

HAJDÚ FARKAS-ZOLTÁN: SZÉKELYEK ÉS SZÁSZOK



HAJDÚ FARKAS-ZOLTÁN
SZÉKELYEK ÉS SZÁSZOK



**HAJDÚ FARKAS-ZOLTÁN
SZÉKELYEK ÉS SZÁSZOK**

Kiadói tanács:
Gálfalvi György
Kovács András Ferenc
Markó Béla
Vida Gábor

HAJDÚ FARKAS-ZOLTÁN

SZÉKELYEK ÉS SZÁSZOK

A könyv illusztrálására felhasznált fényképanyagot a budapesti Néprajzi Múzeum és a Gundelsheim-i Siebenbürger Institut (Németország) bocsátotta rendelkezésünkre Szívvelyes köszönet érte.

A KÖLCSÖNÖS SEGÍTSÉG ÉS INTÉZMÉNYEI
A SZÉKELYEKNÉL ÉS AZ ERDÉLYI SZÁSZOKNÁL

Megjelent a



támogatásával

Mentor Kiadó
Marosvásárhely

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

HAJDÚ FARKAS ZOLTÁN

Székelyek és szászok/ Hajdú Farkas Zoltán. -

Marosvásárhely (Târgu Mureș): Mentor, 2001

176 p.; 23 cm. - (A Kriza János néprajzi társaság könyvtára)

Bibliogr.

ISBN 973-8002 96-6

39(=112.2 Sași)(498.4)

39(=511.141 Secui)(498.4)

Lektorálta:
Pozsony Ferenc

© Hajdú Farkas-Zoltán, 2001

BEVEZETŐ

Könyvem az erdélyi székelyek és szászok közösségi élete megszervezésében és irányításában a XX. század derekáig fontos szerepet betöltő kölcsönös segítségnyújtást¹ és ennek intézményes kereteit², a székely *kalákát* és a szász *Nachbarschaftot* (szomszédsági szervezetet) vizsgálja.

Már a legelején hangsúlyozni szeretném, hogy a két intézmény sem formális, sem tartalmi szempontból nem azonos, mint ahogy az őket létrehozó faluközösségek társadalmi struktúrája³ és szocio-kulturális története is különbözik egymástól. Ami – úgy vélem – mégis jogalapot ad témámnak, az elsősorban a történelmük során egyaránt nem piacelvű, létfenntartó gazdálkodást folytató székely és szász faluközösségek⁴ szilárd kölcsönös segítségnyújtási rendszere, valamint a két intézmény – mint objektum – és társadalmi környezetük – mint kontextus – összehasonlíthatósága.

A reciprocitás, és ezen belül a kölcsönös segítségnyújtás zavartalan működése, illetve folytonossága úgyszólván minden homogén emberi közösség alapfeltétele, bár látni fogjuk, hogy az általunk vizsgált etnikumok⁵ a társadalmi élet más-más szintjén szervezték meg és ellenőrizték működését, hiszen a szociális viselkedés jó részét nem állandó ösztöneink és hajlamaink, hanem az ember általános adottságaira visszavezethető különböző kulturális képzetkomplexumok határozzák meg⁶.

A magyar néprajzi irodalom a kölcsönös segítségnyújtást nagyrészt a faluközösségek gazdasági tevékenységei közé sorolja⁷. Ezt dolgozatomban csak feltételesen tudom elfogadni, hiszen az általam vizsgált közösségekben a tisztán gazdasági tevékenységek úgyszólván leválaszthatatlanok voltak a társadalmi cselekvésektől, a javak termelésével kapcsolatos szokások szervesen beépültek a társadalmi élet egészébe, s így a kölcsönös segítségnyújtás intézményei is összetett társadalmi szerepet töltek be.

Dolgozatom témáját úgy is meghatározhatnám, hogy két, földrajzilag szorosan egymás mellett élő, de szocio-kulturális adottságaiban különböző népesség intézményesült segítségnyújtási rendszereit és ezek társadalmi megvalósulásának közös, ill. eltérő jegyeit vizsgálja, a társadalmi cselekvés strukturális megnyilvánulásaként és feltételeként jelentkező szolidaritást.

Elsőként – Helge Gerndt tanulmánya alapján – röviden ismertetem az összehasonlító módszer néprajzi alkalmazhatóságával kapcsolatos kérdéseket, és felvázolom az összehasonlítás egyes mozzanatait, majd elsődleges forrásaink természetéről szólok.

A létfenntartó gazdaságot folytató, „archaikus”-nak nevezett közösségekben a kölcsönös segítségnyújtás úgyszólván minden – időbeli és térbeli szempontból egymástól különböző – kultúrában fellelhető⁸, bár abszolút azonossággal nem találkozunk, csak kisebb vagy nagyobb fokú hasonlóságokkal. Következő lépésként ezért összehasonlítandó intézményeinket és társadalmi kontextusukat (az ehhez való viszonyukat) fogom leírni. Szólok a székely és szász közösségek társadalmi szerkezetéről és intézményeiről, majd a kaláka és Nachbarschaft sajátosságait és időbeli átalakulását, ill. „átminősülését” mutatom be. Megkísérem a történelem általános szabályait leírni, s az egyedi jelesnéget úgy absztrahálni, hogy ezzel dolgozatomban használt fogalmaink egyértelműségét növelhessem. Tudjom, választott módszerem alkalmazása a történelmi realitás leegyszerűsítésével, absztrahálásával és tipizálásával jár, s ez szükségszerűen eltávolítja a bemutatott típusokat a sokszínű valóságtól, de azzal is tisztában vagyok, hogy a viszonylag egységes terminológia kialakítása a sokszínű társadalmi cselekvésekhez⁹ való racionális közelítés egyik legfontosabb előfeltétele. Könyvem ezen részében megkísérem kitűzni az összehasonlítandó intézmények határait, bemutatom a kaláka és a Nachbarschaft legfontosabb jellemzőit, feltárom szocio-kulturális összefüggéseiket, majd rövid kitérőt teszek, és szólok az erdélyi románok szomszédsági intézményeiről (2. és 3. fejezet).

Hogy megkönnyítsem, mintegy előkészítsem kutatói álláspontom megfogalmazását és az összehasonlítási nézőpont kijelölését, témám elméleti megvilágítására teszek kísérletet a továbbiakban, a kulturális és szociális antropológia, szociológia és néprajz általunk ismert szakirodalmára támaszkodva. Szólok a nem piacelvű, létfenntartó gazdálkodást folytató, archaikus közösségek rétegződéséről, az ezeket alkotó személyek¹⁰ döntési lehetőségeiről, valamint a társadalmi cselekvések összességébe beágyazódó gazdálkodás jellegéről. Könyvem eme fejezetében nem vállalkozhattam a különböző elméletek monografikus ismertetésére, még kevésbé kritikai értelmezésükre, csak azokat a lényegi jegyeket emeltem ki, amelyek – úgy vélem – vizsgált közösségeinket is jellemzik, és így megkönnyítik az összehasonlítás további mozzanatait (4. fejezet).

Az 5. fejezetben megkísérem a székely és szász faluközösségek és kölcsönös segítségnyújtási rendszerük közös, ill. eltérő vonásait kidomborítani.

Végezetül mérlegelem a körvonalazódott ismerveket, és levonom az ebből adódó következtetéseket, ill. megfogalmazom a könyvem írása során felvetődött további kérdéseket.

AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ MÓDSZERRŐL

Helge Gerndt a *Die Anwendung der vergleichenden Methode in der Volkskunde* című tanulmányában (Gerndt 1981:168–193) az összehasonlítás módszereinek, fajtáinak vizsgálatánál két alapfeltevésekből indul ki: akármilyen vizsgálati módszert is választunk, ez mindig csak egy leszűkített, jól körülhatárolt feladatkörben hatásos és, hogy módszerünk kiválasztásakor nem ennek helyességét, hanem elsősorban célszerűségét kell mérlegre tennünk.

Az összehasonlító módszerek osztályozásában az összehasonlítási mezőt (*Vergleichsfeld*) véve alapul, megkülönböztethetjük azokat az eljárásokat, amelyek egy meghatározott objektumon belül (pl. egy mítoszban) végzik el az összehasonlítást, és azokat, amelyek több objektumot hasonlítanak össze.

Az összehasonlítási alap milyenségét (*Art der Vergleichsgrundlage*) szem előtt tartva vizsgálhatjuk az összehasonlított objektumok mennyiségi (statisztikai) előfordulásait (gyakoriság, átlagos előfordulás, korrelációs együtthatók), elkülönítve ezeket a jelenségek minőségi (kvalitatív) összehasonlításától; ha az összehasonlító kutatást az összehasonlítási kontextus alapján végezzük, a földrajzi, a kategorizáló vagy a funkcionális összefüggések alapján differenciálhatunk.

Az összehasonlításokat a vizsgálat dimenziói (*Betrachtungsdimension*) alapján is elkülöníthetjük: vizsgálhatjuk a különböző időszakokban előforduló elemeket, vagy az egy időben, de különböző helyeken, térségekben előfordulókat is (ez utóbbi lehet regionális, interkulturális vagy az egész világot átfogó vizsgálat).

Az eljárási mód (*Verfahrensweise*) logikai kritériumai alapján megkülönböztethetjük a logikai kiindulóponton építő összehasonlítást, amely azt tanulmányozza, hogy milyen kombinációkban tekinthetők egyformáknak vagy egymástól különbözőeknek az összehasonlított dolgok ill. kontextusaik (történelmi, tipológiai és szimbolikus összehasonlítás), és a logikai következtetésből kiindulót, amely a reziduum módszerrel (*Methode der Residuen*) a konkordáns (megegyező, egybevágó, hasonló), a differens (különböző, eltérő) és a párhuzamos változatokat vizsgálja.

Az összehasonlítás célját (*Vergleichsziel*) tekintve, paradigmatis (az egyezéseket és a mintaszerűséget bizonyító), analógiás (ismeretlen elemeket feltáró és elemző) és általánosító, egyediesítő vagy szintetizáló összehasonlításról beszélhetünk. A speciális célok alapján itt elkülöníthetjük még a történelmi (individuális) összehasonlítást,

amely a kultúrtörténeti jelenségek diffúzióját vizsgálja, és ennek alapján ezek rekonstrukcióját kísérel meg, és a típusokat összehasonlító (generikus), amely általános törvények és szabályok kidolgozását, ill. a kulturális jelenségek változatainak elterjedését és ezek összekapcsolódását tanulmányozza.

Végezetül az összehasonlítási eredmények szemszögéből az összehasonlítás lehet történelmi-tipológiai, ha a „genetikailag” egymástól független jelenségek azonosságát, egyezéseit a társadalmi fejlődés hasonló körülményeivel magyarázza; történelmi „genetikus”, ha az azonos, egyező jelenségeket „genetikai rokonsággal” magyarázza, és az idők során a történelmi körülmények mássága miatt fellépő divergenciákat vizsgálja; és olyan, amely a jelenségek „genetikai” összefüggéseit a kulturális kölcsönhatások alapján bizonyítja (olyan „hatásokról” és „kölcsönzésekről” van itt szó, amelyek az érintett népek történelmi közelségétől, valamint társadalmi fejlődésük közös feltételeitől függenek).

Az összehasonlítás a megismerés elemi eljárása. A dolgok csak akkor válnak el hátrüktől, ha kiemeljük őket, s csak a hasonlatossal vagy a különbözővel való összevetésük során nyernek határozott körvonalat. Csak az összehasonlítás révén tudunk megnyilvánulásukat mérni, minőségeket osztályozni és kategóriákat alkotni. Mindezt figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy ezen a szinten még nem beszélhetünk összehasonlító módszerről, hiszen a gondolati folyamatként értelmezett összehasonlítás tulajdonképpen mindenfajta tudományos munka alapfeltétele. Meg kell hát kísérelnünk magát a módszert a szó szoros értelmében vett összehasonlítástól nyelviileg is elhatárolni, vagyis eljárásunkat a „kapcsolatba (összefüggésbe) helyezés” (*In-Beziehung-Setzen*) alárendelt tevékenységként kell értelmeznünk. Ehhez Gerndt a következő fogalmi modellt (*Begriffsmodell*) javasolja:

1. Az érzékelhető objektívációkat kapcsolatba hozhatjuk egymással, de az absztrakt kategóriákkal is, amelyek szintén összefügghetnek egymással.
2. Az objektívációk és a kategóriák – ha egyáltalán – csak maguk között hasonlíthatók össze.
3. Az objektívációk és a kategóriák – bizonyos körülmények között – kölcsönösen egymás mellé rendelhetők.

A fenti nyelvi rendszerezés az objektívációk és a kategóriák alapvető különbözőségéből indul ki, és felsorolja a „kapcsolatba-hozhatóság” alapvető lehetőségeit, bár nem világosít fel azokról a feltételekről, amelyek valóban lehetővé teszik a különböző objektívációk vagy kategóriák összehasonlíthatóságát, ill. egymás mellé rendelhetőségét. A kör a következő tételezés alapján szűkíthető: az összehasonlítás mindig esztétikai, vagyis az alakra, a formára (*Gestalt*) vonatkozik. Ezek szerint az összehasonlító módszer nem azonos az egyszerű összehasonlítással, mert míg az utóbbi megelégszik a két jelenség közötti különbségek megállapításával, addig maga a módszer céltudatos eljárást intendál: tudatosan leszűkített eszközkészletként olyan specifikus „kapcsolatba-helyezést” ábrázol, amely a formákhoz kötődik, és – hangsúlyozzuk – sajátos megismerési célt követ.

Ha a módszer fenomenológiai kötöttségéből indulunk ki, vagyis abból, hogy csakis az alak, a megformált vagy formalizálható dolgok hasonlíthatók össze, akkor ennek alapvető feltételeként az összehasonlíthatóságot kell tekintenünk. Az összehasonlíthatóság az azonosság posztulálásán alapszik. De lévén, hogy abszolút azonosság nem létezik, csak az „összehasonlítást elvégző én” két, nominálisan különböző tar-

talomra való azonos reakciójáról beszélhetünk, vagyis mindig csak arról a viszonyról (*Relation*), amely az összehasonlított elemek fontosabb, egyező tulajdonságait egyesíti. Ebből adódóan az összehasonlítás folyamán mellőznünk kell a dolgok bizonyos tulajdonságait, s az egyedi esetek összességéből olyan tulajdonságokat, jegyeket kell kiválasztanunk és absztrahálnunk, amelyek kérdésfelvetésünk szempontjából fontosak és összehasonlíthatóak (hogy milyen tulajdonságokat tartunk összehasonlíthatóknak, az absztrakció szintjétől is függ). Némi túlzással azt is mondhatjuk, hogy az összehasonlítható dolgok voltaképpen tulajdonságaik (jellegük, jegyeik) kiválasztásakor keletkeznek. A tulajdonságok szelektálását (jelleg-, jegyszelekció) s a későbbi tipizálást az egyedi esetek gondos vizsgálatának és az ezt követő típusalkotásnak kell megelőznie.

Mindemellett az összehasonlíthatóság határai bizonyos szempontból nyitottak maradnak. Fontos, hogy az absztrakció fokát úgy határozzuk meg, hogy a jelenségek még formájukhoz, alakjukhoz kapcsolódjanak, hiszen csak így marad meg összehasonlítható dolog-jellegük, s azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a társadalmi valóságban nem léteznek teljességgel izolált jelenségek, hiszen valahányan annak a kulturális kontextusnak a részei, amely tulajdonképpen specifikus jelentésüket biztosítja.

Ha az objektum-kontextus felosztást tartjuk szem előtt, s ezeket az összehasonlítható-összehasonlíthatatlan attribútumokkal hozzuk kapcsolatba, elméletileg a következő lehetőségek adódnak:

1. összehasonlítható dolgok összehasonlítható kontextusokban;
2. összehasonlítható dolgok összehasonlíthatatlan kontextusokban;
3. összehasonlíthatatlan dolgok összehasonlítható kontextusokban;
4. összehasonlíthatatlan dolgok összehasonlíthatatlan kontextusokban.

Az első esetben kultúrtörténeti összehasonlítást végezhetünk: az összehasonlító módszer segítségével társadalomtörténeti betekintést nyerhetünk például a konkrét hagyományozódási és kommunikációs folyamatokba, bár vigyáznunk kell, hogy a kulturális megnyilvánulásokat ne szakítsuk ki társadalmi-történelmi kontextusukból, mert az objektívációk mellett a kontextusok is összehasonlíthatóak kell maradjanak. Itt a történelmi összefüggések pontos megállapítása mellett választ kell keresnünk arra a kérdésre is, hogy a két kultúrjelenség közötti rokonság „általános társadalmiságból” származik-e, vagy inkább azonos töről fakadó „genetikus rokonsággal” van dolgunk, esetleg átvételből származó rokonsággal?

A második lehetőség tipológiai összehasonlítást kínál, amelynek során a társadalmi és történelmi feltételekhez nem közvetlenül kötődő általános kulturális törvényt (kulturális struktúra-ekvivalenciákat) fedhetünk fel. Ebben az esetben csak maguk az objektívációk hasonlíthatók össze, kulturális kontextusuk eltérő. Így nem beszélhetünk történelmi összefüggésekről sem, s az előbb felvázolt „kommunikatív rokonság” sem fordulhat elő.

Ha az összehasonlíthatatlan objektívációknak a kontextusai összehasonlíthatók, szimbolikus összehasonlítást végezhetünk, és a kulturális funkció-ekvivalenciákra koncentrálnunk.

A negyedik lehetőség nem kínál semmilyen fajta összehasonlíthatóságot, így nem is lehet módszerünkkel elemezni.

Az összehasonlító módszer dimenzióit szem előtt tartva Gerndt a következő lehetőségeket sorolja fel: a térbeli összehasonlítás elterjedési területek és határok megál-

lapítását célozza, és a kulturális összefüggéseket, a kultúrák határvonalait kutatja (kultúrkör-kutatás); az időbeli összehasonlítás folytonos és ugrásszerű folyamatokat ír le, háttérben a kulturális magatartás változása, a hagyományozási folyamatok és folytonosságok állnak (kultúrtörténeti kutatás); a társadalmi síkok összehasonlítása az alkalmazkodás jelenségeit, az enkulturációt és az akulturációt, az asszimilációs határokat és a szociális rétegződést vizsgálja, háttérben a csoport- és rétegspecifikus normák és kulturális minták állnak (csoportkultúra-kutatás); végezetül a pszichikai szint összehasonlítása világképek és szellemiség leírására törekszik, az egyéni és kollektív motivációs mezők és viselkedési minták, archetipikus elképzelések és szimbólumértelmezés kérdéseire keresve válaszokat (kulturális magatartás-kutatás)¹.

Az összehasonlítás céljainak (*Vergleichziele*) elemzését Gerndt metodológiai analízise középpontjának tekinti, hiszen ezeken mérhető le a módszer teljesítménye. Elsőként a függő, ill. független változóként megjelenő kulturális elemek (vagy struktúrák) közötti összefüggéseket kell kimutatnunk, amely egyúttal azt is bizonyítja, hogy csakis a független változatok variációi hozhatják létre a nekünk megfelelő függő változók variációit (vö. Gerndt 1981:186). De célként tűzhetjük ki a különböző kultúrzónák (Kulturarealen) kultúrtörténeti összefüggéseinek bizonyítását is, azáltal, hogy „*trait-listákat*” (jellemző jegyek jegyzéke) összeállítva, a közös elemek időbeli és térbeli koncentrációja alapján, a szórási centrumokról, utakról és ezek hordozóiról vonunk le következtetéseket (vö. finn népmesekutatás, G. Wiegmann, N.-A. Bringéus szokáskutatásai). Kutatásunk esetenként a kulturális folyamatokban és társadalmi viselkedésmoделlekben felfedezhető interkulturális, sőt egyetemes törvényszerűségek felfedésére is irányulhat.

Az összehasonlító módszer határaitól szólva Gerndt elsődleges feladatnak az empirikus adatok alapos elemzését tekinti. A modellek megalkotása és a metodológiai (logikai) érvelés során fellépő nehézségek ugyanis egyértelműen bebizonyították, hogy az „általános érvényű kulturális törvények” megfogalmazásánál sokkal meggyőzőbbek a történelmileg is bizonyítható felismerések. Edmund Leach szavait idézve: „Nem a statisztikailag lehetséges dolgok az érdekesek, hanem mindig az, ahogyan az emberek valójában cselekszenek. Sohase egy kultúrminta (modell)-kombináció meglétét igyekezünk bizonyítani, hanem azt, hogy miért éppen ebben a formában jelenik meg egy bizonyos helyen. Ne azt bizonygassuk, hogy a kultúra a természethez hasonlóan működik, inkább azokat az elemeket kutassuk, amelyek a kultúrát elkülönítik a természettől.” (Leach 1996:)

Az eddig elmondottakat összegezve: az összehasonlító módszert olyan értelmezési folyamatként kell kezelnünk, amely egy sor bizonytalansági tényezőt hordoz magában, és így csak bizonytalan valószínűséggel vezethet a felismeréshez. A kultúrtörténeti érvelés kibontakozásának fontos „mesterfogását” képviseli, amely – bár meg sem közelíti a magyarázathoz vezető természettudományos kísérlet biztonságát – azokon a területeken, ahol az ellenőrzött kísérlet elvégzése lehetetlen, az ellenőrzés egy bizonyos formáját jelenti.

