítására. Sürgős esetekben kihez lehet fordulni, ki segítőkész, ki kevésbé az, melyik napszámos dolgozik jól, melyik végez kevesebb munkát, ki mennyi italt kér stb. – ilyeneket kellett megtanulnom. Ezekben a tudásokban akkor mélyedtem el igazán, amikor az egyetem elvégzése után – amikor már mögöttem volt a szakdolgozatom alapját képező, az együttműködésről nagyon fontos tapasztalatokkal szolgáló magyarlónai terepmunka – másfél évig szülőfalum mellett tanítottam.

Persze, a helyi tudásból nem mindig vontam le a megfelelő tanulságokat, vagy ha levontam is, a kényszer belevitt bizonyos helyzetekbe. Az alábbi példa a dolgozatnak több pontjához is magyarázatul szolgálhat majd. Jó munkaerőt nehéz volt találni, ezért a nagyobb gazdaságok mindig arra törekedtek, hogy valamiféle hosszú távú kapcsolatban elkötelezzék a jobb napszámosokat, így a néha napszámosra szoruló kisebb gazdaságok előtt nem állt olyan széles választási lehetőség, de időnként mégis rákényszerültek – mint ahogy én is –, hogy napszámost fogadjanak. Megesett, hogy a kalákások mellé napszámost (P. D.) is fogadtunk, mert a munka jellege (kútgyűrű öntése) adott számú munkást követelt. A munkával délig végeztünk, és arra gondoltam, ha már ott a napszámos, nekifogunk még valaminek. De P. D. ezt nem úgy gondolta: kikérte a fél napi járandóságát, és elment. Ugyanezt az embert néhány héttel később, szintén kalákások mellé hívtam el sánctól ásni, ahol a kalákások persze nem kímélték magukat, a keményre száradt földben szikrázott, porzott a csákány. P. D. egy darabig, de nem sokáig bírta és tartotta az iramot, de aztán egyszer felnézett, és azt kiáltva, hogy a sógorát látja az úton a házuk fele menni, kiugrott a sánctól, és anélkül, hogy bármiféle járandóságot kért volna, elviharzott. A jelenlévők ebben semmi különöset nem találtak, nevettek P. D.-n, és a dolgot elintézték azzal, hogy ilyen ez az ember: nem csak mint munkást, napszámost, hanem mint apát, férjet, falusfelet is ismerték, és amit tett, illeszkedett a róla alkotott képbe. Ilyen és ehhez hasonló helyzetek

sorozatán keresztül kerültem közelebb ahhoz, amit ebben a dolgozatban gazdasági viselkedésnek nevezek. Ebben az időszakban nem gyűjtöttem tehát a szónak a klasszikus értelmében, és még résztvevő megfigyelőnek sem nevezném magam, hacsak nem aktív résztvevőnek (*active participation*) vagy teljes résztvevő megfigyelőnek (*complete participation*) (vö. Spradley 1980: 58–62.).

De nem akarom sem az olvasót, sem magamat azzal áztatni, hogy én a szülőfalumban terepmunkát vagy résztvevő megfigyelést folytattam volna éveken keresztül. Mindenekelőtt talán azért nem, mert nem léptem ki otthoni szerepeimből, nem exponáltam az etnográfusi munkát: dolgoztam a többiekkel együtt, és közben igyekeztem figyelni. Az etnográfusi identitás alulexponálásának – az etikai felelősségen most túllépve – van egy előnye: a kutatott tárgyat nem kellett a kutatásban megkonstruálni (vö. Kaschuba 2004: 170–171). Megtörténhet, hogy ezzel becsaptam ezeket az embereket, ezért őket itt megkövetem, és azzal igyekszem jóvátenni módszertani, etikai vétségemet, hogy a neveket nem írom ki, a valamilyen értelemben kompromittáló információk közlésénél pedig esetleg a település nevét sem közlöm. A rejtőzködő etnográfusi munkának van viszont hátránya is: az etnográfus ilyen esetekben nem tud sem felvételt készíteni, sem jegyzetelni, hacsak nem akkor, amikor hazaért, és emlékezetből idéz fel eseményeket, mondatokat. Már ha van kedve és ereje egy napi fárasztó munka után erre. Az ekkor megszerzett tudást később, már Kolozsvárról visszatérve beszélgetésekben ellenőriztem, amelyekben szintén nem erőltettem az etnográfusi identitás kidomborítását. Beszélgettem a falusi élet folyásáról azokkal, akik ismertek engem, és akiket én is ismertem, és ha alkalmam volt – egyre ritkábban – továbbra is együtt dolgoztam velük.

Az elemzésben feldolgozott adataim egy része tehát az Alsó-Nyikó mentéről, itt főként Siménfalváról származik, és az itt szerzett tudást, érdeklődést vittem át más terepekre, Felső-Háromszéken Alsótorjára és Kézdiszentlékre, valamint a Kis-Küküllő középső folyásánál fekvő két falura, Héderfájára és Vámosgálfalvára.<sup>7</sup> A Felső-Háromszéken szerzett tapasztalatoknak a kiindulópontja bizonyos értelemben szintén személyes, hisz a párom családjának gazdálkodási gyakorlatán keresztül figyeltem fel először azokra a sajátosságokra, amelyek az alsótorjai gazdálkodást és ezen belül az együttműködési formákat jellemezték. A személyes kapcsolatokon és az elsöre tapasztalt különbségeken túl az a kérdés is kiindulópontul szolgált, hogy a székelyföldi falvak esetében vannak-e ma hasonlóságok és különbségek a közösségi autonómiák és kooperációs felületek fenntartásában. Mint majd érvelni fogok mellette, a történeti

---

<sup>7</sup> Kitekintésképp a magyarlónai munkám eredményeire is utalok néhol (Szabó Á. 2002a).

hagyományoknál fontosabbnak látom egy-egy térség erőforrásait, hisz az együttműködést ezek megléte vagy hiánya nagyban befolyásolhatja. Az állítás természetesen további igazolásra vagy cáfolatra szorul, ám az nyilvánvaló, hogy Alsótorja és Kézdiszentlélek erőforrásokban mindenképp gazdagabb falvak, mint az Alsó-Nyikó mente települései, és ez a gazdasági magatartást, a mentalitást, következésképp a kooperációs formákat is meghatározza. Itt láttam először házilag készített burgonyaválogató-gépet, és itt vettem részt először olyan munkában, ahol kalákások és napszámosok jelenlétével több tonnányi burgonya került kiválogatásra egy nap. Nekem ez mindenképp különös volt, mint ahogy az esetenként több hektáros, egybefüggő parcellákon zajló, gépesített termelés is. Az itteni gazdáknak feltett kérdéseimmel is ezt a különösséget igyekeztem megragadni, igyekeztem megérteni azt a viselkedést, amelyet jó termés esetén több tíz, vagy akár több száz milliós bevételt is hozó, máskor meg a magas gépesítési igény okán a tartalékokat felélő gazdaság határoz meg. Az itt szerzett tudás nem olyan gazdag, mint amilyen az Alsó Nyikó, vagy a Kis-Küküllő menti, ám a példák hasznosan egészítik ki a két másik területen tapasztaltakat, akár úgy, hogy aláhúzzák az ott megfigyelteket, akár úgy, hogy ellentmondanak azoknak. A két felső-háromszéki faluban elsősorban a gazdálkodási gyakorlattal szorosan összefüggő kooperációkra kérdeztem rá: a mezőgazdaság gépesítése mellett is megmaradó együttműködési formák érdekeltek, valamint azok a formális és informális csatornák, amelyekeken keresztül a nagy mennyiségű terménynek piacot találtak. A vizsgálatnak a személyes kapcsolatokkal összefüggésben itt az volt az egyik sajátossága, hogy a kérdéseimre fogalmazott válaszok valójában magyarázatok voltak egy más vidékről érkezett falusinak az itteni eltérő gyakorlatokról, így nekem is magyarázatokba kellett bocsátkoznom a saját, otthoni gyakorlatunkkal kapcsolatban. Úgy konstruáltam meg a tárgyat, hogy közben a kérdéseikre válaszolva magamról is konstruáltam egy etnográfus és paraszt közötti képet, és ennek fényében a helyi gazdálkodás mindennapi gyakorlatából és rutinjából kiragadva egyes vonatkozások tudományos kérdéssé váltak.

A Kis-Küküllő mentén 2004-ben kezdtem dolgozni egy olyan kutatás keretében, amelyet az Arany János Közalapítvány támogatott, és amelyben részt vettek még Kinda István, Miklós Zoltán és Peti Lehel, mindhárman Kis-Küküllő mentiek, akkor tanítványaim. A munkát, a terepet úgy osztottuk fel – ha szabad ilyen fellengzősen fogalmaznom –, hogy ezen a terepen is a gazdasági viselkedést és ezen belül a kooperációs felületek kérdését kutattam.<sup>8</sup> A terepmunka – érthető módon – itt egészen mást jelentett, mint a szülőfalumban végzett vizsgálat, hisz

---

<sup>8</sup> Kinda István a szegény, marginalizált családokat, Miklós Zoltán a falusi vállalkozókat, Peti Lehel pedig a falusi gazdaságok átalakulását vizsgálta.

idegenként kellett ugyanazokról a kérdésekről faggatnom beszélgetőtársaimat. Szerencsémnek mondhatom, hogy az együttműködésről vagy az együttműködés hiányáról, a segítségről és kötelezettségekről, a képzelt vagy valós jó világról – különböző okok miatt – az emberek szívesen beszéltek. Az idősebbek érzelmi töltettel emlegették a fiatakorukat, amikor még minden másként volt, találkoztam olyannal, aki meleg hangon méltatta azokat a barátait, akik neki segítettek, más épp haragudott valakire vagy valakikre, és ezért beszélt hosszan a kérdésről, megint más pedig azt fájalta, hogy a falujából teljesen kiveszett az együttműködési hajlandóság, és több a széthúzás. Hasznos tapasztalat volt belepillantani két, specializációban viszonylag előrehaladt falu gazdasági életébe, az ezzel kapcsolatos viselkedésformákba, és látni azt, hogy ezek a viselkedésformák mennyire ki vannak téve az erőforrásoknak. Az itt végzett terepmunkát mindenképp befolyásolta az a tény, hogy a szülőfalumban szerzett tapasztalatokból kialakult rácsorozat alkotta a háttérét az itt feltett kérdéseknek, így sok azonosságra és különbségre is ráláthattam. Ezeket a különbségeket, és a Nyikó mente általa tapasztalt fő jellegzetességét az egyik, a származásom felől érdeklődő héderfáji beszélgetőtársam röviden így sommázta: „jártam arra, szegény vidék.” Persze, tudományosan sokáig lehetne boncolgatni, hogy miért mondja egy héderfáji nagygazda ezt egy másik régióról, de az is lehet, hogy nem érdemes boncolgatni. Mint én is, ő is a saját faluját tekintette kiindulópontnak, és ha ő lett volna a néprajzos, és ő jut el néprajzusként Siménfalvára, ugyanúgy az otthoni tapasztalatokat használhatta volna, mint ahogy én is tettem. A Nyikó mentéhez kötődő látásmódon természetesen sokat módosítottak az itt tapasztaltak, és különösen sokat segítettek a helyi viszonyok megértésében Peti Mihály zoomérnök magyarázatai, fiának, Peti Lehel kollégámnak a helyi viszonyokra rámutató értő megjegyzései, valamint a héderfáji tapasztalatokra építő tanulmányokhoz fűződő kritikus kiegészítései. Nem egy helyzetet, jelenséget Peti Mihály, vagy két fia, Lehel és Botond egészített ki magyarázattal, és ezek a magyarázatok mindenképp segítségemre voltak, mindemellet bepillantást engedtek egy olyan gazdaságba is, amelynek feje állami alkalmazásban is áll, tehát egy többszörös stratégiát alakított ki. A velük folytatott beszélgetésekkel, a tőlük kapott megjegyzéseken keresztül kiegészíthettem azokat az információkat, amelyeket a jelenségek megfigyeléséből, a kötetlen beszélgetésekből és az interjúkból szereztem.

Végezetül annyit jegyeznek meg, hogy állításaim mindig az adott területekre érvényesek, ám úgy vélem, következtetéseim más területeken szerzett adatok feldolgozásában is segíthetnek, és ily módon azt remélem, hogy általában az erdélyi falu gazdálkodásának jobb megközelítéséhez, és a tereptapasztalatokon nyugvó elméleti modell kidolgozásán keresztül annak elemző megértéséhez is hozzájárulhatok e dolgozattal. Itt még egyszer hangsúlyoznám, hogy munkámban nem a

kutatott falvak gazdálkodási életének monografikus leírása volt a vezérelvem, hanem – amint már utaltam rá a bevezetőben – az volt a célom, hogy a kooperációs formák működésének különböző aspektusait helyezzem be egy keretbe, és ehhez alkossak meg egy modellt. Minden fellengzősség vagy rangsorolási szándék nélkül ezért munkámat inkább tekintem elméletinek, mintsem leírónak, így – mindazonáltal, hogy az adott kereteket magyarázom elméletekkel – az adatok és a példák az elméleti megközelítés alátámasztására szolgálnak.

### A faluhoz kapcsolódó hatalmi, tudományos és közéleti kép értelmezése

A falu kérdése talán városba telepedése óta érdekli az emberiséget. A városban élő ember már a görögök és rómaiak óta<sup>10</sup> a romlatlanság, a tisztaság, az idill és a pásztori romantika helyeként, a hagyomány világaként, a vágyakozás helyeként gondol a vidékre, falura, néha meg ennek épp ellentétéként festi meg a falut: a falu az elmaradottság, a betegségek, a barbarizmus, a tanulatlanság megtestesítője.<sup>11</sup> A két nézetben van néhány közös vonás: mindkettő a város ellentétét látja a faluban (következésképp a városi társadalom megítélése is ambivalens, de ez nem tartozik ennek az írásnak a témájához), ugyanakkor egy régi, letűnt világgal azonosítja a falut.

A falu és a faluval azonosított szerves közösség<sup>12</sup> az *elidegenedett* városi ember számára az *időben és térben távoli vidék*, a valami másnak a helye. És valami más a hatalom számára is: ezt nem lehet eleget hangsúlyoznunk, hisz Kelet-Európában a sokáig fennmaradt agrárjelleg miatt a hatalom által a faluról alkotott képek és az ezek nyomán megfogalmazott politikák mindig fontosak voltak. A másság a mindennapi szemléletben, az irodalomban és a tudományokban, így a néprajzban is minduntalan előbukkan.

Ebben a részben azt mutatom be, hogy én milyen összetevőit látom a falu mint a városnak a hagyományosságban és közösségiségben megmutatkozó ellentéte viszonylatában való hatalmi és tudományos gondolkodásnak. A közösség és a falu fogalmához kapcsolt értéktartalmakat elemzem<sup>13</sup>, lényegében a reprezentációs szinten megjelenő alakzatokat mutatom be. Elemzésem értelemszerűen nem lehet teljes: egy olyan néprajzosnak a gondolatai, aki munkája során szembekerült a közösség – a faluval azonosított közösség mint pozitív értékek hordozója –

<sup>9</sup> A faluhoz kapcsolódó képekről röviden írtam a *Várad* c. folyóirat 2007. 4–5. számában (Szabó Á. 2007: 104–109).

<sup>10</sup> A római kultúrát megelőzően már a görögök írtak a paraszti munkákat magasztaló költeményeket. A klasszikus római irodalomból ismert példa Vergilius munkája, a *Georgica*.

<sup>11</sup> Bár kétségtelen, hogy mindenkor érdekelte az embereket a falu–város viszonya, ez az érdeklődés az ipari társadalmak kialakulása után kapott lendületet. Kiss Dénes egy vitaindítóját ezzel kezdi (Kiss 2005: 60), és a problémát egy korábbi, a Kiss Dénes vitaindítójára válaszként írt munkámban jómagam is felvettem (vö. Szabó 2005: 117–137).

<sup>12</sup> Ehhez természetesen a tönniesi megközelítést használom fel (Tönnies 2004: 14–93), és a továbbiakban – a munkám megkönnyítése miatt és az egyszerűség kedvéért – a falut, a közösséget és a parasztságot az elemzett szemléletek szempontjából azonos értékeket hordozó kategóriáknak tekintem, mivel a „szakirodalom nagy részében a parasztságra való hivatkozás felcserélhető »falusiakkal«, »a helyi közösséggel« és így tovább” (Silverman 1983: 102). Ezzel nem azt feltételezem, hogy ezek ténylegesen azonosak lennének: csupán azért használom ezt az egyszerűsítést, mert a *régi és elvesztett közösség mítosza* – „amit a hagyomány, a stabilitás, az egymásrautaltság és a kollektív emlékezet fogalmaival írtak körül” (Tóth G. 2002: 9) – ezekben ölt testet.

<sup>13</sup> Kétségtelen ugyanakkor, hogy a közösséghez kapcsolt értéktartalmak kialakulásában szerepet játszott a tönniesi meghatározás, amely a közösség és társadalom ideáltípusait a faluhoz és a városhoz kötve megalkotta (Sárkány 2000: 58).

kérdéskörével, aki maga is faluról származik (de városban él), és akit időnként megmosolyogtatnak az *igazi városiak*<sup>14</sup> faluról formált nézetei. A számomra pozitív töltetű falusi szagok egy ilyen városi ember számára negatívak lehetnek, hisz elsődleges jelentésükön túl (kellemetlen olfaktív élmény) a higiénia hiányát, a fertőzés veszélyeit is hordozzák. Ez persze nem jelenti azt, hogy városi ember nem azonosulhat a faluval, vagy nem ismerheti azt – példaként épp a társadalomtudósokat, néprajzosokat, szociológusokat hozhatjuk fel. Nekem mindent összevetve csak sajátos a helyzetem, és igyekszem a sarkító nézeteket megkerülni, igyekszem nem azonosulni velük, és ha lehet, nem idealizálni és nem is elítélni a falut. Hogy miért pozicionálok magam? Az alábbiakban ideológiákról és értékrendszerekről lesz szó, és bár magam a külső szemlélő pozíciójában képzelem, tudom, hogy én is egy ideológiának válok a részévé, hisz az ideológiamentesség is egyfajta ideológia (az ideológiakritika ideológiája), ha egyáltalán elérhető ez a mentesség.

A városból szemlélt általánosító faluképekben – legyenek azok pozitívak vagy negatívak – van tehát néhány közös vonás. A falu a város ellentéte és a falu egy letűnt, vagy eltűnőfélben levő világ. Van egy harmadik, ezekkel szorosan összefüggő közös vonás is: a pozitív és a negatív pólus képviselői egyaránt érték szemlélettel közelítenek a faluhoz. Írásomban ennek az érték szemléletnek néhány, általam meghatározónak gondolt mozzanatát mutatom be. Kitérek a régi közösségekre figyelő tudományos érdeklődés kialakulására és fejlődésére<sup>15</sup> – különös figyelmet szentelve saját házám tájának, a néprajztudománynak –, illetve ennek a tudományos beszédmódban, de a köznyelvben is tapasztalható hatásait mutatom be. A köznyelv kapcsán néhány gondolat erejéig a falusi emberek közösséggel kapcsolatos nézeteit is bevonom az elemzésbe, ezzel is hangsúlyozva a közösségről való gondolkodásban és beszédmódban tapasztalható kettősséget. E fejezettel egyrészt a néprajz (különösen a kisebbségi néprajz, vagy amit a kisebbségben sokan néprajznak képzelnek) néhány alapvetését járom körül, és ezzel a pontosabb önszemlélethez szeretnék közelebb kerülni, másrészt pedig a kisebbségi társadalom kulturális gyakorlatának kritikájához szeretnék hozzájárulni.

---

<sup>14</sup> Falut ritkán látott, a faluval rendszeres kapcsolatban nem lévő, a várost az egyetlen élhető helyként tételező és ezért a faluban esetlenül mozgó városiakra, valamint az általuk forgalmazott faluképekre gondolok.

<sup>15</sup> Noha csábító lenne akár a görög *oikoszig* is visszavezetni a közösségről való gondolkodás történetét, ebben a visszatekintésben csak az ipari társadalmak kialakulását övező tudományosságig megyek vissza, azért is, mert a kialakuló tudományok is ekkor jelölték ki saját területüket, ebben pedig nem egyszer a közösségek és a falu kérdésköréhez kapcsolódtak. Azzal, hogy csak az ipari társadalmak kialakulásáig megyek vissza, valójában Tóth G. Péterhez csatlakozom, aki áttekintésében összegzi a közösség fogalmának geneziséjét, a különböző tudományokban, különböző korokban és különböző irányzatokban rögzült jelentését, ugyanakkor az általa felsorolt irányzatok kritikai elemzését is elvégzi (Tóth G. 2002: 9–31). Tanulmánya elején azt mondja: „Az urbanizált és az ipari termelésre szakosodott nyugati társadalmak tagjai úgy érezték, hogy elvesztettek valamit. (...) Ez (...) hozta felszínre a »népi kultúra értékeit«, ez éltette a paraszti társadalom iránti felfokozott érdeklődést...” (Tóth G. 2002: 9)

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

### ***A jó és a rossz falu***

A társadalomtudományokat mindig is foglalkoztatta, hogy az egyes embereket a kapcsolatoknak milyen szövedéke köti össze, a különböző kapcsolatformák nyomán létrejövő közösségek hogyan írhatók le, és milyen fejlődési pályákat járnak be, valamint ha változnak ezek a közösségek, milyen irányúak ezek a változások.<sup>16</sup> Az emberi kapcsolatokra való tudományos figyelés nem volt független maguknak a tudományterületeknek a kialakulásától a 18. században, amikor a politikai gazdaságtanból önállósuló szociológia megválaszolni remélte a társadalmat és azon belül (a fölött?) a hatalmat foglalkoztató kérdést, hogy van-e társadalmi rend, és az hogy őrizhető meg, vagy hogy állítható helyre. Eric Wolf így ír erről *Európa és a történelem nélküli népek* című könyvének bevezető részében: „A társadalmi zűrzavar és forradalom kísértete felvetette azt a kérdést, hogy miként lehet helyreállítani és fenntartani a társadalmi rendet, sőt, hogy lehetséges-e egyáltalán a társadalmi rend. A szociológia remélte, hogy megtalálja a választ a »társadalmi kérdésre«” (Wolf 1995: 20). A hagyományos társadalmi struktúra és ellenőrzési formák<sup>17</sup> felbomlása ugyanis olyan rétegek megjelenésével járt együtt, amely rétegeket már nem lehetett az addig gyakorolt formákban ellenőrizni.

A történet – a feudális társadalom felbomlása – Angliában kezdődött. A szigetország mint korának egyik legfejlettebb állama mind a folyamatok lezajlása, mind az azokra való reflexió szempontjából élen járt, hisz az individualizmus korai jelentkezése következtében az a családi szerkezet, amely a társadalom alapját jelentette volna, igen hamar felbomlott, és a család és a hagyományos közösségek kontrolljától megszabadult tömegek jelentek meg (Macfarlane 1993). A feudális társadalomszerkezet alapja, a személyi függés – és nem csak Angliában – olyan többszintű ellenőrzést tett lehetővé, amely során az öröklött státusok biztosították nem csak a szerepeknek, hanem a szerepekkel együtt járó normáknak, a társadalmi rendnek a tovább adását is. Ebben az ellenőrzési folyamatban igen nagy szerepe volt a családnak és a kisebb közösségnek,

---

<sup>16</sup> Tóth G. Péter állítása szerint a közösség mítoszának Ferdinand Tönnies által bevezetett fogalma és az abban foglalt jelentések (vér, hely és tudat) nagymértékben meghatározták a további tudományos munkát, hozzájárultak a „»közösségtanulmányok« kialakulásához, majd elterjedéséhez (...), a *közösség* és az *egyén* fogalmak vitájának elburjánzásához, és végül a közösségfogalomnak az individualista elméletekben való feloldásához” (Tóth G. 2002: 31).

<sup>17</sup> Itt főként a feudális társadalom szerkezetére és ellenőrzési formáira gondolok: az egyén csak úgy tudott részese lenni, ha a rokonsági rendszeren és a hűbéri függésen keresztül (amit sok esetben a rokonság ideológiájával álcáztak) kapcsolódott a társadalom egészéhez. Mi több, saját munkaerejét mint termelési eszközt is csak úgy tudta használni, ha ezen a struktúrán keresztül földhöz tudott jutni. Következésképp a közösségi normák, a szegyenrezsimek, az atyai pofonok és a hűbérúr által kimért botütések hatékonyan tudták ellenőrzésük alatt tartani az egyéneket.

ahol egyrészt a generációs, másrészt a nemi szerepek jelölték ki az egyes egyének helyét. Itt a család vagy a közösség maga határozta meg a normákat, és követelte ki ezek betartását.<sup>18</sup> A generációs és nemi skála metszéspontjában pedig az apa állt, akinek a társadalmasított képe a jó nemesúrbán jelenik meg, aki egyszerre atyja és – legalábbis rangban – a legidősebb képviselője a közösségnek. Ám Angliában a paraszti társadalom korán felbomlott, a földek bekerítésével, a tőke megjelenésével, a föld áruvá válásával pedig együtt járt a bérmunka megjelenése. A földjeikről elűzött, a családjaikból, a hagyományos kötelekekből kiszakadt parasztnak fizikai erejük, testük áruba bocsátásával kellett megkeresniük kenyerüket. Ha nem a normáknak megfelelően viselkedtek, őket már nem fenyegette az atyai pofon, hisz a kéz, amely a pofont adhatta volna, a gazdájával együtt több vagy több száz mérföldre is lehetett.

A hagyományos társadalmi kötelekekből kiszakadt és feltörekvő rétegek egyre inkább veszélyeztették a társadalmi struktúrát, ezért a hatalomnak és az azt kiszolgáló társadalomtudományoknak épp arra kellett választ keresniük, hogy miként tehető a kapcsolatok szövődése sűrűbbé, következésképp a társadalmi rend szilárdabbá. A válaszkérésben a leginkább akkor volt tapasztalható nagy előrelendülés, amikor a kora modern idején az addig ismert és működő közösségek felbomlottak, és helyüket teljesen más jellegű szerveződési formák vették át, amelyek riadalommal töltötték el a társadalom egészét, és leginkább a hatalom képviselőit, akik úgy érezték, a tömegek közösségek hiányában irányíthatatlanná válnak.

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

Rösener a már általam is említett Ferdinand Tönnies hozza fel példaként, aki szerint a falu maga a szerves kapcsolatok, a közösség helye, és aki szerint minden, a falut ért változás egyben a gyökerek elvesztését is jelenti. A falut azonban nem csak Tönnies idealizálta: így tett Wilhelm H. Riehl, a német néprajzkutató is, aki a német parasztság 1848-as forradalomban játszott szerepét

---

<sup>18</sup> Imreh István munkásságában sok olyan példát lehet találni, ahol ezekről a közösségi szabályozásokról ír. Itt csak egy olyan írására utalok, amelyben a közösségi ellenőrzési formákat ismerteti: a közösség figyeli a tagjait, és a kiszálló felsőbb hatalomnak ő szolgáltatja az adatokat a garázdákról, verekedőkről, részegeskedőkről, káromkodókról (Imreh 1979a: 25–36). „Nem érdektelen az sem, hogy a fálvakban mennyire élesen figyelik a közösség minden tagját, és az ellenőrzöttség folytán milyen nehéz másokat megtévesztve tolvajként élni.” (Imreh 1979a: 30)

taglalva kiemelte, hogy nekik köszönhető a német államrend megmaradása. Nézetében a parasztság hangsúlyos szerepet játszott abban, hogy a német fejedelmek megőrizhették trónjaikat, a parasztság mint réteg pedig biztosítani tudta a nemzet megújulását. A példák sorát – mondja Rösener – francia, angol és olasz területekről is lehetne hozni. A városi élet embertelenségével szemben a falu egyszerűségével, humánus kapcsolataival tűnik ki: a falu iránti vágyódás visszatükröződött sok író, folklorista és tudós munkájában, akik kijelentették, hogy a hagyományos paraszti falu kultúrája emberibb és jobban szolgálja az egyén jólétét, mint a modern ipari társadalom (Rösener 2003: 8). Ugyanez a magyar tudományos megközelítésekben is felfedezhető – tehetnők hozzá mi.

A kritikai vonal véleménye – amint az várható – ettől homlokegyenest eltérő. Ennek értelmében a falu egy meghaladni kívánt állapot, mivel lakói életének sötét oldalai túlsúlyban vannak. Theodor Adorno egyenesen a „deprovincializálás kötelességéről”<sup>19</sup> beszél (Theodor Adornot idézi Rösener 2003: 9). A kritikai megközelítésbe a szocialista irodalom is beletartozik, hisz ennek az irányzatnak a korai ideológusai, programadói – Marx és Engels – szintén úgy tekintettek a parasztságra, mint egy olyan társadalmi rétegre, amelynek szükségszerűen el kell tűnnie, mivel a történelemben a haladó polgárság és a proletariátus játssza majd a főszerepet. A parasztság a forradalom szempontjából ráadásul megbízhatatlannak is számított, mivel tagjai sok esetben a reakciós erőkhez csatlakoztak (Rösener 2003: 10–11), így fékezőivé váltak a forradalmaknak (Redfield 1960: 77). Amikor a falusi világot ilyen sötét fényben festik meg, abból egyenesen következik, hogy a városi, polgári társadalom képezi a civilizáció jobbik részét. Ami a konzervatívok számára érték, az a kritikai tábor számára negatívum, és fordítva.

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

Noha a problémák felismerése és az elméletek megszületése időszakában a pozitív pólus egyértelműen a hagyományos társadalom erkölcsi rendje volt<sup>20</sup>, a modernizáció elmélete (a

---

<sup>19</sup> A könyv angol kiadásában: *a duty of deprovincialize* (vö. Rösener 1994: 3).

<sup>20</sup> Ferdinand Tönnies azt írja a közösség (falu) ellentétéként láttatott társadalomról (város): „A társadalomban mindenki egyedül van, s állandó feszültség van közte és a többiek között. Tevékenységük és hatalmuk területe szigorúan elhatárolt a többiekétől, úgyhogy mindenki védekezik a másokkal történő érintkezéssel és az egymás birodalmába való belépéssel szemben, mert ezeket azonnal ellenséges cselekedetként értékelik” (Tönnies 2004: 48).

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

### ***A hatalom szempontjai***

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

Az első esetben tehát arról van szó, hogy a közösségek bomlási, átalakulási folyamata olyan gyors, hogy a meghaladott szerkezetek helyére nem kerül más, hatékony szervezeti forma, hatalmi és szervezeti vákuumok alakulnak ki. Hangsúlyoznunk kell, hogy itt az átalakulási folyamatok sebességének igen jelentős szerepet tulajdonítunk, ugyanis például a székely társadalom nemzeti kereteinek bomlása és átalakulása során a faluközösség és a benne kiépülő más kisebb szervezeti formák át tudták venni az addig a családok ellátta funkciókat (vö. Hajdú 2001: 48–50). Ezzel szemben az iparosodás – és főként Anglia korai iparosodása –, a kelet-európai paraszttársadalmak kapitalizálódása, nem tette lehetővé, hogy a felbomló szerkezetek

helyén új közösségek jöjjenek létre, és olyan kontrollmechanizmusok alakuljanak ki, amelyek hatékonyan helyettesíthetnék a megszűnt érvényű normákat. Ilyen esetekben legtöbbször az állam az, amely a legfőbb atya szerepét magára veszi, és igyekszik az iskoláztatás, az erőszakszervezetekbe való ideiglenes integráció, a rendőri ellenőrzés, a sztrájkok letörése, a börtönök és dologházak, a prostitúciós intézmények és egyéb technikák révén ellenőrizhető és lehetőleg vele szemben lojális szubjektumokat teremteni.<sup>21</sup> Végül soron tehát arra törekszik, hogy az ellenőrizetlen tömeg újra ellenőrizhetővé váljék, és végül hogy a feltörekvő rétegek cselekvései nyomán a hatalmi csoport tagjai körében keletkezett riadalmat megszüntesse, helyreállítsa a régi világ rendjét. Érvényesíti a saját hatalmi szempontjait. Még egyszer Anglia példájára visszatérve: nem véletlen talán, hogy a bekerítések nyomán a mezőgazdaságból kiáramló szegénység miatt itt születtek szegénytörvények és dologházak<sup>22</sup>, és ezzel az állam megpróbálta átvenni az addig a faluközösségek, családok által gyakorolt ellenőrzést (Macfarlane 1993: 73–74). Ebben nagy szerepe volt a mezőgazdaság tulajdonjogi és technológiai átalakulásának. A magántulajdon fogalmának és gyakorlatának megléte azt eredményezte, hogy egy ember, a családfő döntött a vagyon sorsáról, amelynek haszonélvezetéből – szemben a kelet-európai gyakorlattal, amelyben a vagyon közös jellege és az osztott örökösödés a közösségi formák tovább élésének kedvezett – az osztatlan örökösödés következtében egy kivételével az utódok kimaradtak, és munkaerejük eladásából próbáltak megélni. A bekerítések nyomán létrejövő nagybirtokokon a felszabadult munkaerőt alkalmazták, ám a technológiai fejlődés miatt egyre kevesebb emberi munkaerőre volt szükség, így ezek az emberek a városi cselédség és munkásság számát gyarapították. Az iparosodás és kapitalizálódás előrehaladásával ezek a folyamatok elmélyültek, és ha nagyon szematikusan szemléljük, akkor azt mondhatjuk, hogy az új társadalmi rend térhódításával fokozatosan megjelentek Európa más területein is.

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

---

<sup>21</sup> Ezek a közvetlen eljárások. Nem szabad megfeledkeznünk ugyanakkor arról, hogy a kapitalista társadalomban az időrezsimek és az ipari termelés rezsimejei – ha nem is mindig közvetlen módon – hozzájárulnak az ellenőrzés fenntartásához és hatékonnyá tételéhez.

<sup>22</sup> A dologházak és börtönök protestáns országokban történt első felállítását Jürgen Kocka a protestáns gondolkodás munkával szembeni újszerű viszonyulásával magyarázza, hisz a munkának a kényszerű robotból a tudatos, szándékos, az emberi életet kiteljesítő pozitív fogalomká válása ebben a gondolkodásban teljessé vált ki (Kocka 2001: 8).

társadalomtörténet különböző területekről és különböző időkből igen jó példákkal szolgál erre a folyamatra. Az Imreh István által leírt székely faluközösség tagjainak a 18. században, az osztrák katonai hatalom kiépülése során szembe kellett nézniük a saját rendtartásaik és az államhatalom törvényei közti ellentmondásokkal (Imreh 1973: 5–90, 1979b: 40–41). A katonai hatalom ebben a helyzetben úgy tekintett a székely falutörvényekre, mint amelyek – a belsőleg hozott és alkalmazott jogszokásokhoz való ragaszkodással – akadályozzák az állam struktúráinak kiépülését. Az állam tehát ellenségének tekintette ezeket a jogszokásokat – ez hasonló helyzetekben gyakran előfordul.

A következő időpontunk a gazdaság szocialista átalakítása: ennek egyik jellegzetessége, hogy egyrészt olyan gazdasági, társadalmi folyamatok hatnak, amelyek az addig érvényes közösségi normákat érvénytelenítik, és az államnak csak válaszolnia kell az ezek nyomán születő kihívásokra, másrészt az állam maga hozza létre a saját közösségeit, ahol az ideológiailag megfelelő szubjektumokat termeli. „A kommunisták joggal gondolták, hogy a család hatalma veszélyezteti az övéket, s minden eszközzel igyekeztek a családot alávetni az államnak; ők azt a fiút tartották erényesnek, aki feljelentette törvénszegő apját.” (Fukuyama 1997: 127) A kínai társadalom – amelyről az előbbi mondat is szól – hagyományosan családcentrikus<sup>23</sup>, az államnak pedig épp az állt érdekében, hogy ezekből a szoros kötelékekből kimozdítsa az embereket, hisz az atomizáltan cselekvők kevésbé hatékonyak, mint azok, akik együttesen tudnak fellépni.

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

---

<sup>23</sup> „Az olyan emberben, akít nem fonnak körül nagyon szorosan a rokonság hálózatának a szálai, nem lehet teljesen megbízni, mert nem lehet a szokott módon bánni vele. Ha helytelenül viselkedik, ezt nem beszélhetjük meg a bátyjával, és a szüleihez sem fordulhatunk, hogy ők tegyék jóvá, ami történt. Ha pedig valami kényes ügy miatt szeretnénk felvenni a kapcsolatot vele, nem kérhetjük meg a nagybátyját, hogy közvetítsen, készítse elő a terepet. A vagyon ezen a hiányon nem segíthet, mint ahogy az elvesztett karokat és lábakat sem pótolhatja. A pénznek nincs se múltja, se jövője, és nincsenek elkötelezettségei. A rokonoknak vannak.” (Margery Wolfot idézi Fukuyama 1997: 128)

csoporthoz belül.” (uo.) A szoros társadalmi egyetértés, a hagyományos minták mentén szerveződő rokonsági és szomszédsági cselekvési formák tehát akadályozták az államot az új rend kiépítésének folyamatában.

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

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

## **Körvonalak és árnyképek: hogyan rajzoljuk meg a népet?**

Anélkül, hogy minden néprajziként ismert törekvést egy kalap alá vennék, az alábbiakban a néprajznak arról a vonulatáról ejtenék néhány szót, amely nézetemben hozzájárult az ideológiailag telített faluképek kialakulásához.<sup>24</sup> A felvilágosodás és a nemzeti romantika eszmevilágában létrejött néprajz és ezen belül a magyar néprajz ideológiai elkötelezettségét talán szükségtelen részleteznünk: a kelet-európai nemzetteremtési folyamatokban a külső, elnyomó hatalom és kultúra ellenében megalkotott belső kulturális jegyek, a nemzeti kultúra építőkövei a népi (paraszi) kultúrából származtak, és ezeknek az elemeknek az egyik fontos szállítója – a történelemtudomány, az irodalomtudomány és a nyelvészet mellett – a néprajztudomány, a folklorisztika volt.<sup>25</sup> Alain Dieckhoff Miroslav Hroch alapján ennek a folyamatnak három fontos szakaszát különíti el: 1. a kulturális vállalkozók a nemzeti múltat dicsőítő műveket írnak, dalokat és meséket gyűjtenek, egységesítik a nyelvet, megszerkesztik a nemzeti eposzt; 2. ennek létrehozható a politikai fordítása, amikor hazafiak aktív kisebbsége, az értelmiség ezeket az eredményeket felhasználva az összetartozás érzését keltették az egyszerű emberek körében; 3. amikor a politikai agitáció sikeres, kinyílik az út a tömegmozgalommá válás, és a függetlenedés fele (Dieckhoff 2002: 18–19). A kiindulópontnál a népi kultúra áll, amelynek felépíthető a nemzeti kultúra megteremtésén keresztül a politikai megfelelője, és amely ekkortól válik egy olyan bázissá, amelyet ismerni és ápolni kell mindazoknak, akiknek fontos a nemzet mint a szervesen összetartozó egyének közössége.<sup>26</sup> Noha a társadalmi látásmód a hazai néprajz kezdetének tekintett Bél Mátyás-i életműben már a 18. század végén megjelenik, a néppel, a parasztsággal való foglalkozásban megmarad a kettős, társadalmi és kulturális látásmód. Ez utóbbinak a fejlődésére a preromantika, romantika gondolatvilága igen kedvezően hatott, és az irodalmi népiesség követői a *régit a népivel* azonosítva nemzetismereti feladatokat tűztek ki maguk elé (Tálaszi 1979–80: 52). A művelődés legkorábbi szakaszainak rekonstrukcióját célul

---

<sup>24</sup> Nem áll szándékomban újraértelmezni az eddigi tudománytörténeti eredményeket, csupán néhány, szempontomból fontos jellemzőre hívnám fel a figyelmet.

<sup>25</sup> Azt is meg kell jegyeznünk, hogy magyar nyelvterületen a néprajz és a nemzetiesség között nem mindig láthatunk közvetlen viszonyt, Kósa László nézetében a néprajz inkább közvetetten hatott a nemzeti kultúrára, mivel alacsony fokú szervezettsége és intézményesítettsége miatt nem tudott nemzeti tudománnyá válni. Ugyanakkor ebben a közvetett viszonyban benne van az – a trianoni szerződés óta hangsúlyossá váló – ideológiai viszony is, amellyel a közvélemény és a hatalom átértékelte, mintegy nemzetiesítette a néprajz eredményeit (Kósa 2001a: 111–113 és 161–165).

<sup>26</sup> A nacionalizmuselméletek által megnevezett *törzsi érzés* (a közös ős, vérségi kötelékek, az együvé tartozás mint a közösség toposzai) arra enged következtetni, hogy a tönnesi organikus közösség ismérveit a nemzeti közösségre is kiterjeszhetőnek tekintik.

tűző, társadalmi kérdéseket csak érintőlegesen tárgyaló néprajz a tiszta magyar falu értékeit<sup>27</sup> egy kanonizációs folyamat eredményeként a magaskultúra számára a folyamatosság letéteményesévé emelte: „A népköltészetre változatlanul mint a nemzeti jelleg egyik legtisztább és leghívebb kifejezőjére tekintenek. Sőt a változó társadalmi viszonyok, a polgári átalakulás, kapitalizálódás egyre nyilvánvalóbb jeleit tapasztalva, fokozottabban látják benne a hagyomány folytonosságát fenntartó szerepet.” (Kósa 2001a: 61) Meg kell jegyeznünk viszont azt is, hogy a parasztságra nem mint társadalmi alakulatra, hanem mint a legarchaikusabb kultúra hordozójára tekintő néprajz művelői folyamatosan szembesültek a társadalmi problémákkal, még ha nem is kezelték ezeket fő tudományos problémaként (vö. Kósa 2002: 58).

Az ezt követő korszakokban, még a néprajz intézményesülését követően is egész a 20. század elejéig, a néprajzban a társadalmi és a kulturális szempontokat párhuzamosság jellemezte, vagy egyes korszakokban a kulturális – főként irodalmi felvetésű – szempontok váltak uralkodóvá. A parasztság szemléletekre vonatkoztatva Ortutay Gyula szintén kettős látásmódról beszél: az egyik a társadalmi kérdéseket is felvető, főként Tessedik Sámuel és Berzeviczy Gergely munkásságához köthető megközelítés, amely a parasztság rendi helyzetéből, az elavult feudális viszonyokból, a parasztságon belüli differenciálódásból fakadó problémákra hívja fel a figyelmet, a másik pedig „a parasztságnak romantikus és idillikus szemlélete” (Ortutay 1937: 10–19, az idézet a 17. oldalon). A társadalmi problémái nélkül láttatott nép szemlélete jellemezte az e korszakban szellemi és tárgyi néprajzi területeken született írásokat, bár a néprajztudomány meghatározására többen kísérletet tettek, és a tudománytalan, neoromantikus megközelítéseket is sikerrel szorították ki (Tálasi 1979–80: 56–65).<sup>28</sup> A népköltészeti alkotások, a felfedezett magyar tájak (például az Alföld, Kalotaszeg, Torockó és Székelyföld) magyar jellege, az elitkultúrába beépíteni kívánt népművészeti termékek és elemek mind arra mutattak, hogy az értelmiségi réteg az addig fel nem fedezett és le nem írt jelenségeket tekinti eredetinek, ősinek, magyarnak, és egyben ezeket tekinti a nemzeti kultúra fontos részének is. A szabadságharcot követő időkről írja Ortutay Gyula: „meg kell vallanunk, az irodalom mellett éppen a hazai néprajztudomány lesz szinte napjainkig sokszor akarata ellenére is istápolója az idillikus néplátásnak.” (Ortutay 1937: 20) A nemzetteremtési, majd később a nemzeti útkeresési folyamatokkal óhatatlanul együtt járt tehát egy idealizáló falukép kialakulása és rögzülése, ami különösen a 20. század húszas éveitől

---

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

<sup>28</sup> Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a néprajz a két világháború közötti időszakról kezdődően túllépett ezeken a megközelítéseken. Erről bővebben a következő alfejezetben.

vált meghatározóvá, hisz ekkortól „a korszak politikai-közéleti diskurzusa a parasztságban látta a magyar társadalomfejlődés lényegét kifejezni képes erőt. (...) A parasztságban társadalmi bázist kerestek a gyökértelesen tekintett polgári társadalommal szemben. E felfogásban az állam és a nemzet pillére a parasztság.” (Kotics 2007: 24–25)

A néprajz sokáig azon volt, hogy az elmúló világból valamit átmentsen, vagy legalább bevigye a könyvtárakba. Amiként a társadalomtudományokat kialakulásuk idején, a néprajzot is nosztalgia jellemezte azt a régmúlt világot illetően, ahol szerves közösségekben él a szerves népi kultúra. A hangsúlyosan történeti érdeklődés okán a néprajzról sokáig és sokan gondolták, állították, hogy történeti tudomány (Vajda 1954: 2 és 16). Az erre irányuló kritika pedig nem is önmagában a történeti kérdések iránti érdeklődést nehezményezte, hanem azt, hogy a „régis néprajz (...) a nép, népi kultúra preconcepciója alapján szelektíven örökítette csak meg a valóság elemeit, és még amit megörökített, annak a reprezentatív értéke, társadalmi-történeti pozíciója sem volt megállapítható.” (Hofer 1984: 64)

A történeti érdeklődéssel kapcsolatosan nem szabad szem elől tévesztenünk még egy lényeges szempontot: a népi kultúra és az ősi hagyományok, nem egy esetben pedig a tisztán magyar jelleg keresését a néprajz úgy végezte, hogy ebben az időszakban ritkán tette fel azt a kérdést, hogy a folklór hordozói hogyan élnek.<sup>29</sup> A már intézményesedett néprajz nagy vállalkozásáról, *A magyarság néprajzáról* írja Kósa László: „A jelennel együtt a társadalom vizsgálata is elmaradt, olyan fontos területek, mint a jog, az erkölcs, viselkedés, lényegében a vallás, a család és egyéb társadalmi intézmények hiányoznak a kötetekből.” Következésképp a kötetek „általában statikusan ábrázolták a paraszti műveltséget”. (Kósa 2001a: 158) Ily módon a néprajz – bár a paraszti kultúráról már ebben a korszakban hatalmas tudásanyagot halmozott fel – a falu társadalmáról sematikus képpel rendelkezett, ezzel pedig mintegy ideális fényben tüntette fel tárgyát, hisz azok az idegenné váló, vagy eleve idegen polgárság kultúrájával szemben a saját kultúrát jelentették, az ősiséget jelenítették meg. Természetesen, ez egy örök emberi nosztalgiával is találkozunk, amit a múzeumi tárgygyűjtemények kapcsán Wolfgang Kaschuba a következőképp fogalmaz meg: „ezek a tárgyak a történelem auráját árasztják, (...) az ismeretlen múlt fuvallata leng körül bennünket azokban a helyiségekben, ahol ezeket a bizonyítékokat találjuk.” (Kaschuba 2004: 196)

---

<sup>29</sup> A népi kultúra, hagyomány, szokás, kontinuitás, közösség fogalmak reflektálatlan használata jellemezte a 19. század végi, 20. század eleji néprajzi érdeklődést, így ebben a paradigmában nem kérdeztek rá a kultúra változására, a folyamatszerűsége, a mobilitásra, a gazdasági stratégiákra, a falun, parasztságon belüli csoportok, a csoportok között feszülő ellentétekre (vö. Hofer 1984: 64–66).

### *Néprajz – konzervativizmus – hatalom*

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

Az első kérdésre Kósa László szerint tagadó a válasz, hisz a néprajz sosem rendelkezett olyan befolyással, hogy hatalmi szinten is alakítani tudta volna a döntéseket. Történeti értelemben ez igaz lehet, azonban nem árt figyelembe vennünk egy újabb szempontot, nevezetesen azt, hogy a hatalom ma már – több értelemben is – sokkal diffúzabbá vált (Schiffauer 2004: 155–156). A hatalmat már nem csak egy hatalmi centrum gyakorolja, ily módon pedig a feltételezett értelmiségnek is része lehet a hatalomgyakorlásban, ha nem másként, akkor a közvélemény formálásával (ami maga is egy hatalmi forma, hogy az áttételek sorát folytassuk). A második kérdésre a válasz tán még bonyolultabb, mint az elsőre, hisz egyben az első kérdésre is válaszolnunk kell, valamint a feltételezésünket – miszerint a néprajz konzervatív – is górcső alá kell vennünk. Ha ugyanis a néprajz túllépett a konzervatív szakaszon, a diffúz hatalomgyakorláson és a közvélemény formálásán keresztül sem élteti a megelőző korok közösségi ideáljait. Az első rész tekintetében bizakodó vagyok: úgy tűnik, a néprajz valóban meghaladta saját paradigmáit, és közelebb került a valóságismerethez. A második rész tekintetében viszont pesszimistának kell lennem: a közvélemény hatalmi szintjén mintha nem vennénk tudomást a néprajzi gondolkodás előrelépéseiről. Ehhez egyrészt az is hozzátartozik, hogy a közvélemény a népi, szerves kultúrával való azonosulás tekintetében maga találja meg a saját forrásait a korábbi korszakok néprajzi műveiben, más esetekben pedig a magukat néprajzosokként meghatározó aktivisták munkáiban<sup>30</sup>, akik a maguk során a közösség, hagyomány, nemzeti értékek reflektálatlan fogalmaival operálnak. Másrészt szintén ide tartozik, hogy az ezeken az ideológiákon túllépett, szakemberek által folytatott munka eredményeit nem lehet eredményesen megjeleníteni, vagyis a professzionális néprajz sokszor

---

<sup>30</sup> Az erdélyi néprajz intézményesedési folyamatát kísérő, általam centrum–periféria problémának is nevezett professzionális és amatőr néprajz közötti szakadást itt csak megemlítem, ezzel egy másik munkámban áll szándékomban foglalkozni.

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

A faluval kapcsolatos képeknek nem ez az egyetlen ellentmondása: ha van a klasszikus európai etnográfának – tehát a falut és ezen belül hagyományos témákat kutató néprajznak – idegenségtapasztalata, ezt a tapasztalatot a faluban találja meg. Vagy hogy pontosabbak legyünk: a falu keretei között konstruálja meg a saját idegenségtapasztalatát<sup>31</sup> mint öntapasztalatot. A falu jelentésmezejének gazdagsága (többféle interpretálhatósága) és az ideológiák megteremtése folyamatában játszott központi szerepe azt a – ha tetszik: hermeneutikai – feszültséget is jelenti, hogy az *elidegenedett* városi ember a faluban úgy találja meg az *idegenséget*, hogy mindeközben az *azonosságra* is rátalál, hisz a posztmodern, gyökerek és biztos identitásbeli fogódzók nélküli ember ezekben a feltételezett közösségekben lelhet önmagára.

A falu és a falusi emberek – parasztok – mint idegenség megélése jól tükröződik Fél Edit és az általa idézett Róheim Géza gondolataiban. Fél Edit, amikor a magyar néprajzkutatók munkáját meghatározó tényezők között az intellektuális réteg, az elit és a parasztság szembenállásáról, a köztük levő szakadékról beszél, akkor azt mondja, hogy a magyar néprajzi kutatások egy szakaszában azt gondolták, hogy a magyar paraszti társadalom mélyebb megismerésére egy paraszti sorból származó kutató lesz alkalmas. Továbbmenve pedig Róheim Géza gondolatát idézi, aki Amerikából visszagondolva arra az álláspontra helyezkedett, hogy nagyobb távolság választotta el őt a magyar parasztoktól, mint az ausztráliai bennszülöttektől (Fél 2001c: 373). Költői túlzás lenne? Aligha. És ha túlzást is látunk ebben a mondatban, akkor is tudatosítanunk

---

<sup>31</sup> Ez különösen jellemző az etnográfiára (bővebben lásd a turizmust taglaló részben).

kell, hogy az elit – *a nadrágos emberek* – és az egyszerű falusi emberek között ténylegesen válaszfalak húzódtak. A néprajz klasszikusai joggal láthatták tehát a másságot a faluban – ám a kérdés az, hogy a mai néprajzkutatók, társadalomtudósok számára tényleg az idegenség lókusza-e a falu, vagy egyszerűen elődeink szemléletmódját vesszük át, amikor a falut másságként konstruáljuk meg. Ha lehet valamiféle választ fogalmaznom erre a kérdésre: a falu mássága számomra több szempontból egy örökölt konstrukció, és akár az antropológiában régebről ismert „othering” problematikájával is megragadható (Schiffauer 2004: 152). Persze, történeti értelemben, valamint infrastrukturális helyzetét, a szolgáltatások elérését, az életkörülményeket tekintve a falu tényleg más, mint a város (vö. Kiss 2005: 60–77), azonban a falut a premodernitással azonosító (közösségiséget, hagyományosságot feltételező) konstrukciókat legalábbis meg lehet kérdőjelezni<sup>32</sup>, még akkor is, ha elfogadjuk, hogy a falusi közösségek mérete és jellege (rokonok, szomszédok egymás életébe is betekintő életmódja) következtében a személyközi viszonyok másként is alakulnak, mint városban.

Ha Fél Editnek és Róheim Gézának a kiindulópontot a paraszti rétegek és az értelmiség mint az elit része szembenállása képezte, ez mára több szempontból megszűnt érvényesnek lenni. A néprajzkutatók nem kis része maga is faluról (a konzervatív szemlélet szerint a közösségből és a hagyomány világából) származik. Számukra a falu tehát nem a más, esetleg megtanulják másnak látni. A falut az utóbbi években ért nagy társadalmi hatások és az azok nyomán történt változások ráirányították a figyelmet a hagyományos falu felbomlására, ezzel egy időben pedig az etnográfia is – az antropológiát követően – megtalálta az újabb kutatási témáit a városban és a levéltárakban, és a közösségeket a városban is felfedezte. Természetesen, ezekkel a közösségekkel kapcsolatosan vélhetően soha nem fog kialakulni az idegenségnek és az azonosságnak az a dialektikája, amit a faluval kapcsolatosan megfigyelhetünk, hisz nem fogja senki kanonizálni ezeket a kultúrákat, mint ahogy a népi kultúrával történt.

Mindezeket figyelembe véve azt gondolom tehát, hogy a falu már nem csak, hogy nem idegen, és akkor értelemszerűen nem a távoli vidék sem időbeli, sem térbeli értelemben, de még nem is a közösség lókusza, legalábbis nem abban az ideológiai értelemben, mint ahogy az eddigiekben bemutattam.<sup>33</sup> A falu problémái nem távoliak, valójában a mi problémáink. A falu ebben az

---

<sup>32</sup> A (magyarországi) faluról alkotott képek, konstrukciók, társadalomtudományi elképzelések (*falupolicy*) összefoglalását és egy lehetséges faluantropológia fele mutató értékelését A. Gergely András végezte el. Munkájában ő is megjegyzi, hogy a „falunem a premodernitás terepe” (A. Gergely 2005: 108–117, az idézet a 110. oldalon).

<sup>33</sup> Természetesen nem állítom, hogy a falut kutató munkáknak nincs érvényük, hisz ezzel magam alól is kirántanám a szőnyeget. A falut viszont lehet úgy is kutatni, hogy ezeket az ideológiai tartalmakat igyekszünk tudatosítani, és egyben megkerülni.

értelemben a saját. Ha mégis idegen, távoli és egzotikus, akkor azt mi konstruáljuk meg folyamatosan.

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

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

„A tardiak közül az egyik summás, akivel szoltam az állapotáról, a mult esztendőben a munkában nyolc kilót fogyott, egy másik tizet, egy harmadik 62 kiló volt, amikor elment hazulról, mire két hónap múlva visszatért, lefogyott 45 kilóra. (...) Földes szobában lakik ötödmagával, még egyelőre nem köhög.” (Szabó Z. 1986: 78) Ezt ugyanabban a könyvben írja Szabó Zoltán. Nem az idilli falu és nem is a szervesen együtt létező közösség képe vetül elénk, a falusi, paraszti életnek a legsötétebb oldalait festik meg a szerzők: „A magzatelhajtásnak valóságos technikája fejlődött ki. (...) Vajszló község öreg bábája, aki pár éve halt meg, és a környék leghírhedtebb magzatelhajtója volt, hosszú, hegyes vastúvel szurkálta agyon a méhben fejlődő embriót.” (Kovács 1989: 71–72) Ehhez hasonló képekkel, leírásokkal, helyzetelemzésekkel igen sok, irodalmi eszközöket is használó korabeli munkában találkozhatunk, Féja Géza Dél-Kelet Magyarország településeinek állapotát rajzolja meg (Féja 1980), Kovács Imre többek közt a birtokmegosztásról, az egykézésről, a szektás mozgalmakról ír (Kovács 1989), Illyés Gyula az uradalmi cselédek életét mutatja be (Illyés 1972). Ezekben a vegyes műfajú (értekezés, riport, publicisztika, szépirodalom) munkákban egy egészen más világot látunk, a falu a társadalmi ellentétek, a nyomor és a kilátástalanság világa, s noha módszertani megalapozatlanság és

tájékozatlanság, szubjektivizmus és ténybeli tévedések jellemzik őket, néprajzilag is nagy tényanyagot képviselnek (vö. Kósa 2002: 60–61).

A két világháború között a néprajzban is változások zajlottak le, megszűnt az egyoldalú kulturális látásmód túlsúlya, és a társadalmi szempontok előretörése mellett a néprajznak a tudományok közötti helyével foglalkozó, az európai etnológia eredményeit is hasznosító írások születtek, amelyek eredményeként egy szemléleti megújulás is bekövetkezett (Tálasai 1979–80: 65–70). A mi szempontunkból – az etnológia eredményeinek hasznosításán túl – azok a vonatkozások érdekesek, amelyek a faluval, a faluban élő néppel kapcsolatos képek differenciálódásához, a társadalmi kérdések előtérbe kerüléséhez vezettek, és ebből a szempontból a szociográfia és a néprajz közötti érintkezést kell górcső alá helyeznünk. A szociográfia és a néprajz közötti érintkezés kétirányú volt, hisz néprajzkutatók munkái is hatottak a szociográfusokéra, valamint fordítva, szociográfusok eredményei is befolyásolták a néprajzos megközelítéseket. Elsőként a falukutató irodalomból a szakszerűsége való törekvése okán kiemelkedő kemsei kutatást kell említenünk, amely ugyan bizonyos politikai támogatást is maga mögött tudhatott, hisz a kutatópont kiválasztásában a paraszti születésszabályozás volt az egyik fontos szempont, de a földbirtokmegosztás aránytalanságaira való rámutatás okán a munkaközösség mégis szembekerült hatalommal (Kósa 2002: 61, Ablonczy 2002: 156–157). A néprajznak és a társadalomismeret célul tűzött falukutatásnak nem ez volt az egyetlen találkozása: Erdei Ferenc az alföldi tanyás és mezővárosi paraszti életmód kutatásánál Györffy István eredményeit is használta, valamint forrásaként kezelte Kiss Lajos munkáját, *A szegény ember életét*. Másik oldalon Erdei munkássága hatott az Alföld kutatásában érdekelt néprajzkutatók munkáira: a néprajzban az ő hatásának a következménye is az, hogy a történetiség elve erősödött, kirajzolódtak a társadalmi csoportok, oldódott az őstörténeti szemlélet és elfogadottá vált a hagyományos felbomlásának ténye (Kósa 2002: 62–63). És végül Ortutay Gyula volt az, aki a néprajz történetének vázlatos áttekintése során rámutatott arra, hogy a romantikus néprajzi szemléletben a „parasztság lesz az egész nép, nemzet leghívebb kifejezője, a nemzeti múlt igazi őre, a közösségi erők legteljesebb és leggazdagabb megvalósítója” (Ortutay 1937: 8 – kiemelés tőlem), de arra is figyelmeztetett, hogy „ez a szemlélet sem Magyarországon, sem másutt nem volt alkalmas a parasztság szociális problémáinak észrevételére” (uo.). Programadó írásában az áttekintések után egy olyan módszert dolgoz ki, amely „alkalmas lesz a paraszttársadalom és kultúra különböző kérdéseit helyesen interpretálni”, és amellyel meghaladható a falu és az urbanitás szembenállása, mert „a parasztság szociális kérdései még nem zárják ki azt, hogy parasztságunk kultúra teremtő erőit is értékelni tudjuk” (Ortutay 1937: 31). Sajnos, a szerkezetet

(társadalmi, vallási, etnikai, vagyoni, foglalkozásbeli tagolódás) és a funkciót (paraszti lét változó működése, irányító elvek és normatív eszmék) központi fogalomként kezelő, a teljességre törekvő és összefüggések keresésére alapozó módszert Ortutay Gyula nem dolgozta ki (Kósa 2002: 66).

A fentebb röviden vázolt érintkezések ellenére a két világháború közt a szociográfia ellenpontozta a néprajz történeti, reflektálatlan és statikus faluképét. A falu megismerésének más vonulatai is léteztek tehát, s bár ezeket egy alfejezet keretében tárgyalom, az egyes szemléletek között különbséget kell tennünk, hisz a keresztényi alapvetésű kutatási mozgalmak és a baloldali, politikai tartalmakat is felvállaló kutatások különböztek egymástól. És bár itt is találkozni a parasztság romantikusan idealizáló szemléletével, ezek a kutatások néhány fontos jellemzőjük, leginkább a politikai állásfoglalás okán közel kerültek egymáshoz. Egy nemrégiben született – de a néprajzban régtől benne élő – értékelés szerint is a falukutatások a politikai irányultságon, a változásokért sikra szálló jellegükön keresztül jelölték ki a maguk tudományos és közéleti helyét: „A [falukutatás] művei közös vonása az átpolitizáltság: a kutatásokat a politikai cselekvés szolgálatába akarták állítani. Az elhivatottság, az elkötelezettség, a »nemzetszolgálat« morálisan telített eszménye jellemezte a falukutatók írásait.” (Kotics 2007: 26). A korszak írásait, mozgalmait vizsgálva még arra is találunk példát, hogy az ideológiai irányultságból, a politikai elkötelezettségből fakadóan a néprajzot „a polgári tudomány részvétlenségével” vádolták meg, amely egy elmúlt kor kihűlt, megmerevedett, pusztulásra ítélt” kultúráját rögzíti (vö. Paládi-Kovács 2002: 35–36).

A falu és a parasztság ezekben az írásokban jóval összetettebb kategóriát képviselt, és bár a módszeres kutatásokig nem jutottak el sem a falukutatók, sem a népi írók, a társadalmi problémákra sikerült rámutatniuk, ezzel pedig nem egyszer a paraszttömegek problémáját kezelni nem tudó hatalom ellenében is felemelték a hangjukat, hisz a hatalom a régi társadalmi és ellenőrzési rend megőrzésében volt érdekelt. Dolgozatom korábbi, a hatalom közösségről alkotott nézeteit elemző részében arról beszéltem, hogy a hatalomnak az ipari társadalmak kialakulása idején a rokonságelvű, személyi függésen alapuló (feudális) ellenőrzési formákat állt érdekében megtartani. A magyar falusi társadalom kettős szerkezetére, a régi (feudális, úr–paraszt tengelyű) és az új (polgári, tőkés–bérmunkás tengelyű) rend együttes meglétére már Erdei Ferenc felhívta a figyelmet (Erdei 1974: 146–149). A népi írók szociográfiáikban nem egyszer kiemelték, hogy bár a feudális társadalm szerkezet jogi alapjai megszűntek, a tényleges viszonyok között a személyi függési helyzetek – például az uradalmi cselédség esetén – újratemelődték (Erdei 1942: 58–59). Ilyen módon az ezekre a viszonyokra is rámutató falukutatók és szociográfusok – akiket most a

kritikai vonalat képviselő értelmiségieknek nevezünk – a konzervatív hatalom ellenében beszéltek, hisz azzal, hogy az agrárnépszerűség érdekében szólaltak meg, áttételesen az ezt a helyzetet fenntartó hatalmat is kritizálták. Nem egyszer *expressis verbis* a földesurak ellen foglaltak állást, ennek következtében például Kovács Imre a társadalmi rend elleni izgatás vádjával került a bíróság elé, börtönbüntetést is kapott.

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

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

### **Város és falu, többség és kisebbség**

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

kisebbségi beszédmódot eredményezett, mert az erdélyi magyar értelmiségi elit a vélt szerves falusi közösségek értékeinek továbbvitelében látta a megmaradás egyik feltételét.

Ez a folyamat, vagyis a falu jellegzetességeinek ideologikus értéktelődése már a két világháború közötti, magyarországi szociográfiai és romániai szociológiai ösztönzésekre is visszatekintő erdélyi, egyébként a kisebbségi létben hasznosítható reális társadalomismeretre törekvő falukutató mozgalommal elindult: mivel a városok társadalma fokozottan ki volt téve az elrománosodásnak, a városi életet az asszimiláció biztos útjának látták, ezért a falu világában akarták az erdélyi magyar kultúrát újjászervezni. Mikó Imre méltán híres könyvében, *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdés*ben egyértelműen a faluból táplálkozó megújulás mellett érvelt. Könyvéből csak egy jellemző részletet emelünk ki: „Ha azonban a városok elrománosodását összehasonlítjuk a változatlan faluval, az eredmény mégiscsak a magyarság fokozatos asszimilációja. A falut kell tehát megerősítenünk, ha a magyarság teljes beolvadását meg akarjuk akadályozni.” (Mikó 1998: 165–166) A két világháború közötti erdélyi falumunka programadói, résztvevői természetesen túlléptek a délibábos, idilli faluképen, igyekeztek látni és érteni a falu minden problémáját, nem egy esetben nem csak kutattak, hanem falupolitikákat írtak – a falu felemelése érdekében. Venczel József munkássága jó példája ennek<sup>34</sup>, aki meg is fogalmazta, hogy „1. a magyar középosztály magyar öntudata a népben van, 2. a faluban meglátott kultúrértékek hivatottak a magyar művelődés újjáélesztésére, 3. a nép gazdasági érdekeinek védelme és támogatása a magyarság gazdasági érdekeinek védelmét és támogatását jelenti.” (Venczel 2005: 149). Az itt idézett szerzők társadalom- és kisebbségismeretet elősegítő érdemei és munkásságuk értékei elvitathatatlanok, azonban látnunk kell, hogy a népnek sokszor közösségi értelemben vett fogalmával dolgoznak, és ezzel mintegy kijelölik azokat az értelmezési kereteket, amelyekben az általuk értékesnek tekintett falu elhelyezhető.

A faluval szemben megfogalmazott, a falut mint visszahúzó, a társadalmi fejlődést, előrelépést megakadályozó erőt láttató kritika persze a kisebbségi diskurzusokból sem hiányzott, hisz a balos elkötelezettségű szerzők az általuk vallott ideológiáknak megfelelően a faluban sokszor az új eszmék befogadására még fel nem készült tömeget láttak. Balogh Edgár *Vargyasi változások* című könyve bár néhol a hagyományos közösség erejét magasztalja, ezt egy régmúlt időbe vetíti

---

<sup>34</sup> Lásd például Venczel 1993.

vissza, és a jelenkori falunak az ellentmondásait mutatja be<sup>35</sup>, máshol pedig a II. világháborút követő új rendet dicsőíti.<sup>36</sup>

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

A sajátosan kisebbségi helyzetben megszerveződő erdélyi magyar társadalomtudományban mindezzel együtt élt egy olyan megközelítés, amely az erkölcsileg integráns és organikus kötődések mentén szerveződő közösséget mindvégig megtartotta követendő mintaként, mivel ebben látta a főként városi környezetben zajló etnikai homogenizáció egyik ellenszerét. Amikor Tófalvi Zoltán a Temesváron élő atyhaiak közösségéről írt a Korunk 1982-es évkönyvében, az otthonról hozott munkaszervezeti mintákban ismerte fel a városi környezetben is boldogulni képes atyhaiak sikerességének, boldogulásának kulcsát. „Míg az előbb felsorolt települések esetében sehol sem alakult ki az atyhaihoz hasonló homogén közösség, addig a mind kisebb zsugorodó falu lakói egymásnak hagyományozták a *mítosszá nemesedett együvé tartozás* érzését.” (Tófalvi 1982: 15, kiemelés tőlem) „Az anyagiak hajszolása következtében a magatartásuk, életvitelük minőségi értéke zuhan. Ennek kivédésében – az atyhaiak példája is bizonyítja – nagy szerepet játszik az otthonról hozott vagy a városban kialakított primer

---

<sup>35</sup> „Vargyas már rég kinőtt a hagyományos népi kultúrából, de még mindig köti az idejemúlt életforma.” (Balogh 1979: 22) „Meghasonlott falu ez. Ha nyíltan nem is, ösztönök lappangó mélyén annál izzóbb gyűlölettel forrong s elégedetlenkedik.” (uo. 25)

<sup>36</sup> A változás után pedig: „Mert ez már nem régi Vargyas, ahonnan világgá ment a székely. Ma vadonatúj bányüzem biztosítja, hogy itt – az ország kellős közepén végre honára leljen a falu népe.” (uo. 107)

szervezetek erőssége. (...) A közösség alkotó képessége az otthoninál kétségtelenül magasabb szinten érvényesült.” (i. m. 22) A szerző, aki az atyhai közösség szociológiai leírását végezte, végül kiemelte, hogy „az atyhaiak nagy érdeme: a kalákaszellem teljesen új alapokon való meghonosítása.” Ebben az értelmezésben tehát a faluban fellelhető társadalomszervezeti formák városban történő alkalmazása biztosítja a sikert, a hagyományos paraszti munkaszervezeti formaként élő kaláka, a kölcsönös segítség rendszerének megtartó erőként a városok elidegenedő társadalmában is él.

A Tófalvi Zoltánnál előforduló fogalmakra (közösség, együvé tartozás, kölcsönös segítség, kaláka) akár mint a kisebbségi közéleti diskurzus toposzaira is tekinthetünk. A kaláka intézményének és a hozzá kapcsolódó értéktartalmaknak a kisebbségi környezetben történő, értelmiség általi kanonizációjáról Hajdú Farkas Zoltán is beszámol: „A kaláka-jelkép a kisebbségi helyzetbe kényszerített erdélyi magyarságnak kulturális alapszimbólumává vált.” (Hajdú 2001: 53) A *Kaláka* címmel indult kisebbségi tévéműsorral kapcsolatosan megjegyzi, hogy senki nem „tartotta egyszerűen színvonalas népzenei adásnak, esetleg sikeres produkciónak, hanem – elsősorban emocionális szinten – nemzetiségi szempontból valami nagyon fontos, az összefogás jegyében született »többnek«”. (uo.) Bár idézett szerzőnk könyve tárgyilagosan közelíti meg és dolgozza fel a kaláka, és ezen keresztül a közösségiség témáját, a könyv néhány mondata így sem mentes az ideológiai tartalmaktól, az elveszített világ érzésétől: „A kaláka így főként ritualizáltságából, ünnepélyességéből vészett, részben üzletté silányodott, az »adj, hogy én is adhassak« nagylelkűségéből az »annyit adok, amennyit te is adsz« kicsinyességéig jutott el.” (Hajdú 2001: 51) A változás folyamatát természetesen nem kérdőjelezem meg, csupán annyit fűznék hozzá, hogy a kalákát nem feltétlen egy, a mienknél erkölcsösebb társadalomszerkezet részének kell látnunk, hanem inkább az ökológiai, társadalmi és gazdasági feltételek következményeként kialakult együttműködési formának. Ezzel is alá szeretném húzni korábbi állításomat, miszerint ebben az értelemben a falu nem más, az ott élő emberek nem erkölcsösebbek és nem erkölcstelenebbek vagy nem jobbak és nem rosszabbak, mint mi.<sup>37</sup>

A közösség fogalmának kisebbségi értelmezései kapcsán azt is fel kell vetnünk, hogy sokszor úgy tűnik, ebben a gondolkodási paradigmában az értéknek tekintett és a faluval azonosított közösséget kiterjeszhetőnek vélik az egész kisebbségi társadalomra, és azt feltételezik, hogy ennek úgy kell működnie, mint egy igazi közösségnek, tehát egyneműnek és szolidárisnak kell lennie, következésképp minden kritika egyben a saját közösség elleni támadásként értelmezhető.

---

<sup>37</sup> A kérdés azért is érdekes, mert az általánosított reciprocitás, a kölcsönös segítség és a hosszú lejáratú informális hitelek intézményrendszere városi szomszédságok, baráti körök esetében is megtalálható.

Végezetül e rész végén egy nyugtalanító kérdést kell megfogalmaznunk a kisebbségi önszemlélet és falu- meg közösségképpel kapcsolatosan: vajon mindaz, amit a fentebbiekben elmondtunk, annak a következtetésnek a levonásához vezet, hogy a kisebbségi mentalitás inkább konzervatív, mintsem kritikai?

### **A közösség önszemlélete: értékek és váltások**

A régi világ azonban nem csak a társadalomtudományokban él, és nem is csak a sajátosan meghatározott kisebbségi beszédmódban tölt be fontos szerepet: az elmúlt idők a közbeszédben is viszonyítási alapként működnek.<sup>38</sup> Bár fennebb azt mondtuk, hogy az idős adatközlők megkérdésének módszerével egy adott közösség tudását, kultúráját, szokásait és hagyományait nem tudjuk maradéktalanul felmérni, az ilyen idős emberekkel való beszélgetések mindenképp hasznosak, főként akkor, amikor a tudáskészlet változásaira vagyunk kíváncsiak. Terepkutatásaim idején azt tapasztaltam, hogy az idős emberek egészen másként élik meg a körülöttük zajló gyors változásokat, és mivel nem tudnak semmilyen értelemben felzárkózni a gyorsan technicizálódó világhoz, a családszerkezet, a tulajdonformák, a munkakultúra változásai következtében pedig a falusi, hagyományos munkaterekből és reprezentációs helyszínekről is kiszorulnak, frusztrációikat a múlt emlékezetben történő építésével ellensúlyozzák. Ebben a beszédmódban az a világ, ahol még mindenki ismerte a saját helyét, értékben magasan felette áll az individualizálódott jelennek, ahol a folyamatos értékválság következtében a közösségi ellenőrzési formák már nem működnek. Amikor egy idős ember arról beszél, hogy a házat, amelyben lakik, kalákamunkával építették, vagy hogy bizonyos munkafolyamatokat közösen végeztek el, valójában arra a régi világra utal, ahol a kalákának és a munka ajándékcseréjének rendszerét az adás, a kapás és a viszonzás közösségi normái irányították, és ahol az emberek morális kötelességüknek eleget téve segítettek egymáson. „Valamikor úgy volt, hogy amikor búzát hordtak vagy csépeltek, akkor a rokonság együtt hordták be a búzát. [...] Együtt hozták... a rokonság. Úgy mentek sorba, hogy máma tiédet visszük, holnap az enyémet. És cséplés is úgy volt, hogy rokonság gyűlt össze, vagy barátok, vagy komák...” A közösség mint fogalom és társadalmi gyakorlat emlegetésének esetükben nincsenek nemzetpolitikában fogant ideológiai tartalmi: ők egyszerűen olyan életszervező technikát látnak benne, amely segített a mindennapokat és a nehéz időszakokat túlélni.

---

<sup>38</sup> Azon túl, hogy az elmúlt és soha vissza nem térő aranykorról, éppen ezért folyamatosan romló világról beszélni általános emberi tulajdonság.

A régi világ esetükben egyetlen élhető mintaként létezik, a mai világot abból a perspektívából értékeli, és fordítva: a régi világ értékei annál inkább kidomborodnak, minél kevésbé lehet rendet tapasztalni saját, jelenkori mikro környezetükben. Ez annál is inkább így van, mert látják, hogy az őket követő generációk nem osztják ezeket a tudáskészleteket, és egészen másként viszonyulnak a kérdéshez, hisz a fiatalabbak azok, akik az önzetlenségnek és becsületességnek más mintáit éltetik. A morális tudás tehát, amelybe ezek az elvek ágyazódnak, egyetlen eloszlású, és ebben nagy szerepet játszanak a szocializációs tényezők és a megélt tapasztalatok.

A régi világról való tudás eloszlásának van egy érdekes sajátossága: mindamelllett, hogy az emlékeiket *kontraprezentikus* (Assmann 1999: 79–80) beszédmódban felidéző és azokat a kiüresedett jelenre vonatkozó öregek tudása már érvénytelenné válik, és a fiatalabbak nem tekintik ezeket normaértékűnek, a falvakban megjelennek olyan, vezetői aspirációjú személyek, akik a közösség megtartó erejéről szerzett ismereteiket helyi politikai tőkék kovácsolására igyekeznek felhasználni. Ezek az emberek valamiféle vezetői pozíciót töltenek be, legyen ez formális vagy informális, valamilyen továbbképzőre is jártak, ahol az előadások során elsajátították a kisebbségi beszédmód néhány jellemző fordulatát, és otthoni társadalomalakítói törekvéseikben ezeket felhasználják.<sup>39</sup> Itt tehát megjelennek azok a kisebbségpolitikába ágyazott ideológiai tartalmak, amelyet a társadalomtudományos és társadalomalakító gondolkodás honosított meg, és amelytől az idős generáció beszédmódja jószerevével független.

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

### **Az ideológiák áruba bocsátása: az elárult<sup>40</sup> falu**

A faluval kapcsolatos közéleti kép harmadik szintje külsőleg, a falut megszálló idegenek, a turisták tekintete által konstruálódik meg. Ha a városi emberek a faluban valamikor a barbarizmust, a betegségek melegágyát és a fejletlenséget látták, a falu a 20. század folyamán –

---

<sup>39</sup> Egy ilyen esetről a héderfői és vámosgálfalvi munkám kapcsán már beszámoltam, abban a munkában egy helyi (informális) vezetővel készült beszélgetést is közöltem (lásd Szabó Á. 2006: 133–135 és 140–151).

<sup>40</sup> „Az árul ígének ‚valakit, valamit elárul’ jelentésváltozata az ‚ellenértékért, díjért elárul, ellenség kezére juttat’ közvetítő fok alapján érthető.” (Benkő 1967: 168)

az idilli vidéket és az eredeti, ősi kultúrát megalkotó etnográfia hathatós közbenjárásával – átlényegült: a szabadidejüket eltölteni és feltöltekezni vágyó városiak megszállták a vidéket, miközben valami olyasmit kerestek, amit ők már elveszítettek. A városiak ma már új módon használják a falusi térségeket, mintegy kolonizálják a vidéket (Kovách 2005: 52), mindeközben megteremtik vagy újratermelik a kolonizációval együtt járó hatalmi viszonyokat, hisz ők a fogyasztói a vidék kínálta javaknak.

A falu ebben az értelmezésben a megelőző korok auráját árasztó területté, egy nyitott, mindenki által beélhető, tárgyaiban megfogható múzeummá válik, ahol mindazok az értékek megtalálhatók, amit a városi embere elveszített, de amelyekre oly nagyon vágyott. A falun egyszerű emberek élnek, őseik szokásai szerint szervezik mindennapjaikat, harmóniában élnek a természettel, ősi foglalkozásokat űznek, népviseletbe öltöznek, és őrzik a hagyományokat. Egy mondatban: mindennapi kapcsolatban vannak az elveszített múlttal, a lét emberi dimenzióival. A falu tehát a városiak számára a saját közegükben meg nem tapasztalható autenticitás élménye megélésének lehetőségét nyújtja, amiért a városiak hajlandók tekintélyes összegeket kifizetni, de cserében elvárják, hogy a falu maradjon ősi, eredeti, hagyományőrző és természetközeli. A sort folytathatnánk, de lehet, hogy nem érdemes. A lényeg: a falu úgy maradjon idegen, hogy közben az azonosság is megélhetővé váljon benne.<sup>41</sup> Erről a korábbiakban már beszéltem: az *elidegenedett* ember *idegenségtapasztalatában* megjelenő *azonosságtapasztalat* feszültsége jelenik meg itt is, akár az etnográfiaiban.

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

---

<sup>41</sup> Az erdélyi falvak viszonylatában ezt a megközelítést erősítik a Magyarországról Erdélybe áramló turisták.

És végül egy negyedik ellentmondás: a falu múlt időbe való rögzítését és távoli vidékként való megélését azért is tartom terhesnek, mert miközben újfent megkonstruálódik az idegen és egyben autentikus falu, aközben és talán ebből következően a falu – infrastrukturális helyzetéből, intézményi ellátottságából fakadó, a szolgáltatások elérését tekintő – problémái megmaradnak.

### **Néhány szó az ellentmondásokról és a felelősségről**

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

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

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

Nem szabad meglepődnünk tehát azon, hogy a faluhoz annyi, esetenként homlokegyenest ütköző értéket kapcsolunk,<sup>42</sup> és hogy ebben az értéktulajdonítási folyamatban a kisebbségi közgondolkodást, a falusi elitnek a kisebbségi közgondolkodás által meghatározott mentalitását és az etnikai turizmusban utazó látogató pillantását a konzervatív szemlélet határozza meg. Így nem tudunk a faluról – mint sok más problémáról sem – tényleges helyzetismerettel és kritikusan

---

<sup>42</sup> A parasztsággal szembeni attitűdök mindenütt a világon magukba foglalják a megvetést és a lenézést, de ennek ellentétéként a csodálatot is az egyszerűséggel szemben (Redfield 1960: 38).

beszélni, elfogadjuk a falut mint időben és térben távoli vidéket, ezzel mintegy benyomulunk a faluba, hatalmilag ellenőrizzük, irányokat szabunk a „közösségnek”. A néprajznak ebben igen sok – ha lehet azt mondani: politikai – felelőssége lehet és van: mert ha nincsenek is a néprajznak ma politikai céljai, adott állapotokat rögzít, és az állapotok egy bizonyos módon való rögzítésével, és meg nem kérdőjelezésével, egyben legitimálja is azokat. Megeshet, hogy dolgozatomban olvasói úgy gondolják majd, túl hosszan boncolgattam ezeket a szempontokat, ám azt gondolom, épp e felelősség okán kell látnia és láttatnia egy néprajzosnak – és különösen a közösség, együttműködés és kooperációs felületek kérdését körüljáró néprajzosnak – ezeket a sokszor politikailag és ideológiailag terhelt viszonyokat. Amennyiben munkánk a falunak, a népi kultúrának egyfajta reprezentációja, amelynek ráadásul szakmai jelleget tulajdonítunk, akkor figyelembe kell vennünk, hogy ez a munka saját kontextusait milyen más értelmezési alakzatok között jelöli ki. A fenti részben lényegében ezt tettem: hisz nem csak azt kell megértenünk, hogy a kooperáció hogyan működik, hanem azt is, hogy ennek milyen, nem feltétlen csak szakmai forrásokból származó értelmezési és megértési lehetőségei vannak.

## KÖLCSÖNÖSSÉGI RENDSZEREK ÉS PARASZTI GAZDASÁGOK

A bevezetőben mondtam, hogy nem kívánok elméleti fejezetet írni a dolgozathoz, hanem inkább mindvégig igyekszem mondanivalómat elméleti megközelítésekhez igazítani és azokat az adott helyen a saját példáimmal is magyarázni. Hogy bizonyos, a dolgozat menete és megértése szempontjából kiemelten fontos fogalmakat mégse kelljen mindegyre magyaráznom, ebben a részben néhány, a dolgozat során többször előforduló, központi fogalomnak a meghatározását adom meg, amelyek megértése segíti a dolgozat megértését. A néprajzi és az általános etnológiai szakirodalomból ismeretes, hogy a közösségek és az egyének közötti cserének igen sok formája létezik, akár a cserében résztvevők körét, akár a javakat, akár a cserében való részvétellel járó kötelezettségeket nézzük.<sup>43</sup> A munka cseréjének és az egyéb, különböző csereformáknak is alapvető elve a reciprocitás, a kölcsönösség, e fogalmakat én is a jelenségek központi elemeként kezelem, így először ezeket értelmezem, majd a gazdaságot és az ehhez kapcsolódó szegmenseket, a munkavégzést és a kapcsolatok különböző szintjeit vonom be az elemzésbe, végül a paraszt fogalmát helyezem el egy saját értelmezési keretben, melyhez a háttérrel a hagyományos gazdálkodás adja (vö. Balogh 1972, Egyed 1981: 204–226, Fehérváryné Nagy 1988, Fél–Hofer 1997, Kós 1999, 2000: 61–222, Surányi 2005: 34–35).

### **Reciprocitás, munkavégzés és társadalmi kapcsolatok**

A természeti népek, vagy egyáltalában a nem nyugati típusú társadalmak gazdasági rendszereivel foglalkozó tudósok számára igen régi keletű probléma, hogy ezeknek a gazdaságoknak a vizsgálatában milyen gazdaságfogalommal operáljanak, ugyanis a gazdaságnak az általunk is ismert fogalma igen szűk értelmezést enged meg, mivel az önszabályozó piac domináns rendszerét, a kereslet és a kínálat, a ritkasági helyzetek sorozata elvét valamint a haszonmaximalizálást veszi alapul (Polányi 1976b: 233–236, Szemjonov 1982: 253–254). Mint ilyen, a tőkés társadalom és az árszabályozó piac elveivel van összefüggésben, tehát valójában egy sajátos, és történeti fejlődés eredményeként megjelent gazdasági rendszer magyarázatára szolgál, és ha ezt vesszük alapul, akkor minden társadalom gazdasági tevékenységeinek teljes spektrumát nem tudjuk kellőképpen magyarázni. Tudjuk, a piac a maga keresleti-kínálati törvényeivel nem minden társadalom nem minden gazdasági tevékenységét integrálja, bár

---

<sup>43</sup> Magyarul nagyon jó összefoglalót ad Sárkány Mihály a természeti népek csereformáiról (Sárkány 1998), a magyar parasztgazdaságok közötti csere jellegzetességeit és típusait pedig a *Magyar Néprajz* VIII. kötetének *A termelés és fogyasztás keretei – intézmények és szervezetek* és *Csereviszonyok – materiális és szimbolikus javak cseréje* című fejezetei foglalják össze (vö. Molnár Mária 2000: 498–507). A gazdasági társulásokról ugyanott összefoglalóan: Szilágyi 2000: 558–584.

Melville Herskovits amellet érvel, hogy a még látszólagosan szabadon rendelkezésre álló javak használata is döntést igényel (Herskovits 1952: 5), tehát alkalmazható rá a választási helyzetek elmélete, vagyis a szükségletek korlátozott javakhoz való igazítása általános emberi tulajdonság (Herskovits 1952: 17). Ennek ellenére úgy tűnik, hogy nem minden, gazdasági mozzanatot is tartalmazó tevékenység magyarázható a haszonmaximalizálással, ezeket a tevékenységeket nem (csak) a piaci elvek irányítják – sőt, mit több, még a nyugati társadalmak gazdasági tevékenységeinek egy részét sem csak a piaci elvek irányítják, bizonyos szférákat nem a piac integrál. Így kérdés az, hogy a gazdaságnak a nyugati fogalmával kell-e leírni minden tevékenységet, és vállalni egyrészt azt, hogy ott is haszonmaximalizáló *homo oeconomicus* lássunk, ahol nincs, másrészt azt, hogy így jelentős tevékenységek kerülnek vizsgálaton kívülre, és a gazdasági tevékenységek körét beszűkítjük. A másik út: egy új fogalmat kell megalkotni, amely képes integrálni minden gazdasági tevékenységet. Számunkra a kérdés azért fontos, mert feltételezésem szerint – a dolgozat során erre többször visszatérek, és ahol lehet, hangsúlyozom – az erdélyi falusi gazdaságok csak részlegesen integrálódtak a piaci elvek alapján működő gazdasági rendszerekbe, tevékenységeik egy része társadalmi intézményekbe ágyazódik, és gazdasági döntéseik nem egy esetben kulturális döntések<sup>44</sup> függvényei.

Hogy az ebben a dolgozatban bemutatott jelenségek gazdasági oldalát lássuk és megértsük, a gazdasági fogalmának szűk értelmezésén túl kell lépnünk, és Polányi Károly megközelítését kell alkalmaznunk, aki különbséget tett a formális és a szubsztantív gazdaságfogalmak között. Polányi a formális gazdaságfogalomból indult ki, és ezt haladta meg: a formális elmélet szerint a gazdaság az egymást követő ritkasági helyzetek sorozata, ahol nem áll rendelkezésre elég eszköz minden cél elérésére. Vagyis elégtelen mennyiségű, alternatívan felhasználható eszköz és hierarchizálható célok határozzák meg a gazdaságot (Polányi 1976b: 229). Ez a piaci logika alapján megszerveződő gazdasági rendszerekre ugyan igaz, de ezzel szemben, mondja Polányi, a gazdaság nem minden esetben működik ilyen összetevőkkel, hisz van olyan eszköz, amely a gazdaság bizonyos szintjén szinte végtelen mennyiségben áll rendelkezésre, mint például a levegő, a víz, esetenként a föld, és az emberi érzelmek. Ugyanakkor az eszközök nem mindig használhatók fel alternatívan (használatuk kulturálisan meghatározott), ezért minden cél sem érhető el egy adott eszközzel, például ritkasági javak birtoklása nélkül nem lehet szert tenni főnöki hatalomra, így a célok hierarchikus rendje felállításának sincs értelme. Ezzel a fogalommal tehát nem tudunk megérteni minden gazdasági folyamatot. Éppen ezért alkalmasabb

---

<sup>44</sup> A kulturális minták (*cultural patterns*) fontosságát a gazdasági döntésekben Herskovits és Susana Narotzky is hangsúlyozza (Herskovits 1952: 5, Narotzky 1997: 211).

a formális helyett a gazdaság szubsztantív fogalma: a gazdaság az ember, a társadalom és a természet közötti kölcsönhatás intézményesített folyamata (Polányi 1996b: 230). Igen lényeges ebben a meghatározásban az intézményesítettség és a folyamat: az első azt jelenti, hogy a gazdaság társadalmi intézményekbe integrálódik, a második, hogy javak mozgásáról van szó, amelyen belül az ember a természettől elvesz és a társadalmi kapcsolatai mentén áramoltatja a javakat. A gazdaságnak ez már egy olyan fogalma, amely alkalmas arra, hogy az egyes szegmenseiben a piaci rendszerekkel párhuzamosan működő erdélyi falusi gazdaság megértéséhez is hozzájáruljon, és gazdaságnak láttasson a formális elmélet szerint nem ide tartozó tevékenységeket is. Egy közösségi munkaalkalmat követő lakoma vagy tánc – aminek gazdasági jellegéről senki nem beszél, mivel nem fizetségként adják<sup>45</sup> – ilyen módon elnyeri gazdasági jelentőségét, a szórakozás pedig részévé válik a gazdasági folyamatnak, hiszen azokat a társadalmi kapcsolatokat erősíti meg, amelyek a gazdasági tevékenység keretében szolgálnak. A gazdaság és a társadalmi élet egyéb területeinek összefonódását hangsúlyozva végső soron a gazdaságot úgy lehetne meghatározni, mint az „anyagi javak (szerszámok, diplomák, könyvek stb.) termelése, elosztása és fogyasztása, másrészt egy sajátos vonatkozása minden emberi tevékenységnek, ami nem kimondottan ehhez a területhez tartozik, de amelynek végrehajtása anyagi eszközök cseréjével és fogyasztásával jár.” (Godelier 1981: 16)

A gazdaság több tehát a haszonmaximalizáló ember tevékenységénél, és nem csak a javak szűkösségét, a választási helyzeteket, az alternatív eszközöket és a rangsorolható célokat kell figyelembe vennünk tanulmányozásakor, hanem a gazdaság intézményes (társadalmi és kulturális) kereteit is. Röviden: „a gazdasági cselekvést nem lehet megérteni csak a szűk piaci logika alapján.” (Kuczi 1996: 30) Polányi, miközben azt állítja, hogy a gazdaság az önszabályozó piac megjelenéséig nem játszott önálló szerepet az emberiség életében, a következő integráló intézményeket nevezi meg: rokonság, (feudális) hatalmi függési rendszer, zárt csoport. Ezek mindegyikének megfelel egy nagyobb gazdasági elv (reciprocitás, redisztribúció, önellátás) és egy integrációs séma (szimmetria, centricitás, autarkia). Az itt felsorolt főbb gazdasági elveket olvasztotta magába az önszabályozó piac, de annak megjelenéséig e három rendszernek valamiféle kombinációja jellemezte minden társadalom gazdasági tevékenységét, és annak függvényében nevezhető a gazdaság ezen elvek valamelyikével, hogy mi volt a domináns. A reciprocitás mint gazdasági elv a rokonság intézményébe ágyazódik, sémája a szimmetria, a duális rendszer megléte: a rokonsági intézményekbe ágyazódó gazdasági tevékenységi formák

---

<sup>45</sup> Pierre Bourdieu a munka ajándékcseréjének és az azt követő lakomáknak a rendszerében az intézményesen szervezett és biztosított nem-tudást nevezi meg központi elemként (Bourdieu 1978c: 379).

még akkor is meglehetnek, ha a feudális függőség, a személyi kapcsolatok hierarchikus rendje szervezi a gazdaságot, és a termelés háztartásokban folyik (Polányi 1976a és 1976b). A rokonsági intézményekbe szerveződő gazdasági tevékenység egyik fő ismérve tehát a reciprocitás és a reciprokativ kapcsolatok megléte, és ez különböző kooperációs formák kialakulását eredményezi a rituális ajándékcsere-től a munkaközösségekig. A gazdaság beágyazódik a társadalom egészébe, ezért a gazdasági tevékenység során hozott döntések legalább annyira társadalmi és kulturális meghatározottságúak, mint amennyire gazdasági megfontolásokon alapszanak. Ez még a modern gazdaságban is sokszor előfordul: kulturális tényezők befolyásolják a gazdasági döntéseket, itt is léteznek gazdaságon kívüli erőforrások, mint például etnikai vagy területi alapon szerveződő hálózatok vagy a bizalom (vö. Kuczi 1996: 30). Ha tehát az erdélyi falusi, kisléptékű családi gazdálkodás nem integrálódott teljesen a piaci szabályok szerint működő gazdaságba, nem követi mindenben annak szabályait, akkor szinte magától adódik a következtetés, hogy a fentebbi elvek valamilyen szinten megtalálhatók működésében, és a szimmetria, a centricitás valamint az autarkia jelen vannak a gazdasági egységek tevékenységeiben és kapcsolattartásában. És mint ahogy a piaci gazdálkodás előtt is ezeknek a kombinációja alkotta a gazdasági tevékenységeket, úgy a mai erdélyi faluban is a piaci rendszer mellett megszerveződött gazdaságban az önellátást a reciprok vagy redisztributív kapcsolatok egészítik ki, és ennek a háttérében két igen fontos intézmény, a család és a rokonság áll.