A módszer²

1. A kiindulópont meghatározása és a forrásanyag tisztázása

Ha történelmi anyaggal dolgozunk, a forrásokról nem tudunk teljes áttekintést nyerni. Ezért a meglévő ismérvek alapján kell megkísérelnünk az összehasonlított dolgok „restaurálását”, szem előtt tartva, hogy a további értelmezés ne „takarja el” elsődleges forrásaink alapjelentését, főleg ott, ahol az összehasonlítást csak feltételelesen végezhetjük el, és így annak későbbi ellenőrzése (ti., hogy a dolgok valóban olyanok voltak-e, ahogyan az összehasonlításban megjelennek) mindig lehetséges legyen.

2. Az összehasonlítandó dolgok és a társadalmi, kulturális kontextushoz való viszonyuk pontos leírása

A koncepció pontos kidolgozása modellek segítségével történik. Lévén, hogy abszolút azonosság nem létezik, csak kisebb vagy nagyobb fokú hasonlóságok, be kell mutatnunk, hogy mi az, amelyen a feltételezett hasonlóság alapszik, mert csak így ellenőrizhető az elemek összehasonlíthatósága. Ennek érdekében ki kell jelölnünk az összehasonlított dolgok határait (ez a reáliáknál egyszerű, de a cselekvési folyamatok esetében, és ami a szokások időbeli kezdetét és végét, a társadalmi környezetben való részvételt, ill. nem részvételt illeti, sokkal problematikusabb), le kell írunk az összehasonlítandó dolgok legfontosabb jellemzőit és szocio-kulturális összefüggéseiket.

3. A kutatói álláspont és a tudományos érdeklődés irányának megjelölése

Az összehasonlítási nézőpont (tartalmi, formális, funkcionális stb.) megválasztásánál figyelni kell arra, hogy a későbbiekben, az összehasonlítás folyamata során nem változtathatjuk meg az eredeti látószöveget, sőt, a központi nézőpont rész-, ill. alárendelt nézőponttá változtatása is csak az egymást követő és önmagukban zárt összehasonlító részfolyamatokon belül lehetséges.

4. Az összehasonlítás mozzanata

A rendszerszerű összehasonlítást a kontrasztok, eltérések rögzítése előzi meg; ezek ugyanis megrendíthetők, megkérdőjelezhetők a tények magától értetődő voltát. A tudatos ellentétbe állítás kiemeli az egyedi tulajdonságokat, és megkönnyíti a jelleganalízist. Ez a lépés a források helyzetétől is függ, mert például a történelmi összehasonlításban a források mennyisége és minősége általában csak részaspektusok összevetését teszi lehetővé.

5. Az ismérvek mérlegelése és a végkövetkeztetés

Az összehasonlítás sohasem magyaráz, csak megteremti a magyarázathoz szükséges előfeltételeket, ill. bizonyos magyarázatokat kisebb-nagyobb biztonsággal támogat. Ezért utolsó lépésként rá kell mutatnunk a vizsgált dolgok (*Erkenntnisobjekten*) és/vagy tényezők közötti működési összefüggésekre (*Wirkungszusammenhänge*). Vagyis a dolgok közötti összefüggések jellegének formális bemutatása után logikus érveléssel a hozzájuk tartozó oksági állításokat is meg kell magyaráznunk.

1. ELSŐDLEGES FORRÁSOK ÉS KUTATÁSI HIPOTÉZIS

Forrásaink értékelésében három szempontot vettünk figyelembe: az eredetiséget – vagyis, hogy mennyire eredetiek és teljesek az illető források, elsődlegesek-e, vagy ha nem, mennyire függenek az elsődleges forrásoktól –, a tárgyilagosságot – amely alapján a források megállapításainak igazságértékét mérlegeltük (bár a tudományos feljegyzések és vallomások között nincs lényegi különbség, az utóbbiaknál mégis tisztázandó, hogy az egyén saját élményeiről tudósít-e vagy csak olyan dolgokról, amelyekről hallott valakitől) – és a reprezentativitást, vagyis, hogy mennyire jellemzik az egyes források az illető közösségek véleményét, mentalitását.

A székely és szász faluközösség társadalmi struktúrájáról, mindennapjairól szóló elsődleges történelmi forrásaink száma viszonylag csekély. A legfontosabbaknak azok az általánosan „helyi alkotmányoknak” nevezett, a XVII. századtól úgyszólván folyamatosan ránk maradt faluközösségi, ill. Nachbarschaft-rendtartásokat tartjuk, mert ezek a mindennapi élet általános vonatkozásait kísérik meg megszerezni, tehát nem a társadalmi elit különleges, tervszerű tetteivel foglalkoznak, hanem a mindennapi élet struktúráira utalnak a normák szemszögéből (vö. Schubert 1980:25).

Ezeket a forrásokat szociológiai szempontból is reprezentatívaknak tekinthetjük, hiszen „... ha társadalmilag és történetileg meghatározott térben vizsgáljuk a kapcsolatokat, akkor a jogrendszerhez való viszony lényegbevágó. Így különítjük el ugyanis a társadalmi következményeket feltételező csoportosulásokat a társadalmi következmények nélküliektől. (...) Az intézményrendszerbe való beleilleszkedés, az intézményrendszerhez való viszony elemzése nélkül nem mondható ki az az együvé tartozás, amely az egyéni vonásokkal szemben többletet jelent és a csoportnak mint alakzatnak a sajátja” (Mérei 1996:37).

A dolgozatunk témájára vonatkozó források felhasználhatóságának kérdése több szempontból problematikus. Már elsődleges történelmi forrásaink összehasonlíthatósága is kritikus, hiszen míg a szász falvakban a kölcsönös segítségnyújtást a XVI. századtól folyamatosan ránk maradt, írott szomszédsági törvények cikkelyei (*Nachbarschaftsartikel*) szabályozták, addig a kalákáról az előbbiekkal egy időben keletkező székely rendtartások csak nagyon ritkán tesznek említést. Ezzel ellentétben viszonylag gazdag néprajzi anyaggal (gyűjtésekkel) rendelkezünk a XIX. század végi, XX. századi kalákákról és a hozzá fűződő szokásokról (vö. Hajdú 1993), a német néprajzi irodalomban vi-

szont csak elvéve bukkantunk a Nachbarschaft keretein belül működő kölcsönös segítségnyújtás empirikus leírására (vö. Teutsch 1898, 1908, 1927; Schenk 1987).

Tény, hogy viszonylag csekély a témánkhoz kapcsolódó azon elsődleges forrásoknak a száma, amelyek huzamosabb ideig hasonló tényállásról szólva megkönnyítenék az összehasonlítást¹. Ami az írásos források vizsgálatát illeti, figyelembe kell vennünk ezek összehasonlíthatóságát, azt a tényt, hogy míg a jogi természetű szomszédsági szabályzatok a közösség által elfogadott szokások írásbeli „lecsapódásai”, és így elsősorban az illető közösség saját magáról kialakított képére vonatkoznak, addig a kalákáról szóló adataink főleg egyéni véleményeket tükröző vallomások, tehát esetükben azt is mérlegre kell tennünk, hogy mennyiben tükrözik a régebbi állapotokat, és hogy milyen mértékben voltak a kollektív véleményre is jellemzőek².

Elsődleges írásos forrásaink behatóbb tanulmányozása arra enged következtetni, hogy míg a székelység valószínűleg a „szóbeliség”, a szokások szintjén szabályozta a kölcsönös segítségnyújtást, addig a szász városi, ill. faluközösség írásba foglalt törvények révén szerzett érvényt neki³. Dolgozatunk tárgyát tekintve kézenfekvőnek tűnik hát a kérdés, vajon milyen okok kényszerítenek egy közösséget arra, hogy problémái egy részének megoldására a jogi megoldást válassza? Illetve a jogalkotás milyen szintjén rendezi a szabály elleni vétséget? Pontosabban: mikor hoz egy közösség írásbeli törvényeket⁴ a kölcsönös segítségnyújtás biztosítására? Milyen bizonytalanságot, félelmet akar ezzel megszüntetni⁵? Figyelembe véve ezt a tényt, kiindulási pontként, kutatási hipotézisként tán nem túlzott könnyelműség, ha azt állítjuk, hogy különböző gondolkodási struktúrákkal, eltérő mentalitással van dolgunk, és, ha következtetéseket akarunk ezek működéséről levonni, meg kell kísérelnünk az illető faluközösségek viszonylag stabil strukturális és kulturális szabályait, a szabályszerű viselkedést és a mélyreható gondolati sémákat kiemelni, ezen túlmenően pedig feltárni az egyes etnikumok sztereotípiáit, ill. a kölcsönös segítségnyújtás intézményeinek saját magukról kialakított képét.

Könyvem kultúrtörténeti összehasonlítást kísérel meg. Ezért elsősorban a közösségi struktúrákra fogunk figyelni, nem törekedhetünk a tárgyalt társadalmi jelenség és a hozzá fűződő szokások monografikus leírására. A visszatérő típusokat és variánsokat igyekszünk tehát megvizsgálni, hogy fényt deríthessünk az oksági kapcsolatokra. Elsődleges célunk így nem a monografikus feldolgozás lesz, hanem a lényegi egyezések és különbségek megközelítése.



A fonó-kalákások köszöntése – Gyimesközéplek, 1940

2. A SZÉKELYEK ÉS A KALÁKA

2.1. Történelmi áttekintés

A természetes határokat jelentő Északi-, Déli- és Keleti-Kárpátok elérésével a XII. századi Magyar Királyság a határok védelmét is újjászervezte, s a székelyek áttelepítésével keleten újabb védőállásokat foglalt el. A védelmi feladata révén kimondottan harcos néppé váló székelység kezdetben a nomád időkből hagyományozódott törzsi szervezettségben élt, nemekre és ágakra oszlott. Katonai feladatára utal megszilárduló társadalmi rétegeinek elnevezése is, a *primores*ek a gazdag vezetőréteg tagjai, a *primipilusok* a lovas katonák, a *pixidariusok* gyalogosok voltak.

A határőrségért adományozott különleges, kollektív előjogok a székelység egészének egyfajta nemesi státust biztosítottak, jelentős mértékben hozzájárulván egy jellegzetes, székely öntudat (különvalóság) kialakulásához. A katonai szolgáltatásokat a privilégiumok szabályozták, vagy a királlyal történő megegyezések során állapították meg őket. A személyenként szabad, személyenként hadba szálló, adóktól – legalábbis névlegesen és időszakosan – mentesített székelység felső rétegének mentalitása azonban az erdélyi magyar nemességéhez állt közelebb.

A XIII. század végén és a XIV. század folyamán a székely társadalom fejlődésében jelentős előrehaladás mutatkozik, főképpen a közigazgatási és igazságszolgáltatási rendszer tekintetében. Ekkorra alakulnak ki a székely székek (*sedes*), valószínűleg szász hatásra (Magyar 1997:169).

Az „ősi székely szabadság” – bár a történelem folyamán több ízben csak formálisan létezett – bizonyos fokú önkormányzaton és önálló törvényhozási jogon alapult. Ebből a viszonylagos függetlenségből adódott, hogy a székelyeknél a paraszti munka olyan osztályhelyzetet jelölt, amelyet a tényleges viszonyok aktuális, de mindig is csak átmenetinek hitt következményének tartottak; ők maguk parasztnak a székelyföldi jobbagyot és zsellért nevezték. A „*parasztfaj*” megnevezés tehát a „nem székelyeket” jelentette, azokat, akiket mint nincsteleneket az esetek nagy hányadában más vidékekről telepítettek a Székelyföldre.

A székely társadalom számára a Fejedelemség kora jelentette az első nagy válságot. Az elszegényedés, a lakosság számbeli növekedése és a katonai szolgálattal járó terhek a szabad közszekelyeket a jobbágyokéhoz hasonló függőségi viszonyba sodorták, arra kényszerültek, hogy tömegesen alávéssék magukat a személyes privilégiumaikat az ország uraival sikeresen megerősített primoréseknak. A XVI. században a kollektív jogok fokozatos felszámolásához vezető felkelések következményeként a székely rend társadalmilag átrétegződött. A csapathiány megszüntetésére tett reformkísérletek sem bizonyultak sikeresnek, mert a katonai szolgálat elől a vármegyék területére, önkéntes jobbágyságba menekülő, s visszatérésre kényszerített közszekelyek egy része inkább kivándorolt Moldvába, mintsem alávéssé magát az egyre megterhelőbb katonáskodásnak. A székelység egy része így a XIX. század közepéig jobbágy maradt, s a teljes mértékű kollektív szabadságot jelentő *siculitas* is elvesztette eredeti jelentését.

A kölcsönös alkalmazkodás kényszerének erősödésével a helyi és központi igények koordinálása is egyre problematikusabbá vált: a faluközösségek saját érdekeikhez mérten különféleképpen értelmezték a központból érkező utasításokat, míg a központi hatalomnak a zökkenőmentes, egységes működés volt az érdeke. A késő középkorban a faluközösségek már jócskán függték a központi világi és egyházi hatalomtól, de mivel döntő szerepük volt a gazdaság, a közigazgatási feladatok, a helyi biztonság valamint a vallásos élet irányításában, minden centralizáló tendencia ellenére az újkorig fennmaradtak. Ennek tulajdonítható, hogy „a XVIII. század első évtizedeiben megerősödő erdélyi Habsburg-uralom még épen találja a székely faluközösséget. Ez még őrzi szerkezetének multbeliségét, még mindig ősi falutörvényei szerint igazgatja életét. A szabad székely, a határorkatona gazdálkodásának gyorsabb fellendítését megnehezíti életformája, s a jobbágy még mindig a földesúri szolgáltatások terheitől megnyomorítva termel. A szabad székelység adómentességét ugyan még a Leopoldi Diploma (1691) is elismeri, de a székelyeknek rövidesen »atyafiságos indulatból«, »jóakarathóll« vállalniuk kell a közteherviselést” (Imreh 1973:10–11).

„A kapitalizálódás folyamatának a sodrába a kelet-európai faluközösség készületlenül jut bele. Erdélyben a belső átalakulás üteme lelassult, és megmerevedettebbek az újrafelvirágzó feudális szerkezet formái, amelyek alkalmasabbak a konzerválásra... A gazdasági életnek ez a... lemaradása a székely székekben is kedvezett az ősi formák fennmaradásának, és így a faluközösség megőrzésében is szerephez jutott.” (Imreh 1973:7.)



Vasárnap délután a kapu előtt – Székelyföld, 1950

A Habsburgok kezdeményezte reformok és a határőrezredek felállítása a székely székekben rendszerint a jogi függetlenség elvesztésével járt, s – a román vidékekkel ellentétben – nem jelentettek gazdasági és kulturális fejlődést. „A háborúk és a reformok nem változtatták meg a székely társadalmat, viszont eléggé jelentős zaklató vagy éppen megnyomorító erőt hoztak működésbe.” (Imreh 1973:8) A határőrezredek Habsburg katonai szervek általi felállítása elkeseredett ellenállásba ütközött, s a társadalmilag már erősen differenciált székelységnél felkelésekhez vezetett. Az 1764-ben Madéfalván megrendezett vérfürdőt újabb nagyarányú kivándorlás követte.

A rendiség eltörlése után a magyar faluközösség nem tűnt el nyomtalanul. „... a parasztságot továbbra is szabályok tartják egybe és választják el a társadalom többi részétől. A változás csak annyi, hogy e szabályok többé nem jogszabályok, hanem másfajta szankciójú normák, mégpedig olyan társadalmi konvenciók, amelyek a mindennapi élet gyakorlatában szabják meg az ember lépéseit és szankcióképpen lenézés-sel, kirekesztéssel és rendreutasítással büntetnek.” (Erdei 1939:147) Ebben a korszakban a viszonylag zárt, belső törvények által szabályozott székely faluközösség a társadalmi változások felé sajátosan nyitott, de a – jobbára az egyenlőségen alapuló – közösségi szerkezet továbbra is rányomja bélyegét a közgondolkodásra.

2.2. Az életforma kettőssége

A XIX. századig a székely székek társadalmának legnépesebb csoportját a katonaelem alkotta. A katonáskodás jelentős mértékben meghatározta az életmódot, és különleges társadalmi szerkezetet hozott létre. A székelység katonáskodó része – s itt nyilvánvalóan a többségről van szó, hiszen az állandó hadkötelezettség alól csak a jobbágyok, zsellérek és a gyér városi lakosság volt mentes¹ – sajátos szabadparaszti kategóriát alkotott. A szabadok és jobbágyok közötti viszonyban szintén érvényesült a hierarchizálódás, a gyalog és huszár katonák a falu mindennapi ügyeinek intézésében gyakran háttérbe szorították a jobbágyokat, a határvédő falvak „*communitas*”-ában ugyanis csak a katonákat tekintették egyenrangúaknak (ennek az elkülönülésnek nem volt gazdasági alapja, az életmódbeli és társadalmi eltérés eredményezte).

„A hadi szolgálat a kollektív katonáskodásra fogott székelységtől hatalmas anyagi erőfeszítéseket és nagy véráldozatokat követelt. (...) Az általános hadkötelezettség



Szánkózó gyerekek – Székelyföld, 1942

személy szerinti (fejenkénti) katonai szolgálatban nyilvánult meg. A katonacsaládok férfi tagjai zsenge koruktól kezdve, mielőtt alkalmassá váltak a fegyverforgatásra (ami bekövetkezhetett már 15 éves vagy fiatalabb korukban is), elvileg addig voltak kötelesek szolgálni, amíg fegyverhordásra képtelenné nem váltak. A katonáskodás terhei tehát a családi gazdaságokra nehezedtek, s mivel a lőtartás, a ruházat, a fegyverzet és az önélelmezés költséges dolog volt, a családokat ugyancsak megterhelte.” (Egyed 1979:51)

„A székely falurendszer kialakulása idején a hadiszervezet fokozatosan beleépült a településrendszerbe. A falvakat katonai kívánalmaknak megfelelően »tízekre« vagy »tízésekre» osztották, amelyekből a hadseregben is létező »tízec« emberei kerültek ki. Több falu »tízei« alkották a hadsereg nagyobb egységét, a »százakat« vagy »századokat«. (...) A tízes elnevezések, jelentős módosulásokkal ugyan, egészen a XX. század elejéig ismeretesek, sőt még napjainkban is emlegetik, de anélkül, hogy régi jelentését ismernék.” (Magyari 1997:170)

A székely falu tízesekre, szegekre és szerekre való felosztásáról aránylag kevés és következtetéseiben ellentmondó vizsgálat született, s így nehéz megállapítanunk, hogy a közösség milyen rendszert követett a falu kisebb egységekre való felosztásában, hogy milyen lényegi különbség lehetett például a tízesek, szegek és szerek között. Az 1608-as Csíkkozmási falutörvény például felsorolja az ugyanazon egyházmegyéhez tartozó Kozmás, Lázárfalva, Szeretszeg, Tusnád és Verebes tízéseit, de a tízedek-tízesek mellett szegeket is felsorolt: „*A pap élete körül az udvarkapu sarkától fogva elkezdve Kozmásról tartja; az 1. tízed, felfalu. A 2. tízed Bocskor Miklós tájékába, a felszeg. A 3. tízed Lestyán Lőrinc tájékába. A 4. tízed Jónás András tájékába. Az 5. tízed, az Bodrogtíze, a cinteremhez ragadva. A 6. tízed Potyó Mihály tájékába, az Bodrogtíze után a csürkertbe. Tusnád Szeretszegről tartja: Az 1. tízed a Korodi szegieké, a 6. kozmási tízedébe ragadván. A 2. tízed az alszegieké. A 3. tízed a Sánta szegieké. Az verebesiek a Sánta szegieké után. Az 4. tízed a Barta szegieké, mely ragad az lázáralfalviakéba főző arányba...*” (Imreh 1983:290).

A tízeseknek kezdetben valószínűleg a hadba szállásnál és a határőrségnél volt fontos szerepük, idővel a gazdasági feladatok megszervezését is átvették: a nyílföldek

kiosztását, az erőszakos foglalások megakadályozását, a közföldek biztosítását és a kisközösségek állattartásának az irányítását (pásztorfogadást, esztenatársaságok megszervezését). A falutörvények a tízesbíró tisztségéről is említést tesznek, akinek főleg a közmunkák irányításában volt fontos szerepe: „*A megye bírája, mikor valakit akar hivatni akár dologra, akár egyébre, a szentegyházfiaival és ahhoz választott emberekkel, úgy mint tízedesekkel hívassa el.*” – Csíkkozmás, 1608. (Imreh 1983:288)

A katonáskodás és a gazdálkodás³ kettős feladata a székelyeknél különös helyzetet teremtett: nem alakult ki az az erős ember-föld kapcsolat, amely az Erdély más területein élő parasztságot jellemezte. „A székely gazda sohasem vált úgy paraszttá, hogy földjéhez ragadt volna, és egy földhözkött szerepnek a betöltése szigorú, zárt és lenyűgöző formarendszert alakított volna ki – írja Erdei Ferenc. – A mozgásnak, vállalkozásnak és fölemelkedésnek a szabadságát mindig megőrizte, és a faluközösségeiben sokkal inkább nemesi szabású együttélést folytatott, mintsem paraszti nyomottságú faluéletet. Ennek a félig parasztosodott múltnak a következménye, hogy ma is minden parasztnál könnyebben mozgó vállalkozó és emelkedő nép a székelység, és ennek ellenére mégis sokkal hagyományörzőbb, mint más parasztlak. Igen, mert ez a hagyomány nem paraszti olyan mértékben, hogy a fejlődő élet és a változó szükségletek mozgását ne tudná követni.” (Erdei 1939:65)

2.3. A falvak társadalma és a falugyűlés

A székely falu társadalmát a család (háztartás) és a faluközösség, azaz a magán- és közbirtok kettőssége jellemezte. Az irtásokat már a XX. századtól kezdve tiltották, s ez 1562-től a vagyoni átrendeződéseket és a három rend elkülönülését is nagyban előmozdította (bár az 1581-ben keletkezett gyergyóalfalusi törvény még szigorúan kihangsúlyozza: „*Mivelhogy a falunak végzése volt még a régi székely szabadságnak idejében is, hogy senki a falu határában, mezőn, erdőn, falun és falu híre nélkül örökséget ne foglaljon magának, hanem falutól kövesse...*” – (Imreh 1983:278). A földközösség határhaználati rendszere hosszú időn keresztül megvédte a közösség tag-



Fekete edények díszítése
– Csíkdánfalva, 1962



Gyimesi csángók
– Gyimesközéplak, 1952

jait a teljes elszegényedéstől. „A sajátos székely katonai rendszer és szervezet olyan erőteljesen érvényesítette hatását, hogy a faluközösség határhasználati rendszerét is átalakította, úgyszólván saját képére formálta át.” (Egyed 1981:51) A vagyoni eltolódások csak a fejedelemség korában kezdtek nyilvánvalóvá válni, a családi gazdaságok alapját ezentúl főleg a magántulajdonban lévő szántók és kaszálók alkották.

A székely háztartás alapját a belsősegeket (lakóház, udvarhoz tartozó veteményeskert, gazdasági épületek), továbbá a szántók, kaszálók és a legelők használatához való jogot magában foglaló telek képezte. Egy 1839-ből ránk maradt családi telek leírása szerint: „Egy székely telken épülve van többnyire egy vastag zsuppozatú, s hófehérre meszelt sövény rakófa oldalú ház, egy nagy csűr, két végénél pajtákkal, több apró ólak, néhol aklak, a rideg marha számára többnyire akol helyett az udvar használatát, ez okból korláttal elkülönítve a kijáró udvartól. A házak nem az utcára építvén, hanem erős korlátosan belül az udvar közepére, néha egészen eldugva. Belosztályuk egy pitvar, ebből jobbra egy nagy ház (szoba), mely a nappali csinos ház szerepét viszi, de ez sem az utcára néz, hanem egyik ablaka a pajták felé, mert a székelynek legszebb kinézése marháira nézni, másik az udvar hátrészére, hogy mindig egész telkét lássa, a pitvartól balra egy másik nagy ház, mely az asszonyok országa. Az oldaldeszka, kamra, pince a vagyonság jelei.” (Garda 1983)

A három rend (*siculi trium generum*) társadalmi és vagyoni alapon különült el egymástól, nem volt köze a nemzetségekre és ágakra való beosztáshoz. A vagyoni különbség természetesen bizonyos fokú társadalmi és jogi elhatárolódást is kitermelt, a tekintély már nemcsak az egyéni tehetségtől, hanem a vagyontól is függött. A rendi elkülönülés nyomán a tekintélyt a származás, a vagyoni helyzet és nyilván a személyes tehetség biztosította. A három rend közötti különbség idővel jogi különbségeket eredményezett. A gazdagabb tisztviselők túlsúlya (székbíró és esküdtek) fokozatosan kialakította azt a szokásjogot, hogy csak ők foglalhattak el vezető állásokat, sőt birtokkal megszerezhették és el is adhatták ezeket.

A legfelső rendet *primoreseknek*, *elsőknek* vagy *possessoroknak* nevezték, s a Székelyföld legvagyonosabb rétegét alkották. Meggazdagodásuk révén fokozatosan elkülönültek a székely társadalomtól, a faluközösségtől, és inkább az erdélyi nemességhez tartozónak vallották magukat, életmódban, szokásokban is hozzá hasonulva, noha „ebbe a társadalmi csoportba a XVIII. században még a székelységnek csak kis hányadát sorolhatjuk. 1767-ben az összes székely székekben a mágnások és a több jobbágytelkes nemesek a lakosságnak még három százalékát sem teszik ki”. (Imreh 1973:13)

A székely falu, a *communitas* alappillérei a lófők és a közsékelyek voltak (a XVIII. század végén általánossá válik a huszár- és gyalogkatonai megjelölés). „Ez a két társadalmi csoport volt Maros-, Udvarhely-, Aranyosszék falvaiban a szabad székelyek hagyományos jogállásának őrizője, valamint egyházhelyi, kis-, bocskoros nemességhez hasonló státusú népesség, amelyhez hasonló több nyugat-európai társadalom szabadparaszti rendje.” (Imreh 1973:15)

A *primipilusok*, *lófők* elnevezése arra utal, hogy lóval vettek részt a harcokban, lovas katonák voltak, ami gazdaságilag nem kis megterhelést jelentett. Itt említjük meg, hogy a katonai szolgálatot a koronként előírt katonai ruházat is költségessé tette, hisz egy-két ruhadarab kivételével a székelyeknek saját öltözékükben kellett harcolniuk

és gyakorlatozniuk: „... a székely határőrkatonának 63 féle nagyobb és apróbb ruhadarab, tárgy tartozott a felszereléséhez. Ezek között volt a »pomádé«, a »suvix« s nem hiányozhatott... a hajpántlika, mert természetesen a »copf«-ot hosszú időn át kellett viselniük.” (Imreh 1973:40)

A legnépesebb harmadik rendet *pedieseknek*, *communitasnak*, *gyalogosoknak* vagy *darabontoknak* nevezték, s számuk legalább ötször múlta felül a másik két rendet (vö. Connert 1901:53).

A jobbágyok és *zsellérek*, a *földönlakók* szolgáltatások és terményrész fejében a possessoroktól haszonbérbe vett földeken gazdálkodtak. Vagyoni helyzetük nem sokban különbözött a katonákétól, sőt, a függő viszonyban élő jobbágyok sok esetben nemcsak nagyobb, hanem jobb minőségű szántókat és kaszálókat művelhettek, mint a gyalogosok, lófők vagy akár egytelkes nemesek. A székely primorok ugyanis jobbágyaik számára a legjobb földeket sajátították ki a közös területekből. A faluközösség szerves részeként a törvénykezésben is részt vettek, amit több falutörvény bevezetője is tanúsít: „Mű, kik vagyunk Gyergyószékben, Ujjfaluban lakozandók, nemesek, darabontok és vajda urunk önagsága jobbágyi közönséggel, mind a teljes falu irattuk az emléközetre ez levelet.” – Gyergyóalfalu, 1581. (Imreh 1983:278) A falu társadalmának többi részével viszonylag egyenjogúak lévén bizonyos szempontból könnyebb körülmények között éltek, hiszen mindennapi munkájukat nem zavarta meg a sűrű katonáskodás.

Különleges társadalmi státusa volt a falusi zenészeknek és kézműveseknek. A zenészek általában nem kényszerültek mezőgazdasággal, állattenyésztéssel foglalkozni, mert a táncsal, zenével összekötött események oly sűrűn követték egymást, hogy az év legnagyobb részében a falu foglalkoztatta őket, s szolgáltatásuk fejében ellátta terményekkel. A zenész „helyzete a közösségben alárendelt ugyan, hiszen minél inkább hivatásának él, annál inkább függ a közösségtől, viszont ugyanakkor egy tekintetben a közösség szellemi színvonala fölé emelkedik, mert amihez ő ért, azt akárki nem tudhatja, s éppen zenei gyakorlottsága révén el is szakadhat a közösségtől, mert zeneileg fölébe emelkedik. Így lesz specialista”. (Dincser 1943:3) A gyimesi szűcsök még a XX. század első felében is a ruházat egyetlen nem házilag készített darabját, a díszesen himzett férfi és női mellényt („bundát”) télen egy-egy családhoz „beszállva” mindenkinek elkészítették, úgy díszítve, hímezve ki ezeket, ahogy jövődöbéli tulajdonosuk kívánta. „A kézművesek tulajdonképpen a falu jobbágyai, akik munkájukért némi természetbeli és pénzbeli ellenszolgáltatást kaptak a falutól” – írja Max Weber. (M. Weber 1969:105)

A szabad székely falvak közössége, a *communitas*, a közösség belső ügyeinek rendezésében viszonylagos autonómiát élvezett. Ennek az autonómiának az alapja a közös tevékenység és a viszonylag azonos anyagi helyzet volt, bár Szabó István figyelmeztet arra, hogy sok esetben ez a fajta önkormányzat elsősorban nem a közakarat megnyilvánulását és érvényesülését, hanem az öngazgatásban nem is mindig önálló közösség akaratának a megszerveződését jelentette (vö. Szabó 1948:265–311). Az önkormányzat a faluközösség életműködését, természetes feladatait irányította: a közös katonáskodást (amelyet a határőrezredek felállításáig a székelyek maguk szerveztek meg), a védekezést, a nyájak közös pásztorkodását, a közös gazdasági tevékeny-

séget, amelyeket az újrászervezés földközösség is elmélyített. A közbirtokok a falu tulajdonában voltak. Amint azt Taganyi és Connert hangsúlyozzák, a közösség nem mint jogi személy szerepelt, hanem a falu lakosainak összességét jelentette. Így az egyes személyek mint individuális szereplők a közösségben, s ezáltal nemcsak formális, hanem tényleges jogaik és kötelezettségeik voltak.

Ez a fajta közösség nem tűrte az individualizmust. Az 1848-as forradalmat megelőző időből származó adatok tanúsága szerint a közösség, ha kellett, erőszakkal is megelőzte egyes katonacsapadékok túlzott meggazdagodását, illetve kiemelkedését a közösségből. Az udvarhelyszéki Homoródszentpál 1670-es falutörvényéből: „Végezték azt is, hogy ha valaki az előttük végbement végzéseket falubeli ember el akarja rontani, vagy rontásra igyekeznék, ezeknek nem engedne, ezek szerint nem akarna élni, a falubíró a teljes faluval edgyütt felkeljen.” (Imreh 1983:326)

A XVIII. században az erdélyi falvak nagy többsége még őrizte a feudalizálódás kezdeti szakaszából eredeztethető paraszti önrendelkezés maradványait (vö. Imreh 1973:21). A székely faluközösségek az öngazgatás hagyományait teljesebben őrizték meg, mert az ősi szabadságjogokat elfojtani akaró földesúri joghatóság nehezen nőhetett rá olyan falvakra, amelyekben fegyveres, szabad nép is élt. Így a faluközösség nemcsak, hogy keretet nyújtott a mindennapi együttéléshez, a gazdálkodáshoz, hanem az igazgatásnak is szervezett formákat biztosított, a falu lakóit egybefogta és képviselte más társadalmi alakulatokkal és a felső hatóságokkal szemben. Ugyancsak az udvarhelyszéki Homoródszentpál 1670-es falutörvényéből: „Végezték azt is, hogy mikor a falu tiltani vagy szabadítani akar valamit, egy consensusból tiltsanak vagy szabadítsanak. (...) Végezték azt is, hogy pediglen valaki, csak egy személyes ember, tiltani akar valamit, a közönséges falu gyűlésében tiltsanak, hogy minden embernek legyen hírével a dolog; mert ha a közönséges falugyűlésben nem tiltana, nem lenne ereje a tilalomnak.” (Imreh 1983:324)

A faluközösség legfontosabb intézményei a falugyűlés és az igazságot szolgáló faluszéke volt. A két intézmény – bár különböző funkciókat töltött be – nem vált el teljesen egymástól, feladatkörük gyakran összefolyt (mindkét fórum rendelkezett például a közösség köztulajdonával, s mindkettőn ítélezhettek a közösséget megkárosítókon).



Újonckok bevonulása
– Csíkszenttamás, 1956

A *communitas* tagjai a falubíró vagy a jegyző lakásán gyűltek össze, de a források néhol „faluházáról”, „községházáról” vagy „törvényházról” mint gyülekezőhelyről is említést tesznek. Sőt, a szabad ég alatti, templom előtti, vagy bűncselekmény esetén a helyszínen való törvénykezésekre is van adatunk (vö. Imreh 1973:55–56).

A falugyűlés időpontját vagy nyilvánosan hirdették ki, vagy személyesen hívták meg a közösség tagjait: „... mikor megye vagy falugyűlése lenni akar, az előtt harmadnappal meghirdessék a polgárok által, avagy a templomból mikor kijönek tempestive (jókor, idejekorán) innepnap, hogy az esküdtek rátartózhassanak; ha pedig a szükség kívántatnék, miesnap kellene hirdetés nélkül lenni, a bíró vagy polgár járja meg a falut harmadnappal azelőtt; szombat napon délután legyen a gyűlés.” – Csíkszenttamás, 1667. (Imreh 1983:318); „Hasonlóképpen a faluhívogatás és –gyűjtés kinek-kinek kapuján vagy ablakán békiáltani s declarálni, miért kell a falunak összegyűlni; hogy ki-ki magára s dolgára vigyázhasson.” – Sepsiszentiván és Laborfalva 1717-es törvényéből. (Imreh 1983:350)

2.3.1. Rendtartások és protokollumok

A feudális állam területi igazgatási egységei laza halmaza lévén teret nyitott a szokásjog szélesebb körű érvényesülésének, a statútum-alkotásnak. „A statútumok, a helyhatósági jogszabályok, azokon a területeken voltak irányelvek, amelyeket az állami, a központi rendelkezések érintetlenül hagytak.” (Imreh 1973:33)

A székely faluközösség szokásrendjét írásban a falutörvény és a falujegyzőkönyvek rögzítették. A törvények (*rendtartások*) az írásba foglalt jogszokást, az átöröklődött s az új élethelyzetek révén új szabályokkal kibővülő normarendszert kodifikálták, míg a *protokollumok* az előbbieket gyakorlatbani érvényesülését tartalmazták.

A rendtartásokat ismernie kellett mindenkinek: „E fenn megírt artikulusokat és megye végzési, ha nem minden megye gyűlésében is, de minden esztendőben egyszer-szer az egy megye mindenék hallatára elolvassa és számláltassa a megye, hogy tudja minden ember ahhoz tartani magát; ne mondhassa senki, hogy nem tudta a jó megye végzésit.” – Berekeresztúr, 1602. (Imreh 1983:284)



Székely asszonyok,
Szentistván-nap
– Budapest, 1953

A törvénykezés valószínűen ünnepélyes keretek között folyt le, s olyan sajátos rituálét követett, amelyben fontos szerep jutott az eskütételnek, a „megesküvésnek”: „*Ha pedig valakinek erdejét elvinnék, s nem tudná, hogy ki vitte le, az bírónak mondja meg. Az bíró az esküdtekkkel együtt keresse fel a falun, hűt szerint. Ebben pedig ilyen mód legyen, hogy mikor az falu egybegyűl, az míg esketni kezdenek, azelőtt a bíró tégyen ilyen jelentést: hogyha valaki cselekedte, mondja meg szép szerént, nem büntetik többre, hanem csak annyira, mint feljebb meg vagyon írva. Ha megmondja, jó; ha pedig esketni kezdenék, még azután mondja, az erdőbírságon kívül az olyan embert egy forintra büntessék.*” – Homoródszentpál, 1670. (Imreh 1983:32); „*Minden ember, ki lovát tilalmasban tartja, ennek előtte való törvényünk szerint nyűgben s kötélben jó módon tartsa, ha valami módon elszalad és megesküszik az ember rajta, hogy jó módon tartotta, a kárt megfizesse, de bírságot ne fizessen; de ha meg nem esküszik, annak a bírsága den. 12...*” – Gyergyóalfalu, 1581. (Imreh 1983:276)

2.3.2. A faluközösség tisztségei

A faluközösség élén a falubíró, falusbíró, megyebíró (*iudex villae*) állott. A hűtösöknek, polgároknak vagy esküdteknak nevezett, eljárókból választott⁴ testület vezetőjeként ő ellenőrizte a közösség által jóváhagyott falutörvények betartását: „*Mínhogy a falunak sok törvényes ügyei, bajai vadnak, és azt minden emberre nem lehet bízni, hanem csak azokra, akik ahhoz inkábbacska értenek*” – olvashatjuk Ozsdola 1774-es falutörvényében. (Imreh 1983:427–428) A bírót és a hűtösöket a falu egy évre választotta, s előírta a nekik kijáró tiszteletet is: „*Valaki pedig a falu közön-séges vagy hűtösök gyűlésiben, úgy akárholott legyen is, a bíró ellen szólana, besteleníté, szavát nem fogadná, toties quotes büntetődjék ad den. 24.*” – Szemerja, 1771. (Imreh 1973:94)

A bírságpénzek fele a bírót, fele a közösséget illette. Egy 1564-es feljegyzésből kitűnik, hogy a falubírónak joga volt minden olyan perben dönteni, amelynek tár-

gya nem ért többet két (esetenként három) forintnál (vö. Connert 1901). Imreh István szerint a mindennapi gyakorlat viszont azt bizonyítja, hogy a székely faluközösség minden olyan ügyben ítélkezett, amely színe elé került, függetlenül vita tárgyától, vagy a bírság értékétől.

„A községi bíróság viselését idővel nem előjognak, hanem ellenkezőleg, tehernek tekintették, amely alól a két felsőbb rend szabadulni igyekezett. A köznép köteletségévé vált a falubíróság terhét viselni, bár ezt idővel néhány lófőre is átruházták.” (Connert 1901:53)

A sepsiszentiváni és laborfalvi 1717-es törvények szerint: „*A bíró mellé szükségesképpen választassanak adjunctusok; mindenik falu részről külön. Annyira, hogy a bíró hetedmagával legyen. Együtt pedig tizenhárman legyenek. Légyenek pedig elegeesen szabad és jobbágy rendből. Amennyiben lehet annyi jobbágy amennyi szabad személy; igazságszerető, jó lelkiismeretűek. Ezek közül egyik részről négyen jó és értelmesek, s amennyiben lehet írástudók; akik mind az adópénzt feljegyezhessek, s mind a falu törvényét megolvashassák. A többi tanulásra alkalmasabbak legyenek, ha ifjabbak is.*” (Imreh 1983:356)

A tizesbírói-hűtösi tisztség összefonódását bizonyítja Csíkmenaságon gyűjtött adatunk. A XX. század derekáig a hűtösök a község „vagyonszolgálati intézményét” jelentették. Községrészenként, tizesenként, a tizesgyűlés közössége által évente kerültek megválasztásra (Szent György napja előtt). A tizesbíró a tizeshez tartozó mezőgazdasági területek nagyságának és széttagoltságának megfelelően 3–5 hitessel a község előtt megesküdött („*meghitelt*”), hogy kötelezéseit becsületesen fogja teljesíteni. Rá hárult az „*etetők*” (éjjel tilalmas helyeken, zabvetésben, sarjús helyeken, a község által árvezett („*kótyált*”) területeken legeltető állatainak behajtása a bíró udvarára, az őrizetlenül kicsapott és vetéshatárba „*csángált*”, vagy az őrző gyerektől „*eljácodott*” állatok határbíróhoz való hajtása, és a tiltott helyen legeltető tettenért gazda megzalogoltatása, amit szintén a határbírónak adott számba. „*Amely tanorok kapuk rossznak találatnak, tehát azon tizednek tizedese, vagyis előljárói büntetessék ad den. 24.*” – Árkos, 1767. (Imreh 1983:400)



Borvíztöltés
– Csíkszereda, 1956



Asszonyok a templom előtt
– Csíkszentdomokos, 1956

2.3.3. Az egyház szerepe

Nem mulaszthatjuk el megemlíteni az egyház fontos szerepét a falu társadalmának megszervezésében, hiszen a faluközösség egyben maga volt az „egyházmegye”, a „megye” is. A reformáció és a szabad vallásgyakorlást biztosító országgyűlések idején Erdélyben rendkívüli módon megnőtt az öngazgató egyházi közösségek, az egyházközösségek szerepe. „A történelmi források bizonyossága szerint – írja Benkő Samu – a létrejövő erdélyi egyházközösségek nem egyik vagy másik felekezetnek a sajátos képződményei, tehát nem felekezetspecifikusak. Feltűnik és a következőkben egyre bővül a funkciója a katolikusoknál is. S mindez annak ellenére, hogy a római katolikus egyház kánonjoga nem ismerte az egyházközösséget mint a hívő közönség jogi szervezetét. A helyi egyházi közösségek (...), az *önkormányzatok*, tartoznak bármelyik felekezethez, s legyen a nevük: község, egyházközösség, eklézsia, szentegyház, parókia, plébánia, megye (a Székelyföldön ez a leggyakoribb és legkedveltebb kifejezés) – az erdélyi egyházi jogfejlődésben az országot általában jellemző történelmi helyzetnek megfelelő intézményi képződmények, melyeket a helyi társadalmi és közérkölsi szükséglet hozott létre, s melynek működési szabályzatát viszonylag korán írásba is rögzítették.” (Benkő 1996:43–45)

„A papok és szerzetesek mélyen benne éltek a társadalom életében, és mindennapi szervező munkájukkal békességet és kiegyenlítődést igyekeztek létrehozni, ahol egyébként érdekösszeütközés és hatalmi szembenállás következett volna be. (...) A békesség hirdetése azonban írott malaszt lett volna csak, ha minden földesúri udvarban és minden faluban ott nincs a pap vagy a szerzetes, aki a prédikálás mellett buzgó ügyvivőjévé és rendezőjévé nem válik a társadalomnak.” (Erdei 1939:29)

Az egyház befolyása a falutörvények kialakulásában is alapvető fontosságú volt: „*Mivelhogy az úrnak napját tartozik a keresztény ember Istennek jó formán szentelni, józan elmével, innet régi törvénye a megyének, hogy szombat estvéjén semmi praetextus alatt senkinek ne legyen szabad dorbézolni, kalákázni és táncolni.*” – Berekeresztúr, 1662. (Imreh 1983:285)

A *communitás* fontos feladatai közé tartozott az egyházi területek közmunkában való rendben tartása: „*Ezt elvégzők, hogy a templom felé fordulóban a templomnak*



Kutyaoáltás – Lövete, 1953

ami földi vadnak, minden marhás ember két-két szekér ganyét vinne azokra, akik soványok. Ezt jóakarattal ígérjük minden esztendőben.” – Csíkszenttamás, 1667. (Imreh 1983:318); „... az egyházfiak is és az bíró tartozzanak minden esztendőben a megyét megállatni és megszólítani és az egyházi embereknek házokra, kertekre és épületekre a megyét, a megye bírságával, rágyűjteni és megcsináltatni.” – Berekeresztúr, 1602. (Imreh 1983:281).