Elman Service, aki a cserekapcsolatokat és a bennük működő reciprocitási elveket a hordaszintű társadalmak esetében vizsgálta, kitér arra, hogy a természeti környezet, a különböző munkaformák és a technikai fejlettség között milyen kapcsolat lehet. Azt állítja, hogy a férfiak munkája sokszor közös a technikai eszközök előállításától kezdve az állat levadászásáig, hisz az alacsony fejlettségű eszközök csak úgy tették lehetővé a nagyobb állatok elejtését, ha a férfiak együttműködtek. Azonban nem csak a termelés, hanem az elosztás során is megmutatkoztak a kooperációs formák: mivel az élelmet ezen a szinten nem tudták hosszabb időre tárolni, a zsákmányt elosztották, így folyamatos lehetett az élelemmel való ellátás (Service 1973: 19–20). A reciprocitáson alapuló kooperációs formák tehát adottak voltak, és még a modern társadalmi körülmények között is adottak, érvel Service (uo.) A gazdálkodás bizonyos szintjén, adott technikai és természeti feltételek között a társadalmi intézmények sémáin alapuló kooperációs formák jönnek létre, ahol ezek a formák munkavégzési és kapcsolat-megerősítési alkalmak egyben: azzal jelzem, hogy egy társadalmi intézménybe tartozom, hogy részt veszek benne, eleget teszek a benne felállított normáknak. Ajándékot adok és kapok, az adás, elfogadás és viszonzás kötelezettségével (Mauss 2000: 212) pedig a rendszert hosszú távon lehet működővé

teni. A reciprocitás elvének a működését az erdélyi faluban mind történeti, mind recens anyagon megfigyelhetjük, hisz a javaknak és a szolgáltatásoknak gazdasági egységek közötti cseréjét a rokonságon mint integráló intézményen keresztül ez az elv irányítja. A csere viszont nem egy esetben a javaknak nem közvetlenül két fél közötti kölcsönös mozgásaként írható le, hisz megtörténik, hogy a javakat a közösség közvetíti a tagjai fele, vagy értük cserébe szolgáltatásokat nyújt. Ilyen esetekben pedig redisztribúcióról beszélünk

A redisztribúciót Marshall Sahlins alapján mint a csoporton belüli tevékenységet határozhatjuk meg, szemben a reciprocitással, amely viszont két csoport közötti tevékenység, két fél akciója és reakciója (Sahlins 1972: 188). A kettő – mint látni fogjuk – nem áll olyan messze egymástól sem a szakirodalmi leírásokban, sem a falusi gazdasági gyakorlatban, hisz nem elsősorban a tisztán gazdasági cserében rejlő különbség – mivel mindkettőben adok, és érte kapok valamit –, hanem a gazdaságot integráló társadalmi intézmény hordozta különbség vezet e két rendszer elválasztásához. Lugosi Győző – Sahlins nyomán – a redisztribúcióról azt állítja, hogy valójában szintén reciprocitás: a redisztribúció politikailag integrálódott reciprocitás (Lugosi 1983: 68). A rokonság, vagy a kölcsönösség az együttműködők között általánosan érvényesült, mind az alárendeltségi (vertikális), mind a mellérendeltségi (horizontális) kapcsolatokban (Lugosi 1983: 69). A *big man*-nek adott termény és a földesúrnak adott szolgáltatás tehát a rokoni elv mentén szerveződő reciprokatív kapcsolat álcáját ölthette magára, ami azért lehet fontos számunkra, mert a magyar parasztság kooperációs formáinak, a munka jellegű közösségeknek a kialakulásában a nemesúrnak végzett közös munkáknak szerepük van. Azonban a kölcsönösség legbelső centrumaitól való távolodás más és más következményekkel jár a horizontális és a vertikális síkon: a horizontális síkon egyre távolabbi rokonokról van szó, ezért a kapcsolat egyre gyengül, szilárdsága csökken, következésképp a reciprocitás jellege is a kiegyensúlyozottság fele fordul.<sup>46</sup> A vertikális tengelyen a távolodás épp ellenkező következményekkel jár: a hatalom egyre erősödik, ezért a reciprocitás jellege kizsákmányolásba fordul át (Lugosi 1983: 69), a rokoni elv pedig már csak ideológiai síkon marad fenn – a király mint a nép atyja ezt az ideológiai rokonságot jeleníti meg. Az önkéntes adományokból, amelyekkel a *big man* felemelkedéséhez járultak hozzá, végül az intézmény jellegéből fakadóan kikényszerített adó válik, amely a főnökség és a főnöki adminisztráció fenntartását szolgálja (Harris 1994: 83–84), és a javakért cserébe a központ védelmi és vallási szolgáltatásokat nyújt. A redisztribúció ilyesfajta végleteiről – nem is olyan távoli – történeti példáink vannak, de a közösségen belül központilag

---

<sup>46</sup> A reciprocitás különböző formáiról lásd a munka cseréjét megszervező közösségekről írott részt.

(közösséileg) ellenőrzött javakra és szolgáltatásokra ma is találunk példákat, ezért szükséges rámutatnunk arra, hogy bizonyos mozzanatokban a reciprocitás a redisztribúció fele mozdul el.

A reciprocitásban és a redisztribúcióban is olyan gazdasági egységek vesznek részt, amelyek a gazdálkodásnak sok esetben az önellátás fele mutató ethosát igyekeznek követni a belső termelés növelésével és a külső kiadások csökkentésével. Meg szeretném jegyezni, hogy tényleges önellátásról nem beszélhetünk, csak a körülményektől függően az önellátásra való törekvésről. Mindenképp lényeges az, hogy a termelést olyan gazdasági egységek szervezik meg, amelyek egyrésztől ki vannak téve a piaci nyomásnak, másrésztől pedig annak, hogy környezetükkel, a többi gazdasági egységgel folyamatosan kooperatív gazdasági kapcsolatot tartsanak fenn, ez pedig a belső (közösségen belüli) és külső (közösségen kívüli) kapcsolatoknak változatos mintázatát tartja fenn. Mivel ezeknek a gazdasági egységeknek az esetében a háztartás és a gazdaság nem válik élesen külön, és mert a gazdasági tevékenységeknek egy olyan széles spektrumát vizsgálom, amelyeknek egy része nem feltétlen csak a termelés szférájában, a családi kisüzemben szerveződik meg, a dolgozat során szabadon használom a háztartás, család és gazdaság fogalmakat, ami alatt a falusi gazdaságon belüli olyan fogyasztási egységet (háztartásgazdaság) értek, amely a termelés egy részét maga szervezi meg, és a helyi elosztásban önállóként jelenik meg. Ez az egység vesz részt az általam vizsgált kapcsolatokban. Amikor ezt az egységet meghatározom, egyetértek a Kishomoród menti háztartásközi kapcsolatokat vizsgáló Oláh Sándorral, aki a háztartást úgy határozza meg, mint egy vagy több személyből álló primér szervezetet, amely a mindennapos megélhetéshez szükséges tevékenységeket végzi, együtt gazdálkodik, saját keretében allokálja az erőforrásokat, itt szervezi meg a fogyasztást (Oláh 2004c: 115).

A reciprocitásnak, a redisztribúciónak és az önellátás elvének, valamint az ezeket integráló intézményeknek – a rokonságnak és vele szoros összefüggésben a családnak – a működése, vagyis a falusi gazdaság intézményi integrációja arra enged következtetni, hogy itt a tőkés termelés elveitől eltérő termelési móddal állunk szemben (vö. Benedek 1995: 59). Nem áll szándékomban az erdélyi falusi gazdaságot egyfajta ahistorikus szemléletben megelőző korok rendszereivel összemosni, sem egy általam felállított – és akár önkényesnek is nevezhető – értékskálán elhelyezni, csupán jelezni szeretném, hogy esetünkben egy másfajta gazdasági szemlélettel és szerveződéssel találkozunk. Amikor az erdélyi gazdálkodás fejlődésének kérdéseiről beszélek, vagy ezt a nyugat-európai rendszerekkel hasonlítom össze, nem érték szempontokat érvényesítek, hanem azt nézem meg, hogy a ma uralkodó – kapitalista – termelési módnak hogyan felel meg egyik vagy a másik. Ebből kiindulva azt állítom, hogy az

erdélyi falusi gazdaság a működésében megfigyelhető elvek kombinációjából fakadóan a házi termelési mód (Sahlins 1973: 253) és a rokonságelvű termelési mód (Wolf 1995: 108–110) néhány eleme sajátos ötvözetének tekinthető.

Esetünkben ez azt jelenti, hogy – bár a tulajdonos nem a csoport – a falvakban folyó mezőgazdasági és esetenként nem mezőgazdasági munkák legfőbb integráló intézménye a család, a rokonság<sup>47</sup>, vagy strukturálisan egy ennek megfelelő csoport, például szomszédság, baráti kör.<sup>48</sup> Tudom, hogy az ezen a területen előforduló termelési módok nem nevezhetők fenntartások nélkül rokonságelvűnek, például azért, mert a föld tulajdonlása a családokhoz kötődik (lásd Wolf 1995: 89–92). Viszont a környezet kiaknázásának folyamatában már fontos szerepe van ezeknek a kapcsolatoknak. A rokonságelvű megnevezéssel ugyanakkor azt is éreztetnem szeretném, hogy ez egy, a tőkés termelési módot még el nem érő állapot. A ki nem teljesedett tőkés fejlődés természetesen történeti értelemben is érvényes, hisz 1848 és 1945 között a tőkés viszonyok csak részlegesen hatották át a parasztgazdaságot, az első világháborúig Erdélyben csak bizonyos, kedvezőbb adottságú területekre volt hatással (Egyed 1981: 210–212). Ugyanakkor a piac integratív funkciója – még ha nem is általános értelemben – már az első világháborút megelőzően is ösztönzőként hatott a gazdaságokra (Balogh 1972: 376–380), és a paraszti gazdaságok a két világháború között is állandó kapcsolatban voltak a piaccal, vásárokkal (Fél–Hofer 1997: 393–408, Mohay 1994: 127–137), ám a tőkés fejlődés ennek ellenére sem volt kiteljesedett (Fehérváryné 1988: 11).

Erdélyben a kisüzemi gazdaság ma is családi gazdaságot jelent, és azt jelentett a 19. századi kapitalista átalakulás idején is. Ha tehát erről beszélünk, azzal kell szembenéznünk, hogy a családi gazdaságoknak a tőkés termelési módban megszerveződő makrogazdaságba kell integrálódniuk. Történetileg viszont hiányoztak a város kínálta lehetőségek és a város nyomása, amelyek lehetővé tették volna a mezőgazdasági termelés kapitalizálódását, a szocialista gazdálkodás pedig a maga redisztributív logikájával inkább tekinthető feudális termelési módnak, mintsem kapitalistának.<sup>49</sup> Következésképp a változaskor – alternatívák hiányában – ahhoz a rendszerhez tértek vissza, amely a szocializmust megelőzte: ebben pedig a falusi gazdálkodást én rokonságelvűnek tekintem. A család gazdasági egységként vagy egyáltalán egységként való

---

<sup>47</sup> A rokonsági kapcsolatok fontossága – akár pozitív, támogató, akár negatív, korlátozó értelemben – még a változások után beinduló vállalkozásokban is megmutatkozott (Kuczi 1996: 35–41).

<sup>48</sup> A falun belül a különböző, állandónak tekinthető, és a műrokonsági, szomszédi, baráti kapcsolatokban is a rokonság modelljét követő viszonyok összefonódnak a közösségbe való tartozással és más, alkalmi kapcsolatokkal (vö. Faragó 1999: 153, Rezessy 2001: 240–241).

<sup>49</sup> A termelési módokról Marx alapján Eric Wolf ad összefoglalást. A fogalmat nem kizárólagos értelemben, de használhatónak és használandónak vélem, mert „képes arra a stratégiai kapcsolatra irányítani a figyelmet, amely a szervezett emberi sokaságok által kifejtett társadalmi munkában nyilvánul meg.” (Wolf 1995: 92)

vizsgálatában és a gazdálkodás családi (rokonsági) jellegének kiemelésében tehát azt veszem figyelembe, hogy „a paraszti népességnek elsődleges működési kerete a család, s folyamatos működésének az alapja a csalárendszer volt. Ezek a családok általában különálló és önálló háztartást vezettek, amely több volt, mint gazdaság: a háztartásban egyesült a család mint termelési egység, fogyasztó közösség, mint a társadalom alapsejtje a maga bonyolult és sokféle kapcsolatrendszerével”. (Kotics 2006: 26) Míg tehát a világ fejlettebb részében a mezőgazdaság is átalakult, és nagyjában-egészében képes eleget tenni a piaci követelményeknek, addig maradtak olyan területek, ahol rokonságelvű termelés folyik, ez pedig egy előnytelen versenyhelyzetbe is hozza a termelőket, ugyanakkor megakadályozza az átalakulást.

Az átalakulás ebben a nézetben inkább a poszt szocializmus intézményes válsága, és nem a piacgazdaságra való átmenet (Harcza–Kovács–Szelényi 1994: 16). A felemás és ellentmondásos átalakulás és a tőkés gazdaságba való részleges integráció mellett még egy érvelést hoznék fel: Erdély történetében a 19. század második felét olyan időszakként tartjuk számon, amely a feudális kötöttségek felbomlásával együtt magával hozta a kapitalizálódás lehetőségét is, és a mezőgazdaságban megjelent a piac, ennek nyomán a bérmunka és a föld is áruvá vált (Egyed 1981: 192). A folyamat ellenmondásokkal teli voltát viszont jelzi az a tény, hogy a földnek 38,3%-a továbbra is korlátolt forgalmú maradt, és csak kivételesen kerülhetett be az adásvételbe (Egyed 1981: 194–195). Ez a történelmi perspektíva. A mai helyzet is azt mutatja, hogy több tényező együttes hatásának tulajdoníthatóan, a földet nem mozgatta meg a piac<sup>50</sup>, adottságból nem vált áruvá (vö. Polányi 2004: 106). A föld adottságként való kezelésében a működő földpiac hiánya (Vincze 1995: 140), az erdélyi alacsony termőföldárak és a termőföld iránti alacsony kereslet is közrejátszanak. Néhány kivételes körülménytől eltekintve – nagyvárosok közelsége, nagy infrastrukturális változások (például az autópálya-építést kísérő kisajátítások) –, amelyek a vizsgált kistérségekben nem éreztették hatásukat, a földet nem integrálta egy külső piac, nem teremtette meg azt a fikcionális környezetet, amelyben a föld transzformációja végbemehetett volna.

A csere- és kooperációs formák tehát a társadalmi intézményekkel, a természeti környezettel, és a technikai fejlettségi szinttel is kapcsolatban állnak: a közösségi munkák és falusi társulások meglétét így értelmezésemben egyszerre tekinthetjük adott környezeti feltételekre adott válasznak, a társadalomszerkezet leképeződésének és kulturális, életmódbeli tényezőnek. A csere

---

<sup>50</sup> Ez nem jelenti azt, hogy a földek a helyi piacokon és a helyi szabályoknak megfelelően ne cserélőnének tulajdonost vagy bérlőt, hisz a szóbeli egyezség, a tanúk előtt kötött, de hivatalosan nem érvényes megállapodás szokásban van (vö. Gagyai 2007: 58–59).

különböző formáit, működését a tágabban értelmezett társadalmi környezet valamint az adott történelmi korszak is meghatározza.

A reciprocitás – mint láttuk – a szimmetria sémája alapján működik, a kapcsolatban részt vevők – a tranzakció erejéig legalábbis – egymással egyenlőnek számítanak, vagyis a reciprocitás a gazdasági egységek között horizontális<sup>51</sup> síkon teremt kapcsolatot. A kalának és a kölcsönös segítség más intézményeinek ez egy jellemző társadalmi vonása, és ennek okán a nem egyenlő feleket összekötő – vagyis a gazdasági egységeket vertikálisan integráló – kapcsolatokról azt is gondolhatnók, hogy azok teljes mértékben különböznek a reciprocitást megjelenítő kooperációs formáktól. Itt azonban figyelembe kell vennünk egyrészt, amit fentebb a redisztribúcióról is mondtunk, hogy tudniillik ebben az esetben is egyfajta reciprocitásról beszélhetünk, vagyis a kettő összemosódásától nem tekinthetünk el; másrészt nem szabad szem elől tévesztenünk azt, hogy a vertikális kapcsolatokban is szerepet játszik a reciprocitás, így a szimmetrikus kapcsolatokat az aszimmetrikusaktól megkülönböztetni néha igen nehéz. Én ebben a dolgozatban mindkét kapcsolattípust vizsgálom, és a köztük levő különbségek megragadását a következőképpen tartom lehetségesnek: horizontális kapcsolat az, amely a kapcsolatban résztvevőket egyenlőnek tünteti fel, még akkor is, ha ezekben a kapcsolatokban különböző gazdasági potenciálú családok vesznek részt. A részvétel joga egyenlő, tehát a kapcsolat nem jeleníti meg a társadalmi egyenlőtlenségeket, a távolságokat, de az erre vonatkozó közösségi tudás a gyakorlatban itt is sokszor megjelenik. Vertikális kapcsolat viszont az, ahol a viszony jellegéből eredően maga a gazdasági kapcsolat jeleníti meg a társadalmi egyenlőtlenségeket. Ezeknek a kapcsolatoknak az ilyen jellegű besorolására és meghatározására azért is szükség van, mert ugyan sokszor a munkavégzés teremt egyfajta gazdasági viszonyt két gazdasági egység között, de mivel ezek az egységek legtöbbször ugyanannak a falusi vagy regionális közösségnek a tagjai, minden viszony túlmutat az egyszerű munkavégzési kapcsolaton, ugyanakkor ezekben a kapcsolatokban a helyi tudásoknak más szintjei is megjelennek. Ez persze azt is jelenti, hogy a társadalmi kirekesztésnek, az egyenlőtlenségek megfogalmazásának és a társadalmi távolságok fenntartásának máshol is tere van, mint ahogy az egyenrangúság is megfogalmazást nyerhet más kontextusokban is. A kooperációs formáknak mindezzel összefüggésben több fajtáját is bevonom a vizsgálatba, kitérek tehát a javak cseréjére is – amennyiben azok munkavégzést is jelentenek, vagy a gazdasággal kapcsolatosak –, nem tárgyalom viszont azokat a csereformákat, amelyekben

---

<sup>51</sup> A horizontális és vertikális kifejezések használatánál Eric Wolfnak a paraszti koalíciókról írott szövegében használt terminológiáját veszem alapul (vö. Wolf 1973: 416–426).

a pénz kizárólagos szerepet játszik.<sup>52</sup> Fontos kihangsúlyoznunk a kizárólagos szót, hisz a gazdasági egységeket vertikálisan integráló gazdasági tranzakciók egyben társadalmi kapcsolatot is jelentenek, így nem csak a pénzért vásárolt munkaerő mozgásaként írhatók le.

Mivel ezek a gazdasági tranzakciók egyben társadalmi kapcsolatot is jelentenek, és a munkaadó valamint a munkát végzők között másfajta viszony is van, a kifejtett munka is sajátosan jelenik meg. Először is a munka a saját háztartásban igen nagymértékben különbözik a szerződéses viszonyok között kifejtett bérmunkától, a munkaerő eladásától. A falusi emberek a saját munkaerejüket nem veszik tőkeként figyelembe, sok esetben nem is tekintik végesnek, éppen ezért azt gondolják, hogy abból mindig többet és többet lehet felhasználni. Ahogy a földet sem mozgatta meg egy külső piac és nem formálta áruvá, úgy a saját háztartásban vagy a közösségben végzett munka sem vált áruvá (Polányi 2004: 106). A *munkát nem számoljuk* imperatívusza<sup>53</sup> olyan viszonyt feltételez ember és környezete között, amire Bourdieu is felhívta a figyelmet: „a fáradozás úgy viszonylik a munkához, mint az ajándék a kereskedelemhez” (Bourdieu 1978c: 385). A munkának ez a kettős szemlélete megint azt húzza alá, hogy a tőkés piac a falusi gazdaságot nem integrálta, ezek valójában párhuzamosan működő – bár természetesen érintkező – rendszerek. Ezt a munka egy másik aspektusának kettőssége is alátámasztja: a tőkés termelési módban a munka elszakad az ember társadalmi lényegétől, önálló státusként megjelenik a munka és a munkás, a munka elidegenedetté válik. Ezzel szemben a falusi gazdaságokban végzett tevékenységek szintjén a munka részét képezi a társadalmi viszonyoknak, a rokonsági szervezetnek, a szomszédsági kapcsolatnak, a gazda–napszámos viszonyoknak.<sup>54</sup> A munka itt nem elidegenedett az embertől, hisz a munkavégző egyben apa, férj, rokon vagy barát – a horizontális és vertikális kapcsolatokban egyaránt.

### **Paraszti jellegű gazdálkodás és hagyományos gazdaságok**

Tudatában vagyok annak, hogy a paraszt kifejezés használata milyen körültekintést igényel, hisz bár kétségtelen, hogy Románia mezőgazdasága nem a vállalkozó kisüzem, a farmergazdaság fele alakult át, mégsem lehet a mai falusiakat fenntartások nélkül parasztnak nevezni, és így azonosítani őket olyan történeti formációkkal, amelyek ma nyilvánvalóan nem léteznek (lásd

---

<sup>52</sup> Bár a Magyar Néprajzi Lexikon *csere* szócikkének szerzői a pénzért való cserét is megemlítik, tárgyalását nem tartom indokoltnak, mivel az egyéb javak vagy a munka cseréje gyökeresen más szemlélet meglétét feltételezi, mint a pénzért való vásárlás (vö. Sárkány–Dankó 1977: 493–494).

<sup>53</sup> A kisbaconi gazdálkodási gyakorlat elemzése során Benedek János is kiemelte a munkához való viszonyulásnak ezt a jellegét (Benedek 1995: 63).

<sup>54</sup> A munkának a törzsi gazdaságon belüli jellegéről, a munkatevékenységen belüli emberi önazonosságról lásd Sahlins 1973: 260–261.

például Szabó I. 1976). A parasztság fogalmát meghatározó vagy erre kísérletet tevő szakirodalomnak és a parasztfogalom változásának a bemutatására itt nem vállalkozom<sup>55</sup>, hisz az túlmutat ennek a dolgozatnak a keretein, viszont ebből a szakirodalomból kiemelt néhány tanulmányra támaszkodva a mai erdélyi falusi gazdaság paraszti jellegéről teszek néhány megállapítást. Dolgozatomban azokat az erdélyi falusi gazdálkodókat nevezem parasztnak<sup>56</sup> – bár ahol lehet, kerülöm ezt a kifejezést, mert tudom, hogy ez a kategória nem azonos sem a feudalizmussal, sem az 1848–1945 közötti kapitalizmus parasztságával –, akik részben vagy egészben a mezőgazdaságból élnek, vegyes termékszerkezetű termelést folytatnak, önellátásra és a termelési–fogyasztási egység megvalósítására törekednek, és az ebben a fejezetben leírt, majd a többi fejezetben árnyalt minták szerint szervezik meg gazdaságvezetésüket.

Arról, hogy a kelet-európai agrárátalakulás valójában mit is jelentett, hogy megszüntette-e ez a parasztságot, vagy bizonyos formák között ez tovább élhetett, és sajátos társadalmi szervezetét, életmódját, világlátását, és a társadalom egészében játszott szerepét tovább örökíthette, igen rég viták folynak, amelyekben szociológusok, antropológusok, történészek, történeti antropológusok és nem utolsósorban néprajzkutatók vettek részt. A vitában résztvevők azt szeretnék eldönteni, hogy a parasztság végérvényesen eltűnt-e Kelet-Európából, vagyis a *paraszttalanítási* folyamat volt eredményes, vagy a központi gazdaságirányítás és a kollektív gazdaságok felbomlása után valamilyen értelemben újra paraszti értékek éledtek újjá, vagyis a *visszaparasztosodási* folyamat volt erősebb (vö. Kovách 2003, Veress 1999). Noha a társadalmi folyamatok kívánt irányát illetően pesszimizmusomnak is hangot adok, azt gondolom, hogy Erdélyben – és Romániában – a falusi lakosság foglalkoztatottságának átalakulásából, az anyagi erőforrásokból és a kulturális mintákból eredően sok mindenben paraszti jelleget mutató gazdasági és társadalmi formációk jöttek létre. Ezt a nézetet mások véleményével is alátámaszthatjuk, hisz bár nem a csajanovi modell újjáéledéséről van szó, hanem a következetes agrárpolitikák hiányáról, a paraszttalanítás késleltetéséről, a túlélésre való berendezkedésről (lásd Gagyai 2007: 16–19), az agrárnépességnek a vidéki szegénység biztos társadalmi bázisává válásáról (Harcza–Kovács–Szelényi 1994: 38), ennek nyomán a feltételek egy erősen paraszti jellegű gazdálkodás kialakulását tették lehetővé. Ha ezt a kérdéskört a mentalitás és a morális elvek felől vizsgáljuk meg, akkor láthatóvá válik, hogy a „parasztnak számára a kommunizmus

---

<sup>55</sup> Mérvadónak tekintem Szabó István tanulmányát, amelyben bemutatja a jobbágy és a parasztnak szavak jelentésének kialakulását és változását, amellyel pedig ezeknek a társadalmi osztályoknak a tagozódására, változására is kitér (Szabó I. 1976).

<sup>56</sup> Ez nem zárja ki, hogy városokban is meglegyenek azok a minták, amelyek alapján a gazdálkodókat az itt leírtak értelmében parasztnak lehet tekinteni. Ám én csak azokra a falusi közösségekre vonatkoztatom állításaim, amelyeket vizsgáltam, így ezek értelemszerűen térben és időben behatároltak.

előtti határok újratemtése elsősorban és mindenekelőtt egy olyan morális kérdés volt, amellyel a rosszat helyre lehetett igazítani egyszerűen az elvett javak visszakövetelésével” (Cartwright 2001: 207). A dolgozatomban valójában a paraszti jelleg néhány mai megnyilvánulását vonom össze, amikor paraszti jellegű gazdaságként határozom meg vizsgálatom tárgyát, és ekként ezt nem is feltétlen behatárolt terminusként kezelem, hanem egy olyan adekvát megközelítési lehetőségként, amelyen keresztül ennek a gazdálkodásnak a jellemzői a kooperáció felől is jól elemezhetők. Megállapításaim és állításaim központjában a kis- és középbirtokos, részben vagy egészben a mezőgazdaságból élő, piacérintett – de nem piacorientált –, a kockázatot és a hitelt kerülő, rövid távon tervező olyan családi gazdaságok állnak, amelyekben az agrártevékenység egyfajta identitásformáló tényező is.

A paraszti jelleg egyik fontos összetevője a hagyományosság, hisz a tulajdonszerkezetben történt visszarendeződés, a falusi gazdaságok magukra utaltsága, a mentális rendszerek összefüggést mutatnak a hagyományos gazdálkodási formákkal, amelyeket a mezőgazdasági szakirodalom hagyománya szerint az okszerű gazdálkodással állítok szembe (vö. Balogh 1972: 350) – bár arra a dolgozat végén kitérek, hogy e megközelítés milyen szempontból lehet elégtelen. A hagyományos gazdaság meghatározásánál elsősorban a paraszti jellegű gazdálkodásban használt tudásszerkezetek jellemzőire mutatnék rá: „a termelésben az évszázadok óta öröklött eljárásokat hűen követi anélkül, hogy különösebb gondot fordítana a töprengésre azok célszerűsége felett, vagy a befektetett munka gazdaságosságával törődne” (i. m. 350–351). A 19. század elején a mezőgazdasági szakírók szerint a hagyományos és okszerű gazdálkodás között az ismeretszerzés módja képezi a legnagyobb különbséget, hisz amíg az egyik öröklött tudásokat alkalmaz, addig a másik a tudományos úton kikísérletezett, általános érvényű szabályokkal dolgozik (i. m. 351, 356–358). A kívülről szisztematikusan meg nem újított, generációról generációra öröklődő tapasztalati tudások (Egyed 1981: 206) mellett témám szempontjából a következőket tartom még fontosnak kiemelni: falurendszerű, vegyes termékszerkezetű gazdálkodás, a családnak mint üzemformának és termelő egységnek a megléte – ezen belül a munkaerővel való gazdálkodás és a nemek és korok szerinti munkamegosztás –, az alacsony tőkekoncentráció, a piaci mozgások figyelmen kívül hagyása, a föld birtokosának és megmunkálójának egybeesése. Ebben az értelmezésben a hagyományos gazdálkodás a parasztháztartások jellemzője: a paraszti háztartás termelési és fogyasztási egység egyben (Macfarlane 1993: 37), amely jellegzetesen osztja meg a hatalmat, az irányítást, a munkát és a tulajdonosi jogokat. A sajátos társadalomszerkezeti formák – rokonsági és szomszédsági csoportok – megléte jellemzi a parasztságot, ezt Erdei Ferenc nyomán az életmód sajátos vonásaival egészíthetjük ki, amit e helyütt azért is hangsúlyoznánk,

mert maga Erdei is felhívja a figyelmet arra, hogy végül a kulturális azonosság alapján sorolja ő egy kategóriába a nagygazdát és a nincstelen agrárproletárt, aki úgy akar élni, mint a nagygazda (Erdei 1942: 36). A lakóhelyi, üzemszervezeti jellegzetességeknek, a tőkével szembeni viselkedés szempontjainak valamint az életforma és kultúra tényezőinek figyelembe vételével megalkotott kritériumrendszer alapján a mai faluban tényleg vannak paraszti jellegű gazdaságok, hisz a falusi gazdaságok nagy része családi alapon, a piaccal csak részlegesen érintkezve szervezi meg a tevékenységeit. Mint hangsúlyoztam, ezzel nem szeretném összemosni a mai falusiakat a történeti parasztsággal, csupán arra szeretnék rámutatni, hogy melyek lehetnek azok a szempontok, amelyek alapján a parasztság problémája mint társadalmi jelenségeket magyarázó megközelítés felmerülhet.

Az összemosás már csak azért sem lehetséges, mert a fentebb felsorolt tényezők figyelmen kívül hagyják a parasztság és az osztálytársadalom termelési viszonyát. Sárkány Mihály és Eric Wolf marxi alapvetésű értelmezésükben az addigi megközelítésekkel némileg vitába szállva a felsőbb, központosított hatalom jelentőségét emelik ki. Eric Wolf azt mondja, hogy a parasztság megjelenésének nem a város, hanem valamilyen felsőbb hatalom, legtöbbször az állam van a háttérben, és hogy a járadéki alap termelése tesz egy mezőgazdasági termelő réteget paraszttá (Wolf 1973: 330–331). Ez valójában a termelési viszonyal írható le. Ezzel összecseng Sárkány Mihály meghatározása, aki szintén a termelési viszonyt helyezi a középpontba: „A parasztlak mezőgazdasági termelők, akik mezőgazdasági tevékenységük mellett végezhetnek egyéb munkát is (halászat, kézműipar), és termelésüket olyan társadalmakban végzik, ahol lehetőségük van a munkaerőnek és a munkaeszközöknek a birtoklására, de a valódi tulajdonosok egy felsőbb hatalom képviselői, akik tulajdonosi helyzetük folytán az általuk megtermelt javak egy részét kisajátítják.” (Sárkány 2000: 84.)

A fenti meghatározások értelmében a kilencvenes évek változásait követően hagyományos gazdálkodásról, netán parasztságról beszélni csak fenntartásokkal lehet, mint arra Szilágyi Miklós is felhívja a figyelmet: „a privatizáció, azaz a birtokjogi változás önmagában nem elegendő ahhoz, hogy a parasztság automatikusan regenerálódjék.” (Szilágyi 2002a: 8) Legkevesebb akkor beszélhetünk parasztságról, ha a termelési viszonyt és a személyi függési helyzetekben elvont járadéki alapot tesszük meg az értelmezés kiindulópontjának.

Szilágyi Miklósnak nyilvánvalóan igaza van akkor, amikor azt állítja, hogy a gépi megmunkálás lehetősége, a családok piacra utaltsága mellett nem lehet hagyományos gazdálkodásról beszélni. Magyarországi példák alapján azt bizonyítja, hogy a mai termelők nem azonosak a téveszítéskor a földjeiktől megfosztott gazdákkal. Az öregek nem fogtak neki újból gazdálkodni, ugyanakkor

az eszköztechnika is teljesen más, mint a téészesítés előtt, és azokat a családokat, akik hagyományos eszköz- és termékstruktúrát követnek, a közösség elítéli, vagy legalábbis alacsonyabbra értékeli (Szilágyi 2002a: 8). Az ugyanebben a kötetben megjelent jó néhány tanulmány ugyanezt mutatja: a kisüzemi termelési forma és az ágazati specializálódás elválík a hagyományos gazdálkodási formáktól (Szilágyi 2002b). Ez utóbbit a mai magyarországi falusi életforma kutatása során már nem is igen lehet megtalálni, ám figyelembe kell vennünk azt, hogy akár a falusi lakosság lélekszámát, akár foglalkoztatottsági struktúráját tekintve az erdélyi falu nagymértékben különbözik a magyarországitól, például abban, hogy Magyarországon 1998 és 2007 között folyamatosan csökkenő arányban az aktív lakosság mintegy 7%-a dolgozott a mezőgazdaságban<sup>57</sup>, Romániában 2005-ben pedig 32% volt a mezőgazdasági népesség aránya<sup>58</sup>. Vagy ha a Székelyföldet nézzük, itt az ezredfordulón az önellátásra berendezkedett, vegyes gazdálkodást folytató, tervszerű piaci termelést nem végző családi gazdaságok a földterület 89%-át birtokolták (Benedek 2003: 195). Az ilyen adatok mögött pedig nagyon sokszor egy kényszerűen továbbvitt, kevésbé fejlett és kulturálisan kódolt mezőgazdasági termelés áll, amelynek keretét a jellegükben továbbra is paraszti vonásokat hordozó hagyományos gazdaságok adják.

A hagyományos gazdálkodás megléte és meghatározása kapcsán azt állítom, hogy ma a Nyikó mentén, Felső-Háromszéken és a Kis-Küküllő középső folyásánál a különbségek ellenére is létezik a gazdálkodásnak egy hagyományos módja, amelyhez szervesen hozzátartozik egy sajátos életmód. Ez az életmód az önellátásra törekvés és a belső erőforrás-allokáció mellett magában foglalja a különböző kooperációs helyzetek és szervezetek meglétét, a kölcsönös segítségek rendszerének éltetését akár munkaalkalmakon, akár rituális eseményeken. A reciprokativ rendszerek pedig nem csak egyszerűen a gazdasági életben töltenek be funkciót, hanem a morális rend fenntartásában is, ezért a jelentőségüket nem szabad lebecsülnünk, ugyanis igen nagy azoknak a száma, akik a mezőgazdaságban történő jövedelemszerzés vagy kiegészítés során részt vesznek ezeknek a rendszereknek a fenntartásában. A bázisát azok a családok adják, amelyek főfoglalkozásként mezőgazdasági termeléssel foglalkoznak, vagy amelyek a hivatalos munkaidejükön kívül munkaidejüknek jelentős részét erre fordítva ebben az ágazatban tevékenykednek<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Forrás: [http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xtabla/mpiacal/tablmpal9807\\_02\\_01a.html?36](http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xtabla/mpiacal/tablmpal9807_02_01a.html?36)

<sup>58</sup> Forrás: <http://www.insse.ro/cms/files/pdf/ro/cap3.pdf>

<sup>59</sup> Itt egy igen érdekes problémára hívja fel a figyelmünket Szabó Piroska a magyarországi gazdálkodók kapcsán: „A második gazdaság nem tűnt el. Ezt a szerepet tölti be ma adott esetben az állami szektorba tartozó munkahely, a napszám, az alkalmi munka, a fekete munka számtalan lehetősége.” (Szabó P. 2002: 86) Míg tehát a

A hagyományosság vizsgálatánál kiemelkedően fontosnak vélem a mentális erőforrások és az életmód megszervezése kérdését: arra is figyelni kell, hogy a gazdák mentálisan hogyan viszonyulnak a hagyományos gazdálkodáshoz, milyen értéke van ennek a falu normarendszerében. Amikor a Nyikó menti gazdasszony arról számol be, hogy az élelmiszerek közül ő csak sóért és olajért megy a boltba, egyebet mindent a háztartásban megtermeltet fogyasztanak, akkor a termelésnek és a fogyasztásnak a belső erőforrásokra alapozó egyensúlyát tekinti elérendőnek és értékesnek.

A hagyományos gazdálkodást folytató közösségekben megfigyelhető, hogy a közösség egy tagjának megítélésekor mérlegelik a falu viszonyrendszerében elfoglalt helyét, a család gazdasági helyzetét, ugyanakkor nagy hangsúlyt kap az értékelésben a munkamorál, a munkához való viszony, a munkaközpontú elveknek való megfelelés vagy meg nem felelés. A vizsgált kistájak háztartásainak tagjai többször mondták, hogy ki a jó munkás, kit tartanak a faluban kiemelkedően jó munkabírásúnak: a falusi tudás szerveződéséhez az is hozzátartozik, hogy ezekkel az információkkal az emberek mintegy közösen rendelkeznek, és ezeket hivatkozzák meg adott helyzetekben. Az ilyen tudás fontos megjelenési területei épp azok a közös munkaalkalmak, amelyeken lehetőség nyílik egymás munkabírásának, munkaritmusának, a munkához való viszonyulásnak a figyelésére. Mindezeknek fényében hagyományos gazdálkodást folytató családoknak tekintem azokat is, akik jövedelmének kisebb hányada származik a mezőgazdálkodásból, viszont a befektetett munkaórák meghaladják a más ágazatban elvégzett munkaórák számát. Ugyanakkor azokat is ebbe a körbe tartozónak tekintem, akik elindultak valamilyen ágazati specializálódás irányába a mezőgazdálkodáson belül, de emellett normakövetők maradtak, részesei a falut átszövő viszonyrendszereknek, vagyis a mentalitásuk nem nevezhető vállalkozóinak. A Kárpát-medencében, ezen belül az erdélyi falvakban található családi gazdasági egységek változataikban természetesen igen széles skálát fognak át, e változatok kategóriába sorolása pedig több munka témáját képezi (vö. Kemény 2004: 32–43, Kotics 2001: 121–126, 2006: 97–100, Oláh 2004b: 28–32, Sárkány 1978: 78–87), amelyeken keresztül képet nyerhetünk az egy-egy kategóriába tartozó gazdaságok által folytatott gazdálkodás főbb vonalairól. Mellékesen jegyzem meg, hogy az erőforrások és minták diverzifikálódása következtében nagyon pontos határokkal rendelkező kategóriákat felállítani

---

rendszerváltozásig a mezőgazdaság volt a második gazdaság sokak számára, az irány ma megfordult. Ez az állítás az én vizsgálatomra is sok esetben igaz, bár meg kell jegyezni, hogy egy kis fogalmi csúsztatás van a dologban, ugyanis az állami munkahelyet nem lehet a második gazdaság részének tekinteni, ha tartjuk magunkat ahhoz a meghatározáshoz, miszerint a második gazdaság valamiféleképp illegális.

igen nehéz, hiszen a mintakövetések számtalan fokozatban valósulhatnak meg (vö. Kemény 2004: 32, 2005: 224).

A paraszti világ jellemzőiről mondottakat a gazdálkodás egészére vonatkoztatva azt látjuk, hogy a mezőgazdasági termelés, a falusi lakhely, az eszköztechnika – amelyben történtek ugyan előrelépések, mégis sok hagyományosságot mutat –, a mentalitás alapján ezekben a gazdaságokban paraszti jellegű elemek működését figyelhetjük meg. Azonban mérlegelnünk kell a termelési viszony kérdését is, vagyis azt, hogy ez a feltételezésünk szerinti paraszti világ hogyan kapcsolódik a társadalom egészébe, mert bár rendszeres piaci kapcsolatai csak kevés háztartásnak vannak, a szintén paraszti gazdálkodást jellemző többleteladás mindegyik háztartást kapcsolatok sorának fenntartására kényszeríti, amit az ebben résztvevők gazdák nagyon sokszor alávéttségként élnek meg. A szinte egyáltalán nem működő agrárpolitika oda vezetett, hogy a hasonló keretek között dolgozó mezőgazdasági termelők ki vannak szolgáltatva a bizonytalan felvásárlásnak, az ingadozó áraknak, és azoknak a személyeknek, akik ezeket a tranzakciókat bonyolítják. Ez pedig valahol azt jelenti, hogy bár személyi függés nyomán szerveződő elvonás nincs, de a paraszti világokra nehezedő nyomás mégiscsak fenntartja a függőség érzetét. Mindezeket – érveket és ellenérveket – figyelembe véve tehát a paraszt szóban kifejeződő tartalmakat használhatónak vélem az erdélyi agrárium problémáinak megragadására.

## A KOOPERÁCIÓS FORMÁK ÉS A KÖZÖSSÉGI MUNKÁK TÖRTÉNETI VONATKOZÁSAI

A dolgozatomban tárgyalt mai kooperációs felületek működése, működtetése, a falusi gazdálkodás résztvevőinek egymáshoz való igazodása mögött a parasztság és a falu történelmére visszapillantva általában nagyobb – akár több évszázados – múltra is visszatekintő olyan együttműködési formákat fedezhetünk fel, amelyek a közösen birtokolt, közösen használatba vett földek egyéni vagy esetenként közös megművelését segítették elő, vagy amelyek a közös pásztorlás ügyeit irányították. A következő részekben – anélkül, hogy részletes agrártörténeti, falutörténeti összefoglalásba bocsátkoznék – ezeknek az együttműködési formáknak mutatom be néhány jellegzetességét. Sietek leszögezni: az eddigi szakirodalom és adatok alapján igen nehéz lenne genetikus kapcsolatot láttatni a közös földhasználat és a közösséghez tartozó valamely személy számára végzett munkában való társulások, a kalákák között, azonban az kétségtelen, hogy a közösen használt földek arra kényszerítették egy-egy falu lakóit, hogy egymáshoz igazodva végezzék el a különböző munkafolyamatokat, mint ahogy az is gyakori volt, hogy a közösség határozta meg egyes dűlők „vetéstervét”. Ez tehát jó talajt biztosíthatott annak a kooperációs hajlamnak, amely a különböző munkavégzések során is megmutatkozott, és amely – mivel a gazdálkodás egészében véve beágyazott volt, és szervesen összefüggött a szociokulturális jelenségekkel – részét képezte a közösség tagjai közti mindennapi találkozási gyakorlatoknak.

Ugyanakkor a földközösség mellett a kooperációnak olyan sajátos eseteivel is számolnunk kell, amelyek egy-egy művelési ághoz kapcsolódóan meghatározták a hozzáférést bizonyos erőforrásokhoz, vagy szabályozták a haszonvételt, a haszonvételi kulcsokat, esetleg a művelés rendjét: itt a hegyközségekre (hegybéli helységek) és a közbirtokosságokra gondolhatunk, hisz ezek szintén olyan együttműködési kereteket jelentettek, amelyekben belül az egyes tulajdonosoknak érdekeiket a közösség többi tagjával is egyeztetniük kellett. És végül az érdekek egyeztetésére került sor a közösen megszervezett pásztorlás esetén is. Az alábbiakban tehát ezeknek az együttműködési formáknak mutatom be néhány történeti vonatkozását.

### **Földközösség és együttműködés**

Nem áll szándékomban a faluközösség, a földközösség, ekként a csereformák eredetéhez hozzászólni, csupán néhány olyan történeti mozzanatra térek ki a földhasználat közös irányítását illetően, amelyeket fontosnak itélek, és ezzel mintegy meg is kerülöm a földközösségre vonatkozó, igen ingoványosnak mutakozó, és időnként ideológiai szempontokat is tükröző eredetvitát, amelyben a kommunisztikus vagy az individuális megközelítések mellett törnek

lándzsát a szerzők. Témám szempontjából mellékes, hogy az ősi földtulajdon magánjelleget vagy pedig közösségi (vö. Wellmann 1989), sokkal fontosabb az, hogy a földközösség, a közös határhasználat, a közös művelési rendszer Európában is széles elterjedt volt (vö. Hofer 1980: 44–48)<sup>60</sup>, és a források tanúbizonysága szerint a magyar parasztság, a magyar falu életében is meghatározó jelleget bírt. A középkorban és a feudalizmus időszakában végig a legfőbb termelőeszköz a föld, ezért azt kell megvizsgálnunk, hogy a földhasználattal, a művelés rendjével kapcsolatosan milyen kooperációs formák alakultak ki és működtek, hisz ezzel közelebb kerülünk az együttműködés körülményeinek és az együttműködési hajlamnak a magyarázatához. Bár a földközösséget és a mögötte álló társadalmi intézmények összességét, a falu teljes közösségét és a faluközösségi autonómiát hajlamosak vagyunk a szabad jogállású falvakhoz kapcsolni, a jobbágyi közösségek a saját ügyeik intézésében szintén valamelyes szabadsággal rendelkeztek, ezért a sajátos gazdaságirányítási tevékenységek esetükben is érvényesek voltak: a „község önkormányzata szabad faluban volt teljes, de földesúri helységben sem hiányzott” (Wellmann 1989: 297), és ilyen keretek között arra is volt példa, hogy feudális birtokosnak is igazodnia kellett a jobbágyi közösségéhez (Szabó I. 1969: 70), vagy hogy a nemeseknek is a parasztbíró osztott földet (Wellmann 1989: 288). A falurendszerben gazdálkodó parasztság életének tehát fontos komponense a közös határhasználat, az osztatlan tulajdonban levő erőforrásokhoz való, de közösségileg szabályozott hozzáférés: a telekről általánosságban elmondható, hogy „a fogalmában központi helyet elfoglaló falubeli házhoz és udvarhoz (...) szervesen hozzátartozik a meghatározott művelt, tehát szántó földterület, a rét, továbbá a falu határain belül általában is osztatlan vagy éppen akkor osztatlan állapotban levő földek használatára való jogosítottság.” (Szabó I. 1969: 9)

Tagányi Károly sajátos módszerrel jár utána a földközösség kérdésének, és végső soron azt próbálja bizonyítani, hogy a magyarság mindig is földközösségben élt. E sajátos módszere abban áll, hogy időben visszafele haladva vizsgálja meg a fellelhető forrásokat, és nemzetközi eredményekre is támaszkodva hozza a példákat arra, hogy a földközösség természetesebb állapot a magángazdálkodásnál. Ilyen módon a 18. század végétől, 19. századtól indul el, az úrbérrendezési törekvések anyagát vizsgálja, és csak azokat az eseteket tekinti mérvadónak, ahol

---

<sup>60</sup> Tagányi Zoltán, aki a faluközösségek történeti típusait és földrajzi elterjedését tanulmányozta, a következő, termelési móddal is összefüggő típusokat találta: 1. az európai parasztság nyomásos rendszerrel kapcsolatos formációja; 2. az ázsiai és perui öntözéses rendszerű társadalom faluközösségei; 3. irtásos, parlagoló rendszeren alapuló afrikai faluközösség; 4. öntözéses rendszerrel egybekötött, sajátos munkamegosztást mutató kínai és indiai faluközösség (Tagányi 1982: 337). Bennünket ezekből a példákból – azon túl, hogy a föld közös birtoklása és művelése a világon szinte mindenhol megtalálható – az európai parasztság nyomásos rendszerrel kapcsolatos formái érdekelnek.

teljes földközösséggel találkoztak a helyzetfelmérő bizottságok. Vagyis csak azokat az eseteket vizsgálja, ahol nem csak az erdők és legelők állnak közös birtoklásban, hanem a szántók és kaszálók is. Ezeknek a vizsgálata során a föld közös birtoklásának három módját különbözteti meg: első foglalat, nyilas osztást és a nomád földközösséget. A kapott adatokat térképre vetítve kirajzolódik, hogy a közös művelésű rendszerek feltűnő módon egybeesnek a török hódoltság területével, tehát feltehető a kérdés, hogy van-e ok-okozati összefüggés a török hódoltság és földközösség megléte között (Tagányi 1894: 32). Tagányi Károly amellet érvel, hogy a föld közös birtoklása korábbi a török hódoltságnál, és erdélyi példákat hoz ennek bizonyítására, hisz tudvalevő, hogy Erdélyben – amely nem volt hódoltsági terület – van a legtöbb közös birtok (i. m. 33–47). A középkori anyagból már csak nyelvi, nyelvtörténeti bizonyítékokat hoz, de ezek elemzésével is bizonyítja a földközösség meglétét: a fűvön osztás és a fűkötél (mely szavak fyunwztas és fyuketel formában fordulnak elő a forrásokban) annak bizonyítékai, hogy az osztáskor mezsgyét hagytak a parcellák között, és hogy ezeket a parcellákat „in idea” kötötte össze egy kötelék (i. m. 48–50). Tehát volt közös birtoklás és használat, ezt az angol, francia és orosz gazdaságtörténeti anyagból vett példákkal is bizonyítja. Maga Molnár Erik is azt állítja a kötet egy későbbi kiadásához írott előszavában, hogy a „magyar földközösség történetének a kiindulópontja a nomád nemzetségi földközösség. (...) ez alakul át falusi földközösséggé, előbb a rokonsági, majd a szomszédsági falu alapján.” (Molnár 1950: 8–9) A földközösség tehát alapvető intézménye volt a korabeli falvaknak és a mezővárosoknak, és kétségtelen, hogy a föld közös birtoklása és a közös munkavégzés a környezet, a technológiai fejlettség és a társadalomszerkezet összhatásaként mélyen ivódott Erdély mezőgazdasági gyakorlatába is.

Ám a közös birtoklás önmagában még nem feltétlen jelentett teljes közösségi irányítású, közösségi kényszereknek engedelmesskedő gazdálkodást, és az egyének a közösségi érdekekhez való igazodását, hisz olyan esetekben, amikor a föld vagy az irtással termőre fordítható terület bőven állt rendelkezésre, a közösség a hozzáférést, annak jogát szabályozhatta ugyan, de az egyének szabadabban gazdálkodhattak földjeikkel (Szabó 1969: 68, Takács 1980: 9). Az újracsztásban résztvevő nyomásföldek művelése viszont termelési kötöttségek sorozatát jelentette, hisz a nyomásokban gazdálkodó parasztoknak egymáshoz is igazodniuk kellett, hogy a másik munkájában kárt ne tegyenek (Szabó I. 1969: 56 és 65). A közösség megszabta, hogy parcelláját senki nem hagyhatja üresen, hogy egy-egy nyomásba a tulajdonosok ugyanazt a gabonát vessék, hogy egyszerre végezzék a különböző munkafolyamatokat, és a betakarítást követően „a közösség egyező akarattal megnyitotta a tarló földeket a falu közös nyája előtt” (Szabó I. 1969: 65). Wellmann Imre hangsúlyozza, hogy a közös birtoklás nyomán fellépő

művelési kényszer váltotta ki az együttműködés szükségességét, hisz az újraosztásos földhasználat egyben a dűlők több parcellára való felosztását is jelentette, ahol a parcellák között sokszor nem volt dűlőút, így a károk elkerülése érdekében a gazdaságoknak együtt kellett működniük a munkák beosztásában és végzésében (Wellmann 1980: 389).

Érdekes szempontra hívja fel a figyelmet Tagányi Zoltán a nyomáskényszer és a kooperációs formák összefüggése kapcsán: a nyomásos gazdálkodásnak egyik sajátja, hogy intenzív istállózás nem folyik, ezért a földek minőségének javítását pihentetéssel, ugarolással és az állatok kihajtásával érik el. A rendszer fontos összetevője tehát, hogy az ugarföldekre kihajtják az állatokat, és ott legeltetik őket. Ennek egyik feltétele, hogy a földekről egyszerre takarítsák be a terményt, különben az állatok – mivel az osztásos rendszer következtében a parcellák egymás mellett vannak – még aratatlan földeket járnának. Tagányi Zoltán érvelése szerint tehát egyszerre kellett aratni, hogy ez ne történjen meg, vagyis egy gazdának időben igazodnia kellett a közösséghez, és saját családjának munkaerejére kellett támaszkodnia, s így nem nyílt lehetőség a munka jellegű kooperációra pontosan a nyomásos rendszer miatt. Emiatt, mondja a szerző, a kaláka jellegű kooperációfajták elsősorban a jobbágyfelszabadítás illetve a nyomásos rendszer megszűnte után jelentek meg (Tagányi 1982: 338). Ennek történeti, szótörténeti, néprajzi adatok több ponton ellentmondanak – ezeket a munka jellegű társulást bemutató részben mutatom be –, ám azt valóban hangsúlyoznunk kell, hogy a közösségi irányítású gazdálkodás ellenére „egyáltalában nem volt szó közösen megszervezett termelési munkáról: földjeit mindenki egyénileg művelte, s termését maga takarította be” (Szabó I. 1969: 56), hisz a „földközösség lényege szerint *nem termelési*, hanem birtokjogi-birtoklási szerkezet”, ahol „a munka éppen úgy *egyéni*, mint a föld birtoklása” (Szabó I. 1969: 66 – kiemelések az eredetiben). Ennek ellenére – és számunkra most ez a fontos – a földközösség és a nyomáskényszer a faluközösség tagjait arra kényszerítette, hogy mindennapi munkájukat a többiekhez, a közösség egészének érdekéhez igazodva végezzék, tehát hogy együttműködjenek egymással.

A földközösség vagy annak valamilyen formája és a gazdaság közösségi normáknak való alárendeltsége a feudalizmus korszakában végig megvolt – noha egyéni törekvésekkel, haszonszerzési, földszerzési próbálkozásokkal is találkozunk<sup>61</sup> –, de a nyomásos gazdálkodás és a nyomáskényszer a kapitalizmus kori Erdélyben is megmaradt (Egyed 1981: 220–225), és igen

---

<sup>61</sup> A közösségi formák „némi alapot nyújtottak a gazdasági egység kifejlődéséhez, még akkor is, ha ugyanakkor a kollektív törekvéseket individuálisak keresztették. Ez a kettősség megvolt a feudalizmus egész korszakán át, s a feudális kötöttségeket egyre inkább a szabad egyéni gazdasági tevékenység oldozgatta.” (Szabó I. 1969: 55) A kérdéshez lásd még Wellmann Imre idevágó tanulmányát (Wellmann 1980).

magas volt a községi vagy a közbirtokossági földek aránya, még ha ezek ekkor jobbra már csak a legelőkre és erdőkre terjedtek is ki (Egyed 1981: 201).

### ***Hegyközségek, közbirtokosságok, legeltető társulások***

A közös birtoklásnak, a közös haszonvételnek vagy a gazdálkodás közösségi irányításának a feudalizmus idején, de később, a kapitalizmus korszakában is több sajátos esetével számolnunk kell, ezért röviden kitérünk azokra, amelyek a vizsgált falvakban befolyásolhatták a kooperációs készségek kialakulását, és amelyeknek ma valamilyen formájával vagy annak emlékezetével találkozunk.

A hegyközségek bár a polgári korszak szülöttei, hisz a filoxéravész után – a bortermelés fellendítésének szükségességét felismerve – állami beavatkozásra definiálták így a szőlész érdekvédelmi szövetségeket (Szilágyi 2000: 568), előzményei a feudalizmus korában a szőlőtulajdonosok területi közösségeként *hegység*, *helység*, *hegybéli helység* néven az akkori Magyarország több területén működtek (Égető 1985: 16). A hegyközségek működésének sajátosságait a következőkben foglalhatjuk röviden össze: a szőlőbirtok feudális tulajdonosa a tulajdonosi jogát csak korlátozottan gyakorolhatta, a tulajdonos és a megművelő között gyakorlatilag bérlői viszony állt fenn, a tulajdonos a szőlőt annak művelőjétől csak abban az esetben vehette vissza, ha az a bért nem fizette meg, vagy a szőlőt megműveletlenül hagyta. Érdekes párhuzama a hegybéli helységek működésének a 20. század eleji filoxéravész következtében megszűnt széki szőlőművelés, amelynek keretében az eredetileg köztulajdonban levő szőlőhegyen levő földeket – szintén a nagy munkabefektetés következményeként és a folyamatosság biztosítása érdekében – a közösség örökölhetővé tette, amíg a használók a feltételeket (*borbér* fizetése, a szőlő rendes művelése, a közösségi érdekek tiszteletben tartása) betartották (Kós 1979: 449). A szőlőhegyeken – amelyek általában egyházi vagy világi birtokon feküdtek – bárki szerzhetett birtokot magának, így ezekre a birtokosokra nem vonatkozhatott az egyes faluközösségek döntése, mivel a birtokok nem tartoztak egy falusi vagy városi önkormányzat hatásköre alá, következésképp szükség volt „egy olyan intézmény létrehozására, mely illetékes volt mind a szőlőterület, mind pedig a szőlőbirtokos személyek ügyeiben való döntésre”, és amelynek minden birtokos kötelező érvénnyel tagja volt (vö. Égető 1985: 14–16, az idézet a 15. oldalon). Túl azon, hogy a hegybéli helységek szabályzatai az azonos művelési ágban érdekeltek érdekeinek egyeztetését és a szőlő védelmét szolgálták, a közösségnek az autonómiáját – igaz, a földesúrral szemben egyre szűkülő autonómiáját – is képviselték, és életforma-alakító hatással is voltak ezekre a közösségekre (Égető 1985: 51).

A hegyközségeket a szőlészetet-borászatot koordináló intézményként a 19. század végén olyan területeken is átvették, ahol korábban nem működtek hegybéli helységek, ahol tehát az azonos művelési ághoz kapcsolódó érdekvédelmi törekvéseknek nem volt előzményük (vö. Szilágyi 2000: 568).

A közbirtokosságok szintén a polgári korszakban kerültek szabályozásra a 19. század végén, de előzményeik a feudalizmus korában is ismertek voltak.<sup>62</sup> Egyed Ákos a kapitalizmus idején fennállt közbirtokokat két nagy csoportra osztja, így megkülönböztet a feudalizmusból áthozott formákat és a 19. századi úrbérrendezések során létrejött közbirtokosságokat (Egyed 1981: 201). A feudalizmus korából a nemesi közbirtokosságokat kell mindenképp előtérbe említenünk: ez azt jelentette, hogy egy település földjei és jobbágjai több nemes közös tulajdonát képezték, és keretén belül közösen szervezték meg a tulajdonlást és a haszonvételt. A nemesi közbirtokosságok a közös vagyon birtokosainak társulásaként együtt használták az erdőket, a legelőket, a halászó vizeket, a vadászati jogot, a kocsmáltatást, a mészárszék tartását és a vásártartási jogot. Az együttműködést a magyarországi körülmények azon sajátossága tette szükségessé, hogy a nemesi örökség egyre inkább aprózódott, így ezek a közbirtokosságok a 18. században váltak általánossá (Petercsák 2003: 6–8).

A közbirtokosságoknak egy sajátos esete volt a szabad jogállású falvak lakóinak tulajdonosi közössége, így a „nemesi közbirtokosság és közigazgatás egyik regionális változatának tekinthető” (Petercsák 2003: 9) a székely közbirtokosság, amelynek több falut, községet tulajdonosként összekötő változataiként ismerjük a havasnak nevezett magashegyi erdőket, legelőket és kaszálókat. Emellett természetesen a falu határában levő területeket is közösen bírták a közösség tagjai (vö. Garda 2002, Imreh 1983, Petercsák 2003: 9–10). A székely közbirtokosságok fontos gazdaságsszervező intézményei voltak a székely falvaknak, a 19. századi átalakításokat követően – megváltozott feltételek között tehát – a 20. század közepéig működtek, majd több helyen újra is alakultak<sup>63</sup> (Garda 2002).

Ebben a sorban végül a paraszti közbirtokosságokról is említést kell tennünk, hisz a közösen használt erőforrásoknak ezek is olyan formái voltak, amelyek szabályozták a hozzáférést és a haszonvételt, hisz a termelés ugyan telkek szerint, családi keretek között folyt, de a természeti környezet egy részéhez (erdők, legelők, vizek) elkülönített kezelés alatt közös tulajdonosi jogok fűzték ezeket a gazdasági egységeket (vö. Petercsák 2003: 10, Takács 1980). A volt úrbéreseket, a

---

<sup>62</sup> Mivel a közbirtokosságok jogi státusa szabályozott, működésük is eltér az ebben a munkában vizsgált társulásokétól, ezért nem vizsgáltam őket, tárgyalásukra sem térek ki bővebben, itt – még egyszer hangsúlyozom – olyan történelmi példaként térek ki rájuk, amelyen belül kooperáció valósult meg.

<sup>63</sup> Az újraalakulást a 2000/1-es törvény tette lehetővé.

jobbágyok és a házas zsellérek előtt először 1836-ban nyílt meg az út, hogy a földesúrral közösen használt erdőt és legelőt az urbáriumban szereplő jogok alapján külön kezelésbe vegyék, majd a 19. század ötvenes, hatvanas éveiben az 1853-ban napvilágot látott úrbéri pátens nyomán a különválás mindenütt megtörtént, és rendi alapon szerveződő (tehát a volt jobbágyokat és zselléreket külön szervezetekbe tömörítő) gazdaságirányítási intézményeket hoztak létre (Petercsák 2003: 10–11 és 110–122, Szilágyi 2000: 564). Ezek szintén fontos intézményei voltak a helyi gazdálkodási gyakorlatoknak, tagjaiknak a haszonvétel optimálissá tétele érdekében együtt kellett működniük egymással.

A jobbágyi gazdaságok, kisüzemek kisszámú állatának pásztorlása szintén kooperációs felületek létrehozását eredményezte, bár valószínűleg a középkorban sokkal elterjedtebb volt az állatok szabadon legelése, kóborlása, amit különféle béklyókkal illetve a falu köré emelt, földhányásokkal, azokra ültetett bozótosokkal, árkokkal, mezőkerítésekkel, mezőkapukkal igyekeztek mégis kordában tartani. A középkorról írja Szabó István: az „újkori erdő- és legelőtársulatoknak, ez alkalmi vagy tartós összefogásoknak ebben a korban még nincs nyomuk” (Szabó 1969: 55), ugyanakkor Paládi-Kovács Attila erre a korra vonatkoztatva jegyzi meg, hogy az egyes jobbágytelkek „állatállománya kevés lehetett az önálló nyájalakításhoz, kooperációra, közös nyájak kialakítására volt szükség”, így a szabadon legeltetett jószágok mellett „Közép-Európában a pásztorlás kollektív módozatai (...) biztosan elterjedtek a kései középkorban” (Paládi-Kovács 1993: 122–123). Ebből a korból, tehát a 14. századból arra is van adat, hogy a közösen pásztorolt nyáj tulajdonosai nyár elején megfejték juhaikat és a tejtermékből az ekkor mért hozamnak megfelelően részesedtek, mint ahogy szintén van adat a közös csordába összeadott állatok soros őrzésére, majd később a fogadott pásztorokra is (Paládi-Kovács 1993: 123). A pásztorlás megszervezése fontos része volt a falu életének: „a középkori falu életében a pásztorlás közös megszervezésének – munkatársulás vagy pásztorfogadás formájában – legalább olyan jelentősége volt, mint a szántótársulásoknak, ekeközösségeknek. A falusi csorda soros őrzése éppen olyan kényszerű kooperáció volt, mint az aratrumokhoz és a hosszú fuvarokhoz szükséges fogatok kiállítása” (Paládi-Kovács 1993: 124).

A 16–17. századtól a családi pásztorlás és a soros őrzés egyre ritkábbá vált, a közösségek ezt igyekeztek tiltani, és arra kötelezték tagjaikat, hogy az állatokat a közös nyájba adják. A nagyobb településeken a legeltetést utcák, tizedek szerint szervezték meg, s noha a pásztorok fogadása a 16. századból ránk maradt szerződések szerint általános volt, autonóm pásztorfogadó gazdasági társulásokról – amelyek működése a 18–19. században már jól nyomon követhető – csak szórványos adatok vannak (Paládi-Kovács 1993: 205–206 és 151–152, Földes 1962: 77). A

18. században még mindig volt példa a soros őrzésre, bár ezt egyre inkább büntetik. A juhtartást esztenaközösségek, gazdatársaságok szervezték meg, amelyek a faluközösétől különválva – Székelyföldön tízesek szerint szerveződve – intézték a közös pásztorlásból adódó feladatokat, vezetőt választottak maguknak, saját vagyonuk volt (Imreh 1973: 181–186, Paládi-Kovács 1993: 303–304).

A korábbiakban röviden leírt úrbéres közbirtokosságok létrejöttének eredményeként a 19. században a közbirtokosságok kezelésébe került legelők használatának szabályozására jöttek létre a legeltető társulatok, amelyeknek az elkülönözéskor a közös terület használatára a telki állományuk arányában jogot szerzett gazdák lehettek a tagjai (Szilágyi 2000: 565).

Az ebben a részben felsorolt és vázlatosan bemutatott gazdaságirányítási formák mind olyan intézményeknek tekinthetők, amelyeken belül a faluközösség tagjainak esetenként különböző egyéni érdekei összehangolódtak. Valójában tehát ezek az intézmények az egyének vagy családok együttműködését hordozták magukban, sok esetben nem csak az érdekek egyeztetése és a munka összehangolása értelmében, hanem a tényleges közös munka, a munka jellegű társulások tekintetében is. A mai gazdálkodási gyakorlatokban is megfigyelhető intézmények történelmi előzményeként a kooperációs hajlam kialakulásához, fennmaradásához is hozzájárultak, ugyanakkor nem egy esetben háttérét, keretét is adták a közös munkáknak.

### **A kaláka típusú együttműködések történeti adatai**

A kölcsönmunka rendszerének kialakulása igen koránra tehető, a falu életébe mélyen beágyazva minden bizonnyal már a középkorban megvoltak a kooperációs formák, bár írásos emlékek csak szórványosan maradtak fent róluk (Szabó I. 1969: 73). A kialakulásról Székelyföld vonatkozásában sincsenek biztos adataink, mivel a korabeli peres iratok csak érintőlegesen említik (Hajdú 2001: 29). Ugyanakkor *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* a *kaláka* szót már 1633-ból „önkéntes összeállítás egyes munkák elvégzésre a kölcsönösség alapján” jelentésben is megadja (Benkő 1970: 316), az *Erdélyi magyar szótörténeti tárban* a *kalákába hív* szerkezetnél olvashatunk ugyanezt megerősítő adatokat (Szabó T. 1993: 26). A középkorban a falvak mérete miatt a közösségekben sok lehetőség nyílt arra, hogy a lakosok egymást segítő csoportokba szerveződjenek, egyes esetekben a közösség a technikai adottságokkal és a munkaerő elosztásának igényeivel összefüggésben „egyenesen előhívta a kölcsönös segítséget, a társulást, a kezdetleges szerszámok és a szegényes felszereltség pedig csak növelte az erők egyesítésének szükségét” (Szabó I. 1969: 72–73).

Paládi-Kovács Attila szerint a csoportosan végzett munka hozzátartozott a feudális faluközösség lényegéhez: a közösen végzett munkát megkövetelték a falura kivetett földesúri, egyházi illetve állami munkaszolgáltatások. Eredetileg a kaláka is ilyen közösen végzett munkát jelentett, a földesúrnak szolgáltatandó gazdasági idénymunkák elvégzése készítette a falu gazdaságait egy-egy munkafolyamat elvégzése idejére munkaközösségbe tömörülésre (Paládi-Kovács 1977: 117–118). A kaláka szónak egy 1630-ból származó feljegyzés szerint robotszerű, kötelező munka jelentése is volt: „Boeroknak szoktak szolgálni klakaban.” (Benkő 1970: 316), ugyanezt a jelentést erősíti meg az *Erdélyi magyar szótörténeti tár* is egy 1640-es adattal (Szabó T. 1993: 26). A feudalizmus idején tehát a földesúr által a jobbágyokra kivetett munkavégzési terhek is megkövetelték az összeállást, bár ma már nehéz volna megmondani, hogy a földesurak már kialakult és a gyakorlatban csiszolt formákra támaszkodtak, vagy pedig a nekik járó kötelezettségek készítették a jobbágyokat társulásra, az viszont biztos, hogy egyes munkák jobbágyi és földesúri érdekeket is szolgáltak (Szabó I. 1969: 73).

A felsorolt adatok mind azt bizonyítják, hogy a földközösség megléte nem csak egyszerűen nyomás- és művelési kényszert jelentett, hanem a körülményektől függően változatos kooperációs formák meglétét is, amelyekhez a háttérben a társadalomszervezeti keretek adták. A földesúrnak végzett társas munkák közül kiemelkedtek a szántótársulások, az ekeközösségek. Mivel a nehéz ekéhez szükséges igaerő nem állt rendelkezésre minden jobbágy gazdaságában, ezért arra kényszerültek, hogy igavonó állataikat közösen társulva fogják az eke elé, így a több gazdaság földjét megszántó ekét jobban ki tudták használni, hisz egyébként a rendelkezésre álló saját föld és a megművelt földesúri birtokon nem tudták volna kihasználni megfelelőképpen a munkaeszközt. Az is előfordult, hogy jobbágyok csoportjának birtokában volt eke, és minden valószínűség szerint ezekkel a közösen birtokolt eszközökkel, vagy munkatársulás keretében nem csak a földesúrnak szolgáltatandó robotban dolgoztak, hanem maguknak is (Szabó I. 1969: 74). A szakirodalomban nem egyszer olvasni különböző társulásokról, közös munkavégzés adatairól: a cimborálás például az egy igás állattal rendelkező gazdák társulását jelentette, akik a társulással az igaerőt tudták növelni, és ezeknek a kooperációs formáknak működniük kellett a közös birtoklás idején is. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* a cimborá címszó alatt a következő jelentéseket is megadja: több paraszt jószágának közös igába fogása (1637); szegény paraszt, aki a maga igavonó állatját egy másikéval egybefogja (1838) (Benkő 1967: 436). Szövetség, szövetséges társ, lovait-ökreit egybefogó két társ, társas iga, társas részesmunka jelentésben határozza meg a cimborá, cimborál, cimborálás, cimborás szavakat az erre vonatkozó adatokat egyes esetekben a 16. század végéről idéző *Erdélyi magyar szótörténeti tár* is (Szabó T.

1975: 1182–1185). Az igaerőt a parasztek nem csak a szántás során vonhatták össze, hanem a bor és a fa szállításához is, és valószínűleg működött a társulás a gyalogmunkákban is, különösen a jó szervezést, erőösszpontosítást és hatékony lebonyolítást igénylő aratásban és szénamunkákban (Szabó I. 1969: 75–76).

A fentiekkel egybecsengő állítást fogalmaz meg Sik Endre is történeti és néprajzi szakirodalomra támaszkodva: „Egyfelől a feudalizmus kori falu gazdálkodásának, technológiájának sajátosságaiból következtetni lehet arra, hogy a háztartások kénytelenek voltak kooperálni, másfelől a vidéki társadalomszervezet jellege alapján fel lehet tételezni, hogy ennek a lehetősége is adott volt.” (Sik 1988: 38) Voltak tehát olyan munkák, amelyek kalákában kerültek elvégzésre: itt akár a mezőgazdasági munka rendjétől csak közvetve függő házépítésre is gondolhatunk. Megjegyzésként fűzöm hozzá ehhez, hogy a házépítő kaláka nem is a legrégebb, mert a népi építészeti eljárások, a házak szerkezete és az anyaghasználat csak a 18. századtól kezdődően tette szükségessé nagyobb munkaerő jelenlétét, következésképp a kalákaformák működtetését a házépítés során, ám a mezőgazdasági munkák mindig is igényeltek bizonyos szintű kooperációt (vö. Sik 1988: 34–39).

Az együttműködés és az esetleges nyomáskényszerből fakadó kooperáció a kapitalizmus idején is fontos szervezőeleme lehetett a falusi gazdálkodásnak, amelynek keretében a földművelők egymás közelében tartózkodtak, azonos munkaritmus szerint szervezték életüket és gazdálkodásukat, így tovább éltették a fordulós gazdálkodáshoz tapadó patriarchális hagyományaikat. A rendelkezésre álló technikák ezekben az esetekben is megkövetelték a kölcsönös segítségnyújtást, a kalákázást, ugyanakkor a dűlőutak, mezei kutak, állatok itatói karbantartása is együttműködést jelentett (Egyed 1981: 221), így a feudalizmus korában kialakult kooperációs formáknak a kapitalizmus korszakában is megvolt a folytonosságuk.

A székelyföldi kaláka eredete is a faluközösségek, a közösségek idejére nyúlik vissza. A gazdálkodást itt sokáig a nagycsaládi termelés jellemezte, a munkaerő elosztását családon belül biztosították, a munkamegosztás is ilyen keretek között zajlott. A nagycsalád birtokolta a termelőeszközöket és a földet, és az általa biztosított munkapotenciál elégséges volt a gazdaságban előálló feladatok ellátására. A termelés patriarchális kereteinek, az ilyen jellegű ellenőrzésnek a felbomlásával megszűnt a család biztosította szélesebb háttér, ezt fokozatosan a közösség vette át: a vérségi kapcsolatokat a szomszédosági kapcsolatok helyettesítették.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> „Én azt a nézetet fogadom el, mely szerint a háztartásokat magában fogadó eredeti rokonsági forma a nemzetség lehetett, melynek bomlástermékeként jött létre a had, illetve a kiscsalád. Eközben megerősödtek előbb a lokális-szomszédos, majd a vagyoni-foglalkozási rétegződés primer csoportjai.” – írja több szerző véleményére támaszkodva

Ennek hozadékaként megváltozott a kölcsönös segítség intézménye: míg a nagycsaládon belül a családfő személye és a szoros vérségi kötelékek biztosították a rendszer zavartalanságát, az új közösségi keretek között szükség volt egyrészt a jelenség normaként való értelmezésére és a kapcsolatok zárólakomákon történő megpecsételésére. (vö. Bourdieu 1978b: 323–324, Hajdú 2001: 48–49.)

A vérségi kötelékeknek a műrokonsági kötelékekkel vagy a más intézményeken belül kiépült kapcsolatokkal történt helyettesítése magával hozta a kölcsönmunka jelenségének több irányú rétegzettségét. A benne való részvétel normaként működött, amennyiben képes volt a falusi emberek munkamoráljának reprezentációjára, ugyanakkor autonóm népi intézményként is funkcionált, megteremtve ezzel a központi irányítás hagyta jogi hézagok kitöltésének lehetőségét és biztosítva a közösség magába vetett hitének alapját.

A kaláka történeti vonatkozásaihoz hozzátartozik, hogy a társas jellegű munkákkal sokszor visszaéltek, legtöbb esetben a kalakahirdetési, -hívási joggal rendelkező földesurak, így a kifejtett munka értéke egyre inkább csökkent, el addig, hogy ez az egymásnak történő segítségben is megjelent, így a kalákát hirdetőknak számítaniuk kellett a csökkent munkamorál következtében fellépő csökkent hatékonyságra. Ennek jelzésére Paládi-Kovács Attila a magyar nyelvterület nyugati feléről hoz adatokat, miszerint a csökkent értékű munkát illeték valamilyen a szót tartalmazó szókapcsolattal, vagy magát a munkást nevezték pl. komakaszásnak (Paládi-Kovács 1977: 119). Érdekes módon a Székelyföldön és Erdélyben – bár megfigyelhető a kalákázás értékeinek megváltozása – a csökkent munkaértékre csak szórványos adataink vannak. Ahol ma még él a kaláka, ott a benne részt vevők a munkamorál reprezentációs területeként is értelmezik, és ekként viselkednek.

A kaláka szokása mellett élő kölcsönösségi alapon működő segítség rendszerének kialakulása is igen koránra tehető, Imreh István székely falutörvényeket feldolgozó munkájában találunk arra adatokat, hogy a kárvallott családokon hogyan segítettek más családok (Imreh 1983: 139). Bár ezek a segítési rendszerek mind technológiailag, mind társadalomszerkezetileg különböztek a kalákázástól és a különböző munkacsere-formáktól, elveikben a reciprocitást követték.

### **Történeti adatok – recens párhuzamok**

Az eddigiekben bemutatott együttműködési formáknak ma nagyon sok párhuzamát meg lehet találni a falurendszerű, hagyományos gazdálkodást folytató településeken, itt – mielőtt a dolgozat

---

Sik Endre. Az ő elemzése is alátámasztja azt az állítást, hogy a rokonsági kötelékeket a lokális kapcsolatok helyettesítik, és ezekben szerveződik meg a kaláka (Sik 1988: 41).

későbbi részeiben sort kerítenék a kooperációk bővebb bemutatására – néhány, a munkavégzéshez kapcsolódó olyan párhuzamra mutatok rá, amelynek a történelmi anyaggal való összevetése során kiemelhetők a valamikori minták mai gyakorlatban való tovább élései. Ugyanakkor – még egyszer visszautalva Tagányi Zoltán feltevésére, miszerint a nyomáskényszer, az egymáshoz való kényszerű igazodás nem tette lehetővé a munka jellegű kooperációt – példákat hoznék arra, hogy a munkafolyamatok azonos ritmus szerinti beosztása nem feltétlen jelenti a kooperáció nélküli gazdálkodást.

A közös birtoklás és a közös munkavégzés egymást ki nem záró jellegéről terepkutatásaim is meggyőztek: héderfáji gazdálkodók számoltak be arról, hogy az aratást mindenki magának végezte, de a cséplést – mivel akkor a búza már biztonságosan asztagba volt rakva – már közösen szervezték meg. Arról, hogy a cséplés az egyik kiemelkedő, közösségi munkaalkalom volt a falvak életében, szintén a néprajzi és történelmi szakirodalom tanúskodik (vö. Varga 1972: 335), de mai fontosságáról győznek meg a hozzá kapcsolódó szófordulatok, rigmusok és a táplálkozási kultúra egyes elemei: „a sört hűtsék, a kakast süssék, s a pálinkát köményesítsék” – üzennek haza ma is a Nyikó mentén a mezőn aratást végzők. Vagy a kakast – amint az előbbi idézet is mutatja – egészen az aratásig tartják, hogy erőt adó levest főzzenek belőle, és azt tálalják fel a munkásoknak, pedig az aratás és cséplés ma egyszerre zajlik, gépesített folyamat, így már nem kívánja meg olyan energiák elhasználását, mint a kaszás aratás, kézi cséplés, vagy a cséplőgépek korában.

A határ felszabadítása időpontjának eldöntése a többé-kevésbé autonóm faluközösség szokásjogi gyakorlatának a része: egy faluközösség maga határozta meg, hogy mely időpontra szabadítják fel a határt, és ezt úgy is be lehetett tartani, hogy a családok egymásnak segítettek, és végül az adott időpontra befejezték a munkát. A legelők nyár végi, őszi kimerülése miatt sok faluban ma is behajtják az állatokat a szántóföldekre, gyümölcsösökbe, *in idea* tehát a földek a közösbe mennek át, hisz az addig be nem takarított termény, legyen az szénafű, szálatakarmány, kóró vagy gyümölcs, a közösség (legalábbis az állattartó gazdák) hasznát szolgálja.<sup>65</sup> Ennek a gyakorlatnak a kapitalista gazdálkodás idején megmaradt kétfordulós művelési rendszerben is megvolt az előképe: a telekkönyvileg magántulajdonban levő szántó közös legelőként minden második évben visszakerült a közösség használatába, hasonlóképpen, a kaszálást követően a kaszálókat is községi legelőként hasznosították (Kós 1979: 447), bár persze, azt ki kell hangsúlyozni, hogy ma

---

<sup>65</sup> A szántóföldek és rétek legelőként történő hasznosításáról Wellmann Imre szintén ír, hangsúlyozva, hogy az állattartás nagy súlya következtében nem csak a közföldeket engedték át legelőnek, hanem az egyéni művelés alatt álló részeket is átengedték erre a célra (Wellmann 1980: 390).

a tarlóföldek közösségi használata néhány hétig, esetleg hónapig tart, amíg ősszel felszántják a földet. A lényeg viszont, hogy a szokásgyakorlatnak megfelelően a közösség ma is jogot formál az adott föld további hasznára: az állatokat terelő pásztor a gyümölcsösök felszabadítása után már lerázhatja a fán maradt gyümölcsöt, hisz az már nem a gazdáé<sup>66</sup> – hangzik el az idősebb gazdák szájából a felszabadítást megelőző napokban. A művelési kényszerre emlékeztető közösségi nyomás még a vállalkozásszerűen végzett héderfői szőlőművelésben is érezteti hatását, hisz az egyik gazda elmondása szerint a falutól távolabb eső területen mivel mindenki leszedte a szőlőjét, és kezdték is lopni a szőlőt, ezért ők is kénytelenek voltak leszedni a termést. A művelési kényszernek ezek a mai formái viszont nem akadályozzák meg a családokat abban, hogy segítsenek egymásnak, még akkor sem, ha ugyanabban a határrészben vannak a földjeik.

A közös munkavégzés az eszközhasználattal is összefüggésben van: mivel a szimmetrikus vasú ekék nagy vonóerőt igényeltek, többen összefogtak és közösen végezték a szántást (Varga 1972: 277). A mezőgazdaság 19. században zajló gépesítése során is kooperációs felületekkel találkozunk, hisz az új gépek megvásárlásához nem eléggé tőkeerős kisebb gazdáknak azt ajánlották, hogy közösen vegyék meg a gépeket, és volt is példa arra, hogy ezek a gazdák közösen vásárolt cséplőgéppel végezték a munkát (Varga 1972: 313). Az eszközellátottságban mutatkozó hiányok tehát társulásra készíthették a gazdákat: átányi tárgymonográfiájukban Fél Edit és Hofer Tamás írtak le olyan helyzeteket, amikor egyes munkások azért társultak egymással, mert egy közösen felvállalt, elvégzendő munkához csak együttesen tudták összeadni a szükséges eszközöket (Fél–Hofer 1964: 60). Kós Károly Bodonkútról írja le, hogy a második világháborút követően, amikor az igaerő megfogyatkozott, gyakori volt, hogy egylovas gazdák a hatékonyabb munkavégzés érdekében éveken át egymásnak kölcsönözték a lovaikat<sup>67</sup> (Kós 1972b: 90). A mezőgazdasági eszközökkel való kooperációra ma is vannak példánk, sőt, olyanról is tudunk, hogy egy kisebb közösségben még a kilencvenes években is közösen használtak bizonyos eszközöket: a Nyikó menti Kiskadácsban hengert és boronát birtokolt a közösség, amit a fedeles hídon tartottak. De még olyan területek gazdaságai esetén is meg lehet figyelni az eszközellátottság hiányait kiküszöbölni hivatott társulási formákat, mint a

---

<sup>66</sup> Csak feltételezésként említem meg, hogy ez összefüggésben lehet a munkával mint a természet egy darabjára való jogot formálás alapjával is. Imreh István is jelzi, hogy a közösből részelt földre az egyes családokat a befektetett munka jogosította fel, amennyiben nem művelték meg a földet, az abban az esetben visszaszállt a közösségre (Imreh 1983: 158). Itt hasonló esettel van dolgunk: amennyiben valaki a kitűzött időpontra nem fekteti be a megfelelő munkát, az már nem formálhat jogot arra a terményre, afölött a közösség rendelkezik. A befektetett munka mértéke és a birtoklás jellege összefüggéseinek kérdéséhez lásd még Wellmann 1980: 381.

<sup>67</sup> Az egylovas gazdák ilyen jellegű kooperációját a kilencvenes évek végén a Hargita megyei Lövétén is láttam.

gépésítettségben magas fokot elérő Felső-Háromszék: Kézdiszentléleken találkoztam olyan esettel, hogy a traktortulajdonos gazda krumplipergetővel rendelkező gazdával társult.<sup>68</sup>

A mai kooperációs formák és történelmi előzményeik kapcsán a vérségi és lokális kapcsolatok szerepéről is beszélnünk kell: a székely falvak kaláka jellegű kooperációs formái tehát azt követően kerültek előtérbe, hogy a vérségi kötelékeken alapuló közösségeket felváltották a területi alapon szerveződő közösségek, így a „szomszédsági falu jellegzetes közösségeiben a rokoni összefüggések nélkül formálódtak meg a munkatársulások” (Szabó I. 1969: 76). Az európai falvak közösségei nagyjából lokális és szomszédsági kötelékekre épültek, bennük a vérségi kapcsolatok másodrangúvá süllyedtek (Tagányi 1982: 338), és ebben az értelemben nem beszélhetni *Gemeinschaft* jellegű társadalomról, és talán ezért is indokolt túllépni a falut és a várost élesen szembeállító nézeteken. Kiegészíteném azzal, amit többször is állítok a dolgozatban, hogy a szomszédsági és lokális kötelékek mögött azonban ott vannak a rokoni kapcsolatok, ezek tehát többszörösen hatnak egymásra, és az egyik, nagyjából az utóbbi száz évben bekövetkezett változási irányba épp az a kooperációs formáknak, hogy a kooperáció körének szűkülése következtében a rokonsági kapcsolatok felértékelődnek bennük. Ez a múrokonsági formák változásával is egybeesik: valamikor a komaság arra szolgált, hogy egy-egy család kapcsolathálóját szélesítse, erősítse az integrációját a falu közösségébe, ezért nem rokonokat, hanem barátokat, ismerősöket hívtak komának. Sőt, az is megtörtént nem egy esetben, és ez is szinte normaszzerűen működött, hogy különböző lokális csoportok tagjait kötötte össze a komasági kötelék. Ezzel szemben a 20. század elejétől, de leginkább a második világháború után megfigyelhető, hogy a komaság a vérségi kapcsolatok megerősítésére szolgál, leginkább testvért, unokatestvért kérnek fel komának (vö. Vidacs 1985).

### **Az együttműködés és keretei megváltozása**

Ha a kalákázás kezdeti időszakairól nincsenek is, vagy csak szórványosak az adataink, a felbomlást annál inkább dokumentálhatjuk, hisz jó néhány esetben előttünk zajlanak az események, vagy a kutatásban előttünk járók leírásai alapján rekonstruálhatjuk a közelmúlt történéseit. A 19. század második felében megváltoztak a munkaerőviszonyok, a kapitalista formák magukkal hozták a bérmunka egyre szélesebb elterjedését, a paraszti gazdaságok hagyományos összesegítésen alapuló rendje veszített jelentőségéből (Paládi-Kovács 1977: 104),

---

<sup>68</sup> Ehhez hasonló példákat hoz egy kapitalizálódó faluból Kemény Márton is, akinek az írásából azt lehet kikövetkeztetni, hogy az együttműködésre, reciprok kapcsolatokra a parasztvállalkozások szintjén is szükség lehet (Kemény 2004: 43–45).

így a gazdaság kapitalista átalakulása a hasonló, egalitárius elveken álló intézményeket a bérmunka és a szerződéses viszony súlyának növekedésével bomlasztotta. Az Imreh István által több munkájában is dokumentált *communitás* (Imreh 1972 és 1983), a faluközösség maga is úgy működött, hogy szociális hálóként védelmet biztosított tagjainak, ugyanakkor kiemelkedésüket is megakadályozta: a közösségnek csak megközelítőleg azonos vagyoni helyzetű családok lehettek a tagjai, így a kapitalizálódást megelőzően gazdaságilag nagyjából azonos teljesítőképességű háztartások vettek részt a munka cseréjében és a kölcsönös segítség rendszerében<sup>69</sup>. Ezzel nem azt állítom, hogy a falu társadalma 1848 előtt differenciálatlan lett volna, hisz a társadalomtörténeti írásokból kiderül a falu társadalmának belső megosztottsága, ám azt mindenképp ki kell emelnünk, hogy a differenciálódás elsősorban jogi volt, bár kétségtelen, hogy például a jobbágy – házas zsellér – házatlan zsellér rétegekhez való tartozás egyben gazdasági különbségeket is jelentett.<sup>70</sup> Talán nem mellékes információ – hisz a társadalmi távolságok történeti vonatkozásait is kiegészítheti –, hogy miként a különböző jogállásúak (szabadok, jobbágyok, nemesek) kapcsolattartása, házasodása szabályozott, esetenként tiltott volt, akként a kalákában is csak azonos jogállásúak vettek részt: „a rendi életforma iratlan törvényei szerint a nemes-, katona- és jobbágyszékely általában (tehát nem mindig, akadhatnak és akadnak kivételek!) nem kalákázhat együtt” (Farágó 1946: 173). A kölcsönös segítségnyújtás és a segítség elfogadása elé nem csak a vagyoni helyzet, hanem a társadalmi pozíció is válaszfalakat emelhetett.

A mélyreható változásokat hozó gazdasági differenciálódásnak (kevesek felemelkedése és másik oldalon a tömeges elszegényedés) a jobbágyfelszabadítás adott újabb lendületet (vö. Egyed 1981: 226–227). A jobbágyfelszabadítást követő évek folyamataiból a kölcsönösség és együttműködés megváltozására való tekintettel a következő elemeket emelném ki: a parasztságon belül először egy egységesülési folyamat zajlott le, mert a jobbágyfelszabadítás előtt különböző jogi kategóriákkal meghatározott csoportok (kisnemesség, határőrség, szabadparasztság, jobbágyosság, zsellérség) tagjai kerültek egy csoportba. A jogi egységesülést azonban gazdasági differenciálódás követte, ennek összetevőiként pedig további tényezőkre kell rámutatnunk. A piac szerepének fokozódásával a pénz egyre nagyobb szerepet kezdett betölteni a paraszti háztartásokban, olyan paraszti rétegek emelkedtek ki, amelyek már nem csak a fölösleget vitték

<sup>69</sup> „A jobbágyfelszabadítás időszakában a paraszti birtok megosztását az jellemezte, hogy a közepes paraszti birtok volt a legerősebb.” (Egyed 1981: 199)

<sup>70</sup> A házatlan zsellérek munkaerejük áruba bocsátásával keresték kenyerüket, rájuk „már a feudalizmus korában is a kapitalizmuskori szegényparasztság, sőt kifejezetten az agrárproletariátus fogalma illik” (Szabó I. 1976: 34). A vagyoni tagozódáshoz, a parasztságon belül kiemelkedő, kereskedéssel is foglalkozó csoportokhoz lásd még Belényesi 1956: 56, Szabó I. 1969: 81–82.

piacra, és nem csak a szekcionális piacokon<sup>71</sup> találkoztak, hanem piacra termeltek. Igaz, hogy ezek a gazdaságok az összes paraszti gazdaság kis hányadát jelentették, de arányait tekintve nagy földterülettel rendelkeztek<sup>72</sup>. Ennek a jelenségnek a további velejárója volt a föld áruvá válásán keresztül a birtokviszonyok átalakulása: a sikeresen gazdálkodó gazdaságok egy olyan gazdagparaszti réteget alkottak, amely a parasztságnak ugyan csak legfennebb 5%-át alkotta, de amelynek tagjai 30–100 hold földet birtokoltak, gazdasági felszerelésekkel rendelkeztek, cselédeket tartottak és rendszeresen alkalmaztak idegen munkaerőt, napszámosokat is (Egyed 1981: 228). Ezek a gazdaságok bontották meg a háztartások termelői és fogyasztói egységét, a munkaerő már nem a családból került ki bennük, és a megtermelt javakat sem csak a családon belül fogyasztották el, ezzel mintegy kiléptek a rokonság által integrált gazdaságirányításból – bár életmódjukban nagyban azonosultak a falu többi részével. A korábban már idézett Alan Macfarlane is kiemeli Anglia paraszti világa átalakulási folyamatának leírásában a föld áruvá válásának, és a pénz valamint a bérmunka megjelenésének a jelentőségét a kapitalista gazdaságra való áttérésben (Macfarlane 1993: 47). Nem egyedi jelenségről van szó tehát: mindezek olyan tényezők, amelyek a hagyományos gazdaságokat kimozdítják helyzetükből, megváltoztatják a közöttük lévő kapcsolattartási formákat. A nagygazdaság már nem kötődik horizontálisan a törpebirtokhoz, új, vertikális kötődések alakulnak ki, ám viszonyuk sok esetben így sem csak egyszerű és egyszeri szerződéses viszony, hanem személyességet is feltételező hosszú távú kapcsolat, amely – hasonlóan a horizontális kapcsolatokhoz – közösségileg kodifikált marad. A kép teljességéhez természetesen az is hozzátartozik, hogy miként ma sem csak egyenlő helyzetű háztartások vesznek részt a cserében, úgy vélhetően a 19. században sem csak egyenlő helyzetűek között alakulhatott ki hosszú távú kapcsolat. A „kaláka működését kedvezően befolyásolja az egyenlő makrotársadalmi helyzet, de egyrészt kaláka nem egyenlő helyzetűek között is működhet, másrészt az egyenlő helyzetűek között is van nem kaláka típusú csere.” (Sik 1988: 32). A nagy társadalmi távolság és a nagyon eltérő gazdasági helyzet viszont kedvezőtlenül befolyásolta, bizonyos esetekben lehetetlenné is tette a hosszabb távú, horizontálisan szerveződő együttműködést.<sup>73</sup> Saját anyagomra vonatkoztatva a dolgozat megfelelő helyén még visszatérek

---

<sup>71</sup> A kifejezést Eric Wolf alapján használom, és a hagyományos táji munkamegosztásra épülő piackörzeteket értem alatta, amelyek egyben kulturális kötöttségeket is jelentenek, és kulturális szerepet is betöltenek (vö. Wolf 1976: 367–369). A magyar szakirodalomból lásd ehhez Viga 1990, 2007, erdélyi, illetve székelyföldi és moldvai példákon Kós 1972a, 1976: 163–170 és Haáz 1942.

<sup>72</sup> „Az 50–100 holdasok ugyan az összes gazdaságnak csak 1,3%-át alkották, de az összes földnek 10,3%-ával rendelkeztek.” (Egyed 1981: 200)

<sup>73</sup> A társadalmi távolság és az együttműködés vertikális és horizontális jellegéről Szabó László a következőket írja: „Ott, ahol a nagybirtok jóformán uralta az egész község határát (pl. Békés megye), s a falu lakossága nagyobb részben teljesen nincstelenekből állott, a társasmunkák lehetősége a minimálisra zsugorodott, hiszen a nincsteléneknek,

erre a kérdésre, hisz a különböző társulási formák nem egyforma társadalmi távolságot feltételeznek, vagy engednek meg, így amellet érvelek, hogy a társadalmi távolság némely esetekben áthidalható.

A nagybirtokok megjelenésével az igényelt és a felkínált munkaerő közti lényeges különbség a reciprocitás elvét kezdte ki. Ugyanakkor a nagybirtok kalákában való részt nem vételének strukturális okai is voltak: a kölcsönmunka intézményén belül megoldhatatlan volt a munkaerő oly mértékű koncentrációja, nem beszélve a vagyoni helyzet teremtette különbségekről és a visszadolgozás elé gördülő akadályokról. A kisbirtokosok aratókalákáit – szemben a nagyobb birtokkal rendelkezők fizetett vagy részes rendszerben megszervezett munkavégzésével – Szendrey Ákos is említi (Szendrey 1938b: 277), és Molnár István is leírja a századelő Nyikó menti csépléseiről, hogy a nagygazdák nem, csak a kisbirtokosok oldották meg kalákában a gabona cséplését: „A Nyikó menti kis- és törpebirtokosok maguk, családjuk tagjaival vagy kalákázó rokonságukkal végezték el a cséplést. Ha viszont a családban nem volt megfelelő munkaerő, vagy nagyobb gazdákról volt szó, akiknek terméseredménye nagyobb volt, akkor részbe, részvékéért csépeltek.” (Molnár 1963: 490) Janó Ákos a szatmári kendermunkák kapcsán jegyezte fel, hogy az 1950-es években a társas jellegű munkavégzés vagyoni rétegződéssel kapcsolatos bomlása ezekben a munkákban is megmutatkozott, hisz a módosabb asszonyok maguk sem kaptak segítséget, és ők sem mentek segíteni másoknak (Janó 1987: 31).