2.3.4. A kaláka leírása és története

A székely falutörvények viszonylag szűkszavúan szólnak a közösség tagjainak egymáshoz való viszonyáról, a cikkelemek elsősorban a közösség egészét érintő kérdéseket szabályozták: „*Mivel eddig felettébb való sok veszekedések és illetlen cselekedetek löttek egymás nem értékek miatt, azért végeztük közönségesen, hogy valami a falu közönséges dolga, úgymint: pap- és mesterfogadás, scholák, templom, torony építése, egyszóval ami közönséges jónkra falustól céloz... Azt pedig mindeneket a falu edgyező teherviseléssel hozza.*” – Alsócsernáton, 1665. (Imreh 1983:313) A közösen végzett munkákról is csak akkor szólnak, ha ezek a falu közttereinek, hidjainak a javítását célozzák: „*Ha valahol a falu határában gonosz sár vagyon, és annak megtöltése falura vagy tízesre néz, a bírák meghirdessék, hogy megcsinálják...*” – Gyergyóújfalu, 1581. (Imreh 1983:276) „*Az utakat és sárokat, minden helyeken, valahol privata personák nem szokták csinálni, a falu közönségesen csinálják minden hidakat és töltéseket, úgy hogy amint az alkalmatosság hozza, s hol s micsoda formában egyez meg a falunak nagyobb része, szabadságában álljon és légyen. Ez cselekedetekben egy vagy két sárbíró légyen, akik meglássák, mint viszik a gátakat, s mint kötik, amikor a falu megegyez az ághozáson.*” – Alsócsernáton, 1665. (Imreh 1983:312)

A családok, háztartások, a „privata personák” között működő kölcsönös segítségéről és ennek intézményéről, a kalákáról kevés történelmi forrással rendelkezünk. A XVII–XVIII. századi perek lejegyzett tanúvallomásai kizárólag mellékesen tesznek említést róla: 1633: „... mikor az malmot czinaltata es hazatt. Minketys hivott Clakaban Pentek es egieb innep napokon, hogy segitczunk eo kegnek.” (Szabó T. 1971:252–253) Ennek



Lakodalmas menet – Gyimesközélpók, 1940

ellenére valószínű, hogy a kölcsönös segítség intézményesített formája jóval hamarabb kialakulhatott, hiszen 1740-ben Gyergyólázárfalván már kimondottan csak kalákában használt tárgyak jegyzékével is találkozunk: „Kalákára való asztal 2, ahov való Pad”; „Kalákához való csuprok 13”; „Kalákához való Fa tángyér nro 95.” (Szabó T. 1973:253)

Bővebb történelmi források hiányában a kalákát Csikban és Gyimesben végzett néprajzi gyűjtéseink alapján mutatjuk be⁵.

Az egyszerű kooperációt valamely egyedi, rendkívüli alkalom szülte, s így alkalmassága miatt úgy tűnik, hogy nem is igényelte a visszasegítést. Az adatközlők nagy része mégis kihangsúlyozta: „Ezen a vidéken egymásnak mindent visszasegítettek valamilyen formában. Ha valaki segítséget kapott, az igyekezett azt hivatlanul is visszasegíteni.” Éppen ezért nem lehet a segítségbe és a kölcsönbe végzett társasmunkák közé éles határt vonni. Noha a közös farkas- és medveadásokról nem rendelkezünk saját gyűjtéssel, érdekesnek tartjuk ebben a vonatkozásban Csikmenaság egyik helynevét megemlíteni: a *Begyentör* szűk völgy volt, ahol valamikor a falu közös bölénycsapdái lehettek, hisz a ‘begyin’ a régi magyar nyelvben bölényt jelentett. „Szokásban van némely faluban – írja Etédi Gerő János –, hogy mikor valami közönséges ügyre p.o. falugyűlésre vagy faludolgára, minők útcsinálás, farkashajtás s több effélékre a falut össze kell gyűjteni, ilyenkor a falu melletti dombról vagy hegyről – mely azért kiáltó hegynek nevezetik – vagy ha nincs, a falu tornyából, egy arra megbízott stentori hangú ember azt kikiáltja, ily módon: Uh hó, 3 vagy 12 vagy 36 ft. birsággal kikiáltatja bírouram, hogy valaki a faluba lakik mindjárt minden háztól egy ember a faluházhoz elmenjen – vagy útcsinálni, sáncásni vagy farkast hajtani – ide vagy oda – kiálljon, mert hanem megbüntetik érte, hó uh. E kiáltásra az idézett helyre megjelenni tartoztak.” (Etédi 1843:1330) A szokásról Szendrey Ákos is említést tesz: „... a székelységben volt szokásos régentén a kalákás medveadászat, az ún. féregűzés is.” (Szendrey 1938:438)

Kimondottan segítségbe történő munka csak elemi csapás esetén létezett, s csak akkor, ha „ugyan nagy szüksége vót rá a gazdának”. Ilyen volt mindenekelőtt a tűzkar. Ha valakinek leégett a háza, a szomszédok, az egész falu „megkudulták”: szekérrel végighajtottak az utcákon, s mindenki azzal segített, amivel tudott. „Az egyik fát adott,

a másik szénát, s a másik pénzt, ki amelyik mibe módja vót. Nem a gazda ment, hanem a szomszédok. Az nem kellett mondja se. Szekerrel mentek, s még Domokost s Karcfalvát es mekkudulták.” (Csíkszenttamás)⁶

Bár nem társasmunka, de a reciprocitás egyik formája volt az igás állatokban kárt vallottak megsegítése is. „Segítség a szerencsétlenségben: ha valaki a szarvasmarhájának vagy sertésének stb. lába törik, vagy olyan baj éri mi miatt az állat élete és használhatósága kockázattá van, megvizsgálás után leütik, a húsát pénzért – egy pár heti várakozás hitel mellett maguk között felosztják. Eme önkéntes biztosító szövetkezetet hívják a székelyek hopsának.” (Vitos 1884:93)

A gazdasági szükség következtében létrejött társasmunkák Csikban és Gyimesben igen változatosak voltak, s bár a kaláka megnevezést sok esetben más társasmunkákra is használták (kár esetén a segítséget úgy is mondták, hogy „megkalákázták” a károsult gazdát), ezek tekinthetők a tulajdonképpeni kalákáknak. A kölcsönbe végzett munkákat több esetben az azonos értékű visszalátogatás kötelező volta jellemezte. Legelterjedtebb formái a ganyézó- (trágyahordó)-, kaszáló-, aratókaláka, valamint a szapuló-rakás.

Ganyézó (trágyahordó) kaláka⁷

„A szomszédok kalákáztak szeres rendben. Előnye az vót, hogy közösen, egy nap alatt ki lehetett hordani a trágyát a mezőre, amit egyénileg, egy-két tehennel lehetetlen lett volna megcsinálni. De így szerre mindenkinek kihordták egy nap alatt a ganyéját, s vagy rakásba tették, vagy elterítették, s ennek a végibe – estefele vót – egyet nagyot ettek s ittak. A napközi étkezést is a gazda állta, reggel, amikor megrakták a szekereket a Hajnalcsillag biza még belénézett a pálincás pohárba es. A gazda fogta az üveget, s ahogy megérkeztek a megrakott szekérrel, tőtötte a két pohár pálincát, s úgy az sirüle es ki a kapun, hogy vigye a szekérével a ganyét. Aztán mikor hazajöttek, akkor reggeli-ebédet ettek, savanyú levest, ahhoz es járt a két pohár pálinka.” (Potyond)

„A kalákásokat egy-egy koma vagy megbízott ember hívta meg, azelőtt majdnem egy héttel, hogy tudjon mindenki réákészülni. Akinek nem vót fogatja, eljött teríteni. Sokszor úgy vót, hogy délebédet se vettek el, hogy jobban haladhassanak, met messze vót a hely, ahova hordtak. Csináltak palacsintát (úgy hitták, hogy kalácslepény



Két generáció a szövőszék mellett – Székelyföld, 1940



Szántás – Székelyföld

vagy halottak lepénye), s amelyik ment ki a szekérral a kapun, annak adták a kezibe, s ette amíg ment. Tértek többet, kétszer-háromszor es. A fehérmépek fontak kint az utcán, s amikor a kalákások érkeztek oda, akkor vízzel önteni kezdték őket. Tiszta locsok vótunk, úgy leöntöztek. A kancsót elékészítették, s észre se vettük.” (Csíkszenttamás)

„Egy ember a ganyét terítette, s egy a kereket csinálta meg, met akkor olyan vót a kerék, hogy ha egy szekerre sokacsát raktál, omlott meg, s egy kerek es kellett legyen.” (Csíkmenaság)

A Gyimesekben ganyézókálakát általában télen szerveztek. Szánnal vagy a gazda trágyáját hordták ki, vagy mindenki vitt egy-két terüvel a magáéból a megszorult gazda földjére. „Vagy egy nagy bog ganyé vót az ember udvarán, s azt egyedül nem tudta kivinni, vagy ha nem vót elegendő, s megvót hozzá a birtokja, akkor hát csinált kalákát, s mindenki vitt hazuról egy szán ganyét. Akkor hát mit gondolt a feleségivel: – Csinálj, fiam egy ganyézó kalákát, hogy legyen haszon a föld után. Akkor az ember elment, s egy zenészt – akár engemet, akár mást – megfogadott egy szombat estére, vagy ha má szombat estére vótak más táncok, akkor aszonta, csinálják szeredán estére. Aztán kikiáltották egy más táncban, hogy mondjuk Bokor Péternek ganyézó kaláka lesz jövő szeredán, s aki akar, mehet, és vigyen ganyét, met szalonna, kenyér, ital, tánc, mozsikaszó, minden lesz, csak vigyenek jó sok ganyét. S akkor elmentek, s vittek. Estére a tisztelet es meglett. Az asszon nekifogott, s csinált egy isteni nagy galuskát. Ezelőtt úgy mondták a tőtelékes káposztának, hogy galuska. Vót káposztája, s disznóhúsa, s akkor nem úgy vót mind most, hogy a tőtelékben a húst teszik belé. Puliszka! Úgy nevezték, hogy málégaluska. A törökbuzát megörlették kásának, nem így lisztnek. Azt még kimosták, ha vagy kicsi lisztje került annak, akkor azt kimosták, kivették azt a szép kását, s abból csinálták a tőteléket. S abba tettek hús helyett szalonnát, hogy jó zsiros legyen, hogy ne tippagyon össze, hogy csússzék, s finom legyen. S a galuska közé tettek disznóhúsokat, kettőt-négyet, vagy ódalast, s azt beléfőzték. Hazuról megvót az egész. S csináltak egy csomó pálinkát, aztán estére a zenészt es megfogatták. Aki ganyét hozott, adtak egy pohár pálinkát, s egy sarkalat kenyeret. Mikor vitte a ganyét a földre. A háziak behívták vagy ott álltak a kapuban. Egy része bément, másnak kivették. Megállították a kapu előtt s tőtöttek egy pohár pálinkát (vagy ket-



Gyimesi csángó
zenészpár
– Gyimesközéplak, 1952

tőt, a fiatal embereknek), aztán egy szelet kenyeret, s azzal elment. Mások süttek pánkót vagy palacsintát, odaadták, s azzal elment. Azt megette, amíg ment az úton, aztán a ganyét leürítette a földön, ahová vitte, met tudta, hogy hova kell vinni. Aztán megmondták, hogy este tánc. Vótak ezek a nagyszobák. Kiüresítettek egyet, a másikban főztek. Aztán akkor asztalt tettek be, megvót má csinálva má azelőtt: két szál deszka össze, hevedert üttek rá, s kicsi székeket vagy padot csináltak. Ezt a kalákára csinálták, hogy estére mikor bégyül a nép, legyen ahová üljön. Tiszta üres vót a ház, s akkor, mikor a vacsora ideje eljött, akkorra mindenki bégyült (mondjuk nyóc-kilencig). Aztán vót egy fiatal ember, akinek jó dumája vót: – Drága emberek fogadjanak szót, mindenki húzódjék kifelé, a fiatalok segítjenek, hordjuk bé az asztalokat, met vacsorához kell ülni. S akkor, ha megcsinálták ezt, akkor vacsora közben mindenkire adtak bőven italt. S vótak olyan öregebbek, akik nem táncoltak, annak adtak a feleségivel együtt egy liter pálinkát, vagy egy felet, ha egyedül vót, s nem táncolt: – Na, édes komám, igyatok! Öregek vótak, s nem táncoltak. Azok csak beszélgettek, s illogtak, de lassacskán. Avval a liter pálinkával ők elétek reggelig. Vót olyan kaláka es, hogy csak tizenkettőig tartott. Megmondták, hogy vége a kalákának, a fiatalság hazament, s akkor a zenészt leszállították, túlvitték a másik szobába es megvacsoráltatták.”

Kaszáló kaláka

Ezt a kalákaformát vagy akkor rendezték, ha valakinek messze estek a kaszálói a falutól, s így az úton sok időt elvesztett volna a gazda ha egyedül kaszál, vagy ha valamelyik szomszéd, rokon megbetegedett, és ki kellett segíteni. Csíkmenaságon rendszerint azoknak az előjáróknak (bíró, hűtösök) is kaszáltak kalákában, akiknek a közösből kiszakított birtokuk volt. A kaszások korán reggel kimentek, s a legények egymással versenyezve vágták a rendet. „Ühögtek: – Húzd meg jól, húzd meg! Húzd meg a határát, s ide vágj bé, ne! Húzz errefelé, s vágj ide, ne! Virtuskodtak, s amelyik má nem bírta vágni, az kiáltott, me nem tudta vágni. Kimelegedtek. Vót egy suszterember, s aszondja: – Fogattyunk emberek, én es érek magikkal! – pedig jól kaszálni se tudott, csak egy kicsit. Leghátul vót, s felkapja a kaszát a hátára: – Na lássák-e, én es érek magikkal! Aztán mondták az emberek: – Gábris, menj el innét, ne kacagtass!”



Gyimesi csángó házaspár
– Kostelek, 1942

(Csikmenaság) Az asszonyok, lányok később mentek ki, „szétpallani a rendet”. Ilyenkorra értek ki a zenészek is: „Vót legén, leán s mozsikás. Kaszáltunk s táncoltunk. Vót olyan eset es, amikor a kaszások levágták a rendet, s jött egy nagy eső, nem lehetett már takarni, s a takarók így ingyen ettek. Másnapra még egy kalákát hívni nem lehetett, s a család egyedül nyűgölte fel a rendet.” (Csikszenttamás) A legények, leányok munkáját ének, viccelődések és csipkelődések hosszú sora kísérte: „Vótak olyan szentek, hogy elébb elmentek a misére, s minnyá dél vót, s akkor mentek takarni, mikor a rend es ropogott esze, s a többiek csúfolták: – Megnyomtad a pendelyt vagy a bolhát, hogy elkéstél?” (Csikmenaság) Az öregek szeretettel emlékeznek vissza egy-egy mulatságosabb esetre: „Olyan kalákája es vót Tankó Péternek, hogy főztek előre egy túrós puliszkát, s utójára búzakását tejbe. S egy nagy sáska reászökött a kására. Olyan sűrű vót, hogy az üstbe belészökött, s a kása megtartotta a sáskát, s a vén nagybajuszú Adorján András belekeverte s megette. Én es éltem, Taploca fejibe vót.” (Csikmenaság)

A kaszálókaláka szűkebb körben még ma is ismeretes. A huszonnégy éves Ágoston Ferenc szavait azért idézzük, hogy érzékeltsük, mennyire megváltozott, leegyszerűsödött ez a kalákaforma. „Vótam én es kaszáló kalákában, a barátaimmal együtt. Tizenketten vótunk, s vasárnap mentünk, me más napokon munkába járunk. Elígírtünk, s mentünk es reggel hat órára. A gazdánál találkoztunk, s együtt mentünk egészen ki. S először két-három rendet bójártunk, s aztán pálinkát tötöttek, s akkor megint kaszáltunk, s aztán ozsonnátunk. Délig kaszáltunk, akkor pihentünk, s négyig megint kaszáltunk. Négykor ozsonna vót, s aztán estig megint. Aztán hazajöttünk. Másnap ment a gazda családja s feltakarta.” (Csikszenttamás)

Itt említjük meg – bár nem kölcsönben végzett munka volt – a gyimesi szénahordó kalákát. „Olyan vót, hogy egy embernek valahol messze vót a szénája, s télbe (me csak télbe lehetett odamenni szánval, nyárba nem tudta hazahozni) csinált egy kalákát. Esszehívta a barátjait, rokonságát, mindenkit. Vót vaj húsz-harminc szán biztosan. Akkor a szénát bévítették az udvarra, lehánták, akkor fel a zenészt, főztek, süttek téstát, attak nekik ételt-italt. Annyit ihattak, amennyit megbírtak inni, s akkor aztán folyt a zene.”

Arató kaláka

Az Erdély más vidékein elterjedt arató kaláka Csíkban viszonylag ritka jelenség volt. Ez elsősorban a kisebb kiterjedésű birtokoknak („aratókalákát szegénember nem csinált, azt a kicsi rozsot egyszerre a család learatta”), valamint a – már említett – fejletlenebb mezőgazdaságnak tulajdonítható. Elsősorban azok a gazdák rendeztek arató kalákát, akiknek nagyobb kiterjedésű földjük volt, így egy évben legfeljebb egyszer került sor erre a – rítusokban nagyon gazdag – kalákaformára. Ha a gabona elért, éjszakára hívták a kalákát, hogy kármentesen arathassanak („hódvilágnál való aratás”). Más alkalmakkor, főleg ha szérűre hordták a gabonát, a szérűn a kazlat egy nap alatt be kellett fejezni, hogy az eső ne tegyen kárt benne. Legtöbb esetben akkor arattak kalákában, ha valamelyik családot elemi kár vagy betegség érte. „Valamikor, anyám beszélte, még akkor vót, hogy kiment az ódalba aratni, s egyet kiájított, hogy jöjjenek kalákába. Úgy mentek az aratók ki, hogy egy pillanatra learatták azt a nagy darab földet. S aztán úgy elvendégeltük őket, hogy alig tudtak hazamenni.” (Csikmenaság)

„Ezelőtt legtöbbet kalákába dógoztak. Nekünk es vót eccer arató kaláka. Egy szomszéd asszon bójött, s aszongya, hogy: – Ne, Lina néni, most menyünk kalákába, met maga beteg. Menyünk ki, s aratunk. S ha lefogyott hamarább, hazajöttek délkor, s ha nem, hazajöttek este. A mozsikás kiment reggeltől, s húzta. Vót olyan es, hogy arattak harminc kalangya rozsot, s akkor hazaverte őket az eső, s másnap kigyúltek megint. Háború vót.” (Csikszenttamás)

„Mikor lefogyott a zab, csináltunk egy nagy koszorút belőle. S azt egy fehérnép a nyakába vette, s veres posztót is tettek reája. Az amelyik a legjobban tudott énekelni. Ijogattak, karon fogták, s úgy vezették. Menyasszonnyá ötötötték, s két fehérnép karon fogta, s úgy mentek. S amikor mentek befelé a faluba, akkor mindenki lelcsolta vízzel, hogy a jövő esztendőben jobban teremjen. Aki tudott mozogni, az mind odament.” (Csikmenaság)

„Fontunk egy koszorút búzából, s beléakasztottuk egy leánnak a nyakába. Akinek nagy kedve vót szökdösni s énekelni. S azt rikojtoztuk, hogy Tamás Ágoston csinálta ezt a kalákát. Isten örözze meg tűztől amit termeltek, s adjon egészséget az elhasználásához.” (Csikszenttamás)

„Leányok vótunk, s egész nap arattunk. Jól. Estefelé odajött a gazda, s aszongya anyámnak, hogy a leányait engedje arató kalákába. Anyám aszonta, hogy elmehetnek, ha nincsenek erőst elfáradva. Hej, nem vótunk mi elfáradva, met mozsikás es vót. Mindig húzták, alig álltak meg egy kicsit. S a legények s leányok egyet-egyet sirültek, s megint arattak. Aztán mentünk haza, s jól elvendégelték a háznál. Úgy három óráig es eltartott.” (Csikmenaság)

„Mi Gurzán Bélánál táncoltunk. Az nagygazda vót, s nem követelt pénzt a tánc helyért, csak zab aratni, s kaszálni mennyünk. Mentünk aratni, s mi leányok elől arattunk a szállóval, s a legények vetették a kötelet s rakták, s kötözték. Egyet-egyet énekelünk, szökdöstünk s táncoltunk. Amikor jöttünk hazafelé rikojtottuk: – Jújújújújújújú, zabarató kaláka, Gurzán Béla csinálta! Megfontuk a zabból a koszorút, s hoztuk haza. Örvendett, hogy kiájítottuk az ő nevét, hogy kinek van kalákája. Az udvarnál nagy asztal vót terítve, s ettünk. Ameddig akartunk, addig táncoltunk. Ezt úgy hívták, hogy legénkaláka.” (Csikszenttamás)

A cséplésnél való kalakázást tizenégy-tizenhat szomszéd végezte egymásnak, nem rokoni alapon, hanem örökölt szokásként, s függetlenül attól, hogy egyiknél négy-öt, másiknál tizenkét-tizenégy órát csépeltek. Voltak esetek, amikor egy-egy gazdát kiközösítettek. „Ezt a gépnél való tekergéssel, nehezebb helytől való szabadulással, igaz állatnak ciherre csapásával lehetett kiérdemelni.” Az ilyen „önkirekesztett” nagyon nehezen fogadták vissza. A cséplőgép melletti munka egyrészt jó fizikai és egészségi adottságokat igényelt, ezért a gazda ehhez mérten osztotta be segítségét. Kévént hányni egy mértéktartó, erős legényt küldött, hisz ez az ember szabta meg az egész munka menetét: ha „gyúrta” fel a gépasztalra a kévét, akkor az etető is sűrűn eregette a kévét osztatlanul a dobba, sok szem a kalászbán maradt, vagy a törekbe került. A cséplődob „bufogása” elárulta, ha osztatlanul tette az etető a gépbe a kévét. A gép hátsó részétől a szalmahordók szedték fel a félig kicsépelte gabonaszálakat, s vitték a géphez, vagy a törek szalma alól kihúzott maréknyi termést mutogatták, figyelmeztetve a gépészt: „Aztán ügyeljen magára, s a gépjire, aki megistenelte, met esztendőbe csak eccer aratunk.” A kévehányó mellé a gazda még egy öregebb embert, vagy egy „fickó legént”

(fiatalabb legény) is rendelt. Kévekötelet vágni gyakorlott kezű leány vagy fiatalasszony került. „Gépfarához” szalmát hányni két férfi került, a törek és polyva eltakarításához pedig két idősebb. Kazalba hordáshoz három jó erejű férfi, kazalrakáshoz két ügyes, hozzáértő ember kellett. A szemtermés zsákba eresztése és a zsák könnyen oldható, de biztos megkötéséhez két középkorú asszony került, akik sokszor zsákfelvetés ürügyén „feltaszítottak” egy-egy ügyetlenkedő legényt. A fontos takarmánynak számító tavaszi szalmát gyorsan berakták a csűrbe. Így két ember felszabadult, ezek a meggyűlt, tele zsákokat hordták a „hiúba”, vagy a gabonát öntötték kasokba. Két ember mint etető dolgozott a gépnél. Ezeket a géptulajdonos az egész cséplési időszakra alkalmazta, idény-munkásként dolgoztak, sokszor évtizedekig, szorgalmuk és szakmai ismereteik miatt a gazda is sokat köszönhetett nekik. „Az etető korán reggel, még sötétben tüzet tett a kazánba, s virradatkor sípolt. A harmadik sípszónál mindenki a helyén volt. Ahogy elfogyott a cséplőnivaló, a gépet, a már előállított állatokkal a szomszéd udvarra húzták. A cséplők savanyú levest, krumplis berbécstokányt kaptak és pálinkát.” (Csikmenaság)

Szapuló-rakás

Szigorúan asszonyi kaláka volt, célja a télen, ill. nyáron elpiszkolódott ruha, vagy a kender kimosása lévén. A családok férfitagjainak huszonöt-harminc, esetenként ötven inge is volt, hogy a munkával terhes hónapokban ne kelljen mosással foglalkozni. A nagymosást őszen és tavasszal végezték, ilyenkor a közeli szomszédok szennyesét is kimosták. „Elévtük a nagy kádot, s a ruhát béáztattuk. A hammat megfóroztuk, belétettük a kádba, s a ruhát akkor megvacs-koltuk, s beleraktuk. Főztük, forróztuk.

S akkor másnap mosóhelyt csináltunk az Olton, jó nagy, széjjeset. S akkor egy csomó asszont esszegyűjtöttünk, kiültünk, s a ruhát megsulykoltuk. Beszélgettünk s viccelődtünk. Másképp, egyedül unalmas lett volna. Akkor ha egy ember (t.i. férfi) odajött, azt az asszonyok megfogták, kivált mikor a fonalat forralták, s hogy jól járó legyen a szövő, hát lepcsegtették oda, hogy a töke majd meg nem sérült. Az asszonyok megfogták, met egy kicsit ittak: – Gyerünk ide komámuram! Megszótték az embereket. Megfogták, egyik a lábát, másik a derekát, s ütték a földhöz az embernek a fenekit, hogy a szövő jól nyíjon.” (Csikszenttamás)

„Tavasszal a kenderfonalat mostuk. A kendert kinyőttük, tóra vittük, kiáztattuk, kivagdaltuk, kitiloltuk, felléheltük, s akkor feltéptük, s leültünk s megfontuk, s akkor a hammat megforróztuk, s a kádat feltettük jó magasra, hogy tudjon lecsepegni a lúg, s akkor felhántuk a fonalat, s megforraltuk lobo-gó vízzel, s akkor mosó kalákát csináltunk,



Fonó öregasszony – Lövete, XX. század eleje

s kimostuk. Béjött egy férfi, vagy több es, de úgy féltek, hogy má futtak es ki. Egyik asszon a derekától fogta meg, s a másik a lábától, s énekeltek: – Én nyüstöm, én bordám / Jó nagyokat nyíjjál, / Hogy jól verhessük! S a férfinak a fenekit vertük oda. Aztán menekült az asszonyok keziről, ahogy csak tudott, met nem csak eccer vertük meg, hanem többször es. S a végire aztán jó tőtelékes káposztát ettünk, s még laskalevest es, utána pálinkát. Jól éltünk.” (Csikszenttamás)

A segítségbe végzett munkák nem ismétlődtek olyan periodikusan, mint a kölcsönben végzetek. A kalákázó csoport nem tartotta szigorúan számon munkája ellenértékét. Ezeket a kalákákat – bár visszasegíteni („visszaadni”) kötelező volt – másfajta munkaalkalmakkal is viszonzni lehetett. Az együttműködők közötti viszony a házépítéssel kapcsolatos kalákák esetében (fahordás, kőhordás, boronahozás, építés, tapasztás) volt a legszorosabb: főleg a közeli szomszédok, rokonok, komák „kalákázták meg egymást”. Ebbe a csoportba tartozik a fonó- és a juhtartó kaláka is, valamint a „Jopó-kalákák” (pityókalopó, kenderlopó, gyapjúgyűjtő).

Házépítés

A házépítés a csiki falvakban úgyszólván kizárólag kalákában történt, legfeljebb egy-két fizetett mester irányította az együtt dolgozókat, noha legtöbb esetben ezek is a kalákások közül kerültek ki. Már a házépítéshez szükséges anyagok beszerzésére is kalákát hívott a gazda. Csikszentkirályon egy egész tízest meghívtak a kőhordáshoz, mindenki egy-egy szekér követ vitt. A boronákat vagy mindenki a sajátjából adta (általában három darabot), vagy a gazda erdő-részből termelték ki, közösen. „Aki nem vitt eleget, vagy hargas, rossz fát vitt, azt megszólták: – Ez többet es vihetett vóna, a marhái elbirták vóna, de kicsivel kiszúrta a szemit. Vót eset, hogy a vicces emberek a szemibe es mondták, hogy többet es vihetett vóna.” (Csikmenaság)

„Mikor valaki egy házat akart, akkor elment, met az övék vót a birtok a régi időbe, az erdő es szabad vót, az övé vót. De ha az erdőpásztor es megfogta, azé baj nem vót. A gazda, aki akart építeni házat, aszonta: – Na hej, barátom, szomszédom, komám, sógor, ekkor s ekkor csinállok egy fahozó kalákát, me akarok építeni egy csűrt vaj egy házat, segítetek meg, osztán valamikor én es mehetek nektek kalákázni, visszavinni. Jól van, akkor reakészült a gazda, megfogadott egy mozsikást; na de igaz, hogy akkor aztán tartott, nem úgy mint más kaláka. Az estétől másnap délig tartott. A zene s a tánc. Met akkor ott nagyobb dógot vezettek le. Étel-italt többet attak, met hát ugye sokat dógoztak.” (Gyimesközéplak)



Hétköznapi ruhába öltözött férfiak – Lövete, 1953

„Nagybátyámnak, tudja-e, vótak helyei (t.i. erdőrészei), de ő olyan ember vót, hogy ő még egy szálkát se vágott vóna el. Azétt met az újai finomak kellett le-gyenek. ő csak mozsikált. Neki béhozták a fáját es, mindenfélét. Elrendezték. A nép nagyon szerette, úgy, hogy ő a falujában csak mozsikált. Főzenész vót.” (Gyimes-középlök)

„Az építésnél csak a mestert kellett fizetni. A többiek segítettek. Vettünk Borospatakán egy lakást. Az innét négy kilométerre van. Vótunk huszonheten, még a gyermekek es hordták kannával a vizet. Akkor bėjőttek az emberek, onnat Borosról, lehordták a házat, s összerakták itt a boronákot. Akkor aztán ki mit tudott, megfo-gott. Mindent ügyesen elbontottak, s a mesternek adták a kezibe. Vótak fiatalemberek, akik értettek héjza, s a mester mellé állottak, s tudták a farkasfogát bévágni. A mester csak irányította. Egy nap alatt készen vót. Másnap bészarvazták. Harmadnap bėjőttek – az es kalákával vót –, aztán a tapasztás es, mind kalákával vót. Nekem vót akkor négy bárán véve. Kettőt elvágattam mikor a házat rakták, s kettőt elvágattam, mikor tapasztották. S aztán pálinka. Elfogyott vagy tizenhét liter a házfelrakásnál, s vagy tizennyóc liter a tapasztásnál. S itt nálunk a legnagyobb szokás a házépítésnél, hogy körülbelül olyan hetven centis bojtot, szépen felvirágozva mind a karácsonyfa ami-lyen, megrakják szép kicsi pántlikával, feldíszítik, s akkor teszik fel, mikor a szarvaza-tot feltették a házra, s a keresztet. Addig nem száll le onnat a mester, amíg a bojtot s a liter pálinkát fel nem adom. S aztán odaálltunk, hogy ne melegedjék a pálinka. S aztán a bojtot felszegezte, s az ott kellett üljön addig, ameddig jött a zszindely vagy a cserep. Ez nagy öröm vót, hogy odáig értek a munkával, hogy már csak a fődésre kerültek. Aztán amikor bėjődték, akkor leszálltak. Mondjuk, akkor elment öt-hat liter pálinka, met az es olyan vót, hogy csak a mester fizetődött, a többi segítségek azok mind kalákába mentek. Az új gazdát evvel segítsük ki. A kaláka azétt kaláka, hogy egyik a mást kiségiti, hogy ne kerüljön olyan sok pénzbe. Ha nem lett vóna akkor úgy, há ejsze még most es tartoznék akkor. Hatvannégybe kötöttünk belé, s akkor még most es tartoznék, úgy lehet avval a pénzzel, ha mindegyiket kellett vóna fizessem.” (Gyimesközéplök)

„Rég vót, én má meg sem értem: esszegyültek a komák, s meg se faragták a fát, hanem rakták essze úgy gerezdbe. Bolhaszeget vertek, azon állott meg az agyag. Mikor



Orsovásárlás
– Csíkkarcfalva, 1956

a keresztet tették fel, akkor azt mondták: – Isten tűztől őrizze meg a házat! Hosszas életet s békességet! S pálinkát ittak.” (Csíkszenttamás)

„Az új házra feltették a koszorút – a szomszédasszonyok csinálták – s azt mondták, hogy: – A Jóisten adjon áldást ennél a háznál, s az Úrjézus innét soha el ne távo-zék!” (Csíkszenttamás)

„Még odalent Alszegeben, úgy vót egy helyen, hogy esszekeültek a komák, előkelő emberek, csúrépíteni, segíteni. Aztán az első fát tették le, úgy mondták, kereszteték. Akkor nem raktak fundamentumot. A négy sarka alá négy követ odatettek, arra rak-ták reá a házat. Aztán esszekeültek oda, előkelő emberek vótak. A bírónak segítségbe odamentek. A keresztetést csinálták, s egyeztek: – Nem lesz jó, így kéne tenni, s úgy kéne tenni. Odament egy szegénebb rendű ember, s aszondja, hogy: – Ennyi ügyes ember közé mét nem hívtak egy okosat es. Aztán reákarogtak egy kicsit, úgy viccből, s el kellett menjen.” (Csikmenaság)

„A házépítésnél legutójára tapasztottunk. Fácskát vertek bé a boronákba, úgy hit-tuk, bolhaszeg. S az asszonyok verték fel a sarat, s a férfiak síkították el. Kiáltották az utcán: – Tapogató kaláka. S jött mindenki. Még két nap es tartott.” (Csíkszenttamás)

„Hordtak egy csomó agyagot, s elterítették. Akkor reáhintettek apró polyvát, megáztatták, s a marhákkal esszegyúratták, s még mi es tapodtuk a lábunkval. Ez lett aztán a tapaszt. Hívták aztán a kalákát, s még ott es olyan mozsikálást vágtak, amíg esszetapasztották... úgy hordták, annyin vótak, hogy alig fértek. Ha valamelyik nem tudta a dógát, a másik mondta: – Csináld így, ne! s aztán csinálta. Aztán táncot csinál-tak, tapasztó kalákatáncot, s aki ott vót, mindenki táncolt.” (Csikmenaság)

„Vót tapasztó kaláka es. Az úgy vót, hogy elmentek, az agyag megvót az udvaron, segítettek. De a szomszédáság jött inkább, met a rokonság úgy szét vót szóródva, hogy nem jött. A szomszédásággal jobban es vótak.” (Gyimesközéplök)

Fonó-kalákák

Ez a kalákaforma nem tévesztendő össze a fonóval, mert az utóbbit a közösség szó-rakozási igénye hozta létre, ezen minden asszony saját magának dolgozott. A gyapjút vagy a kendert a háziasszony vagy kiosztotta ismerőseinek, komaasszonyainak, s utána táncot rendezett tiszteletükre – amin természetesen a férfiak is rész vettek –, vagy



Kucsma („Sapka”) vásárlás
– Csíkkarcfalva, 1956

nála, otthon segítettek megfogni. „Ki lett osztva a kender. Mondjuk ha a feleségemnek lett annyi kendere, hogy azt egyedül nem tudta megfogni, met nem vót leánygyermekünk, s a leánygyermek segít az anyjának... de vótak olyan helyek es, ahol három-négy leán es vót, de ússe tudták az anyjával megfogni azt a rengeteg kendert, szösöt vagy gyapjút. Nekifogtak s megfogadtak engem vagy egy másik mozikást: kalákát kedden esteére vagy szeredán esteére, me az akkor vót csinálva, mikor nem rontotta a többi táncot. S akkor kiosztották. Megfogattak egy szegénasszont, s az elhordozta a faluba mindenütt, ide egy darabra valót, oda a másik házhoz egy darabra valót. Osztán tudták, hogy ennek ennyi adtak, aztán senki se vót rászorulva a máséra, mindenki szívesen megcsinálta, me egy este megfonta, s ha nem egy másik este végezett vele, s aztán harmadik este má vitte es a házhoz, s jöttek táncba.” (Gyimesközéplök)

„A kendert Húshagyatig meg kellett fonni, me böjtbe nem táncoltak. Úgy csinálták, hogy kiosztották a kendert vaj a fonalat, megfonták, s mikor mindegyik megfonta, akkor odavitte, s csináltak egy jó tál ételt, s zene vót aznap este.” (Gyimesközéplök)

„A háziasszony hívta meg, s találkozott nála, s fontak. A végivel vót pálnka és tészta vagy palacsinta.” (Csikmenaság)

„Amikor a fehérszék csináltak fonókalákát, akkor ők egymást jobban ellátták. Versenyeztek, hogy ki látta jobban el a kalákásokat.” (Csikmenaság)

„Lopó” kalákák

A „lopó” kalákák valószínűleg egykor Csikban is ismeretesek voltak, adatközlőink azonban már csak a falu zenésze által rendezett „gyűttésre” emlékeznek. „Ha a mozikásnak nem vót pityókája, gyűttött. Ment végig az utcán s mozikált, s mi vettük elé a véka pityókát s tőtöttük belé a szekérbe. Ő csak ült s mozikált. Ez vót a gyűttő.” (Csikszenttamás)

„Akinek nem vót kendere, vagy ha valami kár találta, akkor mentek – én es mentem – kudulni. Gyűttöttük a falut. Mentünk minden házhoz s kértünk kendert. Olyan es vót, hogy a férfiak vittek fát, s akkor az asszonyokat es hitták, s azok vittek kendert. Hittak egy kenderlopó táncot egy terembe. Vittünk három-négy fej kendert, s attak pálnkát s kalácsot, s táncoltunk.” (Csikszenttamás)

Gyimesben ez a tánc egybekötött kalákaforma napjainkig él, és bár legfontosabb eleme a fiatalok tánca (ezért táncalkalomnak is tekinthető), tulajdonképpen a család kender-, krumpli- vagy gyapjúkészletének, esetleg bárányállományának hiánya hozta létre, a közösség tagjai közötti mellérendelő kölcsönös viszony megnyilvánulása, hisz éppen a javak viszonylagos kiegyenlítését célozza. „... de hát nem lopták a pityókát, csak a vót a neve. Olyan es történt, hogy a legén elhozta hazulról. A szülei nem akarták, hogy menjen táncba, s ő nem is tudatta. S akkor ő rakott egy zsák pityókát a pincéből, felkapta a hátára, s ereszd, ment oda ne, ahol a tánc vót. Akkor vót a pityókalopótánc, amikor ősszel a pityókát, október felé már teljesen kiszedték a földből. Aztán amelyik mondjuk igyekezett, má szeptemberbe, tovafele má kezdődtek ezek a pityókalopó táncok. Akkor ha nekem vót a kalákám vagy egy másik embernek, akkor úgy is csinálták a leányok s legények, hogy elmentek a szomszéd főgyire – az még nem ásta ki a pityókát –, kiástak egy kasval-kettővel, vették a hónyik alá s vitték... há a sötétbe nem látták. S aztán reggel a gazda, észrevette, de nem vót baj, nem haragudtak, me tudták, hogy tánc vót. Aszonták, hogy: – Ne, tánc vót az éjjen... Hallgass, Erzsi, met

az éjjen tánc vót, mit tudod te ki vitte el! Vihette a testvéred fia es, vagy az én tesvérem gyermeke, vagy vihette – aszondja az ember – Laci es, a mejénk. Nem ment bé a pincébe. A barátjával ástak egy zsák pityókát s elvitték. Ennyi vót az egész. Aztán annak a gazdának, ahova vitték, került húsz zsák pityóka vagy harminc zsák pityóka, s az elég vót télire.” (Gyimesközéplök)

„Vót akkor nekem es olyan eset, hogy kalákát csináltam. Ilyen pityókalopó kalákát. Akkor megkalákáztak. Hoztak pityókát, s én es tudtam élni. Hoztak öt-hat zsákval, vagy hét zsákval, amilyen termés vót ősszel. Vótak olyan régi, üres lakások, ahol nem laktak. S akkor abba a lakásban megcsináltuk a pityókalopó kalákát. Vót úgy, hogy meghívtam őket, vót úgy es, hogy a táncba kirikójtottuk: – Jövő csütörtökön este Pulika Mihálynak pityókalopó kaláka! Aki akar jöni a kalákába, szívesen lássuk s fogadjuk! Este jöttek oda, hét-nyóc órára. Mindenki vitte a pityókát, tarisnyába, zsákba. Utána tánc vót. Vót úgy es, hogy a házat kiüresítették, s a gazda megengedte a táncot. Amikor láttam, hogy nagyon jól ment a menet, s sokan vótak, akkor biza történt úgy es, hogy elvárták vóna, hogy egy kicsi pálnkát adjak, s úgy es vót, hogy megkínáltam.” (Gyimesközéplök)

„Vót úgy es, hogy sok vót a gazdálkodóknak a juh. Akkor csináltunk gyapjúgyűttő kalákát. Az úgy ment, hogy mindenki egy olyan fél kiló-kiló gyapjút hozott, s akkor gyűlt vagy két zsákval, s az es jó vót.” (Gyimesközéplök)

Juhtartó-kaláka

A juhtartó kaláka annak a lakomának volt a neve, amelyet a gazda a juhait kiteleltető komái tiszteletére tavasszal rendezett. „Az ember adott öt-hat darabot (t.i. juhot), me szénája nem vót, s a komái kiteleltették. S amikor kiteleltették, akkor esszegyűltek, hittak egy zenészt, s jót mulattak.” (Gyimesközéplök)

„A harangozó Albert Gergelynek három télen es kiteleltettük a juhait. A jó emberei. S akkor aztán csinált egy jó vacsorát, akkor amikor a juhok füre kellett menjenek. A párjával mindenkit odahíttak, s tiszteletet kaptunk. Akkor a harangozó szegén vót, nem úgy mind most, hogy a temető oda van adva neki. Akkor a bikáknak kaszálták a temetőt es, nem adták a harangozónak, hogy tartsa a tinókat, s adja bé. Most neki igen jól megy.” (Csikszenttamás)

Itt említünk meg az állattartással kapcsolatos két társasmunka jellegű tevékenységet is, amelyek – bár nem kalákák – mégis a közösség tagjai közötti mellérendeltségi viszonyon alapulnak.