Molnár István idézett tanulmányában század eleji állapotokat igyekezett rekonstruálni az adatközlők beszámolóí alapján. A kalákázási formák ekkor még megvoltak, azonban teljességüket kikezdték a század mélyreható gazdasági és demográfiai változásai,<sup>74</sup> amelyek a falusi gazdálkodók (és nem csak) életében gyökeres életmódváltásokat hoztak. A századelő folyamatait gyorsították a második világháborút követő években berendezkedő központosított, elosztó gazdaságirányítási rendszer intézkedései, a falusi lakosságra nehezedő nyomás, az urbanizáció és industrializáció. Mivel különböző területekről viszonylag sok adatunk van arra, hogy a munka jellegű társulások egész a 20. század közepéig éltek, ám ekkortól kezdtek megváltozni, felszámolódni, úgy tűnik, a társasmunkák tekintetében ezt az időszakot fordulópontként kell számon tartanunk, mint ahogy fordulópont a hagyományos paraszti

---

cselédeknek nem volt rá szüksége. A nagyobb parasztagazdaságoknak teret adó közösségekben (pl. Jászság) meglehetősen csekély volt a társasmunka jelentősége, (...) a gazdagabb és a szegényebb között gazda–képés viszony alakult ki (...). A homogénebb közösségekben, ahol a nagybirtok azért teret engedett a kisparaszti gazdaságok kialakulásának, a társasmunka komoly gazdasági szerepet is betölthetett, hiszen a tökehiány nem engedte a bér munka uralkodóvá válását.” (Szabó L. 1997: 27) Ezt Kós Károly bodonkúti megfigyelései is megerősítik (Kós 1972b: 95).

<sup>74</sup> Az egyik Nyikó menti faluból, Bencéből származó adatközlő már Székelykeresztúron élt, és ott egészítette ki az adatokat a tanulmány véglegesítésekor.

gazdaságokra egészében véve is. A faluból városba ingázó, jelentős számú munkaerő életvezetési stratégiái nem tették lehetővé a teljes integrálódást a kibocsátó közösségbe, az eltérő időhasználat pedig a kölcsönös segítséghez olyannyira szükséges azonos időstruktúrákat szüntette meg: „a városban dolgozók a városi életformához hasonló igényeikkel »gazdagodtak«, s az azonos foglalkozásúakkal alkottak új, más típusú közösséget. A falvakban maradt gazdálkodók (...) pedig kénytelenek voltak a téészek munkarendjéhez igazítani mindennapjaikat (...), és az is megtörtént, hogy jó barátok, közeli rokonok hetekig nem látták egymást, legfeljebb vasárnaponként segíthettek egymásnak kaszálni, házat építeni” (Hajdú 2001: 51).

Mindezek a hatások természetesen szűkítették az egymáson való segítség, a kalákázás lehetőségeit, azonban a munkaerő cseréjének ez a formája még így is sok esetben pótolni tudta a gazdaságokban fellépő hiányosságokat, így – a beszélgetőtársaim beszámolóí alapján – bizony sok vasárnap és szabadságolási nap telt el kalákázással, házépítéssel vagy mezőgazdasági munkák végzésével. A falvak lakóinak életét tehát nem az önellátó gazdaság igényei és nem a hagyományos gazdaságnak a természet rendjéhez igazodó elvei irányították, de a mobilitási pályák és az életstratégiák felülről történő behatárolása és a jövedelemszerzés differenciálatlansága mégis lehetővé tette a gazdaságok bizonyos fokú egymáshoz történő alkalmazkodását, hisz a falusi lakosság életpályaterveit nagymértékben behatárolták az állam elképzelései állampolgárai életpályájáról. Akár a téészen dolgozók, akár a kétlaki életet vállaló paraszt-munkások életében megfigyelhető volt, hogy a szabadnapjaikat, szabadságukat úgy igyekeztek beosztani, hogy a nagyobb volumenű munkák elvégezhetőek legyenek. A kalákázásnak és az együttműködésnek ez tehát a munkarenddel kapcsolatos oldala, azonban mivel a dolgozatban a kalákának nem csak az időhasználattal és a munkarenddel kapcsolatos összefüggései érdekelnek, és nem csak a kaláka típusú munkacseréről, hanem az egyéb javak – nem egy esetben rituális körülmények között történő – cseréjéről is szó lesz, két megjegyzést fűznék még az eddig mondottakhoz. Az igaz, hogy a megváltozott életvitel sok kalákázási formát megszüntetett, vagy beszűkített, azonban ha a szélesebb gazdasági kontextusokat figyeljük a szocializmus időszakában, akkor azt látjuk, hogy a hiánygazdálkodás keretei között igencsak előnyös volt a munkaerőt és a tudást ilyen módon allokálni, és egyéb javakhoz is előnyös lehetett olyan kapcsolatokon keresztül hozzájutni, amelyek valamilyen kölcsönösséget feltételeztek.<sup>75</sup> Ha tehát azt mondtam ezekről a társulási formákról, hogy a gazdasági helyzet következményei, itt látható és a dolgozat további részeiben is látható lesz, hogy a hiányok miként befolyásolják

---

<sup>75</sup> Lásd ehhez bővebben az informalitást elemző fejezetet.

ezeket az együttműködési formákat. A másik megjegyzés: a dolgozatban nem csak a munkaerő cseréjéről van szó, hanem az egyéb javak cseréjéről is, és az ezeket a cseréket keretbe fogó rituális alkalmak, vagy a biztosítás jellegű segítségi rendszerek a szocializmus időszakában is tovább éltek, mint ahogy tovább élnek ma is. Mindezt azért tartottam fontosnak kihangsúlyozni, mert korábban is mondtam, hogy nem csak magukról a cserefolyamatokról beszélek, hanem az ezeket irányító elvekről is. A reciprocitás és a bizalom tehát a szocializmus korában is megvolt, még ha nem is mindig a kalákában tudott testet öltetni. Ugyanakkor természetesen figyelembe kell vennünk, hogy a kölcsönös segítség intézményei, a társulások és együttműködési formák alakulásában jelentős szerepe volt az állam represszív technikáira válaszként született atomizálódásnak, a normarendszer egységessége megbomlásának, a munkamorál külső hatásra történő megváltozásának.

Az 1989-es változást követő években zajló folyamatok két irányba hatottak: egyrészt a földek visszaszolgáltatása azzal is találkozott, hogy sok ipari, városi munkahely megszűnt, ez pedig a munkaerő mezőgazdaságba való visszaáramlását jelentette, még ha ez sok esetben csak részidős foglalkozásként valósult is meg. Ez egyfajta visszarendeződést is jelentett, a romániai agrárium változását megragadó elemzések visszaparasztosodásként, újraparasztosodásként írják le ezt a jelenséget (Gagyí 2007: 36, Peti 2004a: 203, Szabó Á. 2002a: 27–29). A visszarendeződésből arra következtethetnénk, hogy a kaláka és a gazdasági élettel összefüggő egyéb társulási formák is újjáéledtek, ám látnunk kell, hogy ha volt is ilyen újjáéledés, az szintén csak részleges lehetett, mert a visszarendeződés mellett egy másik folyamat is beindult. A változások után ugyanis a falusi embereknek nem csak munkahelyeik szűntek meg, hanem az irányított életpályák mint érvényes stratégiák is megszűntek létezni. Ugyanakkor a falvak horizontja igen kitágult, a tevékenységek és a jövedelemszerzési formák igencsak differenciáltakká váltak, a közösségek tehát nem formálódtak újra. A munkaerő elvándorlása pont azokat a generációkat érintette leginkább, amelyek részt tudtak volna venni a társulásokban, a munka és a javak cseréjében, másrészt a differenciált jövedelemszerzés és a vállalkozás mint tevékenységforma megjelenése a vagyoni rétegződésre hatott, és új gazdasági távolságok megjelenéséhez vezetett. A különböző kooperációs formák mégsem szűntek teljességükben meg. Egyrészt, ha a munka cseréjében a háztartások tagjai már nem is tudnak részt venni, az elődök által felhalmozott hosszú távú kölcsönöket minden háztartás igyekszik valamiképpen rendezni – erre a maga során fogok példákat hozni. Másrészt a ritualizált csereformák a mai napig integrálják mind az időszaki munkára távozottakat, mind a helyben maradókat, akik esetleg vagyoni helyzetük révén már nem integrálódnak a munkaerő cseréjét megszervező közösségekbe. Harmadrészt sok esetben

megfigyelhető, hogy a falusi kisvállalkozók stratégiáikban tovább viszik a paraszti mintákat, és az életvezetésben, a munkaerő-felhasználásban a szocializáció során elsajátított mintákat – az erőforrások és a test, a testi erő kezelése és beosztása – érvényesítik.<sup>76</sup> A paraszti minták nem csak ezen a szinten érvényesülnek a kisvállalkozásokban: magyarországi példánk – Erdélyben készült hasonló kutatásokról nincs tudomásom – arra is van, hogy a kalákának és a kölcsönös segítségnek (például patrónus–kliens kapcsolat) valamilyen formáját alkalmazzák egy település vagy régió kisvállalkozói (Kuczi 2000: 99), amiből szintén kiolvasható, hogy a kaláka és a kölcsönös segítség egyéb formái a történeti faluközösségek felbomlásával nem szűntek meg, mivel a társadalmi és gazdasági környezet ilyen kooperációk fenntartását követeli meg. Ezzel összefügg a negyedik tényező – amit bár utolsónak hagytam, fontosságához nem fér kétség –: ugyan a piacorientált nyitás nem kedvez a kölcsönmunka fennmaradásának, de a mai falusi gazdaságok visszás, ellentmondásos helyzetéből fakadóan továbbra is fennállnak azok az ökológiai, társadalmi és gazdasági rezsimek, amelyek keretként szolgálnak a társulások fennmaradásában. A birtokstruktúra, az alacsony termelékenység, az egységes támogatási rendszer hiánya, az önerő és a találékonyság kiemelt szerepe, a modern gépek és a faborona együttes jelenléte következtében bizonyos vidékeken, ha egyre visszaszorultabban is, de élnek a kalákázásnak, az egymáson való segítségnek különböző formái. A privatizáció folyamatai nyomán jelentkező további változások ellenére a kalákázás és a köré szerveződő intézmények bizonyos közösségekben ma sem veszítették el teljes mértékben érvényüket (vö. Benedek 1995: 63–64),<sup>77</sup> és arra is találunk példát, hogy az együttműködési formák új helyzetekhez igazodnak.

Vizsgálatom szempontjából ezek az adatok nem csak önmagukban fontosak, hisz nem csak a kooperáció meglétére utalnak, hanem azon túlmenően azt is mutatják, hogy itt egy igen régre mutató gazdasági-társadalmi gyakorlattal van dolgunk, olyan gyakorlattal, amely az együttműködési készség és hajlam meglétéről is tanúskodik. A közös munkavégzés céljából létrejött társulások elsődleges oka nyilvánvalóan a fejletlen eszköztechnikával van kapcsolatban, ezek a munkaközösségek a tőkeszegény gazdasági ágazatokat és történelmi szakaszokat jellemezték, jellemzik, de ezzel együtt „nagy fejlődéstörténeti jelentőséggel bírtak, mert az embereket időbeosztásra és az idővel való takarékosagra, egy közös cél érdekében való

---

<sup>76</sup> Erről a kérdéstről Kuczi Tibornak a magyarországi kisvállalkozások társadalmi környezetét elemző könyvében is olvashatunk (Kuczi 2000: 131–132), de itthoni példánk is vannak rá: bizonyos területeken a paraszti minták tovább éltetése, valamint a vállalkozónak és vállalkozásának a környezetébe történő többszálú integrációja olvasható ki az Oláh Sándor által udvarhelyszéki vállalkozókkal készített interjúkból és az elemzésből is (Oláh 2006a: 28–41, 2006b: 31–37).

<sup>77</sup> Kemény Márton egy vajdasági borvidéken végzett terepmunkája nyomán született írásában jelzi, hogy a segítségben végzett munkáról (helyi szóhasználatban *móva*) a jelenkorra vonatkozóan az adatközlők alig tettek említést (Kemény 2005: 225). Ez is aláhúzza az eddigiekben is hangsúlyozott regionális eltéréseket.

alárendelődésre, rendszeres és intenzív munkára nevelték” (Bücher 1984: 29). Ebből pedig az is következik, hogy az ökológiai és szociális kényszerek egy belső készítés kialakulásához vezetnek, ez pedig a közösség hatékonyabb együttműködését is lehetővé teszi. Természetesen nem amellet akarok érvelni, hogy létezik egy örök, erkölcsiségében és segítőkészségében megragadható falu, hisz ezzel azokhoz az ideológiailag leterhelt irányzatokhoz csatlakoznék, amelyektől próbáltam elhatárolni magam. Hangsúlyozom még egyszer: nézetemben létezik a külső és a belső kényszereknek egy olyan konfigurációja, amelyek kedvezően, nem egy esetben pedig kényszerítően hatnak bizonyos társadalmi jelenségek – esetünkben az együttműködés – erővonalainak kialakítására: azért cselekednek úgy, mert az adott körülmények között úgy éri meg cselekedni (még ha az ebben a motivációs rendszerben értelmezett érték nem is csak gazdasági<sup>78</sup>).

### **A társulások, kalákák és a szórakozási alkalmak**

A közösségi munkaalkalmak és munka célú társulási formák sok esetben bizonyos fokú ritualizáltságot és emellett felfokozott ünnepi hangulatot hordoztak magukban, hisz ezek a munkák egyben valamilyen nagyobb munkafolyamat megkezdését, vagy valamilyen jelentős, nem mindennapi eredmény elérését is jelentették. Ez különösen így volt akkor, amikor a közösségnek egy egész évre, vagy egy egész mezőgazdasági ciklusra kiható gazdasági eseményt kellett megszerveznie. Ilyen esetekben a munka átlényegült, valójában nem is munkaként, hanem az évi jólétért befektetett fáradozasként jelent meg, és magában hordozta a természet, az ember és a társadalom viszonyának a szabályozását is. A munka ezekben az esetekben a természet erőforrásainak kiaknázását jelentette olyan módon, hogy mindeközben az embert körülvevő természeti és társadalmi környezet törékeny egyensúlya<sup>79</sup> megőrizhető és folyamatosan újratermelhető maradjon. A munkafolyamatok során általában kifejezésre jutott, hogy a természetnek kitett és a többi embertársának a természeti és technikai feltételek miatt bizonyos értelemben kiszolgáltatott embernek hozzá kell járulnia ennek a törékeny egyensúlynak a fenntartásához. A szatmári Szamosháton például még az 1950-es években is – noha legtöbb esetben maga a közösség is régiektől maradt babonákként nevezte meg ezeket – sok társasmunkához kapcsolódtak kultikus elemek, így a résztvevők köszöntötték egymást, áldomást

---

<sup>78</sup> A gazdasági és társadalmi optimumokról szóló részt lásd a morális ökonómia kérdéskörét körüljáró fejezetben.

<sup>79</sup> A paraszti társadalom és gazdaság törékeny egyensúlyára Benedek Jánosnál és Gagy Józsefnél olvashatunk példát: Kisbaconban a 20. század harmincas éveiben tértek át a háromnyomásos gazdálkodásról a vetésforgóra, tehát a teljes határ folyamatos használatára, ám ez a családokra nehezedő nyomást (munkaerőben és igaerőben) igencsak megnövelte, és egyre fokozódó önkiszákmányolást eredményezett (Benedek 1995: 61 és Gagy 2007: 28).

ittak, munka előtt fohászokdtek, vagy más cselekvéssel igyekeztek befolyásolni a természetet (Varga 1991: 181–182). A természet fele mágikus eljárások szolgálták ezt a célt, az emberek fele pedig a kapcsolatok rituális körülmények közötti megerősítésével lehetett a jó szándékot jelezni, és a közösséghez való tartozást érzékeltetni. Ez egyben azt is jelentette, hogy az egyes egyének szüksége van a társadalom segítségére, amiként az emberi közösségnek is szüksége van a természeti erők támogatására. Éppen ezért az agrárévnék ezeken a kiemelkedő időpontjain – de nem egyszer más munkaalkalmak esetén is – a munkában részt vevők a termés vagy a javak egy részét elfogyasztották, áldozatként bemutatták stb.

A disznótor kapcsán – bár itt figyelembe kell vennünk a mulatós disznótorok kismemesi kultúrában való elterjedtségét, de a kismemesi és a paraszti hagyományok hasonlóságát is – (Kósa 2001b: 153–162) – a munkának és a mulatságnak szimultán jellege igen jól kimutatható, és emellett a szokás igen érdekes összefüggéseire is rávilágíthatunk. Szendrey Ákos kissé talán túlzóan így ír a disznóvágást követő torozásról: „A tor nem csak a téli húsnemű és zsirozó betakarító munkája, hanem egyuttal és éppen ezért családi örömmű is. (...) Alvégtől felvéig egymást érték a télkezdeti táncos disznótorok, sokszor annyi család és fiatalág részvételével, hogy a disznóból alig maradt meg a sonkán, szalonnán és zsíron kívül egyéb.” (Szendrey 1938a: 132) Ha túlzónak is tartjuk az állítást, miszerint a disznótoron mindent elfogyasztottak – hisz az összejövetelnek nem ez volt a célja –, a disznótor mulatsággal való kapcsolatáról képet alkothatunk (lásd még Rezessy 2001: 252–253). A hús, és ezen belül a disznóhús valamint a disznótor és az ezt követő kóstolóküldés különleges szerepét Andor Mihály is elemzi egyik írásában, érzékeltetve azokat a társadalmi szerepeket is, amelyeket a szokás és az azt követő események betöltenek egy közösség életében (Andor 1997: 119). A kóstolóküldés ma is egyben a kapcsolatok megerősítését és időbeni további kiterjesztését is jelenti, hisz az általánosított reciprocitás, a hosszú távon kiegyenlített kapcsolatok és a pontosan nem mérlegelt adott és kapott javak körébe tartozik. A beosztással és fogyasztással kapcsolatos oldaláról nézve pedig azt mondhatni, hogy történetileg nézve olyan javak, különböző készítmények képezték itt a csere tárgyát, amelyek tartósítására a hűtőszekrény és a fagyasztóláda megjelenése és elterjedése előtt csak korlátozottan nyílt lehetőség, így a reciprokativ kapcsolatok éltetésével megoldották, hogy a disznóvágások időszakában mindig legyen friss termék a családok asztalán, és hogy ne is romoljanak meg a különböző készítmények.

Mindezzel kapcsolatosan felvethető a kérdés, hogy ezek az ünnepségek zárórítus jellegük mellett – vagyis hogy képesek voltak a tevékenység gazdasági jellegét visszamenőleg elkendőzni – hordoztak-e magukban olyan jelentéseket, amelyek arra mutatnának, hogy az aratást, szüretet,

állatok levágását, de különösen a disznóvágást megért közösségek a megtermelt javak beosztását úgy biztosították, hogy a termés betakarításának pillanatában egy közösségre megszervezett és ellenőrzött tobzódást szerveztek meg, ezt követően pedig szigorúan ellenőrizték a javak felhasználásának módját. Tudott dolog, hogy a disznótoros tobzódást követően a disznó egyes részeinek felhasználását évszakokhoz, ünnepekhez és munkafolyamatokhoz köthetően milyen szigorúan szabályozták. Johan Goudsblom a letelepedett társadalmak agrárrezsimeiről értekezve fejti ki abbéli véleményét, hogy ezek a – sokszor egy specialista réteg, a papság által irányított – események valójában azt szolgálták, hogy megakadályozzák az élelemkészlet elpredálásait, így biztosították a közösség biztosabb jövőjét: annak a közösségnek voltak nagyobb esélyei a túlélésre, amelynek tagjai az ellenőrzött tobzódást követően jobban tudták kontrollálni magukat (vö. Goudsblom 2002: 91). Azt gondolom, talán nem túlzás azt állítani, hogy a nagyobb munkákat, betakarítást kísérő szórakozási formáknak, evésnek-ivásnak és táncnak lehettek ilyen vonatkozásai is – mindamelllett, hogy a természet befolyásolásának rituális-mágikus eljárásait is magukban hordozták<sup>80</sup> –, így ezek az események viselkedési normákat is tudtak közvetíteni a közösség tagjainak. A társulási alkalmak tehát nem csak önmagukat jelentették, és nem csak a társulási hajlam kialakulásának és rögzülésének kedvező befolyásolásával alakították a közösségen belüli együttműködést, hanem olyan további civilizációs jelentőségű folyamatokra is kedvező hatással voltak, mint a többlettermék kezelése és beosztása. Nem állítom, hogy a kalákát követő tánc a felhalmozási készségeket és a beosztás szokásait alakította volna, csupán jelezni szerettem volna, hogy a nagyobb agráreseményeket kísérő rituális tevékenységek keretében szolgálhattak a különböző szórakozási alkalmaknak, és ezeknek a rituális eseményeknek szerepük lehetett az együttműködés és az önkontroll kialakításában.

Magyar nyelvterületről igen sok jelzésünk van a nagyobb munkafolyamatok megkezdését, befejezését kísérő rituális tevékenységekről, ünnepi jellegű együttműködésről. Egy 1885-ös monográfia egyenesen így adja meg a kaláka jelentését: „kalákák a kétnemű ifjúság vasárnap délutáni multságaként tartatnak” (vö. Dánielisz 1976: 148). A kaláka tehát egyszerre jelentett munkát és szórakozást.<sup>81</sup> A székely közösségek életébe mindinkább beavatkozó katonai hatalom tiltásai kapcsán Imreh István is említi a kalákákat követő táncokat (Imreh 1973: 40), Faragó József a 18. század végéről származó dokumentumokat mutat be egy olyan, jobbágyok és nemesek közötti összetűzésről, amely a kalákatánchoz zenét szolgáltató muzsikusok miatt

---

<sup>80</sup> Ezek pedig nem egy esetben a természet pozitív befolyásolását, a termékenységét, az ártó szellemek elleni védekezést célozták.

<sup>81</sup> A *kaláka* jelenthet multságot, és a multságot gyakran követő lármás veszekedést, verekedést is (Benkő 1970: 316), a *kalákás* szó pedig egyik jelentésében népi táncot, csürdöngölőt jelöl (Szabó T. 1993: 28–29).

robbant ki (Faragó 1946: 172–174), Szendrey Ákos pedig több olyan társasmunkát is leír, amelyhez szervesen hozzátartozott a tánc, a szórakozás is (Szendrey 1938b). A csíki közös havasi kaszálók haszonvételének érdekes mozzanata, hogy az augusztusban kezdődött kaszálást, a havas szabadítását megelőzően a kaszálók kisorsolásakor egy evésből-ivásból álló ünnepet szerveztek, és csak másnap fogtak neki a kaszálásnak (Garda 2002: 62). Ennek a jelentőségét akkor értjük meg igazán, ha figyelembe vesszük a nagymértékben a közös erőforrások haszonvételére támaszkodó állattartás fontosságát a csíki gazdálkodásban (vö. Egyed 1981: 202), amelynek keretében az állatok téli takarmányát biztosító kaszálásnak, szénacsinálásnak az aratáshoz hasonlóan kiemelkedő jelentősége volt.

A kalákák és a közösségi munkavégzések történetét végigkövetve azt látjuk, hogy még a 20. század közepén a kalákák egyben táncalkalmakat is jelentettek. A Szamosháton leginkább a tengerihántáshoz és egy sajátosan helyi közös munkához, a lekvárfőzéshez kapcsolódott a szórakozás, amikor az összegyűlt fiatalok daloltak, táncoltak, esetleg még zenészt is fogadtak (Varga 1991: 171–172), de egyes szatmári településeken a fonót is nagy mulatság, helyi szóhasználatkal *kalákabál* követte (Janó 1987: 59). Bihardiószegen az aratást, a szüretet, a disznótort, tollfonót, kenderdörzsölést követte tánc. Kőrispatakon a téli szalmafonások kedvelt munkaformája volt a társaságban végzett munka, ez még a hetvenes években is egyben szórakozási alkalmat is jelentett (Molnár 1976). A Gyimesek területéről Antal Imre kalákatáncokról ír, melyek nagy népszerűségnek örvendtek. Ezek a pityókalopó, kenderlopó, ganyéhordó, gyapjúfonó, boronavivő kalákákat követték, amelyeket a patakbeliek azért szerveztek, hogy egy-egy gazdát különböző terményekkel, javakkal megsegítsenek. Lopónak nevezték azért, mert a gazda táncot szervezett, amibe a belépődíjnak vitt pityókát a fiatalok lopták otthonról (Antal 1983: 141–142). Ebben az esetben igen világosan kiderül a javak és szimbolikus szolgáltatások közötti konvertálhatóság<sup>82</sup>, hisz a résztvevők mezőgazdasági termékeket cseréltek mulatságra, szórakozásra. A lopókalákák egyben jól tükrözik a hosszú távú kapcsolatokat és a bizalom működését is, valamint azt, hogy a tranzakciót záró mulatságban visszamenőleg elkendőzik a tranzakció gazdasági jellegét, hisz a hozott javakért formális gazdasági értelemben nem kapnak semmit, ám a társadalmi kapcsolatokban való részvétellel biztosítják, hogy a rendszer velük szemben is így fog működni. A kalákák ismerkedési alkalmak is voltak egyben, moldvai példánk is van arra, hogy a legény a lánnyal a „táncban, a guzsalaszban, kalákában” ismerkedett meg, ahol a kapcsolat felvételének sajátos kommunikációs

---

<sup>82</sup> A különböző tőkefajták egymásra való átválthatóságáról, a konvertálásról lásd Bourdieu 1997.

szabályai voltak (Kós 1976: 217). Az ismerkedési lehetőségként szemlélt közös munkaalkalomra legjobb példa a fonó, de ha egy család a lányának kinézett egy legényt, azt szénacsinaló, kaszálókalákába is meghívhatták, hogy a fiatalok megismerkedjenek (Antal 1983: 141–142). A megismerni kívánt fiatalember meghívásának a munkamorállal és a szigorúan kezelt falusi munkarenddel kapcsolatosan egy másik funkciója is lehetett, hisz tudjuk, hogy a kaláka nem csak a fiatalok munkába nevelésére nyújtott kitűnő alkalmat, hanem arra is, hogy a közösség más tagjai ellenőrizni tudják az egyes tagok munkavégző képességét (vö. Janó 1966: 523, Szabó L. 1968: 127–134, Szendrey 1938b: 273), ami a házasságnak mint gazdasági szerződésnek fontos összetevője volt. A család tagjai a közös munkában való részvétel során könnyen megállapíthatták, hogy a kiszemelt fiatal mennyire felel meg az elvárásoknak, hogy állnak a szerszámok a kezében.<sup>83</sup>

Az adatokból úgy tűnik, hogy legtöbbször az aratást – mint a mezőgazdasági év egyik kiemelkedő eseményét, amelytől az egész év sikeressége függhetett –, illetve Szendrey Ákos szerint a nagyszámú fiatalság jelenlétét feltételező munkákat (Szendrey 1938b: 284) követte tánc.<sup>84</sup> Pozsony Ferenc erdélyi népszokásokat bemutató és elemző könyvében két olyan, 20. század eleji fotót is közlétesz a Kis-Küküllő mentéről, amelyek arról tanúskodnak, hogy ebben az időszakban az aratást (az aratókalákát) zenés-táncos mulatság követte kint a mezőn (Pozsony 2006: 357–358). A Kolozsvártól nem messze található Bodonkúton a kollektivizálás előtt olyan is megtörtént, hogy a gazda előre táncot szervezett a fiataloknak, akik így elkötelezték magukat. A gazda tehát biztosította magának a munkaerőt: a tánc megszervezéséhez szükséges összeget előre kifizette, a kezesek intéztek mindent, és ők feleltek azért is, hogy az aratás is rendben menjen majd. Amikor eljött az aratás ideje, az egész ifjúság elment ahhoz a gazdához, akinek elkötelezték magukat, zeneszóval vonultak ki a mezőre, ott még délben is táncoltak, majd este a gazda házában fogadta és megvendégelte őket. A hántó kalákában is fiatalok vettek részt, esetleg zenészt is fogadtak, ez jó alkalom volt a fiataloknak arra, hogy egymással ismerkedjenek (Kós 1972b: 82–85). A szemesgabona betakarítása, az aratás mellett a mulatságban és ritualizáltságban kiemelkedő jelentőségű a disznóvágás: talán nem véletlen, hisz mindkét esetben a táplálkozáskultúrában központi szerepet betöltő javak előállításáról és tartálékolásáról van szó.

---

<sup>83</sup> Munkám során olyan esettel is találkoztam, amikor egy nagygazda család egyetlen lányának városi udvarlója akadt, akit a család szénamunkára vitt ki a mezőre. A faluban később az a hír járta – nyilván, a családnál ezt igen kínos lett volna ellenőrizni –, hogy a városi udvarlót a szülők azért nem tartották megfelelőnek, mert nem állta meg a helyét a mezei munkákban.

<sup>84</sup> Varga Gyula a parasztgazdaság munkaeszközeit bemutató tanulmányában a kézi cséplést és nyomtatást felváltó cséplőgépes szemnyeréshez kapcsolódóan megjegyzi, hogy a cséplőgép megjelenésével a korábbi munkatársulási formák és az ünnepi aktusok is megváltoztak és a cséplést egyszerű áldomás zárta (Varga 1965: 335).

Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a parasztok igen szigorú éves munkarendjében a különböző munkák végzéséhez kapcsolódó ünneplési formák feltételezett rituális vonatkozásaiakon túl alkalmas lehetőségek voltak a munka szervezett keretek között történő megszakítására: „a nyári és októberi megszakítatlan kemény munkát csak társas voltuk könnyíti, és a pár órás munkavégző együttes multság (vacsora, kalákatánc, szüreti bál, kukoricahántás stb.) oldja fel” (Kós 1979: 368). Ezzel a kalákákban és a kalákákat záró táncokban, rítusokban, vacsorában esetleg beszélgetésben rejlő közösségformáló, -fenntartó szociálpszichológiai funkcióra is rámutathatunk, amelynek a működéséről magam is több renden meggyőződhettem, amikor közös munkavégzések kapcsán azt láttam, hogy a társaság nagyobbik részétől a munkavégzés jellegéből fakadóan külön dolgozók amiatt méltatlankodtak, hogy ők nem kapcsolódhatnak be a közös beszélgetésekbe, ugratásokba.

Az eddigi példákból, amelyek a mai Erdélyt a Partiumtól a Gyimesekig átfogják, de még a moldvai csángókra is mutatnak, kiviláglik, hogy a kaláka és a más társasmunkák a 19. század második felétől egészen a 20. század közepéig nem csak munkaalkalomként működtek, hanem szórakozási és ismerkedési alkalomként is. A „különféle munkákat kísérő, befejező vagy megszakító közösségi rítusok, szokások, szórakozások is ténylegesen (munkacsoport összehozása, munkakedv-fokozás, fáradtságérzés enyhítése) vagy a közhit szerint (jelképes cselekmények analógiás termékenységvarázslás révén) mind a termeléssel álltak összefüggésben, a »munka« és a »szórakozás« kategóriáit nehéz egymástól határozottan elválasztanunk” (Kós 1979: 368). Ma nincs arra példánk, hogy a közösségi munkaalkalmakat tánc követi, ennek okaként azt látjuk, hogy a szórakozási alkalmak gyökeresen megváltoztak falun, és a munkavégzés közösségi formái is átalakultak, a kalákázók köre is beszűkült. A kép teljességéhez viszont hozzátartozik, hogy a kalákákat, társasmunkákat kísérő, néha szinte túlfogyasztásnak minősülő evés-ivás a normák és a gyakorlat szintjén is megmaradt, ezért is tartják a kaláka költségeit túl magasnak néhol. Ma már sok helyen a kaláka jelentette többsíkú kapcsolat helyett – amely sokak szerint nem csak a fogyasztás, hanem a visszadolgozás kötelezettsége miatt sem költséghatékony –, de még az étellel és itallal való ellátás kötelezettségét hordozó napszámos munka helyett is előnyben részesítik az egysíkú kapcsolatnak tűnő szerződéses viszonyt, amikor a munkát kiadó gazdasági egységnek nincs egyéb kötelezettsége, mint a mennyiségben és nem időegységben mért munka pénzbeli kifizetése. Ilyenkor nyilvánvalóan zárórítusokra sincs szükség.

A kalákák, társasmunkák azonban – ha sor kerül rájuk – ma is magukban hordozzák a közösségformálás funkcióit, ennek a kalákában résztvevők többször hangot adnak. Volt olyan,

hogy a szomszédok közötti esti megbeszélésnél úgy döntöttünk, hogy másnap együtt megyünk kaszálni, és az egyébként az egy kaszás által is néhány óra alatt lekaszálható darabokat együtt kaszáljuk le, mert így együtt tudunk dolgozni, és nem olyan unalmas a munka. Emellett a kalákák ma is szinten minden esetben ünnepi fogyasztást jelentenek, több fogás kerül az asztalra, bőségesen mérik az ételt, és ezt a kalákában résztvevők mintegy el is várják. Ugyancsak elvárás, hogy munkavégzés közben ital is legyen, ez legtöbbször pálinka, de a munka elvégzését követően már sör is kerül az asztalra. Ha épp egy nagyobb munkafázis végére érkeztek, és másnap nem következik megerőltető munka, italozás közben a résztvevők elbeszélgetnek. De legtöbbször – mivel a sürgető munkák egymás után következnek – vacsora után mindenki siet haza. A kalákák megszűntek ismerkedési alkalmak lenni: a kaláka és az egyéb társasmunkák – mint arról már szó esett – egyik jellegzetessége és változási iránya, hogy beszűkülnek, ez a kaláka mint ismerkedési alkalom megváltozásában is tükröződik. A kalákában és a közös munkavégzésben részeiben fennmaradt összeismertetési funkciót fedezhetjük fel viszont abban a Siménfalván megfigyelt jelenségben, amikor a lányos apák a náluk dolgozó, még házasság előtt álló fiúknak – különösen ha azok jól dolgoznak – mintegy felkínálják a lehetőséget, hogy a lányukkal beszélgethessenek, amikor a munka végeztével köszönetképpen azt mondják, hogy „este kiküldöm egy kicsit beszélgetni”.

## A TÁRSULÁSOK ÉS A TÁRSASMUNKÁK OSZTÁLYOZÁSI LEHETŐSÉGEI

A közös munkavégzésre és egymás segítésére csoportosuló, közösséget formáló ember talán magával a csoportban élő emberrel egyidős, hisz a természeti és technikai feltételek a hordában élő embert is arra készítették, hogy a hatékonyabb munkavégzés érdekében bizonyos tevékenységek esetén társuljon (Service 1973: 18–20). A természeti és technikai feltételektől függően az emberek különféle munkák végzésére különféle társulásokat hoztak létre, vagy különféle társulásokban különféle munkák elvégzését szervezték meg. A társulások alapját hol a vér szerinti kötelékek, hol a műrokonsági kapcsolatok, esetenként a lokális összetartozás tudata biztosította, legújabbán pedig a szakmai, munkatársi viszony alapján formálnak az emberek munkaközösségeket, egymást segítő hálózatokat. A kérdés a munkavégzés oldaláról is legalább ennyire összetett, hisz segítség jöhet létre több napig tartó, de akár csak néhány órát igénybe vevő munkák esetén is. A kölcsönös segítség intézményeivel kapcsolatos vizsgálatnak tehát már itt kiviláglik két oldala: egyik a társadalmi, másik pedig a munkavégzési oldal. Ezekkel kapcsolatosan – a reciprok segítség jelenségével foglalkozó néprajzkutatóknak és társadalomtudósoknak a nyomdokain – három kérdést kell feltennünk: (1) kik vesznek részt a munkában és milyen kötelék fűzi össze őket? (2) kinek végzik a tevékenységet? (3) milyen tevékenységet végeznek? Az itt következő fejezetben ezeknek a kérdéseknek a megválaszolása vezérel. A fejezet első részében a magyar szakirodalom néhány olyan írását tekintem át, amelyek a társaságban végzett munkákat kiemelten és osztályozó igénnyel elemzik, és amelyek a maguk során az említett három kérdést – vagy azok valamelyikét – tartják szem előtt. A második részben ezeknek a munkáknak az eredményeit felhasználva – tehát nagyban támaszkodva az idézett szerzőkre – a saját példaanyagomat is beépítem abba az elemző részbe, amelyben egy osztályozási rendszert állítok fel.

Az emberi társadalom és az emberi közösségek mindig apróbb részekből tevődnek össze: az egyén nem közvetlenül kapcsolódik a társadalom egészéhez, hanem kisebb vagy nagyobb, de mindenképpen több tagot átfogó társulásokon keresztül. Ezek a társulások normákat közvetítenek, szabályozzák a társulás módját, ugyanakkor információkat is hordoznak az egyes egyénre nézve. Ez akár még a modern társadalmakra is igaz lehet: külső jegyekkel jelzett csoport-hovatartozásunk árulkodik rólunk, arról, hogy mi a foglalkozásunk, vallásunk, hobbink, érdeklődési körünk. A hagyományos társadalmakban, ahol az egymásról szóló ismeretek képezik a kapcsolat felvételének kiindulópontját és a kapcsolat milyenségének alapját, a kapcsoló közösségekhez való tartozás fontossága még inkább felerősödik: valamely faluközösségen belül

az egy családhoz, rokonsághoz, szomszédsághoz tartozás a többi falutárs számára információk sorát hordozza. Ezekről a társulásokról – a fentiekkel összhangban – Fél Edit a következőket mondja: „a népi közösség számos apróbb-nagyobb társulásból áll (...), az egyes ember mint valamely közösség tagja kapcsolódik a társadalomhoz.” (Fél 2001b: 325) A kapcsoló közösség lehet belső pozícióközösség (család, rokonság), külső pozícióközösség (szomszédság, falu) és akcióközösség (uo.). Bennünket elsősorban ez utóbbiak érdekelnek, bár még egyszer hangsúlyoznám, hogy az akcióközösségek egyik változása épp az, hogy rokonsági és szomszédsági intézményekkel kerülnek egyre inkább átfedésbe. Az akcióközösség létrejöhet időlegesen segítségmunka, kaláka céljából, ám ha mögötte egy tartós szerveződés áll, akkor az organikus közösség és organizált közösség közti határszélen mozgó népi intézményt kapunk (Fél 2001b: 354–355). Fél Editnek ez a felosztása a társadalmi oldalról, a kötelekek felől segít megközelíteni a kérdést, és a bennünket érdeklő akcióközösségek között is különbséget tesz. Szerinte elsődleges és másodlagos akcióközösségek vannak: az elsődlegesbe a munka, a játék és a rítusok végzésére szerveződő csoportok tartoznak, a másodlagosba a céhek és a népi közigazgatás szervei. Mivel számomra a munkavégzés, a gazdasági élet és emellett az egymáson való segítség a mögötte álló reciprokativ elvekkel fontos, a játékra csoportosuló közösségeket és a táncra mint rítus végzésére csoportosult közösségeket sem vizsgálom, de az általa a népi közigazgatás szerveinek nevezett intézményeket igen, hisz szerveződésükben – mint látni fogjuk – a lokális társadalom struktúráira építenek, és elveikben is leképezik a kölcsönösség jellegzetességeit.

A magyar néprajzi szakirodalomban osztályozó igénnyel először Szendrey Ákos írta le a kölcsönös segítségben végzett munkákat (Szendrey 1938b). Munkájában elsősorban nem saját gyűjtéseire, hanem főként tájmonográfiákra és olyan írásokra támaszkodott, amelyek a közösségi munkák kérdéskörét érintették. Az osztályozásnál az elsődleges szempontja társadalmi, hisz a résztvevők neme és életkora szerint megkülönböztet férfi, asszonyi vagy lányos és vegyes társasmunkákat (Szendrey 1938b), majd második szempontként a végzett tevékenység szerint és évszakokra bontva csoportosítja a munkákat, de érzékelteti azt is, hogy a tevékenység célja szerint is különbséget lehet tenni a különböző alkalmak között. Munkájában az emberélet fordulóihoz kapcsolódó kölcsönös segítség rendszereit és a közösségnek végzett tevékenységeket is megemlíti, illetve kitér a kalákák rituális, szórakozási jellegére, elemzi a kaláka és a tánc kapcsolatát, a kalákában előforduló szokásokat és szabályokat (Szendrey 1938b: 281–284). Ez a munka is jelzi, hogy a kölcsönös segítség intézménye igen komplex jelentéseket hordoz, és igen változatos tevékenységeket foglal magában. Szendrey Ákos az írása végéhez csatolt gyűjtési

felhívásban – sok más témával együtt – rámutat, hogy a kölcsönös segítség témaköre a magyar néprajznak olyan területe, ahol még sokat kell tenni, felsorolja az általa fontosnak vélt kérdéseket (Szendrey 1938b: 285), és ezzel mintegy a társadalomnéprajz egyes kérdéseinek a megválaszolására is ösztönzi a néprajzkutatókat. A 20. század folyamán a közösségi cselekvések iránti érdeklődés a magyar néprajztudományban mondhatni töretlen volt, a kalákát néhol a társadalmi élet egyik fontos összetevőjeként, a kultúra hordozójaként próbálták elemezni, néha meg egyfajta magyarságszimbólummá emelve megtartó erőként tüntették fel.

Fél Edit – a társadalom-néprajzi törekvések egyik úttörőjeként – a következő közösségi munkákat különbözteti meg:<sup>85</sup>

1. technológiai szempontból értelmezett közösségi munkát:

– a kalákában résztvevők egy tevékenységet végeznek (barátok, rokonok segítenek egy olyan jellegű munka elvégzésében, ami meghaladná a megsegített család munkaerejét);

2. szociológiai szempontból értelmezett közösségi munkát:

– a résztvevők azonos vagy különböző munkát végeznek, általában közösségi cél érdekében (Fél 1940: 361).

Fél Edit felosztása sokban hasonlít Karl Bücher rendszeréhez, aki az egy ember munkaereje által el nem végezhető munkákra csoportosuló munkaközösségeken belül közös vagy társas munkákat (a résztvevők önállóan dolgoznak, de csoportban végzik a munkát, ezzel pedig teret biztosítanak az tréfálkozásnak, beszélgetésnek), megsokszorozott munkát (több személy munkaerejének egyetlen, egységes munkafeladat teljesítésére való mozgósítása) és végül kapcsolt munkát (egymást kiegészítő munkákat végző munkások belül tagolt, de szétválaszthatatlan csoportként történő egyesülése) különböztet meg (Bücher 1984: 22–29).

A felosztást segíti Gunda Béla kiegészítése, aki a rituális oldal fontosságára hívja fel a figyelmet (Gunda 1946: 7–14). A rítusok perspektívájából a társasmunkáknak négy változata létezik:

- a. a résztvevők közösen végeznek a közösség érdekében csak gazdasági jellegű munkát;
- b. a résztvevők közösen végeznek közösségi érdekből kultikus jellegű munkát;
- c. a résztvevők a végzett munkával valakinek segítenek (általában vannak rituális jellegzetességei);
- d. a résztvevők mindegyike ugyanazt a munkát végzi magának (ennek is vannak rituális vonatkozásai).

---

<sup>85</sup> A felosztás során az alapkategóriákat tovább osztja közös vagy osztatlan, elválasztott vagy egymás mellé helyezett, és megosztott vagy specializált munkára.

A Gunda Béla által adott kategóriák, bár viszonylag artikuláltak, még mindig nem nevezhetők teljesnek, mert nem minden társasmunka helyezhető el bennük kielégítő módon. Szabó László osztályozása elkészítésénél azt veszi alapul, hogy a társasmunka létrejöttének mi az oka, illetve mi a célja. Ilyen értelemben ő négyféle társasmunka meglétét feltételezi:

- a. gazdasági szükséglet következtében létrejött társasmunkák;
- b. szórakozás miatt létrejött társasmunkák;
- c. rituális célokat elősegítő társasmunkák;
- d. külső organizációs hatásra létrejött társasmunkák (Szabó L. 1997: 21.).

Ez a felosztásrendszer sem tekinthető teljes mértékben kielégítőnek, mert a túl tágan megadott kritériumok alapján átfedések jöhetnek létre két (vagy esetleg több) kategória között. Így például a külső organizációs hatásra létrejött társasmunkák – útjavítás, forrástisztítás, legelőtakarítás – gazdasági szükséglet alapján is létrejöhetnek. Bizonyos esetekben nehezen dönthető el, hogy honnan kezdődik a külső organizáció: amennyiben a faluszervezet rendel el egy legelőtakarítást, az még nem tekinthető külső szervezésnek. Amíg a falu ilyen intézményei nem távolodnak el a falutól – olyan értelemben, hogy képviseleti szervként már nem engednek közvetlen beleszólást az intézkedések meghozatalába –, nem tekinthetők a falun kívüli szervezeteknek. Így inkább alkalmazható a Fél Edit által megadott felosztás, amely a közösségi vagy egyéni érdeket teszi meg a közös munka alapjának. Ám az ő felosztása sem tekinthető teljesnek. Legkézenfekvőbb példa itt a Magyarlónán élő *juhmerés* szokása, amely rítusként is elemezhető, de társasmunkaként is (Szabó Á. 2002a), de sem Fél Edit, sem Szabó László rendszerében nem helyezhető el, mert gazdasági, rituális és szórakozás jellege is van. Ilyen értelemben leginkább a Gunda Béla által adott felosztás negyedik pontjába illeszkedik.

A későbbi, a kalákák, társasmunkák kérdését taglaló írások szerzői szintén ezekre a felosztásokra támaszkodnak, így például Varga Gyula a szatmári Szamoslát falvaiban végzett kutatásai eredményeinek összefoglalása során Szabó László négyes felosztásából indul ki, ám – a fentiekben általam is állítottakkal egybecsengően – ő is megjegyzi, hogy az „egyes társasmunkákat nehéz egy-egy rendszertani kategóriába besorolni, hiszen különböző szempontból nézve ugyanazok az elemek más és más kategóriába is tartozhatnak” (Varga 1991: 167). Írásában széleskörű példaanyagot hoz a 20. század ötvenes éveiben még élt kalákaformákra, és ezeket több szempontból (munka, célok, résztvevők, rituális jelleg) röviden be is mutatja (Varga 1991: 167–182). Janó Ákos gazdag 19. század végi anyagot felhasználó munkájában áttekinti Szendrey Ákos, Fél Edit, Gunda Béla és Szabó László osztályozási rendszerét, majd Gunda Béla felosztásából kiindulva alkotja meg saját szempontrendszerét, megjegyezve, hogy a közösség

érdekében végzett gazdasági és rituális jellegű munkák szétválasztása önkényesnek tűnhet. Kritikája indoklásául nem ad további magyarázatot, csak megjegyzi, hogy a saját példaanyagára alkalmazva a közösségi szempontot veszi figyelembe, mert kultikus természetű munkavégzést nem talált, így saját felosztásában egyszerűen összevonja ezt a két kategóriát (Janó 1966: 517–518), következésképp a következő munkákat különbözteti meg:

1. közös érdekű: töltések, gátak rendben tartása, egyháznak végzett munkák
2. kölcsönös segítségen alapuló, egyéni érdekű, kalákarendszerű, amelyen belül három további kategóriát különböztet meg:
  - a) ház körüli munkák: házépítés, kútásás, disznóölés, lakodalmi előkészületek
  - b) gazdasági munkák: szántás, kapálás, aratás, szénamunkák, betakarítás
  - c) feldolgozó munkák: kendermunkák<sup>86</sup>
3. saját érdekű, társas-összejövetele formájú (Janó 1966: 519–523)

A kérdés erdélyi, ezen belül a székelyföldi vonatkozásait Hajdú Farkas-Zoltán járta körül a csiki székelyekről írott munkáiban, amelyekben az általa ismert kalákátípusokat sorolta fel, elemezte ezeket, tisztázta a kalákában működő elveket, és a székelyek kölcsönös segítségi rendszereit összevetette a százok szomszédsági intézményeivel (vö. Hajdú 1995: 69–134 és Hajdú 2001). Ő azonban – miközben a kaláka történeti változásaira is figyelt – főként a munka cseréjére fókuszált, a más csere- és kooperációs formákat nem vizsgálta, és ennek megfelelően osztályozta a különböző munkavégzési alkalmakat, végső soron tehát a Kós Károly (1999), és még korábbról Jankó János (1892) nyomdokain haladt. Ennek megfelelően azt vizsgálta, hogy milyen munkát végeztek a kalákában résztvevők, így trágyahordó, házépítő, arató, kaszálókalákaról stb. beszél, és a székely falvak társadalmának együttműködését a nemzeti társadalom szerepét átvett közösség kialakulásával (Hajdú 2001: 49), valamint a szóbeliségben rögzített becsület törvényével magyarázta (Hajdú 2001: 122). Munkái a kooperációs formák tanulmányozása esetén mindenképp alaplúnak és kiindulópontnak számítanak.

Az eddig felsorolt osztályozási elképzelések hiányossága, hogy csak a szigorúan vett, munkavégzéssel kapcsolatos tevékenységi formák helyezhetők el bennük, az olyan tevékenységek, amelyek egyszerre – bár nem egy esetben a kapcsolat különböző fázisaiban – feltételezik a munkacserét, a közös munkavégzést és a javak cseréjét is, ezzel a rendszerrel nem írhatók le megfelelőképpen. Mivel ezek az intézmények legtöbb esetben nem formalizáltak, és mivel a benne résztvevők is átviszik a falusi társadalomszervezet különböző szegmenseiben

---

<sup>86</sup> Ennek bemutatására később külön munkát szentelt (Janó 1987).

felhalmozott tőkéiket, a presztízst és a hírnevet a pozícióközösségből az akcióközösségbe, és fordítva, funkcióik és tevékenységeik is nagyon sokszor átfedik egymást. Emiatt is van az, hogy az osztályozásuk igen nehéz feladat elé állítja az elemzőt, hisz a különböző tevékenységi formák egyazon időben igen széles területet ölelhetnek fel. Éppen ezért bár a lentebb következő részben – a tudományos gyakorlatnak megfelelően – ezeknek a kooperációs formáknak egy osztályozását végzem el, a fejezetben nem magát az osztályozást tartom elsőrendűnek, hanem a jelenségek leírását és elemzését, hisz ezek az intézmények valójában ezeken keresztül ragadhatók meg.

A kérdéskör jobb áttekinthetősége érdekében – kizárólag munkahipotézis jelleggel – megkülönböztetem a szervezeti formákat, intézményeket és az ezek által végzett tevékenységeket. Meg kell jegyezni azonban, hogy a két szint között folyamatos kölcsönhatás van, és e kettő csakis az elemzés szintjén választható el: az általam vizsgált társulások és kooperációs formák jellegükből fakadóan leginkább az általuk végzett tevékenységeken – munka és javak cseréje – keresztül ragadhatók meg, így a lentebb következő bemutató és elemző részben a tevékenységi formákat fogom részletesebben kifejteni. A hangsúlyt azokra az együttműködési formákra helyezem, amelyekben a munkaközösség létrejöttének célja túlmutat az egyéni érdekeken, így vizsgálatom köréből kimaradnak azok a munkák, amikor a munkaközösség tagjai ugyanazt a munkát végzik, és csak egymás szórakoztatása miatt szervezik közösen, így az nem feltételezi a javak gazdasági egységek közötti mozgását. Elemzésem keretében a következő kategóriákat vélem elkülöníthetőnek:

#### Szervezeti formák

1. az állattartást, közös gazdálkodást irányító közösségek
2. a munka cseréjét megszervező közösségek
3. rituális alkalmakat megszervező és krízishelyzeteket feloldó szervezeti formák
4. polgári jellegű szervezetek, ún. egyszálú koalíciók

#### Tevékenységi formák

1. a gazdálkodáshoz szorosan kapcsolódó formák
  - a. munka a közösségnek
  - b. munka a közösség egy tagjának
  - c. munka a közösségen kívüli személynek<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> A felosztáshoz lásd még Tárkány Szücs 1981: 620–630.

2. a rítusok megéléséhez kapcsolódó formák
  - a. a rítusok előkészítése
  - b. az átmenet megszervezése és lebonyolítása
  - c. rituális veszélyelhárítás
3. krízishelyzetekben aktiválódó segítségi formák

## **Szervezeti formák, intézmények**

### ***1. Az állattartást, közös gazdálkodást irányító közösségek<sup>88</sup>***

Mindhárom tájegység falvaiban megtalálhatók, és általában Erdély minden olyan falujában is találkozni velük, ahol az állatok pásztoroltatása közösen folyik. A gazdálkodás jellegéből eredően, valamint a közös legelőhasználat és az állatok közös pásztorlása következtében viszonylag jól működő intézményei a falunak az ezeket a tevékenységeket szabályozó szervezetek, amelyekhez hasonlóakkal Kárpát-medence szerte találkozunk (vö. Duka 1978, Kós 1979: 384–385, Tamás 1995, Tárkány 1944, Ujvári 1993). Mivel a gazdálkodás falurendszerű, tanyásodás nem alakult ki, és a legelőket közösen kell használniuk, a szarvasmarhák és a juhok pásztorlását közösségi társulási formák keretében irányítják. „A közlegelőkön és a közlegelőként használt nyomáson tartott közös csordák, turmák alakításával és közös pásztorok fogadásával a földművesek mentesültek az alól, hogy a nyári nagy mezei munka idején állataik őrzésével vesztegessék idejüket.” (Kós 1979: 385) Nagy történeti hagyományokkal rendelkező intézményekről van szó, amelyek nem válnak élesen el a falu társadalmától, s bár csak az állattartó gazdák vesznek részt bennük, ezeknek az intézményeknek a viszonyai a falu társadalmi viszonyaival kölcsönösen át meg átszövik egymást. Az ilyen állattartó egyesületek első pillantásra egyszálú koalícióknak (Wolf 1973: 418–421) tűnnek, hisz a közösséget egyetlen érdek, az állattartás szabályozásának érdeke köti össze. Azonban ez szinte minden esetben összefonódik rokoni, szomszédsági viszonyokkal, így ezek a kapcsolatok kölcsönösen erősítik vagy gyengítik egymást. Teljesen valószínűtlen például, hogy egy gazdatársaságban olyasvalaki töltsön be vezető szerepet, aki a falu társadalmán belül szegényebb vagy alacsonyabb presztízssű családhoz tartozik. Erre igen jó példával szolgált a magyarlónai juhtartó gazdatársaság, ahol a

---

<sup>88</sup> Jellegéből adódóan a hegyközségeket is ebben a részben kellene tárgyalnunk, mivel a két Kis-Küküllő menti településen a szőlőművelésnek hagyománya van, ám hegyközségek – annak ellenére, hogy a kommunizmus előtt Héderfáján volt ilyen jellegű intézmény – egyik faluban sem működnek, azonban a szőlőműveléssel és a borkészítéssel kapcsolatosan megalakult egy borszövetség, azt viszont a polgári jellegű szervezeteknél elemzem.

vezető tisztségeket a falu előtt is tiszteletre méltó gazdák töltötték be, és ezek közül került ki a mérésekkor is az első gazda (Szabó Á. 2002a: 60).

Ma közösen pásztorolják a szarvasmarhákat és a juhokat, ám ezek között lényeges különbség, hogy a szarvasmarhák esetén csupán a nappali legeltetés valósul meg közös keretek között, estére az állatok az egyes gazdaságokba kerülnek vissza, ugyanakkor a juhok tavasztól ősziig közös tartásban vannak, így esetükben a legeltetésre szánt terület, az ezen található építmények, eszközök egy valamennyire önálló, ám a gazdák irányítása alá tartozó melléküzemet képeznek (vö. Földes 1962: 27), amely üzemmenetének megszervezésére esztenatársaságok alakulnak. Kisebb falvakban általában egy ilyen intézmény van, nagyobb falvakban utcák, szomszédságok szerint szerveződnek meg. Az esztenaközösségek, esztenatársaságok, juhtartó gazdatársaságok a magyar nyelvterületen mindenütt megtalálhatók, a naponta kihajtott és hazahajtott szarvasmarhák pásztorlási társulásaival szemben jobban artikulálódott intézmények, saját vagyonnal is rendelkeznek vagy rendelkezhetnek, és ügyeikbe általában nem engednek beleszólást (vö. Paládi-Kovács 1993: 303–304) Feladatuk a legelők karbantartása, a pásztor szállásának tavaszi kiszállítása, rendben tartása, esetleg az utak javítása, a csordakijárók melletti kerítések javítása, forrástisztítás. Az állattartó közösségek vezetője általában egy tiszteletre méltó gazda, a gazdatársulásra háruló feladatok függvényében segítői is lehetnek. A esztenatársaságok által kialakított üzemmenet, közös haszonvétel különböző formái attól is függenek, hogy a juhnyáj tejhasznából milyen formában és milyen kulcs szerint részesülnek a gazdák. K. Kovács László két alaplómódot és ezeken belül nyolc haszonvételi módot különböztetett meg, amelyek közül számunkra a *tejtermékül való részelés* alaplómód és azon belül is a *kilós-eszténa* érdekes (K. Kovács 1968: 10, 44–45). Habár a juhok első tavaszi kihajtáskor történő megfejtése ma a tejül való részelést alkalmazó közösségekben van szokásban, ez valamikor a tejtermékül való részelést alkalmazó közösségekben is így volt<sup>89</sup>, ennek következtében a gazdatársaságnak több feladatot kellett ellátnia, több közösségi eseményt kellett megszerveznie, a juhok tejhasznának haszonvételét egész nyáron figyelnie kellett, így nagyobbak voltak a kooperációs felületek. A kilós-eszténa ezeknek a rendszereknek az egyszerűsödésével alakult ki, és ennek következtében a gazdatársaságok funkciói is csökkentek (K. Kovács 1968: 46), hisz a gazdák a közös nyájba adott juhok darabszáma szerint részesülnek hét-nyolc kiló sajtban és egy kiló ordában. Mivel tehát a vizsgált közösségek juhtartó gazdái kész tejtermékben részesülnek, a juhtartással kapcsolatosan ma már nem figyelhetőek meg azok a rituális események, amelyek kalotaszegi falvakban még

---

<sup>89</sup> Ennek emlékét őrzi, hogy néhol a juhok első tavaszi összeadását mind a mai napig *béfejtésnek* nevezik.

igen (vö. Szabó Á. 2002), és az esztenatársaságok is szinte alkalmi szerveződéseké alakulnak át, amelyek csak a pásztorfogadáskor, a közös építmények karbantartásakor, szállításakor és legelőtisztításkor gyűlnek össze, az üzemmenetet pedig gyakorlatilag a *bács* irányítja.

Ezeknek a gazdaközösségeknek – a falu esetleg nem állattartó gazdáival együtt – az állatok közös pásztoroltatása mellett feladata a határ használati rendjének a megállapítása, ami azért igen fontos, mert bár közösen művelt szántók nincsenek, egyfajta művelési kényszerről mégis beszélhetünk. A közös munkák történeti vonatkozásait bemutató részben bővebben kitértem arra, hogy hasonlóan a nyomásos gazdálkodás idejéhez, a nyár végére, ősz elejére kimerülő legelők miatt az állatokat be kell hajtani a szalmásgabona tarlójára, a kaszálókra, és végül a gyümölcsösökbe. A gazdák egymás közt megegyezik, hogy mikorra szabadul fel a határ, és mikortól lehet behajtani a teheneket, majd őket követően a juhokat.

Héderfáján az állattartás köréből azt a legeltető társulatot kell megemlítenünk, amely közbirtokossági keretek között alakult újra az ezredfordulót követően, ám működése kapcsán a tulajdonviszonyok és birtokrészek tisztázatlanságából eredő nehézségekről is szót kell ejtenünk. Ez a valamikori úrbéresek közbirtokossága: „mert a gróf adott bizonyos területeket, hogy a béresei, nekik voltak állataik, hogy legyen, ahol legeltessék, s aztán onnan indult ez az egész legelő.” A községi tulajdonban levő mintegy hetven hektárnyi juhlegelő és szarvasmarha-legelő mellett a közbirtokosság tulajdonában van két darabban összesen hatvannyolc hektár marhalegelő, amelyet viszont – egy előre meghatározott díj fejében – mindenki használhat, akinek szarvasmarhája van. A legelődíj befizetése mellett további kötelezettsége a gazdának az évi két napi legelőtakarítás minden számosállat után. Mivel a közbirtokosság tulajdonviszonyai, az hogy, ki mennyi birtokrészrel rendelkezik, a generációk változása, az örökségek osztódása, családok kihalása, elköltözése miatt nem tisztázódtak, a közbirtokosság nem tudja sikeresen megszervezni a közös tulajdon haszonvételét, a legelő a gondozásában van, de mindenki használja.

Az ilyen társulási formák keretei közt megvalósuló tevékenységek mindezek mellett kevés konfliktusra adnak okot, így a működésük szinte zökkenőmentes. A pásztorlási társulások által lebonyolított legfontosabb, szinte a teljes falu gazdaközösségét átfogó tevékenység a legelőtakarítás, ahol viszont a gazdák kiválthatják magukat, és napszámost fogadhatnak maguk helyett. A pásztorlási társulások viszonylagosan jó működésében a jól meghatározott hatókörű és volumenű tevékenység, valamint a minimális konfliktusfelület mellett minden bizonnyal közrejátszik az is, hogy ezek a tevékenységi formák a helyi gazdálkodási gyakorlatba szervesen integrálódtak, működésük egyik alapja a több éves rutin.

Azonban ha az ehhez hasonló szervezeteknek egy formális átalakuláson kell keresztülmenniük, és többletfeladatokkal kell szembenéznükhöz, olyan feladatokkal, amelyek megoldására az előzetes tapasztalatokból, a társadalmi praxisból nem tudnak példákat felhozni, akkor a működésük akadozóvá válik, sok esetben meg is szűnhetnek. Az ilyen átalakulásra a kilencvenes évek változásai jó példát szolgáltattak, ugyanis a gazdaközösségeknek a kihívások, de a rendelkezések nyomán is hivatalosan bejegyzett egyesületeket kellett vagy kellett volna létrehozniuk, amelyek keretében a mezőgazdaság felzárkóztatását, standardizációját célul tűző tevékenységek kaptak volna helyet. Ezek azok a szervezetek, amelyek meglátásunkban össze tudnák fogni a gazdákat, képviselni tudnák érdekeiket, és biztosítani tudnák a tudástőkék, kapcsolati hálókat szisztematikus növelését. Fontosságuk, de a hagyományos állattartó közösségektől való különbségeik okán – hisz ezeket már nem a közös földhasználatból eredő művelési kényszer hívja életre – ezekről a szervezetekről a későbbiekben külön beszélünk.

## ***2. A munka cseréjét megszervező közösségek***

Az eddig idézett szerzőknél ezek a kaláka-közösségek. A kaláka – amint azt a történeti felvezetésben tárgyaltam – főként Erdélyhez, a magyar nyelvterület keleti részeihez kötődő jelenség, itt Partiumtól (Dánielisz 1976) kezdve Kalotaszegen (Jankó 1892, Kós 1999), a Mezőségeken (Kós 1972) és a Székelyföldön (Hajdú 2001) keresztül a Gyimesekig (Antal 1983) mindenütt elterjedt, Kós Károly (1976) moldvai előfordulására is utalást tesz<sup>90</sup>, de más területeken is megtalálható (Janó 1966, 1987, Sik 1988, Varga 1991). Valamikor egy-egy falurészt vagy egész falut átfogó társulások voltak, ma már a kaláka-közösségek beszűkültek, ezek okaira a történelmi fejezetben szintén kitértem. A kaláka-közösségek mögött legtöbbször más kapcsolatok is állnak, a rokonság és a szomszédság a leggyakoribb integrációs tényező (vö. Kemény 2004: 46), az azonos időhasználathoz és munkarendhez való igazodás ezen a szűkebb körön belül hatékonyabban valósítható meg, és ezek a családi keretek a bizalom működését is biztosítják.

A kaláka működésének a 20. század közepétől sajátja, hogy ilyen integráló intézmény lehet a munkahelyi kapcsolat, hisz az egy helyen dolgozóknak azon túl, hogy bensőséges személyes viszonyokat alakítanak ki egymással, arra is lehetőségük nyílik, hogy időhasználatukat

---

<sup>90</sup> Érdekes adalék lehet, hogy a moldvai csángók a kaláka kifejezést – bár a kölcsönös segítség intézménye több tevékenység kapcsán elterjedt (Kós 1976: 174) – közösen végzett munka értelmében nem vagy csak részlegesen ismerik. Moldvai terepmunkám során erre is figyeltem, és az volt a tapasztalatom, hogy leginkább azok a férfiak ismerik, akik munkásként Székelyföldön dolgoztak. Egyik pusztinai asszony így határozta meg: „amikor télen összeülünk és tanácsolunk.”

könnyebben egymáshoz igazítsák. A munkahelyi kollégák segítenek egymásnak sokszor még akkor is, ha ezeknek egy része már elszakadt a falu világától, és nem tart fenn olyan termelési ágazatot, ahol a segítséget visszakaphatná. Ez a munka cseréjének, a kalákának megint a többfunkciós voltára mutat rá, hisz a befektetett munka semmiképp nem vész el, más területen, más időben és más javakként konvertálva megtérül. Ugyanakkor nem egy esetben mondták azt – és nem csak akkor, ha munkatársak vettek részt a munkában –, hogy ez egy szórakozási alkalom is. Ezt összevethetjük azzal, hogy valamikor a kaláka szorosán együtt járt a tánccal: említettem már, hogy esetenként a gazda, aki a fiatalokat aratókalákába hívta, nem fizetssel szolgált nekik, hanem estére táncot szervezett, ahol ő biztosította a zenét és az italt.

A kalákaközösségek ma tehát általában rögzülnek, akár a rokonság, akár a szomszédság vagy a barátság, esetleg a munkahelyi kapcsolat mentén szerveződnek, de a munka volumene függvényében a kalákában részt vevők száma, neme és generációja változhat. Kaszálni például egy négy-öt fős, felnőtt férfiakkal álló csapat megy ugyanabból a szomszédságból, de a házfödésnél, amit időben be kell fejezni, már jóval többen jelennek meg, és a nőket, a gyerekeket is bevonják a munkába. A rögzült kalákaközösségek mellett meg lehet figyelni, hogy egyes falvakban még mindig meghivatkozható normaként működik az egész faluközösségre, és aki valakinek segíteni akar, és nem fogad el érte pénzt, az nyugodtan mondhatja: „vegye úgy, hogy segítségben volt.” Értelmezésben a kaláka és a kalákaközösségek működése beágyazott a morális rendbe, és annak fenntartásához nagyban hozzájárul. Ha valaki egy faluban nagyobb horderejű munkát végez, akkor az emberek erkölcsi kötelességüknek érzik hívás nélkül segíteni. Ez főként akkor történik így, ha a megsegített családnak nagy a szimbolikus tőkéje, a család tagjai megbecsült helyen állnak a falu társadalmában. Ma ilyen munkák leginkább a házépítéssel, építkezéssel kapcsolatosak, az ilyen társulások sokszor teljesen spontán módon aktivizálódnak, anélkül, hogy a munkát végző család megszervezné a munkát. Megtörtént, hogy építkezéshez érkezett építőanyagot úgy rakodtak le, hogy a falubeliek látták a gazda háza előtt este lekapcsolt, téglával megrakott utánfutókat, másnap reggel pedig, amikor a család rakodni kezdett, a falusfelek közül jó néhányan minden hívás és szervezés nélkül, spontán módon kapcsolódtak be a munkába, a végén pedig köszönetként megelégedtek egy kézfogással és egy pohár itallal. Ebben az esetben a gazdasági számítás – mely értelmében ebben az akcióban is jelen volt, bármennyire is önzetlennek tűnt a részvétel – a rendszernek a hosszú távú biztosításként való fenntartásában mutatkozott meg, hisz aki részt vett benne, az számíthatott arra, hogy hasonló esetben vele is így fognak viselkedni. Ebben az értelemben a segítségnek ez a formája közel kerül

a krízishelyzetekben aktivizálódó segítséghez, ami megint aláhúzza azt, hogy itt a különböző szervezeti és tevékenységi formák között éles határt vonni igencsak nehéz.

A mezőgazdasági munkáknál – ha csak nincs valami sürgető helyzet – jól kialakult, rokonsági, szomszédsági kötelékekkel is erősített, egymást jól ismerő közösségek vesznek részt a segítségben.

### ***3. Rituális alkalmakat megszervező és krízishelyzeteket feloldó szervezeti formák***

Az előbbi két kategóriával, az állattartást szabályozó intézményekkel és a kalákaközösségekkel szemben, amelyek némely esetekben nagyfokú rögzültséget és éppen ezért állandóságot mutatnak, ezek a társulási formák alkalmoszerűek, képlékenyek, következésképp határaik az eseménytől függően változnak, mindemellett a részvétel szabályai nagymértékben rögzítettek. Bár a rituális alkalmakat megszervező és a krízishelyzeteket feloldó szervezeti formák sokban különböznek, mégis egy helyen tárgyalom őket, mert nem csak az teszi őket hasonlókká, hogy határaik képlékenyek, nem mutatnak rögzültséget, hanem az is, hogy az előbbi kategóriákkal ellentétben sokkal nagyobb kört átfognak, vagy átfoghatnak a falu társadalmán belül, nem egy esetben az egész faluközösséget megmozgatják. „Ha valakinek leégett a háza, a szomszédok, az egész falu »megkudulták«: székérrel végighajtottak az utcákon, s mindenki azzal segített, amivel tudott”, jegyzi meg a krízishelyzetben való segítségről Hajdú Farkas-Zoltán is (2001: 30), tehát – hasonlóan az általam is tapasztaltakhoz – az egész falut bevonták a segítségbe. Érdemes viszont röviden kitérni arra, hogy – szász mintára – magyar közösségekben is találkozni olyan nagyfokú rögzültséget mutató, a szomszédsághoz hasonló intézményekkel, amelyek feladata a krízishelyzetek elhárítása és a rituális élethez kapcsolódó események, leginkább a temetés megszervezése. Példaként a kolozsvári kalandos társaságot – melynek hagyományai a hóstáti református magyarok körében a 20. század második feléig éltek (K. Kovács 1944, Pozsony 1998: 21–22) –, illetve a temetkezési egyleteket említjük. A Kis-Küküllő völgyének néhány falujában (például Küküllődombón) működnek olyan helyi szervezetek, amelyek a szász szomszédságok példája alapján, de azoknak csak a temetkezési funkcióit átvéve megszervezik az egylethez tartozó személyek temetését, illetve Ádámoson a rituális alkalmak lebonyolítását elősegítő, asszonyokat tömörítő edénytársulat működik, amelynek fő célja, hogy esküvők, temetések alkalmával biztosítsa a padokat, asztalokat és az edényeket (Pozsony 1998: 30–31).

A megfigyelt településeken nem találkozni ennyire intézményesítetten működő szervezetekkel, így ezekben a helyzetben is a rokonság és a szomszédság az elsődleges integráló intézmény, a belső és külső pozícióközösség az alapja az akcióközösségnek. Attól függően, hogy a falunak mely részében lakik a család, amelynek életében a rituális esemény (lakodalom, keresztelő,

konfirmálás/bérmálás, temetés) bekövetkezik, az eseményben megjelenő szerepeket mások töltik be. Megfigyelhető, hogy ebben az esetben is a legtöbb segítség azoktól érkezik, akik a család kaláka-közösségébe tartoznak. A rituális esemény fontosságától, a vendégek számától függően a segítséget adók száma nagyban változhat: az állandó segítséget nyújtó, a kaláka-közösségbe tartozó családok tagjai általában ott vannak minden esemény lebonyolításánál, ám minél nagyobb horderejű ez, annál több család vesz részt benne. Bizonyos helyzetekben, főként lakodalom és temetés esetén az egész falu kötelességének érzi, hogy része legyen ennek a közösségnek, ha nem mással, akkor azzal, hogy az eseményekben elfogyasztott ételekhez alapanyagokat visznek (vö. Virág 1994: 43–44). Az események tényleges megszervezésének és lebonyolításának feladata már a szűkebb közösségre hárul, amely ilyen esetekben a közösségben felhalmozott tudás és ismeretek alapján a feladatoknak és a szerepeknek jól kidolgozott rendszerével operál (vö. Balázs 1994: 86–87, Gráfik–Turbéky 2000: 34–36, Virág 1994: 35, 56). Jó szakácsnő hírében álló asszonyokat akkor is meghívják, ha azok nem tartoznak a család szűkebb körébe, és ilyenkor fizetnek nekik. A szakácsnő segédei azonban már nem kérnek fizetséget, tevékenységük reciprokatív. Az előkészítésben nagy szerepük van a nőknek, mivel főleg az ételek előkészítésén van a hangsúly, de a férfiak is jól meghatározott feladatokat látnak el. Ez a keresztlő, lakodalom esetén leginkább az ételek előkészítéséhez szükséges segítséget jelenti, de a temetések esetén más szerepek és feladatok is aktiválódnak – sírásás, halott körüli teendők, halott szállítása, elhantolása – éppen ezért más körből is bekapcsolódhatnak férfiak.

A rituális alkalmak lebonyolításánál a segítségben és a javak cseréjében résztvevők köre és a csere milyensége alapján három szakaszt látok elkülöníthetőnek: (1) az első szakasz az eseményre való felkészülés, amely az esemény méretétől, a meghívottak számától függően egy-két héttel vagy néhány nappal az esemény előtt veszi kezdetét. Nagyon fontos szerepük van a felkészülésben a család közeli ismerőseinek, rokonainak, de ez a szakasz a nagyobb közösséget is átfogja, hisz sokan hoznak az elfogyasztandó ételekhez szánt alapanyagokat. Ebben a szakaszban tehát a résztvevők köre tág, és a csere a javak cseréjét jelenti (2) a második szakasz az esemény megszervezése, ez az előbbivel nagyjából egy időben zajlik, az eseményre való felkészülésnek a tényleges munkafolyamatait jelenti a főzéstől az eseménynek helyet adó terem előkészítéséig. A résztvevők köre szűkebb, a csere főként munkacsereként jelenik meg. (3) A harmadik szakasz az esemény lebonyolítása, a közösség amellett, hogy részt vesz egy átmeneti rítusban, és ezzel legitimálja a megcélzott személyek státusátmenetét, egy túlfogyasztás jellemezte mulatságon is részt vesz, ahol a különböző kapcsolatokat erősíthetik meg a közösség tagjai, végül az esküvő, keresztlő, konfirmálás esetén anyagi javakkal is (ma legtöbbször pénzzel) hozzájárulnak a

szervező család megsegítéséhez. Ebben a szakaszban a résztvevők köre megint tágabb, a csere pedig javak cseréjét jelenti, a felkészülésben és a megszervezésben résztvevő szűkebb közösség munkával is segít.

A krízishelyzetek esetén aktiválódó közösség általában az egész falut lefedi, sok esetben még a más etnikumhoz tartozókat, ez esetben a cigányokat is bevonják ezekbe, ami az előző rendszerekben igen ritka. Az etnikumok informális kapcsolatban való részvételét taglaló fejezetben erről bővebben beszélek, ezért itt csak annyit jegyzek meg, hogy mivel a cigányok nagyon ritkán tartanak számosállatot, vagy ha tartanak, nem pásztoroltatják a közös legelőn, mivel a közös legelőre való jogot csak a földtulajdonosok és az ősiség birtokosai formálhatnak, a kívülről érkezőknek legelőtaxát kell fizetniük. A cigány etnikum tagjai az állattartó közösségeknek így nem tagjai. A munka cseréjét megszervező közösségek is élesen szegmentáltak az etnikus határok mentén, még akkor is, ha netán egy cigány család a magyar családnak szomszédja. Ugyanez a helyzet a rituális alkalmak megszervezésénél is: mivel egymás rítusaiban nem vesznek részt, azok előkészítéséből is kimaradnak. Ezzel szemben a nagyállat elhullása, tűzkár és egyéb gazdasági krízisek esetén a segítségben résztvevők körének határa átnyúlhat az etnikai határon. A megszervezést és a lebonyolítást azonban a kárvallott családhoz közeli családok tagjai végzik, és a közösség tagjai a kapcsolat intenzitása függvényében segítenek, tehát más összeggel vesznek részt benne a közeli ismerősök, és más, kisebb összeggel a falutársak, akiknek nincs mindennapi kapcsolatuk a kárvallott családdal. Éppen azért, mivel a társadalmi távolság a meghatározója a segítség mértékének, és a két etnikum tagjait általában nagy távolság választja el egymástól, az ilyen esetekben érkező segítség sem számottevő.

#### ***4. Polgári jellegű és szakmai szervezetek, egyszálú koalíciók***

Nem tartozik szorosan e témához, mivel megalakulásukban más motivációk is közrejátszanak, mint a hagyományos közösségi életet megszervező társulások esetén, azonban egy alfejezet erejéig mégis kitérek rájuk, egyrészt mert a gazdálkodással kapcsolatos szakmai szervezeteket a fentebbi kategóriákba besorolt szervezeti formákkal nem lehet egyenrangúként kezelni, másrészt a terepkutatásaim arra engedtek következtetni, hogy ezek a szervezetek sem függetlenek a falu hagyományos kooperációs formái mögött álló társadalmi viszonyoktól.

Ócsai terepmunkája során Piróth István végezte el ezek elemzését, amelynek megállapításaival magam is egyetértek. (vö. Piróth 1998) Megjelenésük polgári hatással, a modernizációval és a tűzoltóegységek esetén az előbbi tényezőkkel összefüggő professzionalizálódó tűzvédelemmel hozható összefüggésbe, bár Jávora Kata azt is megjegyzi egy általa vizsgált Zala megyei

tűzoltóegylet kapcsán, hogy ezeknek az eredete a feudalizmusba nyúlik vissza és működésükben, a patrónusok szerepvállalásában is feudális vonások fedezhetők fel (Jávor 1992: 227–228). Működésükben a szabadidő falun való megjelenése mellett igen lényeges tényezőnek látom a társadalmi differenciálódást és olyan társadalmi csoportok megerősödését falun, amelyek az értelmiségi réteggel, a polgársággal vannak kapcsolatban. Piróth István a helyi társadalom kifejezéssel véli megragadhatónak ezeket az önszervező közösségeket, és a demokratizálódási folyamatnak tulajdonít jelentőséget kialakulásukban (Piróth 1998: 56–57). Kiemeli ugyanakkor azt, hogy ezeken az egyesületeken belül – a hagyományos falusi intézményekkel ellentétben, jegyezném meg én – az „egyénnek komoly esélye nyílhat arra, hogy társadalmi helyét és helyzetét, presztízsét és státusát személyes képességei és hajlandóságai alapján szerezzze, erősítse és tartsa meg” (Piróth 1998: 57). Az itt elemzett szervezetek tehát eredetükben és működésükben is összetettek, nem egyszer ellentmondásosak.

Az elemzés teljessége érdekében érdemesnek tartom kitérni rájuk, egyrészt mivel a vizsgált közösségekben jelen vannak, másrészt mivel működésük a Piróth István által feltételezett demokratikus, az egyéni képességekre alapozó pozíciószerezést nem mindig igazolja. Ide sorolom a nyugdíjas klubokat, a nőszövetségeket, a sportegyesületeket: ezek szórakozási és művelődési feladatokat egyaránt ellátnak, azonban működésükben – mivel a falvakat a társadalmi és presztízshierarchiák rendszere nagyban áthatja – és a pozíciók kitermelődésében örökölt, az egyén családjához kötődő okok is közrejátszanak. Éppen ezért úgy tekintek ezekre az egyesületi formákra, mint amelyek érintkeznek a hagyományos, öröklött státuson alapuló szervezeti formákkal. Mindemellett a dolgozatnak ebben a részében csak a munkavégzéssel és gazdálkodási élettel kapcsolatos szervezeti formákra, az állattartó egyesületekre, a gazdakörökre és a szőlősgazdákat összefogó szövetségre térek ki. Egy kérdés rögtön adódhat ezen a részen belül, nevezetesen az, hogy mihez kezd a tudományos vizsgálat ezekkel a mezőgazdasági élettel kapcsolatos intézményekkel, amelyek létrejöttében világosan kívülről érkező organizációs hatásokat fedezhetünk fel – az agrárpolitikának általában része az ilyen egyesületek létrehozásának ösztönzése (vö. Szilágyi 575–584) –, de amelyek egyébként úgy működnek, mint a hagyományos állattartó közösségek. Másik kérdésünk az lehetne, hogy milyen a viszony az újonnan létrejött érdekvédelmi szervezetek és a falvakban hagyományosan megtalálható kölcsönös segítségi intézmények között. Bár egyes szerzők a hagyományos faluközösségen belüli összefogást a polgári szervezetek elődjeként látatják, Szilágyi Miklós arra hívja fel a figyelmet, hogy a viszony inkább közvetett, mintsem közvetlen, és hozzáteszi azt is, hogy a kooperációs hajlam csak „azokon a helyeken tudott hatékony érdekvédelemmé átfejlődni, ahol egy-egy

helybeli vezető tudatosan törekedett rá, hogy az eredendő készséget újmódi társas formák megszervezésével hozzáigazítsa a változó körülményekhez” (Szilágyi 2000: 579). Értelmiségiek – legtöbbször lelkészek – ilyen irányú törekvései Erdélyben több helyen sikeresnek bizonyultak (Balázsi 1995, Kós 1979: 392–393, Mikó–Kicsi–Horváth 1983: 176–201, Varga 1972: 314), ám rá kell mutatnunk arra a tényre, hogy ezek az értelmiségi szervezők tekintéllyel rendelkeztek a falu előtt, és ennek – mint látni fogjuk – a legitimitáció szempontjából ma is szerepe lehet.

Mivel ezek az intézmények szándékaik szerint szakmai szervezetek – így egyszálú koalíciók – és demokratikusan szerveződnek, ebbe a körbe sorolom őket, de látni fogjuk, hogy a közösségekben felhalmozott tőkétől, a közösségekben belül megszerveződő csoportosulásoktól ezek az intézmények sem mentesek (vö. Szilágyi 2000: 584). Jellemző, hogy működésük a hagyományos falu tagozódásából eredő deficitet mutat, és sok esetben egy-egy közösségi vezető tulajdonítja ki azoknak az erőforrásoknak az elosztását, amelyek ezekkel a gazdakörökkel elérhetők, mindamellett pedig a közösséget ideologikusan megformáló diskurzussal legitimálja magát. Ezekben a diskurzusokban a legitimitás forrásaként már a mezőgazdaság modernizációjának a szükségessége, az egyéni, kisparcellás gazdálkodás meghaladott volta és az uniós csatlakozás is megjelenik. Mindemellett a gazdák sokszor azt tapasztalják, hogy a gazdakörön keresztül eljuttatott vegyszerek az est homályában és szekérderekba rejtve kerülnek a gazdakör vezetőjéhez közel álló gazdákhöz, tehát az egyesülethez való tartozásnak nem sok értelmét látják. Az ilyen egyesületek működése egyelőre tehát még akadozó, erről bővebben beszélek a gazdakört a vezető alakján keresztül bemutató részben.

Ilyen, a modernizáció által életre hívott szervezetek a tejtermelő gazdaszövetségek is, amelyeknek a kialakulásában egy érdekes vonás, hogy valójában felső nyomásra jöttek létre: tudott dolog, hogy a gazdák a beszolgáltatott tej után nem csak a gyártótól kapnak fizetséget, hanem az államtól is egy támogatásjellegű juttatásban részesülnek. 2002 novemberében olyan rendelet látott napvilágot<sup>91</sup>, hogy csak azok kapják továbbra is ezt a juttatást, akik tagjai az ilyen szövetségeknek, és fülszámot rendelnek a szarvasmarháiknak. Ez többé-kevésbé meg is történt, ám sokan látták, hogy az állami juttatást azok is megkapják, akik nincsenek benne a szövetségben. A felső nyomás – a rendelkezések betartásának következtelensége miatt – sem volt alkalmas a helyi szintű, érdekvédelmi társulás létrehozására, utóbb a törvény betartását sem követelték.

---

<sup>91</sup> 2002/111-es rendelet, amely az addigi gyakorlatot megváltoztatva kimondja, hogy a tejtermelői státus egyik ismérve az egyesülethez való tartozás.

A gazdakörök mellett kiemelt szerepénél fogva a szőlőtermesztéshez, bornyéréshez kapcsolódó szerveződési formákról kell még szólnunk. A néprajzi szakirodalom a különböző gazdálkodási ágakat megszervező intézmények között külön és hangsúlyosan tárgyalja a szőlőművelést és a bornyérést szabályozó, összefogó hegyközségek létrejöttét, működését és funkcióit (vö. Égető 1985, 2001). Mivel a vizsgált falvak közül kettő a Kis-Küküllő folyásának középső, alsó szakaszánál, tehát Erdély egyik jellegzetes borvidékén fekszik, a szőlőkultúrának a közösségi élet megszervezésével is összefüggő jelentése volt egészen a földek államosításáig.<sup>92</sup> Héderfáján a téves megszervezése előtt működött egy hegyközség, bár írásbeli szabályokkal nem rendelkezett, és a falu egyéb közös ügyeihez hasonlóan szóbeliségben rögzített törvényekhez igazodtak a gazdák (Peti 2006a: 26). A kollektivizálás azonban a tulajdonviszonyok gyökeres megváltoztatásával párhuzamosan ezeket az intézményeket is aláásta, hisz a művelést már nem a közösségi autonómia normáinak feleltették meg, hanem felülről jövő intézkedések sorozatába integrálták az erőltetett szőlőtelepítést, a művelési területek növelését és a nagygazdasági művelést. Ezzel és a rendszert jellemző redisztributív és ebből eredően hiánygazdálkodással nem csak a gazdálkodás mikéntjét határozták meg, hanem a totális ellenőrzéssel együtt alacsony bizalmi fokú szerveződési formákat generáltak, így a rendszer alapvető jellemzőjévé vált az atomizálódott közösségek működése (vö. Rév 1996). Bár 1990 után a gazdák a földjeiket, többek között a – Héderfája esetén a megnövekedett területű – szőlőseiket is visszakapták, nem csak hogy nem alakultak újra a hegyközségek, hanem sokan a művelést sem kezdték el újra, ellenkezőleg: a kilencvenes évek első harmadát követően igyekeztek a szőlősöktől megszabadulni.

Héderfáján, a szőlő és bortermelésre támaszkodó gazdasági tőkeerőt kiegészíti egy, a szimbolikus tőkefelhalmozás lehetőségét biztosító szféra: az utóbbi években héderfáji gazdák borversenyekre neveztek be, és nem egy esetben aranyéremmel, ezüsttel tértek haza. A bor értékeinek és a benne rejlő lehetőségeknek az újrafelfedezését mutatja, hogy a Kis-Küküllő menti borszövetség létrehozásában héderfájiak is részt vettek, annak vezetőségében is benne vannak. Azonban itt nem csak a falu határában lévő műveletlen földek problémájával, az itt mutatkozó „rendetlenséggel” kell szembenézniük a helyieknek: mindamelllett, hogy sokan a gyors profit reményében eladták a visszakapott földekről az oszlopokat, vagy csak egyszerűen nem művelik azt, igen nehéz megszervezni a szőlősök hatékony művelését, és a bor értékesítését. A közös

---

<sup>92</sup> A Kis-Küküllő menti szőlőkultúrát Peti Lehel is bevonta vizsgálataiba, és a szászcsávási elemzésében Peti Botond is kitért rá. Mindketten hangsúlyozzák a szőlőnek és a bornak a gazdálkodásban és a közösségi életben betöltött jelentőségét (Peti L. 2004a, 2006a és Peti B. 2006).

szőlőpásztorlást a hagyományos minták mentén és a szükségnek megfelelően még megszervezik: mivel több határrészben fekszenek a szőlősök, több csősz fogadnak a gazdák, minden határrészre egyet. Ahol azonban nincsen több szőlősgazdának parcellája, ott nem is őrzi senki a termést, és a darazsak, a madarak, az őzek sok kárt tesznek benne.

A szőlőművelésben mutatkozó fennakadások mellett a gazdák többször szóvá tették a bor értékesítése kapcsán felmerülő nehézségeket is, hisz bár jó, mint említettem, díjnyertes borok is kikerülnek a pincékből, a bor palackozásához és piacosításához szükséges szűrőberendezések és palackozó gépek még hiányoznak. A megfelelő infrastrukturális és higiénias feltételek biztosítása viszont olyan tőkeerő meglétét feltételezi, amelyet egy-egy gazda egyedül kevés esetben tud felmutatni. A bor mint sikertermék felfuttatása, a reprezentációs rendszerekbe való integrációja, a közös piaci- és reklámstratégiák kidolgozása azonban még várat magára, így a bor értékesítése informális úton, kinek-kinek a kapcsolathálóján keresztül történik, mivel a szövetségen belül sokszor emlegetett bor útja mint turisztikai szolgáltatás megvalósulása is elhúzódik. A bornyerésnek és a szőlőművelésnek az új hagyományalkotási folyamatokban történő kanonizációja, a lokális márkák kialakítása és az ezt fogyasztó turisták tömegének a vidékre vonzása egyelőre még csak a vágyak szintjén létezik.<sup>93</sup> Az újonnan alakult borszövetség még kevés tagot számlál, az érdekvédelmi törekvéseknek és a reprezentációs stratégiák kidolgozásának még igencsak az elején jár, ezért értékelő, elemző feldolgozására csak ez után kerülhet sor. Megjegyzendő azonban, hogy itt is megmutatkozik a bizalomhiány, leginkább tipikusan azok részéről, akik kívülről szemlélik a folyamatok alakulását, tehát nem részesei annak, következésképp annak sikere nem az ő sikerük, így nem is várják azt. Úgy tűnik – és ebben eddigi, más területeken szerzett tapasztalataink is megerősíthetnek –, hogy a bizalomhiány és az ezzel kapcsolatos deficit okai társadalomtörténetiek is, mivel e jelenség mögött legtöbb esetben a kommunista hatalom által gyakorolt technikákat látunk, és ebben maguk a helyiek is megerősítenek: „Mondom, ez arra vezethető vissza, jött a társas, a kollektív, s az emberek mikor arról hallanak, kész, vége.” Nem állítom, hogy a működőképes kooperációs felületek létrehozásának kizárólagos akadálya a kollektív gazdaságok kommunikatív emlékezet által őrzött negatív értéktartalma lenne, hisz a személyi konfliktusok kezelésének a kudarca is legalább annyira meghatározza a deficiteket. Csupán rávilágítok ennek fontosságára, hisz tudjuk azt, hogy némely esetekben a jól működő kollektív gazdaság ösztönző erőként hatott a társulás további fenntartására. Szabó Laura csíkszentmártoni terepmunkája idején azt tapasztalta, hogy mivel a

---

<sup>93</sup> A hagyományalkotás és a borturizmus, valamint a reprezentációk összefüggéseit elemezte Kemény 2005 és Ulin 1998.

faluban a kollektív gazdaság jól működött, jó minőségű földekkel rendelkezett, a gazdák teljes erőbefektetéssel dolgoztak, valamint a vezetők is alkalmasnak bizonyultak, és motiváló juttatásokkal ösztönözték az embereket, a rendszerváltáskor nem hordták szét a társas vagyont, és két társas alakult (Szabó L. 2000: 71). Az tehát, hogy a kollektív gazdaság működése milyen tapasztalatokkal szolgál, szerepet játszik a társulások meglétében vagy hiányában, ugyanakkor azt is elképzelhetőnek tartom, hogy ezzel összefüggésben, de ettől függetlenül is – életmódminták, munkahelyek, megváltozott kapcsolatok és kommunikációs formák hatására – az emberek viselkedési struktúrája is megváltozott. Azt mindenképp hangsúlyozom, hogy nézetemben a szabályozott kooperációs felületek létrejötte előrelendítheti a szőlős gazdaságokat, ugyanis ezen belül megvalósítható lenne az esetleges és egyéni reklámon túlmutató közös önreprezentáció.

A társulások létrehozásának akadályairól a Kis-Küküllő menti gazdák számoltak be, akik elmondták, hogy a kilencvenes évek elején, a földek kimerésekor a társulni szándékozó gazdák szerették volna, ha egy helyen mérik vissza a földjeiket, de ezt nem lehetett megvalósítani, mert a földet mindenki a régi helyen szerette volna visszakapni, és mert a falubeliek nem is fordultak bizalommal az ilyen vállalkozások fele. „Kilencvenkettőbe tízen összeálltunk, még mielőtt a földek ki lettek volna osztva. A tíz személynek volt asszem száz, százhusz hektár földje. S azt mondtuk hogy, eldöntöttük, SZ-éknél voltunk összegyűlve, hogy mérjük ki ennek a tíz személynek a határt...kategória szerint, hegyen, hegy mögött, itt a hegyen belül a földterületet, annak arányában, hogy kinek mennyi van, de egy, egy darabba. S oké, bele volt egyezve mindenki, s akkor, amikor az emberek ráébredtek, hogy hopp, ezek mit akarnak...ezek megint kollektívet akarnak csinálni. S dugába dőlt a minden annak idején.” Társulás nélkül a gazdák nagy többsége nem lesz képes integrálódni a regionális, globális piacokba, ezért megkockáztatjuk azt a feltételezést, hogy párhuzamos struktúrák kialakulásának nézünk elébe. A megfelelő tőkeerővel és kezdeményező készséggel rendelkező, a gazdaságot idejében, az új normáknak megfelelően felszerelő gazdák, gazdaságok, esetenként társulások képesek lesznek beszállítóivá válni a szigorú normák szerint működő piacoknak, míg a felzárkózni nem tudók a helyi, a globális piac tekintetében alacsony fizetőképességű réteget tudják csak megcélozni, vagy saját fogyasztásra termelnek, illeszkedve az önellátó gazdaság ethoszába, és elzárva maguk elöl a fejlődés útjait. Vagy – és erre a legutóbbi időben főként Héderfájáról sok példánk van – felhagynak a mezőgazdasági termeléssel.

### **„Számталanszor megmondtam...” A gazdakör és a vezető**

A gazdakörök működését az 1990-es években létrehozott héderfáji intézménnyel példázom, azzal a megjegyzéssel, hogy ezt ugyan egyedi esetnek tartom, de az itteni gazdakör működésében megmutatkozó jellegzetességek más erdélyi települések hasonló intézményeit is jellemezhetik, hisz ezek összefüggésben vannak a gazdálkodás egészének jellegével, a birtokszerkezetnek, a tulajdonformáknak, a erőforráshiányoknak a kérdésével.

Héderfáján a hagyományos gazdasági stratégiákat integráló, és a rituális életet irányító, annak gazdasági vonatkozásait szabályozó szervezeti formák mellett egy gazdakör is működik, a Romániai Magyar Gazdák Egyesületének (RMGE) helyi fiókszervezete. A gazdakörben 2004 nyarán tizenkét gazda volt, a gazdakör elnökénél regisztrált adatok szerint van közöttük olyan, aki több mint tizenhét hektáron gazdálkodik, de mindenkinek van legalább három hektár birtoka, és ennek nagy része általában mezőgazdasági művelés alatt álló terület. Szarvasmarhát, juhot, sertést szinte mindenki tart, hiányzik viszont a gazdaságokból a ló, ellenben több helyen van traktor, és a műveléshez szükséges egyéb eszközök. A gazdakör tagjai átlagosan szakiskolai végzettséggel rendelkeznek, de többen vannak, akiknek ennél magasabb, líceumi végzettségük van. Állategészségügyi technikumot végzett egy tag, egyetemet végeztek ketten (egyikőjük kertészeti, másikuk tanári képesítést szerzett).

A gazdakör helyi vezetője B. A., aki egyben tagja az RMGE megyei igazgatótanácsának. Ő az, akinek állategészségügyi technikus diplomája van, de a változások után több mezőgazdasági tanfolyamot elvégzett, több kezdeményezésnek mozgatója volt, emellett pedig a 2004-es helyhatósági választásokon az RMDSz színeiben indult a polgármesteri székért folyó megmérettetésben. Mivel ez a törekvése nem járt sikerrel, és a szavazók a községközpont, Küküllőszéplak egyik magyar nemzetiségű polgárát választották meg vezetőjüknek<sup>94</sup>, B. A. továbbra is megmaradt a formális hatalom és legitimációs bázis nélküli közösségi vezető szerepében.<sup>95</sup> Legitimációjának forrásai így egyrészt a helyi erőviszonyok, hisz amikor azt kérdeztük, hogy ki az a tizenkét gazda, aki a gazdakörben benne van, a következő volt a válasza: „Hát tizenketten, hát olyan emberek, akik... mondjam azt, hogy módosabbak...Több területük van. Hát nekünk, ha én megkeresném azt a kimutatást, mert nekem megvan a kimutatás pontosan, igen, a tizenkét személynek százötven hektár területe van.” Másrészt legitimációs forrásokat

<sup>94</sup> A falusi politikai viszonyokat nagyon jól tükrözi ennek a polgármesternek az esete. Ő a híres-hírhedt üzletember, Gigi Becali politikai formációja, az Új Generáció Pártja (Partidul Noua Generație, PNG) jelöltjeként indult, így lett belőle polgármester. Mivel a kétes hírű, egyebek közt futballklub-tulajdonos pártvezér minden győztes helyen végző jelöltnek egy autót ígért, azt megkapta, sőt, a 2004/2005-ös idényben részt vett az UEFA kupa egyik mérkőzésén, amikor a Bukarestben zajló Steaua–Valencia mérkőzésre a párt vezetője minden PNG-s polgármestert meghívott.

<sup>95</sup> A közösségi vezető (*lider comunitar*) kérdésköréhez lásd Ogeru 2000: 119–121

talál szakmai kapcsolataiban és tudásában is, a lentebb következő, a vele készült beszélgetésből ide beemelt néhány jellemző részlet ezt nagyon jól mutatja: „Most meg is tárgyaltam ezekkel a vezető személyiségekkel, a mezőgazdasági igazgatóságtól az aligazgatót, M. J.-vel beszéltem, B. P.-vel beszéltem, akkor... Cs. A.-val, akkor S. K.-val, a nemesítő állomás igazgatójával, tehát mind olyanokkal, akik az embereket el tudnák igazítani, mindegyik a maga szakterületén, és most már csak az hiányzik, hogy egyeztessék ők az időpontot, hogy kijöjjenek ide egy vasárnap...” A gazdakör működésében mutatkozó problémák mindezek mellett összefüggésben lehetnek a legitimációs deficittel, hisz B. A.-nak a közösség előtt nincs tényleges legitimációs bázisa, aminek a fontosságára a lelkészek közösség-szervező szerepe kapcsán már rámutattunk.

A gazdakör működése, és egyáltalán az agrárhelyzet jelenlegi állapota kapcsán többször hangsúlyozza, hogy itt összefogásra lenne szükség, valamint azt is kiemeli, hogy a gazdakör működéséhez is hiányzik az a bizalmi tőke, ami szükséges lenne a kooperációs felületek kialakításához. A véleménye megfogalmazásában több helyen felfedezhető a korábbiakban már többször emlegetett ideológiai tartalom, amelyről azt állítjuk, hogy kritikátlanul használják mind a politikumban, mind a közbeszédben, és néha a tudományos nyelvben is. Ez az ideológiai tartalmakkal telített beszédmód a B. A.-hoz hasonló mediátorokon keresztül kerül be a faluba, azokon keresztül, akik mindkét, a városi és falusi világban járatosnak képzelik magukat, olyannak, aki érti mindkét világ nyelvi és pragmatikai logikáját. Azonban nagyon sokszor úgy tűnik, hogy a falusiak, akik fele ezeket a beszédmódokat közvetítik, nem értik vagy nem akarják érteni az ezekben a diskurzusokban megjelenített tartalmakat, és a korábbi tapasztalatokra hivatkozva a legtöbbször elutasítják a tudástőke növelésére tett próbálkozásokat és a különböző szakmai együttműködési formákat. Az új formákkal kapcsolatosan általában az az ellenvetés fogalmazódik meg, hogy a kezdeményező személy vagy csoport minden valószínűség szerint saját érdekeit tartja szem előtt, a közösségre csak egy paravánszerű legitimációs forma biztosításáért van szükség. A kooperációs formákkal kapcsolatos vélekedések egyik jellemzője, hogy az emberek csak arról nyilatkoznak pozitívan, amelyikben benne vannak, tehát érdekük fűződik ahhoz, hogy pozitív képet forgalmazzanak róla, a más együttműködési felületekkel szemben leginkább fenntartásokkal viseltetnek.

Úgy vélem, ezek alapján megfogalmazható, hogy bár a gazdasági környezet szükségessé tenné, a mentális környezet nem alkalmas szakmai szervezetek létrehozására. A Kis-Küküllő menti helyzetről és az eddigiekben megnevezett problémákról, különösen a gazdaságok felkészüléséről igen érzékletes képet festett a B. A.-val folytatott beszélgetés, amely során a közösségi vezető mind a tudásbeli lemaradásról, mind a szakmai szervezetek szükségességéről, mind a

pályázatokkal kapcsolatos adminisztratív és bürokratikus nehézségekről beszélt. A beszélgetés alapján az látszott körvonalazódni, hogy a szakmai jellegű kooperációs felületek létrehozása még akkor sem jár sikerrel, ha a törekvést valaki ilyen markánsan képviseli. Az állami, hivatalos szféra felől kapott legitimációs bázis és erőforrások hiányában a kezdeményezés takaréklángon ég, azért is, mert a benne részt vevőknek mások az elvárásaik, mint amiket a szervezet ténylegesen nyújtani tud. „[S mit lehet tudni, hogy ezek az emberek mégis mért álltak be, hogyha annyira ellenzik a közösködést itt a héderfáji gazdák?] Nagyon egyszerű és világos az egész: ők mikor beálltak, azzal a gondolattal álltak be az emberek, a zöme ezek közül, hogy most na aztán folyik ide a támogatás, ilyen-olyan pénzek, meg ilyen-olyan segítség tiszta ingyen. Hát sajnos, Héderfáján ilyenek az emberek.”

## **Tevékenységi formák**

### ***1. A gazdálkodáshoz szorosan kapcsolódó tevékenységek***

Ebben a részben azokat a közös munkát feltételező tevékenységi formákat vizsgálom, amelyek a falvak mindennapi életével, a gazdálkodással kapcsolatosak. Ezek mögött a munkaformák mögött állhatnak az állattartó gazdatársaságok szervezőként, lehetnek ezek rögzült kalákaközösségek vagy alkalmilag összehívott falutársak, akik egy-egy speciális munka elvégzésére összegyűltek.

#### ***1.a. Munka a közösségnek***

A néprajzi szakirodalomban *faludolga*, *egyházdolga* névvel előforduló közösségi munka is gyakori velejárója a falvak életének, hisz a közösen használt erőforrások karbantartását, felújítását is közösen oldották meg, illetve minden közcélú munkát közösen végeztek el (vö. Szendrey 1938b: 274, 282, Varga 1991: 179–180). A szakirodalom ide sorolja az egyház részére és a lelkészek végzett munkát is, ám én ezt olyan tevékenységnek látom, amelyet – bár a határok nem mindig világosak – a közösség rajta kívül álló jogi vagy fizikai személynek végez, ezért egy következő alfejezetben beszélek róla. Az egyháznak végzett munkákon kívül azonban számos közösségi tennivaló akad és akadt ezekben a falvakban az árvízvédelemtől a tűz elhárításán keresztül a közös haszonvételű területek rendben tartásáig (Janó 1966: 519, Kós 1979: 458, Varga 1991: 179). Sajátos formája volt a közösségi célú társulásoknak a székely falvak esetében a közös vadászat (Hajdú 2001: 30, Szendrey 1938b: 273–274). A közösség számára végzett munkák egyik fontos változási iránya az institucionalizálódás, a hivatalos intézmények, szervezetek hatáskörébe való átkerülés (vö. Szendrey 1938b: 273), gondoljunk csak a tűz- és

árvízvédelem professzionalizálódására, így a falu közösségének a hatáskörében jobbra csak a közös haszonvételek körüli munkák megszervezése marad, ám ezek is fizetett munkává válhatnak. E folyamatot Kós Károly a tagosítással is összefüggésbe hozta: „a tagosítás óta aztán a régi, szerre végzett közmunkákat teljesen felváltotta az utcakasszából fizetett (...) munka” (Kós 1979: 461), hisz a nyomásos gazdálkodás megszűntével a kooperációs felületek is csökkentek: „a fordulórendszerű kötött művelés megszűnése természetesen magával hozta korábbi pezsgő községi élet, közügyintézés meggyengülését is” (i. m. 453).

A közösségnek végzett munkák mai leggyakoribb formája az, hogy a közösen birtokolt területeket – mint amilyenek a legelők, de lehetnek ezek közös (egy tagban levő) kaszálók is – közösen szervezett munkával tartják karban. Ugyancsak közös munkával tartják karban a dűlőutakat, a csordakijárókat és az azokat szegélyező kerítéseket. Előfordul még, hogy a juhász szállásaként szolgáló építményt is ilyen közös munkával készítik el. Sokszor nevezik ezeket a munkaformákat is kalákának. Az ilyen jellegű munkákat nem kíséri zárólakoma, azonban mivel minden ilyen alkalom jó lehetőség a szórakozásra és a kapcsolatok megerősítésére, bőven fogy az ital.

A munkában való részvétel kötelező, de pénzzel vagy napszámmal ki lehet váltani: ha valaki nem tud elmenni, akkor a megfelelő napszámbért vagy a napszámot küldi maga helyett. A falvak szerveződésének, közösségiségének egyik jó indikátora lehet ezeknek a szervezeteknek a hatékonysága, és a munkában való részvétel intenzitása. Nem csak a vizsgált kistájak falvaira vonatkoztatva a mondottakat megállapítható, hogy Erdélyben ebben a tekintetben igen változatos formákkal találkozunk: a jól működő, vízhálózatot közösen fenntartó faluközösségektől (Bárh 2007: 86–90) azokig a faluközösségekig, ahol még a legelő takarításában, vagy a határba kivezető dűlőutak karbantartásában sem tudnak megegyezni. Egyik vizsgált közösségben például évek óta vita folyik azon, hogy egy különösen rossz dűlőút karbantartása kinek a feladata: mindenkié, akinek abban a határrészben a földje van, vagy csak azoké, akik gyakran járnak traktorral arra, és tönkreteszik az utakat.

Vámosgálfalván az állattartás és a gazdálkodás rendje egy, a kollektivizálás előtt élő ágazatot hívott életre (vö. Kós 1979: 460): a közösség állatállománya számára szükséges apaállatok tenyésztését és tartását – mivel vállalkozásszerű tartásukat senki nem vállalja – közösségileg próbálják megszervezni. Ehhez az apaállatok takarmányozását közösségi alapról biztosítanák, visszatérve a történelmi példákhoz ismert, erre a célra fenntartott kaszálókhoz és legelőrészekhez.

### ***1.b. Munka a közösség egy tagjának***

A vizsgált közösségekben – a szervezeti formáknál tett megszorításokkal, miszerint beszűkült az ebben részt vevők köre – ma is gyakori. Szervezője és lebonyolítója általában a többé-kevésbé rögzült kalákaközösség, de a munka típusától függően a társulás határai változhatnak. Házépítés, sűrű mezőgazdasági munkák idején a középirtokosok általában ebben a formában allokálják a munkaerőt. A héderfáji szőlősgazdák hangsúlyozták a legtöbbször, hogy a körükben általános birtoknagyság (5-8 hektár szántó, 2,5-3 hektár szőlő) nem teszi lehetővé a kalákamunka végzését, ezért gépekkel dolgoznak, vagy napszámosokhoz fordulnak. Ezt azért is megtehetik, mert a szőlő akkor is profitot hoz, ha csak minden harmadik, negyedik évben lesz jó termés (Peti L. 2004a: 202), így az ebből befolyó tőkét a gazdaság modernizációjába forgathatják, vagy napszámosokat alkalmazhatnak vele.

Több okból is külön kell választanunk a házépítéssel, egyáltalán az építkezésekkel kapcsolatos munkálatokat és a mezőgazdasági munkákat: leginkább azért, mert ezek más-más közösségi részvételt feltételeznek, de azért is, mert a változásuk – az általánosan tapasztalható individualizáción és atomizáción túl – más tényezőkkel függ össze. A házépítéssel adódó munkálatoknál nem mérvadó a gazdaság birtokmérete, azonban a falusi házépítés (szándékosan nem nevezem népi építészetnek) fejlődése során egyre több olyan építkezési elem jelent meg, amely speciális tudást feltételezett. Valamikor csak egy-két mestert kellett megfizetni, akik megmondták, hogy hány segítőre lesz szükség, és el is végezték a munkálatokat, hisz a kalákában dolgozók is értettek többé-kevésbé a munkához. Ma azonban az építkezés során már nem csak a mestereknek kell szaktudással rendelkezniük, hanem segédeknek is. Míg tehát a házépítés során gyakorolt kalákamunkák megszűnésében az általános közösségi szétszalazódás mellett technológiai okok is közrejátszottak, a mezőgazdasági munkák esetében a tőkésedés és a birtoknagyság játszott döntő szerepet.

A kalákamunkákat minden esetben egy lakoma zárja, amely alkalmas arra, hogy az ajándék gazdasági jellegét elleplezze. A főzést az asszonyok végzik, és ha nagyobb horderejű munka adódik, ahol több munkásnak is enni kell adni, akkor a kalákaközösségből, a kalákát rendező családdal szoros kapcsolatban lévő családból érkező asszony segít a főzésben és a terítésben. A kaláka megszűntének illetve beszűkülésének okai között beszélgetőtársaim – főként az asszonyok – azt is megnevezték, hogy ha a terítést, az étel- meg italfogyasztást, valamint a visszadolgozás kötelezettségét tekintik, a kiadások sokszor meghaladják a várt költségszintet, ezért nem is lehet már költségmegtakarítással kalákát szervezni. Egyszerűbb, ha pénzzel szerződött mestereket és napszámosokat fogadnak, akiknek enni sem kell adniuk, és el sem kötelezik magukat feléjük.

Mivel gálfalvi terepmunkánk egyik időpontja nyári, de esős időre esett, lehetőségünk volt megfigyelni az egyik olyan munkaalkalmat, amikor ha nem is a szélesebb közösségből, hanem a rokonságból érkezik a munkaerő. Általában a kukoricafejtést ilyen formában oldják meg: a villanymotorral felszerelt fejtőgép mellett többen is dolgoznak, megosztva a munkát nemek szerint, a munkafázisoktól függően. Ugyancsak közösségi munkaalkalom a csirkevágás. Mivel szinte minden háztartásban található mélyhűtő, gyakorlattá vált, hogy a piacon vásárolt húscsirkéket, amikor optimális súlyukat elérték, egyszerre levágják, és fagyasztva tárolják. Bár mindkét munka közösséginek tekinthető, egyik sem mozgat meg a rokonságon vagy a szűk baráti körön túlmutató munkaerőt, így nincs funkciója a tágabb közösség életében, nem képes a munkamorál és a normák közvetítési és ellenőrzési felületeként működni, vagy azokat kommunikációba hozni az egész közösség számára.

Gálfalván tehát az ökológiai feltételek által lehetővé tett kukoricatermesztés ad alkalmat arra, hogy a közösség egy tagjának végzett munkaalkalom kialakuljon. Az ökológiai feltételek, a termékstruktúra, a piacorientáltság és a munkakultúra kapcsán a felső-háromszéki gazdaságok viselkedésére hívnám fel a figyelmet: a gazdákkal beszélgetve többször rákérdeztem, hogy miért nem termesztene kukoricát. A válaszok nagy többségükben magukban foglalták a klimatikus viszonyokra való utalást, azonban a teljes kép akkor bontakozott ki, amikor többen azzal magyarázták a kukorica hiányát, hogy ahhoz nincsenek gépeik, egyébként meg csere útján hozzájutnak. Itt a mezőgazdasági termelés elsősorban gépesített munkafolyamatok meglétét feltételezi, ahol – a háztartások nagy többségénél – emberi munkaerő koncentrációja csak bér munka formájában található meg. Nincsen olyan mezőgazdasági munka, amely szükségessé tenné a munka cseréjét, mivel a burgonya és a vetésforgóként alkalmazott szemes gabona termesztése szinte teljes egészében gépesített folyamat. A nagyobb területen (1,5-2 hektár vagy annál több) burgonyát termesztő családi gazdaságoknál ma talán egyetlen kivétel ez alól a burgonya válogatása, amit még mindig kalákások – esetleg napszámosokkal közösen – végeznek. Ám még itt is megfigyelhető, hogy amennyire tehetik, gépesítik a folyamatot, és a búza válogatására szolgáló, többrostájú gépekhez hasonló gépeket készítenek házilag, ami a munkát lényegesen meggyorsítja. Érdekes tényező ugyanakkor, hogy a válogatógép a kézi munkaerőigényt és a munka intenzitását is növelte: amíg a kézi válogatás idején az udvarra, kertekbe leöntött burgonyát a család saját munkaritmusa szerint annyi emberrel válogathatta, amennyi éppen rendelkezésre állt, a gépi válogatás legkevesebb 8-10 embert tesz szükségessé, és a munka ritmusa is megfeszített, hisz azt a válogató gép adja. Viszont a gazdák értékelése szerint még így is jobban járnak, mert több tonna burgonyát lehet néhány nap alatt átválogatni, majd

raktározni vagy eladni. Mivel a gazdaságok tőkejövedelmei elég magasak és a burgonyahozam is megfelelő, úgy ítélik meg, hogy ezeket a gépeket beszerezni, és idényben működtetni megéri úgy is, hogy közben kalákásokat és napszámosokat egyszerre foglalkoztatnak. Itt tehát a nagyobb mennyiségben burgonyát termelő gazdaságok esetén csak a válogatás hívja életre a kalákamunkákat, és ezen belül a piaci és a reciprokatív szemlélet sajátos kombinációjával találkozunk. Azonban a kaláka normatív szerepe és a viszonzás kötelezettsége itt is él: 2004 őszén Torján alkalmam volt megfigyelni, hogy egy igen idős, nehezen mozgó asszony magának széket hozott, letelepedett a válogató gép mellé, és úgy vett részt a kalákában, mivel a hosszú távú kölcsönös tartozások ezt megkívánták.

A Felső-Háromszéken jellemző folyamatokkal ellentétben a Nyikó mentén, ahol a természetföldrajzi adottságok nem teszik lehetővé az ágazati specializálódást, és jellemző a több lábbon állás, igen sok az olyan munkafolyamat, amely a fokozott emberi munkaerő jelenlétét feltételezi, ennek következtében pedig ma is jelentős a kalákázás. Azonban a kilencvenes években, amikor egy közeli lóhizlalda jó áron vásárolta fel a szénát, és többen eladásra is termeltek, ezek nem hívtak kalákásokat: a pénzért eladott termény, vagyis magának a vásárnak az aktusa felfüggesztette a közösség által nem gazdasági elvüként kezelt kalákázásnak az érvényességét. Ez esetben láthatóvá válik, hogy a morális vélekedések is mennyire integráns részei a közösségi munkaalkalmaknak: a kalákának magának, és az eredményének mindig a segítség regiszterében kell maradnia, mert valaki azért hív kalákásokat, mert nincs elegendő tőkéje a bér munka kifizetésére. Amikor a kaláka eredményeként valaki tőkejövedelemre tesz szert, a munkafolyamat megszűnik segítségként működni, gazdasági realitását felismerik, és már a zárórítus – mely egyébként alkalmas a gazdasági vonatkozások elleplezésére (vö. Bourdieu 1978c: 382) – sem elegendő ennek kölcsönös fáradozasként értelmezhető, visszamenőleges átalakítására.<sup>96</sup> A pénzüjvedelmet feltételező gazdasági tevékenység és a kölcsönös segítség élesen szemben állt egymással. A Felső-Háromszékről hozott példából ugyanakkor az derült ki, hogy amikor a piaci megjelenés lehetősége minden résztvevő család számára adott, a gazdasági realitások felismerése nem szünteti meg a kölcsönösségi rendszerek működését.

A vizsgált településeken ma már az általános érvényű kaláka nem él, helyét a szűkebb körű rokoni összefogás vette át, az elmúlt időkről való beszédnek azonban – egy elmúlt Aranykor jellemzőjeként – központi szervező eleme. Jan Assmann kifejezését újfent használva azt

---

<sup>96</sup> Érdekes párhuzamát olvashatjuk ennek Bourdieu-nél: a munkálathoz megfogadott mester kérését, hogy az el nem fogyasztott ételért kapjon pénzbeli kárpótlást, a munkáltató család rögtön teljesítette, de megkérték a kőművest, hogy többet ne jöjjön, mivel az étkezés mindig részét képezte a munkaviszonynak, de soha nem számolták be a bérbé (Bourdieu 1978b: 324).

mondhatni, hogy a *kontraprezentikus* beszédmód (Assmann 1999: 79–80) egyik fő összetevője a kaláka, főként az idősek körében. A mai individualizált világot folyamatosan szembehelyezik a régi, a közösség működésének helyet adó világgal: „mindjárt úgy van, mint Németbe [Németországban]. Leesel, s nem segít senki.” Ezt pedig azokkal az időkkel ellentétezik, amikor a házaikat építették: „ezt a házat úgy építettük. Pénzünk nem volt, jött a mester, megmondta, hány ember kell, és jöttek.” A dolgozat további részeiben, különösen a moralitást elemző fejezetben bővebben szó lesz róla, ezért itt csak megemlítem, hogy a kalákával, közösségi munkaalkalmakkal kapcsolatos tudáskészlet, a normák világa és a társadalmi praxis, a cselekvések világa nem egyenlő megoszlású. Ezt leginkább az idős beszélgetőtársak és fiatal gazdák válaszait, viselkedését összevetve tudjuk alátámasztani, hisz ez alapján körvonalazódni látszik egy több síkon szerveződő tudáskészlet és viselkedési minták együttese. Amíg az öregek ismerik ezeket az elveket, és normaértékűnek tartják őket, addig a fiatalabbak, ha ismerik is, normatív tartalmukat – sokszor az üzemméretből, birtoknagyságból és technikai felszereltségből, illetve az ez iránti igényből fakadó szükség miatt – nem tartják érvényesnek, vagy nem tartják magukat hozzá. Az öregek számára ami régebb volt, az helyes, ami ma van, az elítélendő, és ennek nem csak morális alapokat találnak, hanem az élet egészének megszervezése, a gazdasági stratégiák, a felhalmozás mint paraszti érték szempontjából mérlegelik a folyamatokat: „Volt úgy például, volt egy család [...] Az úgy volt, hogy ott tizennégyen ültek az asztalnál. Volt egy nagy körtefa, s tizennégyen ültek az asztalhoz. [S együtt dolgoztak?] Együtt. S nem veszekedtek. [Nem voltak elosztva a földek?] Nem, s az öreg indította, hogy máma ide mentek, holnap oda mentek. S ősszel, hát nem volt nagy lux, mindenki kapott egy pár bakancsot, mit tudom, egy téli ruhát. S a gyermekek ott ettek az asszonyoknak az ölekbe, ott együtt az anyja kitette, még ő is ett [...] Hát akkor a gyermekek nem kötettek pénzt. Akkor például a kocsmába, ezelőtt régebb, egészen meddig mondjam, egész a hatvanas évekig, fiatal nem volt a kocsmába. Nem mentek, az szegény volt. Egy legény, vagy egy, mint most is, a gyerekek is elmennek. Ott csak az öregek mentek, ott tárgyalták meg a földeket, én eladom, te megveszed, mert akkor is volt szegény ember, aki ivott, s el kellett adja a földjét, mert nem volt, mit egyék.”

Mint már említettem, az azonos vagyoni helyzetű, kis és középgazdák még élnek a kaláka jelentette lehetőséggel. Az általuk birtokolt földterület általában nem haladja meg a 2-3 hektárt, így kukoricakapáláshoz, szénagyűjtéshez, esetenként – amennyiben birtokolnak, és művelés alatt tartanak szőlőket – a szőlőmunkákhoz kalákában érkező segítséget is igénybe vesznek.

Ezekben a kölcsönös segítségnyújtási rendszerekben a kiegyensúlyozott reciprocitástól az általánosított reciprocitásig a kölcsönösségnek sokféle formájával találkoztunk. Itt meg kell

jegyeznem, hogy a kiegyensúlyozott és általánosított reciprocitást a szakirodalomban rögzült értelmétől némiképp eltérően használom (vö. Service 1973: 22). A szakirodalom ugyanis azt mondja, hogy az általánosított reciprocitás keretén belül a javak hosszú távon egyenlítik ki egymást és a rendszer egyik ismérve, hogy nincs alku, a cserében részt vevők a társadalmi önzetlenség parancsának engedelmeskednek. A kaláka működése során nagyon sokszor találkozni ezekkel az elvekkkel: a részt vevő családok nem kalkulálják az elvégzett munkaórák számát, a befektetett munkaerőt. Ha egy család a másíknak úgy segített, hogy hárman vettek részt egy napig a munkában, nem feltétlen ennyit várnak vissza: a visszakapott munka lehet több is, kevesebb is, hosszú távú kapcsolattal számolnak, ahol ezek a befektetett javak megtérülnek. Ezzel szemben a kiegyensúlyozott reciprocitás egyenes és nyílt cserét jelent, ahol a kapott javak mindkét felet kielégítik. A munka cseréjénél azonban nem beszélhetünk egyenes és azonnali cseréről, hisz ez a csere az időben kitolódik. Azonban mégis kiegyensúlyozott az a kölcsönösségi forma, mert pontosan számon tartják, hogy ki mennyit segített a másíknak, és a gépi munkaerőnek is megvannak az átszámítási kulcsai. Tehát ha egy család a másíknak két munkanappal segített, akkor annyit kell visszaadni, ha netán szekérrel történt a segítség, akkor egy szekeres munkanap két-három kézi munkanapot ér. Mindkét esetben fontos a bizalom, vagyis az, hogy a segítséget adó család bízjon abban, hogy a befektetett munkát akkor, amikor erre szükség van, visszakapja. „A kölcsönös együttműködések laza elszámolása, az idő és az energia nagyvonalú számon tartása a méltányosságérzés szolgálatában áll.” (Oláh 1995: 183) A reciprocitás különböző formáinak alkalmazása összefüggésben áll a tranzakcióban szereplő feleket összekötő társadalmi kapcsolatok milyenségével és intenzitásával, hisz közelebbi és intenzív kapcsolatot ápoló gazdasági egységek között gyakoribb az általánosított reciprocitás, és minél távolabbiak a résztvevő felek, annál valószínűbb, hogy a reciprocitás egyenes és nyílt csereként jelenik meg.

A megváltozott munkaszervezeti formáknak és a munkaerő új allokációs formáinak megfelelően ennél a résznél meg kell említenem a napszámosmunkát is, noha tudatában vagyok annak, hogy ez a fajta együttműködés sokban különbözik a kölcsönösségen alapuló rendszerektől és a szakirodalom sem tárgyalja együtt a kettőt. Döntésem alátámasztására három fontos érvet hoznék fel: (1) Az első a munkaadó és a munkavégző közti kapcsolat minőségével kapcsolatos, ugyanis az ilyen jellegű falusi viszonyoknak az egyik sajátossága, hogy a gazda és a napszámos ugyanannak a lokális közösségnek a tagja és közöttük olyan, hosszú távú megállapodás jön létre, amely egy-egy munkafázis végeztével nem ér véget azzal, hogy a gazda kifizeti a munkást. A gazda mintegy patrónusává válik a napszámosnak, ebből fakadóan a kapcsolatuk más, patrónus–

kliens jellegűvé válik, a napszámos munka pedig egyfajta átmenet a szerződéses viszony és a segítségben végzett munka között. (2) akárcsak a kölcsönmunka esetén, ahol a végzett munkában nem csak az azt végzők fizikai ereje és tudása a fontos, hanem a személye és kapcsolatai is, a munkát végző ebben az esetben is hozza kapcsolatait, a róla szóló ismereteket, a munkáját nem egyszerűen eladja. Az ilyen jellegű munkaviszonyban a kalákások és a napszámosok is személyes felelősséget éreznek – persze, nem minden esetben – az elvégzendő feladat eredményéért. (3) ugyanacsak a munkaszervezeti formák mai jellegzetességeiből következően a közös munkavégzések során nem egyszer megtörténik, hogy nem gyűl össze elég kalákás, ezért napszámosokat is fogadnak, akik együtt dolgoznak a rokonokkal, szomszédokkal, így a munkavégzés során az egyenlőtlenségek mintegy felfüggesztésre kerülnek, hisz a gazdának ugyanúgy kell viselkednie a napszámosokkal, mint a kalákásokkal. Az is megtörténik, hogy a korábbiakban már említett sürgős munkák esetén (építőanyag lerakódása) a máskor napszámosmunkát végző falustárs beáll segíteni a spontán szerveződött akcióközösségbe. Mindez nem jelenti azt, hogy a patrónus családok és a napszámosok közötti távolság könnyedén áthidalható, hisz az élet egyéb területein – például a rítusok megülésében – nem zajlik le a közeledés, az informális hatalmat gyakorlók ezeken a területeken továbbra is fenntartják elkülönülésüket. Ezekről a jelenségekről a későbbi fejezetekben még szólni fogok.

### ***1.c. Munka a közösségen kívüli személynek***

Amikor a közösségi munkaalkalmakról, a társasmunkákról beszélünk, sokszor nehéz megállapítani, hogy az organizációs hatások kívülről vagy belülről érkeznek, ezért azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a munka megrendelője a munkát végzők közösségéhez tartozik-e vagy sem. Az organizációs hatások kérdésénél a legjobb példák a közösségnek végzett munkák lehetnek: amikor az állattartó gazdatársaság hirdeti munkát, az még belső organizáció, amikor pedig a községháza hívja össze az embereket útjavításra, az már külső? Igencsak nehéz megmondani, hogy hol kezdődik a külső hatás, és meddig tart ilyen értelemben a közösség. A kérdés nem csak önmagában fontos, mivel visszavezet bennünket a reciprocitás és a redisztribúció – mint egyfajta reciprocitási lehetőség – kérdéséhez. Mint már korábban is láthattuk, antropológusok leírásaiból, elemzéseiből tudjuk, hogy néha milyen kevés választja el a reciprocitást a redisztribúciótól, a kölcsönös egyenlőséget és az informális vezetői szerepkört a hatalmi elkülönüléstől és a rögzült, formális vezetői szerepkörtől (Harris 1994: 82–84, Sahlins 1976: 270–279). Ebben az értelemben a falusi élet gazdasági folyamatai, munkavégzése egyes szakaszai is elmozdulhatnak a reciprocitástól a redisztribúció fele, amikor a szolgáltatott javakért

vagy munkáért a munkát végzők nem kapnak vissza mást, csak képletes javakat, szolgáltatásokat, és az egész folyamatot a hatalmon lévők ideológiai köntösbe is bújtatják. Éppen ezért ezeknek a tényezőknek a figyelembe vételével gondolom meghúzhatónak azt a határt, amely a reciprocitást vagy a közösség tagjai közötti, néha redisztributív jellegű tevékenységeket elválasztja a hatalmi alapon szerveződő redisztribúciótól, a reciprocitás szintjén a negatív reciprocitástól.

Értelmezésemben addig, amíg egy ilyen társulás nincs közvetlen kapcsolatban felsőbb hatalmi szintekkel, és ilyen értelemben autonómiát élvez, az még belső organizációnak tekinthető, azonban ha egy felsőbb hatalmi szintnek a helyi intézménye, akkor már külső organizációs hatásokkal állunk szemben. Ebben az értelemben tekintem én a helyi tanácsokat is külső intézményeknek, hisz lényegében az állami, hivatalos szféra képviselői, működésüket országos határozatok szabályozzák. És ezért tekintem ebbe a körbe tartozónak a papokat és tanítókat, tanárokat<sup>97</sup> is. Ennek társadalomtörténeti okai is vannak: Erdei Ferenc a falusi osztálytagozódásról írva mondja, hogy az intelligencia (amit ma értelmiségnek neveznénk) különálló réteget alkot, nem kommunikál a faluval (Erdi 1942). Alapvetően kétfajta munkát sorolok ide: a lelkészi lakok, plébániák körül végzett munkákat és az egyházi személyeknek nyújtott segítséget, mivel – és talán ez sem mellékes szempont – az ilyen munkák közvetlen hasznát nem a közösség élvezi. Első esetben annak kérdése is felvetődhet, hogy a közösségnek végzett munkáról van szó, hisz a lelkészi lakok az egyházközség tulajdonát képezik. Így tiszta esete ennek a kategóriának az, amikor az egyházi előjárónak, személyesen a papnak végeznek munkát.

Az egyháznak és a papnak végzett munka esetén komplex, társadalomtörténeti és a lokális történelemben gyökerező problémával állunk szemben, amely további kutatásokat igényel. Ennek a munkafajtának a történeti előképe lehet a földesúrnak végzett munka, aki a közösség feletti hatalmát használta ki akkor, amikor ezeket a munkákat meghirdette. „A papi földnek a faluközösségre háruló megmunkálása még a közelmúltban is emlékeztetett a feudális falu közös földesúri és állami munkáira.” (Szabó I. 1969: 76) A székely falvakban is a közösség vállalta az egyházi célú munkák elvégzését (Imreh 1983: 281, 318). Janó Ákos és Varga Gyula a szatmári, papnak, egyháznak végzett közös munkákról számolnak be (Janó 1966: 519, Varga 1991: 180), Kós Károly a 20. század közepén, felsőfüldi munkája során írja le a papnak és a jegyzőnek végzett kalákamunkákat (Kós 1972b: 82), röviden említi a kérdést az avasújvárosi gazdálkodás változásait bemutató dolgozatában, és a széki községi rend működésének elemzésekor is kitér a

---

<sup>97</sup> A tanítók és tanárok csak társadalomtörténeti értelemben tartoznak ide: ma már a közösség nem tartozik szolgáltatásokat nyújtani, munkát végezni nekik.

papi és az egyházi földeknek az eklézsia tagjai általi megmunkálására, a falubeliek ezzel kapcsolatos elosztására (Kós 1979: 407, 464–465). A Janó Ákos által több helyen idézett 19. század néprajzi feljegyzésekből is képet alkothatunk az ilyen jellegű közösségi munkákról (Janó 1966: 519, 7. és 8. lábjegyzet). Szendrey Ákos a falu érdekében végzett közös munkákról írja, hogy ezekből már csak a papnak végzett munka maradt meg (Szendrey 1938b: 274). Az egyháznak felkínált munka – változó intenzitással ugyan – ma is gyakorlat a vizsgált közösségekben: például Siménfalván a sokáig lelkész nélküli református parókiára a kilencvenes években érkezett lelkész felújításokba kezdett, a református közösség pedig kalákaszerű munkában adta a munkaerőt a munkálatokhoz.

Sajátos helyzet viszont az, amikor a papnak személyes segítség keretében adományoznak munkát a hívek. Erre a vizsgált közösségekben egy esetben találtam példát: az egyik faluban a pap kalákában építtette fel a családi házát, amivel a közösség nem egy tagjának egyet nem értését is kiváltotta. Úgy tűnik, itt belső kezdeményezésre nem jönnek létre ilyen munkák, amennyiben azonban az egyházat és a lelkészt külső kezdeményezőnek tekintjük, találunk külső organizációs hatásra létrejött közösségi munkaalkalmakat. Ugyanitt a szőlő közösségi művelésének az egyházszerkezettel és az emberélet fordulóival összefüggést mutató módjára leltem: minden évben az adott konfirmandusok szülei művelik az egyház szőlőjét. Emellett a szülők más munkákban is részt vesznek, a konfirmandusok pedig kötelesek kitakarítani nem csak a templomot, hanem a paplakot is. Az egész közösséget átfogó alkalom volt, amikor a lelkész a kilencvenes években saját házát kalákaszerű munkában felépíttette. Ezzel összefüggésben felvetődhet, néhány, az itteni példán is túlmutató, a lelkészt mint a helyi elit tagját láttató megközelítéssel kapcsolatos kérdés, hisz mérvadó faluszociológiai munkák szerint a kilencvenes évek átalakuló világában a tőkéiket elvesztő vagy újraépítő elitsoportok mellett a lelkészek csoportja volt az, amelyik töretlenül őrizte mind gazdasági tőkéjét, mind presztízsét (Kiss 2005: 74). Bár az esetek nagy többsége az állítást valóban alátámasztja, hisz a külföldről érkező segélyek elosztásánál a pap sokszor kulcsfigura lehet, és meghatározhatja a falu társadalmának csoportokra tagolódását, valamint ezek viszonyát az egyházhoz és az egyházi személyekhez (vö. Kinda 2004: 164–169), a papok helyzete is az elfogadás–visszautasítás szempontjából válik érdekessé: a munkahipotézis kedvéért tekintsünk úgy a falura, mint többé-kevésbé zárt gazdasági rendszerre, olyan értelemben, hogy a rendszert képező termelés–elosztás–fogyasztás (vö. Godelier 1981, Narotzky 1997) struktúráiban helyi és helyileg ellenőrzött (mindenki által potenciálisan elérhető vagy mindenki által ismert) erőforrásokat lehet felhasználni. A papok ebben a rendszerben olyan személyekként jelennek meg, akik ebbe a zárt rendszerbe kívülről

származó, kevésbé ellenőrizhető erőforrásokat tudnak bevinni, vagyis ezek az erőforrások közvetlenül az elosztás struktúráiba kerülnek bele (Szabó Á. 2005: 128). Számomra a vizsgált faluban éppen az volt az érdekes, hogy a lelkész a helyi gazdálkodási rendszerekben nem játszott ilyen szerepet, az itteniek nagy részének vélhetően nem is volt szüksége segélycsomagok (használt ruhák, háztartási cikkek) formájában érkező külső támogatásra. Ugyanakkor a helyi lelkész személyével kapcsolatosan többször hallottam a falu hetvenes évekbeli történetébe<sup>98</sup> beágyazott negatív véleményeket, így érthetetlen volt, hogy egy ilyen közegben mégis hogy sikerült kalákában felépíttetnie a házat. E dolgozat szempontjából a fontos következtetés az, hogy az alacsony társulási készséggel jellemezhető faluban a lelkész meg tudott szervezni egy működőképes kooperációs felületet, és hogy az egyháznak a közösségi élet irányításában fontos szerepe van. Ez az eset az egyház és a hatalmi helyzetek, a lokális közösség strukturálódása problémáját is felveti, ami azonban túlmutat a dolgozat keretein.

## ***2. A rítusok megéléséhez kapcsolódó tevékenységformák***

Bár elveikben nagymértékben hasonlóak a kölcsönös segítség egyéb segítségi formáihoz, és ugyanúgy gazdasági tartalmakat jelenítenek meg, és ezek elleplezését ugyanúgy zárórítusokon, lakomákon keresztül érik el, mégis külön tárgyaljuk, mert alkalomhoz, egy-egy rituális eseményhez kötöttek, és ez sok esetben befolyásolja mind a külső megjelenési formát, mind a tartalmakat.

### ***2.a. A rítusokra való felkészülés***

Mivel a lakodalmak megszervezése nem egyszer jócskán meghaladta az érintett családok gazdasági teljesítőképességét, a lakodalmi leírásokból, elemzésekből kiderül, hogy a magyar fálvakban a közösség tagjai a szokásjog alapján – és a családhoz fűződő viszony függvényében – vagy alapanyagokkal, vagy munkával, vagy mindkettővel hozzájárultak a rítusokra való felkészüléshez (Bakó 1987: 105, Balázs 1994: 87–88, Gráfik–Turbéky 2000: 34), tehát munka és ajándékok cseréjére is sor került. Ennek értelmében a rítusokra való felkészülés nem csak önmagában mint a rituális esemény része vizsgálható, hanem – a lakodalom érzelmi vonatkozásai mellett a gazdasági vonatkozások fontosságát hangsúlyozandó – gazdasági tranzakciók helyszínéként is.

---

<sup>98</sup> A hetvenes években a falut két lelkész személye által meghatározott lokális konfliktus osztotta meg, olyannyira, hogy az akkor két pártra szakadt faluban a különböző pártokhoz tartozó fiataloknak még a házasságra lépést is tiltották, nehezményezték.

A vizsgált közösségekben is igen fontos gazdasági eseményekként tekintenek a lakodalom előkészítésére, és a rituális események lebonyolításán belül az ekkor zajló munkafolyamatok a leginkább kaláka-szerűek, ám az egyszerű munkavégzésekhez képest a hangulat végig emelkedett, mintegy előrevetíti a közelgő ünnepet (vö. Györgyi 1990: 59). A munka jellegétől, horderejétől függően vesznek részt a segítségben más családok: amíg a keresztelő és a konfirmálás esetén a közeli ismerősök segítenek, a lakodalom esetén a segítségbe érkezők köre tágul, megtörténik, hogy akár két héten keresztül is több tíz ember készíti elő a nagy eseményt. A lakodalmas háznál folyó előkészítő munkálatok végén zárólakomák pecsételik meg a családok kapcsolatát. A nemi és életkori szerepek élesen elválnak: az asszonyok feladata a sütés, főzés, a férfiak az állatok levágását, az udvar takarítását végzik, a vőlegénnyel egykorú fiatalok a termet (általában ez a művelődési ház) készítik elő (vö. Balázs 1994: 87).

Ha például a lakodalmat hagyományos keretek között, a faluban háznál vagy a művelődési házban szervezik, akkor az előkészítés során a faluközösség meghívásban részesült tagjai – több helyről is ismert gyakorlatnak megfelelően –, meghatározott mennyiségű nyersanyaggal, általában tojással, liszttel, tyúkkal érkeznek a lakodalmas házhoz, és esetleg egy-két napot segítenek is főzni. Az ajándék és a munka mennyiségének a megállapításában a rokonság foka a mérvadó: a „kevésbé jelentős baromfiból is meg volt szabva, hogy milyen rokonsági fokon megnyit kell vinni”, olvashatjuk palócföldi párhuzamként Bakó Ferencnél (Bakó 1987: 105). Ezeket a segítségformákat általában jegyzik, a becsület törvénye mellett ma már írásos nyom is kötelezi a megajándékozottat a viszontajándékra (vö. Bakó uo.), ezt az adatközlők néha tényszerűen mondják, máskor mintegy a dolog anyagi jellegének előtérbe kerülése miatt nehezményezve értelmezik, és a közösség belső értékeinek felbomlását, a túlzott anyagiasságot látják benne.

A temetés is aktiválja a tágabb közösséget, a halotti tor előkészítése mellett sokszor – főként, ha a haláleset váratlan vagy tragikus volt, fiatal vagy ereje teljében levő családfenntartó hunyt el – pénzbeli segítséget is nyújtanak. A temetés idején nyújtott pénzbeli segítség megint azt húzza alá, hogy a különböző kategóriák között milyen nehéz világos határokat húzni, hisz a temetés az egyéb átmeneti rítusoktól nagyban különbözik abban, hogy nem anticipálható, a közösség pedig a segítségben ahhoz hasonlóan viselkedik, mint krízishelyzetek idején. Általános gyakorlat a vizsgált közösségekben, hogy a segítségként adott pénzüsszeget, akár a lakodalmas háznál nyújtott segítséget, jegyzik, hasonlóan azt is, hogy melyik család hozott koszorút. A sír megásása hárul még az ismerősökre, ezt általában barátok, szomszédok, távoli vagy közeli rokonok végzik:

ha netán a család tagjának kell a sírásban részt vennie, arra a falu úgy tekint, hogy a család presztízse, státusa nem éri el a megfelelő szintet.

Héderfáján ebben annyi változás történt, hogy ma már pénzért ássák a sírt, de a torokat még mindig hagyományos formában szervezik meg, és érvényesek rá a kiegyensúlyozott reciprocitás szabályai: mindenki annak megy vissza, akinek tartozik, és annyit visz, amennyivel tartozik, amennyit a rokonsági fok, vagy a barátság erőssége diktál. A gálfalvi temetés megszervezésében a rokonságnak annyival több szerep jut, hogy a sírásás kötelezettsége a keresztfiakra hárul, ha nincsenek elegenden, akkor a távolabbi rokonságból is érkezhet a segítség. A fiatal halottnak zászlós temetést rendeznek, ebben az esetben a keresztapák ássák a sírt. A halottlátogatás idején – miután a halált hírül vették – a közeli rokonok tyúkot, tojást, lisztet vittek, hogy hozzájáruljanak a halotti tor költségeihez. A segítség mértéke és a rokonsági, baráti kapcsolat erőssége között itt is összefüggéseket találunk: a távolabbi rokonok és az ismerősök csak tojást és lisztet vittek. Az újabb időkben más termékeket is visznek, például az étel mellé felszolgálható savanyúságot. A látogatókat két női rokon fogadja, az egyikük átveszi, amit hoztak, a másik pedig pontosan felírja, hogy mit adtak.

A rítusokra való felkészülés során gyakorolt munkamegosztásnak és a kölcsönös segítségek rendszerének a vizsgálatakor figyelembe kell vennünk azt a tényt is, hogy ma már sok helyen vendéglőkben tartják a nagyobb eseményeket, leginkább a lakodalmakat, és ezzel sok munkafolyamatot mint szolgáltatást fizetnek meg, következésképp a kölcsönös segítség fölöslegessé válik. De ha például az ünnepi eseményt szervező család a vendéglővel úgy egyezik meg, hogy bizonyos termékeket előállíthat és bevihet a család – kenyér, sütemények, ital –, akkor a szomszédok, közeli ismerősök szinte kérés nélkül ajánlják fel segítségüket, megmondják, hogy ők mivel járulnak hozzá a terítéshez. A süteménykészítésnél nem nyersanyagokat hoznak – amelyeket hagyományos keretek között a lakodalmas háznál használnak fel, nem egy esetben úgy, hogy a feldolgozásban az is részt vesz, aki a nyersanyagot hozta –, hanem kész süteményeket készítenek el mindenki otthon, és azt adják át a családnak. Ilyen esetben nem történik más, mint a közös munkafolyamatok, a hagyományos keretek között egy centrumban zajló munkafolyamatok kihelyeződése, ami szükségtelemmé teszi a javaknak az egy központban való összegyűjtését. Az itt leírt folyamatok két dolgot példázhatnak: először a reciprocitás és a redistribúció közötti, sokszor igen könnyen átjárható határokat, hisz itt az első fázis kisajátítási mozzanatán<sup>99</sup> (mindenki otthon süti a süteményt, de az már nem az övé) keresztül olyan

---

<sup>99</sup> A kifejezéssel Polányi Károlynak az elhelyezési és elsajátítási mozgás közti különbségtételére utalok, és egyben jelezni szeretném, hogy az a mozzanat magában hordozza a személyek közti elsajátítási mozgást és a javak

reciprokatív kapcsolatnak lehetünk tanúi, amely a centralizált kapcsolatok miatt, de annak hatalmi vonatkozása nélkül a redisztribúció jellegét is magára ölti; másodsor pedig a kölcsönösségi rendszereknek a rugalmasságára kell rámutatnom, amellyel ezek a segítségformák az új környezethez igazodnak.

## **2.b. Az átmenet megszervezése és lebonyolítása**

A tényleges *rites de passage*, az átmeneti rítus során gyakorolt kölcsönösségek rendszere, a rítus során nyújtott segítség mellett – konyhai munkák, felszolgálás – az ajándékozás tartozik ide. Ez ma legtöbbször pénzajándékot vagy olyan tartós fogyasztási javakat jelent, amelyeket a falu státusszimbólumként is kezel. Vizsgált falvaink közül Vámosgálfalván adják a legnagyobb ajándékot, és itt rendezik a legnagyobb lakodalmakat: vámosgálfalvi beszélgetőtársam mondta, hogy nagyon csodálkoztak az ajándékok mértékén, amikor Udvarhelyszéken lakodalomban voltak, mert ezek messze alatta maradtak a Gálfalván szokásosnak.

A lakodalom funkciójának változásáról írva Sárkány Mihály épp azt emeli ki, hogy valamikor az átmenet megszervezésén, és a többnapos szórakozáson, ezen belül a színjátékszerű és rituális elemeken, a tanulmány megírása idején, a hetvenes évek végén, nyolcvanas évek elején pedig az anyagi jólét felmutatásán volt a hangsúly. A falu így azt kommunikálta az egybekelő pár fele, hogy a városi étellel összehasonlítva falun is el lehet érni azt az életminőséget, sőt, azt túl is lehet haladni (Sárkány 1983: 279–285). Szintén a lakodalom idejének rövidülését jelzi Bakó Ferenc, aki három napos és két napos lakodalmakat is leír, de hozzáteszi, hogy azok szinte mindenütt lerövidültek és az 1970-80-as évekre az egy napos, eseményekben lényegesen szegényebb lakodalom vált szokássá (Bakó 1987: 53–70), amelyen belül viszont megnőtt az ajándékok mértéke: „a rokonok és a meghívott vendégek tárgyi és pénzbeli ajándékozása napjainkban olyan nagy méreteket öltött, hogy ez népszokásaink történetében új jelenség” (i. m. 104). A köbökúti három napos lakodalom egynapossá való lerövidülését és így keddről vasárnapra való átkerülését Kós Károly az anyagi helyzettel és az osztálytagozódással is kapcsolatba hozza, amikor elemzésében kitér arra, hogy kezdetben – a 19. és 20. század fordulóján – a kedden rendezett három napos lakodalmak helyett a helyi szegények vasárnap tartották az egynapos lakodalmaikat<sup>100</sup>, majd a szokást tőlük a jobb módúak is átvették (Kós 1979: 483–484). Az anyagi vonatkozások előtérbe kerüléséről, hangsúlyossá válásáról olvashatunk máshol is:

---

adminisztrációját egyaránt, mivel a csere ténylegesen személyek között történik, de ennek a cserének a közösség belső szabályai (rendelkezések), és nem a piaci kapcsolatok adják meg a keretét (vö. Polányi 1976b: 237–238).

<sup>100</sup> A lakodalom időtartamának a lerövidülését összefoglaló tanulmányában Györgyi Erzsébet is jelzi (1990: 46).

Csíkszentdomokoson azt is kiemelték a falu lakói, hogy míg az ő idejükben<sup>101</sup> szimbolikus ajándékok (például tyúk) is megtették, ma a nagyobb pénzösszeg reményében rendeznek akkora lakodalmakat (Balázs 1994: 144), és ugyanúgy az ajándékozás fontosságára következtethetünk a széki lakodalom leírásából is, noha a szerzők az ajándék mértékéről nem közölnek információkat, de megjegyzik, hogy a *mutatás* hosszan elnyúló mozzanat volt (Gráfik–Turbéky 2000: 66–67). Az anyagi jólét fitogtatása a mai lakodalomnak is az egyik központi szervező eleme, ezért sok család megterhelőnek is érzi azoknak a ceremóniális alapoknak az előteremtését, amelyek a rítusokban való részvételt feltételezik. Azonban mégis részt vesznek ezekben, mert a kapcsolatok újratermelésének, a közösségi szerepek és szerepelvárások megfogalmazásának fontos színterei a rítusok, így a közösségből való kizárását kockáztatja meg az, aki nem cselekszik a normáknak megfelelően. A normák kényszerítő hatása, és a hosszú távú kölcsönök rendszere az ajándékfüzetek megjelenéséhez vezetett: az önzetlenség és a nagylelkűség ezekben az esetekben megkérdőjeleződik, csak a felszínen irányítja az eseményeket, az azok mélyén rejlő kalkulációt és a kölcsönök pontos számon tartását már nem leplezik.

Ezek az események – bár jelentésük történetileg nem elsősorban gazdasági volt – az élet egyes kiemelkedő, rituális szakaszaiban irányították a közösség életét, és normákat, viselkedési szabályokat közvetítettek, ezzel pedig biztosították az átmenetek zavartalanságát. A lakodalomra, a temetésre és egyéb, a mindennapok szerkezetéből kiemelkedő alkalomra, ünnepi eseményre úgy tekintünk, mint olyan lehetőségekre, amelyeken belül a közösség tagjai újrafogalmazhatják a normákat, biztosíthatják a kapcsolatok folytonosságát, szimbolikus és tényleges kölcsönöket adhatnak meg, és ilyen kölcsönöket kaphatnak. Mindezen indokok mellett azt is hangsúlyozni szeretném, hogy a rituális, átmeneti alkalmak jelentése egyre inkább megváltozik, és eltolódik egy felhalmozási jelentésmező fele, következésképp az ekkor adott ajándékoknak esetenként igen nagy jelentősége lehet.

A lakodalom gazdasági jelentőségének növekedését, a túldimenzionált ünneplést nem csak én észleltem a beszélgetések során elhangzottak alapján, ezt esetenként a beszélgetőtársak is jelezték, sőt, nem egyszer nemtetszésüknek adtak hangot, mindamellett az volt a tapasztalatom, hogy a rendszerek fenntartásához továbbra is hozzájárulnak: „Tudod, mennyit adtak akkor pénzt? Huszonöt lejt adott a főkoma. [Főkomának melyiket neveztek, amelyik keresztelte a gyereket?] Igen, melyik tartotta a keresztvíz alá. Tudod, mennyi volt huszonöt lejt? Egy malacnak az ára volt huszonötezer..., huszonöt lejt. Ennyi volt, ezt adtak. Aztán a többi tíz lejt, öt lejt, akkor nem azért

---

<sup>101</sup> Az adatközlő életkorából és a gyűjtés idejéből ítélve a két világháború között (lásd Balázs 1994: 401).

csinálták az esküvőt, hogy fizessenek, vagy gazdagodjanak, hanem emlék volt.” A lakodalom során gyakorolt különböző, az átmenethez szervesen hozzátartozó, az azt biztosító rítusok visszaszorulására Héderfáján is találtunk példát: a visszaemlékezések szerint a lakodalom idején a menyasszonynak a *cifratyúk*<sup>102</sup> felvágásával kellett bizonyítania a rátermettséget, ám ezt a szokást ma már nem gyakorolják. „És volt az a divat, hogy levágták a tyúkot, megfőzték, s feldíszítették... Azt mondták, hogy cifratyúk. [Ez régebb volt?] Igen, a harmincas évekbe, harmincas, negyvenes évekbe. Cifratyúk, s azt feldíszítették, felszalagozták, s az volt a szokás, hogy fel kellett bontsa... szeletekre a menyasszony [...] Akik ott közél ültek, mindenki kapott.”

A lakodalom és a temetés idején egy, a szóbeliségben őrzött közösségi normarendszer nyilvánul meg, akár csak az egyéb munkaalkalmak, vagy a krízishelyzetek esetén. Csakhogy míg a krízishelyzeteket megoldó rendszerben a résztvevők köre – legalábbis a beszédgyakorlat szintjén – az egész falura kiterjed, a kaláka esetén pedig a segítség kötelezettsége egy szűk csoportra vonatkozik, addig a rituális alkalmak esetén az interakció szereplőinek köre a krízishelyzetekhez képest szűkebb, a kalákához képest tágabb, de ami ennél fontosabb: nagymértékben szabályozott. Tehát a helyieknek pontos tudásuk van mind a résztvevők köréről, mind arról, hogy a különböző csereaktusokat hogyan kell lebonyolítani: „Visznek tyúkot s lisztet, a torba, igen, igen, s aki visz, az mehet a torba. Aki menyen a torba, más nem visz itt. [Csak az mehet a torba, aki...] Igen, igen, csak az mehet, máshol megy mindenki, de itt nem, csak aki hivatalos... vagy nem hivatalos, de visz. Értzi magába, hogy tartozik vagy rokon, vagy ilyesmi.”

A rituális alkalmakkor gyakorolt csereaktusok – kimondatlanságukban is – közelebb állnak a szerződéses viszonyokhoz. Minden ajándékot jegyeznek, külön ajándékozási füzetek vannak lakodalom, keresztelő, temetés esetén. „Felírják. Aki ajándékot adott, mindenkinek felírják arra a dobozra a nevét, s hogy hívják, a pénzt füzetbe vezetik, s akkor veszi elé, mikor ő vissza kell menjen, s akkor megnézi, s hogyha most... hogy van a pénz, s akkor hogy volt, s úgy adja. [A füzeteket megtartja mindenki?] Meg, a temetési füzeteket is megtartsa [nevet].”

A lakodalom gazdasági jelentősége mindegyik vizsgált településen megnőtt az utóbbi időben, ám a túldimenzionált ünneplés mégis inkább a gálfalviak jellemzője. Az anyagiakra áttevődött hangsúlyú ünneplési formákat maguk a gálfalviak is nem egy esetben igencsak megterhelőnek érzik, különösképpen azért, mert a sűrű rokonsági háló miatt a lakodalmazásnak is kialakult egy

---

<sup>102</sup> Itt egy érdekes – de teljesen alá nem támasztott – összefüggésre szeretnék rámutatni: Bakó Ferenc a palóc lakodalomban szokásos díszes tyúkot és kakast Ujváry Zoltán agrárálldozatokat kutató munkásságára hivatkozva kapcsolatba hozza a kakasütéssel (Bakó 1987: 184–186), ami számunkra azért lehet fontos, mert Héderfája a valamikori szász–magyar határ közelében fekszik, így rituális életére hatással lehettek a szász kakasálldozatok is, mint ahogy a lakodalmi kakasütés ismert volt szászokkal kapcsolatba került magyar falvakban (vö. Pozsony 1998: 188).

helyi, sajátos formája. Mivel, mint már említettem, a rokonsági háló sűrű szövedékben fedi le a falut, sok esetben megtörténik, hogy lakodalom esetén a meghívandó családok a vőlegénynek és a menyasszonynak is rokonai. Ilyen helyzetekben, hogy a meghívást mindkét oldalról gyakorolják, és az ajándékozási rendszert is zökkenőmentesen működtessék, a lakodalmat kétszer tartják meg, egyszer a menyasszony, következőkor a vőlegény vendégeivel.

A lakodalomhoz hasonlóan szabályozott a temetés és a tor megszervezése és lefolyása. A temetést követő tor helyszíne a családi ház, ritkán kultúrotthon. Gálfalván a tor megrendezésében is megmutatkozik a versengés: ugyan halottnézéskor kapott ajándékokból főznek, de ezt pótolják a családjából. Különös gondot fordítanak a család presztízsének megjelenítésére, az étel és az ital minőségére, mert ha valami hiba történik, arról a falu sokáig beszél. A részvétel viszont itt is szabályozott: habár a torra mindenki meghívást kap, csak azok mennek el, akik a családhoz tartoznak. Azok a férfiak mennek el, akiknek a feleségei a konyhára lisztet és tojást vittek, a nők közül viszont csak azoknak van joguk megjelenni, akik tyúkot is vittek.

A torban való részvétel tapasztalataim szerint a Kis-Küküllő mentén a leginkább szabályozott, bár sehol nem jellemző, hogy mindenki részt venne, aki a temetésen ott volt. A temetés és a tor lebonyolításában összefüggéseket fedezhetünk fel a két családot összefűző kapcsolatok erőssége, az ennek függvényében kialakult felhalmozott tartozások rendszere, a tor megrendezéséhez vitt termékek és a toron való részvétel között. Itt tehát olyan hosszú távú tartozási rendszerekről van szó, amelyek kialakulását a falu lakói közti viszonyokban, és ezeknek a viszonyoknak a történeti fejlődésében kell keresnünk. A sokszor delegitimáló jellegű diszkurzív gyakorlatok ellenére történő megmaradásukat egyrészt a szimbolikus és hosszú távra kivetített kölesönök rendszerével magyarázzuk, másrészt azzal a nagyfokú szabályozottsággal, amit a fentebbiekben leírtunk, harmadrészt pedig az ezektől az okoktól nem független ritualizáltsággal. Nem utolsó sorban arra hívnók fel a figyelmet, hogy a rituális alkalmakkor gyakorolt segítségnek sok esetben – és egyre növekvő mértékben – nem elhanyagolható gazdasági vonzata van, éppen ezért az ebből való kilépésnek is megvannak a gazdasági következményei. Noha a részvételnek pontos szabályai vannak, és az önkéntesség elvétől elmozdulást fedezhetünk fel a kötelező jelleg fele, a kilépést megpróbálók a falu már nem tudja hatékonyan szankcionálni: „[Ilyen volt-e, hogy valaki elment a másiknak a lakodalmába, adott ajándékot neki, s az nem ment vissza, az ajándékot nem vitte vissza?] Hát, van olyan. [nevet] [S mit csinálnak ilyenkor?] Hát mit, semmit. Mit tudnak csinálni? Semmit. Régebb volt, még kimondták, hogy ez, mit tudom, tartozik, és nem küldte vagy nem jött el.” A közösségi normáktól való eltérésre vonatkozó szankciók érvényének megkérdőjelezése alapján arra a következtetésre juthatnánk, hogy mivel a normákból kilépőket a

falu nem tudja büntetni, a szokás meg fog változni, és a felhalmozásnak ez a módja hamarosan eltűnik. Azonban azt látjuk, hogy a gazdasági vonzata miatt a közösségek nagy része még mindig ezt az erőforrás-allokációs formát választja – még városi környezetben is. Hisz itt a gazdasági vonzaton túl nem csak azzal kell számolni, hogy valaki nem megy el egy lakodalomba, és nem adja vissza a tartozást, hanem azzal is, hogy ha például nem tart hagyományos lakodalmat, akkor nem teremti meg a rokonok számára az aprólékos pontossággal számon tartott kötelezettség lerovásának a lehetőségét, ezzel mintegy megkérdőjelezi az adott család presztízsét, szimbolikus súlyát, hisz adósnak maradni nagy szégyen. „Igen, igen. Számon tartják. S eljönnek, s aztán van, aki nem megy el, de általában mindenki eljön. Még akit nem hívnak, és ő volt nekije, megharagszik. Hogy nem hívja vissza. Vissza kell hívni.”

Mindemellett a lakodalom és az egyéb rituális alkalmak gazdasági súlyának növekedése az életmód és gazdasági környezet kontextusába helyezve jobban érthetővé válik. Kétségtelen tény, hogy a valamikori esküvőknek, lakodalmaknak elsősorban az átmenet zökkenőmentes lebonyolítása, az új pár státusának közösség előtti megerősítése volt a célja, a gazdasági vonatkozás másodlagos volt. Ez viszont az adott gazdasági környezettel is magyarázható: a pénznek még nem volt olyan jelentősége, mint manapság, másrészt a házépítést a közösség kalákában oldotta meg, általában olyan építkezési anyagokból, amelyek nagy része a környezetben rendelkezésre állt. Héderfáján például a fiatalok a legtöbb esetben nem is költöztek külön: „Hát segítették a szülők. De hát nem is mentek ki a háztól. Akkor nem mentek ki, ott maradtak. Ott maradtak a szülőháznál.” A nagycsalád egyfajta hagyománya a faluban ma is él (vö. Peti L. 2004b). Az önellátásra törekvésbe illeszkedett mind a környezeti erőforrások, mind az emberi erőforrások használata, és a pénzkímélő kapcsolatok kialakítása. A lakodalom tehát közösségi és kapcsolaterősítő esemény volt, ez a mulatás módjában is megmutatkozott: „S akkor a zenész is járt, a primás. Körbejárt..., körbejárt, szóval itt volt rendes zenész, aki tudta mindenkinek a nótáját, az egész falunak, az egy olyan híres zenész volt, hogy Pesten is muzsikált a hogyhívjákba, a mikrofonba, le voltak véve a... mindenkinek tudta, neked ez a nótát, neked ez, s akkor ő nem a színpadon muzsikált, hanem járt körbe az asztalok között. S mindenkinek húzta a nótáját, s akkor azt együtt énekelték.” Ezzel szemben a mai esküvők gazdaságilag megterhelő volta is magyarázható az átalakult kontextussal: a pénznek ma fontos szerepe van a gazdasági kapcsolatokban, házat építeni kalákában nem lehet, az építkezési szokások is megváltoztak, nem oldható már meg, hogy helyileg elérhető erőforrásokra szorítkozzanak, mert akkor a lakásépítési mintákat nem tudják követni. Mindezek egy olyan gazdasági nyomás kialakulásához vezetnek,

amelynek következtében a rituális események jelentése is megváltozik, a felhalmozás egyik biztos stratégiájává válnak.

### **2.c. Rituális veszélyelhárítás**

Erre példát a vizsgált közösségekben nem találtam, csak azért térek ki rá röviden, egyrészt mert a történeti néprajzi adatok szerint a közösségi életben fontos szerepe lehetett, az osztályozó szakirodalom áttekintésekor látható volt, hogy többen is foglalkoztak vele, másrészt mert – mint már többször mondtam –, a különböző tevékenységi formák között éles határt igen nehéz húzni, így egyes jellegzetességek több kooperációs formában is megjelenhetnek. A lakodalom során például közös munkavégzést, ajándékcsere és olyan rituális tevékenységeket is megfigyelhetünk, amelyek célja az egybekelő pár sorsának sokszor közösség által vagy a közösség részvételével végzett befolyásolása, termékenységvarázslás, bajelhárítás stb.

Hajdú Farkas Zoltán írja le, hogy csíki adatközlői elmeséléséből szerzett tudomást a *veres pepecs* nevű betegség elleni rituális jellegű közösségi munkáról. Ebben az asszonyok vettek részt, szolgálatot tettek a betegségnek, és ezért viszontszolgálatot vártak el. A tevékenységi forma során nem a munkán, hanem a munkában részt vevőkön, és a részvételt, valamint a munkát szabályozó eljárások betartásán volt a hangsúly (Hajdú 2001: 43), ezért én inkább a krízishelyzeteket, a természeti erőket, egyensúlytalansági állapotokat befolyásoló szokások közé sorolom ezeket a tevékenységeket, hisz itt már nem az emberi világgal, az egymással folytatott kommunikáció fontos, hanem a természetfeletti erők befolyásolása. Ugyanakkor ezek az események nem anticipálhatók, olyan „alkalmi, szituatív rítusok, melyekhez meglepő veszély- és szükséghelyzetben nyúl az ember” (Honko 1997: 39) Így ezt a szokást a cseberbenézéssel (vö. Keszeg 2002), az esővarázslással (vö. Pozsony 2000), és más olyan tevékenységekkel rokonítom, amelyben a megrendült világrend helyreállítása a cél.

### **3. Krízishelyzetekben aktiválódó segítségi formák**

Az előbbi kategóriával ellentétben itt nem megelőzésről, vagy a természetfeletti erők, a természet befolyásával kapcsolatos tevékenységek végzéséről van szó, hanem a már bekövetkezett kár közösségi átvállalásáról és megtérítéséről. Ilyen lehet a tűzkár, jégverés, árvíz okozta kár, nagyállat elhullása.<sup>103</sup> Tényleges munkavégzés nem kapcsolódik hozzá, vagy amennyiben igen –

---

<sup>103</sup> A váratlan halál is – mint már említettem – sokszor olyan krízishelyzetnek minősül, amelyben a közösség a családot ért veszteséget legalább részben átvállalja. Azért soroltam a halált és a temetést mégis a rituális alkalmakkor

például leégett csűr újjáépítése –, az már a közösség egy tagjának végzett munkának számít. Azonban a reciprokativ elvek és a bizalom működése okán ebbe a körbe soroljuk. Legtöbbször pénzbeli segítséget nyújtanak, de adatközlők elbeszéléséből és a szakirodalomból tudjuk, hogy szokásban volt terményekkel (fa, burgonya, szálatakarmány stb.) is segíteni a kárvallott családot (Hajdú 2001: 30–31). Széken például erdőrészt tartottak fenn, „hogyan belőle a fiatal házásoknak jutányosan, az »égett« családoknak meg ingyen adhassanak épületfát” (Kós 1979: 454).

A krízishelyzetben való segítségéről ezt írja Hajdú Farkas-Zoltán: „kimondottan segítségbe történő munka csak elemi csapás esetén létezett, s csak akkor, ha »ugyan nagy szüksége vót rá a gazdának«” (Hajdú 2001: 30), ám azt hozzá kell tennem, hogy a visszasegítés elvárása ebben a rendszerben is benne van, hiszen a segítségben résztvevők számíthatnak arra, hogy hasonló esetben őket is megsegítik. Ezeknek az elveknek a rögzítését a rendtartó székely falvakban néha még írásban is megtették, hisz például az igásállatok elvesztése már-már pótolhatatlan károkat okozhatott a családoknak (lásd Imreh 1973: 103–106), ezért az elkárosodott, de levágott állat húsát a közösség megvásárolta: „akárkinek is szarvasmarhájában reméltelen kára történnék, akár betegség, akár pedig vad által esnék meg (...) a hús felosztassék közönségünknek becsú árán” (Imreh 1973: 105). A tűzkárt is – faanyag hordásával és munkával – a közösség vállalta magára: „a közönség mind a bírót, mind a többi elöljárókat, mind pediglen közönségesen minden falusi lakost felsegítendi az égéstől. Azaz: épületbeli fákat hord, azt fel is építi belécezésig – minden terüh vagy vendéglés követelése nélkül” (Imreh 1973: 106). Érdemes kiemelni ebből az utolsó szemelvényből a tényt, hogy – valószínűleg a megsegítés sajátos körülményei, a krízishelyzet miatt – a közösség azt is rögzíti, hogy az egyébként a közös munkák után szokásos vendéglátást ebben az esetben nem tette normaértékűvé, és ezzel is segítettek a kárvallott családon.

Ma ezek az önszervező biztosítási rendszerek megrendültek, mert sokan visszaéltek falutársaik bizalmával: nem egy adatközlőnk arra panaszkodott, hogy valakinek sertés vagy tehén elhullása miatt gyűjtöttek, és később tudták meg, hogy az állatot valójában levágták és eladták, így az árát kétszer vételezték be. Itt tehát annak a morális rendnek a hiányosságaival találkozunk, amely megszervezi és irányítja ezeket a kölcsönösségi viszonyokat. Minthogy azonban a közösségnek már nincsenek meg a megfelelő eszközei a normák kikényszerítésére és betartatására, a kölcsönösség szabályai ellen úgy lehet véteni, hogy a közösség valójában nem tud szankciókat megfogalmazni, így a tagok inkább felfüggesztik a kapcsolatukat az ilyen intézményekkel. A gyors változások során a morális rend úgy omlott össze, hogy helyébe nem tudott más

---

gyakorolt kölcsönösség kategóriába, mert az abban az esetben nyújtott segítség más szabályoknak engedelmeskedik, beágyazott a rituális eljárások rendszerébe.

normarendszer kerülni, ezért ezeket a hiátusokat a felbomló közösségek tagjai saját belátásuk szerint töltötték ki.

A krízishelyzetekben való cselekvésről némelyek azt mondták, hogy annak keretében az egész faluközösség bekapcsolódik a segítségbe, ami azt jelzi, hogy a mindennapok rutinján túl válsághelyzetekben a közösségi kapcsolatháló mentén aktivizálódnak az önszerveződési formák, és ezek az intézmények képesek funkcióik betöltésére. Azonban a kutatás során bebizonyosodott, hogy az ezzel kapcsolatosan működtetett diszkurzív gyakorlat és az emellett ténylegesen tapasztalható társadalmi praxis sok esetben eltér egymástól. Siménfalván és Héderfáján több gazda is azt nyilatkozta, hogy a kölcsönös segítségnyújtás módjának ellenőrizhetetlensége miatt, illetve annak következtében, hogy egyes családok visszaéltek az adott helyzettel, már nem tartják érdemesnek fenntartani a rendszert. Habár a nagyállat elhullása, a tűzkár olyan események a falvak életében, amelyek esetén szükség lenne a biztosításként is működő kölcsönös segítségek rendszerének életre hívására, hisz a vagyon biztosítása biztosítótársaságoknál még nem egy bevett gyakorlat, a rendszer működőképessége csökkent, mivel többen is megkérdőjelezték érvényét.

Az a rendszer tehát, hogy a közeli rokonok, barátok a kárvallott család minél előbbi talpra állása érdekében végigjárják a falut, valamikor egy jól bejáratott, krízishelyzeteket áthidalni képes szokás volt, de ma már a bizalmatlanság kikezdte a struktúráját. A jelenség azt mutatja, hogy bár bizonyos fokú individualizáció jellemző, ilyen helyzetekben a legutóbbi időkig mindenki a közösségi normáknak megfelelően cselekedett, de a közös felületet ez esetben is kikezdte a rendszert irányító normák érvényesítésének nehéz volta és az ennek következtében csökkenő bizalmi szint. Noha a rendszert Héderfáján – a korábban már említett gazdaköri vezető kezdeményezésére – több renden intézményesíteni is próbálták<sup>104</sup>, a vele szembeni bizalmatlanság odáig ment, hogy a falu végigjárását koldulásnak minősítették: „Azt akartuk, a gazdakörbe, hogy megcsináljuk, de egyesek ellentmondtak... nem voltak benne...[Akkor ez olyan helyi biztosítópénztár lett volna.] Pontosan. Hát az nem megoldás, hogy megdöglik vagy... mert itt egyesek azt csinálták, hogy levágták a disznót s megették, s indultak el, hogy elkárosodott az állatuk. Eltörte a lábát, s elkárosodott. S akkor indultak el a faluba kéregetni pénzt [...] Itt összevesztek egy páran. Egyesek azt mondták, azt az okot hozták fel, hogy igen sokat fizettek az egyiknek, a másikkal meg keveset, s akkor ebből kifolyólag összevesztek, s

---

<sup>104</sup> Erre máshonnan vannak példáink: Széken a 20. század elején utcánként alakultak meg az állatbiztosító társaságok, hogy a megkárosult gazdákat kárpótolják (Kós 1979: 462), Küküllődombón is működött ilyen intézmény (Miklós Zoltán szóbeli közlése), Balázs Ferenc Mészkon szintén próbálkozott hasonlóval (Mikó–Kicsi–Horváth 1983: 186), a Homoródok mentén is működtek ilyenek (Balázi 1995: 54).

visszaadták mindegyiknek a pénzt. Én meg felvettem egy falugyűlésen, hogy aki akarja, válasszunk egy pénztárost, dobjuk össze a pénzt, határozzunk meg egy összeget, s akkor az működni fog. S ha valakinek elkárosodik az állata, az nem megoldás, hogy indulnak el, s mind a cigányok...[Volt a kollektivizálás előtt is ilyen?] Igen, tehát a régi magángazdaságba. Működött, akkor benne volt az egész falu. Ide jutottunk most, hogy két ember háromféleképpen gondolkodik, egyezsége nem tudnak jutni, sajnos.”

Noha a bizalmi szint csökkenése következtében a krízishelyzetekben aktivizálódó segítség általános érvénye csökkent, bizonyos körülmények között a falvak lakói ma is kötelességüknek érzik, hogy a kárvallott társukon segítsenek, még ha ez már egyre ritkább is. Héderfáján, amikor az állat elhullása és a gazda megkárosodása az egész falu szeme láttára történt – vélhetően a megrázó élmény hatására is –, a segítséget senki nem utasította vissza. P. M. késő ősszel lóval és szekérral homokot szeretett volna szállítani a Küküllő medréből, a szekeret viszont olyan helyre állította, ahol a magas part omladékos volt. Az omladékos part fölött a szekeret annyira megrakta, hogy azt a part már nem tudta megtartani, és a folyóba zuhanó szekér a lovat is maga után rántotta. A kárvallott gazda a falurész lakóit rögtön összehívta, így mindenki végignézte a ló fél óránál tovább tartó fuldoklását, a sikertelen mentési kísérletet, amikor a lovat a hámból egy bicskával kiszabadítani akaró férfit is ki kellett menteni a jeges vízből. Az események végigkövetői látták a parton le-fel futkosó gazdát, és végül azt, ahogy egy helyben rögtönzött horoggal megakasztották a szekeret, és a már dőglött lóval együtt egy közelben lakó gazda a traktorával kihúzta a partra. A történések ideje alatt összeverődött tömeg előtt lezajlott dráma annyira megmozgatta a falu lakóit, hogy a segítségben mindenki részt vett, így olyan erők aktivizálódtak, amelyek ma már egyre inkább visszaszorulóban vannak.

## AZ ERDÉLYI FALU GAZDÁLKODÁSÁNAK KERETEI: ERŐFORRÁSOK, ERŐFORRÁS-KEZELÉS ÉS KOOPERÁCIÓ

A dolgozat további részében azokat a kontextusokat és elveket vizsgálom, amelyeknek kiemelkedő szerepet tulajdonítok a közösségi formák fennmaradásában és működésében. Ezek között a mezőgazdaság általános helyzetére térek ki először: mielőtt a téma elemzésébe belevágnék, szükségesnek tartom azokat az általános keretfeltételeket röviden megnevezni, amelyek az erdélyi, székelyföldi gazdálkodás egészét meghatározzák, mivel úgy gondolom, hogy ezek a gazdálkodási rendszerek önmagukban nem érthetők meg, csak ha azokat a történelmi előzményeket is vizsgáljuk, amelyek a mai helyzet kialakulásához vezettek. A történelmi fejlődés mint magyarázó elv alkalmazásával arra az álláspontra helyezkedem, miszerint a parasztságot és a falusi világot ért változások nem elsősorban belső fejlődés, hanem külső, a parasztságon kívül álló tényezők eredményei. A megközelítés magában foglalja az európai parasztság két nagy típusának, a kelet-európainak és a nyugat-európainak a megkülönböztetését<sup>105</sup>, és a két típus különböző történelmi háttéréből eredően azoknak különböző fejlődését is (vö. Gunst 1975: 381). Amikor a kelet-európai fejlődés sajátosságait a nyugat-európaival összevetem, akkor ebbe a keretbe illesztem a folyamatokat, és amikor a kelet-európai, ezen belül az erdélyi mezőgazdaság fejletlenségéről beszélek, akkor a történelmi fejlődésből kiindulva valójában a hatékonyságban és a termelékenységben való lemaradásokra gondolok. A nyugat-európai fejlődést általában, ezen belül pedig a mezőgazdaság fejlődését meghatározta a római jogrendszeren alapuló magántulajdon, a telekrendszer kialakulása, hatott rá a dinamikus társadalom és az egyéb szektorok átalakulása, a lakosság kiválása a mezőgazdaságból, a városok fejlődése (Gunst 1975: 381–385). Mindezek kedvezően és ösztönzőleg hatottak a mezőgazdasági termékek piacainak kialakulására, vagy akár közvetlenül a mezőgazdasági termelés átalakulására, hatékonyabbá tételére. Ehhez képest a kelet-európai társadalom és gazdaság fejlődése több szempontból lemaradt (faluközösség, közösségi földek fennmaradása, városok és ipar hiánya stb.), a népességfőlség telepítésekben, új mezőgazdasági körzetek létrehozásában való levezetése a falu pozíciói megerősödésének, a vidékies jelleg tartósításának, és a direkt termelés, a saját fogyasztás rendszerei fennmaradásának kedvezett (Hoffmann 1975: 153). Ezt a lemaradást is meg kell értenünk, és magyarázó elvként kell hasznosítanunk, ha az erdélyi mezőgazdaság problémáit meg akarjuk érteni. Az erdélyi mezőgazdaságot tehát ennek a kelet-európai típusnak a részeként, az

---

<sup>105</sup> A két típusal kapcsolatban Gunst Péter rámutat arra, hogy a nyugat hatására Kelet-Európa kettészakadt, a Baltikum, Lengyelország, Magyarország és Horvátország területén a nyugati fejlődés hamarabb éreztette hatását, míg a térség többi része leszakadt ettől a folyamattól (Gunst 1975: 392).

adott kistájakat pedig úgy vizsgálom, mint az erdélyi gazdálkodás egy példáját, és az általánosságokon túl igyekszem megnevezni azokat a vonásokat, amelyek az önszervező társulások szempontjából relevánsak lehetnek.

Az erdélyi agrárium kapcsán szerveződő mai közbeszéd és tudományos diskurzus több renden kiemeli a gazdálkodási rendszerek hiányosságait, az elmaradottságot, a hagyományosságot és a fejletlenséget.<sup>106</sup> Az ebben a körben megjelenő problémák nagy hányada nem mai keletű: a ma jelentkező szervezeti, technológiai és mentális hiányosságoknak általában megvan akár a történelmi előképük, akár a történelmi gyökerük. A 17–18. században kialakuló, rögzülő globális munkaosztás Európa keleti régióira, így Erdélyre is – bár ez utóbbinak jelentős területei sosem voltak alkalmasak kiemelkedő mezőgazdasági termelésre, főként nem növénytermesztésre – a mezőgazdasági nyersanyagtermelés feladatát osztotta, jelentősebb ipari termelés és kereskedelmi tevékenység nélkül (Gunst 1975: 388). Miközben tehát Angliában a bekerítések következtében kialakult a nagy magánbirtokok rendszere, a tőkés–bérmunkás viszony megjelent a mezőgazdaságban, és az onnan kiáramló fölösleges munkaerőt pedig az egyre jobban fejlődő ipar kötötte le (Macfarlane 1993: 31–64), aközben Erdélyben és főként a Székelyföldön hagyományos gazdálkodási minták rögzültek (Imreh 1983: 145–147). Csetri Elek meglátása szerint az utak hiánya, pontosabban a nehezen járható hegyi utak miatt és a vízi szállítás, a hajózható folyók hiánya következtében Erdélynek állati erővel szállítható, a mezőgazdaságból származó könnyebb termékekre kellett szakosodnia (Csetri 1999: 5). Mindezek mellett a mezőgazdasági termelés maga is sok szempontból elmaradt a nyugat-európaiktól, így jellemző módon állami reformokra volt szükség az ugarrendszer, a nyomásos gazdálkodás felszámolásához és a vetésforgós, istállóaszt feltételező és az istállótrágyát használó mezőgazdasági termelés bevezetéséhez. A kései fejlődés és a mezőgazdaság kései modernizációja egy tradicionális szemléletmód fennmaradásához járult hozzá: kisüzemi gazdálkodás, piacelvű gazdálkodásmód kései megjelenése, ennek következtében az önellátás és a vegyes termékszerkezet fennmaradása, valamint a család mint termelőegység és fogyasztási egység egybeesése. A sort még tovább lehetne folytatni, vagy egy-egy területet összetevőire lehetne bontani, azonban az eddig soroltak is jelzik, hogy itt a klasszikus parasztság kérdésével állunk szemben.<sup>107</sup> Ennek egyik fő

---

<sup>106</sup> Az erdélyi falu és gazdálkodás szakirodalmá mára igencsak kibővült, ezért itt csak néhányat emelek ki az utóbbi években megjelent dolgozatok közül, amelyek a korábbi évek eredményeit is tartalmazzák: Borsos–György 1999; Csata 2006; Gagy 2004, 2007; Kiss 2004, 2005; Oláh 2004; Peti L. 2004a, 2006a; Szabó Á. 2002a, 2003, 2004b, 2006. Az itt említett írások mindegyike kitér az erdélyi mezőgazdaság, falusi élet hiányosságaira.

<sup>107</sup> Alan Macfarlane könyvében megkülönbözteti a nyugat-európai és a klasszikus parasztságot, és megnevezi ezek legfőbb sajátosságait, valamint különbségeit. A klasszikus parasztságot Kelet-Európához köti, ezért érzem

jellemzője az individualizmus szinte teljes hiánya és ennek következményként a tulajdonformák sajátos, akár családi, akár faluközösségi szerveződése. Ezért írhatja le Tagányi Károly a 19. század végén, hogy a földközösség klasszikus hazája Erdély (Tagányi 1950: 1937), hisz ha a szántóföldek már egyéni birtoklásban is vannak, a legelők, az erdők és néhol a kaszálók közös birtoklása fenntartja azt a művelési kényszert, amely a mezőgazdaság fejlődését akadályozhatja (vö. Imreh 1983: 183 és 191). A közös birtoklási és munkaszervezeti formáknak, a művelési kényszernek nagy szerepük volt abban, hogy a hagyományos technikák rögzültek, technológiai és növénykultúrákat érintő újításokat csak nehezen vezettek be, valamint hogy kialakult – az örökösödési viszonyokkal is összefüggésben – a nadrágszíjparcellákkal jellemezhető birtokszerkezet.

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

Mind a mezőgazdaság modernizációja, mind az urbanizáció és industrializáció felemás volt tehát: a tényleges termelési kapacitás nem volt elegendő a jelentkező szükségletek kielégítésére, ezért kialakult – és a lehetőségekhez mérten virágzott – az informális gazdaság, valamint a mezőgazdaság esetében a háztáji növénytermesztés és állattenyésztés, amivel a hiánygazdálkodás ürjeit lehetett kitölteni. A centralizált gazdaságpolitika és erőforrás-ellenőrzés nem tette lehetővé a nagyüzemi termelés bizonyos ágazatainak kisüzemekbe való kiszervezését, az integrált együttműködést, ugyanakkor a fokozott állami ellenőrzés miatt nem alakulhatott ki a háztájizás nyomán intenzív árutermelés (Oláh 2004d: 131). Következésképp a Magyarországon a rendszerváltás egyik lényegi tényezőjeként kezelt polgári, vállalkozói minták sem jelentek meg, így a változásokat követő időket életképes és korszerű minták hiánya jellemezte, amivel óhatatlanul együtt járt egyfajta visszarendeződés, és ez évekre visszavetette a mezőgazdaságban dolgozókat. Ennek csak egyik, ámde lényeges összetevője a hagyományos munkaszervezeti formák újjáéledése: a visszkapott földeket gépek hiányában a rendszerváltást követő első néhány

---

indokoltnak e terminus használatát, bár a parasztságfogalmak alkalmazhatóságáról ma is vita folyik. (Erről lásd még később.)

évben még a Felső-Háromszéken élő, burgonyára szakosodó és jó terméseredményeket felmutató gazdák is valamilyen kalákaformában együttműködve művelték meg, akik egy részének aztán néhány év jó termése lehetővé tette a gépek beszerzését.

A fentiekben vázolt problémák a változások után is éreztették hatásukat: a globális munkaerosztás trendjei a továbbiakban sem változtak, az erőltetett urbanizáció csődöt mondott, ugyanis az alacsony hatásfokú és piacok nélkül maradt ipari szektor összeomlott, és az innen kiáramló munkaerő egy kényszerstratégia részeként a mezőgazdaságba áramlott vissza<sup>108</sup>. Egy felmérés szerint például 1990-ben a teljes foglalkoztatottak száma Romániában 10,8 millió volt, ebből 3 millió dolgozott a mezőgazdaságban, ezzel szemben a kilencvenes évek végén az összes foglalkoztatott száma 8,6 millió, ebből 3,5 millió mezőgazdasági munkás (Bernád 2003: 134), tehát a mezőgazdaságban foglalkoztatottak száma mind abszolút, mind relatív értékben növekedett. A gazdaságok pedig sok tekintetben visszatértek a kollektivizálás taláta állapotokhoz, ami leginkább azért problémás, mert az akkori erdélyi mezőgazdaság helyzete sem volt teljességgel korszerű – és akkor még igen finoman fogalmaztunk.<sup>109</sup> Noha ez a folyamat nem jelent teljes visszafordulást, az összetevői közt egyaránt találunk technikai és mentális visszarendeződésre utaló elemeket (Szabó Á. 2002a: 29), ez pedig az öröklött erőforrások kérdésköréhez vezet el bennünket, vagyis annak vizsgálatához, hogy mivel, hol és hogyan gazdálkodnak az emberek.

A néprajztudomány, a gazdasági antropológia, a faluszociológia és sok más tudomány, amikor a gazdaságnak a működését próbálja megérteni, akkor explicit vagy implicit módon ezekre az erőforrásokra és erőforrásbeli deficitekre is rákérdez<sup>110</sup>, hisz a gazdálkodás folyamatára Kelet-Európában úgy is tekinthetünk, mint a hiányosságok gazdasági praxisban való legyűrésére és a túlélés megszervezésére. Esetünkben nem csak a szocialista időszak hiánygazdálkodására gondolhatunk, bár kétségtelenül – és elsősorban – arra is, hisz a hiány leküzdésének változatos technikai és az erre vonatkozó ismeretek a szocializmus időszakában igencsak felértékelődtek. Ám – a nyugati társadalmakkal és gazdasággal összevetve – a hiány a szocializmust megelőző korokban is hozzátartozott az erdélyi mezőgazdasághoz (és általában a gazdasághoz), és a deficités működés ma is egyik lényegi és nem kívánt vonása az erdélyi rurális térségek gazdálkodásának, ugyanis a szocializmust megelőző korszak hiányosságainak egy része úgy

---

<sup>108</sup> Például a kilencvenes évek végén a bányavidékeken kialakult feszültségek levezetésére a kormány részéről olyan tervek láttak napvilágot, amely a fölösleges munkaerőt a fálvakban telepítette volna le, házhöz és földhöz juttatva a volt bányászokat.

<sup>109</sup> Lásd még ehhez a fogalomtisztázó fejezetben a parasztságról és a visszarendeződésről írottakat.

<sup>110</sup> Lásd a 106. lábjegyzetben felsorolt írásokat.

termelődött újra, hogy ezt még tovább fokozták a szocialista gazdaság szerkezet átalakításának elhúzódása és ellentmondásai. A kollektív gazdaságok – majd azt követően néhány esetben az állami gazdaságok – vagyonának szétosztásakor például a falusi családok úgy tértek vissza a kollektív gazdaságok létrehozását megelőző birtokstruktúrához és gazdálkodási gyakorlathoz, tehát egy eleve elégtelenül működő mintához, hogy az ehhez a gyakorlathoz szükséges erőforrások elégtelen mennyiségben álltak a rendelkezésükre, nem voltak például gépeik, hisz azokat egy darabig még a mezőgazdasági gépállomások birtokolták. Noha a kollektivizálás, a falusi családok életmódjának átalakulása megváltoztatta a gazdálkodás egészét, a reprivatizációt és a földek visszaszolgáltatását követően a hiányzó erőforrások és tudástőke következtében egy visszaparasztosodásként vagy újraparasztosodásként (Peti L. 2004a: 203–204, Szabó 2002a: 27–29), sőt refeudalizációként (Csata 2006: 5)<sup>111</sup> értelmezett folyamat érezte hatását több régió falusi, paraszti gazdaságaiban. A részleges visszarendeződés következményeként feléledtek a fent leírt problémák is, következésképp a közösségiség újra a falusi, paraszti gazdálkodás egyik fontos rendezőelvévé vált. A gazdaságok jó része nem tudott átállni az individuális, szakmai szempontokat tekintetbe vevő, és a döntéseket az alapján meghozó gazdasági viselkedésre, hiányoztak a kellő tőkék, a tudás, és a hiányzó erőforrásokat a családból, rokonságból, a közösségből igyekeztek allokálni.

A probléma mélysége a falusi gazdaságok és a piac kapcsolatának bemutatásával is érzékeltethető, hisz a történelmi példáink arra tanítanak, hogy az új keresletek kialakulásán, az új technikai megoldásokon keresztül a vidék fejlődéséhez, az új termelési struktúrák, új növényi kultúrák és új technikák megjelenéséhez a városok ösztönző hatása mindig nagyban hozzájárult (vö. Balogh 1972: 376). Az erdélyi falvak mezőgazdasági családi gazdaságai – kevés kivétellel – nem tudtak felzárkózni a kapitalista piac követelményeihez sem a kollektivizálást megelőzően, sem azután, hogy a földeket a családok visszakapták. Ez nem jelenti azt, hogy a parasztnak nem jártak vásárokból: a hetivásárok és a nagyobb régióra kiterjedő országos vásárok gazdasági funkciójukon túl fontos társadalmi, kulturális eseményt jelentettek (Kós 1972a: 28–45), ám itt leginkább a fölösleget értékesítették, nem pedig az eleve piacra termelt javukat.<sup>112</sup> A 19. században azonban egyre inkább nőtt a nagy, országos piac jelentősége, amelybe a

---

<sup>111</sup> A fogalmat a szerző nem határozza meg, magam csak azért vettem át, hogy az elemzett folyamatokkal kapcsolatos beszédmódot szemléltessem.

<sup>112</sup> Bácskai Vera és Nagy Lajos egy 1828-as országos összeírás elemzése kapcsán arra a következtetésre jutottak, hogy az akkori Magyarország területén erős piacközpontú funkciót betöltő települések elsősorban a gabonatermő vidékeken, az országban négy helyen csoportosultak: a Dunántúlon, felvidéki nagyobb folyók völgyében és a régió Alfölddel érintkező területein, a Tiszántúlon, valamint az ország déli részén, a Duna mellett (Bácskai–Nagy 1978: 224 és 226).

parasztagazdaságok csak részlegesen tudtak bekapcsolódni (vö. Egyed 1981: 210–212). Ebben az időben többé-kevésbé korszerű gazdálkodást csak a Bánságban, a szász Királyföld egy részén, a nagyvárosok közelében, valamint az uradalmi területeken folytattak: az uradalmi gazdálkodás példaként szolgált a környék paraszti gazdaságainak, de hatását távolabb nem tudta éreztetni, a városok pedig ösztönzőleg hatottak a specializációra, a gyümölcs- és zöldségkörzetek kialakulására, de csak egy szűk hatósugárral. A hatások korlátozottak voltak: „Erdélyben a mezőgazdaság piaca általában szűk maradt, különösen az egyes kimondottan agrárjellegű vidékeken, és ez fékezte a termelés növekedését.” (Egyed 1981: 211) Így azokon a területeken – például a Székelyföld nagy részén –, ahol a nagyobb uradalmak nem nyújtottak követhető mintákat az új eszköztechnikák és növénykultúrák meghonosításában, továbbra is a nadrágszíjparcellás családi gazdálkodás folyt a maga jól meghatározott nemi és generációs munkamegosztásával, hagyományos eszköztechnikájával, birtokstruktúrájával.<sup>113</sup> A családi munkamegosztási hagyományok, a munkaszervezeti formák – például a közös cséplés, amivel kiváltották az egyébként hatékonyabb cséplőgép szükségességét – a tradicionális szemlélet fennmaradásával jártak együtt.