A „kalyibázás” abból állt, hogy néhány gazda összetársult, juhaikat kivitték a havasi legelőre, s minden héten más-más őrizte őket. Hetente váltották egymást, a héten összegyűlt sajt és orda a soros gazdát illette. „Amikor a hét letőt, akkor ment a másik, s az gyűttött. S az egész az övé vót.” (Gyimesközéplök)

Csikmenaságon a gyenge minőségű földek arra kényszerítették a gazdákat, hogy a szántókat részben a juhokkal való „kasározatással” trágyázzák, javítsák fel. A falu tizenegy kisebb közösségből, esztenatársaságból állt, amelyek még 1962-ben is úgyszólván „jogi személyként” működtek, hisz az „esztenabírókat” hívta az előljárásság, ha legeltetéssel kapcsolatos dolgokban kellett dönteni. „A pottyandiak juhseregeit – három vót – ezelőtt forgóslag legeltették, határrészek szerint. A forgó kezdődött Havaselőn, egészen Kecskésig, Nagyvígyig, Csomáig. Kettős Jegy, hármás Padódala, négyes

Menaság Havasa, ötös Tízeshatár, hatos Tompád. A forgók bétartása kötelező vót, met egy-egy határrész jobb vót, a legelő s a víz miatt. Cserét az újfalviak engedtek, met nagy vót a távolság. A forgók szükségéből való cseréjét minden év áprilisának első felében közösen tárgyalták meg, s az nem változtatott az addigi renden, met a ganyészt juhlétszám szerint osztották el, azonos szabályok szerint, a törzsökös tagok között. Ez a felosztás folyamatosan kötődött, évről évre, a legeltetési időnyhez, met tíz juh után a gazdát egy heti szer illette. Az elosztásnál tekintetbe vették, hogy legalább hús juhra legyen jogossága, ami két heti trágyaszert jelentett. A két-három juhot tartó gazdák rendszerint eladták szerüket a soros tagoknak, met három, négy vagy több év jogosította volna fel egy heti szerre, ami nem érte volna meg az azzal járó költségeket. A tagok egymás között is cserélhettek, de ezt felróvatták a következő évre. Az ilyen cseréket azért végezték, met a soron következő szeresnek egy másik fordulóban vót trágyázni való szántója, bajos helyt... A szeres gazda, akit ganyésgazdának is neveztek, köteles vót gondoskodni az esztenafelszerelés és a kasár kötötteséről a megszabott napon, mikor az előző gazda szere lejárt. Ehhez a kötötteshez négy darab egésvágás, lajtorjás szekérre vót szükség, az ahhoz való igaerővel, nem felejtve a szemes-markos embereket sem. Reggeli fejés után már szedik es le a borsika gusokat, utána a karókat. Van tizenhét-huszonhét láb fogas (egy fogas hossza vagy négy és fél méter), három csipkével, ez két szekér rakománya. A felelős bács má megótotta a tejet, ha lehet lefőzte az ordát es, met az esztenafödél akasztóit má kapcsolják szét, eresztik le, s fel az egyik szekérre, a falfákat a röt jegyek szerint szedik-rakják, az esztenaportékát más szekérre... kaláka van itt, senki se nézi a Nap járását, van úgy,

hogy négy-öt kilométert es kötöznek, össze-fogva három fogatot es. Ha baj nélkül érkeztek, akkor üritenek. Az első kasárt ver, az értőbbek építik az esztenát, s a sodot (tűzhely) csinálják meg. Ezt déli egy óráig elvégzik, met akkor hajtják elé a fejőt. Hasogatott, száraz tűzifáról es a szeres gazda kellett gondoskodjon, má hetekkel elébb, s biza kellett vigyázzon, hogy sok csóré csap ne kerüljön közénk, met az pattog, s szikrát vet, amitől éjjel rókát fog a munyator. Ha május harmadika belékerült a szerbe, akkor a sótúrót is beszállítja az esztenabíróhoz. Orbán körüli nyírás idő akinek szeribe kerül, az hazaszállítja a lenyírt gyapjút s a nyírőket, nagy vigadozás között. A pásztor nem szokta a kasárfogatást, met az igen nehéz munka. Ezt minden második nap a szeres gazda végezte, ha esett, ha havazott. Nyáron inkább otthagya a kaszálást fél napra, de ez nem es számított. Még fogókasárt is forgatott, hogy a juh ne pergessen a szomszédnak.” (Csikmenaság)



Fonóbeli játék – Kászonalitíz

A szórakozás miatt létrejött társasmunkák csoportjába elsősorban a fonó tartozik. Emellett a fiatalság a „gyűttőkalákák” hosszú sorát rendezte meg (pityókagyűttő, fagyűttő, kender-gyűttő, szénagyűttő táncok). A begyűlt terményeket eladva összegyűlt a farsangi mulatságok, bálók megrendezésére szükséges pénz, s a „pribékek”, valamint a zenészek fizetése is. „Húshagyó Kedden gyűttők szénát s tojást. A szénát eladták, s a tojást megették. Vót úgy es, hogy nyócvan tojást rántottam meg a fiaméknak, vótak vaj tizenhaton, reggelig mulattak. S a szénát eladták, s abból szervezték a mulatságot.” (Csikszenttamás) „Ezelőtt úgy vót, hogy Húshagyatkor megfogatták a mozzikást, s három nap egyvégre mozzikáltak. Délkor mentek, s reggelig. Megkezdtek vasárnap délbe, s Hamvazó Szeredán reggelig tartott. Ekkor vót a szénatánc, ami arra vót, hogy a fogadók, akik a táncot rendezték, legyen amiből állják a kőcségeket. Szombaton gyűttőket össze a szénát, s összegyűlt egy nagy szekér széna, met mindenki adott.” (Csikmenaság)

A rituális célokat elősegítő munkák emléke halványan él a köztudatban. Csikszentgyörgyön az öregek még emlékeznek egy olyan kalákaformára, amelynek nem volt semmiféle gazdasági jelentősége, hanem rituális célt (betegség elhárítást) szolgált. „A veres pepecsnek nevezet járvány elhárítására az asszonyok egy napi böjt után egyetlen éjjel megteplették a kendert, megszótták és megvarrtak egy nadrágot es egy inget, amit kitétek a határba, a keresztre aggatták, hogy ha jó a fekete pepecs, legyen ruhája.” Az asszonyok „szolgálatot tettek” a betegségnek, s elvárták, hogy az viszontszolgálatot tegyen: kerülje el a falut. „A kolerának csinálták azt ezelőtt. Hallottam, még a negyvennyócas évben kolera vót, s akkor inget szóttak neki. Megfonták, megszótták, s megvarrták kicsi idő alatt, s azt aztán a falu végire valahol felterítették, hogy szűnjön a kolera. Édesanyámtól hallottam: olyan kolera vót, hogy három tesvérem es meghalt. Az asszonyok gyorsan csinálták, hogy térüljön meg a veszély. A gyermekek csomóba haltak meg.” (Csikszenttamás)

A rituális célokat szolgáló kalákában a hangsúly nem a technikai eljárásán, hanem inkább a kalákások személyét „kikötő” szabályokon volt. Ha a rítus nem járt sikerrel, a hi-bát nem a munkában keresték, hanem a készítő személyében, azt mondták, valamelyik nem felelt meg a kikötésnek.

A külső organizációs erők hatására létrejött társasmunkák közül megemlíjtük az egyházközségnek végzett kalákát, a „papkalákát” es a közös útcinálást. Az elsőt a hívek közérdekből, nem kötelező módon, hanem jószántukból végezték, s templomjavításból, fődésből,



Felcsíki zenészpár – Csikrákos, 1942

kerítésjavításból, egyszóval karbantartási munkálatból állt, amit mindenki szívesen csinált. A „papkalákát” a pap saját érdekében hívatta. „Ez még akkor vót, amikor olyan gazdálkodó papok es vótak. A pap meghívott egy megyetanácsossal, s elmentünk kaszálni. Nem vót kötelező menni. S jöttek a leányok es takarni, s aztán béhoztuk a szénát, aztán megvendégelték.” (Csíkszenttamás)

Az utakat karbantartó munkát Csíkszentgyörgyön nem nevezték közmunkának, ez is a kalákázás egy módozata volt. A mezei utak járhatóvá tételét tízesenként, ezen belül pedig határbírói megosztás szerint végezték, a gabó-nahordás megkezdése előtt. Az erdei utak járhatóságát kétféle kalákázással biztosították. Legfontosabb a „nagy útsinálás” volt. „Ennek a munkának a vezérségét a nagy közbirtokosság és község vezetősége vette magára, de csak vezérkedett, met munkavégzés, részvételi felróvás, rendtartás, csoportok alakítása, anyag biztosítása, s egyéb sok idevaló futkosás a tízesbírók, polgárok, határbírók és hitések örökölt kötelessége vót. Még védnökség sem hiányzott, ami abból az öt-tíz liter szeszből adódott, amit a közbirtokosság elnökének cédulája szerint osztottak a korcsmárosok naponta, de csak naphaladat után. Az útsinálás napját előzőleg kihirdették, amit Kasza Jóska bá végzett, nagy kürtszóval. Kürtölés után mondta, vagy inkább harsogta: – Közhírré tétetik... ahogy írva volt. A tízesbírók, hitések, vicék, polgárok, határbírók összeírták a málhásokat, ló, tehén, ökörfogat szerint és külön a gyalogokat, akik kézleg tartoztak részt venni a négy-hét napig tartó munkák végzésében, a családok felbírhatósága szerint. A kézbeli szerszám is elő vót írva: fejsze, harcsafűrész, földvágó és fahúzó csákány, lapát, fa, vasbot. A hitések, s más arra való megjárta a szereket, bár anélkül is tudta mindenki a dolgát.



Székely lakóház – Csíkmenaság, 1911

Tizenhat éven aluli nem mehetett munkába, met azt haza szalasztották, ami szegénynek is nagyot jelentett. A nagy nap reggelén az új út végén gyülekeztek. Ott vót a nagybíró, s a többi már emlegetett, kicsi és nagy vezér szerek és tízesek szerint. A fogatokhoz érkezés szerint osztották a késleget, szükség szerinti kézbelivel. Kihirdetik, hogy négylovas, az odavalókkal indul Havasfejétől fel Endre felé. Tizenöt ökrös fel a Lokra, bojtúzatni. Este hét óra tájt befejeződik a munka, akkor kap mindenki egy deci pálinkát. Holnap folytatják, ahol abbamaradt. Mindenki magának csinálja, úgy veszi hasznát. A bojtúztatás abból állt, hogy a levágott harminc-negyven centiméter vastag fenyőket nyesetlen, bojtostól kötötték a szekérelőre, s négy marhával húzták a vizek által megcsontított utak mentére, ahol beléforgatták a szakadékos gödrökbe. A gyalogszerekek ezeket a védőfákat cövekelték, temették, míg járható lett az addig szakadékos úthely. A hágót évente többször kellett javítani, met meredekes útszakasz volt, s egy-egy felhőszakadás után napokat dolgoztunk, hogy útformája legyen, met ezen az úton nyaranta valami háromezer szekér szénát szállítottak. Aki kivonta magát az útsinálási munkák végzése alól, annak a nagykötelét levette erdőre induló szekéréről a határbíró. Zálogolás esetén való verekedésről soha sem hallottam.”

A továbbiakban olyan kalákatípusokat körvonalazunk, amelyek elterjedési köre szűkebb volt, esetenként a falu lakosságának sajátos foglalkozásához kötődve.

Csíkborzsovában és Csíkmenaságon a juhokat kalákában nyírták. A „juhnyíró” kalákát tízesenként szervezték, tavasszal. A családok szekérrel mentek az előre megállapított helyre, ahol a munka elvégzése után ünnepséget szerveztek. Érdekes, hogy a



„Csüördögölő” tánc – Csíkszentdomokos, 1942

juhnyíró kalákában az asszonyok szinte ugyanazt a rituális játékot űzték a férfikkal, mint a szapuló-rakáskor.

Ugyancsak Csíkborzsovában volt szokásos a „pityókaszedő”-kaláka. A kalákások házról vittek fát, egy húszlitres üstöt s üstlábat. Délben főtt krumplit ettek túróval és hagymával.

Csíkpálfalván a tető elkészítése után a gazda az ácsokkal kiment az erdőre, hogy zsendélynek való fát keressen. Ilyenkor egy-két bárányt is magukkal vittek, s az erdőn mulatságot rendeztek.

A legközelebbi rokonok, szomszédok vettek részt a „sírásó”-kalákán, amely a gyászoló családot volt hivatott felsegíteni.

Csikszépvíz híres káposztatermelő vidék, egész Csík a szépvízi káposztát teszi el télire. Jellegzetes helyi kalákák voltak a „káposztaültető- és káposztavágó-kaláka”. A Nád nevű dűlőn már a XVII. századtól termeltek káposztát. Minden családnak volt egy nyila, amelyet egy meghatározott napon kalákában ültettek be káposztával. A szokás a mai napig él. A betakarítás (vágás) is kalákában történik.

Csikszentdomokoson a lakodalmak, keresztelők előtt „laskacsináló kalákát” hívtak. Ezt az unalmas munkát (a bordáslaskát orsóval készítették az úgynevezett „bordákon”) az asszonyok közösen végezték. A családi élet jelesebb eseményein (keresztelő, katonavacsora, lakodalom, temetés stb.) a gazdasszony sehol sem maradt egyedül a sok munkával. A szomszédasszonyok, „kománék” napokig a lakodalmas háznál dolgoztak, s nemcsak munkával segítettek a családot, hanem tojással, liszttel, cukorral, tyúkkal is.

Az eddig elmondottakat összefoglalva, a csíki és gyimesi kalákák évszakok szerinti eloszlása a következő volt:

Tavaszi: trágyázó-, szapuló-, kenderforraló-, juhnyíró-, káposztaültető, kapáló-, fonó-, tapasztókalákák, valamint útjavítás.

Nyári: kaszáló-, takaró-, szénahordó-, arató-, cséplőkalákák.

Őszi: sarjúkaszó-, pityókaszedő-, káposztavágó-, répakiszedő-, kenderáztató-, kendergyűjtő-kalákák és szapuló-rakás.

Téli: kenderfonó-, tollfosztó-, fonó-, boronahozó-, kőhordó-, juhtartó- és „lopó”-kalákák.



Búcsú – Csíksomlyó, 1953

Könyvemben nem foglalkozhatom behatóbban a kaláka szó nyelvtörténeti és jelentéstanai vonatkozásaival. Mégsem mellőzhetjük legalább nagyvonalakban ismertetni az eddigi kutatásokat, kiemelve azokat az eredményeket, amelyek segítségünkre lehetnek az elvégzendő összehasonlításban.

Kaláka szavunk történetével és földrajzi elterjedésével eddig legrésztelenebben Szabó T. Attila foglalkozott *Szótörténeti észrevételek a kaláka kölcsönszó életéhez* című tanulmányában (Szabó 1971:251–276). Ő idézi a szó szakirodalomban megjelent értelmezéseit (jelentéseit) is.

Szabó T. a szó legkorábbi szótári előfordulásaként a Pápai Páriz Ferenc *Dictionariumának* Bod Péter által sajtó alá rendezett III. kiadásából (1767) idézi: „*Kaláka: Auxilium spontaneum, ein freywillige Hilfe*” (Szabó 1971:251).

A Czuczor–Fogarasi-féle szótár két jelentésről tesz említést: „... Így nevezik a székelyek azon munkát, amelyet többen összeállva gyorsabb munkával, nagyobb erővel végeznek, pl. midőn valakinek búzáját, szénáját az atyafiak vagy szomszédok vagy jó barátok közös erővel néha zeneszó mellett is betakarítják, miért közös ebédet vagy vacsorát s olykor mulatsággal is párosítva kapnak. *Kalákába szántani, gyűjteni, szénát, gabonát, hordani, fonní*”, ill. „Abaújban, a munkásoknak munka utáni megvendégtetésök és mulatságuk. Átv. ért. többeknek összeverekedése. *Ugyan volt ám kaláka, azaz verekedés.*” (Szabó 1971:251)

A Simonyi–Szarvas-féle *Magyar nyelvtörténeti szótár* viszont csak a „*Zusammenkunft zur gemeinsamen Verrichtung einer Arbeit*” (összejövetel közös munka elvégzésére) jelentésre szorítkozik (Szabó 1971:251).

A magyar nyelv értelmező szótára ezzel szemben három jelentésről beszél: a kaláka jelentheti a „... falusi dolgozók önkéntes, segítő szándékú alkalmi összeállását egyes munkák (aratás, házépítés) közös, ingyenes elvégzésére”, vagy „a kalákában végzett munkákat követő vigalmat, mellyel a gazda a segítséget meghálálja” ill. „általában evés-ivással egybekötött falusi társas összejövetelt” (Szabó 1971:252).

A magyar nyelvjárások román kölcsönszavait ismertető szótár (Márton–Péntek–Vöő 1977:184–186) átfogó nyelvjárastani kutatásokra támaszkodva a kalákának öt jelentéséről tesz említést. Ezek szerint a kaláka jelentheti a 1. közösen, egymás megsegítésére



Gazdasszony
– Székelyföld, 1940

végzett munkát és az ezt követő mulatságot, 2. mulatságot, 3. keresztelői mulatságot, 4. összejöveteli helyet, ill. 5. lármás veszekedést.

Szabó T. Attila számba véve a szó történeti és nyelvjárástani vonatkozásait meggyőzően bizonyítja, hogy „... a magyar nyelvjárások közül a kaláka szó szinte kizárólag a keleti magyar nyelvjárásokban, főként a székelységben, a belső-erdélyi, szilágysági, szatmári és bihari részekben volt használatos. (...) A történeti adatok azonban a szó elterjedését még valamivel kisebb területre, a tulajdonképpeni Erdély határai közé szorítkozónak mutatják”. (Szabó 1971:262–263) Ezzel szemben nagyon is vitatható a dolgozat azon része, amely kizárólag az írásbeli források megjelenési helyére és időpontjára támaszkodva, a szó elterjedésének társadalmi körülményeit boncolgatja. A szerző szerint ugyanis „... gazdasági-társadalmi okokból főként a XVII–XVIII. században nagyon súlyos helyzetben élő román jobbágy és zsellérlakosság kényszerült igénybe venni a közösségi segítséget”, és „az, hogy a székelységben is e közösségi munkanem megjelölésére románból kölcsönzött szót alkalmaztak, minden valószínűséggel arra mutat, hogy a székelység e szokást a nyelvi megjelöléssel együtt a román jobbágyságtól és zsellérektől ismerhette meg, illetőleg vehette át”. (Szabó 1971:264–265)

A székely családok kohéziós erejét a hosszú ideig megőrzött nemzetségi szervezet biztosította. A család egyben gazdasági egységet is alkotott, hiszen a nemzetségeknek közös legelőjük, közös állattulajdonuk volt. A nemzetségen belül a társadalom alapvető egységei a három nemzedéket (nagyapát, házas fiait, unokáit) magukba foglaló családok voltak. (Unger–Szabolcsi 1965:7)

A sajátos rendiség, a székelyek hadszolgálati kötelezettségei a családszervezetre is rányomták bélyegüket. Annak ellenére, hogy a társadalmi tagolódás már a XV. században kezdte megbontani a családok egységét, a tulajdonképpeni kiscsaládok csak a XIX. század harmincas éveitől kezdődően váltak egyeduralkodóvá. A patriarchális jellegű családok kialakulása ott vált lehetővé, ahol a közösség az összes természeti forrásokkal rendelkezett. Meglétét a székelység körében fennmaradt helynevek egy része is bizonyítja. Csíkban például Gálok tízese, Laczok utcája, Gyimesben Antalok pataka stb. Az ilyen típusú, együttélő rokonság körében a munkamegosztásnak jelentős szerepe volt. Sok esetben a munkaerő családon belüli felhalmozása a gazdasági jólét előfeltétele, de lehet a katonai életmóddal együttjáró kényszer is: a hadban álló férfiak munkaerejének pótlására a szoros családi szervezet jelentette a legjobb megoldást. Ennek a kényszerhelyzetnek tu-



Fazekas – Csikmadaras, XX. század eleje

lajdonítható a nők szerepének a megnövekedése is a gazdasági életben, a házi munka mellett a mezei tevékenységekben is jócskán kivették részüket, kaszáltak, szántottak stb.

A székely családok munkapotenciálja elégséges volt a gazdasági tevékenységek összességének elvégzésére, s így valószínűleg nem volt szükség külső segítségre. A közös munka fontosságát a szántóföld kiterjesztéséhez szükséges erdőirtások (szabad irtás) növelték meg. A dűlőnevek nagy része még ma is a közös irtást végző patriarchális közösség emlékét őrzi: *Laczkóék hátja*, *Portik vesze*, *Szászok vesze* stb.

A XVIII. századból már olyan összeírásokat is ismerünk, amelyekből kitűnik, hogy a közös telken belül önálló gazdasági szervezetek is megjelentek, kiscsaládok formájában. A több családból álló telek végig megőrzi az apajogú nagycsalád egyik legfontosabb feladatkörét, vagyis ellenőrzi a közös udvaron lakók mindennapi tevékenységét, s továbbra is szabályozza a köztük fennálló kapcsolatrendszer, a viselkedési normákat. Ennek ellenére a családnak a termeléssel kapcsolatos feladatköre kezd megváltozni. Míg a patriarchális család esetében a család női és férfi tagjainak közös munkája kapcsolatban van a közös, arányos elosztással, addig a székely örökösödés állandósulásával a telektartozékokat felosztják a telek lakói között, ami az egyéni termelés és elosztás lehetőségeit biztosítja.