A tradicionális szemlélet része volt az alacsony fokú individualizáció is, ez pedig a családiasság és a család mint központi irányító egység megmaradását hordozta magában. Természetesen, nem állítható fel egyenes arányú megfelelés az individualizáció és a közösségileg megalapozott morális elvek háttérbe szorulása között. Azonban az individualizáció, valamint a gépesítés és a piacra termelés a kalkuláció, az új munkaszervezeti formák – például a bérmunka – és az új termelési kultúrák, egyáltalán az újítás mint érték és stratégia elterjedését és megszilárdulását eredményezték. Az individualizációval szemben meghatározható közösségiség és tradicionalizmus a családiasság, a nem kalkulatív (vagy csak korlátozottan kalkulatív) szemlélet, a reciprokatív munkaszervezeti formák, a bejáratott technikák a hagyományos mentalitás és az ebbe tartozó erkölcsi elvek fennmaradásának kedveztek. Amíg tehát Angliában a család feje volt a tulajdonos, ő döntött a gazdaság ügyeiről, és akár azt is megtehetette, hogy a gyerekeire ne hagyjon semmit, addig Kelet-Európában a föld a nemzetség, a család (tehát az elődök, az épp gazdálkodó család és az utódok) tulajdonában volt, a család feje csak irányította a gazdálkodást a családiasságból és a közösségiségből fakadó elvek szerint (Macfarlane 1993: 42–45). Sőt, bizonyos értelemben az egész közösségnek beleszólása volt a gazdálkodás menetébe, hisz a jó,

---

<sup>113</sup> „Ez a gazdálkodás elsősorban a család önellátását szolgálta; árutermelése esetleges volt. Érthető, hogy csak a hagyományos helyi vásárok piaci viszonyainak felelt meg, s a kapitalizmusban előbb vagy utóbb válságba került.” (Egyed 1981: 221)

szorgos gazda, család képnek mindig is meg kellett felelni. A kis- és középparaszi gazdaságokban mind a mai napig meg lehet figyelni ennek a közösségi ellenőrzésnek a működését, például abban, hogy egy bizonyos munkafolyamatot nem akkor kezdenek, amikor annak a mezőgazdasági szakismeretek szerint itt lenne az ideje, hanem azért, mert mások, a szomszédok is nekifogtak.<sup>114</sup> A közösségi erőforrásokra is rászoruló gazdáknak pedig igazodniuk kell ehhez a rendhez.

A dolgozat e fejezete megírásában ezek a szempontok vezéreltek, és céлом lényegében az, hogy az erdélyi falu gazdálkodásának erőforrásait rendszerbe szervezve bemutassam, mivel úgy gondolom, hogy ezzel közelebb kerülhetünk a hiányosságok mint gazdasági gyakorlat működésének megértéséhez. Valójában tehát a falusi, családi gazdaság működésének erőforrásokkal kapcsolatos vonatkozásai érdekelnek, ezért egy munkahipotézis jelleggel megalkotott, de a klasszikus közgazdaságtan eljárását felidéző hármass felosztásban vizsgálom az erőforrások különböző csoportjait: az első csoportba az anyagi, a másodikba a természeti-környezeti, a harmadikba az emberi erőforrásokat sorolom. Ez a felosztás némiképp eltér Maurice Godelier osztályozásától, ám azzal mégis összeegyeztethető. Ő a termelés struktúráinak felsorolásakor a technikai szabályokat, az erőforrásokat, az eszközöket és az embert különbözteti meg (Godelier 1981: 23). A látszólagos eltérések ellenére a két felosztás – a terminológiai kérdéseken túl – meglátásomban jól összeegyeztethető: az eszközök nálam az anyagi erőforrások, az erőforrások a természeti-környezeti erőforrások, míg a technikai szabályok és az ember a humán erőforrások csoportjába kerül. Mindezeket túl feltétlen egyet kell értenem abban a francia szerzővel – és a továbbiakban igyekszem ezt a nézetet aláhúzni –, hogy nincs erőforrás önmagában: „hanem az adott társadalom keretein belül, egy időpontban a fejlődés által meghatározottan kínálkozik bizonyos erőforrások lehetősége.” (Godelier 1981: 23)

Az emberi erőforrások utolsóként történő tárgyalásával és a példáim bemutatásával is igyekszem ezt a szemléletet alátámasztani: bár a humán erőforrásokat utoljára hagytam, igen fontosnak vélem, ezért a másik két kategóriába tartozó erőforrások esetén is igyekszem azt a szemléletet megragadni, amellyel a gazdák a termeléshez rendelkezésre álló eszközeiket látják. A *mi van* mellett tehát a *hogyan látják* kérdésére is hangsúlyt fektetnek.

---

<sup>114</sup> Nem tartozik szorosan a dolgozat keretei közé, mert a falu, ahol az alábbi eset megtörtént, nem a vizsgált területeken fekszik, de a példa igen beszédes, és sok esetben jellemzi a paraszti háztartásokat. Egy burgonyatermesztéssel is foglalkozó faluban a gazdák a szokottnál hosszabb tenyészidejű burgonyát ültettek, ennek ellenére a sokéves tapasztalat alapján, és mert mindenki azt tette, szeptember elején szedni kezdték, és aztán nagyon haragudtak arra a gazdára, aki csak a tenyészidő lejártával szedte ki a termést, és akinek így nem is zöldült meg a betakarított burgonyája.

A munkahipotézis jelleget két szempontból is fontosnak tartom hangsúlyozni: egyrészt új kutatási eredmények átalakíthatják vagy kiegészíthetik az általam adott felosztást, másrészt – és erre a dolgozat során többször is rá fogok mutatni – a különböző erőforráscsoportok közötti határ igen képlékeny, és némely esetekben már-már csak a kutatói önkény dönti el, hogy melyik hová kerül.

### **Értelmezések, behatárolás**

Erőforrások alatt mindazokat a termelési eszközöket, a természetben megtalálható, és emberi tevékenység során termelt javakat, emberi tudást, készségeket, képességeket és gyakorlatokat értem, amelyeket a gazdasági folyamat részeként a túlélést, a gyarapodást és a társadalmi részvételt biztosító további anyagi javak és szolgáltatások előállítására használnak fel. A gazdaságot pedig a Polányi Károly által kidolgozott szemléletben bonyolult kulturális és társadalmi minták szerint szerveződő intézményesített folyamatnak látom (Polányi 1976b: 229–231). Erdély falusi gazdaságai esetén nézetemben az ember és a természeti környezet valamint a társadalom közti folyamatos kölcsönhatásnak, cserének – mint hogy ezt már korábban bemutattam – a legfontosabb integráló intézménye a család és egy ebből fakadó közösségiség, ez pedig kihat a gazdálkodás egészére, következésképp az erőforrások elérésének és felhasználásának technikáira is. Bár az erőforrások kapcsán a hiányokkal foglalkozom, a gazdasági folyamat értelmezésében túllépek a formális gazdaságtanban centrális helyet kapó elképzelésen, miszerint a gazdaság a nem elegendő eszköz és hierarchizálható célok által jellemzett szükségességi helyzetek egymásutánjaként határozható meg, ezért azokat az emberi viselkedésformákat is bevonom a vizsgálatba, amelyek a ritkasági helyzetekként történő gazdaság-meghatározásban kívül esnek a gazdasági határain. Ezt azért vélem indokoltnak, mert a paraszti gazdálkodás közösségi jellegénél fogva olyan kulturális minták is közrejátszanak a falusi gazdaság megszervezésében – tehát erőforrásait képezik annak –, amelyek bizonyos értelemben a habitusba<sup>115</sup> ágyazottak, a szocializáció útján sajátítják el őket, és verbalizálásukra ritkán kerül sor. Röviden: a hiányok kezelésének egyéni és közösségi technikáit is a gazdaság meghatározó részének tekintem, akárcsak mindazokat a közösségi tudásokat, szabályokat, normákat és ellenőrzési formákat, amelyek valamiképpen a gazdasági folyamat kereteit adják.

Az erőforrások tanulmányozásának van egy különösen aktuális és éppen ezért indokolt szempontja: az utóbbi években törekvéseket láttunk arra, hogy az egyes területek

---

<sup>115</sup> A habitus fogalmához lásd Bourdieu 1977: 78–79, Ferge 1978: 409–411 és Hadas 2003: 30–31.

gazdálkodásában, fejlődésében tapasztalható eltéréseket egy érvényes magyarázó modellben foglalják össze, és ezeknek a modelleknek a részét képezték a társadalomtörténeti tapasztalatok is<sup>116</sup>. Több területen végzett kutatásaim azt látszanak alátámasztani, hogy a gazdasági stratégiák kialakításában nagy szerepe van a birtokolt anyagi és humán erőforrásoknak. Nem akarom elvitatni a társadalomtörténeti magyarázatok érvényességét, és egy marxizáló termelés vs. szellem vitában sem kívánok állást foglalni, még kevésbé szeretnék egy ökológiai antropológiai, a kultúrtörténeti tényezőket az ökológiai adottságokkal szembeállító vitát nyitni, bár az ökológiai antropológia megközelítésmódja kétségtelenül befolyásolta az elemzés menetét. Csupán arra hívom fel a figyelmet, hogy a különböző összetevők között kölcsönös viszony van: egyrészt az azonos erőforrások azonos termelési technikákat tettek és tesznek lehetővé; másrészt a rendelkezésre álló eszközöktől és az embertől függ, hogy milyen erőforrásokat használnak (vö. Godelier 1981: 23). A társadalomtörténeti előzményekkel magyarázható eltérések pedig a felhasználás szintjén éreztethetik hatásukat. A volt szabadparaszti és jobbágyfalvakban folytatott kutatásaim eddigi eredményei arra mutatnak, hogy például a kooperációs felületek kialakítása szintjén nem a történeti vonatkozások a fontosabbak, hanem a birtokolt erőforrások, és ezeken belül elsősorban a természeti adottságokkal szorosan összefüggő termelési technikák és a gazdasági kényszerhelyzetek.

Persze, ezt igen nehéz bizonyítani, hisz nem mindig sikerülhet világosan megtalálni az ok-okozati összefüggéseket és eldönteni, hogy mi az ok és az okozat. Ráadásul még ilyen esetben is meg kell vizsgálnunk, hogy egy okként megnevezett tényező tényleg elégséges-e az okozatként megnevezett jelenség kialakulásához.<sup>117</sup> Éppen ezért igyekszem elemzésemet úgy végezni, hogy a gazdálkodás elemeiként szemlélt erőforrásokat egymással funkcionálisan összefüggő tényezőknek láttassam: ilyen értelemben úgy értelmezem a különböző tényezőket, mint folyamatosan oda-vissza hatásban lévő egységeket. Mint majd az elemzésből kiderül, nem csak a természeti környezet megváltozása vezethet a termelési technikák, ekképp a kultúra

---

<sup>116</sup> Csata Zsombor egy jól felépített modellben a valamikori szabadparaszti jogállást is bevonja a nagyobb fokú individualizálódás és a székely falvakban tapasztalható magasabb vállalkozói hajlandóság kialakulásának magyarázatára, bár mindvégig hangsúlyozza, hogy modellje csak hipotetikus érvennyel bír (Csata 2006: 9–10). Erre a feltevésre magam is hajlanék, hisz ismeretes a székely falu társadalomszerkezetéből is fakadó mentalitásának hosszan tartó hatása – ma is találkozni olyannal, hogy valakit rosszállóan zsellérnek neveznek –, ám a feltevés bizonyításához több tényező együttes vizsgálatára és további kutatásokra van szükség.

<sup>117</sup> A Julian Steward-féle kulturális ökológiai módszer kritikájaként alkalmazott ok-okozati megközelítéshez lásd Sárkány 2000: 39–40.

átalakulásához, hanem fordítva, az emberi erőforrások változása is alakíthatja a gazdálkodást, következésképp a természeti környezetet is.<sup>118</sup>

Úgy vélem, az öröklött erőforrások az általam alkalmazott hármas tagolásban azért is tekinthetők meghatározó szerepűnek az átalakulás és a stratégiakeresés folyamataiban, ennek okán pedig a stabilizációs erővonalak, a követett stratégiák kialakulásában, mert nagyobb volumenű külső erőforrások bevonására a makrogazdasági feltételek – például az előnytelen hitelkonstrukciók – következtében alig nyílt, nyílik lehetőség, ezért a családi gazdaságok alapvetően a szövetkezetek feloszlása után rendelkezésre álló, és a saját munkaerejük, tudásuk bérbe adásából származó tőkékkel gazdálkodhattak.

### **A ládafiába rejtett pénz – anyagi erőforrások**

Az *anyagi erőforrások* kérdésköre alatt a gazdaságok rendelkezésére álló pénztőkét, az eszköztechnikát, a gazdasági épületeket és az állatállományt értem. A pénz kapcsán – és általában az erőforrásokkal kapcsolatosan – viszont pontosítanunk kell egy dolgot: a falusi erőforrás-gazdálkodásra ma az jellemző, hogy ezek egy része a falun kívülről származik, tehát nem indulhatunk ki a zárt, világos határokkal rendelkező korporatív faluközösség képéből, ahol a termelés, az elosztás és a fogyasztás a határokon belül történik. A külső erőforrások felhasználása leginkább a munkavállalás nyomán válik lehetővé: a falusi emberek igyekeznek munkaerejüket a falun kívül eladni, és ezzel törekednek olyan alapokat létrehozni, amelyeket adott esetben be lehet vonni mezőgazdasági termelésbe. A külső erőforrások felhasználásával áthidalhatók a termelési tevékenység bizonytalanságai, és úgy tűnik, azok a gazdaságok vannak jobb helyzetben, amelyek a munkaerőt úgy tudják kivonni a mezőgazdasági termelésből, hogy azt máshol adják el, és ennek eredményeképp pénzre tesznek szert (vö. Peti L. 2006a). Bár a falun kívül a munkaerőt megfizetik, a falun belül, a saját maguknak vagy a kalákában végzett munkáknak a keretében – amikor egy-egy munkafolyamat költségeit számolják – erről azt mondják, hogy *a munkát nem számoljuk*, tehát a saját munkaerejükre nem mint tőkére, hanem mint adottságra tekintenek. Ez egy tradicionális szemléletmód, ami a pénzzel való bánásmódot is jellemzi – ez utóbbi miatt adtam e résznek a paraszti gazdaság viselkedéséről sok mindent eláruló metaforikus alcímet. Metaforikus, mert ma már minden bizonynyal másképp, esetleg bankokban<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Elemzésem körén kívül esnek a mindhárom területen megtalálható mezőgazdasági (nagy)vállalkozók, akik a természeti erőforrások szintjén ugyanolyan körülmények között gazdálkodnak, mint a többiek, ám gépi felszereltségben, tőkeellátottságban és főként tudásban felette állnak a hagyományos minták szerint szerveződő paraszti gazdaságnak.

<sup>119</sup> Jellemző, hogy a CEC, a volt állami pénzintézet ügyfeleinek jó része ma a rurális térségekben él.

örzik a megtakarított pénzüket a falusiak is, ám az alcím mégis jellemzi a pénzkezelési szemléletet, hisz a bankokra, letétekre is úgy tekintenek, mint egyfajta másként szervezett ládafiára, ahol a pénz jól megvan. Következésképp nem gondolkodnak azon, hogy a bankban tartott pénzt befektetészerűen is lehetne használni, és hogy ez a pénz csak akkor válik tőkévé, ha egy folyamat részeként többletet termel. A pénz – mint minden egyéb eszköz – arra szolgál, hogy a gazdálkodás és életvitel hagyományos mintáinak megfelelően szükség esetén kéznél legyen, és lehessen felhasználni az életnek, évnék azokban a pillanataiban, amelyekre a paraszti gazdaság pénz használatát szabja meg. A pénzzel lehet műtrágyát venni, ki lehet fizetni az aratást, részt lehet venni a ceremóniális alkalmakon, el lehet menni vele lakodalomba, vagy ajándékot lehet vásárolni a keresztgyereknek. Bár ezekben a folyamatokban a pénz kétségtelenül mint termelési tényező jelenik meg (a ceremóniális alkalmakon a család szimbolikus tartozásait is törlesztik vele, vagy szimbolikus tőkét halmoznak általa), a pénzt valójában soha nem teszik kockára, vagy ha igen, akkor a kockázat az egyéb tényezőkből fakad – időjárás, rossz termés –, és a folyamat vége minden esetben ismert és várható. A pénznek az a tulajdonsága, hogy általa közvetlenül tőke termelhető<sup>120</sup>, nem tudatosul ezekben a gazdaságokban, vagy a kockázat kerülése zárja el a pénznek ilyesfajta felhasználását. A tőkehiány nem csak azt jelenti tehát, hogy a parasztgazdaságok nem rendelkeznek kellő mennyiségű tőkével – természetesen, és elsősorban ezt is. Ugyanakkor meglévő tőkéiket is nagyobbrészt csak a bejáratott minták szerint használják fel: a pénzzel olyan, többé-kevésbé biztosan és várhatóan elérhető célok megvalósítására törekednek, amelyek a gazdaság rövid távú szükségleteiből fakadnak, és belátható időn belül el is lehet érni őket. A pénz ezekben az esetekben egyszerűen egy termelési tényező, olyan, mint bármilyen más áru (vö. Godelier 1981: 44). Mindebben a biztonságra való törekvés mutatkozik meg: a gazdaságban fellépő szükségletekből (hiányokból) fakadóan kitűzött célokhoz mindig adott erőforrásokat rendelnek hozzá, és ezek kereteit igyekeznek nem túllépni. Az erőforráshiány és a bebiztosítás az eszközök beszerzését, a gépi ellátottság bővítését és az új gazdasági épületek felépítését is meghatározza.

A földek visszaszolgáltatásának egyik sarkalatos pontja épp a gépek hiánya, és ennek nyomán a gépállomások egy ideig megőrzött egyeduralma volt. A Nyikó mente térségében például a szocialista felhalmozás – igen ritka kivételekkel – nem eredményezett látványos gyarapodást, mivel sem az ipari szektorban dolgozók bérei nem voltak kiemelkedőek, sem a mezőgazdasági termelés vagy egy kiegészítő, kisipari termelési forma nem tette lehetővé a nagyarányú

---

<sup>120</sup> A tőke fogalmához lásd Godelier 1981: 42–46.

megtakarítást. Ennek következtében az induló gazdaságok nem tudtak gépeket beszerezni, a mezőgazdasági gépállomások (helyi szóhasználatban *szemete*<sup>121</sup>) pedig sokáig őrizték monopóliumukat, amely a csonka háztartásokban folyó termelés miatt még hatványozottabb volt. Nem volt ritka a kilencvenes évek elején, közepén, hogy özvegyasszonyok, idős emberek álltak sorba a *szemeték* udvarán, hogy előre kifizessék a később elvégzendő munkák (szántás, tárcsázás, de legfőképp aratás) díját, és ezzel biztosítsák magukat. Az a fajta, a *nem teljes rendszerváltás* nyomán kialakuló egyensúlytalanság-érzet, amely ebben a visszás helyzetben is gyökerezett, hozzájárult a morális rendszerek megkérdőjeleződéséhez, hisz az embereket – bár világosan látták, hogy erkölcsi síkon nekik van igazuk – a mindennapi gyakorlat ebben a kérdésben sem igazolta vissza.

A gépek hiányára az idegen tulajdonú gépekkel végeztetett munkálatok kifizetésén túl három válasz létezett: (1) a gépi munkaerőigény emberivel való pótlása kaláka vagy napszámos típusú munkák keretében, ezt kísérhette az eszköztechnikában való visszalépés; (2) részben ebből fakadt az állati vontatású gépek elkészítése vagy beszerzése és használata, amely egyértelműen a termelékenységre volt kedvezőtlen hatással; (3) a gazdaságok modern gépekkel való felszerelése jelentette volna a harmadik, és ténylegesen életképes megoldást, akkor, ha a családi gazdaságok átlagos birtoknagysága és üzemmérete is megfelelő lett volna.

Az első két válasz inkább tekinthető egy kényszerstratégiákat követő, mintsem egy tudatosan tervező, és több alternatíva közül választó gazdaság lépéseinek. Mivel mind a gépek beszerzése, mind a gépi munka megfizetése magasabb tőke jelenlétét feltételezte, a gépi munkaerő-igényt kisebb tőkeallokációt igénylő emberi munkaerővel lehetett pótolni, és ezt leginkább kaláka vagy napszámos munkák keretében tudták megoldani. Mind a kölcsönmunkának, mind a napszámban végzett munkának megvannak a hagyományokból és a helyi gazdálkodási gyakorlatból fakadó szabályai, ezért bizonyos helyzetekben ezek a megoldások – mivel minden faktoruk ismert – optimálisnak tűnnek. Azonban ez sem váltotta ki teljes mértékben a gépek szükségességét, így második válaszként olyan gépek készültek, amelyek használata egyszerre feltételezte az emberi munkaerő és állati igaerő jelenlétét. Sok gazdaság tehát nem modern gépeket szerzett be, hanem az elődeiktől származó gépek mintájára állati vontatású ekéket, vetőgépeket, lókapákat, boronákat készített, ami nem csak az eszköztechnikában jelentett visszalépést, hanem a termelékenységet is kedvezőtlenül befolyásolta. A téeszek felbomlása és a földek visszaszolgáltatása tehát az erőforrások egyenetlen eloszlásához vezetett: míg a mezőgazdasági

---

<sup>121</sup> Valószínűleg a mezőgazdasági gépállomás román eredetije betűszavának (Stația de Mașini și Tractoare – SMT) magyarított változata.

gépállomásoknak lett volna kapacitásuk földet művelni, az 1995-től<sup>122</sup> egyre inkább romló gazdasági mutatók következtében a gazdák egyre kevésbé vették igénybe a gépi szolgáltatásokat, a földeket birtokló családi gazdaságoknak viszont nem állt rendelkezésére csak a hagyományos eszköztechnika.

A tényleges megoldást jelentő harmadik lehetőség választására a pénztőke hiányában – ami megint csak központi kérdése az anyagi erőforrások vizsgálatának – csak kevés gazdaság, közösség volt képes. Ez leginkább a megfelelő természetföldrajzi adottságokkal rendelkező, ezért specializációra képes és a piacra lépés lehetőségét egyaránt biztosító mikrorégiókra jellemző, ahol két-három év termésének az árából elindíthatták a tőkeerőt mutató és a további felhalmozást lehetővé tevő gépesítési folyamatokat. Így ma azzal kell szembenéznünk, hogy Erdélyben találni magas fokon gépesített gazdaságokat, ahol szinte minden munkafolyamatot gépekkel végeznek, ugyanakkor megtalálhatók a hagyományos eszköztechnikát felvonultató gazdaságok is, ahol a más tulajdonú gépek igénybevétele a kiadások egyik legnagyobb tételét jelenti. A mezőgazdaságban tapasztalt alacsony termelékenység és a magas, egyre növekvő művelési költségek következtében sok háztartás sikertelen években nem mezőgazdasági tevékenységből eredő jövedelmeit is a mezőgazdaságba forgatja be, és ezáltal újratermeli a különböző tevékenységi szférák közötti kapcsolatot.

Mivel a Nyikó mentén általában kedvezőtlenek a gazdálkodás természetföldrajzi feltételei, a gépi ellátottság messze elmarad a termékspecializációra alkalmas területekétől, például a burgonyatermesztő felső-háromszéki, vagy a borkultúráját most újratermelő Kis-Küküllő menti falvakétól. A Nyikó mentén például Kobátfalva és vonzáskörzete a gépi felszereltség szempontjából jobb helyzetben van, mint a kistáj egésze, ami azzal is magyarázható, hogy a kommunizmus évei alatt a faluban állami gazdaságot létesítettek, amelynek keretében a falu és a környező falvak határában gyümölcsösöket telepítettek. Mindamelllett, hogy az állami gazdaság a téessz mellett egy helyi vezető réteg (mérnökök, brigádosok) kialakulását eredményezte, valamint hozzájárult a formális és informális felhalmozási csatornák bővüléséhez, felszámolását követően a gépek is a helyi gazdák tulajdonába mentek át.<sup>123</sup> Bár ezek a települések a gépi ellátottság szempontjából a kistájon belül jobban állnak, a községen belül szinte teljességgel hiányoznak az olyan, specializációt feltételező gépek, mint a kiterjedt kaszálókkal rendelkező havasalji

---

<sup>122</sup> A kilencvenes évek közepét más területeken is fordulópontnak nevezték meg, amikor a kezdeti eufória a lehetőségek és a korlátok felismerése következtében alábbhagyott (vö. Laki–Biró 2001: 186, Peti L. 2004a: 195).

<sup>123</sup> A kobátfalvi földhasználattal kapcsolatos, mentalitást és konfliktusokat elemző szakdolgozatában Papp Izabella a térségben szinten egyedinek tekinthető mezőgazdasági nagyvállalkozót mutat be (Papp 2007: 58–61).

településeken a szénasodró, a burgonyás településeken a krumplipörgető, a szedőgép, a válogató gép.

Ezzel szemben – mint már említettem – a Kis-Küküllő menti két településen, és Felső-Háromszéken a kilencvenes évek elején sikerült felszerelni a gazdaságokat, és ennek megfelelően sikerült csökkenteni azok emberi munkaerő-szükségletét. Felső-Háromszéken először traktorokat vásároltak, így az ültetést és a szedést még mindig kézzel kellett megoldani. Az ültetőgépek és a pörgetők megvásárlását követően, a kilencvenes évek végén, és inkább már 2000 után megjelentek a szedőgépek, majd végül a válogatást is meggyorsító válogatógépeket készítettek a gazdák, így egyre inkább csökkent a gazdaságokban az emberi munkaerő igénye, és ezzel csökkent azoknak a kooperációs felületeknek a száma, ahol a gazdaságok reciprokativ kapcsolatok keretében vettek részt egymás munkafolyamataiban. Ugyanakkor megfigyelhető, hogy nagyobb tőkét igénylő gépek vásárlása esetén, ha a családnak nem áll megfelelő tőke a rendelkezésére, akkor egy vagy több másik, nagyjából azonos potenciálú gazdasággal társulva vásárolják meg, és közösen használják ezeket a gépeket. Ez több okból is a hagyományos munkaszervezeti formákra utal vissza: az erdélyi mezőgazdaság leírásában nem ismeretlenek azok a példák, amelyek épp azokat a társulási formákat írják le, amelyek azonos potenciálú gazdaságokat kötöttek össze, és arra szolgáltak, hogy az egylovas, vagy egy pár ökrös gazda még egy lovat, vagy még egy pár ökröt kölcsönkérve művelhesse földjét, ezzel növelhesse a saját munkájának a hatékonyságát, és az igaerő kihasználását. A dolgozat történeti részében erre az együttműködési formára is kitértem. Itt valójában tehát – a modern gépek használatára alkalmazva – egy igen régi technikával találkozunk, ami egyaránt növeli a hatékonyságot és a gépek kihasználtságát. Vámosgálfalvi gazdák elmondásából tudjuk, hogy ehhez hasonló közös géphasználat a kilencvenes évek elején ott is szokásban volt, azonban az itt tapasztalható versengő szellem miatt, és mert nem mindig tudták a munka ritmusát egyeztetni, valamint mert nem voltak rögzítve a géphasználat, az esetleges károk megtérítésének pontos szabályai, a gazdák igyekeztek szert tenni minden fontosabb gépre, így ma Vámosgálfalván az a helyzet állt elő, hogy nem a traktor számít alapfelszerelésnek, hanem a kombájn. Mind Héderfája, mind Gálfalva traktorral és egyéb mezőgazdasági gépekkel átlagban jobban ellátott, mint a környező falvak.<sup>124</sup> Sok gazda panaszkodott is arra, hogy a gépeit nem tudja kihasználni, mert az átlagban 5-10 hektáros birtokok nem kívánják meg ennyi gép jelenlétét.

---

<sup>124</sup> Héderfája és Vámosgálfalva gazdálkodásának rendszerváltás utáni átalakulását, az útkereséseket Peti Lehel elemezte (Peti L. 2004a, 2006a és 2006b).

Az erdélyi paraszti gazdaságok tehát még akkor is a gépi ellátottság nehézségeivel néznek szembe, ha történetesen egy specializált ágazat lehetővé teszi a gépek belátható időn belül történő beszerzését. Azonban ebben az esetben is egy kockázatkerülő szemlélettel találkozunk: mindig csak azt vásárolják meg, vagy annak a megvásárlását tűzik ki célul, amit a család a rendelkezésére álló erőforrások alapján megvalósíthatónak ítél meg. Ez a rövid távra tervező ciklikus újítás (vö. Bálint–Biró 2004: 110–112): a gazdaság adott pillanatban jelentkező szükségleteinek felmérését követően számba veszik az adott erőforrásokat, és azok függvényében kijelölik a vásárlás várható időpontját. Nem stratégiai célokhoz rendelik hozzá az eszközöket, hanem az adott helyzetben mutatkozó szükségletekhez, olyan megoldást keresnek, amely optimális és nem tartalmaz kockázatot.

Ez a paraszti gazdaság eszközökkel kapcsolatos egyéb törekvéseiben is tetten érhető: a Nyikó mentén például a kilencvenes években felhúzott gazdasági épületek – meglepő módon, vagy nem – a székelyföldi népi építészetben jól ismert hármasszertű szerkezet szerint épültek. Ennek forrását nem csak abban látom, hogy a vegyes termékszerkezetű és a több lábon álló gazdaságban az ilyen három szertű, istállót és szénatároló építményt, valamint kocsiszínt is magában foglaló csűrök polifunkcionálisan igen jól kihasználhatók. Nem csak hagyományosságról van szó tehát, hanem arról is, hogy nem mérték fel a célokat, hanem az épp fellépő szükségletek szerint cselekedtek, így ha a gazdasági épületet később egy speciális tevékenység keretében szerették volna használni, akkor átalakították, bővítették. A hagyományos csűrök építésének van még egy indoka: ezek az épületek általában úgy épülnek, hogy az építkezéshez szükséges munkaerőt és tudást – vagy ennek egy részét – a hagyományos munkaszervezeti formák keretében is össze lehet vonni, míg egy új építészeti elemeket tartalmazó épületről ez kevésbé mondható el. A nagy, a falu belterületén álló csűr ugyanakkor a gazdabüszkeség része is, következésképp része annak a gazdálkodói identitásnak, amely meghatározó jellemzője ennek a csoportnak. A gazdák vélhetően nem csak a tőkehiány és az ismeretlentől, a kockázattól való félelem miatt tekintenek bizalmatlanul az európai uniós normákra, amelyeknek megfelelően a gazdasági épületeket a falun kívül és úgy kell megépíteni, hogy jól meghatározott funkciókat tudjanak betölteni, hanem a fentebb felsorolt okok miatt is.

Az európai uniós normákkal szembeni bizalmatlanság az állattartás terén is megnyilvánul, hisz ez egy olyan területe az anyagi erőforrásoknak, amelynek kialakítására és termelésbe való bevonására igen jól kialakított minták vannak a közös legelőhasználatról és közös pásztorlástól kezdve egészen a gazdasági épületekben való elhelyezésig és az állatok takarmányozásának rendszeréig. Az EU szabályozásain keresztül ezeket a hagyományos mintákat szünteti meg, mivel

fajtaspecializációt, azon belül az épületek funkcionális kialakítását, a takarmányozás tisztaságát követeli meg, ezek az elvek pedig nem kompatibilisek a hagyományos gazdaságok által kialakított és követett szemlélettel. A fajtaválasztás, az állatok tartása, takarmányozása és etetése a hagyományos rendszerben nagyban összefügg a gazdaságokban fellépő hiányok kiküszöbölésére tett próbálkozásokkal, illetve a – későbbiekben bővebben kifejtett – véges, és ezért minél jobb beosztást igénylő erőforrások képzetével. Mint mondtam, gépek – és főként nagy erőgépek és kiegészítőik – vásárlására több területen a háztartások nagy részének csak korlátozott lehetőségeik voltak, ezért olyan, házilag elkészíthető eszközökre támaszkodtak, amelyek viszont az állati vontatóerőt követelték meg. A lóra például sokszor úgy tekintenek, mint a traktor helyettesítőjére, ebből fakadóan összehasonlításukra, az érvek és ellenérvek sorolására is többször sor kerül. Annak mindenki tudatában van, hogy a traktor többbe kerül, és általában hasznosabb is. De vannak olyan szempontok, helyzetek, amelyek a mérleg nyelvét a ló oldalára billentik: a lovat a gazdaságon belül előállított takarmánnyal el lehet tartani, tehát nem olyan költségigényes, a lóval való munka során nem törik úgy össze a földet, és ha vizes a föld, akkor lóval és szekérral könnyebb a dűlőutakon közlekedni, mint traktorral (lóval ilyenkor is lehet erdőlni, traktorral nem). A ló általában véve jobban illeszkedik abba az elvi rendszerbe, amely erkölcsi vonatkozásaival hozzájárul a tradicionális mintákat követő gazdaság fenntartásához. *A lónak a gagyát meg kell mutatni*, mondják, és ez azt jelenti, hogy ha jól akarják tartani és nagy teljesítményt várnak tőle, akkor éjszaka is enni kell adniuk neki. Ez egy sajátos kapcsolatot feltételez a gazda és lova között, amit akkor is látunk, ha a teherrel megrakott szekér kaptatón halad felfele, a mellette gyalogoló gazda pedig enyhén a lócsnek támaszkodva segíti a lovat a haladásban.

Az erőforrások végességének képzete a takarmányozásban, etetésben is megmutatkozik: tudják, hogy a legelőn először a szarvasmarhákat kell végighajtani, mert a juhok azután is kapnak elegendő táplálékot, ugyanígy, a szálás takarmány tekintetében is igényesebbek a tehenek, sokszor a juhok azt kapják, amit a tehenek jászlából kiszedtek. Sertést azért is tartanak, mert az a konyhai hulladékokon is élél. Nem csak arról van szó, hogy az állatállományhoz rendelik hozzá meglévő erőforrásokat, és így akarják azokat optimálisan felhasználni, hanem arról is, hogy az adott erőforrásokat nem akarják kihasználatlanul hagyni: az ízék<sup>125</sup> még elegendő tápanyagot tartalmaz a juhoknak, akárcsak a kukoricakóró is, és ha nem használnák fel így, akkor el kellene dobniuk, égetniük, ha nem tartanának sertést, a konyhai hulladék a szemétre kerülne.

---

<sup>125</sup> A jászolból kiszedett, széna utáni maradék

Mint tudjuk, a hagyományos paraszti háztartás kerülte a szemét termelését, szemlélete alapján minden újrahasznosítható volt: Hofer Tamás a tárgyakkal kapcsolatosan állítja azt, hogy az öntöttvas megjelenése előtt a paraszti háztartásokban minden tárgy befutotta életpályáját, mintegy „természetes halállal” múlt ki (Hofer 1983: 49).

### **Jó föld, rossz föld – természeti-környezeti erőforrások**

Ha a *természeti-környezeti erőforrásokat* nagyon leszűkített értelemben használjuk, két főbb kérdést tehetünk fel ezek kapcsán: milyenek a földek és hol helyezkednek el, illetve milyen más, a gazdaságban hasznosítható erőforrásokkal rendelkezik a terület. Ez utóbbi szempontunk azért is fontos, mert az eszközellátottság hiányosságait igyekeznek helyileg és saját maguk által, lehetőleg helyben elérhető erőforrásokból előállítani, így az eszközkészítés, gazdasági épületek felhúzása szempontjából meghatározó lehet például, hogy milyen fafajtákat tudnak felhasználni. A tárolóeszközöket (gabonások, hombárok, szuszékok), a fából készült épületeket (és a gazdasági épületek nagy része fából készül, vagy szerkezete sok faanyag felhasználását igényli) sokkal kisebb tőkeárfordítással készítik el ott, ahol ezekhez az erőforrások a közvetlen környezetben rendelkezésre állnak. Az persze kérdés, hogy a gazdaságin belül a különleges természeti erőforrásokat feltételező kádak, hordók a termelésben vagy a fogyasztásban használatosak. Kétségtelen azonban: a gazdasági tevékenység részét képezik, készítésük pedig a termelési folyamatba illeszkedik. Ennek tárgyalásától mégis eltekintek, mert ezeknek a tárolóeszközöknek az előállítása olyan specializációt és tudást igényel, amely már túlmutat a paraszti gazdaságban folyó önellátásra törekvő tevékenységen, és az árutermelő tevékenység, az árucsere és piackörzetek kialakulásának képezi egyik alapját (vö. Kós 1972a: 10–11). A kádak, hordók készítésére általában falvak, vagy falvakon belül gazdaságok specializálódnak, és bár ezek a gazdaságok is foglalkozhatnak mezőgazdasági munkával, termelési tevékenységükben sokkal nagyobb időt tölt ki, és nagyobb jelentőséggel bír a háziipari munka, mint az önellátó gazdaságokban időnként végzett eszköz-előállítás (szerszámnyelek), vagy akár a gabonások készítése. Ráadásul – mivel elkészítésük olyan szaktudást igényel, amit a szocializáció során sajátítanak el – az egyszerű tárolók, gazdasági épületek készítéséhez akár a tudást, akár a munkaerőt kölcsönösségi rendszerben is össze lehet vonni. Tehát ha adottak a természeti feltételek a faanyag olcsó beszerzésére, akkor az emberi erőforrásokhoz már viszonylag könnyen hozzá lehet férni.

A természeti erőforrások tehát fontosak lehetnek a gazdaságokban adódó hiányok pótlására, hisz például a modern gépeket pótló állati vontatású eszközöket ezekből lehet készíteni, de – bár nem

tartozik szorosan ide – még tovább menve: a természetben olyan erőforrások is megtalálhatók, amelyek közvetlenül bevonhatók akár a fogyasztásba, akár az állatok takarmányozásába. A kétezer nyarán dúló szárazság idején az öregek arról beszéltek, hogy ha nem lesz elég a takarmány az állatoknak, akkor az erdőről fognak lombot hozni, megszáritják, és bár tápanyagtartalma meg sem közelíti a szálas takarmányét, sükség helyzetben azt fogják használni. Ezek az erőforrások túl azon, hogy adottak, azért fontosak, mert felhasználásuk technikáinak ismerete hozzájárul a biztonságérzet kialakulásához: a parasztok által keresett egyensúlyi helyzetekhez ezek is hozzátartoznak, hisz ha a szokványos erőforrások kimerülnek, ezekből még lehet pótolni őket.

Abban, hogy a földeket illető kérdéscsoportot az anyagi erőforrásoktól elkülönítve vizsgáljuk, leginkább az nevezhető meg okként, hogy ezek az erőforrások nem termeltek, hanem adottak, következésképp a hozzájuk való viszonyulás is egészen más. Az *én földem* egy olyan nyelvi alapját képezi a helyi identitásoknak és a lokális tudásoknak, amely nyomán társadalmi csoportok közötti határok formálódnak meg.<sup>126</sup> Az örökölt föld mindazokat a szimbolikus kötelezettségeket és jogokat is magában hordozza, amelyek alapján valaki közösséghez való tartozásának jogfolytonossága is megfogalmazódik. Bár a föld különleges státusza egyre inkább csökkenőben van, valamiféle bensőséges kapcsolatot még mindig felfedezhetünk a gazda és földje között. „A példászerű paraszt olyan attitűddel fordul a földjéhez, ahogy csak egy férfi fordulhat egy másik férfihoz. Úgy helyezkedik szembe vele, a bizakodó családiasságnak abban az állapotában, ahogyan tiszteletre méltó rokonunkhoz fordulunk.” – mondja Bourdieu a kabil parasztról (Bourdieu 1978c: 385). Valami ilyesfajta viselkedést az erdélyi faluban is felfedezhetünk: földjüket megművelni képtelen emberek nem szívesen válnak meg területeiktől, sokszor minden ellenszolgáltatás, vagy képletes ellenszolgáltatás fejében engedik át művelésre, csak paragon ne maradjon.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Lásd még a vertikális kapcsolatokat és az etnikumok ebben való részvételét elemző fejezetet.

<sup>127</sup> „De vannak a földeknek olyan tulajdonságaik, amelyekkel csak egy meghatározott családdal fenntartott viszonyuk révén felruházottak (...) Ilyen tulajdonság az, amit úgy is nevezhetnénk, mint a föld családi vagyonba történt beintegrálódásának mértéke, amit a föld birtoklásának története határozhat meg.” (Bourdieu 1978c: 397) Ezzel kapcsolatosan érdemes elgondolkodni azon, hogy mi történt a föld és ember viszonyában, hisz a változások óta eltelt 16-17 évben a gazdálkodó családok nagy részének kudarcokkal, a lehetőségeik beszűkülésével is szembe kellett nézniük, következésképp azzal is szembesülniük kellett, hogy a mezőgazdaságból nem lehet megélni, ráadásul az állam is magukra hagyta a gazdálkodókat a problémáikkal. Jó lenne tudnunk például, hogy vannak-e és milyenek az eltérések a földhöz való viszonyulásban a különböző helyzetű kistájak esetén. Papp Izabella a már idézett dolgozatában Kobátfalván a viszonyulásoknak három típusát különböztette meg: az első esetben a földnek anyagi jelentőséget tulajdonítanak, második esetben az anyagi és a szimbolikus jelentőség együttesen jelenik meg, a harmadik esetben a fölbirtoklás „morális, ideológiai” színezetét kap (Papp 2007: 43).

A föld birtoklása részesévé teszi a birtokost a lokális történelemnek, ugyanakkor földet birtokolni egy attitűdöt, tudást is jelent: bár nálunk a földek abszolút értékének meghatározása nem történt meg, a mezőgazdaságban dolgozók igencsak jól ismerik, és kiemelten fontosnak tartják szűkebb és tágabb környezetükben található földek történetét, értékét. Ezt esetenként a termőképesség, a megközelíthetőség, a vadkárok elleni védettség, tágabb környezetben való elhelyezés (város–falú, centrum–periféria) stb. összetevőinek fényében határozzák meg. Így eleve jobb esélyekkel indul az a település, amely földjeinek nagy része magas termőképességű, a domborzati viszonyokat vizsgálva is alkalmas monokultúrás termesztésre, védett a vadkárok ellen, valamint a regionális munkamegosztás és a piaci kapcsolatok lehetővé teszik a termények értékesítését. Ezzel szemben találjuk azokat a leginkább dombvidéki kistelepüléseket, aprófalvakat, ahol sem a domborzati viszonyok, sem a felaprózott földek jellemezte birtokszerkezet nem teszi lehetővé a specializálódást, a vadkárok és kedvezőtlen demográfiai viszonyok következtében a határ beszűkül, és a terményeknek nem alakul ki felvevőpiaca, következésképp a felhalmozás és a fejlődés is – ha van egyáltalán – igen lassú.

Elsőrendű a föld termőképessége előtt a föld elhelyezkedése, mert bár lehet egy terület magas termőképességű, az oda való kijárási már nem biztos, hogy elnyeri értelmét, főként, ha figyelembe vesszük azt, hogy az utóbbi években elszaporodó vadkárok miként rajzolták át a falvak területeinek értékét mutató térképeket. Ennek egyik igen jó példája a siménfalviak által birtokolt *Szorosrét* elnevezésű dűlő, amely a falutól mintegy 3-4 kilométerre, bükk- és gyertyánerdők közt található. A téészesítést megelőzően itt elsősorban kaszálók voltak, de a falu emlékezete szerint kitűnő volt a burgonyatermés is. A téesz ideje alatt kaszálóként hasznosították ezt a területet, és leginkább azért kötődnek a helyi narratív hagyomány alapján pozitív értékelések hozzá, mert az itt termelt szénát a brigádos beleegyezésével viszonylag könnyen haza lehetett vinni, mivel itt a termés betakarítását nem ellenőrizték szigorúan. A kilencvenes években azonban a terület egyre inkább ki volt téve a vadkároknak, kaszálóként történő hasznosítását néhány fiatal családfő megpróbálta, de ez több okból is meghiúsult: a terület védhetetlen volt a vaddisznók éjszakai felvonulása ellen, amikor azok akár egyetlen éjszaka alatt kaszálhatatlanná tették a területet. A falu demográfiai szerkezetének megváltozása következtében izolálódó csonka családok a faluhoz közel eső, jó minőségű területek művelésével is felhagytak, a rokonsági, szomszédosági rendszeren belül így könnyű volt akár ingyen vagy jelképes juttatásért jobb földekhez jutni. Az értékszempontok megváltozásában a harmadik tényező, hogy néhol a mezőgazdasági termeléssel foglalkozó háztartások maguk is felhagytak a munkaigényes kultúrák művelésével. Ennek következtében korábbi szántókat hagytak meg pillangós takarmánynövények termesztésére,

aminek leginkább két oka volt: a család által allokálható munkaerő mennyiségének csökkenése (a fiatalok külföldre mennek dolgozni, a városban lakók nem hajlandók többé besegíteni a gazdálkodásba, nincs elegendő pénz napszámosok fogadására), és megint a vadkárok elleni védhetetlenség. *A jó föld, rossz föld* értékszempontjainak a megváltozása és a határ beszűkülése végül oda vezetett, hogy a Szorosrétet ma legelőként használják, és csak a helyi emlékezetben él mint jó föld.

Az elhelyezkedésnek tehát a megközelíthetőségen túl fontos összetevője az, hogy az adott terület mennyire van kitéve a vadak károkozásának, éppen ezért a kistájak mezőgazdasági stratégiáinak, a tervezésnek igen lényeges eleme a vadak életterének és vonulási útvonalának kalkulálása, ugyanis a vízre vonuló vaddisznókonda akár egy-két éjszaka alatt tönkretelheti több tíz áras területek kukoricatermését. Az ilyen jellegű számításoknak megfelelően az erdő, a vadak életterének közelébe már nem is tesznek olyan kultúrákat, amelyekben kár eshet, ezért a kukorica és a burgonya a falvakhoz közel eső, védett területekre kerül. Volt arra példa, hogy egy gazda faluhoz közeli gyümölcsöse mellett a kaszálóját törte fel, hogy krumplit és kukoricát termesszen, mert megfigyelései szerint ott nem jártak sem a vaddisznók, sem az őzek, szarvasok. A vadak elleni védekezésben egyrészt a nagycsaládok vagy a több férfit is magukban foglaló családi, lokális hálózatok vannak előnyben, másrészt azok a tehetős családok, amelyek megengedhetik maguknak, hogy nagyobb területeket bekerítsenek, mivel a védekezésnek két módja létezik: az egyik a föld megőrzése a termőre fordulástól egészen a betakarodásig, a másik a föld bekerítése.<sup>128</sup> Az eddigiekből látható volt talán, hogy a természetföldrajzi adottságok, a földek elhelyezkedése is hatást gyakorol a munkaerő-allokációs szükségletekre, az ezekre a szükségletekre adott válaszokban pedig szerepük van a társulási formáknak.

Felső-Háromszéken és a Kis-Küküllő mentén a földek jórészt védve vannak a vadkárok ellen, itt az ilyenfajta besorolásnak nincs akkora súlya. Azonban a művelés alá vett földek területének csökkenése itt is megfigyelhető: Héderfáján a falutól távolabb eső, a kommunizmus ideje alatt szőlővel betelepített földek mára elvadultak, mivel művelésükre sem az emberi, sem a technológiai feltételek nem adóttak. A kollektív gazdaság idején a földek végébe szabályos területenként víztartályokat építettek, amelyeket állandóan feltöltve tartottak, és a permetezést végző traktorokat innen látták el vízzel. A részben helikopterből permetezett szőlősökbe ma igen költséges lenne kiszállítani a vizet, ez a rendelkezésre álló gépekkel és emberi munkaerővel is túl

---

<sup>128</sup> A vadkárokról, a vadak elleni védekezésről a hasonló természetföldrajzi adottságokkal rendelkező Vadasdról Székely Ferenc készített részletekbe menő leírást az 1980-as években (Székely 1983), a mai gyakorlatról Márafalva példáján Gagyi József írt (2004: 48, 141).

nagy erőfeszítésbe kerülne, ezért itt a szőlősök művelésével fel is hagytak. A termőföldek ökotájja való visszaalakulása egyben a még földjüket művelő gazdák dolgát nehezíti, akik munkájának az eredménye a vadak kártétele miatt sokszor veszélyben forog.

A földek értékrendszerében legkiemelkedőbb helyen az ártereken elhelyezkedő, védett, magas termőképességű, jól művelhető és jól megközelíthető földek vannak. Ezekből legtöbb Felső-Háromszéken és a Kis-Küküllő mentén van, a Nyikó mentén ezek száma igen kevés, mert egyrészt a völgyek szűkek, másrészt a falvaktól távolabb már ezek sem védettek, mert a vonulási útvonalak keresztülvezetnek rajtuk. Azonban a földek értékét nem csak a helyi természetföldrajzi viszonyok alakítják, hanem a tágabb környezetben való elhelyezés is, amelynek fontos összetevője a korábban már említett centrum–periféria viszony. Ebből a szempontból legelőnyösebb helyzetben Vámosgálfalva található, amelynek szocialista felhalmozását is meghatározta Dicsőszentmárton közelsége, ahol a közeli faluból folyamatosan jelen voltak a piacon. Felső-Háromszék – bár nagyobb felvevő centrum nincs a közelben – a jó burgonyatermésével sok ókirályságbeli vásárlót vonz, valamint a káposztatermelők is a piacon értékesítik az árujukat (vö. Pozsony 2002). Legkevésbé piacérintett az Alsó-Nyikó mente fálvainak a gazdálkodása, ahol a közeli városok nem gyakorolnak szívóerőt a mezőgazdaságra, ezért piaci termelés és rendszeres piacozás mezőgazdasági termelést folytató háztartásoknál csak néhány esetben folyik. A belső fogyasztásra való termelés következtében a felhalmozás és a fejlődés igen lassú, mert ahol a mezőgazdaság nem termeli, hanem fogyasztja a tőkét, ott nehéz fejleszteni. Ezzel szemben Vámosgálfalván olyan gazda is él, aki több tíz hektáron gazdálkodik, mezőgazdasági fejlesztési alapokat pályáz meg sikeresen, és az uniós csatlakozásban nem visszaesést, hanem lehetőséget lát (Miklós 2006: 90–94).

### **A paraszti tudás értékei – humán és mentális erőforrások**

Noha e hármas tagolású kérdéscsoportban utolsóként tárgyaljuk, fontosságához nem fér kétség, azért sem, mert az első két csoport elemeit is más megvilágításba helyezik, kiegészítik, magyarázzák az emberi erőforrások jellegzetességei. A paraszti gazdaság egyik alapvető erőforrása az emberi erő és munka. Az emberi munka eredményeképp lesz a fából eszköz, épület, ennek befektetésével válik az egyébként vad, a természeti világhoz tartozó föld a civilizált világ részévé, bizonyos határokon belül és bizonyos kockázattal engedelmessé az ember akaratának. A befektetés nem is jó kifejezés az emberi munkaerő használatára, hisz akárcsak a földet és a természeti erőforrásokat, az emberi erőforrásokat is adottnak tekintik, mint ahogy erre az anyagi erőforrásoknál már utaltam. Az emberi munka csak a saját gazdaság termelési

tevékenységén kívül számít pénzért bérbé adott tőkének, a saját gazdaságon belül mint adott értéket látják. A saját munkájukat sosem számolják fel költségként. A munkán keresztül lehet újratermelni az ember és a föld közötti kapcsolatot, a munka adja meg az alapját annak, hogy az ember a földre jogot formáljon. A szimbolikus vonatkozásoknak történetileg szemlélve – mint arra a korábbiakban már rámutattam – gyakorlati oldala is van: a közös tulajdonlás idején a székely faluban a munka jelentette a föld használatba vételének az alapját, és ha valaki nem művelte meg a földjét, az visszaszállt a közösségre (Imreh 1983: 158). A mezőgazdasági munka ekként egyfajta szent tevékenység (fáradozás), a család és a közösség előtti kötelezettség, a helyi értékrendszerek, a morál egyik alapja: mivel a paraszti élet egyik legfontosabb tevékenysége a munka, a paraszti erkölcs alapja az embernek a munkához való viszonya (Szabó L. 1997: 13). Jó munkásnak lenni nem csak azt jelenti, hogy több termést hoz haza, a családjának jobb körülményeket biztosít valaki, hanem azt is, hogy ebből kifolyólag a közösségben is megbecsült helye van, megbízhatónak tartják, mivel a fáradságos munka, a küszködés az egyik első értéke ezeknek a falvaknak (vö. Benedek 1995: 65–69).<sup>129</sup>

Az emberi erőforrásoknak egy megkerülhetetlen jellemzője a falvak – és főként az aprófalvak esetén igen kedvezőtlenül alakuló – demográfiai szerkezetével van összefüggésben. A néprajzkutatók és a társadalomtörténészek egyetértenek abban, hogy a paraszti gazdaság funkcionális alapegysége a háztartás, amelyen belül megtörténik a nemi és generációs munkamegosztás, és amely részt vesz a falu kapcsolatrendszerének, a munkaerő és ajándékok szimbolikus cseréjének rendszerében. Az utóbbi évek kutatásai rávilágítottak arra, hogy az idősek által hagyományosan birtokolt tőkék (tudás, tapasztalat, föld, tulajdonosi minőség) hogyan értéktelenedtek el a társadalmi-gazdasági változások következményeként (vö. Turai 2004). Ahhoz ugyanis, hogy egy háztartás részt tudjon venni a fentebb leírt rendszereknek a fenntartásában, teljes szerkezetűnek kellene lennie, ám ez sok esetben hiányzik: sok az idős, özvegy ember, akik már nem tudnak részt venni sem a saját háztartásukban a munkafolyamatokban, sem a munkaerő cseréjében, így a falu biztosítási rendszeréből is kiesnek. Megfigyeléseim szerint pedig ezeknek a csonka háztartásoknak, ahol csak egy-egy idős személy próbálja fenntartani a gazdaságát, még pénz ellenében sem szívesen segítenek, mert a szolgáltatások ilyen jellegű cseréjének is velejárója egyfajta elkötelezettség: ha egy gazdának például valaki szekérrel terményeket szállít, akkor *nem kéri meg az árát*, és így számíthat arra,

---

<sup>129</sup> Nem tartozik szorosán ide, de azért meg kell jegyezni, hogy már nem csak a fáradsággal szerzett vagyont tekintik legitimnek, ha annak a gazdája részt vesz a falu értékrendjének újratermelésében. Erről lásd még hátrébb, a morális ökonómiáról írott részben *Az egyensúlyi helyzetek megbomlása* című alfejezetet.

hogy a gazdaságában mutatkozó nagyobb munkaerő-szükséglet esetén a gazda kiségtí. Ami értelemszerűen nem érvényes az özvegy, idős emberekre. Éppen ezért az idősek által fenntartott gazdaságok egyfajta izolációja figyelhető meg, akik erre az üzemméret csökkentésével válaszolnak, és ez a földek parlagon maradásával, azok elértéktelenedésével, és a földdel kapcsolatos tudati rendszerek átrendeződésével jár együtt.

Meghatározó jegye a vizsgált területek gazdálkodásának egy-egy város közelsége. Ezek a városok az erőltetett iparosítás és urbanizáció idején nagyszámú munkaerő felvételére voltak képesek, ami egyrészt beköltözéseket, másrészt ingázást jelentett a városba. Éppen ezért kialakult egy olyan, a kétlaki életmódot vállaló paraszt-munkás réteg (vö. Szelényi 1992: 68–72), amelynek tagjai nem csak az ipari munkában vettek részt, hanem akár délutánonként, akár hétvégeken a család által a téészből vállalt munka elvégzésében is segítettek. Ez a paraszt-munkás réteg a rendszerváltozással nem tűnt el teljesen, azonban az addig nagyjából egyneműnek tekinthető két része – a falun illetve a városon lakó – élesen elvált egymástól: leginkább az ingázó része hagyott fel ezzel az életmóddal, mivel már nem volt kifizetődő a magas utazási költségek mellett az egyre kisebb fizetésekért bejárni a gyárakba. Ez a réteg, mivel más lehetőségei nem voltak, két stratégia közül választhatott: 1. visszatért a mezőgazdasághoz, ha a szüleinek elég földje és gazdasági építménye volt, vagy 2. külföldön keresett munkát, ha elég fiatal és vállalkozó kedvű volt. Mindkét stratégiára vannak példák szép számmal, bár az megfigyelhető, hogy a *kényszerparaszi* utat (Letenyei 1999: 126–127) inkább a már munkahellyel, családdal, gyerekekkel rendelkezők választották, a *munkamigrációt* pedig azok a fiatalok, akik az iskolából kikerülve nem találtak maguknak munkát.

A rendszerváltozás előtti paraszt-munkás réteg tehát lényegében három, egymástól a követett életmintákban markánsan elváló csoportra oszlott: a továbbra is esetleg a kétlakiságot vállaló, a városi munkahelyeiket megtartani képes, városon vagy falun lakó csoport; azok az ingázók vagy azelőtt városi lakhellyel rendelkezők, akik állásukat vagy elveszítették, vagy személyes döntés eredményeként otthagyták, és mezőgazdasági termelésbe fogtak; végül a munkaerő migrációjában részt vevők, akik vagy paraszt-munkások voltak, vagy azokká váltak volna.<sup>130</sup> Az első csoport tagjai közül csak néhányan járulnak hozzá a paraszi világ fenntartásához, akár úgy, hogy az idős szülőknek segítenek tovább vinni a vegyes termékszerkezetű, munkaerő-

---

<sup>130</sup> A demográfiai viszonyok, a környezet és az elvándorlás kérdését részletesebben vizsgálta Oláh Sándor Lövete és Homoródalmás, valamint Gagy József Csikpálfalva község kapcsán. Oláh Sándor elemzésében rámutat a falvak demográfiai szerkezete, a gazdálkodás rendszere és a vendégmunka közötti összefüggésre, amiként az előregedő Almás és a stabil demográfiai szerkezetű Lövete kibocsátási potenciáljának különbségeire is, hasonló elemzést végez el Gagy József a csíki-medence egy községbe tartozó három falujában (Oláh 2003 és Gagy 2003).

gazdálkodásra építő gazdaságokat, akár úgy, hogy maguk tartanak fenn gazdaságokat. Esetükben a munkaerő cseréjében való részvétel nem teljes, mivel nem tudnak minden alkalommal igazodni a közösség elvárásaihoz, emiatt kisebb súrlódások is történhetnek, bármennyire is a hosszú távú reciprocitásra építsenek ezek a rendszerek. A második csoport tagjai maguk a paraszti világ részei, tőke hiányában termelik újra a rendszert. A harmadik csoport tagjai csak az ünnepi életvilágoknak válnak résztvevőivé, mivel nagyobb ünnepekre, jeles napokra, bálókra, családi eseményekre látogatnak haza. Ők tehát a rituális alkalmak megszervezésében és lebonyolításában vesznek részt, és ezzel továbbra is fenntartják a falun belüli kapcsolataikat. A mezőgazdasági termeléshez való viszonyuk ambivalens, az ezt irányító intézmények életében egyáltalán, a közös munkaalkalmakon csak ritkán vesznek részt. Viszont többször elmondták, hogy a munkamigrációt ideiglenesnek tekintik, ha találnának megfelelő munkát, szívesen hazatérnének.

A második csoport tagjai mellett a paraszti termelés leginkább azokhoz a családokhoz köthető, amelyek a rendszerváltozás előtt is a faluban laktak, és itt dolgoztak. Ezek leginkább a volt kollektív gazdaságban, a mezőgazdasági gépállomáson, az állami gazdaságban vagy más helyi intézménynél dolgoztak, tőkeátmentésük annyiban tekinthető sikeresnek, amennyiben munkahelyi kapcsolataik okán könnyebben jutottak gépekhez, gépi szolgáltatásokhoz (szántás, aratás), vagy kapcsolatokat sikerül megtartaniuk.

Bár a néprajzi kutatás a hagyományokból táplálkozó paraszti tudást folyamatosan felértékeli, és szívesen járunk utána annak, hogy mit ettek, mit tettek, és hogyan cselekedtek ősünk, amit leginkább az idős emberek kikérdezésével vélünk megvalósíthatónak, elkerüli a figyelmünket, hogy ez a tudás időnként mennyire időszerűtlen még a közösségen belül is, és hogy ez a fiatalabbak más tudásával konfrontálódva akár konfliktusok forrása is lehet. A *mentális erőforrások* szűkös volta egyaránt sújtja a fejlődő falvakat és a visszamaradt, depressziós kistelepüléseket. Meglátásom szerint a monokultúrás természetést folytató és gépesített gazdaságok is ezzel a tudásbeli problémával küzdenek, amikor például a bevált – és nem mellékesen a földek kifáradásával együtt járó – nagy mennyiségű kemikália használatát feltételező szalmásgabona–burgonya vetésforgót használják. Mivel az első két erőforráscsoport használati módját ez határozza meg, kiemelt jelentőséget tulajdonítunk neki, hisz a mentális erőforrások szűkös vagy elégséges volta egyaránt kihat a specializációt megvalósító és a vegyes termékszerkezetet követő területek gazdálkodására egyaránt. Eddigi, az adott kistérségekben és más területeken folyó kutatásaim ugyanis arra engednek következtetni, hogy a természeti erőforrásokon túl a mezőgazdaságon belüli sikeres stratégiakövetés a szaktudással – és nem mellékesen a kapcsolathálókkal – van összefüggésben, így a volt agrármérnökök, zootechnikai

szakemberek, farmok vezetői, állatorvosok a sikeres mezőgazdasági vállalkozók, akik az erőforrások felhasználását hatékonyan meg tudták szervezni. Természetesen tudjuk, hogy a kapcsolatok átmentésének és a piacok elérésének is hatalmas szerepe van az agrárszakemberek mai sikereiben, ám a szakszerű tudást sem tartjuk elhanyagolhatónak. A kis és közepes gazdaságok nem tudják megfizetni sem a termeléshez, sem a piacok figyeléséhez, a piaci esélyek mérlegeléséhez szükséges szaktudást.

A téveszék felszámolását és a földek visszaszolgáltatását követően kialakuló eufória és a túlfűtött várakozás – mint hamarosan kiderült – alaptalan volt, hisz sem az anyagi feltételek nem álltak rendelkezésre a sikeres gazdálkodáshoz, sem az „ott adják vissza a földemet, ahol az apámé volt” jellegű elvárások<sup>131</sup> mintájára szerveződő tradicionális gazdaságvezetési módok nem voltak alkalmasak hosszú távú stratégiák kiépítésére. Ebben a tradicionális, végső soron a kollektivizálást megelőző időkre jellemző szemléletben gyökerezik az önállóság célul tűzése a vegyes termékszerkezeten és a kiadások csökkentésén keresztül. A szocialista tervgazdálkodás mezőgazdaságban mutatkozó hatásainak tudható be a tagosításokkal szembeni merev elzárkózás és az új társulási formák elutasítása, holott elemzések rámutattak arra, hogy a leginkább jellemző, öt hektár alatti birtoknagyság nem elegendő a profitorientált modernizációhoz, ahhoz legkevesebb tíz hektárra lenne szükség (Albert 2000: 170). Következésképp a törpebirtokokon, vagy a közepes nagyságú gazdaságokban sok esetben hagyományos mintákat követő gazdálkodás folyik, a mezőgazdaság esetében – egy-két kivételtől eltekintve, mint amilyen a gyergyói Agrocáritás, az illyefalvi LAM Alapítvány, a nyáradszeredai kihelyezett főiskola – nem beszélhetünk szisztematikus tudásbevitelről. Mindezek fényében kérdéses, hogy a hagyományos keretből kilépő kisüzemek mintakövetései milyen erővonalak mentén szerveződnek, és hogy képesek lesznek-e olyan hosszú távú stratégiai elképzelések gyakorlatba ültetésére, amelyek nem csak a helyi, hanem a regionális illetve a globális piacokra való belépés lehetőségét is biztosítják. Ehhez ugyanis a belső keretfeltételeket tekintve nem csak nagy, összefüggő és jó elhelyezkedésű földekre és gépekre, hanem az egyelőre igen megfoghatatlan vállalkozói tudatra, a kockázatvállalási hajlandóságra, a munkaerő-gazdálkodás racionalizálására – mint a tudásbevitel eredményére – és külső feltételként pedig hatékony agrárpolitikára, kedvezményes hitelekre és piacteremtésre van szükség, hogy csak néhányat említsünk. Nem mellékesen pedig a

---

<sup>131</sup> Az Oláh Sándor által leírt példa végleteit nem érték el: a Homoród mentén találkozott olyan öregekkel, akik azt javasolták, hogy térjenek vissza a háromnyomásos rendszerhez (Oláh 2004a: 19, 21–22). Hasonlórol olvashatunk Benedek Jánosnál is (1995: 70).

mezőgazdasági népesség radikális csökkenésére is szükség volna<sup>132</sup> (Kiss 2005: 74), hisz az eltartóképesség oldaláról nézve előnyös a nagyszámú mezőgazdasági népesség, de versenyképesség szempontjából nem (Vincze 1995: 142).

Az erőforrások hiányosságainak kiküszöbölésében a paraszti gazdaságok magukra vannak utalva, hisz például ha egy gazdaság kapott is vissza a téeszből eszközöket, azok nem biztos, hogy használhatóak voltak. Ezért vagy azért, mert az eredeti céloktól eltérően akarták használni, kénytelenek voltak átalakítani őket. A paraszti találékonyság mindig fontos szerepet játszott a gazdaságok eszköztechnikájának fejlesztésében, hisz a látszólag használaton kívülre került tárgyak, eszközök újító tudással való találkozása olyan gépek megjelenéséhez vezetett, amelyeket a parasztok esetleg uradalmakban láttak, de nem tudták megvásárolni őket, így a munka megkönnyítéséért és hatékonyságának növeléséért maguk állítottak elő új eszközöket (Kósa 2003: 158–172). Az új gépek előállításának készsége tovább hagyományozódott a falusi közösségekben, szerepe a változások után meg is nőtt. Az emberek kénytelenek voltak újszerű gépeket kieszelni, és itt alapanyagként azokra a tisztázatlan tulajdoni helyzetű, vagy olcsón megszerezhető (egyáltalán: megszerezhető) javakra is kell gondolnunk – régi téeszépületek, gépek, építőanyagok –, amelyek minden faluban bőségesen állnak rendelkezésre, és amelyek sokszor nem egészen tisztázott körülmények közötti megszerzése fölött a falu konszenzusra jutott: aki tudta, vitte. Következésképp a *kreácsolás*nak igen fontos szerepet tulajdonítunk az átalakulás folyamataiban. Ez egy olyan tudás, készség, amelyet Kuczai Tibor a magyarországi kisvállalkozások elemzése során tapasztalt, és ebből alkotta meg a fogalmat, amelyben a  *kreatív barkácsolást* vonta össze (Kuczai 2000: 141–161). Értelmezésemben ezzel a fogalommal túllépünk a csak az eszközök készítésekor tapasztalt találékonyság leírásán, mivel ebben az esetben már nem csak az eszköz elkészítéséről, hanem a források megtalálásáról, esetenként mások tudásának és tapasztalatának kreatív használatáról is beszélünk. A fogalom ilyenszerű alkalmazását az erdélyi falu gazdálkodásában is indokoltnak vélem, ugyanis az individuális cselekvést, a saját lábra állást és a meglévő erőforrások hasznosítását előtérbe helyező paraszti mentalitás és törekvések leírására is alkalmas. Mindez azt jelenti, hogy adott helyen jelentkező eszközszükségleteket saját – vagy legfeljebb barátoktól, szomszédoktól, rokonoktól kölcsönkapott – szaktudással, munkaerővel és helyileg, lehetőleg ingyen elérhető nyersanyag felhasználásával elégítenek ki. Így készülnek házi malmok régi, a volt kollektív gazdaság

---

<sup>132</sup> A kilencvenes évek közepén volt olyan vélemény, hogy a farmgazdaságok kialakulása – vagyis a mezőgazdasági népesség csökkenése – mellett a hatékony társulások is megoldást jelentenek a mezőgazdaság átalakulásában (Tóth 1995: 152–153).

udvarán álló cséplőgép darabjaiból, a gazda, akinek felesége egészségügyi asszisztens, kidobott fecskendőket hasznosít a kerti öntözőrendszer elkészítéséhez. A be nem fejezett téeszistállóban valaki talajszinten akkurátusan elfűrészezi a betonba öntött csöveket, amelyek néhány hét múlva lefestve már kerítésoszlopként szolgálnak, egy eldobottnak tűnt vasdarab tengely lesz a vetőgépben, amelynek a meghajtóerejét a gyerek rossz biciklijének még jó láncával viszik át az adagoló kerekére. A szükséghelyzetekben mutatkozó kreácsolásra talán a következő a legbeszédesebb példa: T. L. egy, a városi munkahelyét a kényszerparaszti életre felcserélő fiatal gazda a felesége nagyapja által készített kisszekér felújításához robogójából – amit addig a városba történő ingázáshoz használt – használta fel a kerekeket. A hegesztőkészüléket a szomszéd adta, a munkát az apósa végezte, aki évekig karbantartó volt a helyi gépállomásnál. A kisszekeret egyébként azért készítették, hogy a munkahely otthagynya után vásárolt három tehén tejét – a gyerekek után járó támogatás mellett egyetlen jövedelmi forrásuk – a feleségnek legyen, amivel bevinnie az átvevőhöz.

A kreácsolás nem egy esetben büszkeségre ad okot a gazdának: B. F. héderfáji gazda első beszélgetésünk után kihívott az udvarra, ahol a gazdaságot mutatta be, többek közt saját kezűleg készített gépei között egy elektromos kórószeckát, és az egészben megvásárolt és egészben hazaszállított kukoricagórét. Az istállóban az önitatót is ő szerelte fel, olyan körülmények között, amikor a neki segítő kollégái és a barátai már azt mondták, hogy a hatalmas betonvályút nem tudják megmozdítani. B. F. saját szerepét egy kissé heroizálva így idézte fel az eseményeket: „Kérdezték tőlem: »Hogy viszed haza? Ha te egészben hazaviszed, én az anyósomat kiásom...« »Menj, vedd az ásót« – mondtam neki. De ő csak: »Hogy teszed be a jászlat az istállóba?« »Menj, készítsétek az ebédet, mire meglesz, otthon vagyok!«” Ő a traktor vontatóerejét és mechanikai tudását felhasználva végül hazaszállította a vályút, és be is állította, így az ma is működik. A garázs különben tele volt kidobottnak tűnő eszközökkel, de amelyek még bármikor hasznosíthatók lehetnek a különböző gépek, szerszámok készítésénél. Ebben egyrészt a korábbiakban Hofer Tamás alapján már említett ökonomista szemléletet fedezhetjük fel, másrészt azt a törekvést, hogy a hiányok pótlásának lehetőségét ezeken az eszközökön keresztül is biztosítva tudják.

Héderfáján főként a szőlőművelésben használnak olyan gépeket, amelyek átalakítása kreácsolást is igénybe vett, mivel sok esetben megtörtént, hogy tőke hiányában nem azt vásárolták meg, amire szükség lett volna, hanem amire épp pénz volt, jó vásárnak tűnt, és úgy kalkuláltak, hogy a család erejét, ismerősök, barátok gépeit, tudását hasznosítva majd átalakítják azokat. A kreácsolás tehát olyan kooperációs felületekkel találkozott, amelyek lehetővé tették több gazdaság tudásának

és felszerelésének hasznosítását egy újabb gép, szerkezet készítésében. Egyik összetevője a környezet erőforrásainak reciprokativ használata: egy-egy család nem csak a saját erőforrásaival, tudásával számolhat, hanem más, közeli családokéval is, így ezeket együttműködés esetén hatékonyan lehet összevonni. Ez akár a kisvállalkozások szintjén is megnyilvánulhat: ugyanaz a B. F., akiről fentebb szó volt, két malmot is működtet a faluban. Amikor az első malmot megvásárolta, még nem volt meg a megfelelő helyiség annak elhelyezésére, és barátait kérte meg, hogy segítsenek felépíteni egy fészert, ahol a munkát elkezdheti. Először megöntötték a beton alapokat, aztán neki el kellett utaznia a malomért, és amire hazaért, a barátai be is földték a fészert, volt, ahová letenniük a malmot.

A kreácsolást úgy is értelmezhetjük, mint a sajátos mentalitásban gyökerező szükségszerű válasz a szükséghelyzetekre, azonban azt látnunk kell, hogy az így készült eszközök – mint ahogy a gazdálkodás egésze – nem mindig a leghatékonyabbak, és ez a tudásbeli hiányosságokkal van összefüggésben. A kreácsolás mindemellett értelmezésében nem jelent igazi innovációt, hisz legtöbbször ismert (tehát nem új), de hiányzó eszközök elkészítésében használják. A szaktudás felhasználásában is adott mintákra épít, tehát az adott társadalmi kereteket bejáratott minták szerint használja fel – ennyiben különbözik a rokonsági kapcsolatok újszerű felhasználásától, vállalkozássá szervezésétől. Végül pedig az eszközök készítésével ugyan áthidal egy helyzetet, de hosszú távon nem jelent megoldást: a kreácsoló gépek általában sok javításra szorulnak. A kényszerhelyzetek tehát korlátozott újításhoz vezetnek.

A tradicionalizmus által meghatározott gazdálkodási rendszerben azért művelik a földet, mert ez a kulturális mintáknak (*cultural pattern*) a része, az ebbe a rendszerbe illeszkedő családok ennek a szokásrendszernek akarnak megfelelni. Még akkor is, ha külső erőforrásokhoz férnek hozzá, ezek felhasználását a jól kialakított normáknak rendelik alá. Ebből a szempontból is érthetőek az általuk alkalmazott technikák, az erőforrások fentebb leírt kezelése, az újításoktól és a kockázatoktól való ózdkodás. A tradicionalista szemléleten túllépő gazdaságok viszont úgy folytatják a gazdálkodást, hogy távlati célokat fogalmazznak meg, és – amennyire ezt lehet – a normákból, kulturális mintákból kivont művelésüket az erőforrások újszerű, hatékony és kockázatot sem kerülő felhasználásával szervezik meg.

Az említett tényezők – tradicionalitás, modernizációs hiányok – és összetevőik (vegyes termékszerkezet, önellátásra való törekvés, felaprózódott birtokok stb.) mellett sem lehet azt

állítani, hogy a falusi gazdaságok teljességükben merevek<sup>133</sup>, nem tudnak válaszokat megfogalmazni a gazdasági szerkezetekben magasabb szinteken bekövetkezett változásokra, és nem figyelnek a piacokra. A hullámzó, pontosabban az igen rövid ciklusokban egymást váltó konjunkturális feltételek következtében a kisüzemi gazdálkodási formák mondhatni kényszerítve vannak bizonyos fokú rugalmas magatartásra. Ennek következtében a kockázati tényezők, a befektetési szükségletek és a hosszú megtérülés arányait tekintve amúgy is igen tőkeigényes mezőgazdaság hátrányos helyzetbe kerül: találkoztunk olyannal, aki a *kis sertéskonjunktúra* idején disznóhizlaldát indított be, majd a sertés felvásárlási árának visszaesése után, még mielőtt a befektetése megtérült volna, kénytelen volt gazdaságát átalakítani. A rugalmasság ez esetben *szűkítő* jellegű: ha a költségmegtérülés még kisüzemi szempontok szerint sem kedvező – olyan körülmények között, amikor nincs könyvelés, a befektetett tőkét (például saját termények, saját munkaerő) nem mind számolják –, akkor a kérdéses ágazatot hajlamosak a minimálisra, az önfenntartó gazdaságban mutatkozó szükségletek szintjére csökkenteni. Természetesen ez igen megnehezítheti egy-egy háztartás pénzgazdálkodását: olyan közösségekben, ahol a pótlási alapok mellett magas ceremóniális költségekkel mint a közösségi részvétel alapfeltételével kell számolni, az évente leadott egy-két sertés komoly segítséget jelenthetett az alapok előteremtésében.

A rugalmas válaszok megfogalmazására nagyobb esély van azokban az önmagukat és gazdálkodásukat nem feltétlen az öröklött minták mentén megszervező és magasabb tudástőkével gazdálkodó háztartásokban, amelyek kapcsolataikat is kihasználva kerestek kiaknázható erőforrásokat. A *bővítő* jellegű rugalmasság sok esetben azt jelenti, hogy nem mezőgazdasági vagy csak érintőlegesen mezőgazdasági tevékenységből származó jövedelmekre tesznek szert, amit viszont nagyon sokszor visszaforgatnak a mezőgazdaságba.<sup>134</sup>

Ezek viszont mindig eseti válaszok, nem képezik egy hosszú távú stratégia részét. A *szűkítő* és a *bővítő* rugalmasságot erre a kérdésre vonatkoztatva azt mondhatjuk, hogy a nagyobb tudástőkével, esetleg kapcsolatokkal rendelkező gazdaságok képesek bővítő rugalmassággal viszonyulni a konjunkturális feltételek változásához. Ezzel szemben a gazdaságok nagyobb részében ezek a tudástőkék túl alacsonyak ahhoz, hogy változtatásra, esetleg bővítésre lehessen gondolni, ezért ha egy termelési ágazatnak már nem kedvezőek a feltételei, egyszerűen felhagynak vele, függetlenül attól, hogy mekkora volt a kezdeti befektetés, mert azt sem

---

<sup>133</sup> Spéder Zsolt egy általa szerkesztett kötet bevezető tanulmányában a kötet írásai alapján a háztartásokra általában érvényesnek tartja, hogy aktívan alkalmazkodnak, nem passzív szereplői a gazdasági folyamatoknak (Spéder 1993: 9).

<sup>134</sup> A szűkítő és bővítő jellegű rugalmasság kérdéséhez lásd még Szabó Á. 2004b: 102.

kalkulálták. Az anyagi és természeti erőforrások hiányaira a változatosan felhasznált humán erőforrásokkal válaszolnak, ezért is tartom érvényesnek a gazdaság szubsztantív meghatározását, ahol az érzelmek és mentális viszonyulások, valamint a társadalmi kapcsolatok is részét képezik a gazdasági viszonyoknak.

Héderfája és Gálfalva a Kis-Küküllő mentének gazdaságilag legerősebb falvai, ahogy az egyik gálfalvi gazda mondta nem kis büszkeséggel: „Itt a Kis-Küküllő mentén a legjobb gazdák Gálfalván vannak. S még ott vannak a héderfájiak...” Noha nagybirtok rendszerű, csak egy növényre, ágazatra koncentráló, monokultúrás specializálódás egyik helyen sem alakult ki, mindkét falu olyan, húzóágazatnak is tekinthető művelési ágakkal jellemezhető, amelyek biztosítják a viszonylag magas életszínvonalat, bizonyos esetekben a felhalmozást, a gazdaság bővítését is. Héderfáján a szőlő és a tej biztosítja a gazdaságok erdélyi átlaghoz viszonyított kiemelkedő teljesítményét, míg Gálfalván a szalmásgabona termesztése és emellett a tejgazdálkodásra való berendezkedés adja a prosperitás alapját. Ennek megfelelően a gazdaságok, következésképp a háztartások és családok hierarchiába szerveződésének is ezek a művelési ágak adják az alapját. Megjegyzendő azonban, hogy a jó stratégiák és művelési ágak kialakításában – talán a szőlőtermesztést kivéve – a gazdaságoknak rugalmasságot kell mutatniuk, ugyanis a piaci orientációk keresésében mindig szem előtt kell tartani az éppen a legjobban fizető ágazatot. Ez pedig további terheket ró az amúgy is nehéz helyzetben lévő gazdákra, hisz megtörténhet, mint ahogy meg is történt nem egy esetben, hogy a nem kevés befektetéssel és fáradsággal beindított disznóhizlalda néhány év leforgása alatt a disznóhús árának visszaesése miatt veszteségessé vált, még mielőtt a kezdeti befektetés megtérült volna. „Nincs, nincs, disznó sincs. A tavalyi olcsó árak, azok, azok az embereket nagyon meggondolkoztatta [...] A tavaly az katasztrófa volt, aki disznót tartott [...] Úgy lement az árak, hogy katasztrófa. Aki azzal foglalkozott a tavaly, tehát ráállott arra, hogy sertésstenyésztésre, az nagyon melléfogott. Ráfizetéses volt a tavaly. Nagyon, nagyon. Ha eladta volna a gabonát, azt, amit felétegetett, mert a gabonának száztól százötvenezer lejig volt egy véka gabona. Aki eladta a gabonáját... [Jobban járt, tisztán munka nélkül...] Pontosan, így, ahogy mondod. Katasztrófális volt a tavaly.”

Terepkutatásunk idején a tejtermelést nevezték meg a gazdák mint kifizetődő ágazatot: „Hát itt nálunk az ami, ami megéri pillanatnyilag foglalkozni, az a szarvasmarha, az van megfizetve. S jön a pénz mindjárt a tejből.” Mindemellett többször is félelmeiknek adtak hangot, miszerint a tejkonjunktúra megszűnőben van.

A gazdasági versenyben való talpon maradás garanciáját azonban a legtöbb esetben nem a kooperációs felületek létrehozásában látják, hanem a háztartások egyenkénti minél jobb

felszerelésében és a szükségletek, főként a gépesített munkálatok során jelentkező szükségletek minél nagyobb fokú belső fedezésében. Megállapításaink szerint ez leginkább Gálfalvára jellemző, ahol nem csak a kutatói munkánk során jutottunk erre a következtetésre, hanem maguk a helybéli gazdák is több renden kiemelték, hogy a gazdasági verseny a faluban elsősorban a háztartások között mutatkozik meg<sup>135</sup>. Egyelőre nem egy regionális, nemzeti vagy netán globális piacon akar helytállni a gazdák többsége, hanem a falun belüli viszonyítási rendszerekben szeretne előkelő helyet elfoglalni. A társulás hiánya pedig oda vezet, hogy mindenki felszereli a gazdaságát a legszükségesebb gépekkel, ám a gazdaságok üzemmérete és a birtokok nagysága sok esetben alatta marad a gépek teljesítményének, így ezek kihasználatlanul állnak. A kooperációs felületek létrehozásának a megkerülése, a társulásoktól való ódzkodás a falvak által használható erőforrások tekintetében egy olyan mentális erőforrásbeli hiányosságot jelez, amelynek megvan az azonnali gyakorlati fordítása. A társadalomtörténeti és a lokális történelembe ágyazott tapasztalatok a mentalitásnak csak olyan szerveződését teszik lehetővé, amely elzárkózik a társulások elől, ezzel pedig mintegy erőforrásbeli hiányosságot hoz létre a mentalitás és az anyagi javak szintjén is, hisz a társulásokban hatékonyabban lehetne használni a gépeket, jobban el lehetne érni a piacokat (vö. Szabó L. 2000: 78).

Gálfalván a felhalmozás nyomai a faluképben is megtalálhatóak: nagyon sok erdélyi faluval ellentétben, ahol a szocialista modernizáció után beállt egy stagnáló állapot, itt láthatólag a kilencvenes években is építkeztek, bővítették a gazdaságokat. Újonnan épült lakóépületeket, gazdasági, takarmánytárolásra, állattartásra szolgáló épületeket, újonnan, a felbomló téeszekből vásárolt, vagy külföldről hozott mezőgazdasági gépeket egyaránt látni. A város biztosította a kiemelkedő javadalmazást nyújtó munkahelyeket (üvegyár, vegyipari üzem), valamint a városban volt az elérhető távolságban lévő piac, ahová a szocialista gazdálkodás idején a háztáji gazdaságokban megtermelt javakat szállították – természetesen pénzért. Úgy véljük, a kétlakiság, vagyis a jól fizető városi munkahelyek és a falusi lakhely jelentette erőforrások szimultán elérése, és a piac biztosította pénzforrások vezettek a helyi szintű felhalmozási versenyhez. Nem egy, ebben a korszakban épült lakóházat látni, amelyek a túldimenzionálásban a vonatkozó törvények megszegésével is tovább mentek. Mivel az érvényes rendelkezéseknek megfelelően a gázvezeték nyomvonalának megváltoztatására nem nyílt lehetőség, a lakásaikat bővítők olyan emeletes házakat építettek, amelyek egy szobával, esetleg nagyobb lakófelülettel a bejárat, kapu fölötti részre is benyúltak. A versengő szellem azonban a szocializmus után is megőrizte

---

<sup>135</sup> Lásd ehhez Peti Lehel elemzését Gálfalváról (Peti L. 2006b).

nyomásgyakorló hatását, így még a minimális kooperációs felületek sem voltak képesek hosszabb ideig életképes alternatívaként funkcionálni. Említettük már, hogy a gazdaságok gépi ellátottsága magas: „itt a leggyengébb családnak is van traktora.” A gazdák elmondása szerint a folyamat, amelyben az egyik fontos motivációs tényező épp a versengés, a lemaradás megelőzése volt, rögtön a rendszerváltozás után beindult, mindenki igyekezett legelőször traktorra szert tenni. Vagy a helyi, vagy a környékbeli mezőgazdasági gépállomásokról vásároltak, de volt arra is példa, hogy valaki a Gyergyói-medencéből, Szárhegyről hozott traktort. A kezdeti fázisban megtörtént, hogy bizonyos gépeket közösen vásároltak meg, azonban az együttműködést általában nem tudták zavartalanul megszervezni, ezért mindenki igyekezett magát függetleníteni más gazdaságok munkarendjétől. A magas fokú gépi ellátottság ezért alacsony fokú kihasználtságához vezetett, holott az együttműködési készség mint társadalmi tőke működése nyomán megszerveződő gépkölcsönzés csökkenthetné a gépekben és eszközökben kifejezhető tőke szükségét (vö. Putnam 1993: 167). Az együttműködés hiányát a helyiek így értékelték: „ez úgy van, hogy nem összetartó a falu.” Arra is van példa, és nem is szórványosan, hogy együttlakó családok külön gazdálkodnak, ennek a véglete pedig az az eset, amikor a szülők a nekik dolgozó fiuknak fizetnek az elvégzett munkálatokért. Ha az ilyen kooperációs formák szereplői nem tudnak megbízható vállalásokat tenni egymásnak, le kell mondaniuk a kölcsönös nyereség számos lehetőségéről (Putnam 1993: 164).

Bár a kaláka mint a pénzkidadásokat csökkentő munkaerő-koncentrációs forma itt is élt egész a rendszerváltásig, ma már csak speciális esetekben találkozunk vele. Az „ezt a házat még úgy építettük” megfogalmazással többször találkoztunk, mindemellett ma ritka az olyan, nagyobb munkaerőt igénylő munkaalkalom, amikor kölcsönmunkát vennének igénybe. Ez – az individualizáción túl – minden bizonnyal összefügg a háztartások tőkeerejének növekedésével, ami lehetővé teszi a pénzen fogadott napszámosok alkalmazását.

A paraszti tudásról és a mentális erőforrásokról mint a gazdálkodás lényegi elemeiről összefoglalásként a következőket mondanám:

(1) Az erdélyi falusi gazdálkodás egyik alapja az erőforrások beható és aprólékos ismerete, és az ismeretekre alapozó optimális kihasználása. Ez magában foglalja a természeti környezet, a gépek, eszközök, az állatok valamint az emberi munkaerő ismeretekre alapozó használatát. Tudják, hogy miből mi készülhet, egy gyerek milyen munka elvégzésére alkalmas, mit lehet egy öregemberre rábízni, milyen növényt lehet egy területre ültetni.

(2) A felhasználásnak általában korlátot szabnak a minták, így állataiknak csak szükséghelyzetbe adnak pótlólagos takarmányt, vagy nem készítenek kerítést karóból, vagy vesszőből – holott ez

gazdaságosabb, mint a deszka –, mert az a szegénység jele. Az erőforrásokat tehát úgy használják fel, ahogy azokat a társadalmi helyzetből fakadó minták is meghatározzák.

(3) A paraszti gazdaságban úgy tekintenek a környezetükre, mint véges erőforrások összességére. Az élet, és ezen belül az élettevékenység jelentős részét adó gazdálkodás, mezei munka illetéknéppen való szerveződését összefüggésbe hozhatjuk a paraszti termelés egyik fő jellegzetességével: a parasztember az élő környezetével került mindennapos kapcsolatba, és ebből úgy kellett elvonnia a javakat, hogy azok folyamatosságát – mind a természeti, mind a társadalmi, mind az emberi erőforrások tekintetében – biztosítsa.<sup>136</sup>

(4) Az erőforrások végeessége okán a gyarapodás, meggazdagodás ebben a szemléletben óhatatlanul egymás kárára történik. Ez a zárt faluközösségek egalitarizmusának, vagyis a korporatív közösségeken belüli erőforrás-elosztásnak a kérdése: hogyan tudja kezelni egy közösség egyes tagjainak a túlzott meggazdagodását vagy a másik oldalon az elszegényedést és a létminimum alá csúszást. Az erőforrások felhasználását szabályozó minták ebből a közösségiségből is fakadnak.<sup>137</sup>

(5) Az erőforrások felhasználása során tapasztalt változatosság és találékonyság korlátozott, ezeket az adott minták határozzák meg, innovációra ritkán látunk példát. Az újításokat talán az is akadályozza, hogy az erőforrások és felhasználásuk egy egyensúlyi helyzet részét képezik, és ennek megbomlása a paraszti gazdaság optimumának megbomlását is okozhatja.

(6) A belsőleg megtermelt és sokszor elégtelennek bizonyuló erőforrások mellett igen fontosak a külső jövedelmek. Az erőforrások diverzifikálódása következtében a hagyományos szemléletre alapozó rendszerek átrendeződnek, a normákat újraértékelik.

---

<sup>136</sup> Ezt a szemléletet a külsőleg bevont erőforrások lehetősége – és ez a következő két állításra is igaz – más fényben tünteti fel.

<sup>137</sup> A többiek rovására történő gazdagodás előfeltevésére George Foster alapján Fél Edit és Hofer Tamás is felhívják a figyelmet, bár már ők is megjegyzik, hogy egyrészt az átányi gazdálkodás sem csak belső erőforrásokra támaszkodott, és ha csak korlátozott mértékben is, de nőtt, másrészt rámutattak a véges erőforrásokra vonatkozó vitára (Fél – Hofer 1997: 470 és 512). A korlátozott mennyiségű javak elmélete alapján a Vámosgálfalva átalakulását elemző anyagban találkozunk olyan állítással, hogy a versengés és az egymással szembeni irigykedő magatartás is ebből a szemléletből fakad (vö. Peti L. 2006b: 163–164). A Peti Lehel által elemzett falura a fokozott versengés és az együttműködés hiánya kétségkívül jellemző – ez az ott folytatott közös kutatásainkból is kiderült, valamint a kooperációs formák elemzése is nyomatékosította (Szabó Á. 2006: 123–124) –, azonban a működését inkább egy kulturális mintának vélem, mintsem az erőforrások végeességéből eredő kontrolláló mechanizmusnak (bár az a szemlélet a kialakulásához hozzájárulhatott), mert a tárgyalt falura fokozottan érvényes az erőforrások diverzifikációja és a külső erőforrások bevonása a családi gazdaságba.

### A falusi gazdaság informális jellegéről

A paraszti jelleg nem egy elemét ma is őrző hagyományos, a korábbiakban leírt gazdálkodás családi, közösségi jellemzői felvetik azt a kérdést, hogy a falusi gazdálkodás szintjén megszerveződő háztartási és közösségi munkatevékenységek, csereformák hogyan viszonyulnak a gazdaság hivatalos szféráihoz. A kérdést azért is fel kell tennünk – anélkül, hogy a rejtett gazdaság mítoszának (vö. Harding–Jenkins 1989) további építéséhez akarnék hozzájárulni –, mert a paraszti gazdálkodás vizsgálata nem állhat önmagában, miként a paraszti gazdaság sem csak egy olyan önmagában működő, zárt rendszer, melynek működtetésében csakis az egymással kapcsolatot tartó gazdasági egységek vesznek részt. Éppen e külső, gazdasági és hatalmi tényezők teszik indokolttá, hogy az informális gazdaság<sup>138</sup> kérdésköre felől is megközelítsük a falusi gazdaságok munkavégzési kapcsolatait és kooperációs formáit: amíg a paraszti gazdálkodás a makrogazdasági rendszer alapját képezi (feudalizmus), annak integráns része, és nem szerveződik meg fölülte egy más elveket követő termelési mód a maga új szabályaival, törvényeivel, addig a paraszti gazdálkodás technikái nem informálisak. Az árutermelő piacgazdaság elvei vagy a szocialista, központi elosztás alapján szerveződő gazdasági rendszerek viszont a maguk elosztási és elszámolási, könyvviteli elveivel, valamint adópolitikájukkal szembekerülnek a még mindig családi elvek alapján szerveződő falusi gazdálkodással, és néha meg egyenesen arra kényszerítik, hogy nem ellenőrzött tevékenységek keretében igyekezzen fokozni a jólétét. Ez a probléma egyik oldala. A másik oldalát az képezi, hogy a háztartások – legyenek azok városiak vagy falusiak – általában és minden gazdasági-társadalmi rendszerben végeznek olyan munkát és cseretevékenységet, amely nem kerül be az adóelszámolásba, nem mérhető, és nincs róla a hatalomnak tudása. Hisz ha abból a képletből indulnánk ki, miszerint a munka egyenlő az alkalmazással, és a háztartások jövedelme egyenlő a munkabérral (Narotzky 1997: 209), akkor nem értenénk meg, sok háztartás miként tudott fennmaradni, sőt, esetenként prosperálni is (vö. Lovas Kiss 2006: 97). Bennünket most ez az általános jellegzetesség annyiban érdekel, amennyiben a vizsgálat szintjére, a falusi gazdaságokra vonatkozó kérdéseinket segít hatékonyabban megválaszolni.

---

<sup>138</sup> A hagyományos gazdálkodás és az informális gazdaság kapcsolatát egy korábbi munkámban már több szempont alapján elemeztem, ezért itt ennek a jelenségnek csak néhány, a témám szempontjából releváns vonására térek ki (vö. Szabó Á. 2003). Mivel a korábbi dolgozatban a fogalomhasználatról is beszéltem, itt nem bocsátkozom terminológiai eszmefuttatásba, csak annyit jegyzek meg röviden, hogy az informális gazdaság terminus mellett még létezik a második gazdaság (Sik 1996), rejtett, fekete gazdaság (Harding–Jenkins 1989, Ékes é. n.) és árnyékgazdaság (Gershuny 1993) fogalma.

A fentebbiekből következően a kérdést – és talán túlzóan egyszerűsítő módon, de ezt a későbbiekben árnyalom – két szempontból tartom érdemesnek megközelíteni: az egyik a falusi gazdaságokban rendelkezésre álló erőforrások, a másik pedig a történelmi változások által befolyásolt viszony a közösségek és a hatalom között. Nézzük az elsőt!