A patriarchális közösségi ellenőrzés meglazulásával párhuzamosan minden bizonynyal megerősödött a *communitas* közösségi ellenőrzése, a vérségi, rokoni kapcsolatok fellazulása pedig a szomszédsági, tízesi (szeren és szegen) belüli kötelékek megszilárdulásához vezetett. Ennek következményeként intézményesülhetett a kölcsönös segítség is kalákvá: független háztartásokról lévén szó, a szomszédok közötti társasmunka már nem volt olyan „magától értetődő” mint a nagyobb családok tagjai között, segítséggé minősülve külön névvel illették („kaláka”), és közösségi rítusokat (ünnepélyes meghívás, áldomásívás, lakoma) kapcsoltak hozzá. A társasmunka eme formája – mint elemi munkaszervezeti intézmény – tehát valószínű, hogy átöröklődött, s az új közösségi dimenzióban strukturális szempontból megváltozott, bár a szomszédsági köteléken alapuló telekrendszer a patriarchális család számos jellemzőjét – az együvé tartozás érzését, közös felelősségérzetet stb. – is valamiképpen örökölte.

A kiscsaládok már nem voltak képesek a munkaerő koncentráció olyan fokára, mint a patriarchális család. A szükségekkel terhes időszakokban kénytelenek voltak a családon kívüli közösség munkaerejét is igénybe venni, ami a szomszédsági kötelékek szorosabbra vonását eredményezte. „A szomszéd még a



Tilolás – Csíksomlyó, 1931

legfontosabb, met az minden bajod tudja. Azt meg kell becsülni. A szomszéd a legelső rokon. Ha a rokonod egy más tízesbe lakik, az nem sokat segít, de a jó szomszéd má azonnal itt van, segít rajtad. A rossz szomszédtól Isten ments!"; „A rokonsággal jól vótunk, de mü egymást nem erőst segítettük. A szomszédoknak jobban segítettünk.” (Gyimes)

Mindez a segítség szigorúbb számontartását is feltételezte. A segítséget számon tartani a megsegített kötelessége volt. „Olyan nem létezett, hogy egyik a másnak vissza ne segítse. Az egyik akkor meghalt. De úgy es a gyermeke, maradványa azt visszasegítette. Vissza, me a szülő megmonta, hogy: – Ne, fiam, akkor s akkor az az ember segített, s mikor annak a gyermeke épít te es, bár ha egyebet nem, egy kicsit lapátolj ott neki, vagy a tapasztáskor segít. Meg kell, hogy esküdjél, fiam, met megérdemli az az ember, me ő es itt vót, mikor a mi házunk épült!” (Gyimes)

1762–64-től, a székely határhozredek megszervezésével egy időben a faluközösség intézményeinek kompetenciája gyengülni kezdett, pusztán az öngazgatás bizonyos vonatkozásaira korlátozódott. A katonai hatóság olyan szabályintézményt érvényesített, amely a jogszokásoktól strukturálisan és eredetében lényegileg eltérő módon igyekezett a közösség életét megszervezni (vö. Egyed 1979:47–60). Az esküdtek és a bíró végrehajtó szerepének a megnövekedése csökkentette a testület felett gyakorolt közösségi ellenőrzés hatékonyságát, elorvasztva a közösségi ellenőrzés formáit. A faluközösség ilyen jellegű erős bürokratizálása gátolta a jogszokások jó részének szabad érvényesülését. Az így létrejövő „patriarchális korrupció” a hagyományos társadalmi rend felbomlását idézte elő: a falu megerősödött hatalmi előljárósága esetenként kihasználta a kalákahívás jogát, a közösség „önkéntes robotként” végzett számára egy sor munkálatot. A XX. század elejére például Csikmenaságon kaszáló-kalákát már csak a közös-

ból kiszakított, nagyobb birtokkal rendelkező előljárók hívhattak. A jelenség még markánsabb a Mezőségen, ahol a társadalmi rétegek között sokkal nagyobbak voltak az eltérések: Magyarorszáton a papnak a konfirmándusok egynapi kalákaival tartoztak, amit a pap másnak is „eladhatott”, ha nem volt rá szüksége. A „kikényszerített segítségnek” itt se szeri, se száma. „A nemesember, ha tisztként bíraskodott, olykor ajándék formájában is hozzájutott mindenhez, aminek háztartása hasznát vehette.” (Dankanits 1983:55)

A XX. század elejétől a vagyoni tagoltság a Székelyföldön is egyre jobban kihangsúlyozódott, a kaláka veszített a faluközösségekben betöltött társadalmi és gazdasági jelentőségéből, leszűkülte családi, szoros rokoni szintre. Az ad hoc mesterek helyét városi, fizetett szakemberek vették át. A hagyományörzőbb csiki falvakban (Csikmenaságon, Felcsíkon, a Gyimesekben) egészen a



Szalmakalapvásár – Székelyudvarhely, 1953

hetvenes évek elejéig hívtak kalákákat, a gazdagabb Alcsíkon viszont jóformán már csak emlékként él a közösség tudatában. Ennek az elorvadásnak több oka is van: az archaikus típusú közösségek felbomlása, valamint a falusi lakosság „kételtű”, ingázó életmódja. A falusi életformától való elidegenedés, a századok során elképzelhetetlen, de ma valóságként létező időhiány eleve a közösségi érzés meggyengülését eredményezte: „Régebben mindenki magánemberként dolgozott a mezőgazdaságban, s mindenféle nagyobb munkát, ganyézástól elkezdve aratásig kalákába végeztek. De 1962 után ez kiment a szokásból, pedig most kéne igazából a közösség erős legyen! Most mindenki magának dolgozik, anélkül, hogy számot adjon róla a falunak!” – állapította meg egy pottyondi adatközlő. (Hajdú 1993:123)

A rokonsági rendszer hatvanas évektől tapasztalható széthullását, a közösségi kötelékek meglazulását a munkahelyek különbözősége is gyorsította: a városban dolgozók a városi életformához hasonló igényekkel „gazdagodtak”, s az azonos foglalkozásúakkal alkottak új, más típusú közösséget. A falvakban maradt gazdálkodók, a hagyományos értékrend „örzői” pedig kénytelenek voltak a téves munkarendjéhez igazítani mindennapjaikat („oda menyünk, ahová az elnök kiharancsol” – Csikmenaság), s az is megtörtént, hogy jó barátok, közeli rokonok hetekig nem látták egymást, legfeljebb vasárnaponként segíthettek egymásnak kaszálni, házat építeni.

A kaláka így főként ritualizáltságából, ünnepélyességéből veszített, részben ülté silányodott, az „adj, hogy én is adhassak” nagylelkűségétől az „annyit adok, amennyit te is adsz” kicsinyességéig jutott el.

A kölcsönös segítség fentebb leírt átalakulásával párhuzamosan a XIX. században intézményünknek egy másfajta „értelmezése” is kialakult, amely a kalákában az eszményi közösség megvalósulását, jelképét látta. Ez a kép azonban már nem a székely falvak lakosságának, hanem a magaskultúrának a terméke volt, kívülről szemlélt, idealisztikus értelmezés. A jelenség oka egyfelől a polgárosodással együtt járó szabadversenyt elutasító magyar romantika idillikus falu, ill. „eszményi székelység” képe, másfelől az a múlt századi felfogás, amely szerint a magyar nemzeti jellemmel nem fér össze az üzleti érzék, a vállalkozó szellem. A Nyugathoz való gyorsított ütemű felzárkózás, s az ezzel járó „külső” civilizatorikus és kulturális jelenségek túlzottan gyors ütemű beáramlása fokozottan igénybe vették a nemzeti kultúra amúgy is korlátozott befogadóképességét. A túl gyorsan érkező, mesterségesen beültetett nyugati civilizációs elemek befogadására képtelen, még nem kimondottan piacelvű magyar közgondolkodás elbizonytalanodását azzal próbálta feloldani, hogy egy archaikus gazdálkodásra jellemző intézményt szimbó-



Csúszkáló gyerekek – Székelyföld

lummá emelt, az önzetlenség, a nyereszkeskedés legrejtettebb gondolatától is távol álló közösség szimbólumává. Ezzel összefüggésben erősödött meg az „eszményi székelység”-kép is. 1827-ben Szabó József írja a székely nemzetről a *Tudományos Gyűjteményben*: „... eredeti Nemessége, jeles szabadságai, s külön nemzeti tulajdonságai által a Hazafiakban maga iránt mindenkor figyelmet ébresztett, sőt őseitől reá maradt, és a mai napig el nem kortsosodott vitézsége...” (Kósa-Filep 1983:18) Így lett a kaláka „... a székelyeknek egy igen dicséretes és jószívűségéből eredő szokása (...) a székely népelet és társadalmi viszonyok igen szép nyilvánulása, melyet a megszokás oly erkölcsi törvénnyé emelt, hogy a társadalmi közös életre utaltság érzeténél fogva bélyegző megrovás nélkül nem lehet kitérni előle.” (Vitos 1884:23)

A kaláka akkor vált egy ideológia, ill. kulturális stratégia szimbólumává, amikor az általa megoldandó problémák osztársadalmi szinten tulajdonképpen már nem is voltak relevánsak. A belőle szimbólumot teremtő középértelmiség félreismerte a faluközösségekben betöltött összetett, gazdasági és társadalmi funkcióit. Az újat hamarabb befogadó értelmiség a kaláka jelképpé emelésének pillanatában már nagyjából piacelvűen gondolkodott, s nem vette figyelembe (nem is vehette, hiszen nem ismerte) azokat a sajátos közösségi stratégiákat, amelyek még a XX. században is az egyes faluközösségeket szabályozták. „... a székelység »mi« tudatának új változata volt kialakulóban (ti. a XIX. század végén). Furcsa módon azok a távoli városokba elszármazott értelmiségiek és hivatalnokok formálták, akik egyre-másra alapították a székely egyesületeket és társaságokat, bőven hozzájárulva a melldőngető, kivagyri székelységtudat kialakulásához. A kívülállók szemében igyekeztek különösnek és másoknál különbnek látszani. (...) Azért neveztük újnak ezt a »mi« tudatot, mert bár igen régi előítéletekben gyökerezett, tartalmában már elvált attól az egyre halványuló rendi székely öntudattól, amellyel a nemesség és a parasztság hajdan megkülönböztette magát az ún. vármegyei magyarságtól, társadalmi kötődésben pedig kifejezetten az értelmiségi polgári rétegeket jellemezte.” (Kósa-Filep 1975:22)

A kaláka szimbólummá válását a gazdasági közgondolkodás is nagyban elősegítette. A hagyományos, nacionalista gondolatör publicisztikájában a gazdaságpolitikai liberalizmus sohasem eresztett mély gyökereket, a termelő szektor fetisizáló igenlése a forgalmi szektorral szemben kezdettől fogva meglevő ellenérzésekkel párosult. „A spekuláció, az üzlet... a magyar nyelvben gyanús csengésű szavakká válnak, közülük a spekuláció valamiféle bűnözés határmezsgyéjén egyensúlyozó aktivitást jelöl – eltérően a nyugati nyelvek egy részétől, ahol értékközömbös üzleti tevékenységet jelent. A gazdasági tevékenységben – a kialakult közfelfogásban – csupán a termelésnek, a javak létrehozásának van létjogosultsága, a javakból való haszonszerzéshez a jogtalan, az élősdű gazdagodás kísérletének vádja tapad.” (Szabó 1981:36) Ennek a felfogásnak a gyökerei a XVIII. századra vezethetők vissza, amikor a magyar nemességre Európaszerte úgy kezdtek tekinteni, mint a „*noblesse comerciante*” ellenképére, mint egy olyan közfelfogás hordozójára, aki magára nézve méltatlannak tartja a kereskedelmi tevékenységet. „A kereskedelem úri megvetése, a magyarok nemes dérogance szelleme hovatovább magyar nemzeti jellemvonássá minősült, a magyarság sajátos lelki alkataból folyó adottság hírébe került.” (Pach 1982: 74) Pach dolgozatában meggyőzően bizonyítja, hogy ezt a mentalitást a polgárosodás termelte ki, hiszen a XV–XVI. században a magyar nemesség nemhogy magához méltatlannak tekintette volna a

kereskedést, hanem mindennapi élettevékenységként gyakorolta. Ez annak az egész Európát átfogó árforradalomnak volt köszönhető (XV. század vége, XVI. század eleje), amely egyben agrárforradalom is volt, hisz a mezőgazdasági cikkek ára jóval nagyobb mértékben nőtt, mint az iparcikkek ára, s így lehetőség nyílt a magyarországi szarvasmarha és más agrártermékek nagyarányú exportjára. A XVII. századtól ez a gazdasági jelenség a visszajára fordult, mert a gabonaárak mindenütt erősen visszaestek. Pach szerint ez volt a kiváltó oka annak is, hogy a magyar nemesség felhagyott a kereskedéssel. Ez a fajta, új mentalitás olyan mértékben tért hódított, hogy 1780-ban báró Orczy Lőrinc már versében is úgy vélekedik, hogy: „*Itt vagyunk közöttünk a nagy vetekedés, / Illik-e Magyarhoz csalfa kereskedés, / Mivel ebből jöhet erkölcsvetemedés, / Mit mondasz, mire megy az ily vetelkedés?*” (Pach 1982:393) „Ez a mentalitás sokáig mondhatni a teljes magyar közgondolkodás jellemzője volt, sőt századunkba is alaposan átnyúlt.” (Pach 1982:399)

A kaláka-jelkép a kisebbségi helyzetbe kényszerített erdélyi magyarságnak is kulturális alapszimbólumává vált. Szimbolikus tartalmú „kisebbségi fogalomként” az irodalomban jelent meg. Kós Károly, Benedek Elek és Szentimrei Jenő kezdeményezésére *Kaláka* néven kiadó, majd írói szervezet, társaság alakult. Megalakulását Benedek Elek „... nemcsak az erdélyi magyarság, hanem az egész ország ünnepnapjának” nevezi: „Mi ezen az ünnepi napon – írja – oly ház fundamentumját rakjuk le, amelynek minden kövén erőnk megmúló áldozat vére piroslik, miként a székely ballada dévai várának kövein. Ímé, oly sok viszály után egy táborba verődünk. (...) Nagy munka vár reátok fiaim.” (Benedek 1981:36)

A kaláka-jelkép a hetvenes években a maga intézményét is kitermelte, a román televízió magyar nyelvű adásának *Kaláka* nevű műsorát: „Értsenek belőle (t.i. a Kalákából) azok, akik szokásaik közül, az anyatejjel együtt szívott ízes szavak közül, ruháik közül, táncaik és dalaik közül éppen azt restellik, amire büszkék kellene, hogy legyenek” (Bazsó 1978); „... rólunk, nekünk, értünk szól, cselekszik, szolgál” (Sebestyén 1978). A *Kaláka* műsorhoz az etnicitás mitologizált fogalma társult. Egyetlen róla nyilatkozó sem tartotta egyszerűen színvonalas népzenei adásnak, esetleg sikeres produkciónak, hanem – elsősorban emocionális szinten – nemzetiségi szempontból valami nagyon fontos, az összefogás jegyében született „többnek”. Ezzel nemcsak a kaláka spontán összejövetel (együtt éneklés-táncolás) jellege sikkadt el, hanem az a téves nézet is eluralkodott, hogy egy népi kifejezéssel illetett tevékenység a paraszti kultúra elemeit – pusztán verbális és képi felmutatásukkal – törésmentesen beillesztheti a gyors léptékekkel urbanizálódó etnikum mindennapi életébe.



Templomozás - Deutsch-Weisskirch (Szászfehéregyháza), 1938

3. A SZÁSZOK ÉS A NACHBARSCHAFT

3.1. Történelmi áttekintés

A XII. század közepétől a XIV. század elejéig Köln, Trier és Luxemburg vidékéről betelepülő¹ német ajkú népcsoportok már erdélyi történelmük kezdetétől írásos dokumentumokkal megerősített előjogokkal rendelkeztek. „A »szászok« régi szabadságukat személyes jogként hozták az országba, amelyet II. András uralkodásától kezdve a magyar királyokkal oklevelekben többször is megerősítettek.” (Schubert 1980: 27) Az 1224-es *Andreanumban* a király a telepeseket közösséggé szervezi, és a számukra kijelölt Királyföldön biztosítja kizárólagos birtokjogukat, a szabad papválasztást, az erdők és vizek közösségi használatát, a vámszabadságot és a szabad vásártartás jogát. A királyföldi szász lakosság legfontosabb kötelezettségei az ország és határainak védelme, a térség politikai stabilizálása és kiépítése, valamint a közvetlenül a királynak fizetett, a királyi udvar pénzügyeit támogató adófizetés volt. A különleges feladatok tehát olyan különleges jogokkal jártak, amelyek az idők során viszonylagos függetlenséget biztosítottak az erdélyi szász közösségnek.

Az 1486-ban nemesi nációvá (*Universität der Sachsen, Nationsuniversität*) egyesülő szász nemzet (*natio saxonica*) kevésbé függött a katolikus egyháztól, mint Erdély többi népe. A reformáció során még ettől a laza kötődéstől is sikerült megszabadulnia, azáltal, hogy 1547-től testületileg áttért a lutheránus hitre, s létrehozta „saját”, a többi bevett egyháztól teljesen független vallásos intézményeit (vö. Roth 1996:56).

A királyi (majd fejedelmi) oklevelekben megerősített előjogok révén, kisebb változásoktól eltekintve, a szászok saját szövetkezeti alapú alkotmánnyal rendelkező politikai, vallási, gazdasági, etnikai és társadalmi egységként léptek fel. „Az erdélyi szász polgárság minden bevándoroltak közt legszebb önkormányzatot teremtett magának...” – írja Orbán Balázs. (Orbán 1873:98)

Az 1867-es Kiegyezés ugyan felszámolta a szász függetlenséget, de a régi, szabad alkotmány egyes részei és a társadalmi élet intézményei nem tűntek nyomtalanul el, sőt helyi szinten (főleg a falvakban) egészen a XX. század közepéig fennmaradtak.

3.2. A városok társadalma és a céhek

A Királyföld telepeseinek nagy hányada kezdetben földműveléssel és állattenyésztéssel foglalkozott, bár valószínű, hogy kézművesek is voltak a betelepülők között. A kézművesség fejlődése és Erdély kereskedelmileg előnyös földrajzi helyzete révén már a XIII. század második feléből ismerünk olyan szabadságleveleket, amelyek a kézműveseknek és kereskedőknek biztosított szabadságjogokról tesznek említést. A kedvező gazdasági viszonyok és gyarapodó előjogok hatására a falun élő kézműves réteg fokozatosan feladta a gazdálkodást, és céhek megszervezéséhez látott. Az első ránk maradt, 1376-os, Nagyszébenben keletkezett céhes szabályzat arról tanúskodik, hogy a hét szász szék kézművesei már ebben az időben központilag és egységesen irányították tevékenységüket: „... a közjónak jobban megfelelő királyi rendelet szerint mindenkinek közjávára, méltányosságára és hasznára törekedvén, kézműveseink sok régi és rossz szabályait eltörölvén, az alant írt határozatokat és végzéseket rendeltük a Szebenben, Segesvárt, Szászsebesen és Szászvároson levő és leendő kézműves céhek számára.” (Kovách 1981:57–58)

A következő évszázadban a szász városok népességének létszáma növekedni kezdett, a XIV. század közepétől az egyes városok lakosságának száma már felülmúlta a falvakéit. A városi lakosság meggazdagodása s az ezzel járó városfejlesztés folyamata a XVII. századig tartott.

A szász városok társadalmi rétegződése hasonló Nyugat- és Közép-Európa városaiéhoz, azzal a különbséggel, hogy Erdélyben társadalmi szerkezetük egészen a XVIII.

századig viszonylag változatlan maradt (Schenk 1992a:56). A városi lakosság három rétegre oszlott: a város közügyeit vezető tanácskozóképes felső rétegre (*cives*, majd a XVII. századtól *bürger* vagy *Bürgers-Mann*), a lakástulajdonosok és adófizetők legnépesebb rétegére (*incolae, habitatores* vagy *Haus-Mann*) és a saját házzal nem rendelkező városi szegénységre (*Sedler*) (vö. Phillippi 1986:131).

A XV. században a csak néhány tehetős nemzetségből álló vezető réteg a város központjának legelőkelőbb utcáiban lakott, nagyobb méretű kőházakban, bár nem különült úgy el a lakosság többi részétől, mint például az észak-olaszországi patriciátus. Az állandó harcok, a sűrűn fellépő járványok következtében az évszázadok során több neves család kihalt. A hiány az előkelő származású bevándorlókkal és az alsóbb rétegek (főleg kézművesek és kereskedők) tagjainak – nagyon keserves – társadalmi felemelkedése révén pótlódott (Schenk 1992a:58). Később ez a réteg alkotta a száz tagból álló *communitast*, amely „... az idősebb céhtagokból és értelmiségből van összeállítva...” (Orbán 1873:283)

A háztulajdonosok és adófizetők rétege, a város „népe” főleg kisebb kézműves és kereskedő volt. Ezek a kereskedők a városi lakosság ellátását biztosították: a várost környező falvakból felvásárolták a kereskedelmi cikkeket és az élelmiszert, amelyet a város piacán adtak tovább. A háztulajdonosok rétege a XV. századtól céhekbe szerveződve fokozatosan emancipálódott, egyre erőteljesebben fellépve jogainak védelmére.