Ismeretes, hogy az anyagi lehetőségek és a pénzben mérhető bevételi források szűkössége következtében a háztartások a külső kiadások minél nagyobb fokú leszorítására törekszenek. A hivatalosan ellenőrzött piac, a hivatalos gazdaság rései kitöltését, az ellátási hiányosságok áthidalását a családi gazdaságok minden helyzetben sajátos, a hivatalos szférához is több szálon kapcsolódó technikák alkalmazásával oldják meg (Korff 1990: 317–318). A falusi gazdaságok esetében ennek egyik módja, hogy a pénz jelenlétét nem feltételező, az eddigiekben leírt kooperációs formákat, cserekapcsolatokat alakítanak ki és tartanak fenn más családokkal, személyekkel, így bizonyos javakhoz – leginkább munkaerőhöz és mások tapasztalataihoz – hozzájuthatnak különösebb anyagi ráfordítás nélkül. A társulási formák és a tevékenységek viszont a faluközösség felbomlása korszakában, a szocialista gazdaságirányítás és később, a szabadpiaci gazdálkodásra való visszatérés idején sok tekintetben megváltoztak. Az anyagi erőforrásokkal kapcsolatosan a változásnak két fő összetevőjét kell megjelölnünk: (1) a kapitalizálódással és a pénztőke szerepének egyre nagyobb jelentőségűvé válásával a hagyományos munkacsere mindenütt veszített jelentőségéből, az erősen munkaközpontú közösségekben betöltött értékmegfogalmazási képességéből. (2) Ugyanakkor a falusi gazdaságok tőkefelhalmozási képességei – néhány termelési kistáj kivételével – nem növekedtek számottevően, így a javak pénz felhasználása nélküli megszerzése még mindig egy meghatározó jellemzője a kistájak gazdaságainak. Ezek a gazdaságok tehát rákényszerülnek arra, hogy tőkeerejüket kímélő megoldásokat használjanak, amelyeknek csak egyik módja a munkaerő hagyományos cseréje, emellett számtalan lehetőség adódik – a falu fekvésétől, a megtermelt javaktól, a családfő személyi kvalitásaitól stb. függően – a fenti technikák alkalmazására, amelyeket én informális technikáknak nevezek (vö. Szabó Á. 2003). Sőt, talán nem túlzás azt állítani az erőforrások kapcsán, hogy mivel ezek az utóbbi években igencsak diverzifikálódtak, ugyanúgy diverzifikálódtak azok a technikák is, amelyekkel ezeket az erőforrásokat el lehet érni, következésképp a hagyományos kooperációs formákban mint az erőforrások allokációjának egyik módjában új tartalmak jelentek meg, és a hangsúly nem egy esetben más jellegű kapcsolatokra tevődtek át. Ezekre a jelenségekre azért is figyelniük kell, mert bár világos, hogy a hivatalos szférában szerzett jövedelmek az egyes gazdaságok jövedelemszerkezetében lényeges szerepet játszanak, a nemzetközi kutatások is rámutattak arra, hogy a hivatalos adatsorokból kiszűrhető

információk nem mindig tükrözik a reális helyzetet (vö. Harding–Jenkins 1989: 5). Általános iskolai tanárként nem egy olyan esettel találkoztam, hogy egy gyerek, szülei anyagi helyzete alapján – amit a hivatalos adatokra építve határoztak meg – szociális segélyben részesült, miközben a gyerek öltözetéből, a szülők házából, háztartásából, életviteléből a szülőkről egy egészen más képet lehetett formálni. Vagy egy igazán beszédes példa: olyan fiatal gazda részesült munkanélküli segélyben (*papíron* néhány hónapig dolgozott rokona cégénél), akinek nagy háztartása, gazdasága, állatai (lovak, tehének, juhok), autója, traktora volt, valójában ebből tartotta el a családját. Ezek a példák is azt mutatják, hogy falusi szinten a jólét elérésének és fenntartásának olyan komplex rendszerével állunk szemben, amely a hivatalos munkavégzést, az informális szférában végzett tevékenységeket és a két szféra közötti átjárásokat is magában foglaló mintákat is ötvözi.

A második – a történelmi változásokkal jelentkező – probléma a következő: bizonyos technikák az államhatalom megszilárdulása és a lenti életvilágokba való behatolása nyomán minősülnek informálisnak. Ezek olyan technikák, amelyeket egy közösség esetleg évszázadok óta követ, alkalmazásának a közösségen belül megvannak a kodifikált mintái, és akkor válnak informálisak – anélkül, hogy a közösség bármit változtatott volna rajta –, amikor az állami törvénykezés a kodifikálásnak egy más rendszerét vonatkoztatja egy adott területre. A hivatalosból a nem hivatalosba történő átcsúszásra először egy Anglia történetéből származó példát idézek: az ipari forradalom előtt a közösségek erdőhasználati joggal rendelkeztek, de a bekerítések után ezeket a jogokat elveszítették. Aki ennek ellenére továbbra is erdei csapdát állított, az vadorzónak minősült (Gershuny 1993: 199). Az általam hozott példa is történelmi, és a közösségi erdőbirtokláshoz és a vadászathoz kapcsolódik: a székely közösségek a közös birtoklás nyomán vadásztak is erdeikben, a vadfogásnak az állat nagyságától, életmódjától függően változatos formáit ismerték (Gunda 1966: 136–204, Kós 1971: 323–346). Mihelyt azonban az állam törvénybe foglalta a vadászati jogokat is, ezek a közösségek egyszeriben elestek ettől a jogoktól, és vadorzóvá vált, aki továbbra is vadászott<sup>139</sup> (Kós 1971: 323–324). A különböző csereformák, és munkaalkalmak is olyan hagyományos technikái a falunak, amelyek mintái öröklődnek, és akkor válik ez informális technikává, amikor az állam adót akar behajtani a cserélt javak értéke, vagy a munkában részt vevők bére után. A dolgozat központi jelenségeként kezelt közös munka is olyan gazdasági-társadalmi tevékenység, amelyhez a hatalom koronként különféleképpen

---

<sup>139</sup> A kép teljességéhez hozzátartozik egyrészt, hogy a nemesi rendek a vadászat jogát már az 1883-as vadászati törvény előtt igyekeztek korlátozni, tehát a népi vadfogás – a törvények szintjén – ekkor is illegálisnak minősült, másrészt, hogy a legálisként láttatott úri, fegyveres és az illegálisként láttatott paraszti, jobbára török, csapdákat alkalmazó vadászati módok között volt átjárás, a nem nemeseket nem zárták ki a vadászatból (Szilágyi 2001: 43–46).

viszonyult. A feudális viszonyok között a közös munka integráns, megkövetelt és elkerülhetetlen része volt a gazdasági rendszernek, az úrbéres viszonyok keretében a jobbágyok közös munkával rótták le kötelezettségeiket. Más korokban a hatalom legtöbbször nem vett tudomást róla, de mint ahogy a kalákázás szokása az átmeneti, társadalmi-gazdasági változásokkal jellemezhető korszakokban intenzitásában növekedett, úgy a hatalom válaszreakciói is megszorodtak. Ugyanez történt olyan korszakokban is, amikor a hatalom érdekei a lenti világok érdekeivel ütköztek<sup>140</sup>: az osztrák katonai hatalom ellenezte a kalákázást, mivel azt általában multság követte, ez pedig a pipázás miatt tűzkárokhöz vezethetett (Imreh 1973: 40). De olyanra is tudunk példát, hogy a hatalom támogatta a kalákázást (Sik 1988: 46), majd olyan is történt, hogy gazdasági megfontolásokból – alkatrészcserézés, szerszámkölcsonzés, erőforrás-vesztésig – kedvezőtlenül viszonyult hozzá (Sik 1988: 133), de az is előfordult, hogy ideológiai okokból tiltotta: a 20. század negyvenes éveinek végén a kalákát betiltották, mivel senkinek sem lehetett nagyobb birtoka, mint amit maga megművelhet, mert ellenkező esetben az embernek az ember általi kizsákmányolásáról lett volna szó (Kós 1972b: 82).<sup>141</sup>

Mindezek kapcsán – és mert több szakember az informális gazdaságot urbánus környezethez köti, így a mezőgazdaságot és az ezzel kapcsolatos technikákat mintegy kizárja a vizsgálat köréből<sup>142</sup> – feltehető a kérdés, hogy miért tekintem én a falusi emberek kooperációs formáit informálisnak. A kérdést még inkább indokolttá teszi, hogy a hivatalos (mint regisztrált) és a nem hivatalos (nem regisztrált) megkülönböztetés fényében a falusi gazdasági tevékenységek szinte teljes köre informálisnak számít. Mivel több típusú informális tevékenységet is megkülönböztetek, a kérdésre adott válaszom értelemszerűen nem tudom egy mondatba összefoglalni, itt mégis rövid leszek – remélem, a válasz benne lesz a lentebb következő részekben is. Először: minden háztartás végez olyan munkákat, amelyek a hivatalos szférán kívül esnek, de amelyek a hivatalos szférában is elvégezhetőek lennének, csak döntés vagy kényszer eredményeként mégsem ott végzik. Ez tehát az a szempont, hogy van-e az adott tevékenységnek formális megfelelője (vö. Gál 2004: 55). Másodsor: a falusi gazdaság akár az egyes aktorok munkavégzésén keresztül (hivatalos munkavégzés), akár gazdasági kapcsolatain keresztül folyamatos kölcsönhatásban áll a

---

<sup>140</sup> A hatalom és a mindennapi emberek, közösségek kapcsolatáról már szoltam a dolgozat egyik első, a közösségekhez való viszonyulást taglaló fejezetében.

<sup>141</sup> Kós Károly egy másik tanulmányában erről így ír: „Topaszentkirályon is megvolt az arató kaláka (...) mindaddig, amíg (1948 telén) nem tiltották meg azzal az indoklással, hogy mindenkinek magának kell elvégeznie mezei munkáját. Vagyis senkinek sem lehet nagyobb birtoka, mint amekkorát megművel, ami egyenesen következik az ember ember által való kizsákmányolásának bármilyen formáját megszüntetni akaró szocialista elvből” (Kós 1979: 369). Sajnos, a szerző nem részletezte, hogy ez állami volt-e vagy pedig helyi túlbuzgóság eredménye, így a rendeletnek nem ismerjük a számát.

<sup>142</sup> Lásd például a [www.ilo.org](http://www.ilo.org) honlapot.

gazdaság hivatalos szféráival, tehát nem minden falusi gazdasági tevékenység informális, de a hivatalosan előállított javakat sok esetben nem hivatalos csatornákon áramoltatják tovább. Harmadszor: elvileg – és ezzel nem mondom, hogy ez kívánatos is lenne – a javak bármilyen cseréjére a hatalomnak rálátással kell bírnia, de ha nem tudja ellenőrizni a cserét, akkor az informális, akár használnak benne pénzt, akár nem. Ilyenre sok példát lehet mondani a falusi gazdaságok kapcsolataiból. És végül: igaz, hogy a falusi gazdaságok nem vállalkozásszerűen működnek, nincs könyvvitelük, de piacra lépésükkel – és ismét: elvileg – már belépnek a hivatalos gazdaság szférájába. Azonban azt tapasztalni, hogy a tranzakciót ezekben az esetekben sem regisztrálják hivatalosan, tehát a hatalomnak megint nincs rálátása erre.

A fenti részekből talán kiderült, hogy az informális gazdaság mennyire problémátelített fogalom és megközelítésmód – ezt mindegyik, a témával foglalkozó kutató megemlíti –, hisz egyes jelenségekről némely esetekben igen nehéz eldönteni, hogy éppen hová sorolhatjuk be őket, nem beszélve azokról a nehézségekről, amelyek elé a falusi gazdasági tevékenységek besorolása állítja az elemzőt. Ezen tovább menve pedig általános érvénnyel tehető fel az a kérdés, hogy világosan elválaszthatók-e egyáltalán ezek a tevékenységi szférák egymástól, beszélhetünk-e formális és informális gazdálkodásról (Korff 1990: 319–321), amikor a munkavégzés és az elosztás oldaláról vizsgálva azt látjuk, hogy az egyes szférák egymásba csatlakoznak. A kétpólusú (hivatalos és nem hivatalos) elválasztás ráadásul azért sem kellőképpen adekvát, mert azt az érzésünket erősíti, hogy időbeni kiterjedésében vizsgálva e viszonyt változás csak e kettő között mehet végbe, és egy teleologikus mozgás keretében egyszer csak elérjük azt az állapotot, amikor minden tevékenység hivatalosan regisztrált lesz (vö. Gershuny 1993: 197). Ez a felfogás két szempontból sem felel meg nekünk: egyrészt elméleti szinten az ilyen megközelítés azt sugallja, hogy a gazdasági tevékenységbe csakis a számszerűsíthető és mérhető tényezőket kalkuláljuk bele, ezzel pedig ellentmondunk a szubsztantív gazdaságelméletnek; másrészt ez ellentmond a gyakorlati tényeknek is, ugyanis az egyes szférák közötti mozgás nem teleologikus, és nem redukálható a nem hivatalosból a kifehérítésen keresztül a hivatalosba való átkerülésre. A kettőt élesen elválasztani már csak azért sem lehet, mert a „legtöbb szükségletet a formális és informális tevékenység *kombinációja* elégíti ki” (Gershuny 1993: 191). Hogy e dilemma meghaladható legyen, a tevékenységeket nem csak a formális és informális két pólusára sorakoztatjuk fel, hanem újabb szempontokat vezetünk be. Raymond Pahl és Claire Wallace a formális és informális egyszerűsítő megkülönböztetése helyett a munka társadalmi összefüggései alapján három fajta, három különböző szférához kapcsolódó munkát különítenek el: (1) az első szférában a munkaerő iránti formális kereslet határozza meg a társadalmi összefüggéseket, függetlenül

attól, hogy ezt az állam nyilvántartja-e vagy sem; (2) a második szférába a háztartások tagjai által a saját maguknak végzett munka tartozik, ez az önellátó szféra; (3) a harmadik szférában azokat a tevékenységeket találjuk, amelyeket a más háztartások tagjai végeznek úgy, hogy ennek a munkának a nagy része nem függ az érte járó fizetségtől és nem piaci elvek irányítják, hanem a reciprocitás (Pahl–Wallace 1993: 21–22). Első pillantásra úgy tűnhet, hogy bennünket e három közül a harmadik szféra érdekel, de mivel a három szféra nem zárja ki egymást, és mert az általam vizsgált kapcsolatok is átjárást teremtenek e három között, nem szorítkozhatok csak a harmadik vizsgálatára, bár kétségtelen, hogy az képezi az elemzés gerincét. Ennek a komplex, többirányú folyamatnak az érzékeltetésére Jonathan Gershuny transzformációs modelljét alkalmazom, amelyben szintén meghaladja a formális–informális kettős felosztás egyszerűsítő megközelítését, de a Pahl–Wallace szerzőpárostól eltérően nem veti el teljességében a kettő megkülönböztetésében rejlő lehetőségeket. Felosztásában három területet különböztet meg: a formális gazdaság (ez megfelel a kettős felosztás formális gazdaságának), a háztartási és közösségi gazdaság, valamint az árnyékgazdaság (e két utóbbi felel meg az informális gazdaságnak). E három szféra közötti mozgást transzformációnak nevezi, és hat ilyen transzformációt ír le (vagyis mindegyik szektor között kölcsönös mozgásokat), ezzel mintegy meghaladja a korábban említett elképzelést, miszerint a transzformáció egyetlen iránya a nem hivatalostól a hivatalos gazdaság fele mutat.<sup>143</sup> A valósághoz közelebb áll az elképzelés, hogy „a technikai innováció, a tőkealapokban történt változások és a törvényes intézményekben és szociális szervezetek rendszerében megvalósult módosulások együttesen a fejlődés egy kevésbé letisztult formáját hozták létre” (Gershuny 1993: 197), ezért a változásoknak egy sokkal összetettebb, párhuzamos sorozatát kell figyelembe vennünk. Ha tehát nem az egyirányú mozgást, hanem a kölcsönös transzformációk egész sorozatát vesszük figyelembe, akkor jobban érthetővé válik, hogy a *nagy átalakulás* (Polányi 2004), a tőkés termelésre való átmenet miért nem egyértelmű, és hogyan kapcsolódik össze a rokonsági elvű, családi háztartásgazdaság az árutermelő piacgazdasággal, valamint hogy milyen a viszony a falusi gazdaság egységei között. A dolgozatnak ebben a részében tehát abból indulok ki, hogy a falusi háztartások munkavégzésükben és jövedelemszerző stratégiáikban egy többcsatornás rendszert működtetnek, amelyet a hagyományos munkaszervezeti formák és a hivatalos munkavégzés, valamint ezeknek az újszerű, társadalomtörténetileg (főként a szocializmus korszaka) is meghatározott, a hivatalos gazdaság szintjén nem regisztrált kombinációja jellemez. Főleg azt vizsgálom, hogy miként

---

<sup>143</sup> A gazdaság szféráit és a köztük levő transzformációkat leíró modellt és ennek bővebb kifejtését lásd Gershuny 1993: 192–199.

jelentkezik ez a szektor a hagyományos gazdálkodásban, melyek a mozgatórugói, milyen további folyamatokat indít be, kik vesznek részt benne, milyen szabályokat indukál a benne való részvétel. A néprajztudományban eddig nemigen alkalmazott vizsgálati szempontokra és néhány fogalomra világítok rá, amelyek segíthetnek a paraszti jelleget őrző gazdálkodási rendszerek és kooperációs formák megértésében.

### **Az informális technikák és tudások forrásai és összefüggései**

Az informális technikák működtetésében az erőforrásokat egyik fontos tényezőnek neveztem, és a korábbi, az erőforrásokra vonatkozó felosztásnak (anyagi, természeti-környezeti és humán erőforrások) megfelelően az informális kapcsolatok szempontjából az anyagi erőforrások közül a tőkegazdálkodás jellegzetességeit és a technikai ellátottságot, a humán erőforrások közül pedig a társadalmi feltételeket és ezzel szoros összefüggésben az örökölt hagyományokat, tehát a történelemben ágyazott tényezőként kezelt mentalitást emelem ki. A jelenségek anyagi vonatkozásairól már volt szó, így itt inkább a társadalmi feltételeket, de különösen az ezekhez a technikákhoz való mentális viszonyulásokat mutatom be röviden. A falvakat átszövő sűrű kapcsolatháló egyben a háttérét is szolgáltatja a különböző, informális vagy informálissá váló tevékenységeknek, így a hagyományos, munkavégzést is feltételező társulásoknak. Ezek az informális technikák tehát adott keretekben szerveződnek meg, és mint ilyenek beágyazottak ezekben a viszonyokba. Az áthagyományozódási folyamat során nem csak a kapcsolatokat viszik tovább az emberek, hanem az ezekben a kapcsolatokban megvalósuló technikákat is: a kaláka mögött ott áll a munkában részt vevők közötti viszony (rokon, szomszéd, barát, újabban munkatárs), de ott van egy tudás is arról, hogy mit lehet, és hogyan lehet elvégezni, elérni egy ilyen kapcsolatban. Mint ahogy a kapcsolatok, akként a tudások is változnak: ha ebben az áthagyományozódási folyamatban fontos a gazdaságokat egymással összekötő, a munkavégzést és a javak kölcsönösségen alapuló cseréjét megszervező kapcsolatok összessége – a kalákák és a különböző társulások – és a hozzájuk kapcsolódó tudás, ugyanilyen fontos a szocialista gazdaságirányítás ideje alatt megjelent, a családokat a formális gazdasággal és a hivatalos intézményi szférával összekötő kapcsolati formák és főként az ezekből származó tudás továbbörökítése és használata. A szocializmusban megjelenő új hatalomgyakorlási formák, az új intézmények, a régi megélhetési lehetőségek beszűkülése, új lehetőségek megjelenése és az ezekkel együtt járó központi elvonás és hiánygazdálkodás a gazdaságokat arra ösztönözte, hogy a kapcsolataik fenntartásával, új kapcsolatok kiépítésével, a formális gazdaság réseibe való

behatolással javítsanak helyzetükön. Ez nem csak egy gazdasági szükségszerűség, hanem az ellenséges állammal szembeni morális tett is volt.

Azt gondolom tehát, hogy a mai informális technikák nem csak a hagyományos falu társadalomszerkezetéből és munkaszervezeti formáiból kiindulva érthetők meg, vagyis nem csak ezeknek a kapcsolati formáknak az informális (háztartási és közösségi) szférába való transzformációjáról beszélhetünk, hanem a szocialista hiánygazdálkodás idején megjelent kapcsolattartás és tudás alakzatait is a megértés forrásaiként használhatjuk fel. Az örökölt tudások szintje tehát összetett, itt két forrásáról beszéltem, ezek viszont csak az elméleti megközelítésben választhatók külön, hisz a gyakorlatban a kettő folyamatosan egymásba játszik. A hagyományos kooperációs formák a szocializmus idején nem veszítették el teljességében érvényüket (bár láttuk, hogy a munkavégzés terén visszaszorultak), új tartalmakkal egészültek ki, és új kooperációs formák és tudások jelentek meg mellettük, a kettő párhuzamosan alkotta az informális gazdasági tevékenységek egy szintjét. Ha tehát a falusi gazdaságok mai gyakorlatában meglévő informális technikákat, a sajátos szabályok szerinti működést<sup>144</sup> nézzük, a humán erőforrások szintjén a tudásokról azt mondhatjuk, hogy az előbbieken bemutatott, kettős forrású tudás képezi az alapját, és ezen belül is igen lényeges az, amit az emberek a szocializmusban tanultak.

Az informális szférán belül tehát igen nehéz elválasztani a különböző szinteket, de ugyanilyen nehézségekbe ütközik az informális és a formális szétválasztása is. Mivel az informális gazdaság társadalmi beágyazottságára más szerzők is felhívják a figyelmet (Gál 2004: 49–50), ennek kapcsán a következő – itt meg nem oldott – probléma is felmerül: amennyiben az informális gazdaság is beágyazott, de ugyanezt lehet elmondani a formális gazdaságról is, tehát a formális gazdaságnak mintegy szinte velejárója a beágyazottság okán egyfajta konstans informalitás, hogyan lehet e kettőt elválasztani egymástól. E kérdést nem tudom megválaszolni, de érveket hozok amellet, hogy a két szféra elválasztása mennyire nem könnyű, és hogy ez csak az elemzés szintjén történhet meg.

A különbségtétel még akkor is nehéz, ha a munkavégzés társadalmi összefüggéseit vesszük alapul, vagy a Gershuny-féle hármast alkalmazzuk, hisz a háztartásban végzett munka összefonódik a más háztartások számára végzett munkával, sőt a hivatalos szférában végzett munkával is, mert a háztartás számára végzett munka egyes fázisait végezheti valaki a munkahelyen. A háztartási munka és a közösségi munka összefonódására példa lehet az, amikor egy családi, rituális eseményre egy másik családban, saját nyersanyagokból és a saját háztartás

---

<sup>144</sup> Az informális szféra szabályai megalkotásában, az ellenőrzés fenntartásában a gyenge és az erős kötések, valamint „a tőkefajták mentén szerveződött tiszta piaci erők” játszanak közre (Gál 2006: 76).

keretében süteményeket készítenek, a háztartásban dolgoznak, de nem maguknak. Vagy említhetjük azt, hogy a közösségi munka sokszor még a hagyományos, falusi szinten sem formalizált, a résztvevők nem is tudatosítják, hogy egymásnak végeznek munkát, amikor a szomszédba történő látogatáskor – aminek célja lehet egy beszélgetés, egy kérés, egy szerszám kölcsönkérése – valaki odaáll segíteni a rászoruló gazdának, mert látja, hogy szüksége van rá. Ilyenkor az időtényező figyelembe vételével – mivel nem dolgoztak egy egész, vagy egy fél munkanapot, ami feljogosítaná őket rá – az esetleg felkínált ételt is illik visszautasítani, így még ez sem emeli a tevékenységet a kölcsönmunka szintjére. A munkát – persze, a munkahelytől függően – sokszor beviszik a hivatalos munkahelyre is: egy kreácsolással megalkotott gép egy alkatrésze a gyárban készül, vagy a hivatalos munkahelyről kihozott eszközzel végeznek otthoni vagy közösségi munkát.

A formális és az informális közötti folyamatos kölcsönhatásnak a jövedelmek és az időmérleg felől szemlélve egy másik aspektusa is van: bár a formális gazdasági tevékenységekből származó jövedelmek igen fontosak, a munkavégzés idejének és a jövedelmezőségnek az egyenlegéhez viszonyítva mégis sok időt áldoznak az informális gazdasági tevékenységekre, hisz gyakorlatilag a hivatalos munkahely által szabadon hagyott időt a paraszti munkamorálnak megfelelően ilyen tevékenységekkel töltik, nem egyszer még a szabadságolásokat is a háztartási munkákhoz igazítják. Ugyanakkor a formális gazdaságban megszerzett jövedelmeket az informális gazdaságba csatornázzák be: Héderfáján azok a sikeres családok, amelyek az informális szféra jövedelemkieséseit a hivatalos jövedelem beforgatásával pótolni tudják (vö. Peti L. 2003: 193–194). Ezt a torjai krumplitermesztő, kétlaki életmódot folytató középgazdák esetében is meg lehet figyelni: a termelési időszakban keletkező költségeket a fizetésből fedezik, a különböző, gépesített mezőgazdasági munkákat a hivatalos jövedelmükből fizetik. Mivel a kis- és középgazdák esetén nem beszélhetünk gazdasági kalkulációról, hivatalos könyvvitelről pedig még annyira sem, ezeket a jövedelmeket és kiadásokat igen nehéz nyomon követni, sokszor maguk a résztvevők sem tudják, hogy melyik fontosabb, a hivatalos munkahely vagy az informális gazdaság. A szociális rendszer, nyugdíj, egészségügyi ellátás, az állandó és kiszámítható jövedelem miatt mindenki fontosnak tartja a hivatalos munkahelyet, ugyanakkor – mivel a hivatalos jövedelem sok esetben alacsony, és inkább csak egy biztosíték – a mezőgazdaságot és az e köré szerveződő informális kapcsolatokat is fenntartják, mert sokat tud lendíteni egy család helyzetén, vagy azt mondják, hogy egyszerűen rá vannak szorulva. „Csinálom, hogy kapjak egy kicsi fizetést...De az olyan kicsi, muszáj csinálni mellette valamit, nem lehet hagyni...”

És végül a kettő közötti összefüggésnek van egy el nem hanyagolható oldala, amit a nemzetközi kutatásokra alapozó elemzésekben is hangsúlyoznak a szerzők (Laki 1997: 54–55, Pahl–Wallace 1993, különösen a 26, 33, 38, 47. oldalak), és amire magam is sok példát láttam a vizsgált közösségekben: az informális munkavégzés nagymértékben függ a formális szektorban elfoglalt pozíciótól. Ezzel kapcsolatosan Spéder Zsolt hivatkozik Raymond Pahl társadalmi polarizációs (*social polarisation*) elméletére, miszerint meg lehet különböztetni munkában gazdag és munkában szegény háztartásokat. A munkában gazdag háztartásokban több kereső van, intenzívebb az otthoni munkavégzés, könnyebben be tudnak kapcsolódni mind a pénzért, mind a kölcsönösségi alapon működő hálózati tranzakciókba, emellett olyan tárgyakat is birtokolnak, amelyek feltételei az informális munkavégzésnek. A munkában szegény háztartások tagjai ezzel szemben nem rendelkeznek állandó munkahellyel, otthon nem végeznek annyi munkát, nincs pénzük az otthoni munka feltételeinek a megteremtéséhez, és nincsenek munkahelyi kapcsolataik. A társadalmi polarizáció elmélete szerint a különböző informális tevékenységek tovább növelik a formális gazdasági tevékenységen alapuló elsődleges társadalmi egyenlőtlenségeket (Spéder 1997: 9). Erről a következő, vertikális kapcsolatokat elemző fejezetben bővebben fogok szólni, itt a kreácsolás példájával támasztom alá az informális munkavégzésnek a formálistól való függését. A kreácsolás tehát a környezet erőforrásainak olyan újszerű – de adott minták szerint működő – kombinációja a munkavégzésben, amelynek nyomán eredetileg más célokat szolgáló eszközöket, gépeket, alkatrészeket felhasználva új célok elérését lehetővé tevő megoldások születnek, új gépek készülnek. Mivel csak az tud kreácsolni, aki nyersanyagokhoz, szerszámokhoz és tudáshoz fér hozzá, azt kell megnéznünk, honnan is származnak ezek az erőforrások. Az új gépek alapját képező anyagok előfordulhatnak a saját háztartásban, lehetnek részei a természeti és humán környezetnek, és származhatnak a hivatalos munkahelyről. A szerszámok szintén több forrásból kerülhetnek ki: vagy magának a munkavégző személynek vannak szerszámai a munka elvégzésére (a szerszámok sokszor a hivatalos alkalmazásból származnak), vagy vannak olyan ismerősei, akiknek szerszámaik vannak. A kreácsolás során használt tudásalapoknak is ez a kettős eredet a jellemzője, hisz bár igaz, hogy sok, a falusi gazdálkodással és étellel kapcsolatos tudást a hagyományos szocializációs folyamatok keretében is el lehet sajátítani, ám a tudás egy el nem hanyagolható, és főként a kreácsolásban használható része a hivatalos munkavégzés során sajátítható el. És végül: a munka elvégzéséhez szükséges anyagi tőke is a hivatalos szférából szerezhető meg. A hivatalos munkahely tehát lényeges szerepet játszik az informális munkavégzés és az informális kapcsolatok lehetőségének megalapozásában: az egyik Nyikó menti faluban élő fiatalember, E. P.

a kilencvenes években sokáig munkanélküli volt, a helyi normákban elfogadottnál többet (egyre többet) ült a kocsmában, kapcsolataiban egyre lennebb süllyedt, és a közösség egyre inkább megbélyegezte, mondván, hogy fiatal kora, munkabírása, a családja által birtokolt földeken és a gazdaságban mutatkozó munkaerő-szükséglet ellenére elfecsérli az idejét. Aztán munkát kapott egy közeli város szerszámgépgyárában, ahonnan a ffeldolgozáshoz szükséges alkatrészeket *hozott ki*, ezzel pedig a fa megmunkálásából élő helyi gazdákkal teremtett (újabb) informális kapcsolatot, része lett egy új hálózatnak. S bár ezek a normakövető, mi több, sok szempontból mintaadó gazdák nem egykönnyen tértek napirendre az életébe iktatódott vargabetű fölé, és még sokáig nem kezelték egyenrangú félként, fenntartották a kapcsolatot, tárgyaltak vele, hisz ez számukra is előnyös volt.

Az itt következő elemzésben sorolt példák nem csak az informális technikák fontosságát hivatottak bizonyítani, hanem egyben azt is, hogy az informális mennyire függ a formálistól, és hogy a különböző szférák között milyen gyakori átjárás van.

### **Informális technikák a változás előtt és után**

A szocializmus korszaka tehát nagymértékben hozzájárult a különböző informális technikák elsajátításához és működtetéséhez, valamint az ennek háttéréül szolgáló tudás kialakulásához. A változások ellenére ezek a tudások nem évültek el, a privatizáció után az ismeretségeknek és a technikáknak a szerepe némely esetekben megnőtt és átértelmeződött. Nem kell már különösebb kapcsolatrendszer ahhoz, hogy friss húshoz jusson egy család, de a piacok eléréséhez már kell ez a kapcsolatrendszer. Ugyanakkor egy időben a Nyikó menti falvak nagy többségében, ahol a mezőgazdasági gépállomások monopolizálták a gépesített művelést, nagyon jóban kellett lenni az állomás főnökével, mivel a kapcsolatok nem egyszerűen gazdasági (kereslet-kínálati) alapúak voltak. Más termékek képezik tehát a tranzakció tárgyát, ugyanakkor területenként változik az, hogy a kapcsolati rendszerek középpontjában álló emberek megmaradtak-e stratégiai helyzetükben, vagy a megváltozott célok következtében más területeken építik ki a kapcsolataikat.

Mint e rész címe is jelzi, a posztkommunista államok lakói egy már kialakult birtokolt tudással és készségek sorával vágtak neki a változásoknak, hisz a gazdaság központi irányítása egyben az intézményesülő hiányokat is jelentette. A határon átnyúló kereskedelem ugyan bizonyos régiók lakosságának a kiváltsága volt, de ha az áruk bejutottak a határ menti övezetbe, akkor már semmi nem akadályozhatta meg beáramlásukat az ország belsejébe. A kishatárforgalomra jogosultak behozták az országba az árut, és vagy továbbvitték őket, vagy továbbadták. Külföldi, elsősorban

arab egyetemistáktól valutához lehetett jutni, amivel vásárolni lehetett az erre kijelölt üzletekben (Chelcea 2000).

A nyolcvanas évek végén jelentkező „szesztilalom” idején igen fontos volt olyan embereket ismerni, akik alkoholhoz juthattak hozzá, hisz a mindennapi használatban, a rituális események lebonyolításában, de a külső kapcsolatok fenntartásában, az ezeken keresztül elérhető eredmények megalapozásában a különböző alkoholos italoknak, de különösen a pálinkának igen nagy szerepe van. „A pálinka bajt csinál, és bajt rendez” – mondják. Siménfalván egy volt pálinkafőzdés gazdával a pálinkával való kereskedésről, az árakról beszélgettünk, és ő nem takargatta, hogy azokban az években bizony igen jó jövedelemre lehetett szert tenni a pálinka árusításából – a gazda udvara ma jóléről tanúskodik: nagy gazdasági épületek, mezőgazdasági gépek állnak az udvaron. Mivel a kocsmában sem volt ital, az emberek oda jártak vásárolni, ők pedig nem csak literre adták a pálinkát, hanem decire is. Bevallásuk szerint temetések után, amikor szokás szerint a nap már italozással telik el, „az udvar fekete volt az emberektől”.

Ugyanezen technikák sorába tartozott az üzemanyag megszerzése: a jó kapcsolat a vállalatok sofőrjeivel csak az egyik módja volt az üzemanyaghoz jutásnak, ennél tágabb tájékozódó képességet és nagyobb kockázatvállalást jelentett a kocsis hátsó ülése alá beszerelt üzemanyagtartályban benzint hozni. A technikáknak birtokában lenni azt is jelentette, hogy ismerték azokat a helyeket, ahonnan viszonylag szabadon lehetett hiánycikkekhez jutni, és azokat tovább forgalmazni. Jóban kellett lenni a kollektívelelnökkel és a brigádosokkal, hogy 15 ár helyett esetleg húszat vagy harmincat mérjenek ki, szemet hunyjanak a megválogatva leadott szálastakarmány felett<sup>145</sup>, félrenézzenek, amikor lemérték a leadott mennyiségeket, a háztáji, a második gazdaság ugyanis fontos jövedelemkiegészítő forrás volt. Nem csak a falusi lakosság, hanem nagyon sok esetben a városi első generációs munkásréteg is így termelte meg a hiánycikkeknek számító húst, amely nem csak saját fogyasztásban került felhasználásra, hanem bekerülhetett magas értékű tőkeként az informális áruforgalomba is.

Következtetésként elmondhatjuk, hogy a falusi lakosság, attól függetlenül, hogy milyen ágazatban dolgozott, rá volt kényszerülve bizonyos informális technikák használatára az életminőség javítása érdekében. A változások után ezek a készségek nem váltak fölöslegessé, mi több, az új helyzetekből fakadóan a tudás birtokosai előnnyel indultak a privatizációs folyamatok jelentette versenypályán. Az a gazda, aki a változás előtt már rendelkezett egy, a második

---

<sup>145</sup> A szocialista gazdálkodás idején a nagyállattartás igen komoly terhet jelentett a gazdáknak, ugyanis a megtermelt szálastakarmány kétharmada a közös gazdaságot illette, ezért gyakori volt, hogy az emberek több dűlőben is vállaltak területet, a harmadolást pedig úgy rendezték, hogy a jó termény utáni járadékot is a rosszabb területekről fedezték. Lásd még ehhez a természeti erőforrásokat tárgyaló részben a Szorosrétről írottakat.

gazdaságban előállított terményeit felvásárló vevőkörrel, ezt a kapcsolatrendszert felhasználhatta a magánosítás után is. A Kis-Küküllő menti falvak szőlőtermesztő gazdái által alapított borszövetség vezető tisztségeit a múlt rendszer agrárszakemberei töltik be, akik kapcsolataik és tudásuk révén mindannyian sikeres gazdálkodók is. A tudás tehát nem vált fölöslegessé, az új helyzetben érvényes technikák valójában nem változtak, csak a beszerzendő javak. Míg a magánosítás előtt szeszhez, húshoz, tehát a létfenntartási javakhoz és az elérésükhöz szükséges társadalmi tőkéhez kellett elsősorban hozzájutni, a kilencvenes évek az újratermelés eszközeit és a státuszjavakat, valamint az ezeket könnyebben elérhetővé tevő kapcsolatokat helyezte a középpontba: üzemanyag, fa, építőanyagok, mezőgazdasági vegyszerek, gépkocsi. A kilencvenes években a hús és a pálinka már nem cél, hanem eszköz az új javakat célzó, a makrotársadalmi feltételek következtében a hagyományos gazdálkodásban is hangsúlyos szerepet játszó kapcsolatrendszerekben.

A privatizáció után már nem arról van szó, hogy a javakat nem lehet megvásárolni, hanem inkább ezen javak minél kisebb tőkebefektetéssel történő beszerzéséről. Ehhez szükséges a tranzakciókban szimbolikus értékkel bíró javak birtoklása (pálinka, hús), a részvétel az ennek értékesítését lehetővé tevő kapcsolat körben. Így lehet az állami vállalatok alkalmazottaitól gázolajhoz, cementhez és más, a gazdaság újratermelésében – és esetleg a tranzakciókban résztvevő javak újbóli előállításában – felhasználható eszközökhöz és egyben kapcsolati tőkéhez hozzájutni.

Hadd hozzak erre egy példát: 2000 nyarán egy gazdánál, S. J.-nél a frissen ásott emésztőgödör mellett beszélgettünk. A kapun egyszer csak bejött egy *gázás*, vagyis a földgázkitermelő vállalat alkalmazottja. A házigazda is *gázás* lévén, ismerték egymást, így nem volt szükség különösebb bemutatkozásra<sup>146</sup>. Azonban a társalgást nem terelték rögtön az üzletre, az érkező először leguggolt a gödör szélére, akárcsak mi, és bekapcsolódott a beszélgetésbe, kifejtette véleményét a gödör mélységével, nagyságával, majd funkcionalitásával kapcsolatban, tehát belehelyezkedett abba a beszédhelyzetbe, amelyben mi már benne voltunk. Beszélgetés közben mintegy mellékesen, mintha nem is ezért jött volna, megjegyezte, hogy *motorinája* van eladó. Mondanom sem kell, hogy a gazdának kellett az üzemanyag, és azt sem kell talán hangsúlyoznom, hogy az ár mélyen alatta volt a piacon gyakoroltaknak. Természetesen az üzlet megkötőit ez egy cseppet

---

<sup>146</sup> Mindketten ugyanannál a vállalatnál dolgoztak, a belépő, a nem helybéli a kitermelésnél, a helybéli gazda a kutak ellenőrzésénél.

sem zavarta, hisz az eladó nem a sajátját bocsátotta áruba<sup>147</sup>, a vevő pedig megtoldotta a pénzbeli vételárat két liter pálinkával, így mintegy kipótolta a piaci és a fizetett ár közti rést. Ugyan a pálinka pénzbeli értéke meg sem közelítette a két ár különbségéből eredő összeget, de ezt akkor ott senki nem mérlegelte: ezekben a tranzakciókban a pálinka – akárcsak a hús – szimbolikus értéke kerül előtérbe, maga a tény, hogy a csere megpecsételéseként adják és elfogadják.<sup>148</sup> Az üzletnek volt még egy igen érdekes összetevője: a vásárló gazdának nem volt gázolajjal működő személygépkocsija vagy erőgépe, ennek ellenére szinte habozás nélkül mondott igent az ajánlatra, ugyanis a gázolaj bizonyos helyzetekben stratégiai fontosságú szerepet tölthet be. Az őszi vagy tavaszi mezőgazdasági munkálatok idején nem egyszer megtörténik, hogy üzemanyag hiányában a géptulajdonosok nem indulnak el<sup>149</sup>, ilyenkor vethető be a kapcsolattartásban is fontos helyen álló – hisz kérni lehet, majd megadni<sup>150</sup> – tartalék. Az ügylet további igen érdekes fejleménye, hogy a tranzakciót bonyolító gazda a neki az emésztőgödör ásását kalákában végző barátainak, munkatársainak felajánlotta, hogy beszerzési áron vihetnek a megszerzett gázolajból, amit azok el is fogadtak, és ezzel is megpecsételték a köztük levő hosszú távú kapcsolatokat.

A falusi gazdálkodásban, amint fentebb is többször említettem, az eddig említett javakhoz hasonlóan fontos szerepe van az ezeket kitermelő kapcsolatoknak, az egy-egy gazdaság, háztartás felhalmozta, konvertálható kapcsolati tőkének<sup>151</sup>. A sürgető és/vagy nagyobb horderejű munkálatok idején nem mellékes, hogy a család mekkora munkává konvertálható tőkével rendelkezik, vagyis hányan jönnek el munkaerejüket visszafektetni a kapcsolatrendszerbe – hisz ez egy önmagát folytonosan újratermelő rendszer –, vagy hogy krízis- és szükséghelyzetekben a család milyen kapcsolatokat tud mozgósítani. A kapcsolatok jellegükből kifolyólag és a benne résztvevőket tekintve kétfajta lehetnek, nevezetesen belső (rurális–rurális) és külső (rurális–urbánus) kapcsolatok. Munkavégzések idején és az ezzel kapcsolatos belső szükségletek esetén – munkaerő, munkagépek, a munkavégzéshez szükséges, kölcsönbe kapható nyersanyagok – nyilvánvalóan a rurális–rurális kapcsolatok kerülnek előtérbe, ugyanakkor a falun kívülről megszerezhető javak esetén – gyárban előállított cserealkatrészek, szerszámok stb. –, vagy a

---

<sup>147</sup> Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a régi rendszer örökségeként ez a fajta eltulajdonítás más megítélést feltételez, mint egy magánszemély megkárosítása. Gagyí József erről egyenesen így ír: „Igen fontos jövedelemszerzési forrás volt a termelőszövetkezet javainak (...) az illegális eltulajdonítása: a lopás. (...) A lopásról elmondható, hogy gazdasági okokból, de társadalmi kényszerből is történt – igazodásképpen másokhoz.” (Gagyí 2006: 48)

<sup>148</sup> A hús szerepéről és a tranzakciókban betöltött helyéről ír Andor 1997.

<sup>149</sup> Az üzemanyag falusi gazdaságban és a társadalmi kapcsolatokban betöltött szerepéről lásd Benedek 1995: 52–53.

<sup>150</sup> Lásd az adni, kapni, viszonzni hármását Mauss-nál (Mauss 2000: 259–268)

<sup>151</sup> Bourdieu fogalomhasználatával élve: társadalmi tőke (1997: 160).

városban megszerezhető kapcsolati háttér megteremtésénél – rendőrség, katonaság, bizonyos termények felvevőpiaca, információk – a rurális–urbánus viszony kap nagyobb hangsúlyt.

A mai falusi gazdálkodásban mindkettő igen fontos lehet. A munkavégzések, kalákák idején a megfelelő tőkével rendelkező család nem csak munkaerőt, hanem szakértelmet is igénybe vehet pénzben való fizetés nélkül, ugyanakkor a kaláka bizonyos esetekben hivatkozási alapként védelmet is jelenthet az informális gazdaságot ellenőrizni kívánó hivatalos szervekkel szemben. Itt arra gondolok, hogy a csökkenő jelentőségű kaláka mellett ma már igen nehéz a házépítést ezen a rendszeren belül érkező munkaerővel megoldani, ezért a gazdák fizetett napszámosokat alkalmaznak, természetesen feketén, ám az adóellenőrök előtt mindenkit kalákásként tüntetnek fel. J. D. új házát barátok és munkatársak építették a kilencvenes évek második felében. Mivel több munkásra volt szüksége, mint amennyi a kalákakörből össze tudott gyűlni, folyamatosan cigány napszámosokat is foglalkoztatott. Az adóhivatal képviselőjét természetesen érdekelte a dolog, vagyis az, hogy a munkások mekkora jövedelem után nem adóznak, de ahányszor ellenőrzést végzett, mindig azt a választ kapta, hogy mindenki kalákás és természetesen nem kapnak fizetséget.<sup>152</sup> A fekete munka alkalmazása tehát szabályozatlanságot jelent, azonban hagyományos környezetben, segítségmunka formájában igenis szabályozott, elannyira, hogy intézményként való működését még a felsőbb szervek is elfogadják. A rurális–rurális kapcsolatok egyik fontos tényezője tehát a munkaerő cseréje, de ugyanolyan fontos bizonyos javak cseréje lehetőségének megléte is, tekintettel arra, hogy sok esetben nincs idő vagy lehetőség a városi beszerzési pontokra elmenni. A kapcsolatháló természetesen megközelítőleg azonos potenciálú és foglalkozású gazdaságok közti viszonyt feltételez, melynek egyik alapja a földtulajdon, és lényeges eleme a kapcsolatokat megpecsételő rítusokban való részvétel lehetőségét megteremtő, megfelelő tőke feletti rendelkezés, így az e rész bevezetőjében mondottakkal összhangban azt mondhatni, hogy az informális gazdaság is hozzájárul a falusi lakosság rétegződéséhez.<sup>153</sup> Egy földdel rendelkező gazda és családja – ha a közösségi normáknak is eleget tesz – teljes jogú résztvevője lehet a javak ilyen cseréjének, ugyanakkor egy föld nélküli, szegényebb család vagy nem vesz részt benne, vagy csak napszámosként kerülhet bele, a szerződéses – vagy inkább megállapodásos – viszony miatt anélkül, hogy irányában a reciprocitás úgy működne, mint az egyenlő helyzetűként kezelt családokkal szemben. Az itt már említett házépítési példa alapján: azok, akik egyenrangú félként vettek részt a kalákában, a rítusokban is részt vettek, és például

---

<sup>152</sup> Ennek magyarországi párhuzama, „ahogyan az állam kezeli a kalákát, mint a második gazdaság egy tradicionális, kevésbé veszélyes, nem túl fontos »fehér« intézményét”. (Sik 1988: 134)

<sup>153</sup> Ehhez lásd még a fogalomtisztázó és a történeti fejezetben a társadalmi távolságról és az egyenlőségről írott részeket.

abból a körből kerültek ki azok, akik a gazda anyósának elhunytakor annak sírját kiásták. A csak napszámban dolgozók ebben már nem vehettek részt, mint ahogy a temetési menetben is leghátul álltak, és a halotti torba sem hívták meg őket.

A gazdasági potenciál a rurális–urbánus viszonyrendszerben talán ennél is lényegesebb elem, mert ott nem a családról való közösségi tudás és a család által felhalmozott tőke kerül tranzakcióba, hanem kizárólag olyan javak, amelyekkel *el lehet intézni*, hogy a jogosítványt a rendőrség ne vonja be, hogy a katonaköteles fiú ne kerüljön messze a falutól, vagy egyáltalán ne legyen katona.<sup>154</sup> Ennek a viszonynak a piacok beszűkülése miatt a termények értékesítése szempontjából is kiemelkedő szerepe van, hisz a családi tőkefelhalmozás az eladott termények – gabona, burgonya, szőlő, hús, pálinka, gyümölcs – árának összegyűjtésével lehet eredményes, és ez biztosíthatja a család részvételét a kapcsolatokat újratermelő rítusokban. A várossal és a felvevő piacokkal való kapcsolat fontosságát mutatja a következő beszélgetés, amely során a két jelenlevő gazda a borjú eladási lehetőségeiről beszélgetett:

Sz. A. „S azt számítsd, hogy el se tudod adni, a vágóhíd nem veszi át. Ha el akarod adni, le kell szerződni előre, azelőtt két-három hónappal, s csak akkor viszik el. Az a jó, ha el tudod adni úgy, mintha húsnak venné meg, mint ahogy A. is csinálta. Akkor kijön az ára.”

S. J. „Igen, de A. azzal járt jól, hogy S.-nek [aki állategészségügyi technikus] a komája, s S. neki elrendezte. Az se megy mindenkinek.” A falu–város kapcsolatban rejlő lehetőségek ebben az esetben az egyik gazdának, aki komáján keresztül a hivatalos eljárást megkerülve lépett kapcsolatba a vágóhíddal, újabb erőforrást jelentettek, hisz így a leadott borjú árának szinte dupláját kapta. Ezek az erőforrások igen fontosak a szűk készpénzgazdálkodással jellemezhető falusi gazdaságoknak (A.-nak például nincs rendszeres jövedelme, csak a felesége dolgozik), hisz a társadalmi részvételt is biztosíthatják. A rendszer tehát újratermeli magát.

Végezetül, a fentieket hasznosítva az informális gazdaságot ezen a szinten a következőképp határozom meg: a munkaerőnek, a javaknak és a pénznek az állam által nem ellenőrzött áramlása, és az ennek a tőkeforgalomnak a háttérét szolgáltató személyközi kapcsolatok csatornáin terjedő információk alkotta háló. Ha ezt a társadalmi, profitbeli és jogi osztályozási szempontoknak szeretnők megfeleltetni, akkor azt mondhatjuk, hogy a tevékenységek nagy része nem mozgat meg nagyobb tömeget, általában alacsony a profitértékük, és jogilag is inkább a lágy tevékenységek közé tartoznak (vö. Szabó Á. 2003: 113). Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy ezek az elemző szempontjai – esetleg a felsőbb hatalomé –, tisztán soha nem jelentkeznek, és a

---

<sup>154</sup> A katonasággal való viszonyról már csak múlt időben lehet beszélni, mert 2006-tól megszüntették a kötelező sorkatonai szolgálatot.

hasonló technikák az adott szinten, tekintve a gazdaságok túlélési stratégiáit – annak ellenére, hogy a lágy tevékenységek közé soroljuk őket –, igencsak kiemelkedő jelentőségűek.

Az alfejezet elején arról beszéltem, hogy a jelenségek vizsgálatában, egyfajta történeti szempontot érvényesítve három réteg jelenlétére kell figyelniünk: a valamikori faluközösségek idejéből fennmaradt intézmények megmaradt elemeire, a szocialista gazdaságirányítás kitermelte technikákra, és végül a mai, átalakulóban levő társadalom jelenségeire. Ez utóbbira azért is, mert a források elosztása még mindig nem tekinthető befejezettnek, sem az szabályozottnak, hogy ezekhez a forrásokhoz miként lehet hozzáférni.<sup>155</sup> Az informális gazdaság működését ma a falusi gazdaságok szintjén e három réteg együttes jelenléte határozza meg, azonban ezeket elméletileg különválasztva rávilágíthatunk a működésük közti lényeges különbségekre. A faluközösség teremtette feltételek egyenlőséget biztosítottak a gazdáknak<sup>156</sup>, vagyis a rendszer előnyeit annak minden tagja kihasználhatta, ha megfelelt bizonyos normáknak. A szocializmus és az átmenet technikáinak vizsgálata azonban arra enged következtetni, hogy ezekben a rendszerekben a javakhoz csak bizonyos személyek férnek hozzá, akik a javak forgalmazóivá válhatnak a falu fele, így saját helyzetüket a falu viszonyrendszerén kívüli előnyök révén növelhetik. A közösség ezen tagjainak tevékenységét nem mindig kíséri egyhangú jóváhagyás a többiek részéről, a támogatás sok esetben a tevékenység jellegének függvényében alakul: például a hatalommal való kapcsolattartásból hasznot húzni a közösség részéről elismertséget jelent, de van egy alig kitapintható határ a *kapcsolattartás* és a *kiszolgálás* között, amit ha átlép valaki, és a *kiszolgálás* regiszterében értelmezik a tevékenységét, a közösségi elismerés negatív előjelűvé válik.

Az informális gazdaság és az ezt működtető kapcsolatrendszerek tehát két nagy típusba sorolhatók: egyrészt adóttak a hagyományos faluszervezeteket leképező ruráli–rurális kapcsolatok, amelyek a munkaerő cseréjét, a szimbolikus ajándékozási alkalmakat, a krízishelyzetekben való segítséget szabályozzák. Jelentőségét igen nagyra becsüljük. Mivel a falu nem egy zárt világ, és a várossal mint felvevő és terméket kínáló piaccal, valamint mint adminisztratív központtal több szinten is érintkeznie kell, felerősödik a rurális–urbánus kapcsolatok szerepe, és ezeken keresztül azoknak a közvetítőknak a szerepe is, akik ezekben a helyzetekben otthonosan mozognak. A lenti világok és a hatalom világa közti mediátorok problémája a falvak világában nem új keletű (vö. Foster 1982: 307, Mendras 1982: 120–125):

---

<sup>155</sup> Az erőforrások átmeneti ellenőrizetlensége és az erőforrásokhoz való hozzáférés lehetősége mint a gazdasági kiemelkedés alapja és a legitimitás kérdéséhez lásd Kinda István és Peti Lehel elemzését a farkaslaki szenes vállalkozókról. Bár a vizsgált településeken ilyen mérvű *take-off*-ra nem volt példa, az elemzés igen jól mutatja az átmenet szabályozatlan felületeit kihasználó gazdasági szereplők lehetőségeit (vö. Kinda–Peti 2004).

<sup>156</sup> A gazda–napszámos megkülönböztetésre most szándékosan nem térek ki, csak a gazdák csoportját vizsgálom, azonban annyit tudnunk kell, hogy az egyenlőség csoporton belül volt érvényes.

erről beszél Imreh István is, amikor a community és a katonai hatalom kapcsolattartását vizsgálja (Imreh 1973: 32–43), a szocialista idők falusi világát is mélyen befolyásolta az átjárás technikákat ismerő közvetítők tevékenysége. Ezek szerepe ma is igen jelentős, és azért tartom érdemesnek beszélni róluk, mert esetükben nem mindig a falun belüli szimbolikus tőkék járulnak hozzá a kiemelkedő státus kitermelődéséhez, hanem a falun kívüli tevékenység. Ezzel pedig a falun belüli egyensúlyi helyzetek sérülhetnek, főként, ha olyasvalaki tartja kezében a kapcsolatok irányítását, akinek sem családja, sem ő maga nem örvend különösebb megbecsülésnek, de a falu kénytelen az adott helyzethez alkalmazkodni. A rurális–rurális kapcsolatoknak, a helyi társulások működésének megvannak a kulturális mintái, és mindenki igyekszik ezek mentén megszervezni ilyen jellegű kapcsolatait és azok újratermelését, mert ezek a folyamatok többé-kevésbé közösségi ellenőrzéssel, a közösség nyilvánossága előtt folynak. A rurális–urbánus kapcsolatokban ezzel ellentétben nem érvényesülnek közösségi minták, a kapcsolattartásnak a térbeli helyszíne is kihelyeződhet, a közösség semmiféle kontrollt nem tud gyakorolni az ilyen kapcsolatok felett.

## MUNKAVÉGZÉS ÉS VERTIKÁLIS KAPCSOLATOK – ETNIKUMOK AZ INFORMÁLIS GAZDASÁGBAN

A dolgozat eddigi fejezeteiben a rurális–rurális kapcsolatok szintjén nagyjából az egyenlőséget feltételező kooperációs formákról beszéltem, ám jeleztem már korábban – és néhol az elemzésben is utaltam rá –, hogy jellege miatt a nem egyenlő gazdasági helyzetű háztartások közötti gazdasági és munkavégzési kapcsolattartásra is ki fogok térni, mivel ezek a viszonyok pont úgy a társadalmi és kulturális környezetbe ágyazottak, mint a kölcsönös segítség egyéb intézményei. Itt azokat a munkavégzés során létrejövő vertikális kapcsolatokat elemzem, amelyek birtokos gazdák és birtok nélküli, vagy kisbirtokos napszámosaik között jönnek létre, hisz a napszámos munka sok szempontból közelebb áll a segítségben végzett munkához, mint a tisztán szerződéses fizetésen alapuló munkaviszonyhoz. Megfigyeléseim szerint tehát a kapcsolatok középpontjában általában a munkavégzés áll, de ezek – főként abban az esetben, ha a napszámos család a gazda falujában vagy egy ahhoz közeli faluban él – nem merülnek ki csak ebben: sokkal többről van szó, egyfajta hosszú távú viszonyról, ahol a munkaadó gazda patrónusa a munkát végző családnak.

Az elemzés során három szempontot követek: az első az előző fejezet néhány állítását és korábbi munkáim eredményeit hasznosítva az informális gazdaság elmélete; a második a vizsgált területek nem egyenlő gazdaságait, gazdákat és napszámosokat összekötő gazdasági viszonyainak etnikus töltete, hisz ezekben a viszonyokban általában nem ugyanahhoz az etnikumhoz tartozó családok találkoznak; és végül a harmadik az előző kettővel szorosan összefüggő patrónus–kliens kapcsolatok. Végül soron tehát az etnikumok részvételét vizsgálom az informális gazdaságban, vagyis azt, hogy mennyiben vesznek részt azokban a nem hivatalos kapcsolatokban, amelyek fontos alakítói egy-egy család gazdasági helyzetének. Ezzel összefüggésben arra is kitérek, hogy a hivatalos intézményi szféra mennyiben befolyásolja az informális kapcsolatok kitermelődését, mennyiben járul hozzá a kapcsolatok milyenségének meghatározásához. Az elemzés során megint látható lesz, hogy ezek a szempontok szorosan összefüggenek egymással, együtt képeznek egy olyan rendszert, amely egyben része és háttere a gazdasági viszonyoknak. Ebben az esetben sem tudunk tisztán gazdasági viszonyokról beszélni tehát, hogy egy később bővebben kifejtett példával éljek: az etnikai hovatartozás – amivel mint gazdasági tényezővel a formális gazdaság nem tud mit kezdeni – igen fontos összetevője ezeknek a viszonyoknak, része a habitusoknak és alakítója a gazdasági döntéseknek.

Mivel tehát ezek a kapcsolatok két, nem azonos gazdasági potenciálú és társadalmi helyzetű egyént kötnek össze, de nem is egyszerűen fizetségért végzett munkaként jelentkeznek, velük

kapcsolatosan természetesen felmerül a patrónus–kliens kapcsolatok problémája. Eric Wolf azt mondja, hogy a paraszti társadalomban a rokonsági elven túl illetve ezzel párhuzamosan jellemző a többszálú koalíciókba való tömörülés, ezen belül a diadikus (kétszereplős) és vertikális kapcsolatok esetén a patrónus–kliens kapcsolatok előtérbe helyezése. A többszálú, diadikus és vertikális koalícióban a nem egyenlő két szereplőt nem csak egy meghatározott elem köti össze. Eric Wolf ezt így írja le: „A többszálú koalíció számos kötelék összeszövődése révén épül fel, minden egyes kötelékkel vele jár a többi: a gazdasági cserék rokoni, baráti vagy szomszédsági kapcsolatokat vonnak maguk után.” (Wolf 1973: 416) Wolf ugyanakkor megjegyzi, hogy a többszálú koalíciók merevek, míg az egyszálúak rugalmasak. A patrónus–kliens kapcsolat ezt a megközelítést a „féloldalra dülő barátság” elvével egészíti ki, ahol az aszimmetrikus viszony egy fenti és egy lenti szereplőt feltételez, akik több szálon kötődnek egymáshoz, és ahol a fennebb álló patrónus szolgálataiért fizetséget – általában eszmei fizetséget, például politikai támogatást – fogad el a lennebb elhelyezkedő klientsztől. A viszony keretében tehát a patrónus az idők során egyfajta bázist hoz létre, amellyel támogatottságra tehet szert, információkat szerezhet. A kliensek támogatják, dicsőítik patrónusukat, és ha kell, kockázatot is vállalnak érte. Mindennek az alapja egy idők során kialakult, és csiszolódott bizalmi viszony: „A két résztvevőnek bízniuk kell egymásban, hivatalos szankciók hiányában az ilyen bizalmi viszony magában foglalja egymás motívumainak és viselkedésének kölcsönös megértését.” (Wolf 1973: 423) George Foster több más szerző munkájára alapozva a patrónus–kliens kapcsolatnak azért tulajdonít nagy jelentőséget, mert a paraszti világból hiányzik a hatékony paraszti vezetés, így nincs, aki közvetítsen a paraszti és a hatalmi világ között. Mint mondja, ezek a patrónusok a falu számára nagyobb hatalommal rendelkező egyének – városlakók, gazdag nagybirtokosok, vallási vezetők vagy más, támogatásra képes emberek –, akiktől a parasztok segítséget kérhetnek (Foster 1982: 307).

A magyar parasztság társadalmi kapcsolatai elemzésében Fél Edit és Hofer Tamás használták ezt a megközelítést, és azt bizonyították, hogy az átányi tanyakertek nem csak egy jellegzetes települési képet adnak, hanem az aszimmetrikus kapcsolatok aprólékosan kidolgozott rendszerét is fenntartják (Fél 2001a és Hofer 1991). Átányon a módosabb gazdánál téli estéken húsz más gazda is összegyűlhetett, és ezek között lehetett azonos vagyoni helyzetű, de azok is ide tértek be, akik kisbirtokuk mellett annál a gazdánál napszámban keresték a kenyerüket. A nagygazdákat és a birtok nélkülieket összekötő kapcsolat a társadalom vertikális tagolódásán keresztülnyúló kötelékeket biztosított (Hofer 1991). Ezekben az értelmezésekben a közvetítők tehát a politikai képviseletben, a falusi politikai formációk fenntartásában és a vertikális kapcsolatokban töltenek

be fontos szerepet. Bár a fenti értelemben vett, politikai tartalmakat is hordozó, a belső és a külső világ közti átjárást segítő patronátussal a vizsgált területeken nem találkozni<sup>157</sup>, mivel a közösségen belüli vertikális távolságok áthidalását itt is ehhez hasonló kapcsolatokban oldják meg, a megközelítést gyümölcsözőnek tartom, viszont mindenütt igyekszem jelezni, hogy az általam vizsgált esetekben patrónus–kliens *jellegű* kapcsolatokról van szó.

A gazda és az állandóbb jelleggel nála dolgozó szolgája közti, munka jellegű kapcsolaton túlmutató viszonyra bodonkúti munkájának összefoglalásában Kós Károly is felhívta a figyelmet. A gazda és szolgája közötti viszony nem merült ki a munkavégzésben: mivel mindketten ugyanannak a közösségnek voltak a tagjai – nem egyszer rokonsági viszony is összefűzte őket –, a falubeliek a szolga gyámjának is tekintették a gazdát, és elvárták, hogy ennek megfelelően cselekedjen (Kós 1972b: 95). Megfigyeléseim szerint a vizsgált közösségekben is tapasztalható a kapcsolatok ilyen szerveződése, bár olyan fokú kidolgozottsággal, mint amilyent Átány kapcsán Fél Edit és Hofer Tamás leírtak, nem találkozunk. Azonban a napszámos munka ezekben a közösségekben sem csak munkavégzést jelent: a munkaadó gazda sok esetben akkor is segíti a napszámos családot, ha az éppen nem végez semmilyen munkát, ezzel pedig a kölcsönös függés rendszerét erősíti. Ezeknek a kapcsolatoknak egyik jellemzője, hogy napszámos félként általában cigányok vesznek részt bennük, és a velük kapcsolatos előítéletek hozzájárulnak a kapcsolatok jellemzőinek az alakításához, így az előítéleteket olyan gazdasági tényezőknak tekinthetjük, amelyek – legtöbbször negatívan – befolyásolják a két fél közötti kapcsolattartást.

Az előítéletek egyben helyi tudásokat is jelentenek, így a helyi viszonyok érzékeltetésére nem a statisztikai adatokat és a hivatalos, intézményi szféra által termelt képet veszem alapul, hanem az egyes településeken kialakult vélekedéseket, amelyeket a nyelvi megfogalmazásokban, mindennapi kapcsolattartásban, gazdasági viszonyokban alkalmaznak. Azokat tekintem cigányoknak, akiket a belső tudás alapján a nem cigányok annak tartanak<sup>158</sup>, és akik a helyi

---

<sup>157</sup> Ez nem azt jelenti, hogy nincsenek külső kapcsolatok: az előbbi fejezetben elemzett külső kapcsolatok fontosságából ez mit sem von le, csak hogy ezek ma nem ilyen jelleggel szerveződnek meg, bár az igaz, hogy szinte minden esetben többszálú kapcsolattal, vagy azzal találkozunk, hogy az emberek a személyességet használják ki, esetleg igyekeznek a kapcsolatot személyessé tenni.

<sup>158</sup> Tudatában vagyok annak, hogy ez a megközelítés is felettébb egyszerűsítő, de munkán belüli érvénnyel fenntartom, hisz a gazdasági kapcsolatokban hangsúlyosan megmutatkozik a cigányok alávetettsége, amellyel a közösség létszáma lehetővé teszi, hogy mindenkiről pontosan lehessen tudni származását. A kilencvenes évek végén a cigányság etnikai besorolhatóságával kapcsolatban a magyarországi szociológiai életben egyébként lezajlott egy nagyon komoly vita. A vitát magát nem részletezném, több társadalomtudományi lap adott helyet neki. Végül a vita néhány replikája újra napvilágot látott egy kötetben, többek közt Ladányi János és Szelényi Iván vitát elindító, *Ki a cigány* c. írása is, ahol a szerzők nem kevesebbet állítottak, mint azt, hogy a cigány népesség összlakosságán belüli számának és arányának kérdése tudományos igénnyel megválaszolhatatlan. Ezzel szemben csak azt lehet megmondani, hogy egy adott időpontban ki tartja magát cigánynak, illetve kit tartanak annak (Ladányi–Szelényi

tudások alapján ezt magukra vonatkoztatják, az interakciókban ezt jelenítik meg. Vagyis a Barth-féle határfogalmat használva a helyi, etnikai alapon szerveződő közösségek a határt a *maguk* és a *többiek* között húzzák meg, ragaszkodnak ennek a fenntartásához, elfogadják, és folyamatosan újratermelik az így keletkezett csoportokat (Barth 1996: 4).

### **Siménfalva: földtulajdon, etnikum és (informális) hatalom**

Említettem a dolgozat bevezetőjében, hogy a munkatársulások és a kooperációs formák iránti tudományos érdeklődésemnek személyes vonatkozásai is vannak. A személyes vonatkozások egy része a magyar gazdák és a cigány napszámosok közti viszonytal kapcsolatos, ugyanis ezen belül azt kellett megmagyaráznom elsősorban magamnak – és ha lehet, a dolgozat olvasóinak is –, hogy milyen összefüggései vannak az etnikus helyzetnek és a gazdasági viszonyoknak, milyen minták szerint cselekszik egy alkalmazó és egy napszámos. A helyzet azért is volt különösen érdekes számomra, mert nem egyszer voltam magam is olyan helyzetbe, hogy alkalmazóként vagy kalákában való részvétel során a fent tagjaként kerültem szembe volt osztálytársaimmal vagy iskolatársaimmal. Ezekben a helyzetekben pedig magam is természetesként kezeltem, hogy a közös vízivó pohár használatánál a cigányok mindig utolsónak maradnak, vagy hogy az asztalhoz való leülésnél mindig addig téblábolnak, amíg a magyarok egymás mellé leülnek, ők meg elfoglalhatják az asztal végén a helyeket. A kiindulópontot éppen ezért a kérdéskör e fejezete vizsgálatánál Siménfalva adja, egyrészt tehát e személyes vonatkozások okán, másrészt azért, mert a faluban élő nagyszámú és mára igencsak differenciált cigányság valamint a magyar családok között a kapcsolatoknak igen változatos formáival találkozunk. Azonban megfigyeléseim szerint a napszámosként alkalmazott személyekkel – legtöbb esetben tehát cigányokkal – szemben minden vizsgált közösségben hasonló minták szerint tartják a kapcsolatot. Az itt mondottak közül több észrevétel és állítás érvényes a többi vizsgált területre is, hisz például a hivatalos etnikai statisztikák és a helyi etnikai viszonyok között mindenütt eltérés van, vagy a formális gazdaságban mindenütt a magyarok vannak messzemenően jobb pozíciókban.

Siménfalva esetében fontos a környezetalakítás kapcsán, de nem csak, hogy a falu fizikai és szimbolikus tereit magyarok (székelyek) és cigányok megosztva használják, és ez utóbbiak a maguk részéről egy speciális foglalkozással, a vesszőfeldolgozással jelölik ki a helyüket a társadalmi szerkezetben és a falu külső képének formálásában is. A falu népességének döntő

---

2000: 179). Ennek fényében alkalmazhatónak vélem az etnikai besorolásnak ezt a formáját, ráadásul ezt megengedi a közösség mérete is, ahol a tagok világosan érzékelik a közösség és az azon belüli csoportok határát.

többsége tehát két etnikumhoz sorolható: a földműves és egyben földtulajdonos gazdák<sup>159</sup> székelyek, a vesszőfonásból élő valamint a napszámos munkát végző csoport tagjai cigányok. Itt annyit talán meg kell jegyezni, hogy ez a felosztás igencsak egyszerűsítő jellegű, hisz a magyarok között is akad egyrészt olyan család, amely vesszőfeldolgozással is foglalkozik, másrészt olyan magyar család is van, amely más magyar gazdáknál napszámosként dolgozik, és legújabbban a cigányok közt is vannak földterülettel rendelkezők, vagy olyanok is szép számmal, akik nem szorulnak napszámos munkára. A lényeg azonban: a napszámosok döntő többsége cigány. Az állítás még akkor sem veszíti érvényét, ha figyelembe vesszük a napszámosként dolgozó magyarokat, mivel a gazdai öntudaton és a vagyoni helyzeten alapuló helyi értékítéleti rendszerek (mentális erőforrások) – amelyek a másnak végzett, szakmai képeket nem igénylő napszámos munkát igencsak alacsonyan értékelik – ezeket is a napszámos cigányokkal egy szintre helyezik. Nem egy olyan családot ismertem, amellyel a szegénysége, lakáskörülményei, a tagjai öltözködése, az általuk végzett munka jellege miatt a magyarok egyre inkább megszakították a kapcsolatot, és ha dolgozni hívták őket, akkor ugyanolyan lealacsonyítóan bántak velük, mint a cigány napszámosokkal. A jelenség – ha úgy vesszük – a szegénység etnicizálódása elméletének<sup>160</sup> egy újabb aspektusa.

A szénásszekerek, a föld megmunkálásához szükséges eszközök tehát ugyanúgy hozzátartoznak a falu képéhez, mint a hatalmas vesszőrakások, vagy a vesszőfűző üstök. A probléma azonban ott kezdődik, hogy – továbbra is a falu külső képénél maradva és innen világítva rá a fejezet kiindulópontjára – azok a házak, ahová a szénásszekerek befordulnak, a falu belső tereit foglalják el, míg a vesszőrakások inkább a külső tér házainak udvarán, vagy házai előtt vannak – természetesen, amennyiben elfogadjuk, hogy felosztható a falu két, valamennyire is világosan észlelhető részre. A külön térben való élés már kiindulásként hozzájárul ahhoz, hogy a cigányokkal kapcsolatos, a mentalitást mélyen meghatározó előítélet-rendszer a magyarok részéről és a saját maguk alacsonyabbra értékelése a cigányok részéről kitermelődjék, és tovább gyűrűzve kitörölhetetlen elemévé váljék az etnikus környezetet leíró és értelmező tudásnak.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Ez természetesen nem jelenti, hogy a cigányoknak nincs hozzáférésük a földekhez, ám ez – ha nem tekintjük a földbirtokra 1990 után vásárlás útján szert tett cigány gazdálkodó családokat – nem megy tovább a szabályozott használat jogánál, amelynek keretében ők csak a patakpartok, legelők, erdők (esetleg gyümölcsösökben, már betakarított termőföldeken maradt termés) használatból részesülnek, az ennek érdekében végzett tevékenység pedig a természetkielégésként és gyűjtögetésként írható le. A tulajdon (birtoklás, használat, rendelkezés) kérdésköréhez a jobbágyparaszti földtulajdon példáján lásd Tárkány Szűcs 1983.

<sup>160</sup> „Sok roma az átmeneti társadalmakban szélsőséges szegénységben él, nincs reménye már arra, hogy valaha is kikerüljön a nyomorból, térben is egyre inkább szegregálódik a nem romáktól és kevésbé szegényektől.” (Szelényi 2001: 6.)

<sup>161</sup> A térbeli szegregáció más, általam vizsgált területeken is megfigyelhető: Héderfájára sok bonyhai cigány érkezik dolgozni, akik falujukban a falu szélén, a kertek mögötti (*După garduri*) területen laknak.

Bár nem elsősorban az előítéletekről szándékozom írni, hanem a cigányok és magyarok gazdasági kapcsolatairól, úgy vélem, hasznos lehet a továbbiakra nézve ez a rövid kitérő, hisz a fentebb jelzett, az etnikus környezetet is leíró tudásnak a közösségben mindenki hordozója, és olyan központi értelmezési rendszerként kezeli, amely bármilyen helyzetben – így a gazdasági kapcsolattartás esetén is – referenciális alapként meghivatkozható. Ez a tudás tehát értelmezési keretet ad a viszonyok megéléséhez, ugyanakkor legitimációs bázisként is működik, hisz bizonyos kijelentések és tettek ennek a rendszernek a segítségével igazolhatóakká válnak, mintegy elnyerik az igazságértékük kitermeléséhez és fenntartásához, valamint az elhatárolódás folyamatos újratermeléséhez szükséges közösségi jóváhagyást. Egy magyar gazda így cigány etnikumú napszámosai munkájának eredményességét folyamatosan megkérdőjelezheti, bizonyos igényes munkafázisoknál indokoltta teheti, hogy miért nem fogad cigány munkásokat, vagy hogy miért ellenőrzi fokozottan a munkát. A „cigánymunka nem jó munka”, a „cigány után még egyszer megcsinálhatod” kifejezések olyan nyelvi eszközökként működnek, amelyekkel a cigányok értékei szimbolikusan megkérdőjelezhetők, ennek nyomán pedig fenntartható az aszimmetrikus gazdasági kapcsolatokat eredményező patrónus–kliens rendszer.

Az informális gazdaság, az etnikai viszonyok és a patrónus–kliens kapcsolatok elemzésével egy időben arra is rá szeretnék mutatni, hogy a hivatalos szférában valamint a helyi, informális gazdasági kapcsolatokban megmutatkozó és a helyi mentalitásban mélyen kódolt egyenlőtlenségek egymással összefüggnek, és ezek az effektusok kölcsönösen felerősítik egymást. A falun belül minden háztartás részese egyfajta, vagy esetleg több informális hálózatnak, azonban a magyarok általában maguk mögött tudhatják egy hivatalos munkahely biztonságát, míg a cigányok jó része ki van téve a rendszer működéséből fakadó hiányosságok következményeinek. A beszűkülő munkaerőpiac következtében és az itt felhalmozódott nyomás hatására a munkahelyekért való versengésben legalsó rétegnek tekinthető cigányság kiszorult egy igencsak bizonytalan egzisztenciát nyújtó informális piacra. Az előző fejezetben említett társadalmi polarizáció (munkában gazdag és munkában szegény háztartások) elméletének megfelelően a formális gazdaság és az informális gazdaság – valamint ennek összetevői, többek közt a napszámos munka – közvetlen kapcsolatban áll, esetünkben pedig a cigány napszámosok hátrányát a velük kapcsolatos etnikai előítéletek is növelik. A kölcsönös összefüggések természetesen nem csak negatív értelemben érvényesek: ha egy cigány család gazdasági helyzete javul, akkor a vele kapcsolatos értékítéletek is változnak. Ha tehát az egyik elemnek az érvénye megkérdőjeleződik, akkor a rendszer többi eleme is felülvizsgálatra szorul. Ilyen esetben használják az elvárástörülő *de*-t: „cigány, de rendes”, és ez a kijelentés kezdőpontja lehet a cigány

személy értékei elfogadásának. Ám mindez csak olyan keretek közt tekinthető érvényesnek, ha a cigány személy nem csak megbízhatóan viselkedik, hanem *úgy* viselkedik, mint egy magyar gazda: idő- és térhasználatában igazodik a többség által kitermelt mintákhoz, a munkamorált nem csak alkalmazza, hanem tovább is adja, és ezzel mintegy saját maga számolja fel addigi etnikai identitását. Az identitás egyértelműsítése szempontjából egy semleges területet foglal el: *már nem cigány, és még nem magyar*, de ez már megengedi, hogy egy magyar család egy gazdasági kapcsolat keretében egyenlő félként tekintsen egy ilyen cigány családra.

### **Az intézményhálózat és kihatásai a kapcsolatokra**

A falu egyben községközpont, nyolc osztályos iskolával, községházával, orvosi rendelővel. Ezek az intézmények több helybélinek is munkalehetőséget jelentenek, azonban a munkahelyek elfoglalásában már észlelhető a társadalmi rétegzettség leképeződése, hisz a *fehéringes* állásokat egyértelműen a magyarok uralják, és a fizikai munkák esetén is csak ott találni cigányokat, ahol az alkalmazás időleges és informális, a valamiféle társadalmi biztonságot jelentő *munkakönyves* állásokat tehát a magyarok maguknak tartják fenn.

A cigányságra egyébként jellemző, hogy soha nem tudtak betörni az intézményi rendszerek egyikébe sem, legyenek azok hivatalos, állami vagy helyi jellegű, autonóm népi intézmények. Ezek felépítésében egyfajta magyar kizárólagosság érhető tetten, már attól kezdődően, ahogy az oktatás mentalitásban és térben megszerveződik. A cigányok gyerekei, bár általában jártak és járnak iskolába, nem tudnak felzárkózni a magyarok gyerekeihez. Szinte soha nem történik meg, hogy magyar gyerek cigánnyal üljön egy padba, az első helyeket a magyarok, a hátsókat a cigányok foglalják el, akár a tanulmányi helyzetet, akár az osztályok ülészerkezetét vizsgáljuk. Ennek további jelentősége a más esetekben tapasztalható kizárási technikákban világlik ki, hisz a mentális kizárást nagyon sokszor egy térbeli kiszorítás kíséri. Míg a magyar gyerekek nagy többsége valamelyik környékbeli város iskolájában tovább tanul, addig ez a cigányokkal csak nagyon ritkán fordul elő, és náluk is csak a „már nem, még nem” családoknál, akiknek kapcsolataik és anyagi lehetőségeik megengedik a saját közösségükből való kitörést. Látható, hogy az informális szektor jellegzetességei ezen a szinten is újratermelik magukat: a cigányok nem tudnak, nem engedik őket integrálódni az oktatási rendszerbe, ezzel elzáródik előttük az anyagi és szociális biztonságot jelentő állások elérésének lehetősége.

Az intézményekből való kizártság jelensége nem csak az állami vagy hivatalos intézmények esetében figyelhető meg, hanem az autonóm, alulról szerveződő és a közösséghez szervesen hozzátartozó intézmények esetében is. A cigányoknak és a magyaroknak külön intézményeik

vannak a kölcsönös segítségnyújtás és a munka ajándékcseréjének megszervezésére. A kizárás vagy a külön intézmények működtetése gazdasági szempontból akkor kap nagy jelentőséget, ha számításba vesszük, hogy a sikeres stratégiák eléréséhez szükséges információkhoz általában a magyarok férnek hozzá. Ám mivel ezeknek az információknak jelentős része a hivatalos szférából származik, annak résein szivárog le és a közösségben is informális úton, az autonóm intézmények révén terjed, igencsak kevés az esélyük ezeknek az információknak átkerülni a magyaroktól a cigányok körébe. S bár ezekben az esetekben az információk egy része a mezőgazdasággal kapcsolatos (vegyszerek, üzemanyag beszerzésének, termények eladásának lehetősége), az erőforrások diverzifikálódása következtében másik – és jegyezzük meg: tetemes – része nem csak a mezőgazdasággal, hanem általában az életvitellel és a gazdasággal kapcsolatos. Az információs kör rövidre zárása másik oldalról is érvényes, de csak egy bizonyos mértékben, hisz a vesszőfonással vállalkozásszerűen foglalkozó magyar gazdák cigány munkásokat alkalmaznak, akik nem csak munkaerejüket, hanem tudásukat is beviszik ezáltal a rendszerbe.

### **A kapcsolatok és a gazdasági tevékenységek alakulása ma<sup>162</sup>**

Egy korábbi munkámban az alkalmazó–alkalmazott viszonyt középpontba helyezve a magyar–cigány gazdasági kapcsolatok elemzése során azoknak a következő formáit különböztettem meg:

1. magyar alkalmazó – cigány alkalmazott
2. cigány alkalmazó – magyar alkalmazott
3. cigány–magyar egyenrangú gazdasági kapcsolatok (Szabó Á. 2002b: 209).

Ugyanabban a tanulmányban ezeket a kapcsolattípusokat részletesebben jellemeztem, így ezekre most csak annyiban térek ki, amennyiben az informális technikák elemzésének szempontjából relevánsak.

Az első rendszer lényege, hogy az eddig tárgyalt alá-fölérendeltségi viszony ebben mutatkozik meg a legvilágosabban, vagyis a hagyományokban kódolt magyar gazda–cigány napszámos helyzetet képezi le. Ebben a helyzetben a cigány napszámoshoz való viszony alapja a megállapodásos alkalmazás, és a viszony nem feltételezi a „fent” és a „lent” mentális átfogalmazását. Annak ellenére, hogy ebben a rendszerben is tapasztalható az alkalmazó és alkalmazott viszonyán túli személyesség, ez a magyar–magyar kapcsolatok rokonsági kapcsolatokkal és kölcsönös becsületbeli tartozásokkal átszőtt viszonyának jellemzőiig soha nem

---

<sup>162</sup> Oláh Sándor a cigány–magyar gazdasági kapcsolatok történeti változásait írja le és elemzi szintén székelyföldi példán (Oláh 1996).

juthat el, mivel a cigányok nem lehetnek részesei a magyarok kitermelte bonyolult kapcsolathálónak.

A falu mai gazdasági képét nézve, a legnehezebb helyzetben és egyben az első rendszer alávetettséget jelentő pozíciójának kényszerű elfogadásának helyzetében azok a cigány családok vannak, akik a kollektív gazdaságban dolgoztak, annak felbomlásával nem jutottak sem földhöz, sem eszközökhöz, valamint hiányzott a tőkéjük és tudásuk, tapasztalatuk saját helyük újrafogalmazására. Kiszolgáltatottságukat tovább növeli, hogy nem képesek ma sem krízishelyzetekben bevethető alapok felhalmozására, ezért ilyen helyzetekben munkaadójukhoz fordulnak hitelért (ez lehet pénz, de legtöbbször élelem: liszt, zsír, burgonya, paszuly), amivel a következő munkaszezonra is elkötelezik magukat a napszámosként való alkalmazás mellett. Ez egy olyan, a patrónus–kliens kapcsolatokra emlékeztető rendszer, amelynek az előnyeit a magyar gazdák is igyekeznek kihasználni azzal, hogy lekötelezettjeikké teszik a napszámosokat, időben kitolják a kapcsolatot. A napszámosok állandó jövedelme a gyerekek után kapható szociális segély, ezért a napszámos munka mellett, amibe igen korán bevonják a gyerekeket is, alkalmilag természetkiélésből is megpróbálnak jövedelemre szert tenni. Munkamoráljuk a magyar gazdák szerint igencsak alacsony, bár megkülönböztetnek köztük „jó kapásokat”, „jó kaszásokat”, vagy olyanokat, akikre a gazdasági udvar teendőinek önálló ellátását is rá lehet bízni, és az ilyenekkel hosszabb távú, patrónus–kliens jellegű, vagy akár szolgálai viszonyt jelentő kapcsolat kialakítására törekednek. Látható tehát, hogy a gazdaság ezen részében a cigányok részvétele a magyaroktól függ, és megítélésüknek alapja a magyar értékrendszer.<sup>163</sup> Ez mintegy aláhúzza azt a – dolgozat elméleti bevezetőjében kifejtett – tételt, hogy az alkalmazottak ezekben a kapcsolatokban nem egyszerűen munkaerejüket kínálják fel, hanem magukkal hozzák a falu társadalmában betöltött különböző szerepeiket is.

A következő, második rendszer már nem feltételez függőséget egyik fél részéről sem, hisz azok a cigány családok tudnak magyar munkaerőt alkalmazni (általában építkezésre, festésre, vízvezeték szerelésére), amelyek megteremtették saját stratégiai és anyagi függetlenségüket. Ebben az esetben nem kíséri a kapcsolatokat semmiféle személyesség, így az etnikumonként külön működő informális hálók sem metszik egymást, csak abban az esetben, ha a foglalkozásban azonosságok mutatkoznak, tehát a földműves cigányok és a vasszöffeldolgozással foglalkozó magyar gazdák esetén. Azt még egyszer szeretném hangsúlyozni itt az első és a második rendszer

---

<sup>163</sup> Oláh Sándor a maga tipológiájában függő háztartásoknak nevezi a létfenntartásukért alkalmi munkát vállaló cigány háztartásokat, és azt is megjegyzi, hogy a magyar háztartások csak szűkös forrásként jöhetnek számításba (Oláh 1996: 242).

kapcsán, és a harmadik rendszer felvezetéseképp, hogy a kölcsönös segítségnyújtásnak a különböző formái (kivéve a krízishelyzeteket) legtöbb esetben etnikumonként külön szerveződnek meg, tehát nem fordul elő még a földműves cigányok esetében sem, hogy részesei legyenek a magyarokkal együtt egy ilyen kapcsolathálónak, még akkor sem, ha közvetlen szomszédokról van szó.

A harmadik, egyenrangú felek részvételét feltételező gazdasági rendszer a legújabb idők terméke, és összefüggésben van egyrészt a cigányok életmódváltásával, másrészt a magyarok foglalkozási tevékenységeinek a vesszőfeldolgozás irányába való bővülésével. Tudott dolog, ebben a munkában is érintetem, hogy ma mezőgazdálkodásból megélni igencsak nehéz, és a megfelelő informális technikák mozgósítását feltételezi. Piacot kell találni a terményeknek, mert az állami átvevők vagy nem vásárolják meg őket, vagy igen alacsony árat fizetnek értük. Állandóan mozgásban kell tartani a stratégiaileg fontos kapcsolatokat, hogy üzemanyaghoz, műtrágyához és egyéb javakhoz lehessen hozzájutni lehetőleg a piaci ár alatt.

Példaként az üzemanyag tartalékolásának jelentőségére térnék ki. A faluhoz közel nincs benzinkút, a legközelebbinek az ellátottsága igen gyenge, ezért fontos a benzin- és gázolajtartalékok felhalmozása, mert sürgető munkák idején, sürgető helyzetekben nem egyszer megtörténik, hogy a gép gazdájának elfogy a tartaléka, ekkor a fennakadást megszünteti a saját tartalék bevetése. Olcsó üzemanyaghoz jutni állami tulajdonú vállalatoktól lehet, ám a foglalkoztatási struktúrának megfelelően ezekkel a vállalatokkal azok a magyar családok tudnak informális kapcsolatokat kiépíteni, amelyekből egy vagy több családtag hivatalos munkahelyen alkalmazásban van – egy ilyen tranzakciónak a leírását az előző fejezetben olvashattuk. A fentebbi kapcsolatrendszerek zökkenőmentessé tétele érdekében folyamatosan részt kell venni a kapcsolatok újratermelését jelentő interakciókban, zárórítusokban, ezek a tevékenységek pedig egyre inkább egy bármikor mozgósítható és le nem terhelt alap meglétét feltételezik, amit a mezőgazdálkodáson belül nehéz felhalmozni.

A vesszőfeldolgozás ellenben olyan tevékenység, amelynek során nagyobb összegek vannak mozgásban, a pénz gyorsan és viszonylag kis kockázat mellett megtérül. A kilencvenes évek első felének nyitása a faluban is érezhető volt, hisz a kereskedelem felszabadult az állami ellenőrzés alól, ráadásul az igényes vesszőárura megnőtt a kereslet. A már említett, szocializmusból hozott tőkének, technikáknak és tudásnak itt annyiban volt jelentősége, hogy azok a cigány családok tettek szert vezető pozícióra a vesszőáru előállításán és kereskedelmén belül, akik a szocializmus idején a faluban működő kosárfonó műhelyben kapcsolatba kerültek a nyersanyag szállítóival. A faluban feldolgozott vesszőnek ugyanis csak kis hányada származik helyből, a patakpartról,

nagyobb részét kamionnal hozzák moldvai vesszőültetvényekről. Természetesen, ahhoz, hogy egy kamion vesszőt valaki megrendeljen, komoly összeggel kell rendelkeznie. A vesszőt tovább is adhatja olyanoknak, akik csak néhány kötést tudnak megvenni, de általában az történik, hogy néhány család összefog a vessző megrendeléséhez, és közösen hozzák. Ebben a rendszerben részt vesznek a vesszővel dolgozó, a vesszőfeldolgozásban a lehetőséget felismerő, mobilisabb magyar gazdák is, akiknek a további munkafázisokat cigány munkások végzik. A gazdasági tevékenységek erővonalai irányának változására jellemző, hogy a helyi piac vesszővel való ellátását ma már az egyik magyar család uralja, a cigányok értelmezésében ez pedig egy kiemelt fontosságú stratégiai pozíció.

A magyar gazdák, vállalkozók és a cigány vállalkozók lehetőségei között azonban van egy lényeges eltérés, mindannak ellenére, hogy ez utóbbiak maguk is alkalmazók, és a velük szembeni előítéletek legtöbbször felfüggesztődnek. A lényeges különbség köztük és a hivatalos szféra közti viszonyban mutatkozik meg, hisz a helyi vezetést a magyarok kizárólagossága jellemzi, bár a helyi önkormányzatban van cigány képviselő. Ha pedig elfogadjuk azt, hogy a formális kapcsolatok mögött is lényeges elemnek tekinthető az informális, nem találunk semmi különöset abban, hogy a helyi önkormányzaton keresztül bonyolított állami megrendelések magyar vállalkozókhöz futnak be: a kavicskitermelés, az útjavítás, intézmények tatarozása mind magyarok által végzett tevékenységek, amelyek további informális kapcsolatok kiépítését teszik lehetővé.

A két etnikum közti olyan gazdasági kapcsolatokról van szó, amelyek során kölcsönös egymásra utaltság alakult ki, még ha ennek a cigány munkaerőt alkalmazó gazdák nincsenek is tudatában, vagy explicite nem fogalmazzák ezt meg. Ezek a gazdasági kapcsolatok elsődlegesnek tekinthetők az etnikai határok kitermelésében, fenntartásában és mozgásában, ugyanakkor az etnikai határok is szerepet játszanak a gazdasági kapcsolatokban. A viszony tehát kölcsönös. Ezeket a gazdasági kapcsolatokat a falusi gazdálkodás és az átmeneti helyzet jellegéből fakadóan igen mélyen befolyásolják az informális viszonyok, amelyek kialakulásukban a régi faluközösségre, a szocializmus korszakára és a rendszerváltás korai szakaszára vezethetők vissza. Az informális szféra különválása mellett igen lényeges a hivatalos intézmények elzártsága a cigányok elöl, hisz az ebben való részvétel a magyaroknak még mindig nagyobb gazdasági lehetőséget, erőt jelent. Ennek is tulajdonítható, hogy a magyarok nem érzik veszélyeztetve pozícióikat, gazdasági tevékenységeik változatossága, kapcsolathálójuk szélesebb volta nagyobb kezdeményezési felületet biztosít nekik, így nagyobb a valószínűsége annak, hogy az erőforrások elosztásánál ők lesznek a javak közvetítői, vagy ők érik el elsőként az új erőforrásokat. A

kilencvenes évek végén az alkalmazó cigány gazdaságok megtorpanása volt észlelhető, mivel lehetőségeik nem bővültek. Azt mondom tehát, hogy bár bizonyos családok patrónus helyzetbe jutottak, összességükben a hatalmi pozíciók magyar kezekben vannak, és a cigányokkal kapcsolatos kép differenciálódott ugyan, de még mindig erősen előítéletes, annak ellenére, hogy a cigányságon belül erős rétegződés figyelhető meg. A lehetőségek világa nyitott, a magyarok számára nyitottabb: a sok szempontból kulturálisan is kódolt informális gazdaság hozzájárul az egyenlőtlenségek fenntartásához, a cigányok és magyarok közötti, egyenlő feleket összekapcsoló, hosszú távú kooperációra vajmi kevés példát lehet látni.

### **Az etnikumok és Kis-Küküllő mente valamint Felső-Háromszék gazdaságai**

A Kis-Küküllő középső folyása mentén vizsgált két falu, Héderfája és Vámosgálfalva paraszti gazdaságainak egy része – a nagyobb területeket művelők és a szőlősgazdák – szintén bér munkásokat alkalmaz a nagyobb horderejű munkálatok elvégzésénél. A szőlőművelés néhány munkafázisa, valamint a kapásnövények termesztése megkívánja a napszámosok jelenlétét egyes gazdaságokban. Héderfáján és Vámosgálfalván azonban azt tapasztaltam, hogy a helyi családok nem tudják kielégíteni ezt a munkaerő-szükségletet, ezért a közeli, nagyobb cigány népességgel rendelkező falvakból hoznak munkaerőt a gazdák, így a munkaerő regionális cseréjének, mozgásának igen érdekes rendszere alakult ki. Ennek csak egyik tényezője a Héderfáján mutatkozó munkaerő-kereslet. További tényezőként számolnunk kell a héderfájiak pozitív önreprezentációjával, miszerint a faluban nincsenek szegények, akik rászorulnak a másoknál, napszámosként történő alkalmaztatásra, így nem is igen alkalmaznak helyieket, bár megfigyeléseink szerint vannak olyan családok, akik kitöltenék ezeket a munkaerő-piaci réseket. Harmadik tényezőként a két szomszédos falu, Küküllőszéplak és Bonyha cigány lakosságát kell figyelembe vennünk, hisz ezek a csoportok napszámosként dolgoznak a héderfáji gazdaságokban. Sok héderfáji gazda ugyanazokat a bonyhai, széplaki családokat keresi meg, akik már dolgoztak nála, vagy van egy ebből a körből kikerülő csoportvezető, akire rábízzák a napszámosok válogatását. Mindeközben itt is élnek azok az előítéletekbe ágyazott vélekedések, miszerint a cigány napszámosok munkáját folyamatosan ellenőrizni kell. Az állandó alkalmazás fele mutató, patrónus–kliens jellegű viszonyok sem eredményezik tehát a munkamorállal kapcsolatos folyamatos negatív előjelű beszéd- és cselekvésmód felfüggesztését: a legtöbb gazda szerint a cigány napszámosok munkája megbízhatatlan.

A héderfáji gazdák a szőlő igényesebb munkálataihoz – például a metszés – a közeli Küküllőszéplak asszonyait hívják, akik a kollektív gazdaság ideje alatt megtanulták ezt a munkát,

és ma is megbízhatóan végzik, ezért nem kell őket ellenőrizni. A szaktudást igénylő munkákra nem is alkalmaznak tehát bonyhai cigányokat, a szőlőműveléssel kapcsolatos munkákat helyi vagy küllőszéplaki munkaerő végzi, és ennek a munkavégzési formának nagyobb presztízst is tulajdonítanak, hisz a szőlőmunka és a szőlő kiemelt, akár szimbolikus tartalmakat is hordozó munkaformája, terméke a falunak: „Itt a bor a nagy hogy is hívják [...] De azt, azt nem a bonyhaiak. Azt direkt csak, aki tudja a szőlőmunkát. Héderfájiak. Hát vannak itt, akik... elmenyen, egy kötözés, az egy szép munka, nem igaz? Vagy egy metszés. [Nem egy nehéz munka.] Nem, az egy szép munka. És akkor százötvenezeret kap, abba nem fárad el.”

A bérmunka alkalmazásának a szőlő művelése terén egyébként két formája létezik: az egyik a napszám, amikor a munkások az egy napi munkájukért kérnek bért, a másik, amikor területre vállalnak szőlőkapálást. A bér mindkét esetben jól meghatározott, 2004 nyarán a kapálásért járó napszám 150 000 lej, a napi étel és egy fél liter bor volt. A gazdák kiemelték, hogy nem csak a napszámban vállalt munkák idején kell a munkásokat ellenőrizniük, hanem a területre vállalt munkák esetén is. A gazdák és a napszámosok között hosszú távú kapcsolatok is kialakulnak: ugyanahhoz a családhoz járnak vissza dolgozni. Ám mivel nem ugyanannak a faluközösségnek a tagjai, a hosszú távú kapcsolat alapját képező reciprokatív elvek sok esetben sérülnek, mert a gazdák nem tudnak ellenőrzést gyakorolni a napszámos családok felett: a télen a későbbi munka fejében élelmet kölcsönkérő család több helyre is elígérkezik, és nem dolgozza le az élelemért járó napokat. A nagyobb munkák idején, amikor több munkás szerveződik egy bandába, mindig van egy vezér, akivel a gazda megegyezik, és ő közvetíti a napszámosok fele.<sup>164</sup> A gazdák jobban szeretik az olyan állandóbb jellegű alkalmazást, amikor a gazdacsaláddal hosszabb ideig van munkakapcsolatban egy szegényebb család feje, tagja. Ilyen esetben az ellenőrzése is sokkal könnyebb, a reciprokatív viszony sem sérül, és a gazdák jobban megbíznak az alkalmazottjukban, aki általában helybéli. A bizalom az ilyen informálisan szerveződő aszimmetrikus kapcsolatoknak legalább olyan fontos eleme, mint a horizontális kölcsönösségi rendszereknek (vö. Narotzky 1997: 202). Főként olyan gazdák alkalmaznak állandó munkaerőt, akiknek gazdasága ezt megkívánja: a több tehenet tartó gazdáknál általában van egy szolgaféle, aki a napi teendőket végzi, és ha azzal végez, a gazdaságban előálló más feladatokat látja el. A már említett B. F., héderfáji gazda, akinek malma van, és amellet több tehene, egy embert állandóan foglalkoztat, akinek az a feladata, hogy a teheneket gondozza, azon kívül a malom körül segít, és

---

<sup>164</sup> Ez a mezőgazdasági bérmunkának a történeti mintáival is megegyezik: az aratómunkások a 19. században bandákba verődtek, a munkavégzés és a bérezés feltételeiről pedig a bandavezér alkudott meg a megbízóval (vö. Egyed 1981: 238).

a mezei munkákat is végzi. Az ilyen jellegű alkalmazás, akár csak a siménfalvi példa esetén, a patrónus–kliens kapcsolatok jellemzőit hordja magán: a kapcsolat nem merül ki a munkaviszonyban, a napszámos olyan szolgáltatásokat kérhet a gazdától, amire egyszerű alkalmazás esetén nem lenne lehetősége. Ha a gazdaságban női munkáskézre van szükség, akkor elsősorban az alkalmazásban álló munkás feleségét, családjának nőtagjait hívják. A bizalmi kapcsolat ezekben az esetekben az alkalmazót és az alkalmazottat egy társadalmi kontextusban összekötő személyes érzéseken és a múltbéli tapasztalatokon nyugszik (Narotzky 1997: 202). Megfigyelhető azonban itt is, hogy az így megszerveződő társadalmi kontextus egyszerre befogadó, hisz a termelési folyamat instabilitásainak kezelése érdekében átléphetővé teszi a két réteg közötti határokat, de másik oldalon kizáró, mivel a rítusokban való részvétel (pontosabban: részt nem vétel) a patrónus–kliens kapcsolatban némileg áthidalt vertikális tagolást éles határokkal újratermeli. A két réteg tagjai egymás ünnepeiben nem vesznek részt, következésképp a társadalmi távolság nem szűnik meg. Ez párhuzamba állítható azzal, amit Fél Edit mond az átányi elemzésében, miszerint ott a nagygazda meghívást kapott a kliense által rendezett lakodalomba, mert így ő is hozzájárult ajándékaival a lakodalom költségeihez, de fordítva ez már nem működött (Fél 2001a: 245). Eric Wolf *féloldalra dülő barátság* kifejezése ezt írja le nagyon szemléletesen.

A napszámosként való alkalmazásban azonban nem csak a cigányok vesznek részt. Érdekes példái ennek a kérdésnek a csángók, akik a nacionális szint diskurzusában fontos viszonyítási pontot jelentenek, több szempontból ők az igazi magyarok, és érdekes lesz látnunk, hogy a gazdasági kapcsolatok következtében – melyek a nemzetteremtés csángókat elérő fázisát megelőzőleg alakultak ki – a csángók Felső-Háromszéken nem magyarok, végső soron pont úgy cigányok, mint az előbbi falu cigányai, így nem is részesei a nemzeti térnek. A csángók esete akár emblematikus is lehetne az elitek nemzetteremtési törekvései területén. A nemzet felől szemlélt „felfedezésük” és azok a törekvések, amelyek integrálni igyekeztek őket a nemzet testébe, a nemzet érésének egy fontos pillanatában történtek meg, és mivel az integrációs törekvéseket nem kísérte abszolút siker, kisebb nagyobb hullámokban azóta is tartanak. A magyar nacionális diskurzus szerint tehát a csángók a magyar etnotáj (*ethnoscape*) részét képezik, és ezt az álláspontot úgy kell fenntartani, hogy a román törekvéseket kell folyamatosan visszaszorítani. A kulturális vállalkozók könyvekkel, rendezvényekkel, konferenciákkal építik és tartják fenn e diskurzust.

Mindeközben a csángók közül sokan – legalábbis azok, akik nem külföldön keresik a boldogulást – a regionális munkamegosztás részeként a mezőgazdasági munka egyes fázisaiban, leginkább

krumpliszedéskor Székelyföld keleti végein jelennek meg. A csángók, akik a nacionális szint elitjének, kulturális vállalkozóinak diskurzusában magyarok, itt nem számítanak annak. Munkások, és még csak nem is egyszerű munkások, a velük való kapcsolattartásnak megvannak a jól kialakult informális mintái, és a velük kapcsolatos helyi vélekedések alapján inkább a cigányokhoz állnak közel, ezért részei az előítélet-rendszernek is. A gazdálkodói tudat – nevezzük itt gazdasági identitásnak – épít erre a nacionális szint törekvéseiről tudomást nem vevő etnikai identitásra, és mivel a csángók csak alkalmazottként részei a gazdálkodói világnak, ki is zárja őket. A gazdasági kapcsolatok, azon belül is az alá-fölrendeltségi helyzetekben megszerveződő találkozási alkalmak nem magyarokként kezelik a csángókat, és ez a kapcsolat ebben a vonásában hasonlít más falvak magyarokat és cigányokat összekötő patrónus–kliens jellegű viszonyaira. Az elitek diskurzusa itt teljesen hatástalan, a formális és informális gazdasági gyakorlatban megjelenő viszonyulások nem vesznek tudomást arról, hogy a csángók a magyar nemzet testének szerves, de veszélyeztetett részei.

A bérmunkásként történő alkalmazás – alávetettség – és az etnikai besorolás tehát mindhárom kistájon élesen tagolja a közösségeket, így a magyar gazdák nem engedik bejutni a más etnikumokat saját informális vagy félig formális közösségi intézményeikbe. Ha van a cigányok esetén kölcsönös segítségi rendszer, az a magyarokétól különállóan szerveződik. A külön fenntartott intézmények következménye, hogy a cigány családok az informális gazdaságon keresztül sem tudnak integrálódni, helyzetük újratermelődik. Mindezekkel együtt úgy gondolom, hogy bár az erőforrások elérése a falusi gazdasági viszonyok egyik fontos kérdése, a *niche* fogalma<sup>165</sup> – a vizsgált falvakban – nem alkalmas a magyar–cigány gazdasági kapcsolatok értelmezésére (Szabó Á. 2004a: 139–141), hisz a természet, társadalom és egyén közti kölcsönhatás folyamatának jellegzetességei nem kapcsolhatók kizárólag egy etnikai közösséghez. Sok esetben ugyanazokat az erőforrásokat használják másként, vagy a cigány családok követik a magyarok kitermelte életmintákat, ezen túlmenően pedig igen fontosak azok a mentális viszonyulások, amelyek a kooperációs formákat nagymértékben befolyásolják, de amelyeket a természeti és anyagi erőforrások felől közelítve nem tudunk a kapcsolatok strukturális tényezőiként kezelni.

A magyar gazdák és a cigány napszámosok közti kapcsolatnak sajátos formája az, amikor a megállapodásos viszonyra alapozva olyan hosszú távú elkötelezettség alakul ki a gazda és a

---

<sup>165</sup> A *niche* fogalmát a cigánykutatókban előszeretettel használták a kiélt erőforrások és a gazdasági stratégiák egymást kiegészítően különböző jellegének jelzésére (vö. Prónai 2000). A fogalom meghatározásához lásd Barth 1956: 1079, magyarul Borsos 2001.

napszámos között, amit mi patrónus–kliens viszonyként írtunk le. Ez – amennyiben működésében nem állnak be zavarok – a napszámos és a gazdacsalád számára egyaránt egyfajta biztonságérzetet nyújt: a napszámos család nem marad munka, tehát jövedelem, a gazda nem marad munkaerő nélkül. Ugyanakkor a magyar gazdák részéről azt tapasztalni, hogy főként beszéd szinten, de sokszor a cselekvések szintjén is, folyamatosan meghivatkozzák a merev előítéleteken alapuló tudásrendszereket, ezért a napszámosok munkáját ellenőrzik és alulértékelik, és ez integráns része a következő fejezetben bővebben elemzett morális vélekedéseknek is.

## MORÁLIS RENDSZER, PARASZTI ÉLETMÓD ÉS GAZDASÁG

Egy történet szerint élt Siménfalván egy ember, aki meg szeretne volna akadályozni, hogy felesége akkor vegyen a lisztből, amikor erre kedve támad, ezért a lisztesládába egy legyet zárt. Abban reménykedett, hogy mivel a légy kirepülése esetén kiderülhet a turpisság, ez majd megakadályozza a feleségét a liszt indokolatlan elvételében. No hiszen – így a történet mesélői –, az asszonynak is megvolt a magához való esze, legyet ő is tudott fogni. A módszer tehát nemigen vált be. A történet persze a fősvénységről szól, ám ugyanakkor a végletekig vitt paraszti beosztásról is érzékletes képet fest. Mert bár a falutársak a történetet több mint enyhe gúnnyal mesélik, ha nem is ilyen végletekben, de ők maguk is ennek a paraszti, a termelést és a fogyasztást egyaránt meghatározó etikának vetik alá magukat, amikor úgy akarnak túlélni, és ha lehet gyarapodni, hogy egyben a közösség elvárásainak is megfeleljenek.

A paraszti gazdálkodás megszervezését egy olyan erkölcsi vélekedésrendszer befolyásolta, és részleteiben befolyásolja ma is, amelynek tanulmányozását és elemzését a morális ökonómia eszköztárát felhasználva végezhetjük el. A dolgozatnak ebben a fejezetében – továbbra is az erdélyi falu gazdasági gyakorlatánál maradva – egy ilyen elemzést végzek el. Elemzésem keretében bemutatom a morális ökonómia fogalmának forrásait, valamint azt, ahogy én értelmezem a fogalmat. Az elemzésbe bevonom az erkölcsi vélekedések kialakulásának és főként fennmaradásának gazdasági és társadalomszerkezeti, munkaszervezeti feltételeit, kitérek a morális ökonómia mint értelmezési keret alkalmazásának kérdéses pontjaira is, és végül a morális elvek működését és megváltozását elemzem a falu külső és belső kapcsolatainak szintjén.

A mai erdélyi falusi gazdálkodás és gazdaság leírását és értelmezését a morális ökonómia felől megközelíteni célravezetőnek tartom, mindamelllett nem állítom, hogy ez a megközelítésmód új lenne, hisz – amint majd arról később részletesen beszélek – az élet egészével, és ezen belül a gazdasággal és a munkával kapcsolatos szigorú elveket már mások is felismerték.

### **Kiegészítés a bevezetéshez: a paraszti gazdálkodás öröktől fogva adott rendjéről**

A valamikori paraszti világról úgy tartjuk, hogy morális elvei és világlátása az élet egészét áthatotta, és hogy egyfajta arányosságérzet volt jelen az életvilág minden szegmensében, ekként a gazdálkodásban is. Az élet, és ezen belül az élettevékenység jelentős részét adó gazdálkodás, mezei munka illetéknéppen való szerveződését összefüggésbe hozhatjuk a paraszti termelés egyik fő jellegzetességével: a parasztember az élő környezetével került mindennapos kapcsolatba,

és ebből úgy kellett elvonnia a javakat, hogy azok folyamatosságát – mind a természeti, mind a társadalmi, mind az emberi erőforrások tekintetében – biztosítsa.<sup>166</sup>

A parasztságról alkotott idilli kép ugyanakkor már nyilvánvalóan illúzió, és nem egyszer épp a témával foglalkozó szakemberek keltette illúzió, holott az egységes rendszer megbomlását már a 19. század végéről dokumentálhatjuk – sőt, ennél jóval korábbról, akár a középkorból is vannak adataink a paraszti társadalmon belüli tagozódásra (vö. Belényesy 1956: 56) –, amikor a piac szerepének növekedése, a piaci nyitás az élet egészének átszervezésére kényszerítette a parasztokat. Noha az egységes rendszert illúzióknak nevezem, ennek ellenére úgy gondolom, hogy lehet még a parasztlelet hagyományos rendjéből fakadó jelenségeket látni, például lovas gazdákat, akik az állataikat szinte jobban kímélik, mint magukat, hazaérkezve először az állataikról gondoskodnak, és csak aztán törődnek magukkal. Ez nyilvánvaló példája az emberi és állati erőforrások egyidejű használata egyensúlyba hozásának. Ez és az ehhez hasonló példák bizonyíthatják: a mai falusi emberek bizonyos helyzetekben úgy tekintenek a környezetükre, mint véges erőforrások összességére, és cselekvéseiket ennek az elképzelésnek a jegyében szervezik meg. Ezeket az elképzeléseket nevezem én ebben a dolgozatban morális ökonómiának, és a gazdálkodáshoz, a gazdaságirányításhoz, az anyagi gyarapodáshoz kapcsolódó, közösségileg fenntartott vélekedéseket értem alatta, amelyekben a parasztok kifejezésre juttatják, hogy milyenek kellene lennie a hatalom és a lentiek, a város és a falu kapcsolatának, a falu kisebb közösségeit összetartó intézményeknek, illetve az egyént és az őt integráló közösség viszonyának.<sup>167</sup> Mindezzel nem áll szándékomban a néhol még ma is tapasztalható, erdélyi faluhoz kapcsolódó mítoszt építeni, és azt mondani, hogy az emberek itt különösen tiszták, romlatlanok, és cselekedeteiket egy magasabb értékű elvnek vetik alá. Csupán egy jelenséget értelmezek.

A morális vélekedések rendszerének tanulmányozását épp azért vélem fontosnak, mert úgy tűnik, hogy valamiféle, gazdaságot irányító erkölcsi norma ma is megvan, ám épp az a kérdés, ez ma mennyiben működőképes, hisz a paraszti világ egységét adó külső és belső tényezők jó része mára már megváltozott. Ha van is állandóság tehát, az valahol a mélystruktúrákban lelhető fel, és a felszínen folyamatos változásoknak lehetünk tanúi, hisz az utóbbi 16-17 évben, de azt

---

<sup>166</sup> Ez természetesen egy általánosító kép, egy olyan erkölcsi rendszer megrajzolása, amelyhez minden család viszonyul valamilyen módon, de nem feltétlenül ezek szerint cselekszik. Mohay Tamással egyetértésben nem szeretnék abból az elhibázott feltevésből kiindulni, hogy a paraszti gazdaság családi üzemekben való megszervezése egy faluközösségi szinten egységes mintát is jelent (vö. Mohay 1994: 138). Az ebben a dolgozatban leírt morális viselkedés a paraszti örökségtől még nem teljesen elszakadt családokra érvényes, de még ezen belül is eltérések lehetnek.

<sup>167</sup> A kérdéskör vizsgálatában kizárólag a gazdasággal kapcsolatos elképzelésekre térek ki, így nem vizsgálom a vallásosság, a (vallásos) mozgalmak és a moralitás kapcsolatát, hisz az egész más megközelítést igényelne.

megelőzően, az utóbbi félszázadban igencsak gyorsan alakultak át azok a keretfeltételek, amelyek a paraszti világ jellegzetességeinek a kialakulásához hozzájárultak, következésképp az erőforrásokhoz való hozzáférés jellege is megváltozott, az erőforrások diverzifikálódtak, így az egyensúlyi helyzetek keresése is más jelleget öltött. Mihelyt a feltételek változnak, a falusi gazdálkodás is kényszerű változásokon megy át, amit a morális elképzelések óhatatlan változása kísér.

Az előbb említett hagyományossággal és a morális ökonómia vonatkoztatási pontjaként kezelt gazdálkodással összefüggésben jelen fejezet megírásában – összhangban a dolgozat eddigi állításaival – két fontos kiindulópontom van, és igyekszem a továbbiakban feltevéseim mellett érvelni: 1. az erdélyi, családi háztartásokban megszerveződő mezőgazdasági termelés nem integrálódott a kapitalista rendszerbe, családi elvű, és némiképp ebből fakadóan: 2. a gazdálkodási rendszer egésze a társadalmi viszonyokba és a helyi tudásokba ágyazódik. A morális hagyományok fennmaradásában lényeges tényezőnek látom a kényszereket, hisz ez az ellentmondásokkal terhelt rendszerváltozás falusi gazdálkodóinak útkeresésében is lépten-nyomon tapasztalható: az utóbbi években általam és mások által folytatott vizsgálatok azt mutatják, hogy bár a falusi gazdaságok mintakövetései és megélhetési stratégiái változatossá váltak, ezekben legtöbbször felfedezhető a választás mögötti kényszer. Úgy tűnik, a kissé önellentmondó – mivel a stratégia szóból épp a lényegét képező hosszú távú, tudatos tervezést iktatja ki – *kényszerstratégia* kifejezés plasztikusan írja le azokat a helyzeteket, amelyekben a paraszti gazdaságoknak dönteniük kell. A közösség által termelt és fenntartott, bizonyos mértékben a közösségi ellenőrzés részét képező morális rendszert én a kényszerstratégiák velejárójának tekintem.

### **A morális ökonómia fogalmának forrásai – és ahogy én használom a fogalmat**

A morális ökonómia fogalmának és a hozzá kapcsolódó jelenségeknek az értelmezésében a fogalmat először használó angol társadalomtörténész, E. P. Thompson, a történészként és antropológusként egyaránt számon tartott James Scott és a vele vitatkozó Samuel Popkin, valamint a magyar társadalomtudósok közül a néprajzkutató Hofer Tamás és a szociológus Dessewffy Tibor munkáiból indulok ki (Thompson 1963, Scott 1976, Popkin 1986, Hofer 1994, Dessewffy 1996). Nem a diszciplína szigorú határaiba vettem hitem okán soroltam fel – meglehet egyébként, hogy hibásan – ezt a tudományterületi osztályozást: először is, jelezni kívántam vele, hogy a probléma milyen széles körben vált ki érdeklődést és hány tudományterületet érint. Másodszor, a történészeket érdeklő problémaként a jelenséget egy jól meghatározott történeti

dimenzióban értelmezhetjük: Thompson 18. századi angliai adatokból indul ki, James Scott (és Samuel Popkin) pedig az 1930-as évek burmai paraszti világát elemzi, míg Hofer Tamás az *igazi parasztok* életében, tehát a kollektivizálás előtt követi nyomon a morális ökonómia működését. Az önszabályozó piacok megjelenése és uralkodóvá válása, a kapitalista gazdálkodás előtti mentalitás történeti távlatokban való megjelenítése és mai anyagon történő használata csak látszólag vezet ellentmondáshoz: bár nem állítom azt, hogy a mai erdélyi parasztgazdák úgy gondolkodnának, mint a 18. században formálódó angol munkásosztály vagy a 20. század elejének dél-kelet ázsiai parasztjai, érvelésemben abból indulok ki, hogy az erdélyi paraszti gazdálkodás fejlődése ellentmondásos folyamat – mint korábban említettem, csak részlegesen integrálódott a kapitalista gazdaságba –, következésképp a nem piacelvű gazdálkodással rokonítható elvek működnek benne. Végző soron E. P. Thompson és James Scott is amellet érvelnek, hogy – a költség–haszon kalkulációval szemben – ezek a morális elvek a mérvadóak a nem piacelvű gazdálkodásban, és Samuel Popkin is ebből indul ki, még ha vitatkozik is ezzel az elgondolással. Az *erkölcsi gazdaságtan* – ahogy Popkin fordítói magyarították (vö. Popkin 1986) – tehát a piacgazdálkodást megelőző rendszerre érvényes, és mivel az egyik feltevésem az, hogy az erdélyi falusi gazdálkodás a fejlődésben megrekedt, ennek következtében azt is állítom, hogy működésében a morális elvek minden szinten hangsúlyosabb és sokkal fontosabb szerepet játszanak, mint a piachoz igazodó, vállalkozásszerű mezőgazdasági üzemekben.

A morális ökonómia tehát Thompson munkásságához köthető, aki a gazdasági adatokkal dolgozó történészeket azzal a kritikával illeti, hogy a munkanélküliségi adatokból és az élelmiszerárak növekedéséből közvetlenül magyarázhatónak vélik a 18. századi angliai munkásmozgalmakat, holott, mondja Thompson, az igazságosságnak és a legitimitásnak mindig működik egy néha láthatatlan és alig érzékelhető mércéje. Lázadások pedig akkor törnek ki, ha ezt a mércét a hatalmon lévők megsértik (Dessewffy 1996: 74). A fogalmat az angol történész az angol városi kenyérlázadások jobb megértésére alkotta meg, a forrásokból azt olvasta ki ugyanis, hogy a tömeg nem akkor lázad, amikor élethelehetőségei beszűkülnek, hanem amikor egy elképzelt igazságosságelvet a hatalom képviselői megsértettek. A morális ökonómia fogalmának használatával arra keresett magyarázatot, hogy a 18. század közepén dívott angliai kenyérlázadásoknak mi állt a háttérben, és rámutatott, hogy a kenyér árának emelkedése, súlyának csökkenése miatt felháborodott emberek nagyon is átgondoltan cselekedtek, és cselekedeteik háttérben a kapitalista, piaci gazdaság megjelenése előtti elvek álltak (Thompson 1963: 66). Ezeknek az elveknek az alapján a közösség tagjai elvárták a felsőbb hatalom képviselőitől, hogy különösen ínség idején tiszteljék a közösség érdekeit.

A kenyérlázadásokat egy korábbi erkölcsi vélekedésrendszer tette legitimé, amely erkölcstelennek minősített minden olyan méltánytalan eljárást, amely eredményeképp úgy emelkedtek az élelmiszerárak, hogy az emelkedés nyomán a kereskedők a szükségét szenvedőkből húztak hasznot. Ez a fogyasztói tudatosság megelőzte az egyéb politikai és ipari ellentéteket. „Nem a bérek, hanem a kenyér ára volt a legérzékenyebb indikátora a nép elégedetlenségének.” Az árak mindig a szokás és az alku által alakultak ki (Thompson 1963: 63), tehát a tömegnek lehetősége volt beleszólni az árak alakulásába, és élt is ezzel a jogával. Mivel akcióikat ehhez a morális ökonómiához igazították, a lázadásaik nem fejetlen lázadások voltak: a kikötőbe érkező gabona- vagy lisztszállítmányokat a nép lefoglalta, és a választott bizottságok a termékeket egy általuk igazságosnak vélt áron kimérték, anélkül, hogy bárkit is bántalmaztak volna (Thompson 1963: 64–66).

A morális ökonómiát James Scott ugyancsak a hatalom és a tömeg közti konfliktus, illetve a kapitalista gazdaságra való áttérés magyarázatára használja: burmai terepmunkája során azt tapasztalta, hogy a parasztok és földesuraik közötti közvetlen alkuhelyzeteknek köszönhetően mindig kialakult egy mindenki számára megfelelő konszenzus, ami esetenként a járulékok csökkentésében mutatkozott meg. Ezek a helyzetek és elvárások, a földesúr–paraszt kapcsolat patrónus–kliens jellege részét képezték a túléléshez szorosan kapcsolódó paraszti értékrendszereknek. A parasztok viszont lázadtak az új kapitalista rend ellen, mivel az már nem vette figyelembe a korábbi elképzeléseket, és a szabadpiaci elveket érvényesítette, vagyis nem volt tekintettel azokra az emberi és erkölcsi vonatkozásokra, amelyek a korábbi időszakokban lehetővé tették, hogy a parasztok ínséges időkben is meg tudjanak küzdeni a mindennapokkal (Scott 1976). A túlélést célul tűző parasztoknak fontosabb volt a katasztrófát ilyen alkuhelyzetekkel és az egyensúly keresésével elkerülni, mint kockázatot vállalni a magasabb jövedelmek érdekében. Éppen ezért – mondja Scott –, a morális ökonómia és a paraszti gazdaság megértéséhez meg kell értenünk a parasztság kulturális és vallási elképzeléseit is (Scott 1976: IX).

### ***A létminimum etikája vs. kalkulatív szemlélet***

Noha az erkölcsi gazdaságtan első pillantásra koherensen képes magyarázni a paraszti társadalom jellegzetességeit, a korporatív, közösségi falvak és a kapitalizmus ellentéteit, valamint a kapitalizmus ellen lázadó parasztság motivációit, tételei mögé nem sorakozik fel egységesen a tudomány, mint ahogy a szubsztantív gazdaságelmélet formálissal szembehelyezett állításait sem fogadja el mindenki. Egy igen hangsúlyos ellenvéleményt – az erkölcsi gazdaságtan

képviselőinek munkásságából kiindulva – Samuel Popkin (1986) fogalmazott meg, aki azt állítja, hogy a paraszti falu a piachoz hasonlóan szerveződik meg, és ezen belül a parasztcsaládokra mint egyféle vállalkozókra kell tekintenünk, akik a költség–haszon arányait figyelembe véve mérlegelik a boldogulás esélyeit, és akár kockázat útján is képesek növelni a jövedelmeiket. Lázadások pedig nem feltétlen akkor törnek ki, amikor a parasztok a létminimumot és a rövid távú megélhetés válságát veszik alapul, hanem amikor hosszú távú boldogulásuk a tét. „Míg bizonyos csoportok vagy osztályok akkor sem láznak, ha súlyos – rövid távú – megélhetési válsággal küszködnek, addig mások sokkal kevésbé súlyos megélhetési válságok esetén is láznak.” (Popkin 1986: 25)

Bár azt Popkin is elismeri, hogy az erkölcsi gazdaságtan követőinek munkássága termékenyítőleg hatott a parasztság kutatására, elemzésében szembeszáll ezekkel a nézetekkel, mert – mint mondja – az erkölcsi gazdaságtan főbb tételeiből olyan fontos kérdések hiányoznak, amelyek felvetése nélkül aligha érthetők meg a parasztgazdaságok és parasztfalvak jellegzetességei. Popkin az erkölcsi gazdaságtan három fő tételéből indul ki. Eszerint a parasztfalvak első imperatívusza a biztonság és a létminimumok mindenki számára elérhető megteremtése. Igen ám, csakhogy a tapasztalatok ennek az ellenkezőjét bizonyítják: a parasztok nem feltétlen a létminimumok megtartását tekintik céljuknak, hanem az életminőségük javítását, és különbséget tudnak tenni a rövid és hosszú távú, valamint a kockázatos (szerencsejátékszerű) és a kockázattól mentes beruházások között. Sokszor megtörténik, hogy a családok a megtermelt fölösleget – ha annak befektetésével a társadalmi ranglétrán feljebb juthatnak – hajlandók kockáztatni, még akkor is, ha ez a fölösleg elveszhet, de elvesztése nem jelenti az aktuális helyzetből való lecsúszást (Popkin 1986: 23–26). Az ellenvélemény megfogalmazójának állításai igazak lehetnek, azonban az erdélyi falura vonatkoztatva meg kell tennünk néhány pontosítást. Teljesen nyilvánvaló, hogy egy mai falu lakói nem a létminimum etikája alapján szervezik életüket, hanem inkább egy *gazdasági és társadalmi optimum*, a hatékonyság elérésére törekednek, és ez – mint majd kiderül – a gazdaság keretei és a közösségiség okán legalább annyira feltételezi a gazdasággal kapcsolatos morális rendszer létezését, mint a létminimumból fakadó imperatívuszok. Mindezen túl viszont úgy tűnik, hogy a gazdaságok – legalábbis nagy többségükben – kerülik a kockázatot, és inkább egy biztonságosan elérhető életszínvonalat céloznak meg. Ez nem jelenti a fejlődéstől való elzárkózást, hisz a modernizációs nyomás minden háztartásban éreztetni hatását. Ám a gazdaság eszköztechnikájának megújításában, a lakás komfortjának növelésében mindig igyekeznek már meglévő, és biztonságosan elérhető erőforrásokra támaszkodni: ódzkodnak például a hiteltől, vagy inkább a rokonsági, kapcsolati

hálójukból kérnek kölcsön, ennek erőforrásait vonják össze akár munkában, akár az eszközök közös megvásárlásában.

A morális ökonómia következő fő tétele az, hogy a falvakban működő közösségek olyan normákat határoznak meg, amelyek egyformán érvényesek mindenkire: a korporatív falvak közösségi működése az egalitárius elveket és a közös tehervállalást teszik meg normává, következésképp a különböző krízishelyzetek, a családokat fenyegető veszélyek elhárítása közösségi szinten valósul meg, ezzel pedig enyhítik a családokra nehezedő nyomást. A közösség tehát mintegy pajzsként borul a tagjaira, és fenntartásához mindenki hozzájárul. Popkin ellenvetése, hogy „hanyaglás esetén, amikor mindenki közel van a veszélyzónához, a községek kevésbé jól működnek, mivel az egyének nem szívesen járulnak (...) hozzá jövőbeli hasznot ígérő biztosítási, önszegélyezési és jóléti programok fenntartásához, és a pénzt inkább (...) rövid távú célokra, és saját szükségleteik kielégítésére fordítják.” (Popkin 1986: 27) Noha veszély, krízishelyzet esetén a gazdaságoknak a biztonság és a többiek által nyújtott támogatás iránti igénye megnövekszik, épp ezekben a helyzetekben fog csökkenni a támogatási és segítségi hajlandóság, mivel a visszafizetés egyre bizonytalanabbá válik (uo). Ezek az érvek igen komolyak, de észre kell vennünk, hogy az okfejtés a formális gazdaságelmélet logikai sémáját követi: ha csökken a visszasegítés valószínűsége, akkor egy gazdaság megszűnteti a reciprokatív rendszerekben való részvételét. Kétségtelen, hogy az erdélyi falvakban az utóbbi évtizedekben lejátszódó folyamatok a reciprokatív alapon szerveződő közösségek és a kölcsönös segítségnyújtási rendszerek megváltozása és netán megszűnése fele mutatnak. A változást viszont nem elsősorban a haszonmaximalizáló kalkulációval hoznám összefüggésbe, hanem az életmód megváltozásával, ami hosszú távon hat a közösségek működésére, hisz a kölcsönös segítségnyújtás esetén általánosított reciprocitásról van szó, ahol a javak nyújtásának pillanatában igen nehéz felmérni a visszasegítés biztos vagy bizonytalan voltát. A visszasegítésre garanciát leginkább a helyi kötelezettségek rendszere, a szokások és a normák nyújthatnak. Amit tehát Popkin a vietnami, kapitalizmus előtti faluról mond, az úgy tűnik, nem érvényes a mai erdélyi falura, és annak történeti előzményeire sem: a kölcsönös segítség itt hosszú távú kapcsolatokat jelent, legtöbbször az adott és kapott javak értékének a pontos mérlegelése nélkül zajlik, következésképp változása is hosszas folyamat, nem csak és nem elsősorban egyéni mérlegelések, hanem az életmód, munkaerő-elosztás, megváltozott időhasználat, az általános bizalmi szint csökkenésének az eredménye.

Végül harmadik tételként a morális ökonómia elmélete azt állítja, hogy a parasztfalu egyensúlyához és a létminimum folyamatos eléréséhez a patrónus–kliens kapcsolatok járulnak

nagymértékben hozzá. Ezeket a diadikus kapcsolatokat a patrónus szinte atyai érzelmei, a kliens szinte fiúi elkötelezettsége uralják, és a kölcsönös kötelezettségek egész sorozata jellemzi. Ez a jó földesúr képe, akinek érdekében áll védeni a parasztjai érdekeit, kivédi a piaci rendszer bizonytalanságait, és esetenként, amikor rossz a termés, a járandóságok csökkentéséről alkuszik a paraszttal. Popkin erre azt mondja, hogy a földesurat a paraszttal való kapcsolatában nem atyai érzelmei vezérik, hanem az a szándéka, hogy az erőforrásokat és a kapcsolatokat monopolizálja, elzárja a parasztok elől a piacok elérésének a lehetőségét, és azért igyekszik megtartani a kétpólusú kapcsolatokat, hogy a kollektív fellépést és az ennek eredményeképp adott jobb alkupozíció kialakulását megakadályozza. A piac tehát a parasztok számára a lehetőségek bővülését és a földesúrral szembeni pozícióik megerősödését jelenti. Ebben a kérdésben a mi viszonyainkra vonatkoztatva tisztán látni igen nehéz, mert ilyesfajta, földesúr és a tőle függő paraszt típusú patrónus–kliens kapcsolatok az erdélyi faluban nincsenek.<sup>168</sup> Azonban a falvak rétegzettsége, a birtokos, erőforrásokban gazdag és a szegény, napszámos munkából élni kénytelen csoportok kialakulása és egyre erőteljesebb körvonalazódása következtében aszimmetrikus (patrónus–kliens jellegű) kapcsolatokat figyelhetünk meg, amelyeknek keretében a munkavállaló család sokszor elvárja a munkaadó gondoskodását a munkaidőn kívül is, és ezt a birtokos család vállalja is, mert ezzel előre bebiztosítja magának a munkaerőt. Ez tehát egy kölcsönös függési rendszer, gazdasági vonatkozásain túl morális megfontolásokkal: a helyi, szemtől szembe kapcsolatok fontosak, mert ezekben a parasztok a helyi normákhoz igazodva ismerhetik ki magukat. A normakövető viselkedést sem az államtól, sem piacra lépés esetén a más szereplőktől nem tudják kicsikarni, ezért is jelentenek a külső kapcsolatok olyan nagy elégedetlenséget.

### ***A morális ökonómia két szintje***

A morális ökonómia érvényességéről és alkalmazhatóságáról mások is értekeztek (vö. Dessewffy 1996, Hofer 1994), ezért még egyszer feltehető a kérdés, hogy joggal használjuk-e ezt a mai gazdálkodási gyakorlatok megértésében. Hofer Tamás is kiemeli, hogy a morális ökonómia fogalmát általában olyan kritikus helyzetekre alkalmazzák, amikor a paraszti vagy a lenti

---

<sup>168</sup> A történeti példáról itt azért nem beszélek, mert az osztályharc jegyében fogant történeti munkák az elnyomó és kizsákmányoló földesúr képét festették meg. Ezzel szemben – tudjuk meg Egyed Ákos munkájából – voltak olyan földesurak, akik a parasztjaik javát is szem előtt tartották. Ujfalvy Sándor például az elszegényedő jobbágyság között állatokat, pénzt és terményeket osztott ki (Egyed 1981: 29). Ám ezek a példák nem feltétlen voltak tömegesek, még akkor sem, ha tudjuk, hogy a földesúrnak érdeke fűződött a jobbágyság jólétéhez, és sokszor meg is védte őket más földesurak vagy jobbágyközösségek ellenében (uo). A földesúr és a jobbágyközösség közti érdekegyezés/érdekharc kérdése tehát nem kellőképpen tisztázott, ám lényeges kiemelnünk, hogy ez a kapcsolat kölcsönös egymásrautaltságot jelentett (vö. Egyed 1981: 25–34).

életvilágok rendjének és a hatalom értékrendjének az ütközése lázadásokban, zavargásokban eszkalálódik (Hofer 1994: 385). Ilyen helyzetekre a vizsgált területen nem volt példa, hacsak nem tekintjük a világrend felborulásának a kollektív gazdaságok széthordását, amihez viszont megvolt az állami, közösségi konszenzus és az ideológiai támogatottság. Azonban, ha a problémát sokkal kisebb körökben vizsgáljuk, és nem tekintjük az alkalmazhatóság előfeltételének a lázadásokban megnyilvánuló konfliktusok meglétét, akkor – amint Hofer Tamás is tette – a parasztgazdaság családi kereteire is alkalmazni tudjuk az eddig összefoglaltakat. Van tehát a paraszti morálnak egy olyan szintje, amely leginkább ezekkel a fogalmakkal ragadható meg, anélkül, hogy azt állítanánk: a parasztok erkölcsösek<sup>169</sup>.

Az tehát mindenképp kétségtelen, hogy a fogalom korábbiakban leírt, eredeti értelmezése megváltozott, következésképp alkalmazását is más szintekre lehet rávetíteni. Az erkölcsi gazdaságtan alapvetően két szinten képes magyarázni a gazdasági és társadalmi folyamatokat. Az egyik szint a tömeg és – saját vagy gyarmati – hatalom kapcsolata. Értelmezésemben ezt külső kapcsolatoknak nevezem, és ide sorolom nem csak a falu és az állam kapcsolatát, vagy a falusiak által az állam részeként elképzelt hatalmi tényezőket, hanem a falunak a városhoz való viszonyát is, amely szintén egyenlőtlenségi és kiszolgáltatottsági helyzeteknek lehet az eredője. Lényegében tehát a falu külső, aszimmetrikus kapcsolatait sorolom ide (ez a szint közel áll a Thompson, Scott és Popkin által adott értelmezéshez). A másik szinten a tömeget alkotó különböző társadalmi formációk és egyének közötti viszonyokat helyezem el, vagyis a falu belső kapcsolatait. Ezen a szinten a falu és a falut alkotó közösségek kapcsolatát, a családokat egymáshoz fűző viszonyokat és az egyént a családba mint termelő és fogyasztó egységbe kapcsoló elveket vizsgálom. Ezzel a megközelítéssel Hofer Tamás értelmezéséhez kerülünk közelebb.

Elemzése során Hofer Tamás is abba az irányba bővítette a morális ökonómia fogalmát, amilyen irányba jómagam, és azt állította, hogy a parasztcsalád termelő tevékenysége jól meghatározott elvek szerint szerveződik. Kérdés lehet számunkra az, hogy erre a tudáskészletre mennyiben tekinthetünk olyan adottságként, amely hosszú távon jellemzi a paraszti viselkedést, hisz több, paraszttársadalmat leíró munka alapján olyan benyomásunk támadhat, hogy ezek a morális elvek nem tűnnek el könnyen, a paraszti életvilágoknak azt a részét képezik, amely mintegy *longue dureé*-szerűen jelen van az egyes változási folyamatok mögött is, tehát mintegy moccanatlan,

---

<sup>169</sup> „A megközelítésmód nem azért erkölcsi természetű, mert képviselői azt föltételeznék, hogy a kapitalizmus előtti korszakban a parasztok és az elit tagjai erkölcsösebbek, és kevésbé számítók voltak, mint mostanában, hanem azért, mert abból a hipotézisből indulnak ki, hogy a korábbi intézményi feltételek mellett a viselkedést szabályozó kalkulus a parasztok jóléte szempontjából erkölcsileg kielégítőbb eredményeket hozott, mint a modern kapitalizmus társadalmi berendezkedése és intézményes feltételei közepette” (Popkin 1986: 8).

nehezen változó jelenségként tekinthetünk rájuk. Mindez ellentmondani látszik annak a későbbiekben kifejtendő állításomnak, hogy bár a morális ökonómia jól meghatározott részét képezi a falusi gazdálkodásnak, változik, és egyre inkább egy hivatkozási rendszer válik belőle, főként a közösségi ellenőrzés szintjén. Nem kétséges, hogy a morális vélekedések az egyéni gazdaságok szintjén változnak a legkevésbé, hisz a szigorú elvek itt olyan értéket képviselnek, amely segíthet a családoknak jobban megszervezni az erőforrások felhasználását. A morális elvek tartósságának példázásáért Kuczi Tiborra utalhatunk, aki a kisvállalkozásokról írott könyvében a paraszti világ morális ökonómiájának a vállalkozásokon belül betöltött szerepére hívja fel a figyelmet. Ő a kisvállalkozások elemzésén keresztül azt bizonyítja, hogy a morális és a racionális gazdaságirányítás nem feltétlenül zárják ki egymást, mivel a piaci körülmények között is épülhet racionális vállalkozás morálisan szerveződő családi keretekre. „A gazdálkodás sikere a család szoros integrációján, a családi élet viszont a sikeres gazdálkodáson nyugszik.” (Kuczi 2000: 67–68.)

Az erdélyi falu esetén a kollektív gazdaságok felszámolása után újraéledő családi gazdaságokban ezek a morális elvek is újrafogalmazódtak, hisz olyan kényszerhelyzetek teremtődtek, amelyek áthidalásában ezek az elvek segítettek. Az államra sokszor mint egy kötelességtudásból rosszul vizsgázott olyan patrónusra tekintenek, akinek többet kellene törődnie klienseivel, és ezt az egyensúlytalansági helyzetet legalább szavakban igyekeznek kiigazítani. Némely esetekben a családok a külső ellenőrzést is elfogadják, és alávetik magukat a közösségi szinten megfogalmazott elveknek, hogy részesei maradjanak a védelmet is biztosító rendszereknek. Ám a normák az egyes családokon belül őrzik meg leginkább hatásukat, hisz a családon belüli optimum megteremtése a legelső cél, és ezzel sokszor a társadalmi optimumhoz is nagyban hozzájárulnak. A paraszti gazdálkodással kapcsolatos morált a falut dicsőítő ideológiai konstrukcióban lehet úgy szemlélni, mint az archaikus kultúrákat, organikus közösségeket elsöprő modernizációs folyamatokkal szembeszegülő, tudatos választás részét. Ezzel szemben azonban lehet úgy is tekinteni erre a morális rendszerre, mint a gazdálkodó ember és az erőforrások, a társadalom közti kapcsolat szabályozójára, az egyensúlyi helyzetek megteremtésének egy mentális eszközére. Az aprólékosan kimunkált elveket a véges erőforrások rendszerének a részeként is kezelhetjük: ezért írja elő ez a rendszer, hogy az elhasznált szerszámnyelet, kaszapengét tartalékolni kell arra az időre, amikor más eszköz vagy egy más eszköz alkotóeleme válhat belőle. Ám mivel a parasztgazdaság az erőforrásait nem, vagy csak nehezen tudja megújítani, tehát egy kényszerhelyzetben próbál minél jobban boldogulni, a morális elveknek fontos funkciója a gazdasági kényszerhelyzetek mentális fenntartása.

Tehát szoros összefüggést feltételezhetünk a gazdasági környezet és a kapcsolattartást szabályozó elvek között. A korábbi fejezetekben több helyen kitértem az erdélyi falu fejlődésében és gazdálkodásában tapasztalható azon mozzanatokra, amelyek a lemaradásra, annak okaira mutatnak rá, és amelyekkel aláhúzható az állítás, miszerint a morális ökonómia egy kényszerhelyzetnek is, nem pedig egy tudatos választásnak a része. Úgy gondolom tehát, hogy a falusiak nem különösebben erkölcsösek, vagy erkölcstelenek. Emberek, akik adott helyzetekhez igazodnak, és igyekeznek kapcsolataikat minél hatékonyabban szabályozni.

A parasztgazdaságban működő morális elveknek tehát két forrását látom: egyrészt az erőforrásokhoz való hozzáférési adottságok, illetve az, ahogy az erőforrásokra tekintenek, másrészt a gazdaság egészét uraló, történetileg is meghatározott közösségiség (közösségi szabályok és közösségi ellenőrzés), amely az életvezetésben, a gazdálkodás megszervezésében jól meghatározott mintákat ír elő. Olyannal is találkozni elég gyakran, hogy a veszteséges termelés továbbvitelét ezekkel az elvekkel indokolják, amikor beszámolnak arról, hogy számításaik szerint egy művelési ágat nem érte meg fenntartani, és megindokolják, hogy mégis miért tartják fenn tovább is: ebben az indoklásban egyfajta ősiségre utalnak, mely kötelezi az utódokat, másrészt a faluközösségre, amely elmarasztalhatja a rosszul gazdálkodókat.

### **A morális alapon szerveződő gazdaság néhány magyar vonatkozása**

A morális ökonómia elvei szerint szerveződő gazdaság – még ha nem is kimondottan ezzel a kifejezéssel írták le – többször is előfordul a magyar anyagban: a magyar néprajzkutatók és antropológusok, valamint a szociológusok több rendben is rámutattak, hogy a gazdaság erkölcsi alapokon való, jól kialakított nézetek szerinti szervezése egyik sajátossága a magyar parasztságnak. Ezek az elvek átfogták azokat a területeket – belső és külső kapcsolatokat –, amelyekről a továbbiakban én magam is beszélni kívánok, tehát szabályozták a gazdálkodással kapcsolatos tevékenységek mindegyikét. Részletekbe menő leírásaink vannak a különböző munkafolyamatokról, a családon belüli munka elosztásáról, az élelmiszerek felhasználásáról, a táplálkozáskultúra alárendelődéséről a véges erőforrások elképzelésének (lásd például Fél–Hofer 1997). A leírások és elemzések felhasználásának a mi szempontunkból viszont van egy igen nagy fogyatéka – hangsúlyozom, hogy a mi szempontunkból. Mivel hiteles és szakszerű, a romantikus lelkülettől mentes leírások a 19. század második felétől, de leginkább a 20. század elejétől kezdve állnak rendelkezésünkre<sup>170</sup>, vagyis attól kezdve, hogy a kapitalizmus –

---

<sup>170</sup> Részletekbe menő és módszerében újító – egy parasztgazda életét áttekintő –, hiteles vizsgálatot végzett el Mohay Tamás, ám forrásai jellegéből eredően ez a munka is csak az 1920-as évekig megy vissza (Mohay 1994).

bármennyire részlegesen is – már megérintette a paraszti gazdaságokat, arról a paraszti világról, ami ezt a korszakot megelőzte, keveset tudunk. Talán Tessedik Sámuel és Berzeviczy Gergely munkáiban (Tessedik–Berzeviczy 1979), vagy később a 19. század közepétől kibontakozó mezőgazdasági szakirodalomban, esetleg publicisztikai írásokban (vö. Balogh 1972) bukkanunk olyan utalásokra, amelyek ebből a szempontból hasznosíthatóak. Következésképp felvethető a kérdés, hogy az idővel, az energiával, a táplálék beosztásával – mint a morális ökonómia egyik fontos területével – kapcsolatos szigorú elvek nem állnak-e kapcsolatban a piaci viszonyokkal<sup>171</sup>, hisz tudott dolog, hogy a kapitalizmus időszakában – az adópolitikák miatt is – a paraszti háztartások pénzszükséglete megnőtt (Varga 1972: 314–315), amit a gazdaság átszervezésével és minél több termék piacon való értékesítésével tudtak csak kielégíteni. E kérdés felvetésénél ugyanakkor a parasztnak a piaccal már a feudalizmus korában kialakult kapcsolatait is figyelembe kell venni, hisz már a középkor folyamán – tehát jóval a kapitalista pénzgazdálkodás előtt – találni olyan közösségeket, rétegeket, amelyek piacra termeltek, és nem csak a fölösleget vitték alkalmoszerűen a piacra (vö. Belényesy 1956: 50, 56–57). A piacok fontosságát sejtetik a következő sorok: „a XIV–XV. századokból különféle gazdasági számadások sejtetik már a vásárok forgalmát is, s szinte azt a benyomást keltik, hogy a falvak népének jó része állandóan úton volt, vásárból jövet, vagy vásárra menet” (Szabó I. 1969: 55), valamint a kereskedelem szerepére következtethetünk abból is, hogy az állatkereskedelem a középkortól a 19. századig folyamatos volt (Paládi-Kovács 1993: 70, 170–178, 263–266).

A kérdést tehát, hogy a szigorú beosztás a piac előtti vagy a kapitalista gondolkodásnak a része-e inkább, igen nehéz megválaszolni, hisz ha igaz is, hogy a kapitalizmus korszakában válnak uralkodóvá a piaci viszonyok, ezek valamilyen módon már azt megelőzően jelen lehettek a parasztnak életében, következésképp a paraszti beosztásnak is kellett igazodnia ehhez. Még akkor is így van ez, ha figyelembe vesszük, hogy a nagyfokú jólétet biztosító kivitelben nem vett részt minden csoport és minden terület parasztsága, és hogy a piac főként a helyi munkamegosztás termékei cseréjének volt a színhelye (vö. Balogh 1972: 376). Ugyanakkor egyes adatok mégis arra mutatnak, hogy a jobbágyfelszabadítást, majd a tagosítást követően a falusi emberek anyagiasabbá váltak: „az öregek, elhalt szüleik emlékezéseire hivatkozva, 1946-ban egyöntetűen állították, hogy ők még többet dolgoztak, mint 1848 előtti jobbágyőseik, de a mostaniak, a tagosítás óta, még »többet hajtják magukat, és fősvényebbek«” (Kós 1979: 486, 17. lábjegyzet).

---

<sup>171</sup> A kérdés feltevésére Kuczi Tibornak az időrezsimek kialakulásáról szóló előadásorozata inspirált.

De nem csak a piaci viszonyok érdemelnek figyelmet: ha ugyanis a morális elvek között a munkamorálnak – az ebben a dolgozatban mondottak értelmében is – jelentős szerepet tulajdonítunk, akkor figyelembe kell vennünk, hogy a munkához való viszonyulás történeti változásai azt sejtetik, hogy a munka mint a jólét és ezen keresztül az üdvözülés elérésének eszköze egy, a céhes-polgári, városi életfelfogáshoz és a protestáns szellemiséghez köthető jelenség (Weber 1982). Max Weber nézetei a protestáns szellemiségnek a munkára, a kalkulációra, az embertársak, az üzlettársak, de főként az istennel szembeni mindennapi elszámolásra, és különösen a hivatás kialakulására gyakorolt hatásairól ismertek (Weber 1982: 27–290). A munkának ez a protestáns felfogása egyben a nemesi osztályokkal szembeni polgári bizalmatlansággal, az antiklerikalizmussal, de az alsóbb osztályok munkával szembeni vonakodása elleni harccal is összefügg (Kocka 2001: 8). A munkával kapcsolatos mentalitás pozitív változásainál ugyanakkor azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a munka mint tudatos cselekvés, dinamikus erő a társadalomtudósok és filozófusok írásaiban exponálódik, és a fizikai munkát végzők erről való gondolkodása minden bizonnyal lényegi különbségeket mutatott ehhez képest, hisz aki egész nap kemény munkát végzett, az aligha tudott eltekinteni attól, hogy az fáradságos, gyötrelmes tevékenység (Kocka 2001: 10). Ez a rendi korszak Magyarországnak alsóbb rétegei esetén is így lehetett, viszont a probléma ebben az esetben is kettős: a robot ugyan kényszerű munkára kötelezte a jobbágyparasztokat, ám a fokozott adóterhek arra ösztönözték őket, hogy „túlmunkával, szigorú beosztással, az igények megszorításával és főként önellátással” (Zsigmond 1979: 21) egyenlítsék ki a deficitet<sup>172</sup>, amit a családtagok, a béresek, a női és a gyermekmunka fokozott igénybevételével lehet elérni (Zsigmond 1979: 22). „Minden általa készpénzben fizetendő szolgáltatásnak fedezetét egyedül különös szorgalma szerezheti meg (...) És adóját sem róhatja le jobbágyi telkének termékeivel, hanem csak rendkívüli iparkodásának jutalmával, ami egyáltalán igen nagy odaadást kíván.” (Berzeviczy 1979: 381) A fentebbi gondolatok a paraszti szorgalom apológiájaként is olvashatók, ám rögtön hozzá kell olvasnunk azokat a gondolatokat is, amelyeket szintén Berzeviczy írt le a parasztoak lustaságáról, bár azt is mondja – és a testületi szellemmel (*esprit de corps*) magyarázza (Berzeviczy 1979: 397) –, hogy egyes területeken jó tulajdonságaik is érezhetőek.<sup>173</sup> A lustaság és a szorgalom Berzeviczy által jelzett regionális különbségeinek magyarázatában a testületi szellem mellett a paraszt–földesúr

---

<sup>172</sup> Berzeviczy Gergely a 18. század végén kiszámolta, hogy a parasztság maximális jövedelme és az adóterhei közti egyenleg megvonása 75 forintos (a jövedelem 40 százaléka) deficitet eredményez (Berzeviczy 1979: 376–380 és Zsigmond 1979: 20–21).

<sup>173</sup> „Szorgalmasok, emberiesek, engedelmesek némely helyen a parasztoak, másutt ellenben tolvajok, veszekedők, iszákosok és nyakasak.” (Berzeviczy 1979: 398)

viszonyt kell szemügyre vennünk, hisz az úrdolga kényszerként nehezedett a parasztokra, és ennek a felelőtlen munka volt a következménye, amint az egy Arad megyei volt úrbéres leveléből 1861-ben kiderült: „úrdolgába ritkán dolgoztunk lelkesen, csakhogy a napot lerójuk. Ha rossz munkánk nyomán rossz termés volt, annak az idő volt az oka, nem mi, és ezt az uraságok elhitték” (Varga 1972: 314). Amennyiben viszont a földesúr felelősséget érzett parasztjai iránt, őket támogatta, abban az esetben a parasztok szívesen maradtak helyben, földjeiket jobban művelték (Egyed 1981: 33–34). A 19. századi szakemberek véleménye alapján általánosnak tűnik viszont, hogy a pénzgazdálkodás uralkodóvá válása előtt a jobbágyi kötöttségekből is levezethetően a munkamorál sajátosan igazodott az adott helyzetekhez, és a parasztok nem dolgoztak megfeszítetten: amennyiben a létminimumot elérték, a munkával leálltak (Balogh 1972: 360).

A parasztok jogállása is fontos tényező lehet tehát, mivel a szabadparasztok a saját földjeiket művelték a rendi korszakban is, így a szorgalomnak rájuk nézve közvetlen haszna volt, ez pedig a megfigyelő csodálatát kiváltó munkakultúrát eredményezett (vö. Imreh 1983: 147). A lustaság és a szorgalom kérdését tehát – és ezt lényeges kiemelnünk – annak fényében is szemlélnünk kell, hogy éppen kinek dolgozott a paraszt, hisz ha úrdolgában fukarul is adagolta a szorgalmát, attól még a saját birtoklású, használatú földeken szorgoskodhatott – és ennek talán tanulságai lehetnek a térszek működésére vonatkoztatva is.

A kép – ha a munkakultúrát és a szorgalmat vesszük csak alapul – mindenképp ellentmondásos, a kapott adatok alapján így nehéz eldönteni, hogy a morális alapvetéseknek a rendszere mikori eredetű. Én mégis hajlok arra, hogy egy korábban kialakult rendszer nyomainak tartsam a ma is meglévő elképzeléseket, amelyeket morális ökonómia megnevezés alatt a szigorú beosztásnál tágabb értelemben kezelek. A korábbi kialakulás feltételezésében a következő okok vezérelnek:

1. a korlátozott nemesi földtulajdonjog következtében a jobbágyok is bírtak földet, amelynek a földesúr csak a haszonvételi jogával bírt. Amennyiben a jobbágygazda a földet meg tudta művelni és a kötelezettségeinek is eleget tett, a földet utódainak tovább örökíthette, ez pedig a jobbágygazdaságoknak egyfajta folytonosságot, önállóságot és biztonságot nyújtott, amit a saját tulajdonban levő mezőgazdasági felszerelés és állatállomány csak fokozott. Nem csak a szabadparasztok, hanem a jobbágygazdák is olyan keretek között szervezték meg gazdaságukat és életvitelüket, amelyek ösztönző erőként hatottak a jó munkavégzésre, a teljesítmény növelésére, ez pedig már a morális elvek fele mutat.

2. a paraszti gazdaságok jellegükből és viszonyaikból fakadóan – művelési kényszer és egalitáriánus elvek – vélhetően mindig arra voltak kényszerítve, hogy az egyensúlyi helyzeteket

keressék, amit nagyon sokszor csak a morális ökonómia elveinek a betartásával lehetett megtartani.

3. az előbbivel összefüggésben azt állítottam, és azt állítom, hogy az erdélyi falusi gazdálkodás nem tudott integrálódni teljes mértékben a kapitalista gazdaságba, és egy ezt megelőző közösségiség és az általa kialakított normarendszer működését figyelhetjük meg benne. Ezek a nem tudatosított és csak ritkán verbalizált elvek az életvilágok részét képezik (vagy képezték egész a legutóbbi időkig). Mindenki ismeri őket, és, még ha nem is tartják be a cselekvési elveket, a helyes életről közösségileg kialakított és ellenőrzött elképzeléseket szükséges esetben hivatkozási alapként kezelik. A piachoz való igazodás viszont – és főként ott, ahol alacsony az önállósodási hajlam – nem képezi ilyen egyértelműen egy közösségileg megteremtett szocializációs háttér részét. A részleges integráció kapcsán a paraszti gazdálkodás környezetét leíró részben láthattuk, hogy a piacok nem mindegyik területre voltak ösztönző hatással, és nem minden család állt folyamatos kapcsolatban a piaccal, így itt az eladott fölöslegből nyert pénz ellenében csak a gazdaságon belül elő nem állítható termékeket szerezték be (vö. Balogh 1972: 376).

4. végül a falusi gazdaságok működésében olyan morális elvek meglétét is felfedezhetjük, amelyek az önszabályozó piac logikájával csak fenntartásokkal egyeztethetők össze: a magas ceremoniális alapok keretében „elpazarolt” javak<sup>174</sup>, a rituális fogyasztás túldimenzionálása még akkor is, ha ez a család anyagi lehetőségeit teljesen kimeríti (vö. Sárkány 1983), a nagy munkák idején az emberi erőket kímélő déli alvás, az öregek rosszallása az esti, lámpánál történő munkákkal kapcsolatosan egy korábbi mentalitást tükröznek. A változások irányát Kós Károly így foglalja össze: „a régi közösségi szokások szerint élő »tempós paraszt« helyét fölváltja a földéhségében feszülten dolgozó és számítható falusi ember. Mindezek a régi közösségi élet és gondolkodás fellazulásával, a hagyományok erejének csökkenésével jártak” (Kós 1979: 483).

Ha pedig a morális ökonómia működését nem csak a munkamorálban és a paraszti gazdaság munkavégzéssel kapcsolatos szféráiban vizsgáljuk, akkor olyan morálisan megalapozott viselkedésre is bukkanhatunk a történeti anyagban, mint amilyent Thompson az angliai kenyérlázadások kapcsán leírt, és amelyről a korábbiakban magam is beszámoltam. A világ folyásának egyfajta erkölcsi megalapozottságáról, az igazságosság és a méltányosság elveinek

---

<sup>174</sup> Egyed Ákos szerint ezek a magas ceremoniális alapok mint a társadalmi részvétel feltételei – Kalotaszegen például – már a késő jobbágykorban megvoltak (Egyed 1981: 32), tehát nem lehet azt állítani róluk, hogy a kapitalizálódó gazdaság, a fogyasztási és presztízsfelhalmozási nyomás következtében alakultak volna ki, noha az kétségtelen, hogy a 19. század végének gazdasági és társadalmi folyamatai befolyásolták a paraszti csoportok, és leginkább a parasztpolgárság fogyasztását.

cselekvésirányító szerepéről tanúskodik az a 17. század második felében feljegyzett történet, mely szerint az egyik végvár, Székelyhíd kenyérben és pénzben hiányt szenvedő őrsége fellázadt a zsoldot tizennégy hónapig visszatartó parancsnoka ellen, és bár az elfogott tisztet a katonák meg is ölhetnék volna, ehelyett elvették drágaságait és pénzét, a parancsnokot pedig egy véka lisztet tartalmazó tarisznyával a hátán kiteszítették a várból (lásd Várkonyi 2001: 23–24). Az 1514-es parasztforradalmat elemző Szabó István azt hangsúlyozza – mintegy megelőlegezve Thompsonnak az igazságosságról és méltányosságról írott gondolatait –, hogy „a tényleges állapotnál fontosabb a lelki állapot, vagyis nagyobb szerepe volt annak, hogy a paraszt a maga állapotát elviselhetőnek tartotta-e vagy sem, mintsem annak, hogy a valóságban jól vagy rosszul ment neki” (Szabó I. 1940: 30–31).

Az eddigiek – a nemzetközi szakirodalom és a magyar vonatkozások – alapján a morális ökonómiát értelmezésben nem lehet az anyagiak beosztására és a munkaerő önkiszákmányolás-szerű adagolására szűkíteni: a parasztnak az úrdolgan való nem épp bőkezű munkaadagolása is számomra egyfajta morális ökonómiai viselkedést mutat, mint ahogy a déli alvás, pihenés is. Ugyanakkor arra is rá szerettem volna mutatni, hogy a morális ökonómia bizonyos vonatkozásaiban valóban kapcsolatban van a piacra való termeléssel is, de a magyar parasztság piaci kapcsolatai korábbiak a 19. századnál. Úgy tűnik tehát, hogy a morális ökonómiát nem lehet egyértelműen a 19. századi, az önszabályozó piac fordulatához kötni, bár az kétségtelen, hogy az anyagiak és a munkaerő beosztásában ez az időszak fordulatot hozott.

Nem fogom – és talán nem is szükséges – a magyar parasztság leírását végző munkákat sorolni, hisz szinte mindegyikben találunk olyan elszórt utalásokat, amelyek a morális ökonómia értelmezési keretei fele mutatnak, így Hofer Tamás úttörő, a morális ökonómiát a magyar parasztságra alkalmazó írása mellett a Fél Edittel közösen végzett munkájuk eredményeire utalnék. A paraszti életvitel és gazdálkodás erkölcsi vonatkozásainak bemutatására méltán a legismertebb példa a magyar szakirodalomból Fél Editnek és Hofer Tamásnak az átányi gazdálkodásról írott monográfiája (1997), valamint ugyanezen település tárgyhasználatáról írott nagyobb lélegzetű munkája (1964). Ezekben a munkákban – bár a kutatásokat már a kollektivizálás idején végezték – arra keresték a választ, hogy az igazi paraszti világ milyen értékek mentén szerveződött, mert feltételezésük szerint a kollektivizálás eltörölte az addig érvényben levő rendszereket. Az erkölcsi alapokon szerveződő rendszereknek szerves része volt a saját teljesítőképesség és igények ismerete. Ez egy igen jól meghatározott rendszere volt a gazdasági és társadalmi optimum elérésének és szabályozásának: az erőforrások elosztása, a településszerkezet, az eszközkészítés és eszközhasználat, a munkafolyamatok megszervezése, a

településszerkezettel összefüggő társadalmi kapcsolatok kialakítása mind a hatékonyságot szolgálták, akárcsak a pihenés és munka idejének évszakonkénti változása, az emberi munkának a természeti körülményekhez való igazodása. A szerzőpáros – egy másik munkájában – igen aprólékos képet ad a tárgyak és tárgyak, valamint a tárgyak és az emberek, a társadalom viszonyáról is, arról, hogy a tárgyak milyen helyet töltenek be az emberek életében, életterében: a felnőttek által elhasznált, és kisebbé alakított kapa vagy kasza először a gyerek használatába ment át, majd egyéb szerszám lett belőle, végül darabjait más eszközök készítésére használták fel (Fél-Hofer 1964: 57–58). Itt tehát a tárgyi világ elemeiből nem lett szemét, és ezt tartották helyesnek, követendőnek, a rendszerhez szigorúan igazodtak, ami segített a mindennapok megszervezésében és megélésében. A paraszti beosztásról, az erőforrások minél jobb felhasználásáról, a családi munkamegosztásról, a természeti környezetre és a saját termelésre is támaszkodó, de a piaccal is kapcsolatot tartó háztartásokról a 20. század első fele gútai gazdaságainak elemzése során Fehérváryné Nagy Magda is érzékletes képet fest, s bár ökonomista szemléletről vagy morális ökonómiáról nem beszél, elemzéséből az derül ki, hogy az általa vizsgált gazdaságok csak szigorú beosztással tudtak talpon maradni (Fehérváryné Nagy 1988: 37–112). De ezt látjuk Nagy Sándor ipolynyéki gazdánál is, akinek stratégiáiban a családja igényei, a közösség elvárásai, a piac követelményei és a gazdaság lehetőségei között kellett megtalálnia a lehető legjobb utat (Mohay 1994: 74–137). Az ökonomista szemlélet az erdélyi falvak gazdaságait – és azon belül természetesen a tárgyhasználatot – is jellemzi: a háztartások igyekeznek úgy megszervezni a termelést és a fogyasztást, hogy minél kevesebb külső erőforrásra legyen szükség. Ma is van olyan háztartás – és nem is ritkán –, ahol az élelmezésben arra törekednek, hogy amit csak lehet, a háztartáson belül állítsanak elő, és ezzel is lezorítsák a kiadásokat. Ennek az ökonomista szemléletnek a jegyében kezdtek el a kilencvenes években a Nyikó menti gazdaságokban napraforgót termesztetni és olajat ütni, ez a szemlélet határozza meg a húsállatok (például disznó) levágásának az időszakát és a hús beosztását úgy, hogy egész esztendőre elég legyen, és ez a szemlélet irányítja azokat a gazdaságokat, ahol mindent igyekeznek termesztetni és tartani, hogy mindig legyen friss, az időszaknak épp megfelelő termék (sajt, túró, zöldség stb.) az asztalon, és bárányt is tudjanak vágni, anélkül, hogy ezeket a termékeket meg kellene venniük. Az erőforrások hatékony megszervezésének az elve az eszközhasználatban is érvényesül: minden háztartásban van a gazdának egy zuga (ha nem önálló műhely, akkor a kocsiszínben, átalakított istállóban, a sütőházban egy elkülönített rész), ahová régi szerszámokat, alkatrészeket, az utcán talált darabokat gyűjti össze, és szükség esetén innen válogat. Így készülnek a kaszapengéből a répavágó kések, az eldobott nagyobb csavarokat arra használják, hogy disznóvágáskor a disznó

bőrét a felhevített csavarral a hajlatokban is megperzseljék. Ezek az eljárások nem csak a véges erőforrások miatt tartják magukat, hanem azért is, mert a közösség megszólja azt, aki nem az ökonomista elveknek megfelelően szervezi meg az életét.

### **Morál és külső kapcsolatok: a hatalom és a közösség**

Bár a hatalom és közösség nyílt konfliktusaira mai példáink nincsenek, az erdélyi falvak társadalomtörténetét feldolgozó munkákban találkozunk mind a morális ökonómiai megközelítéssel, mind az ebbe a körbe tartozó hétköznapi ellenállás fogalmának alkalmazásával. A kollektivizálás időszakának falusi történéseiben, úgy tűnik, meghatározóak voltak azok a mozzanatok, amelyek keretében a lenti világok tagjai egy általuk ismert morális rendszerhez és a társadalmi, gazdasági optimumhoz igazodva szervezték meg életüket vagy a szembeszegülés egyetlen módját, a hétköznapi ellenállást. Oláh Sándor a Kis-Homoród mente falvainak kollektivizálását bemutató könyvében elemzi azokat a változatos technikákat, amelyekkel az elnyomott parasztok a rendszerrel szembeszegülhettek (Oláh 2001: 204–252), és az elképzelt rendet legalább részlegesen helyreállíthatták. A lopás, a teljesítmény-visszatartás, a hamis adatok szolgáltatása, a halogatás, a háritás stb. mind olyan technikák voltak a parasztok kezében, amelyekkel a saját maguk és közösségük integritását védhették, valamint kiemelt helyet kaptak ebben a korszakban a helyiek és a hatalmi szféra között közvetítő mediátorok, akik esetenként csökkenthették a közösségre nehezedő nyomást. A hétköznapi ellenállásnak és a két világ közti közvetítésnek vélhetően nagy szerepe volt a túlélésben. Ugyanezt a morális ökonómiai szempontot alkalmazza és a lázadás rejtett formáit, a hatalom és a helyiek közti kommunikáció hatékony megszervezését mint konfliktustompító, -levezető tényezőt mutatja be Gagyi József is egy székelyföldi falu átmenetét, az új hatalmi szerkezet kiépülését és az új vezetők kinevezését elemző írásában (Gagyi 2005: 17–63). Tanulmányában emellett érvel – mint ahogy emellett érvel a burmai anyagon dolgozó James Scott is a maga példáján –, hogy van egy morális rend, amelynek a határait a parasztok szabják meg, ismerik, és ehhez tartják magukat. Amennyiben a hatalom ezeket a morális határokat nem lépi át, a konfliktus elkerülhető. Emellett ugyancsak a nyílt konfliktus elkerülését teszik lehetővé a morális rend megőrzéséhez hozzájáruló hétköznapi ellenállási formák (Gagyi 2005: 45–51). A társadalomtörténeti példák is azt támasztják alá, hogy egyfajta morális viselkedés külső kapcsolatokban való alkalmazása az erdélyi parasztságnak sajátja volt.

A morális ökonómia mint megközelítésmód tehát első renden – az ebben a témában már klasszikusnak számító, a korábbiakban ismertetett munkák alapján – a külső kapcsolatok, a

hatalom és a közösség, a városiak és a falusiak viszonyainak szintjén alkalmazható. Első pillantásra megalapozatlannak tűnhet a város és a hatalom egy szinten történő említése, de a hatalomhoz hasonlóan itt a *városiak* egy távoli és imaginárius közösség, amely sok mindenért felelőssé tehető, akárcsak a személytelen hatalom. Amikor a falusiak a városiakról beszélnek, nem veszik figyelembe azt, hogy az erdélyi városok, és ezen belül főként a székelyföldi kisvárosok lakóinak egy nem kis hányada – bár városon lakik, és esetleg ott van a munkahelye – részt vesz az otthoni termelési folyamatokban. Azt a várost látják, amelynek lakói az ő nézetükben sokkal kevesebbet dolgoznak, mégis kényelmesebben élnek, nyugdíjas koruktól kezdve – ellentmondva a falun érvényes munkával töltött élet és dolgozó öregség parancsának – pedig *csak sakkoznak a blokk előtt*.<sup>175</sup> A falut a város viszonylatában, néha meg egymással szemben láttató kép nem új keletű és nem is csak az erdélyi falvakra jellemző, talán jobban meg is értjük, ha figyelembe vesszük ennek történeti hátterét és elterjedtségét. Az egyik nagyhatású parasztságelmélet (vö. Redfield 1960, Silverman 1983: 92–96) éppen a falu–város viszonyból indul ki, amikor a paraszti társadalom és kultúra megértését ebből a kapcsolatból tartja levezethetőnek. „A legtöbb kutató, aki a paraszttársadalmat vizsgálja, a falu és a város szerkezetének kapcsolatát hangsúlyozza.” (Foster 1982: 303) A résztársadalom és rész-kultúra kifejezés ezt a bonyolult, függést is jelentő kapcsolatot ragadja meg: „A parasztok érzelmi kapcsolata a várossal különösen megrendítő. A parasztok a történelem egész során csodálták a várost és az ott megfigyelt számos tényezőt utánozták is. (...) Ugyanakkor – és nem ok nélkül – a parasztok gyűlölik a várost és félnek a városlakóktól, akik ellenőrzést gyakorolnak az életük felett...” (Foster 1982: 308–309) Más elméletek – szintén történeti értelemben – a paraszti társadalmon belüli egyenlőségelvet állítják szembe a paraszti réteget a más társadalmi csoportoktól elválasztó mély szakadékkal, és ezen belül hangsúlyozzák azt, hogy a város és a vidék alig érintkezik egymással, hogy a város és a vidék „két külön világ” (Macfarlane 1993: 56). A külső kapcsolatoknak van néhány igen fontos vonatkozása mind a hatalom és a közösség, mind a város és falu tekintetében. Az egyik ilyen vonatkozás a falusiak által a külső kapcsolatokban érzékelt aszimmetria, és az ennek következtében kialakuló kiszolgáltatottság érzése. A falusiak azért is tekintenek úgy a városiakra, mint akiknek ki vannak szolgáltatva, mert úgy vélik, hogy a városiak jóléte és gyarapodása, a kényelem, amiben nekik sosem lesz részük, mivel életük végéig és munkabírásuk végleteiig dolgozniuk kell, mindez az ő kárukra alakul így, hisz azért a

---

<sup>175</sup> Robert Redfield írja összefoglaló tanulmányában, hogy a parasztok nézetében a mezőgazdasági munka jó, ezzel szemben a kereskedelem nem jó (Redfield 1960: 64).

kényelemért valakinek meg kell dolgoznia. A városiak és a hatalom emberei azok, akik meglopják őket.

Van olyan kutatói vélemény, hogy az erdélyi falu története az utóbbi kétszáz, háromezred évben valójában a centralizált hatalom faluba való behatolásának és az elvonásnak a története (Verdery 1983: 339–340., Kiss 2004: 10), hisz a hatalom ebben az időben mindig arra törekedett, hogy akár nyíltan megnevezett járadéki alapként a jobbágyság idején, akár erőszakos eltulajdonításként a kollektivizáláskor, akár pedig az adó és árpolitikák irányításával a kapitalista gazdaságban minél többet vonjon el a parasztoktól. A parasztok azért is érzékenyek a hatalommal való kapcsolatra, mert ezt a törekvést látják ma is a külső kapcsolatokban: a faluval nem hogy nem törődik senki, de még az életlehetőségeiket is beszűkítik, mindegyre felborítják a törékeny belső egyensúlyt azzal, hogy újabb és újabb terheket rónak a falusi gazdaságokra.<sup>176</sup> A hús termelői árának csökkenése, az eladói ár ezzel egyidejű szinten tartása vagy növelése, a tej árának szinten maradása, a fizetési késlekedések, a paraszti világban jól meghatározott arányok – például egy kaszapengének az egy napszám béréhez igazított ára – érvényességének külső behatásokra történő megváltozása képezik az elvonás érzésének és az elégedetlenségnek az alapját, ezért válik a *minket meglopnak* érzés a külső kapcsolatoknak a központi strukturáló tényezőjévé. „Volt idő, amikor megérte. Ezelőtt 2-3 évvel ötven-hatvanba adtuk el a disznót. Most örvendhet, aki harmincötbe eladja. (...) S közben a hús ára a boltokban fölment. Akkor miért nem hozták le ott is az árakat? Ebből is a kereskedők gazdagodnak meg.” Ezek tehát a lentiek szemszögéből nézve konfliktusos viszonyok, még ha nem is nyíltak, amelyekre a verbális lázadással és a hétköznapi ellenállással lehet válaszolni.

Az erős és központosított államot viszont a hétköznapi ellenállási technikákkal viszonylagos hatékonysággal lehet gyengíteni, és hasonlóképpen: a gyenge hatalmat tovább lehet gyengíteni. Ha tehát nem adják meg nekik, amiről úgy gondolják, hogy az övék, a falusiak – és nem csak – elveszik azt: amikor a kollektív gazdaságból loptak, azt mondták, hogy úgyis a magukéról viszik, hisz a földet tőlük vették el. A külső kapcsolatokban megmutatkozó elnyomás hétköznapi ellenállásként váltja ki a morális elvek működését, eladdig, hogy a társadalomban konszenzusok alakulnak ki a lopás és eltulajdonítás erkölcsi megítélése kapcsán. Az államot eredendő rosszként

---

<sup>176</sup> Hadd jegyezzem meg itt azt, hogy európai nyomásra a román mezőgazdaságban folyó átalakulás és standardizáció is – mindamelllett, hogy egyelőre csak részleges sikerrel járó akciókban mutatkozik meg, és félelemmel teli várakozást vált ki – olyan színben tűnik fel, mint egy újabb kísérlet arra, hogy a mezőgazdaságból élő falusiak mozgásterét beszűkítsék. Teljes képtelenségnek tartják, hogy ne tartsanak bizonyos fajtaakat, amelyeknek a tartására a falusi normák szerint különben felkészültek (megvan hozzá a föld, a csűr, az istálló, az emberi munkaerő stb.), hisz a közösség által meghatározott optimum elérésében nagy segítséget jelentene az ágazat további fenntartása. Ebben van is némi igazság, mivel senki nem mondja meg, hogy mit csináljanak majd a beszüntetett ágazat helyett, hogy honnan teremtsenek elő újabb erőforrásokat.

szemlélő parasztek között a lopás társadalmi gyakorlattá vált (vö. Mateescu 2004: 85), és ezzel a gyakorlattal lehetett helyreállítani ez egyébként rossz irányt vett folyamatokat. Ez mind a szocializmus idejére, mind az azt követő piacgazdaságra igaz lehet.

Ez tehát a morális ökonómiának az a szintje, amely – bár legtöbbször csak a narratívák megformálásában – közelít a thompsoni és scotti morális ökonómia fogalmához, noha esetünkben inkább optimumokról, mintsem létminimumokról lehet beszélni. Viszont ezeknek az optimumoknak is jól kialakított erkölcsi bázisuk van. A morális érzékenység jellemzője a paraszti gazdálkodásnak, és ennek egyik kifejeződési formája az általános egyensúlytalansági helyzet beszédgyakorlatban való megmutatása: a parasztgazdák sokszor összevetik saját munkájukat a városiak munkájával, maguk munkáját értelemszerűen értékesebbként tüntetik fel. Az igazságtalanság érzetét az okozza, hogy mindennek ellenére úgy érzik, a városiak jobban élnek. A másik összehasonlítás akkor történik, amikor a parasztgazdaságokban előállított és aztán eladott termékek (tej, hús) termelői és fogyasztói árát vetik össze, ami a világ morális rendjének ingatagságát közvetíti feléjük, hisz azt érzékelik, hogy valaki az ő munkájukból gyarapszik: „...vettem egy zsák korpát, de a korpa többbe került, mint amennyiért a búzát el lehetett adni. A korpa mázsája volt négyszázezer, vagyis egy kilót adtak négyezerért, a búzának kilójáért pedig adtak háromezret (...) igen, s akkor még a búzából ők lisztet is őrölnek, s azt is eladják.” Ez természetesen alávetettségi helyzetként is értelmezhető, ilyen értelemben pedig – habár személyi függés jogán elvont járadéki alapról nem beszélhetünk – mégis van a paraszti termelés nyomán születő elvonás.

Ha a falusi gazdákkal ezekről a kérdésekről beszélgetünk, elégedetlenségüket rögtön megfogalmazzák.

S. J. „Kilenc hétig tartottunk egy bornyút. Az naponta megevett, ne vegyünk többet, megevett hat liter tejet.”

S. B. „Ne annyit vegyél, mert nem annyit evett meg. A kanna kettős feles, s azt megette napjába háromszor. Az ugye hét és fél liter egy nap. A tej literéért adnak hétezret, az negyvenkilencezer napjába. Vagy ötven. Hétszer kilenc az hatvanhárom [hét nap szorozva kilenccel, mert kilenc hétig tartották], ha úgy vesszük, csak a tej három millióba jött ki [hatvanhárom nap szorozva ötvenezerrel].”

S. J. „S ha el akarod adni, adnak érte élősúlyba tizenhetet. Egy százkilós bornyúér adnak másfél milliót. S csak a tej került több, mint három millióba. S akkor még hol van a munkánk?” [a borjú száz kiló körül volt]

A tejtermelők mindig megkérdézik azt is, hogy mennyibe kerül az üzletekben a tej, és mindig szembesülniük kell azzal, hogy ők felét sem kapják a tej literéért, mint amennyit a vásárló ad érte, ráadásul, amit kapnak, annak egy része állami támogatás. Vagy a tej árát az ásványvíz árával vetik össze, és szörnyülködnek azon, hogy a fáradságos munkával nyert tej ugyanannyiba kerül, mint a borvíz, ami *folyik a földből, csak tölteni kell*.

A külső kapcsolatok alapján megfogalmazódó elégedetlenség tehát egy morális rendszerben körvonalazódik, amelyben fontos helye van a mezőgazdasággal foglalkozók kiszolgáltatottságának: a parasztok kiszolgáltatottak a rendszernek és ebből kifolyólag azoknak a személyeknek, és kapcsolatoknak is, amelyek a kedvezőbb feltételeket biztosíthatják a gazdaságok prosperitásának fenntartásában. Ez pedig az optimum keresésének átformálására kényszerítheti a közösségeket.

### **Munka, munkamorál és közösség: belső viszonyok**

Az eddigiekben többször is amellett érveltem, hogy – bár a morális elvek gyökereinél minden bizonnyal felfedezhetők – míg Thompssonnál és Scottnál is a létfenntartás kérdései kerülnek kardinális helyzetbe, és az elnyomottak a létminimumhoz való elvitathatatlan jogukból kiindulva kezdenek akár lázadásba is, addig a magyar parasztok valószínűleg nem elsősorban a létminimumot védik – bár történetileg valószínűleg azt is –, hanem a gyarapodás irányát akarják megszabni ezekkel a vélekedésekkel. Az erőforrások végessége okán a gyarapodás, meggazdagodás pedig óhatatlanul egymás kárára történik.<sup>177</sup> Ez a zárt faluközösségek egalitarizmusának, vagyis a korporatív közösségeken belüli erőforrás-elosztásnak a kérdése: hogyan tudja kezelni egy közösség egyes tagjainak a túlzott meggazdagodását vagy a másik oldalon az elszegényedést és a létminimum alá csúszást (vö. Popkin 1986: 9). A kérdés a székely falu vélt vagy valós egalitarizmusa kapcsán válik hangsúlyossá, hisz ezekben a falvakban a közösségi ellenőrzésnek olyan jól kialakított, történetileg meghatározott mintái vannak, amelyek az élet minden szeletét a gazdálkodás megszervezésétől a táncalkalmakig aprólékosan szabályozták. Kérdésünk persze az, hogy ebből mit örökölt a mai falu, hogyan működteti közösségeit, hogyan szabályozza a kapcsolattartást, a munkavégzést és az egyéb gazdasági tevékenységeket olyan körülmények között, amikor a javak megszerzése nem csak a belső erőforrások felhasználásával történik, tehát az optimum megteremtése is más jelleget ölt. Természetesen, az egalitarizmusra a székely falu esetén lehet úgy tekinteni, mint a közösségi

---

<sup>177</sup> Az erőforrások végességének és a többiek rovására történő gazdagodásnak a kérdéséhez lásd az erőforrásokat elemző fejezetben a 137. számú lábjegyzetet.

vezető szerepek és vállalkozói minták kialakulásának és elterjedésének akadályozójára, hisz az egyenlőségi elvek olyan nyelvi-szimbolikus ellenőrzést hordoznak magukban, amelyek a különutas stratégiákat folyamatosan megkérdőjelezzik<sup>178</sup>. Nem vonom kétségbe a nyelvi ellenőrzés meglétét, és azt sem, hogy a székely falu nem vállalkozóbarát, viszont azt állítom – és erre még visszatérek –, hogy az önálló utak követése nem zárja ki a közösségi elveknek való megfelelést, hisz a vállalkozói pozícióból, a várossal kialakított jó viszonyokból eredően az adott személy segíthet a falunak, és amennyiben ezt felvállalja, a falu könnyebben fogadja el a pozícióját.

Ebből ered az, hogy bár a morális megfontolások keretében elsőrendű szerepe van a munkamorálnak, a mai hagyományos gazdálkodás vizsgálata igen érdekes eredményeket adhat erre vonatkozóan, hisz való igaz, hogy a munkához való viszony az egyik legfontosabb meghatározója egy egyén vagy egy család presztízsének, de az ilyen értékelések megoszlásában egyenlőtlenségek mutatkoznak. A verejtékkel szerzett vagyon fele már nem mindenki fordul feltétlen tisztelettel, és az esetleges ügyeskedéssel szerzett vagyont is legitimnek tekintik, ha annak szerzője egyébként részt vesz a falu értékrendjének fenntartásában.<sup>179</sup> A Nyikó mentén az egyik sertéskereskedésből élő gazdáról, G. L.-ről többször kiemelték, hogy segítőkész, bármit elhoz a városból, amikor a piacról hazafele tart, kapcsolatai révén segít az embereknek. Ugyanezt mondták el egy helyi vállalkozóról, F. J.-ről is, akinek igen jó kapcsolatai vannak a megyei rendőrségen, útlevel megsürgetésében, kisebb-nagyobb szívességekben segített a hozzá fordulóknak.

Azt állítottam, hogy ez a feltételezett közös tudás egyenetlenül oszlik meg a közösségben, és bár szinte mindenki ismeri ezeket, egyre kevesebben szervezik ez alapján az életüket, mivel a közösségnek már nincsenek legitim eljárásai a normáktól való eltérések büntetésére. Leginkább a szinte kizárólag a hagyományos gazdálkodásból élő – abba esetleg a nyugdíjukat beforgató – családok idős tagjai forgalmazzák ezeket a vélekedéseket, és igyekeznek ezeknek megfelelően megszervezni a mindennapi gazdálkodási gyakorlatot, és próbálják ezeket az elveket a közösségi életre is kivetíteni. Nem egyszer megtörténik, hogy idős gazda a fiatalabbra rászól, amiért a testével, és az energiáival nem gazdálkodik megfelelően, túl rádól a kaszára, nagy ívet fog át

---

<sup>178</sup> A közösségen belüli vezetői szerepek, az elitképződés kérdéséhez és a vállalkozás elindítása kulturális feltételeihez lásd Bálint–Bíró 2004: 108–110, Csata 2006: 5 és Kiss 2005: 48.

<sup>179</sup> Csata Zsombor állítja, hogy „univerzálisan elterjedt az a nézet, hogy vállalkozni nem tisztességes, deviáns cselekvés, »ügyeskedés«, nem becsületes munka. Az érvényesülésnek ez a módja szögesen szemben áll a tradicionális paraszti munkamorál önkizsákmányoló szorgalmával, amely erősíti a vállalkozásokkal szembeni idegenkedő, averzív magatartást a társadalmi környezet részéről.” (Csata 2006: 5) Kétségtelen, hogy a szerző a falusi társadalom vállalkozásokkal szembeni viszonyának egy igen lényeges pontjára világított rá, ám azt gondolom, az állítást árnyalni kell, hisz ez a viszony több tényezőnek lehet a függvénye.

vele, nem megfelelő tempóban húzza, és emiatt túl hamar kifárad. *A kaszás fenedégl, és mendégl*, mondják, és ebben benne van minden, a gazdálkodásban résztvevő emberi testtel kapcsolatos tudás. Ugyanez minden munkafolyamatban megmutatkozik, a különböző energiateljesítési munkákban különbözőképpen szervezik meg a nők, a gyerekek részvételét, a pihenőknek szabott rendjük van<sup>180</sup>, és bár például a nappali alvást mélyen megvetik, nyári munkák idején, amikor korán indulnak kaszálni, az öregek egyenesen azt tartják erkölcsösnek, ha délben alusznak egy-két órát, és nem cselekednek a természet rendje ellen. Természetesen ezt a vélekedést is egy koherens, a kollektív emlékezetbe ágyazott, az aranykort idéző narratívába illesztik: „Amikor fiatal voltam, s jártunk Szorosrétbe kaszálni, kettőkor keltünk [indultunk], akkor is, ha bálba voltunk. Délig húztuk, s akkor aludtunk egy nagyot...Utána sokkal jobban ment a munka.”

A fiatal gazdák ezzel szemben az öregek vélekedése szerint vagy nem dolgoznak eleget, vagy ha igen, akkor nem egy természetes ritmus szerint dolgoznak. Ehhez az eszköztechnika megváltozása is hozzájárult, hisz például míg kaszával kaszálni kora reggel vagy eső után kellemes, amikor jól vágja a nedves fűvet a kasza, kaszálógéppel épp ellenkezőleg, akkor kell a fűvet levágni, amikor az száraz. Mindkét félnek megvannak a maga érvei. Akik kaszával kaszálnak, azt mondják, hogy a kasza sokkal kevesebb fűvet hagy ott, könnyebb dolgozni a rendre vágott szénafűvel, és a család munkaerejéhez, munkaritmusához lehet igazítani a lekaszált mennyiséget, míg a gépi kaszálás magas tarlót hagy, elszórja a fűvet, amit az eső könnyen bemoshat a tarlóba, és egyszerre túl sokat vág le, aminek a további munkafázisaihoz általában nem elég egy család ereje. A gépi kaszálás hívei viszont azt mondják, hogy ha jó az idő, akkor érdemes kaszálógéppel vágni a fűvet, mert egyszerre nagy területről levágja, könnyebben szárad a fű, mivel a kaszálógép nem rendre vágja, hanem elszórja, végső soron tehát, ha elegendő munkaerő áll a család rendelkezésére és az időjárás is kedvező, akkor rövid idő alatt sokkal több szénát lehet begyűjteni. Mindkét vélekedésben egyaránt vannak morális és racionális érvek. Az idősebb gazdák viszont teljes mértékben a morális elvárásokra hivatkoznak akkor, amikor a fiatalabbak részéről olyanokat tapasztalnak, hogy éjszaka az udvarra kivezetett villanylámpák fényénél vágják a fát, ássák a vízvezetéknek a sáncot vagy szerelik össze a szekeret. Az öregebb gazdák az önkiszákmányolásban is egyfajta mértéket tartottak, és leginkább az kelt bennük visszatetszést, ha valaki a természet szabályos rendje ellen cselekszik. „Nem voltak olyan nagy

---

<sup>180</sup> Erről részletesen ír az átányi példa kapcsán Hofer Tamás is (1994: 386–387).

igényesek mind most, s megélték. Nem dolgoztak annyit, higgye el, mint most. Most még egy annyit kell dolgozni. [Most akkor többet kell dolgozni?] Hát többet hát, mert több pénz kell.”

A morális vélekedések egyenetlen megoszlása és a beszédszinten élő morál a táplálkozáskultúrával is kapcsolatban van. Azt Hofer Tamás is említi, hogy a különböző munkafázisok különböző energiafelhasználást segítő táplálkozási rendet feltételeztek, a nagyobb horderejű munkákra vették elő a disznóvágásból származó élelmiszereket. Ezzel kapcsolatos közös tudás itt is van, azonban például azt, hogy a szalonnát csak akkor szabad megkezdeni, amikor a kakukk megszólal, vagy a kakast a cséplésre kell levágni, már nem tartják be, bár formulák szintjén utalnak rá. A kalákában vagy bármilyen, közösségi munkaalkalom esetén történő ételfogyasztásnak is megvannak a szabályai, hisz a másét eszik: bőségesen, de mégis mértékkel kell fogyasztani. Azt sem szívelik, ha valaki keveset eszik, mert értelmezésükben jó munkát csak bőségesen táplálkozva lehet végezni, a jól étkező ember egészségesnek, jó munkásnak minősül.<sup>181</sup> Azt meg, aki ilyen helyzetekben túl sokat eszik, és szinte csak az evéssel törődik, kinevetik. A közös étkezésekkor többször kínál a háziasszony, ilyenkor a munkások azzal válaszolnak, hogy őket nem kell kínálni, mert pont annyit esznek, amennyit kell.

Az étkezéssel és a munkakultúrával kapcsolatos erkölcsi vélekedések leginkább akkor kerülnek beszédbe, amikor a napszámosok ellátásáról van szó. A napszámos munkát végzők élelmezése is azokba a morális keretekbe illeszkedett, amelyek a paraszti gazdálkodás egészét meghatározták, következésképp a munkától függően a napszámosok is azt ették, amit a parasztcsalád. Ezt pedig az éves beosztás, és az erőforrások optimális elosztása határozta meg. A pálinka például hagyományosan beletartozott a napszámosok étrendjébe, és ezt a falusi gazdaságok a legutóbbi időkhöz betartották. Azonban a rendszerben akkor történtek változások, amikor a gazdák úgy érezték, hogy a napszámosok nem illeszkednek az általuk követett normarendszerbe: a közvélekedés szerint ugyanis azok már nem elégednek meg a hagyományos gazdaságban megtermelt hagyományos élelmiszerekkel, a szalonnával és a pálinkával például, hanem párizsit és kávékat követelnek. Itt már tetten érhető a két értékrend közötti eltérésekből fakadó konfliktusos helyzet, a napszámosok ugyanis sok esetben nem követik azokat az erkölcsi megfontolásokat, amelyet a parasztgazdaságok kitermelnek. Kérdés, persze, hogy a napszámosok munkájának igénybevételével való felhagyás mennyiben morális, és mennyiben gazdasági döntés. Értelmezésemben mindkettő: amellet, hogy úgy számítják, ilyen feltételek mellett már nem éri meg a napszámot is fizetni, és élelmezni is a munkásokat, úgy vélik, hogy ez nem jár a

---

<sup>181</sup> Nem térek ki rá, mert ismeretes, hogy a kövér, jól táplált embert paraszti közösségekben – amelyek egy bizonyos generációjának a gyakori éhezések még élményszerű emlékek – szépen tartják.

napszámosoknak, *egyék ők is, amit mi*. A jogosultságok kérdésének van egy másik összetevője: a napszámba érkező munkás után sokszor jön egy gyerek is, aki – bár nem dolgozik – legalább egyszer ehet, és ezt a munkáltató családok is elfogadták, ellentétben a napszámosok egyéb követeléseivel. A napszámosok pedig épp ellenkezőleg, úgy vélik, hogy nekik jár a jobb étkezés, mert nem lehet egész nap szalonnával dolgozni. Emiatt a falu értékrendszerében az a jó napszámos, aki sokat és jól dolgozik, és nem követeli a jobb ételeket. Ennek a rendszernek a visszasságai nagyon sokszor kiütözköznek a héderfáji és vámosgálfalvi gazdaságokban, ahol a gazdák nem tudnak ellenőrzést gyakorolni a napszámos családok felett, mert azok a szomszédos falvakból érkeznek. Emiatt a gazdák folyamatosan hangoztatják elégedetlenségüket: a napszámosok nem érkeznek meg időben, keveset és kis intenzitással dolgoznak, és sokat esznek. A morál egyik jellegzetes megnyilvánulási területe a közösségi munkákhoz kapcsolódó vélekedések rendszere. Erre igen érdekes példa a következő: Sz. I. a házát szerette volna újraföldni, és a munkálatokat – segítségben – vezető mesterember kalkulációi szerint szükség lett volna még 900-1000 cserépre. Sz. I. a már említett, piacozásból és sertéskereskedésből élő G. L.-t kérte meg, hogy hozzon cserepet, amikor jön hazafele, amit G. L. első szóra el is vállalt. Amikor otthon kipakolták a cserepet, és Sz. I. megkérdezte G. L.-t, hogy mennyivel tartozik a szállításért, akkor ő azt válaszolta: „Semmivel. Vedd úgy, mintha eljöttem volna földni.” Ebben a helyzetben a szállítást végző fiatalember arra az általános kötelességre utalt, ami szerint neki ott kellene lennie a földnél. Mivel már tett egy szolgálatot, ezzel lerótnak vélte a tartozást. A kép teljességéhez tartozik, hogy Sz. I. apja többször segített G. L.-éknek, amikor ők építkeztek. Van tehát egy általános erkölcsi rendszer, amelyben ezek a munkacsere-folyamatok elnyerik igazolásukat, és ha nem is tartja hozzájuk mindenki magát, ezt meg lehet hivatkozni. Amikor rákérdeztem, hogy miként tartják számon a tartozásokat, a következő választ kaptam: „Az élet hosszú. Gyöngye ember, aki azt számítsa, hogy csak akkor megy el segíteni, ha a másik is vissza tud menni.” Ez nézetemben a hosszú távú kapcsolatokban megjelenő általánosított reciprocitás, amelyet egy morális rend tart fenn, és a haszon fogalmának a formális gazdaságtan tételein túlmutató értelmezése indokoltságát támasztja alá. A gazdasági viszonyok tehát kulturális, erkölcsi rendbe ágyazottan nyerik el céljukat.

### **Az egyensúlyi helyzetek megbomlása**

A morális vélekedések rendszerének működése azt mutatja, hogy a gazdasági és társadalmi feltételek megváltozásával az optimum kialakításának feltételei is megváltoznak, valójában az optimum keresésére való törekvés tekinthető állandónak, és ez családi keretek között a

legerősebb. Ennek bázisát az eddigiekben bemutatott, a piacgazdaság által csak részlegesen érintett falusi gazdálkodás adja, ám ez kétségtelenül átalakulásokon megy át. Az átalakulások legmarkánsabb választóvonalát az idős és a fiatal generáció között feszül.<sup>182</sup> A fiatalok azért tekintenek el könnyebben a morális alapvetésektől, mert általában – de 1990 után különösen – erőforrásaikat könnyebben újíthatták meg, rugalmasabban viszonyultak az erőforrások kiaknázásának kérdéséhez. És itt már nem csak arról van szó, ami általában történni szokott, hogy például a fiatalok saját testi erejükkel és környezeti erőforrásaikkal is pazarlóan bánnak, de idősebb korba kerülve, nagyobb tapasztalattal a hátuk mögött, végül beilleszkednek a gazdaságot irányító elvi rendszerbe, hanem arról, hogy nincs szükségük az ilyesfajta forráskezelésre, mert olyan új források válnak viszonylag könnyen elérhetővé, amelyek elérését ma már társadalmilag érvényes minták szabályozzák. A mezőgazdaságon kívüli munka – legyen az városi vagy vendégmunka – ma igencsak kívánatos, és ez nem csak a mezőgazdasági jövedelmeket pótló, vagy azok bizonytalanságait ellensúlyozó jövedelmet jelentheti, hanem a szélesebb kapcsolathálót, a nagyobb rálátást a lehetőségekre. A kereskedés, piacokra való járás szintén fontos szerepet tölt be néhány gazdálkodó család jövedelemszerzésében, és ez igazi célját akkor nyerheti el a közösség szemében, ha a jövedelmet a közösségi normák szerint költik el, részt vesznek velük a társadalmi kapcsolatokat megerősítő rituális eseményekben, vagyis hozzájárulnak a falu értékrendjének újratermeléséhez.

Mindez arra ösztönözhet bennünket, hogy a morális vélekedések rendszerét mint az emberek fölötti örök rendet, az erkölccsel kapcsolatos tudás megosztását és az ehhez való viszonyulást újragondoljuk. Az egyenlőségelvet sem árt újragondolnunk, hisz az egyenlőtlenség kialakulását az ellenőrzés útján – mivel az sok esetben nem tud működni – nem tudják, de talán nem is akarják megakadályozni. Az esetlegesen a gazdasági stratégiákban és életvezetésben nem normakövető családoknak, egyénnek megadatik a lehetőség, hogy magát és vagyoni helyzetét elfogadtassa – itt életszervező jelenségként újfent a társadalmi optimumra gondolhatunk. Itt egy sajátosan szerveződő gazdasági és tudati világról van szó, ahol a legitimitás bonyolult összefüggések rendszerébe ágyazódik: ha valaki teljesen nyilvánvalóan meg is sérti a munkamorált bizonyos helyzetekben, ám egyébként fenntartja a közösség morális rendjét, és hozzájárul az optimumok kialakításához, illegitim viselkedése fölött hajlamosak szemétkönyörölni. Az ellenőrzés a kivetítés eredményeként a társadalmi valóságból nagyon sokszor a nyelvi

---

<sup>182</sup> Jávor Kata varsányi munkáját bemutató dolgozatában szintén amellel érvel, hogy az értékeket differenciálként és heterogénként kell bemutatni, hisz az értékrendszer társadalmi csoportok, generációk és nemi szerepek szerint változhat (vö. Jávor 1978: 311–317).

valóságba csúszik át: csak beszélnek róla, de minden esetre már nem tudják sikerrel vonatkoztatni.

### **A bizalom működése a társulásokban**

A dolgozatban bemutatott kooperációs formák egyik sajátossága, hogy az ezeknek az alapját képező társadalmi kapcsolatok a kapcsolatban résztvevők bizalmára is építenek, így a morális vélekedésekről írott rész végén röviden ki kell térnem a bizalom működése egyes vonásainak bemutatására is. Azt gondolom tehát, hogy ezen a szinten a bizalom annak a morális rendszernek képezi a részét, amit a fentebbiekben bemutattam, következésképp a rendszer változásával a bizalom és a bizalmatlanság megjelenése, kinyilvánítása is változik.

A bizalomról való tudományos beszédnek lehet egy másik apropója is: a bizalom – mondja Davide Torsello – a társadalmi élet alapvető kérdésévé vált, ha nem volt mindig is az. Ez különösen jellemző a posztkommunista országokra, amelyeket az általános bizalom hiánya jellemez (Torsello 2004: 179). A különböző kooperációs felületek létrehozásában is meghatározó szerepet játszhat az, hogy az emberek bíznak-e egymásban vagy sem, egy másik szinten az önkéntes társulási készség és a kooperáció a társadalom hatékony működésének a kérdésévé válhat (Fukuyama 1997: 94–95). A bizalom jelenléte több szinten is vizsgálható, erről Csepeli György és szerzőtársai a következőt mondják: „A társadalomban meglévő bizalom vagy bizalmatlanság mértéke három szinten mérhető. Egyrészt beszélhetünk a rendszert működtető elvek iránti bizalomról vagy bizalmatlanságról, másfelől az intézmények bizalmi tőkéjéről, harmadrészt vizsgálhatjuk a társadalom szereplői vagy azok bizonyos csoportjai iránt megmutakozó bizalmat vagy bizalmatlanságot.” (Csepeli et alii 2004: 4) Ebben a részben – mint ahogy a dolgozat egészében is – én a harmadik szinten megnyilvánuló jelenségeket veszem figyelembe: a bizalomnak csak a munkámmal kapcsolatos néhány vonására térek ki, így például nem elemzem az intézményekbe vagy a politikusokba vetett bizalom kérdését, inkább arra figyelek, hogy az általam vizsgált gazdasági szereplők az egymással való kapcsolattartásban a bizalom működésének milyen sajátosságait mutatják fel. Persze, a gazdaság átalakulása, az uniós felzárkóztatás valamint a falu–város és a falu–hatalom kapcsolatának viszonylatában fontos kérdés lehet az elvekbe és az intézményekbe vetett bizalom is. Amint előbb, a falu és a hatalom, az állam kapcsolatának elemzéséből kiderülhetett, az emberek nem bíznak az államban, mert nem teljesíti a vele szemben megfogalmazott, a falusiak védelmére vonatkozó elvárásokat. Mindezek mellett itt főképp az egyes társadalmi szereplők közti viszony bizalmi oldalának néhány vonását emelem ki, azért is, mert a posztkommunista államokban az átmenet során lezajló folyamatokban

általában megfigyelhető volt, hogy az emberek nem fordultak kellő bizalommal egymáshoz, és így nem tudtak létrehozni hatékony kooperációs felületeket. A piacgazdaságra való áttérés a kelet-európai államokban a bizalmi viszonyokat is átrendezte, az individualizáció, az egyén nagyobb függetlensége, az önmegvalósítás vágya elsősorban a nem vérségi kötelékeket kezdte ki (vö. Utasi 2002: 4), és azt láttuk az eddigiekben, hogy a kooperációs felületek létrehozásában milyen fontos szerepük lehet a rokonságon túlmutató kapcsolatoknak, annak, hogy az emberek akkor is együtt tudjanak működni egymással, ha ezt az együttműködést nem teszik legitimmé a rokonság ideológiájával.

Az interperszonális kapcsolatban működő bizalom kapcsán a szakemberek kiemelik, hogy a bizalomnak az alapja általában egyfajta tudás, amit segítségül hívunk akkor, amikor azt mérlegeljük, hogy mekkora az esélye annak, hogy a megsegített személy úgy fog viselkedni, mint ahogy mi elvárjuk. Ha például kölcsönadunk valakinek egy pénzüsszeget, eszközt vagy bármilyen javakat, ezt azért tesszük, mert bízunk abban, hogy a kölcsönadott dolgot a nevezett személy visszaadja. Ismerjük az ösztönzési struktúráját: az adott körülmények között a másik fél úgy fog viselkedni, ahogy az elvárható (Hardin 2002: 11 és Rothstein 2002: 31). A bizalomnak mint beágyazott érdekviszonynak<sup>183</sup> az értelmezése arra enged következtetni, hogy a kapcsolatban résztvevők minden helyzetben mérlegelik az együttműködéssel járó kockázatot, tehát mintegy racionálisan kalkulálva vesznek részt a kapcsolatban. Ebben minden bizonnyal van igazság, azonban nem magyarázza meg a jelenségeket teljességükben, hisz egy racionálisan kalkuláló ember sohasem jutna el a szándéktól a tettig (Goudsblom 2003: 192). A bizalom lehet kognitív és nem kognitív (affekcionális, diszpozicionális, attitudinális), hisz kérdés, hogy mennyiben van a bizalomban kalkulatív magatartás, mivel a bizalomnak a kalkulációs sémába illesztése magát a bizalmat semmisíti meg. Mindezek arra utalnak, hogy a bizalomban kulcsszerepet játszanak nem kognitívnek nevezett mozzanatok (Balázs 2002: 29–32). Éppen ezért magam is hajlok arra, hogy – miként a következő részben az individualista és strukturalista magyarázati modellek kapcsán is hangsúlyozni fogom – itt egy társadalmilag és kulturálisan magyarázható jelenségről beszéljünk, hisz esetünkben sűrű kapcsolatokkal átszőtt közösségekről van szó. Az önkéntes együttműködés könnyebben jön létre olyan közösségekben, amelyek tekintélyes mennyiségű, a reciprocitás normáiként és a polgári elkötelezettségek hálózataként megjelenő társadalmi tőkét örökölték (Putnam 1993: 167). Ezekben a közösségekben az együttműködést – vagy nem együttműködést – a normák irányítják, és ha valaki nem megfelelően

---

<sup>183</sup> „Azért bízom benned, mert érdeked magában foglalja az enyémmel való törődést” (Hardin 2002: 7)

viselkedik, azt a közösség megtorolja (vö. Hardin 2002: 20). Vagy – hogy pontosítsunk – igyekszik megtorolni, de mindenképp van erre egy válaszreakciója, ezeket a válaszokat pedig nem egyéni mérlegelés után adják, hanem a közösségi normák világából veszik. A bizalom ezen a szinten tehát a közösség működésébe és nem feltétlen egy személyeket összekötő kétpólusú kapcsolatba ágyazott jelenség, és változásai, jellegzetességei társadalomtörténeti, kulturális és morális tényezőkkel egyaránt magyarázhatók. Az ok-okozati összefüggések megtalálása viszont ebben az esetben igen nehéz, mert mint ahogy az együttműködési hajlandóság csökkenését befolyásolhatja a csökkenő bizalomszint, ugyanúgy az egyre kevesebb együttműködés is visszaszoríthatja azokat a diszpozíciókat, amelyek a bizalomban mint nem kognitív tartalomban működnek.

A szakmai koalíciókat elemző fejezetben, ahol röviden a héderfői gazdakörre és vezetőjére is kitértem, említettem már az ilyen jellegű kooperációs felületek létrehozásának társadalomtörténeti akadályait: mivel az embereket belekényszerítették egy olyan közösségi formába, amibe nem állt szándékukban önként beállni, és a kollektív gazdaság alatt ráadásul negatív tapasztalatok sorával kellett találkozniuk, mindenféle társulási formától félnek, amely magában rejti annak a lehetőségét, hogy egy vezető réteg kiváltságokra tesz szert, és az erőforrásokat monopolizálja. A bizalomszint csökkenésének másik tényezője, hogy a kommunista, központosított hatalom a rendszer működtetéséhez használt technikáiból, az ellenőrzésből, a megfélemlítésből fakadóan szétrombolta a közösségi cselekvések terét, ezzel mintegy hozzájárult az emberek egymásba vetett bizalmának csökkenéséhez, ugyanakkor a szűk bizalmi körök erősödéséhez is. A hagyományos kooperációs felületek változási irányait ezek a tényezők is befolyásolták: többször kitértem már arra, hogy a munka cseréjét megszervező társulások egyik fontos változása, hogy az általános, egész falut vagy falurészt átfogó munkaszervezeti formák már megszűntek, és a családdal, a szűkebb rokoni, baráti körrel esnek egybe a munkatársulások határai, valamint hogy a reciprocitás ennek megfelelően a kapcsolatok intenzitásának gyengülésével miként változik általánosítottból kiegyensúlyozottá. Ugyanez a bizalom működésében is megmutatkozik: az emberek a nagyobb közösségben már nem bíznak, viszont a család és esetenként a szűkebb rokonság tagjai, szomszédok, barátok a bizalmi tőkéknek fontos letéteményeseivé válnak. Balázs Zoltán azt mondja a bizalom személyes jellegével kapcsolatban, hogy ez a bizalom lényegéhez tartozik, hisz a bizalmunk alátámasztásaként a másikat hozzánk fűző viszonyt hivatkozzuk meg, és még akkor is, amikor erkölcsi jellemvonásokat vagy gyakorlati képességet feltételezünk valakiben, ezt a személyességet nevezzük meg bizalmunk alapjaként (Balázs 2002: 38).

A bizalmi körök megváltozása az ellenőrzési formák és azok hatékonyságának a megváltozásával is összefüggésben állhat, hisz egy nem normák szerint cselekvő család ellen a közösség ma aligha tud hatékonyan fellépni. Korábban kitértem a nagyállat elhullása esetén gyakorolt segítség formáira, valamint arra is, hogy ez a rendszer az emberek egymásba vetett bizalmának csökkenése miatt megváltozott. Ha valaki nem a normáknak megfelelően cselekszik – levágott állatot elhullottként híresztelve segítséget, pénzt kér a közösségtől –, a közösség nem tudja hatékonyan szankcionálni, így a rendszer működésébe, igazságosságába vetett bizalom csökken, a rendszer maga változik meg. A közös fellépés és érdekképviselő hiánya a gálfalvi tejtermelő gazdák egyik – sikertelen – próbálkozásában is megmutatkozott. 2003-ban a falu gazdái tejsztrájk tartására határozták el magukat, hogy a tejfelvevőt fizetésre kényszerítsék, de a kísérlet nem sikerült, mert az egyezség ellenére többen leadták a tejet: „Egyik vitte, a másik is vitte. Ő vitte, én miért ne vigyem.” Korábban azt mondtam, hogy az együttműködés és segítség indokaként egyfajta morális tudást hivatkoznak meg az emberek, ugyanakkor azt is mondtam, hogy a morális vélekedések eloszlása egyenetlen, következésképp ez történik a bizalommal is mint morális tényezővel.

A bizalom és a bizalmatlanság a vertikális kapcsolatok működésének is fontos tényezője, hisz a gazdákat és a napszámosokat elválasztó etnikai vagy társadalmi távolság a bizalomszintre is kedvezőtlenül hat. Mivel a gazdák azt gondolják, hogy a napszámosok nem illeszkednek abba a munkakultúra által mélyen meghatározott morális rendbe, amely az ő mindennapjaikat megszervezi, ezért az esetek többségében nem is bíznak meg a napszámosokban, és ezt mindig hangoztatják is. A bizalmatlanság hangoztatása ebben a helyzetben egyfajta kompenzatorikus stratégia is: mivel a napszámosok nem úgy dolgoznak, ahogy a gazdák szeretnék, de hatékonyan ellenőrizni, jobb belátásra bírni, tehát a *gazdai rendbe* kényszeríteni nem tudják őket, a bizalmatlanság kifejezésével a gazdák a morális felsőbbrendűségüket hangsúlyozzák, ezzel pedig mintegy elégtételt vesznek az őket ért anyagi károkért (későn érkező, nem megfelelő munkaritmusban dolgozó, sokat követelő napszámosok). A hosszú távú, patrónus–kliens típusú alkalmazásnál pedig a bizalmatlanságnak ezeket a nyelvi stratégiáit – szintén a helyzet legitimációjának megteremtése érdekében – hajlamosak felfüggeszteni.

A bizalom működésének két összetevőjét kell tehát kiemelnünk: (1) a kooperációs felületek beszűkülésével a bizalom köre is beszűkült, a család vált a bizalom terévé (vö. Utasi 2002: 5–6), hisz itt a cselekedetek ellenőrizhetők. A nagyobb közösségi összefogásnak, társulások létrehozásának történeti és mentális akadályai vannak, nehezen jönnek létre bizalmat feltételező szakmai szervezetek. (2) fontos jellegzetessége az önreprezentáció szintjén a kooperációs

felületek, szakmai szervezetek működésének, hogy az emberek arról beszélnek pozitívan, amiben benne vannak, a kívülről szemlélt társulásokhoz általában bizalmatlanul viszonyulnak.<sup>184</sup>

Mindezek arra vezetnek bennünket, hogy kétfajta bizalmi rendszert különböztessünk meg. Egyrészt beszélhetünk a zárt bizalmi rendszerekről, ahol az aktorok csak egymásban bíznak, csak egymásról feltételezik, hogy minden helyzetben becsületesen és igazságosan fognak eljárni, így mindenkire bizalmatlanul viszonyulnak, aki nincs benne a kisebb közösségben, és nem tudják ellenőrizni. Másrészt – és az előbbivel ellentétben – nyílt bizalmi rendszerekről is beszélhetünk: ebben az esetben mindenki azt feltételezi a másikról, hogy becsületes és igazságos, és ennek megfelelően fog eljárni. A problémát egy más szintre rávetítve láthatjuk úgy is, ahogy Sik Endre egy más kontextusban megfogalmazta: „a kisvilágokba vetett túlzott bizalom (és ennek kapcsolati tőkét fejlesztő volta) gátja a civil társadalom kapcsolatérzéketlen (általánosított, intézményes, személytelen) bizalmi tőkéje létrejöttének.” (Sik 2002: 145) A zárt és nyílt bizalmi rendszerek megkülönböztetése a dolgozat elején, Ferdinand Tönnies munkája alapján felvetett közösség (*Gemeinschaft*) és társadalom (*Gesellschaft*) fogalmakkal is összefüggésben állhat, hisz első esetben a bizalomnak mint erénynek a személyes, családi jellege, második esetben pedig elszemélytelenedett és formalizálódott jellege hangsúlyosabb (vö. Székelyi–Örkény–Barna 2002: 44–45). A dolgozat elején amellet érvelek, hogy a mai falut nem indokolt a premodern közösségekkel összemosni, és érvelésemet most is fenntartom. A bizalom működésében tapasztalható beszűkülést, családiasságot inkább tarthatjuk deficitnek, mintsem értéknek, és mint ilyent egy totalitárius rezsimből való átmenetre adott kényszerű válasznak, valamint az átmenet során fellépő individualizációs folyamatok kísérőjelenségének. A szakmai szervezetek létrehozásához nyílt bizalmi rendszer kialakulására lenne szükség<sup>185</sup>, ám láttuk azt, hogy ennek többrendbéli akadályai vannak.

Ha továbbra is azt mondjuk, hogy a bizalom mint kognitív tartalom egyfajta tudást jelent arról, hogy a többiek hogyan fognak viselkedni, azt is figyelembe kell vennünk, hogy ennek a tudásnak a felhalmozódását a helyi tapasztalatok, a kommunikatív emlékezet<sup>186</sup> is befolyásolja, ami

---

<sup>184</sup> A családi jellegű, személyes viszonyokra alapozó bizalom attól az, ami, hogy kizárja a többieket (Balázs 2002: 39). Ezt akár Vintilă Mihăilescu román antropológus megállapításaival is összevethetjük, aki kiemeli a szász szomszédságok kapcsán, hogy ez milyen előrelépést jelent a román, alapvetően a rokoni kapcsolatok mentén szerveződő és szóbeliségre alapozó kultúrához képest, mivel a szász *Nachbarschaft* a területiális elvet helyezi előtérbe, és bevezeti az írásbeliséget, a szerződéses viszonyt, a megállapodással szemben. (Mihăilescu 2002)

<sup>185</sup> „A bizalom működteti (...) a rendszer szolidaritásos szervezeteit és intézményeit is, végül pedig a bizalom szövi át a kollektív identitás színtereit éppúgy, mint a szocializáció legkülönbözőbb színtereit.” (Székelyi–Örkény–Barna 2002: 45)

<sup>186</sup> A bizalom mint kollektív emlékezet kutatására – az államba és az intézményekbe vetett bizalom kontextusában – Bo Rothstein tett javaslatot (Rothstein 2002: 37–40).

kedvezőtlenül hat a bizalmi tőkék kialakulására, hisz az emberekben a korábbi tapasztalatok és az átmenet folyamatai is azt az érzést erősítették, hogy a rendszer nem mindig működik igazságosan, annak előnyeit nem mindenki használhatja egyformán (vö. Székelyi–Örkény–Barna 2002: 55 és Csepeli et alii 2004: 7).

Másik vonása a rendszernek, amit szintén fontosnak tartok: az embereknek nincsenek eszközeik a bizalmatlanság megjelenítésére és kezelésére, így nem is tudnak túllépni ezen a helyzeten. Magyarlónai munkám során, amikor a juhtartó gazdatársaságot vizsgáltam, azt figyelhettem meg, hogy a folyamatosan forgalmazott pozitív önreprezentáción túl a közösségnek hatékony eszközei vannak arra, hogy a bizalmatlanságnak rituális körülmények között helyet adjon, és ezzel mintegy kezelje és túllépjen rajta (Szabó Á. 2002a). A juhok közös őrzése, közös fejése során olyan rituálisan megalapozott mozzanatokra – a fejek ellenőrzése, a matatás, a fejőedények kiürítése – kerül sor, amelyekkel a közösség a csalást valójában megelőzi, mivel mindenki tudja előre, hogy azon mozzanatok keretében ellenőrizni fogják őket. A bizalom a jelen munkában vizsgált társulások esetén tehát csökken, de bizalmatlanság megjelenítésére az elemzett társulási formái keretében nincs lehetőség: ahol a bizalmatlanság csak konfliktus esetén kerül beszédbe, és maga is hozzájárul a konfliktus gerjesztéséhez, valamint alkalmazásának nincsenek közösségi normái, ott a kooperációs formák kevésbé működnek. Úgy gondolom tehát, hogy a ritualizáltság nagymértékben hozzájárul a gazdasági jellegű kooperációs formák hatékony működéséhez, amivel megint aláhúzható a gazdaság beágyazottságára vonatkozó állításunk. A különböző rituális események során alkalmazott segítség továbbélésének az eddig említett tényezők (sűrű kapcsolatháló, hosszú távú kölcsönök, a felhalmozás stratégiái) mellett ez is oka lehet, hisz pontosan meghatározott, rituális keretek közé ágyazott szabályok vonatkoznak a segítség formájára és mennyiségére. Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy ezek a segítségformák az írásbeli rögzítettségükkel nagymértékben formalizáltak is, így már-már a szerződéses viszonyok fele mutatnak.

### **Közösség és racionalitás**

A korábbi fejezetekben, de különösen a morális ökonómiát alapul vevő elemző részben többször leírtam a racionális, racionalitás szavakat, és ezzel akarva-akaratlanul szembeállítottam a hagyományos gazdálkodás morális elveit a modern gazdálkodás racionális elveivel, amivel némiképp ellent is mondtam egyik kiindulási pontomnak, miszerint a gazdasági fogalmába a társadalmi és kulturális döntéseket is beletartozónak vélem. A probléma itt abból is adódik, hogy az elemző az alkalmazott fogalmak köznapi használatban rögzült értelmét nem mindig tudja

megkerülni, így ha gazdaságot vagy racionalitást mond, akkor az alatt a nyugati gondolkodásban meghonosodott formális gazdaságfogalmat és ebből fakadóan az anyagi javakban mérhető haszonmaximalizáló racionalitást érti. Itt még egyszer hangsúlyozom, hogy a gazdaságot én ennél sokkal tágabb értelemben kezelem, ezt igyekeztem a dolgozatban mindvégig alátámasztani és érveket hozni ennek érvényessége mellett. Ebben a részben ugyanakkor a racionalitás fogalmát gondolom újra úgy, hogy vonatkoztatni tudjam azokra a jelenségekre – végső soron tehát a falusi gazdálkodásra –, amelyeket ebben a dolgozatban elemeztem.

Manapság a faluval foglalkozó kutatók, különböző szakemberek, vidékfejlesztők részéről sokszor elhangzik az a lassan kétszáz éves gondolat (vö. Balogh 1972: 349–350), hogy a falusi gazdálkodás nem racionális, nem követi a körülötte zajló világ változásait. Ezzel kapcsolatosan a legfőbb kérdés az lehet, hogy alkalmazható-e a Max Weber óta teret nyerő racionalitás-fogalom (Weber 1982: 19–20, 1987: 88–89) a paraszti gazdaságokra és az általuk működtetett társulási formákra, vagy speciális, az antropológiában meghonosodott elméleteket alkalmazva kell inkább megközelíteni a témát. A másik kérdés pedig – ami szorosan összefügg a racionális választások kérdésével – az, hogy a gazdasági szereplők cselekvéseit az individualista vagy pedig a strukturalista modell alapján lehet jobban magyarázni (vö. Goudsblom 2005: 190–191). Ezeket a kérdéseket már csak azért is körül kell járnom, mert az olvasónak eddig igencsak szemet szúrhatott, hogy ebben a munkában a cselekvések mögött mindig egy közösségi horizontot feltételezek, így ebből akár az a – hamis – benyomás is támadhatott, hogy nem látom a közösségtől az egyént, és egy arctalan tömeget (népet) feltételezek, amely az őseitől átörökölt szokások szerint, akaratlanul cselekszik. Erre válaszként – anélkül, hogy a szekeret a lovak elé engedném – a következő gondolatokat idézem: „A szociális folyamatokat individuumok indítják el és tartják működésben. Az individuumok viszont szociális folyamatokban lettek olyanok, amilyenek.” (Goudsblom 2005: 199)

Nézzük először a racionalitás fogalmát: úgy gondolom, amiként a gazdasági formális megközelítése nem elégséges az archaikus gazdálkodás és a paraszti gazdaságok magyarázatára, akként a racionális döntéseméletek formalizmusa sem megfelelő a paraszti stratégiák értelmezésére. Ha mégis haszonmaximalizáló döntésekről beszélhetünk, akkor itt a haszonnak kiterjesztett értelmezésével kell dolgoznunk, miszerint nem csak – és nem elsősorban – a gazdasági haszon számít, hanem a társadalmi haszon is – vagy ahogy korábban mondtam, a gazdasági helyett egy gazdasági és társadalmi optimummal kell számolnunk. Két megjegyzés kívánkozik ide: egyrészt tehát ezek a döntések a habitusba ágyazottak, vagyis legalább annyira társadalmiak és kulturálisak, mint gazdaságiak, részei a tartós beállítódások rendszerének. A

vizsgált kistájak gazdaságainak hagyományos és az abból kifele tartó gazdálkodási stratégiáit tehát mint a habitus részeit kell megértenünk: „a habitus nem passzív, rugalmatlan beállítódás, nem a gazdasági gyakorlatokra vonatkozó merev előírások halmaza, amelyet az egyének döntési helyzetekben mechanikusan alkalmaznak, hanem a törekvéseknek, értékeknek, megoldásmódoknak, rutinoknak egy adott közösség kultúrájába beépült olyan együttese, amelynek keretében az emberek pályafutása megszerveződik” (Kuczi 2000: 141).

Másrészt e bourdieu-i gondolatokat egy másik francia tudós, Maurice Godelier állításával támaszthatjuk alá, aki azt mondja, hogy nincs önmagában vett ésszerűség<sup>187</sup>, hanem az csak a társadalmi élet egészére véve jelenik meg. Ezt kiegészíthetjük az antropológiának a kulturális relativizmusra vonatkozó elvével, ami alapján az ésszerűséget nem a nyugati, tayloriánus elvek alapján kell mérlegelnünk, hanem minden egyes kultúra hatáskörén belül. Erre példaként Godelier alapján azokat a szianékat (új-guineai törzs) hozhatjuk fel, akik kőbaltával idejük 80%-át fordították a létfenntartásra. Az acélbaltá bevezetésekor, amely ezt az időt 50%-ra csökkentette, azt várták volna a kutatók, hogy a felszabadult időt a termelés fokozására fogják fordítani. Ezzel szemben a szianék nem létfenntartási tevékenységeiket fokozták, hanem nem-gazdasági jellegű tevékenységekkel, ünnepekkel, háborúkkal, utazásokkal töltötték ki az időt, mivel a tevékenységeik közötti értékhierarchia más volt, mint amilyent a nyugat-európai gondolkodás ismer (Godelier 1981: 31). Mindezzel csak azt kívánom hangsúlyozni, hogy nem lehet kijelenteni egyetlen gazdálkodási rendszerről sem, hogy irracionális, amíg nem ismerjük a rendszer minden elemét, és hogy ezeknek az ismeretében ítélnünk meg egy rendszer milyenségét. Ilyen értelemben – ha egy rendszer saját kulturális és gazdasági gyakorlatait, a habitust tekintjük az értelmezés keretének – akár helyes is lehet az a döntés, hogy valaki ragaszkodik a juhtartáshoz, holott tudja, hogy nem éri meg. Az informális elemző részben már említettem a mindig 25-30 juhot tartó M. J.-t, aki arról beszélt, hogy eladta őket. De hozzátette, hogy ötöt-hatot mindig meg fog tartani, mert a legelőre úgylis joguk van, és hogy legyen mindig friss sajt, húsvétkor és május elsején pedig bárány. Az adott erőforrások és lehetőségek ismeretében M. J. döntése racionális: a juh nem igényes, télen takarmánymaradékon is élél, ha nem hajtánák ki a juhokat, a legelő semmi hasznot nem hozna, sajtért, túróért fizetniük kellene, nem beszélve arról, hogy húsvétkor is bárányt kellene vásárolniuk. A gazdálkodási étellel kapcsolatos közösségi munkaformák – és meg merem kockáztatni, az ehhez hasonló táji és

---

<sup>187</sup> A pénzhaszon maximálása mint ésszerű magatartás sajátos történelmi fejlődés eredménye, mondja Godelier. A tőkés társadalomra jellemző, ahol a tőke ellenőrzése és akkumulációja a társadalmi versengés stratégiai sarkpontja (1981: 50). Majd hátrébb: pusztán gazdasági ésszerűség tehát nem létezik, de létezik általános, totális ésszerűség (1981: 72).

társadalmi keretek között levő gazdálkodási rendszerek nagy többsége – nem irracionálisak: sajátos racionalitás befolyásolja az emberek döntéseit, amelyekben felfedezhetők a paraszti világ elemei, az informális technikák rugalmassága, az egyenetlenül megoszló morális vélekedések és ítéletek, valamint nem utolsó sorban az adott erőforrások.

Ennek a sajátos racionalitásnak része az is, amire Bourdieu gondolatai világítanak rá: „Valójában, egy olyan világban, amit a (korlátolt értelemben vett) gazdasági és a szimbolikus tőke szinte tökéletes egymásra átválthatósága jellemez, az emberek stratégiáit irányító *gazdasági számítás* a többitől szétválaszthatatlan módon vesz számításba olyan nyereségeket és veszteségeket is, amiket a gazdaság korlátozott definíciója öntudatlanul az elgondolhatatlan és megnevezhetetlen jelenségek közé sorol, vagyis gazdaságilag irracionálisnak tekint.” (1978c: 387) Ha tehát nem értjük az adott világ folyamatait, az még nem jelenti azt, hogy az a világ irracionális. Ezért nem értek egyet a korábban már idézett Tagányi Zoltánnal, aki a téeszek idején működő kooperációs formákról a következőket állítja: „Lényegében fennmaradt az irracionálisnak tűnő kötelékek és kapcsolatok rendszere egy nagyon is racionális, majdhogynem ipari munkaszervezethez hasonlítható szövetkezeti mezőgazdasági üzemben.” (Tagányi 1982: 356) Nyilvánvaló, hogy a téeszek üzemméretével és üzemszervezetével összehasonlítva, és ebből a szempontból vizsgálva a hagyományos kooperációs formák, a munkaerő kalákában történő allokációja irracionálisnak tűnik. Azonban ez csak egy külső szempontból tűnik fel ilyen fényben, a belső szempontok más perspektívából láttatják a jelenségeket – és ezeket belülről kell megértenünk. A túldimenzionált, és Tagányi Zoltán nézetében tehát irracionális közösségi ünneplés, a lakodalom épp a gazdaság szocialista irányítása idején nyeri el célját: ezzel jelezni lehet a fiatalok fele a falusi életminőséget, és maradásra is lehet bírni őket. A munkaerő kalákában történő allokációja – bármennyire is irracionálisnak tűnjék – a felhalmozott tartozásokat kihasználni akaró gazdaságok számára racionális lépésnek számít. Az már más kérdés, hogy ezzel további kölcsönöket, adósságokat halmoznak fel. A kooperációs formák tehát – ha azokat belülről vizsgáljuk – a téeszek idején sem voltak irracionálisak, még kevésbé irracionálisak akkor, amikor a téeszek felbomlása után az informális gazdaság különböző stratégiái meghatározó szerepet játszanak a háztartások prosperitásának a fenntartásában. Ráadásul az már többé-kevésbé bebizonyosodott, hogy a tayloriánus üzemszervezet és üzemi irányítás a munkatevékenységek területi szórása következtében a mezőgazdaságban nem alkalmazható kellő hatékonysággal: mivel a mezőgazdasági termelést nem lehet üzemcsarnokokban megszervezni, ahol egy irányító felügyelete mellett akár több százan is dolgozhatnak, a felügyelet és irányítás költségei igencsak megnőnek, és a gazdasági tevékenység jövedelmezőségét kérdőjelezzik meg. Kisebb

üzemszervezeteknél viszont pontosan a családiasság és az ezzel járó elkötelezettség és felelősségtudat biztosíthatja azt, hogy felügyelet nélkül is megfelelő hatékonysággal dolgozzanak az emberek (vö. Juhász 2006: 48–54 és Kuczi 2006: 15–16). A kaláka – és némely esetekben a patrónus–kliens kapcsolatok keretében megvalósuló napszámos munka is – a rokonságelv és a reciprokativ, hosszú távú kapcsolat alapján ezt a családiasságot és az ebből fakadó felelősségtudatot csatornázza be hatékonyan a gazdasági folyamatba. A kölcsönösségi rendszerek – mint informális technikák – szervesen jelen vannak a falvak életében, de ettől még a falvak gazdálkodása nem irracionális. Két okot látok, ami miatt mégis hajlamosak vagyunk folyamatosan ilyenként szemlélni és így nevezni meg: (1) mert mindig egy külső szempontot alkalmazunk, és értékelésünk alapjául a nyugati, árutermelő kapitalista rendszerben, az önszabályozó piac keretei között kialakult szemléletmód szolgál; (2) és mert azok a gazdasági formák, amelyeket itt vizsgáltam, több szálon kapcsolódnak (kénytelenek kapcsolódni) a tőkés termelési mód elvei alapján szerveződő gazdasági rendszerekhez, így a kettő közötti folyamatos konfrontatív helyzet és eltérés azt az érzésünket erősíti, hogy a falusi gazdaság kevésbé hatékony, elmaradott és bizonyos értelemben irracionális.

A racionalitás kérdéskörével szorosan összefügg az emberek cselekvési motivációinak individualista és strukturalista modellje: egyéni döntések születnek vagy a közösségi kényszerek működnek? Azt gondolom, hogy az általam megfigyelt viselkedésmódok alapján körvonalazódó kép inkább a strukturalista modell fele mutat, hisz a falusi emberek csak korlátozottan találékonyak, nem áll rendelkezésükre elegendő információ a tervezéshez, ezért bejáratott mintákat alkalmaznak, helyzetüket is általában csak utólag értékelik, és a döntéseik meghozatalánál mások érdekeit is figyelembe kell venniük, így nem haszonmaximalizálásról, hanem a társadalmi optimumukról beszélhetünk (vö. Vicsek 2000). Ebből kifolyólag a racionális kalkuláció nem alkalmas a vizsgált térségek gazdasági döntéseinek magyarázatára, hisz a közösségileg meghatározott minták nagymértékben befolyásolják az egyének döntéseit, még ha el is fogadjuk, hogy azok ténylegesen egyéni döntések. Ez mondhatni, hogy egy helyi válasz, de a választ más vizsgálatok, elemzések alapján akár ki is terjeszthetjük. Csata Zsombor – gazdaságpszichológus munkáiból kiindulva és az erdélyi megyékre vonatkozó vállalkozás-bejegyzések alapján – a vállalkozások elterjedtségében is strukturális és kulturális mintákat mutat ki (Csata 2006: 4–16). Spéder Zsolt magyarországi háztartások vizsgálata kapcsán mondja, hogy a stratégia szót is csak fenntartásokkal lehet használni, hisz ez a háztartások gazdálkodásának tudatosságára utal, holott a racionális döntések mellett egy sor olyan döntéssel is találkozunk, amelyek nem követik a racionalitás szabályait, sőt olykor a döntések nem is tudatosulnak, csak

megtörténnek (Spéder 1997: 8). Értelmezésben tehát a racionálisan kalkuláló, individuálisan tervező gazdasági szereplő elmélete nem tartható, a gazdaság még a makrogazdaság szintjén is a társadalmi viszonyokba és a kulturális feltételekbe ágyazott. A *modern* társadalmakra vonatkoztatva erről a következőt mondja Francis Fukuyama: „A törvények, a szerződések, a gazdasági ésszerűség megteremtik a szükséges, ám nem elégséges alapot a posztindusztriális társadalmak stabilitásához és felvirágoztatásához, de viszonyossággal, erkölcsi kötelezettségekkel, a közösség iránti felelősségtudattal és bizalommal kell kiegészíteni és »feljavítani« őket, s ezeknek a forrása a *szokás*, nem a *ráció*.” (Fukuyama 1997: 25–26) Ez utóbbi idézet végül átvezet bennünket a kérdésre adható, egy általánosabb érvényű válaszlehetőséghez is. A már idézett Johan Goudsblom Bourdieu-re támaszkodva a habitusban találja meg a választ az individualista vs. strukturalista kérdésre: „Az egyéni habitus elválaszthatatlanul összekapcsolódik azzal a társadalmi mezővel, amelynek részét alkotja. Habitusuk gyakorlati kompetenciát kölcsönöz az embereknek, melynek révén újra és újra képesek »elővételezni a jövőjüket, anélkül hogy annak feltétlenül a szemük előtt kellene lebegnie«.” (Goudsblom 2005: 196)<sup>188</sup>. Ebből a perspektívából szemlélve tehát az egyéni döntés csak úgy létezik, ha figyelembe vesszük, hogy egy döntés meghozatalában szerepet játszanak a szocializáció és a szocializáció során elsajátított tudás, a környezet által az idők során felhalmozott tapasztalatok a korlátokról és lehetőségekről, a helyesről és nem helyesről, az értékekről és az érdekekről. Az ebben az értelemben is családi, közösségi háttérű erdélyi falusi mezőgazdaság mindezzel együtt nem irracionális, hisz a gazdaság aktorai minden esetben az érdekeiket követik, a gazdasági és társadalmi optimumok elérését célozzák meg. Egy ember, aki csak úgy odaáll segíteni, amikor egy falustársának építkezési anyagokat rakodnak le, nem feltétlen mérlegeli a cselekedetét: odaáll, mert úgy tanulta, úgy látta, hogy ilyen esetekben így kell cselekedni. Persze, a külső elemző tudja, hogy félnap munkájának befektetésével olyan környezetben, ahol a munkaerő nem mindig számít tőkének, nem kockáztat túl sokat, és hogy cselekedetével valójában meghitelezi a gazdát, magának pedig szimbolikus tőkét halmoz fel. „A gyakorlati tevékenység még olyankor is a gazdasági számításoknak engedelmessé válik, amikor teljesen az érdekmentesség látszatát ölti magára azzal, hogy nem igazodik a (szűk értelemben vett) érdek vezérelte számítás logikájához, és nem anyagi, nehezen számszerűsíthető célok felé tör.” (Bourdieu 1978c: 387)

---

<sup>188</sup> Lásd ehhez még Bourdieu 1978a: 237–238.

## ZÁRÓ GONDOLATOK: HOL VANNAK A KÖZÖSSÉGEK?

A közösség és működése mindig is érdekelte az embert – ez különösen igaz arra a modern emberre, akit közösség és közösségi horizontok nélkülüként, individualizáltként, stabil fogódzóit elvesztettként szoktunk lefesteni. Mivel mai világunkat szétesettnek látjuk, egyre többet hallani, hogy oda a régi közösségi világ, ahol a rend fölött nem rideg törvények őrkdtek, hanem az emberi kapcsolatokban rejlő emberi szabályok vezérelték az egyének lépéseit. Ebben a megközelítésben egy jó adag nosztalgia és ideológia is rejlik, ami a maga során elrejt elölünk a folyamatok tényleges megértésének lehetőségét, hisz ha akarjuk, akkor ebből az ideológiából kiindulva meg is találhatjuk a közösségeket, vagy érvelhetünk amellett, hogy kooperációs formák, közösségi felületek már egyáltalán nincsenek. Egy falusi lakodalom megszervezését, előkészítését, lebonyolítását a külső szemlélő értelmezheti úgy, mint önkéntes és önzetlen ajándékok sorozatát, mint a közösségi normák megkérdőjelezhetetlen érvényességét, ebből következően a közösség működésének kétségbevonhatatlan zálogát. Ennek ellentétéként pedig a kifizetett munkát, vagy a pontosan számon tartott adósságokat, a lakodalmi füzeteket szemlélve ugyanez a külső szemlélő arra a következtetésre juthat, hogy a közösség már nem képes gyakorlatba ültetni ősei szokásait, és hogy már nem is lehet együttműködésről beszélni. Az ilyen következtetések nem egyszer sorsszimbólumok megformálásához is hozzájárulnak, és a falu, ahol a közösségek vannak, vagy ahol a közösségeknek lenniük kellene, egy megdicsőülési folyamaton megy keresztül, és részévé válik annak a távoli vidéknek, ahol az ember megtalálhatja önmagát.

A kép ennél sokkal prózaibb, komplexebb és ellentmondásosabb. Én ebben a munkában – a közösségi élet egy kis szeletét, a gazdaságirányító, önszervező társulásokat kutatva – igyekeztem utánajárni annak, hogy a közösségi világ és annak az egyén fölött gyakorolt ellenőrző hatalma megszűnt-e ténylegesen létezni, vagy vannak területek, ahol ez még él. A kérdést komplexitásában próbáltam láttatni, ugyanakkor a kérdésről való beszédmodot mélyen meghatározó ideológiai síkot igyekeztem megragadni, és törekedtem a magam mondandóját ettől elhatárolni.

Így is tudatában vagyok azonban, hogy a munkám során körüljárt kérdésekre adott válaszok alapjában véve a változásoknak csak általános irányait jelölik. Hogy ténylegesen mi történik egy-egy falu közösségével, az azon belüli kisebb társulásokkal, ezek mennyit képesek megőrizni ellenőrző és irányító szerepükből, vagy hogy mennyiben válik egy faluközösség csak az együtt lakók közösségévé, az több tényezőnek a függvénye. Terepkutatásaim, anyaggyűjtésem egyik kérdése épp a fenti problémák mentén fogalmazódott meg: arra kerestem a választ, hogy milyen

közös gazdálkodási, gazdaságirányítási, munkaszervezeti és rituális alkalmakhoz kapcsolódó munkaszervezeti, munkavégzési típusok találhatóak ezekben a falvakban, és hogy ezek életét milyen tényezők befolyásolják. Ebben az írásban arra tettem kísérletet, hogy ezekre az állandóbb és alkalmi akcióközösségekre reflektálva olyan elemzést végezzek el, amely a leírásen túl tematikus csomópontok köré szervezve magyarázza a munkatársulások és az ajándékok cseréjét megszervező közösségek működését, a hagyományozódás és az átalakulás folyamatát. Az akcióközösségeket nem önmagukban vizsgáltam, hanem beágyazottságukban, ezért a vizsgálat és az elemzés folyamán azokra a szélesebb kontextusokra és elvekre figyeltem, amelyek a közösségi életet nézetemben befolyásolják.

A dolgozatban bemutatott társulási formákat nagyrészt rokonsági elvek mentén szerveződő, de a hagyományos paraszti életformából eredeztethető közösségi intézményeknek tekintjük, amelyek létrejöttében nagy szerepet játszanak a vérségi kötelékek és a közösségeken belül felhalmozott tőkék.<sup>189</sup> Az ilyen többszálú koalíciók kapcsán hangsúlyoznunk kell egyrészt a motivációs rendszerükben fellelhető erőforrásbeli szempontokat, másrészt azokat a tudati tartalmakat és elveket, amelyek mintegy belső tényezőkként járulnak hozzá a rendszer fenntartásához, harmadrészt ezeknek a kölcsönös egymásra hatását. A meglévő rendszerek működésének vizsgálata során tehát *kumulatív kauzációt* fedezhetünk fel, hisz több, egymással összefonódó, ok-okozati sorba nehezen rendezhető tényezővel kell számolnunk. Éppen ezért nem értek teljes mértékben egyet a kapcsolatok kognitív és kalkulatív oldalát hangsúlyozó állításokkal, amelyek az ilyen kooperációs formákról azt állítják, hogy a „»kooperáció a kölcsönös előnyön alapul«, s nem a közösségben gondolkodó etikán” (George Fostert idézi Jávorszky 1978: 367), miként azt sem tudom elfogadni, hogy ezeket az együttműködési formákat a történelmi fejlődés sajátosságjaiból levezethető erkölcsiség részének tartsuk. Azt állítom tehát, hogy a társulások működését nem érthetjük meg, ha nem tudjuk megérteni az erdélyi mezőgazdaság, a parasztság átalakulásának problémáit, valamint azokat az integráló elveket, amelyek meghatározzák az átalakulás irányait. Ezek az általam integráló elveknek nevezett elemek, az informális, az etnikumok gazdasági viselkedése nyomán születő közösségformálás, a morális vélekedések, a racionalitás és a bizalom működése, meghatározzák a közösségi élet formálódását, ugyanakkor meghatározottak általa. Ezeket én – mint a kultúra elemeit – kölcsönös összefüggéseikben és meghatározottságukban látom. Remélem, az elemzés során sikerült ezt bizonyítanom.

---

<sup>189</sup> Bár helyenként a szabályozott (egy érdek mentén, egy cél érdekében szervezett) formákra utaló jelenségekkel is találkozunk.

A többszálú koalícióknak bizonyos társadalmi környezetben, adott tulajdonviszonyok és termelési módok kontextusában fontos gazdasági hozadékuk lehet, hisz a rokonságelvű termelési módhoz hasonló feltételek mellett a munkaerő allokációjának, a földek megművelésének és a kapcsolatok fenntartásának igen hatékony módja lehet a többszálú koalíciók működtetése. Hatékony módja lehet például azért, mert a közösségi normák működése és a szocializációs környezet azonossága nyomán az együtt dolgozók munkáját nem kell felügyelni, és a különböző munkafázisokat sem kell külső organizációs erővel összehangolni. Ugyanakkor ma ez a termelési mód és az együttműködési formák akadályozhatják a tőkés gazdaságba integrálódni kényszerülő mezőgazdasági kisüzemek versenyképességének a kialakulását.

A kölcsönösség működése a munkaalkalmakon, a kalákán belül az általánosított és a kiegyensúlyozott reciprocitás szabályainak engedelmeskedik: az egyén szintjén a reciprocitás általánosított, hisz a kölcsönkapott munkát hosszú távon tartják számon, és legtöbbször nem is mérlegelik pontosan, hogy ki mennyi adott, és ezért mennyit kapott vissza. A közösség szintjén viszont a csere a kiegyensúlyozott reciprocitás formáját öltheti, hisz ezen a szinten a kapcsolatok mindig kiegyenlítődnek: ha a rendszer jól működik, akkor az adott és kapott javak vagy munka a közösség szintjén megközelítőleg azonos mennyiségű lesz a munkát adó és az elfogadó oldalán is, így senki nem érezheti úgy, hogy kevesebbet kapott volna, mint amennyit adott. A kiegyensúlyozott reciprocitás mellett szól az is, hogy közösségi szinten a kapcsolatokba való befektetések – bár elvben hosszú távra vetítődnek ki – a gyakorlatban gyorsan megtérülnek (vö. Vidacs 1985: 521–522). Ez a jelenség leginkább a munkaalkalmakkal példázható: ha A munkaerőt kapott kölcsön B-től, akkor legtöbbször nem mérlegelik szigorúan, hogy B mennyit dolgozott, következésképp az sincs meghatározva, hogy A-nak mennyit és mikor kell visszadolgoznia. A visszadolgozás kötelezettsége ugyan vonatkozik A-ra, de megtörténhet, hogy B hosszú ideig nem igényli a munkáját, esetleg közben A egy harmadik személynek, C-nek segít, és amikor B-nek van szüksége munkaerőre, akkor A-t visszatarthatja valami, nem megy el, hanem C lesz ott a kalákában. Ez a lánc sokszereplős és igen hosszú lehet: ebben az értelemben állítom azt, hogy a reciprocitás a közösség szintjén válik kiegyensúlyozottá, és a csere nem is szimmetrikus, hanem körkörös viszonyokat feltételez. Bár a rituális eseményeket kísérő gazdasági cserében hangsúlyos szerepet játszó fűzetek okán az ilyen cserét hajlamosak vagyunk kiegyensúlyozott reciprocitásnak, sőt mi több, szabályozott, egyenes és nyílt cserének tekinteni, az ajándékozásnak is lehet időbeli és közösségi mozzanata. Úgy gondolom, hogy a duális szimmetria helyére lépő, közösségi szinten jelentkező *körkörös szimmetria*, a különböző szintek egymásba csúszása, és ezeknek a rokonsági, szomszédsági viszonyokkal való összefonódása

olyan kapcsolatok fenntartásához járul hozzá, amelyek nem teszik lehetővé az ezekből a rendszerekből való kilépést. A hagyományos intézmények pedig útjába állhatnak a fejlődésnek, akár azzal, hogy a család munkaerejét, forrásait lekötik, akár azzal, hogy olyan normákat fogalmazznak meg, amelyek nem teszik lehetővé a fejlődést. Noha tehát a többszálú koalícióknak van gazdasági hozadékuk – amely inkább a családi elvű termelési mód keretei között mutatja pozitív hatásait –, és ez ma is fontos lehet egy-egy gazdaság tőkének halmozásában, ezek a formák nem segítik a polgári, parasztpolgári minták kialakulását és elterjedését.

A gazdaságok leginkább a hagyományos, bejáratott minták szerint működő kooperációs formákban, legtöbbször ezeknek a rokonságra szűkített változataiban vesznek részt, az egész falut átfogó szervezeti formák és tevékenységek speciálisak és alkalomhoz kötöttek. A közösségi ellenőrzés formái és hatásköre is megváltoztak, a norma és a praxis között néha igen nagy a különbség. Az ellenőrzésnek és a normák betartatásának a változása azzal is összefüggésben lehet, hogy a mai falvakban az erőforrások diverzifikálttá váltak, emiatt az egyensúlyi helyzetek sem annyira törékenyek. Mindezekből az látszik tehát, hogy a társulásnak olyan köztes formái élnek, amelyeket rokonsági kapcsolatokkal és a rítusokban való részvétellel erősítenek meg. Egy másik szintre lépve a falusiak a kommunikatív emlékezet közvetítette tapasztalatok okán ódzkodnak az új társulási formáktól. Ebben a fentebb leírt okok mellett a már többször említett alacsony fokú kooperációs hajlam és készség, valamint az alacsony bizalomszint rejlik, a zárt bizalmi rendszerek előnyben részesítése a nyílt bizalmi rendszerekkel szemben, így nem jöhetnek létre, vagy csak kis hatáskörrel jönnek létre olyan szakmai szervezetek, amelyek tevékenysége nyomán nagyobb hatáskörrel lehetne csökkenteni a falusi gazdaságokra nehezedő nyomást. A közösségi élet legkidolgozottabb formái – következtetésem szerint – a rítusokhoz kapcsolódnak: ezeknek továbbörökítését a gazdasági kényszereken túl a rituális élet szabályozottsága is adja.

Mindemellett talán láthatóvá vált, hogy az individualizáció ellenére a gazdálkodás egyes ágai adott vagyoni helyzet esetén kalákaformák meglétét feltételezik, és a bérmunka is egyfajta átmenet a kölcsönös segítségbe ágyazódó és a szerződéses viszonyok között. Az átmenetek és a rituális alkalmak szabályai is a közösségi normák rendszerében gyökereznek, ám ezek és a gazdaságirányítási formák mögött legtöbbször nem egy – az ideologikus beszédmód által feltételezett – ősi és megőrzendő értékvilág sejlik fel, hanem kényszerek, amelyek egyaránt lehetnek gazdasági, de társadalmi vagy kulturális eredetűek is. Ilyen kényszer lehet a gazdasági feltételek mint külső erők mellett egy család presztízse, az örökölt tőkék használata mint belső kényszerítő erő.

Hogy a nosztalgizáló posztmodern ember által a faluba kivetített közösségek megvannak-e, nem tudom. De megvannak a közösségi együttműködési formák, amelyek különböző területeken nagy változatosságban élnek, hisz éltetik azok, akik gazdasági és társadalmi stratégiáik részeként alkalmazzák. Teljesen természetes folyamatként értelmezhetjük, hogy ha a gazdasági stratégiák, a falusi életmód változnak – változnak az együttműködés formái is, így a vizsgálat kérdése az volt, hogy milyen területeken találkozni velük, működésüknek milyen jellegzetességei vannak. Nem egy statikus állapotot kívántam rögzíteni tehát, hanem igyekeztem folyamatában, változásában megragadni a kérdést. Ugyanakkor pedig igyekeztem arra is rámutatni, hogy ezekről az együttműködési formákról lehet az ideologikus toposzokra építő beszéd mód csapdáit megkerülve beszélni, hisz a faluról mint közösségről való beszéd elsősorban nem ideológiai probléma. Remélem, e dolgozattal segítettem tisztábban látni e témában, és – ha többet nem is – kérdések sorát indítottam el az olvasóban.

## SZAKIRODALOM

ABLONCZY Balázs

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

ALBERT Ferenc

2000 Falu és modernizáció. *Erdélyi Múzeum* LXII. 3–4. 164–184.

ANDOR Mihály

1997 Húsosfazék avagy a hús különleges társadalmi szerepe. *Replika* 27. 117–140.

ANTAL Imre

1983 Udvarlás és leánykérés Gyimesben. In: Faragó József – Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 141–149.

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio* 3. 3–32.

ASSMANN, Jan

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

Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

BÁCSKAI Vera – NAGY Lajos

1978 Piackörzetek a XIX. század eleji Magyarországon. *Ethnographia* LXXXIX. (2) 217–230.

BAKÓ Ferenc

1987 *Palócföldi lakodalom*. Gondolat Kiadó, Budapest

BALÁZS Lajos

1994 *Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

BALÁZS Zoltán

2002 A bizalom fogalma. *Századvég* 24. 2. 27–46

BALÁZSI Dénes

1995 *Ne nézze senki csak a maga hasznát... Szövetkezeti mozgalom a Kis- és Nagy-Homoród mentén*. Haáz Rezső Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely

BÁLINT Blanka – BIRÓ A. Zoltán

2004 Helyzetkép Mezőmadarásról. In: Bodó Julianna (szerk.): *Székelyföldi mozaik*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 97–148.

BALOGH Edgár

1979 *Vargyasi változások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

BALOGH István

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

BARTH, Fredrik

1956 Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. *American Anthropologist*. Vol. 58, No. 6 (December), 1079–1089.

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

BÁRTH János

2007 *Az eleven székely tizes. A csíkszentgyörgyi és a csíkbánfalvi tizesek működése a XIIIV–XX. században*. A BÁRTH Bt. közreműködésével kiadja a Bács-Kiskun megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete. Kecskemét

BELÉNYESY Márta

1956 Az állattartás a XIV. században Magyarországon. *Néprajzi Értesítő* XXXVIII. 23–59.

BENDA Gyula

1991 A polgárosodás fogalmának történeti értelmezhetősége. *Századvég* 2–3. 169–176.

BENEDEK H. János

1995 A székelyföldi gazdálkodási gyakorlat kérdéséhez (Kisbacon falu gazdálkodási gyakorlata). *Antropológiai Műhely* 8. 1. szám, 51–74.

BENKŐ Lóránd (főszerk.)

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

1970 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Második kötet. H–Ó. Akadémiai Kiadó, Budapest

BERNÁD Ilona

2003 A munkaerőpiac helyzete. In: Horváth Gyula (szerk.): *Székelyföld. A Kárpát-medence régiói* 1. MTA–RKK – Dialóg Campus Kiadó, Pécs – Budapest, 133–139.

BERZEVICZY Gergely

1979 A parasztnak állapotáról és természetéről Magyarországon. In: Tessedik Sámuel – Berzeviczy Gergely: *A parasztnak állapotáról Magyarországon*. Gondolat Kiadó, Budapest, 354–428.

BÍRÓ Zoltán

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

BÍRÓ Zoltán – GAGYI József

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

BORSOS Balázs

2001 Populáció – ökoszisztéma – niche. Az ökológia helye és szerepe az ökológiai antropológiában. *Népi Kultúra – Népi Társadalom XX.* 9–37.

BORSOS Endre – GYÖRGY István

1999 Gencs: egy erdélyi falu a parasztosodás útján. In: BORSOS Endre – CSITE András – LETENYEI László (szerk.): *Rendszerváltozás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében*. MTA Politikai Tudományok Intézete – SZÁMALK Kiadó, Budapest, 51–90.

BOURDIEU, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge

1978a Az osztályok pályája és a valószínűségi okság. In: uő. *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 237–267.

1978b Egyszerű újratermelés és ciklikus idő. In: uő. *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 311–335.

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

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

BÜCHER, Karl

1984 *Munkaegyesítés és munkaközösség*. Szociológiai Füzetek 35. 20–31.

CARTWRIGHT, Andrew L.

2001 *The Return of the Peasant. Land Reform in Post-Communist Romania*. Ashgate–Dartmouth, Aldershot–Burlington–Singapore–Sidney

CHELCEA, Liviu

2000 A hiány kultúrája az államszocializmus idején. Áruk, fogyasztók és stratégiák egy román faluban a nyolcvanas években. *Replika* 39. 135–157.

CSATA Zsombor

2006 A vállalkozói potenciál és területi eltéréseinek társadalmi magyarázatai Erdély rurális térségeiben. *Korunk* XVII. (6) 4–16.

CSEPELI György – ÖRKÉNY Antal – SZÉKELYI Mária – BARNA Ildikó

2004 Bizalom és gyanakvás. Szociálpszichológiai akadályok a piacgazdasághoz vezető úton Kelet-Európában. *Szociológiai Szemle* 1. 3–35

CSETRI Elek – IMREH István

1980 *Erdély változó társadalma 1767–1821*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

CSETRI Elek

1999 *Az erdélyi magyar gazdasági gondolkodás 1800-ig*. Erdélyi Gazda Kiadó, Kolozsvár

DÁNIELISZ Endre

1976 Munkavégző táncszokások Bihardiószezen. In: Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 147–150.

DESSEWFFY Tibor

1996 Az ellenállás diszkrét bája. *Replika* 23–24. 71–80.

DIECKHOFF, Alain

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

DUKA János

1978 Csíkszentlélek tízeseiről. In: Faragó József – Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 186–194.

DURKHEIM, Émile

2001 *A társadalmi munkamegosztásról*. Osiris Kiadó, Budapest

ÉGETŐ Melinda

1985 Bevezető In: uő. (összeállította): *Szőlőhegyi szabályzatok és hegyközségi törvények a 17–19. századból*. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Kiadása, Budapest, 5–62.

2001 Az állattartás egyes kérdéseinek tükröződése 17–19. századi dunántúli hegytörvényekben. In: HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.) *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 19–29.

EGYED Ákos

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

ÉKES Ildikó

é. n. *A gazdaság rejtett oldala*. Forrás: [www.cegnet.hu/cv/9806/cv078\\_084.htm](http://www.cegnet.hu/cv/9806/cv078_084.htm)

ERDEI Ferenc

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

1974 *Magyar falu*. Akadémiai Kiadó, Budapest

FARAGÓ József

1946 Borosnyói jobbágyok és nemesek összetűzése egy kalákatáncon a XVIII. század végén. In: Jordáky Lajos (szerk.): *Társadalomtudomány*. Kiadja a kolozsvári Bolyai Tudományegyetem Társadalomtudományi Intézete, Kolozsvár, 1946. október, 172–174

FEHÉRVÁRYNÉ NAGY Magda

1988 *A parasztgazdaság a XX. század első felében. A gútai példa*. Életmód és Tradíció 2. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest

FÉJA Géza

1980 *Viharsarok*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest

FÉL Edit

1940 A társaságban végzett munkák Martoson. *Néprajzi Értesítő* XXXII. 361–381.

2001a Tanyakertek, patrónus–kliens kapcsolatok és politikai frakciók Átányon. In: Hofer Tamás (szerk.): *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 237–255.

2001b A magyar népi társadalom életének kutatása. In: Hofer Tamás (szerk.): *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 323–369.

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

FÉL Edit – HOFER Tamás

1964 A monografikus tárgygyűjtés. Az átányi példa. *Néprajzi Értesítő* XLVI. 5–90.

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

FERGE Zsuzsa

1978 Utószó. In: BOURDIEU, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 403–436.

FOSTER, George M.

1982 Mi a paraszt? In: TÁLASI István (szerk.): *Néprajzi szöveggyűjtemény* I. kötet, Tankönyvkiadó, Budapest, 299–313.

FÖLDES László

1962 Egy alföldi juhtartó gazdatársaság. *Néprajzi Értesítő* XLIV. 27–79.

FUKUYAMA, Francis

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

GAGYI József

2003 Székelyföld – Csíkpálfalva. A község migrációs potenciálja (1990–2002). In: ÖRKÉNY Antal (szerk.): *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 203–215.

2004 *Örökített székelykapu*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

2005 Tata és társai. A második világháború utáni hatalomváltás, az új vezetők és a közösség egy székelyföldi faluban. In: Bárdi Nándor (szerk.): *Autonóm magyarok? Székelyföld változása az „ötvenes” években*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 17–63.

2006 Társadalomszerkezeti és életmódbeli változások Csíkfalva községben (1945–1989). *Korunk* XVII/6. június 42–50.

2007 *Földosztók, önellátók, gyarapodók. A dekollektivizáció emberei*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

GÁL Katalin

2004 „Dobozolók, cápák, ószeresek.” Informális gazdasági stratégiák Kolozsváron. *WEB Szociológiai folyóirat* 13. szám, 2., december, 47–63.

GARDA Dezső

2002 *A székely közbirtokosság*. Státus Kiadó, Csíkszereda

GERGELY András, A.

2005 Falupolitika – faluantropológia. In: Bognár László et alii (szerk.): *Falupolitikák*. Új Mandátum Könyvkiadó – MTA SZKI, Budapest, 108–117.

GERSHUNY, Jonathan

1993 Idő, technika és az informális gazdaság. In: Spéder Zsolt (szerk.): *A mindennapi élet ökonómiája*. Közgazdasági és Jogi könyvkiadó, Budapest, 191–216.

GODELIER, Maurice

1981 A gazdasági antropológia tárgya és módszerei. *Documentatio Ethnographica*. 8.

GOUDSBLOM, Johan

2002 *Tűz és civilizáció*. Osiris Kiadó, Budapest

2005 Racionális és egyéb választások. In: uő. *Időrezsimek*. Typotex Kiadó, Budapest, 190–201.

GRÁFIK Imre – Turbéky Dénes

2000 *Széki lakodalom*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

GUNDA Béla

1946 Munka és kultusz a magyar parasztságnál. In: Jordáky Lajos (szerk.): *Társadalomtudomány*. Kiadja a kolozsvári Bolyai Tudományegyetem Társadalomtudományi Intézete, Kolozsvár, 1946. október, 1–18.

1966 Vadfogó hurkok a Keleti-Kárpátokban. In: uő. *Ethnographica Carpathica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 136–204.

GUNST Péter

1975 Az agrárfejlődés és a parasztság regionális típusai Európában. (Különös tekintettel Kelet-Európára). *Ethnographia* LXXXVI. (2–3) 380–398.

GYÖRGYI Erzsébet

1990 A házasságkötés szokásai. In: Hoppál Mihály (szerk.): *Magyar Néprajz VII. Népszokás. Néphit. Népi vallásosság*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 32–66.

HAÁZ Ferenc

1942 *Udvarhelyszéki famesterségek*. Különnyomat a Közlemények az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtárából c. folyóirat 1942. évi II. 1. k.-ból. Kolozsvár

HADAS Miklós

2003 *A modern férfi születése*. Helikon Kiadó, Budapest

HAJDÚ Farkas Zoltán

1995 *Csíki kaláka*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

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

HARCSA István – KOVÁCH Imre – SZELÉNYI Iván

1994 A posztszocialista válság a mezőgazdaságban és a falusi társadalomban. *Szociológiai Szemle* 3. szám, 15–42.

HARDIN, Russel

2002 Bizalom. *Szofi. Szociológiai Figyelő* VI. évfolyam, 1–2. szám, 5–25.

HARDING, Philip – JENKINS, Richard

1989 *The Myth of the Hidden Economy. Towards a New Understanding of Informal Economic Activity*. Open University Press, Milton Keynes – Philadelphia

HARRIS, Marvin

1994 Life Without Chiefs. In: Elvio Angeloni ed. *Anthropology 94/95*, The Dushkin Publishing Group, 81–85.

HERSKOVITS, Melville J.

1952 *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics*. Alfred A. Knopf, New York

HOFER Tamás

1980 A magyar tanyarendszer és a másodlagos településszóródás külföldi példái. In: Pölöskei Ferenc – Szabad György (szerk.): *A magyar tanyarendszer múltja*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 9–60.

1983 A „tárgyak elméleté”-hez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése. *Népi Kultúra – Népi Társadalom XIII.* 39–64.

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

1991 Patrónus–kliens kapcsolatok a paraszti társadalomban. In: Utasi Ágnes (szerk.): *Társas kapcsolatok*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 148–158.

1994 A parasztcsalád morális ökonómiája. *Demográfia* 37/3–4. 383–388.

HOFFMANN Tamás

1975 Városok és parasztság az európai hagyományos történelemben. In: uő. *Néprajz és feudalizmus*. Gondolat Kiadó, Budapest, 143–158.

HONKO, Lauri

1997 A rítusok osztályozásához. In: Barna Gábor (szerk.): *Folklorisztikai olvasmányok I.* JATE, BTK, Néprajzi Tanszék, Szeged, 31–44.

ILLYÉS Gyula

1972 *Puszták népe*. Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár

IMREH István

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

1979a Ősök és erkölcsök keresztúr-fiúszékben. In: uő. *Erdélyi hétköznapiak 1750–1850*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 25–36.

1979b Háromszéki falutörvények In: uő. *Erdélyi hétköznapiak 1750–1850*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 37–43.

1983 *A törvényhozó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

JANKÓ János

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

JANÓ Ákos

1966 A társasmunkák, és a kendermunkák társas jellege Szatmárban. *Ethnographia* LXXVII. (4) 517–527.

1987 *Kendermunkák és társasélet Szatmárban. Kalákák*. Folklór és etnográfia 32. Debrecen

JÁVOR Kata

1978 Kontinuitás és változás a társadalmi és tudati viszonyokban. In: Bodrogi Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 295–373.

1992 Egy falusi tűzoltóegylet tevékenysége a XX. század első felében. In: Mohay Tamás (szerk.): *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*. Ethnica Kiadó, Debrecen, 227–236.

JUHÁSZ Pál

2006 Inercia a mezőgazdaságban. In: uő. *Emberek és intézmények. Két zsákutca a magyar gazdaságban*. Új Mandátum Könyvkiadó – Jelenkutató Alapítvány, Budapest, 28–55.

KASCHUBA, Wolfgang

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

KEMÉNY Márton

2004 Gazdálkodási minták – kapcsolatháló – közösségi norma. Egy kapitalizálódó falu agrárlakosságának társadalmi kötelékei. *Tabula* 7. évf. 1. szám, 29–52.

2005 Progresszív gazdasági érdekek és hagyományalkotás. Példák egy vajdasági borvidékről. *Tabula* 8. évf. 2. szám, 219–245.

KESZEG Vilmos

2002 Egy látomás. Az esemény, a reprezentáció és az ítékezés. In: uő. *Homo narrans*. KOMPRESS – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 28–59.

KINDA István

Kapcsolatok, tőkék, konfliktusok. Egy magyar–holland testvérkapcsolat krízise. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 159–183.

KINDA István – PETI Lehel

2004 Szenesek. A tradicionális erdőkiélés és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán? *Erdélyi Társadalom*, II. évfolyam. 2. szám, 203–225.

KISS Dénes

2004 A falusi elit átalakulása Erdélyben. *WEB. Szociológiai folyóirat*. 12. szám, április, 9–17.

- 2005 Erdélyi falvak a 21. században. *Magyar Kisebbség*, X. évf. 3–4. (37–38. szám), 60–77.
- 2006 Erdélyi reflexiók az új magyar falu kapcsán. *Erdélyi Társadalom*, IV. évfolyam, 2. szám, 43–54.
- KOCKA, Jürgen
- 2001 Az európai történelem egyik problémája: a munka. *Korall. Társadalomtörténeti folyóirat*. 5–6. szám, ősz–tél, 5–17.
- KORFF, Rüdiger,
- 1990 Informális szektor vagy piacgazdaság. In: Gyekiczky Tamás (vál. és szerk.): *Munka, technika, társadalom. Válogatás a nyolcvanas évek nyugatnémet szociológiai írásaiból*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó – MTA Szociológiai Kutatóintézet, Budapest, 315–346.
- KÓS Károly
- 1971 Kászoni adatok a népi vadfogáshoz. In: Székely Zoltán – Árvay József – Jecza Tibor – Kovács Sándor (szerk.): *Aluta III*. Sepsiszentgyörgyi Múzeum. Sepsiszentgyörgy, 323–346.
- 1972a Az árucsere néprajza. Szempontok és adatok. In: uő. *Népélet és néphagyomány*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 9–51.
- 1972b Kalákák és egyéb munkaformák a régi Bodonkúton. In: uő. *Népélet és néphagyomány*. Bukarest, 81–96.
- 1976 Csángó néprajzi vázlat. In: uő. *Tájak, falvak, hagyományok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 103–217.
- 1979 *Eszköz, munka, néphagyomány*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- 1999 *Népi földművelés Kalotaszegen*. A Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára 7. A Györffy István Néprajzi Egyesület kiadványa. Debrecen
- 2000 *A Mezőség néprajza*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely
- KÓSA László
- 2001a *A magyar néprajz tudománytörténete*. Osiris Kiadó, Budapest
- 2001b „Hét szilvafa árnyékában” *A nemesség alsó rétegének élete és mentalitása a rendi társadalom utolsó évtizedeiben Magyarországon*. Osiris Kiadó, Budapest
- 2002 A néprajztudomány és a falukutatás. In: Pölöskei Ferenc (szerk.): *A falukutatás fénykora (1930–1937)*. Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, h. n. 57–66.
- 2003 Találmányok a paraszti gazdaságban. In: uő. *Nemesek, polgárok, parasztok*. Osiris Kiadó, Budapest, 158–172.

KOTICS József

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

2006 *Gazdasági stratégiák és magatartások. A tradicionális gazdálkodói mentalitás továbbélése a mai gazdálkodási formákban*. Ethnica Kiadás, Debrecen

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

KOVÁCH Imre

2003 A magyar társadalom „paraszttalanítása” – európai összehasonlításban. *Századvég*. 2. szám. 41–66.

2005 A vidék megjelenése a közbeszédben, a médiákban – rurális imázs. In: Bognár László et alii (szerk.): *Falupolitikák*. Új Mandátum Könyvkiadó – MTA SZKI, 51–58.

KOVÁCS Imre

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

KOVÁCS László, K.

1944 *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Erdélyi Tudományos Intézet, Kolozsvár

1968 A közös fejős-juhnyájak tejhaszonvételi formái Erdélyben 1900 körül. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* I. 9–50.

KUCZI Tibor

1996 A vállalkozók társadalmi tőkéi az átalakulásban. *Századvég*, nyár 29–51.

2000 *Kisvállalkozás és társadalmi környezet*. Replika Kör, Budapest

2006 Taylorizmus a mezőgazdaságban? In: Juhász Pál: *Emberek és intézmények. Két zsákutca a magyar gazdaságban*. Új Mandátum Könyvkiadó – Jelenkutató Alapítvány, Budapest, 13–24.

LADÁNYI, János – SZELÉNYI, Iván

2000 Ki a cigány? In: HORVÁTH Ágota – LANDAU Edit – SZALAI Júlia (szerk.): *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Aktív Társadalom Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 179–193.

LAKI László

1997 Háztájizás tegnap és ma. *Szociológiai Szemle* 1. 39–61.

LAKI László – BIRÓ A. Zoltán

2001 *A globalizáció peremén. Kunhegyes térsége és a Csíki-medence az ezredfordulón.* MTA Politikatudományok Intézete, Budapest

LETENYEI László

1999 A falusi társadalom rejtett kapcsolatai. In: Borsos Endre – Csíte András – Letenyei László (szerk.): *Rendszerváltozás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében.* MTA Politikai Tudományok Intézete – SZÁMALK Kiadó, Budapest, 111–147.

LOVAS KISS Antal

2006 *Piaci túlélés – kistüzemi lavírozás. A rendszerváltozás gazdálkodásra gyakorolt hatásának vizsgálata Dél-Biharban.* Studia Folkloristica et Ethnographica 49. Debrecen

LUGOSI Győző

1983 Az uralmi viszonyok keletkezéséről. *Világosság* 24. 2. 65–74.

MACFARLANE, Alan

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

MALONYAY Dezső

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

MATEESCU, Oana

2004 Furt, vânzare sau dar: bucuriile privatizării într-un sat din Oltenia. In: Chelcea, Liviu – Mateescu, Oana (szerk.): *Economia informală în România: piețe, practici și transformări ale statului după 1989.* Editura Paideia, Bukarest, 83–111.

MAUSS, Marcel

2000 Tanulmány az ajándékról. In: uő. *Szociológia és antropológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 195–343.

MENDRAS, Henri

1982 Outline for an Analysis of the French Peasantry. In: Mendras, Henri and Mihailescu, Ioan ed.: *Theories and Methods in Rural Community Studies.* Pergamon Press, Oxford–New York–Toronto–Sidney–Paris–Frankfurt, 105–125. (Magyarul: *Módszer a nyugati parasztság elemzéséhez.* Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Kutató Intézet, Budapest, 1972.)

MIHĂILESCU, Vintilă

2002 *Vecini și vecinătăți în Transilvania.* Editura Paideia, Bukarest

MIKLÓS Zoltán

2006 „Romániában nem lehet egy lábon megélni.” Önállósodás és a vállalkozói kultúra megjelenése. In: Peti Lehel – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár, 62–100.

MIKÓ Imre

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

MIKÓ Imre – KICSI Antal – HORVÁTH Sz. István

1983 *Balázs Ferenc. Monográfia*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

MOHAY Tamás

1994 *Egy naplóíró parasztember. Nagy Sándor élete és gazdálkodása a 20. század első felében Ipolynyéken*. Dissertationes Ethnographicae 8.

MOLNÁR Erik

1950 Előszó In: Tagányi Károly: *A földközösség története Magyarországon*. (2. kiadás) Budapest, 3–12.

MOLNÁR István

1963 A nyikómenti kézi cséplés. *Ethnographia* LXXIV. (3.), 474–493.

1976 A körispataki szalmafonás. In: Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 92–96.

MOLNÁR Mária

2000 Társadalmi tagozódás. In: Sárkány Mihály – Szilágyi Miklós (szerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 484–531.

NAROTZKY, Susana

1997 *New Directions in Economic Anthropology*. Pluto Press, London–Chicago

NIEDERMÜLLER Péter:

1981 A mindennapok folklórja avagy a folklór mindennapjai. In: uő. (szerk.): *Folklór és mindennapi élet (válogatott tanulmányok)*. Folklór – társadalom – művészet 7. Budapest, 192–219.

2002 Elavuló fogalmak. *Regio* 4. 138–146.

OGNERU, Victor

2000 Participare comunitară și rețele de putere în Greaca. *Sociologie Românească* 2. 116–135.

OLÁH Sándor

1995 Gazdálkodás és társadalmi kapcsolatok egy Kishomoród menti családban. *Regio* 1–2. 170–184.

1996 Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között egy székely faluban. In: Gagyai József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 225–246.

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

2003 Székelyföld – Homoródalmás és Lövéte. A két falu vendégmunkás potenciálja. In: Örkény Antal (szerk.): *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 27–43.

2004 *Falusi láttelepek*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2004a Ember és föld a Székelyföldön. In: uő. *Falusi láttelepek*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 18–24.

2004b Gazdálkodásmód és életvitel. In: uő. *Falusi láttelepek*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 25–32.

2004c A Kishomoród menti háztartásközi kapcsolatokról. In: uő. *Falusi láttelepek*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 114–127.

2004d A székelyföldi agrártermelés társadalmi feltételei 1989 után. In: uő. *Falusi láttelepek*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 128–138.

2006a Vállalkozók falun. *Korunk* XVII/6. június, 28–41.

2006b Falusi vállalkozók életmódja. Idő-, pénz- és anyaggazdálkodás. *Korunk* XVII/11. november, 31–37.

ORTUTAY Gyula

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

PAHL, Raymond E. – WALLACE, Claire

1993 A háztartások munkastratégiái gazdasági recesszió idején. In: Spéder Zsolt (szerk.): *A mindennapi élet ökonómiája*. Közgazdasági és Jogi könyvkiadó, Budapest, 13–52.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

1977 Munkaerő és munkaszervezet a magyar parasztok rétgazdálkodásában. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* X. 103–137.

1993 *A magyarországi állattartó kultúra korszakai*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest

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

PAPP Izabella

2007 *Földbirtoklás Kobátfalván. Társadalmi konfliktusok és a mentalitás változása*. BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár, szakdolgozat

PETERCSÁK Tivadar

2001 Az állattartás szabályozása a Heves megyei paraszti közösségekben. In: HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.) *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 41–53.

2003 *Nemesi és paraszti közbirtokosságok Heves megyében (XVIII–XX. század)*. Studia Agriensia 23. Kiadja a Heves Megyei Múzeumi Szervezet, Dobó István Vármúzeum, Eger

PETI Botond

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

PETI Lehel

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

2004b Családok és gazdasági egységek Héderfáján. *Korunk. A változó család*. XV/3. 108–111.

2006a Rendszerváltozás utáni agrárszerkezeti és társadalmi változások Héderfáján. In: Peti Lehel – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár, 17–61.

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

PIRÓTH István

1998 Köz-ségi szellem a palackban, avagy modernizációs vonások a helyi társadalom önszerveződő folyamatában. In: Szűcs Alexandra (szerk.): *Hagyomány és modernizáció*. Néprajzi Múzeum, Budapest, 55–66.

POLÁNYI Károly

1976a A társadalmak és gazdasági rendszerek. In: *Az archaikus társadalmak és a gazdasági szemlélet*. Gondolat Kiadó, Budapest, 49–80.

1976b A gazdaság mint intézményesített folyamat. In: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Gondolat Kiadó, Budapest, 228–274.

2004 *A nagy átalakulás*. Napvilág Kiadó, Budapest

POPKIN, Samuel L.

1986 *A racionális paraszt*. Szociológiai Füzetek 39. Kiadja a Művelődési Minisztérium Marxizmus–Leninizmus Főosztálya. Budapest

POZSONY Ferenc

1998 *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2000 Egy orbaiszéki esővarázsló szokás erdélyi és moldvai párhuzamai. In: uő. *Adok nektek aranyvesszőt*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 19–37.

2002 Káposztatermelők Kézdivásárhelyen és környékén. In: Szilágyi Miklós (szerk.): *Utak és útvesszők a kisüzemi agrárgazdaságban*. MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 261–270.

2006 *Erdélyi népszokások*. Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár

PRÓNAI Csaba

2000 A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In: KEMÉNY István (szerk.): *A román/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Osiris Kiadó – MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest, 176–198.

PUTNAM, Robert D.

1993 *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton

REDFIELD, Robert

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

RÉV István

1996 Az atomizáció előnyei. *Replika* 23–24. 92–121.

REZESSY Anna

2001 „Összejönnek a szomszédok is...” A szomszédság rendszere Homokmégyen. *Tabula* 4. évf. 2. szám, 231–269.

ROTHSTEIN, Bo

2002 Bizalom, társadalmi dilemmák és kollektív emlékezet. *Szofi. Szociológiai Figyelő*. VI. évfolyam, 1–2. szám, 26–43.

RÖSENER, Werner

1994 *The Peasantry of Europe*. Blackwell, Oxford–Cambridge

2003 *Țăranii în istoria Europei*. Polirom, Iași

SAHLINS, Marshall

1972 On the Sociology of Primitive Exchange. In: uő. *Stone Age Economics*. Aldine Publishing Company, New York, 185–276.

1973 Törzsek In: Service, E. – Sahlins, M. D. – Wolf, E. R.: *Vadászok, törzsek, parasztok*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 135–315.

SÁRKÁNY Mihály

1978 A gazdaság átalakulása. In: Bodrogi Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 63–150.

1983 A lakodalom funkciójának megváltozása falun. *Ethnographia* XCIV. (2) 279–285.

1998 *A közösségek közötti csere*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest

2000 Kulturális ökológia – távlatok és korlátok In: uő. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest. 31–43.

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

2000b Parasztság és termelési viszonyok. In: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 73–88.

SÁRKÁNY Mihály – DANKÓ Imre

1977 Csere In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* I. Akadémiai Kiadó, Budapest, 493–494.

SCHIFFAUER, Werner

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

SCOTT, James C.

1976 *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press, New Haven and London

1996 Az ellenállás hétköznapi formái. *Replika* 23–24. 141–157.

SERVICE, Elman R.

1973 Vadászok In: Service, E. – Sahlins, M. D. – Wolf, E. R.: *Vadászok, törzsek, parasztok*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 7–133.

SIK Endre

1988 *Az „örök” kaláka*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

1996 Egy ló-öszvér a lovacról és a szamarokról. Adalék a második gazdaság hazai eszmetörténetéhez. *Közgazdasági Szemle*, július-augusztus, 705–725.

2002 Mindennapi korrupcióink. *Szofi. Szociológiai Figyelő*. VI. 1–2. 131–145.

SILVERMAN, Sydel

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

SPÉDER Zsolt

1993 Érvek egy módosított gazdaság szemlélet mellett. In: uő. (szerk.): *A mindennapi élet ökonómiája*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 7–11.

1997 Háztartások egy kistérségben. *Szociológiai Szemle* 1. 5–36.

SPRADLEY, James P.

1980 Participant Observation. In: *Participant Observation*. Holt, Rinehart and Winston, 53–59.

SURÁNYI Béla

2005 *A Kárpát-medence népi földművelő gazdálkodása (XVIII. sz.–1950). (Ökológiai feltételek és történelmi hagyományok)* Studia Folkloristica et Ethnographica 47. A Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének kiadványa. Debrecen

SZABÓ Á. Töhötöm

1999 „Közös asztalt nem ütünk!” Egy gazdatársaság közösség és intézményvizsgálata. In: Borbély Éva – Czégényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 124–136.

2002a *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

2002b Az erővonalak eltolódása. Magyar–cigány gazdasági kapcsolatok egy székelyföldi faluban. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 205–216.

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

2004a *Kizárás vagy befogadás? Magyarok és cigányok az informális gazdaságban. Székelyföld*. (VIII.) szeptember, 122–144.

2004b Stratégiakeresés és alkalmazkodás. *Korunk* XV. (11), 99–102.

2005 Megismerés és tapasztalat: az erdélyi falu problematikája. *Magyar Kisebbség* X. évf. 3–4. (37–38. szám), 117–137.

2006 A kooperáció mint agrárstratégia. A gazdasági környezet és a fejlődés kérdései. In: Peti Lehel – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár, 101–151.

2007 A falu és a közösség ereje: mit gondolunk a faluról, és miért gondoljuk azt? *Várad*. VI. évf. 4–5. (32–33. szám), 104–109.

SZABÓ István

1940 *A magyar parasztság története*. Kiadja a Magyar Szemle Társaság. Budapest

1969 *A középkori magyar falu*. Akadémiai Kiadó, Budapest

1976 Jobbágyság – parasztság. Terminológia, fogalom, társadalomszerkezet. In: uő. *Jobbágyság – parasztság. Értekezések a magyar parasztság történetéből*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 31–49.

SZABÓ László

1968 *Munkaszervezet és termelékenység a magyar parasztságnál a XIX–XX. században*. A Damjanich János Múzeum Közleményei, Szolnok

1997 *A munka néprajza. Tanulmányok a magyar paraszti munka- és üzemszervezetről a XVIII–XX. századból*. Ethnica Kiadás, Debrecen

SZABÓ Laura

2000 Egyedül vagy közösen? Két Hargita megyei község gazdálkodási formáinak összehasonlító elemzése. *Szociológiai Szemle* 1. 69–86.

SZABÓ Piroska

2002 A közös tudás és az egyéni kvalitások motívumai a jelenkori zombói kisüzemek működtetésében. In: Szilágyi Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban*. MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 75–89.

SZABÓ T. Attila (anyagát gyűjtötte és szerkesztette)

1975 *Erdélyi magyar szótörténeti tár*. I. kötet. A–C. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1993 *Erdélyi magyar szótörténeti tár*. VI. Kötet. K–Ki. Akadémiai Kiadó – Kriterion Könyvkiadó, Budapest–Bukarest

SZABÓ Zoltán

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

SZÉKELY Ferenc

1983 Vadriasztás a maroszeiki Vadasdon. In: Faragó József – Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 43–54.

SZÉKELYI Mária – ÖRKÉNY Antal – BARNA Ildikó

2002 A bizalom fogalmának értelmezése az empirikus kutatásban. Bizalom és bizalmatlanság etnikai dimenziója és társadalmi konfliktus Kelet-Közép-Európában. *Szofi. Szociológiai Figyelő*. VI. évfolyam, 1–2. szám, 44–59.

SZELÉNYI Iván

1992 *Harmadik út? Polgárosulás a vidéki Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest

2001 Szegénység, etnicitás és a szegénység „feminizációja” az átmeneti társadalmakban. *Szociológiai Szemle* 4. 5–12.

SZEMJONOV, Jurij I.

1982 A gazdasági antropológia elméleti problémái. In: TÁLASI István (szerk.): *Néprajzi szöveggyűjtemény* I. kötet, Tankönyvkiadó, Budapest, 251–295.

SZENDREY Ákos

1938a A népi élet társasösszejövetelei. *Ethnographia* XLIX. (1–2) 124–138.

1938b A népi társasmunkák és összejöveteleik. *Ethnographia* XLIX. (3–4) 273–286.

SZILÁGYI Miklós

2000 Gazdasági társulások, egyesületek, érdekvédelmi szervezetek. In: Sárkány Mihály – Szilágyi Miklós (szerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 558–584.

2001 Vadászat. In: uő. (szerk.): *Magyar Néprajz II. Gazdálkodás*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 41–63.

2002a Mai kisüzemi agrárgazdaságok néprajzi kutatásának lehetőségei. In: Uő. (szerk.): *Utak és útvesszők a kisüzemi agrárgazdaságban*. MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 7–19.

SZILÁGYI Miklós (szerk.)

2002b *Utak és útvesszők a kisüzemi agrárgazdaságban*. MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ, Budapest

TAGÁNYI Károly

1950 [1894] *A földközösség története Magyarországon*. Atheneum Könyvkiadó, Budapest

TAGÁNYI Zoltán

1982 A faluközösség a változó társadalomban. Esettanulmány Varsány példáján. In: Vágvolgyi András (szerk.): *A falu a mai magyar társadalomban*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 337–357.

TAKÁCS Lajos

1980 Erdőhasználat és irtás az allodiális gazdálkodás kibontakozása előtt. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XI–XII. 9–37.

TÁLASI István

1979–80 Néprajzi életünk kibontakozása. In: uő. *Néprajzi Tanulmányok, írások I. Dissertationes Ethnographicae. Tanulmányok az anyagi kultúra köréből.* 3–4. Budapest, 51–74.

TAMÁS Irén

1995 A juhtenyésztés és juhösszeadás Magyarországon. *Néprajzi Látóhatár* 3–4. 95–102.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1944 A juhtartás népi jogszabályai Bálványosváralján. *Erdélyi Múzeum* 465–469.

1981 *Magyar jogi népszokások.* Gondolat Kiadó, Budapest

1983 A jobbágyparaszti földtulajdon néhány problémája. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XIII. 151–172.

TESSEDIK Sámuel – BERZEVICZY Gergely

1979 *A parasztok állapotáról Magyarországon.* Gondolat Kiadó, Budapest

THOMPSON, Edward P.

1963 *The Making of the English Working Class.* Victor Gollancz Ltd., London

TÓFALVI Zoltán

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

TORSELLO, Davide

2004 Az instabilitás kezelése. Bizalom, kétértelműség és társadalmi kapcsolatok egy délszlovákiai faluban. *Tabula* 7. évf. 2. szám, 179–190.

TÓTH Attila

1995 A közösségi gazdálkodás a Székelyföldön. A székelyföldi szövetkezeti mezőgazdaság 1989-es fordulat utáni helyzete. *Regio* 1–2. 145–154.

TÓTH G. Péter

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

TÖNNIES, Ferdinand

2004 *Közösség és társadalom.* Gondolat Kiadó, Budapest

TURAI Tünde

2004 *Az életút végén. Szilágyborzasi öregek társadalmi helyzetének vizsgálata*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

UJVÁRI Béla

1993 Juhtartás Csíkmenaságon. *Néprajzi Látóhatár* 1–2. 83–95.

ULIN, Robert C.

1998 Hagyományalkotás és reprezentáció mint kulturális tőke. A délnyugat-francia borászat története. *Replika* 29. 185–197.

UTASI Ágnes

2002 A társadalmi integráció és szolidaritás alapjai: a bizalmas kapcsolatok. *Századvég* 24. 2. 3–26.

VAJDA László

1954 A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége. *Ethnographia* LXV. (1–2.) 1–19.

VARGA Gyula

1972 A parasztság munkaeszközei. In: Szabó István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában 1848–1914*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 267–348.

1991 Társasmunkák a szatmári Szamosháton. In: Ujváry Zoltán (szerk.): *Régió és kultúra. Tanulmányok Szatmár néprajzáról Gunda Béla tiszteletére*. Ethnica Kiadás, Debrecen, 165–184.

VÁRKONYI Ágnes, R.

2001 Ellátás és társadalom. Végvári élelmezés a 16–17. századi Magyarországon. In: Petercsák Tivadar – Berecz Mátyás (szerk.): *Végvári ellátás*. Studia Agriensia 22. Kiadja a Heves Megyei Múzeumi Szervezet, Dobó István Vármúzeum, Eger, 9–35.

VENCZEL József

1993 *A falumunka útján*. Az Orbán Balázs Közművelődési Egyesület Kiskönyvtára I. Székelyudvarhely–Budapest

2005 Falumunka és az erdélyi falumunka-mozgalom. *Magyar Kisebbség* X. évf. 3–4. (37–38. szám), 138–163.

VERDERY, Katherine

1983 *Transylvanian Villagers. Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London

VERES Péter

1955 *Számadás*. Magvető Könyvkiadó, Budapest

VERESS Enikő

1999 De / re-țărănizare în România după 1989. *Sociologie românească*. 3. 79–90.

VICSEK Lilla

2000 A racionális döntések szociológiai elmélete és kritikája. *Szociológiai Szemle* 1.

VIGA Gyula

1990 *Árucseré és migráció Észak-Magyarországon*. Ethnica Kiadó, Debrecen–Miskolc

2007 *Gazdasági kapcsolatok hagyományos formái. A Felföld és a Magyar Alföld táji kapcsolatainak néprajza*. *Studia Folkloristica et Ethnographica* 50. A Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének kiadványa, Debrecen

VIDACS Bea

1985 Komaság és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia* XCVI. (4), 509–530.

VINCZE Mária

1995 A családi gazdaság helye és szerepe a romániai agrárátalakulásban. *Regio* 1–2. 137–144.

VIRÁG Magdolna

1994 *Temetés a Tövisháton. Haldoklóhoz, halotthoz és temetőhöz kapcsolódó szokások és hiedelmek három szilágysági faluban*. A Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára, Debrecen

WEBER, Max

1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat Kiadó, Budapest

1987 *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest

WELLMANN Imre

1980 Közösségi rend és egyéni törekvések a 18. századi falu életében. *Történelmi Szemle* 3. 376–449.

1989 Földközösségtől faluközösségig – kutatások és felfogások Tagányi Károlytól Imreh Istvánig. *Ethnographia* C. (3) 278–302

WOLF, Eric R.

1973 Parasztok. In: Service, E. – Sahlins, M. D. – Wolf, E. R.: *Vadászok, törzsek, parasztok*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 317–449.

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

ZSIGMOND Gábor

1979 Bevezetés In: Tessedik Sámuel – Berzeviczy Gergely: *A parasztok állapotáról Magyarországon*. Gondolat Kiadó, Budapest, 5–24.