A városi szegénység nem képezett élesen körülhatárolható, egységes réteget. Főleg azokból a lakosokból állt, akik munkájuk révén el tudták tartani családjukat, sőt adót is fizettek, noha jövedelmük csak nagyon ritkán emelkedett a létminimum fölé. Ebbe a rétegbe tartoztak a juhászok, halászok, favágók és fuvarosok, a céhekbe nem tar-



Asszonyok a templom előtt – Deutsch-Weisskirch (Szászfehéregyháza), 1938



Szász asszonyok a mezőn – Deutsch-Weisskirch (Szászfehéregyháza), 1938

tozó, ideiglenesen a városban tartózkodó kézművesek, a segédek, szobalányok, szolgáltatók és kocsisok, akiknek – ha nem tudták kifizetni adójukat – még a birtokukban lévő kevés tárgyat is zálogba kellett adniuk.

A szász városok késő középkorban egységesülő céhszervezete az egyes mesterségek pénz- és gazdaságpolitikájának ellenőrzésével párhuzamosan a XIX. századig a céhtagok mindennapi társadalmi, szellemi és vallásos életét is szabályozta.

A céhes szabályzatok meghatározták a nyersanyag beszerzésének módozatait, a különböző áruk előállításának technikai vonatkozásait, szabályozták az eladást és értékesítést, és irányították a tagság közötti és a többi céhhez való viszonyt.

Alapszabály a termelési feltételek szilárd egyensúlyban tartása volt, amely bizonyos fokú gazdasági egyenjogúságot biztosított, hiszen ezáltal anyagilag senki sem emelkedhetett ki, de mindenki meg tudta termelni a szükségességeket. A kolozsvári ötvöscéh 1561-es szabályzatából: „Senki egy mester is több miet fel ne fogadjon, hanem csak az mennyit alkalmas üdeig két legénnyel és két inassal jól megcsinálhat és elvégezhet.” (Kovách 1981:108) A termelés egyensúlyát főleg az áruk minőségének szigorú ellenőrzésével érték el, gyengébb minőségű áruval így senki sem juthatott nagyobb jövedelemhez. A kolozsvári lenszövők céhének 1479-es szabályzatából: „... a céhmester tartozzék felvigyázni minden mester mivére, hogy mesterség károsodást ne szenvedjen, hanem a szokott rend és mód szerint művelje azt.” (Kovách 1981:66–67) Később a tagok számának korlátozása is szükségessé vált, a céhek fokozatosan zárt közösségekké, kézműves családok tulajdonává váltak. A Szász Egyetem királyföldi borbély- és sebészcehek számára hozott egységes szabályzatából: „Egy mester felesége, fia vagy leánya teljes jogú tagja a céhnek és nem kell a céhnek semmit egyebet megadnia, csupán a mesterasztalt.” (Kovách 1981:116)

A céhek élén a Karácsony utáni héten egy évre megválasztott főcéhmester (*älterer Zunftmeister*) és a kiscéhmester állott. A céh tagjainak egymáshoz való viszonyát szinte kizárólagosan a céhszabályzat irányította – a beszercei szücsceh 1500 körüli szabályzatából: „... az a mester, aki társát meggyalázza vagy hazugnak kiáltja ki, s ezt rábizonyítják, minden mesternek fizessen egy nehezék ezüstöt.” (Kovách 1981:69) A hatalom

felé a főcéhmester képviselte az egész tagságot, s nem egy esetben politikai funkciókat is betöltött a városi tanácsban. Ő kellett elsimítsa a tagok közötti nézeteltéréseket, és a céh vagyonát (készpénz, szerszámok, ingatlanok, üzletek) is ő kezelte. A megválasztott vezető évi végén számat kellett adniak tevékenységükről.

A céhek központja a főcéhmester háza, a céhes székház (*Zunftthaus* vagy *Zunftstube*) volt. A közös összejövetelekről a tagságot a céh jelvényével ellátott, fából vagy fémből készült céhes behívóablával (*Zunftzeichen*) értesítették („táblajárás”). A kolozsvári ötvöscéh 1561-es szabályzatából: „*Midőn az szükség mutatja, az mesterek szombaton gyűljenek egybe, minden mester tartozzék ott jelen lenni. Ha pedig valamelyiknek oly szüksége történék, ki miá ott nem lehetne, és az ilyen se merészeljen elmaradni különben, hanem az céhmesternek hirre adja.*” (Kovách 1981:103)

A céhes összejövetelek legfontosabb kelléke a díszes céhláda volt, amelyben a céh szabályzatát, iratait, a tagság névsorát, a céh pecsétjét és a behívóablát őrizték. A céhláda az összes céhes jogszokás (tanácskozások, inasok felvétele, mestermű elbírálása, ítélkezés, büntetés stb.) központi jelképe volt. Gyűlésekkor ünnepélyesen kinyitották, s bezárása a hivatalos cselekvések megszakítását jelentette. A kinyitott céhes láda előtt tilos volt alkoholt fogyasztani és trágár szavakat használni. A ládát rendszerint a főcéhmester házában őrizték, s az új mester megválasztása után ünnepélyes keretek között átvitték ennek házába (vö. Schenk 1992a:80–81). A céhek összejöveteleit rendszerint lakoma követte („mesterasztal”), amelynek költségeit új tag felvételek rendszerint felében az új mester („ifjúmester”), felében a mestere állotta.

Az elhalálozott céhes tag temetésének méltó megrendezése is a céhre hárult, az egyes tagok kötelességeit szigorúan betartott törvények szabályozták. A beszercei szücsceh 1500 körül keletkezett szabályzatából: „*A temetésnél arra kell figyelemmel lenni, hogy a négy legfiatalabb mester vigye a koporsót; aki ezt elmulasztja, annak bírsága egy font viasz*” (Kovách 1981:68); a kolozsvári ötvöscéh 1561-es szabályzatából: „*A sírásás peniglen az ifjúmesterek gondja legyen és ő tisztek, avagy önmagok megássák, avagy pénzért ásatják.*” (Kovách 1981:110)



Szalmakalapot fonó öregasszony
– Michelsberg (Kisdisznód), 1939



Pünkösdi ünnepség
– Mergeln (Morgonda), 1928

3.3. A falvak társadalma és a Nachbarschaft³

A nyelvjáráskutatás eredményei alapján valószínűnek látszik, hogy a hullámokban érkező német ajkú népcsoportokat származási helyük szerint telepítették le külön falvakba. A jövődöbéli gazdák házainak és udvaruknak helyét, valamint a közös határból nekik járó termőföldet sorshúzással jelölték ki. A különböző minőségű termőföldek miatt az évi újraosztás is elterjedt szokás volt (Schubert 1980:68). A kiosztott területek nagyságáról a források nem szólnak, de azt tudjuk, hogy a személyes használatban lévő földek mellett a faluközösség osztatlan területekkel is rendelkezett. A XIX. századig az erdők, mezők és legelők használati jogának elosztása is a faluközösség dolga volt, amely a lakosság létszámának a növekedésével egyre problematikusabbá vált, hiszen újabb gazdaságokat csak a közös földek felosztásával lehetett létrehozni, és ez nem egy esetben nézeteltérésekhez, pereskedésekhez vezetett. A határt a lakosság számának csökkenésekor (járványok, háborúk) szintén újraosztották.

A XVII. századig a szász falvakban a határ a faluközösség közös tulajdonát képezte. Ebben az időszakban vette kezdetét a földek végleges felosztása (személyes tulajdonba kerülése), amelyet a XVIII. század végi, II. József által törvénybe foglalt mezőgazdasági területprivatizálás felgyorsított (Schubert 1980:71–77). A számos városi tisztviselő egyre nagyobb kiterjedésű termőföldet igyekezett megszerezni, de a falusi lakosság tiltakozására a folyamat hamarosan lelassult, 1880-ban a néhai Királyföld termőterületének 47%-a még közösségi vagyont képezett (Schenk 1992a:105).

A falvak lakosságának létszámáról nagyon kevés adattal rendelkezünk, becslések szerint 17 házhely lehetett az átlag, bár falvanként nagy eltérések észlelhetők.

A szász falvak területi elrendeződése a közelmúltban is még meglepően egységes képet mutatott, telepes helyeként valószínűleg egységes terv szerint alakították ki őket. A paraszti porták szorosan egymás mellett, hézagok nélkül követik egymást a falu utcáján. A templom, ha nem volt lehetőség jobban védhető dombra építeni, a falu főterére épült. A házakat kezdetben fából vagy vályogból építették, de a XVIII. században már a terméskő alapra épített téglaházak is megjelentek. Az utcára általában a háznak az oromoldala néz, három-négy, becsukható zsalugáteres ablakkal. A homlokzatát a ház tulajdonosának monogramja és az építési évet megjelölő stukkók



Lakodalom
– Gergeschdorf (Gergelyfája)

díszítik. A felfalazott, boltíves kapu az udvart teljesen elzárja az utcától. Az udvaron hosszában fekvő lakóház után a gazdasági épületek sora következik, a teret hátulról a derékszögben épült csűr zárja le.

A tatárjárás és oszmán betörések után elnéptelenedett szász falvakba sok román család is letelepedett. A folyamat ambivalens fogadtatású volt, mert a betelepődéssel ugyan csökkent az egy gazdára eső adó összege, de a nagyobb arányú betelepődés veszélyeztette a szászok előjogait. A folyamatot II. József Koncivitás-törvénye gyorsította meg, a XIX. században már úgyszólván minden szász faluban nagyszámú román család is élt. A szászok igyekeztek falvaik központját megőrizni, 1853-ig a törvény nem engedélyezte, hogy az idegen betelepülők a főutcán vegyenek házat. A betelepülő románság a falvak szélén építkezett. A demográfiai nyomás hatására kibővülő román negyedek igyekeztek a szász építkezési stílushoz igazodni, így a szász falvak mindvégig megőrizték egységes képüket. A XIX. századtól a betelepülők nagy hányada cigány származású volt, ők a szász falvak legszélén építették fel szedett-vedett szállásaikat, hamarosan népes cigánykolóniákat (*Ziganie*) alkotva. 1857-ben már a szász falvak 90%-ban voltak ilyen telepek.

A szász falu legfontosabb és legjellegzetesebb építménye a vártemplom. A szászok templomaikat a XIII. századtól védőfalakkal vették körül, amely nemcsak templomkerítésként, de menedékkül is szolgált ellenséges támadásokkor. A XIV. századtól egyre gyakoribbá váló oszmán betörések nyomására a lakosság a templomokat erődítménnyé építette ki, a XV. század közepéről már 250 szász falu erődtemplomáról vannak írásos adatok. Ezek az erősségek a falvak lakosságát főleg a kisebb létszámú ellenséges csapatok, elszörtan portyázó oszmán előhadak fosztogatásai ellen védték. Az erődtemplomba menekülő faluközösség viselkedését szigorú előírások szabályozták. Több helységben védett tűzhelyek voltak, s a falak belső oldalára kamrákat építettek, ahol ostrom esetén a családok meghúzhatták magukat. A vártemplomban őrizték a háztartások ingó vagyonát is (ruházat, ágynemű, élelmiszerek). A közelmúltig a „szalonna-toronyban” (*Speckturn*) tartották a szász családok fő eledelét is, a sózott és füstölt szalonnát, amelyből meghatározott időben – általában vasárnap – mindenki magával vitte a következő hétre szükséges adagot. A levágott szalonna helyét minden család saját, vasból készült pecsétjével jegyezte meg, a tolvajlást és összecserélést



Lakodalom
– Neppendorf (Kistorony), 1936

megelőzendő. A XVIII. században a vártemplomok elvesztették védelmi funkciójukat, de a szász falvak lakossága még a múlt században is sok helyütt a toronyban őrizte ünneplőruháit. „A vártemplom az újonnan felnövő nemzedékek tudatában is a szász közösség, s az ettől elválaszthatatlan lutheránus-szász egyház jelképeként élt tovább.” (Schenk 1992a:112)

A szász földművesek a háromnyomásos gazdálkodást valószínűleg már őshazájukban ismerték. A háromfelé osztott, különböző minőségű termőföldek dűlőkre tagolódtak, amelyekből minden gazdaságnak egyenlő rész jutott. A személyes földtulajdon bevezetésével az örökösödési osztásokkor a földek keskeny szalagokra hasadtak. A háromnyomásos gazdálkodás pontos betartását a faluközösség által választott községi képviselő ellenőrizte, élén a faluközösségi bíróval (*Dorfgemeindehann*). A szomszéd-atyákkal közösen ő határozta meg, hogy mikor, és a termő terület melyik részén dolgozzanak a közösség tagjai (a nyomáskényszer alapján mindig egy időben és ugyanazon a földön), ő jelölte ki az aratás megkezdésének az időpontját, s emellett a legelők használatát is ellenőrizte: „1794: *Haben die Nachbarväter zur Zeit der Feldarbeiten alle Sonntäge zusammenzutreffen davon abzureden und zu beschließen... was für eine Feldarbeit die folgende Woche vorgenommen werden soll: Und wenn sie sich hierüber vereinigt haben solches ihren Nachbarn vorzugeben damit alle Nachbarschaften nämlich das ganze Dorf... Arbeit mögen verrichten.*” (A mezei munkák idején a szomszéd-atyák minden vasárnap összeüljenek, hogy megtanácskozzák és eldönthessék, milyen munkákat végezzenek a következő héten: s ha megegyeztek, ezt minden szomszédal tudassák, hogy a szomszéd-ak, azaz az egész falu együtt dolgozhas-son.) (Schubert 1980:80.)

Az aratás (*Kornschnitt*) két-három hétig tartott, s csak miután mindenki befejezte, kezdődhetett meg a termés két-három napig tartó ünnepélyes behordása: A homoródaróci aratásról írja Johann Wagner: „*Bei der Ernte sind noch nur wenige auffällige Gebräuche erhalten und in Erinnerung. Man beglückwünschte sich auch hier. Wenn eine Familie früher fertig war als eine Verwandte oder Befreundete, so half sie dieser. So arbeiteten oft 4–5 Familien zusammen und kamen mit Gesang nach Hause, in dem der Hausälteste voranging und den Erntekranz brachte. Zu hause hatte unterdessen die Hausfrau Kraut gekocht und „hubes” gebacken: es fand das Erntemahl statt.*” (Az aratással kapcsolatos szokások közül a köztudatban csak kevés említésre méltó maradt fenn. Az aratók ilyenkor is köszöntötték egymást. Ha valamelyik család hamarabb végzett a munkával, úgy ez segített rokonainak vagy barátainak. Így több esetben 4–5 család is együtt dolgozott. A földekről énekszóval tértek haza, az aratókoszorút a csoport élén haladó, legidősebb családtag vitte. Az aratókat a háziasszony töltött káposztával és „hubes”-szal (tészta) várta: arató lakomát ültek.) (J. Wagner 1994:96)

Meg kell jegyeznünk, hogy a mezőgazdasági munkának ez a – közösség által ellenőrzött – szabad fejlődése csak a Királyföldre volt jellemző. A nemesi vármegyék területén élő szász közösségek (a XVIII. században az erdélyi szászok mintegy egyharmada) a földesurak utasításai szerint gazdálkodtak. Ezek a falvak jóval szegényebbek és fejletlenebbek voltak a királyföldiekénél, hiszen a rájuk nehezedő terhek a XVI. századtól kezdve rohamosan növekedtek, a heti egynapi robot az 1700-as években már négy napra emelkedett, nem beszélve a katonai szolgálat és az igavonó állatokkal való szolgáltatások megterheléseiről.

A falusi szász portán általában három generáció élt: két felnőtt, munkaképes és a felnövő generáció. A családi gazdaságot kezdetben – a szász törvények szerint – a legkisebb fiú örökölte, de a földek fokozatos magántulajdonba kerülésével az örökösödés eldöntése átkerült az apa hatáskörébe. Ezentúl legtöbbször a legidősebb, családos fiú maradt a szülői házban, a zökkenőmentes generációváltást biztosítandó. A család leánygyermekai férjhezmenetelükig otthon maradtak, életmódjuk a család többi tagjához hasonlóan kizárólag a porta gazdasági igényeihez igazodott.

Az évi élelmiszerkészletek előteremtése mellett a XVIII. századtól fokozódott a családi vagyon gyarapításának a kényszere. Az egyre nagyobb kiterjedésű termőföld megszerzése ugyanis nemcsak a család gazdasági bázisának kiszélesítését célozta, hanem a fiatalabb generáció életfeltételeinek a megteremtését is. A szász paraszti családok hétköznapi étrendjét vizsgálva Annemie Schenk megállapítja, hogy a növekvő takarékosági kényszer az étkezési szokásokra is kihatott: „Az ünnepektől eltekintve a szász családok nagyon szerényen étkeztek. Reggel, a mezei munka megkezdése előtt rendszerint hús nélküli főzeléket fogyasztottak. Délben a mezőn beérték kenyérral és szalonnával vagy sajttal, este általában puliszkát főztek tejjel vagy túróval.” (Schenk 1992a:141)

A magántulajdon térhódításával a szász falvakban kezdetét vette a vagyon szerinti rétegződés: a tehetősebb családok igyekeztek egymás között házasodni, sőt a rokonok közötti házasságok is gyakorivá váltak. A kisebb gazdák fiai ugyancsak szigorúan a hasonló anyagi körülmények között élő családokból nőülhettek, bár körükben a párvalasztás viszonylag szabadon történt, a falusi középréteg lévén a legnépesebb.

A termőterületek feldaraboltsága és a XIX. század nyolcvanas éveiben kezdődő súlyos erdélyi gazdasági krízis anyagilag sok szász családot tönkretett. Ezek napszámosnak szegődtek, vagy kivándoroltak. A múlt század végén sok olyan szász falu volt, ahol a lakosoknak legalább tíz százaléka huzamosabb ideig vagy végleg Amerikában telepedett le.

Az erdélyi szász önkormányzat legidőtállóbb társadalmi intézményének a kölcsönös segítségnyújtáson és ellenőrzésen alapuló Nachbarschaft bizonyult.⁴ A szász Nachbarschaft az összetettebb közösségi formák kialakulása után is fennmaradt. Ez az erdélyi szászok tipikus történelmi és társadalmi helyzetének tulajdonítható, itt ugyanis a Közép-Európa más területeire jellemző feudális rend nem bontotta meg a szabad, egyenlőségre épülő, feszes közösségi szervezethez.

A frank faluközösségek szomszéd-akainak jegyeit magán hordó erdélyi szász Nachbarschaftok⁵ a XVI. századból fennmaradt első írásos emlékei, a szomszéd-ak-szabályzatok is már régebbi, elveszett vagy elégett törvényekre hivatkoznak. Hans Achim Schubert valószínűnek tartja, hogy magát az intézményt a német ajkú telepe-sek hozták magukkal, s hogy a szomszédi közösség a frank tízesek és a régebbi faluközösségek összeolvadásából jött létre (Schubert 1980:35).

Az erdélyi szászoknál a Nachbarschaft intézménye a falvakban, a vásáros helyeken és a városokban lényegében egyezett, azzal a különbséggel, hogy míg az előbbieken a XX. század közepéig megőrizték viszonylagos függetlenségüket, addig a városi Nachbarschaftok már a XVIII. századtól a magisztrátus hatalmának (*universitas civi-um*) rendelődtek alá.

3.3.1. A Nachbarschaft tagsága

A Nachbarschaft zárt, egyértelműen körülhatárolható területet jelent: egy utcát, utcaoldalat vagy negyedét. A szász közösségekben egy Nachbarschaftot általában 20–30 porta (háztartás) alkotott (vagyis kb. negyven tagja volt), de ez 15 és 60 porta között ingadozhatott. Nagyszében például 31 Nachbarschaftból állt, ez az eredeti felosztás egészen a múlt század közepéig fennmaradt. Orbán Balázs Brassó leírásánál a város intézményeire is kitér. Szól a 18 Nachbarschaftról: „... ezen szomszédságok mindenikének külön szabályzata van, mely a szomszédság minden tagját kötelezi”, és a 39 céhről: „A céhek (a szomszédságnál) szűkebb körben mozognak, ezek tagjai kizárólag kézművesek.” (Orbán 1873:283) Holcmányban viszont még a század elején is csak három szomszédság volt: „Je zwei Zehntschaften bilden, wie dies auch früher der Fall war, eine Nachbarschaft, deren es in der Gemeinde drei gibt.”⁶ (Régi szokás szerint két tizes alkot egy szomszédságot, amelyből három van a faluban.) A nagyobb méretű elhalálózásokkor, ill. a háztartások megszaporodásakor a felosztást esetenként újra elvégezték. (Schubert 1980:40)

A Nachbarschaft tagságát a házzal és telekkel rendelkező, egyenjogú, családi gazdák alkották. A 1794-es Medgyesi szék Nachbarschaft-szabályzata ekképpen szól a szomszédok közötti viszonyról: „Wird jeder Nachbar, zuförders Bescheidenheit, Leutseeligkeit, Freudlichkeit, und seinem Nachbar in Freunden mit Dienstilligkeit, im Traurigkeit mit Trost, in zweifelhaften Sachen mit Rath, und Gefährlichen mit der That an die Hand zu gehen angefohlen; damit die Gemüther, nicht nur zu einer bloßen

Nachbarschaft, sonder zu wahren und lebhaften Freundschaft eingeleitet werden mögen, und jeder die durch, so wie an seinem eigenen Wohl, auch an dem Wohl eines jeden Nachbar, Theil nehme, nach allen Kräften befördern helfen, damit Ruhe und Ordnung in allen Gliedern der Gesellschaften erhalten werden möge.” (Minden szomszéd legyen szerényebb, nyájasabb, barátságosabb, és szomszédjának örömeiben szolgálatkészséggel, bánatában vigasszal, kétes helyzetekben tanáccsal, veszélyes helyzetekben tettekkel szolgáljon; és, hogy lelkületüket ne csak egyszerű szomszédság, de igazi és élő barátság kösse össze, és senki se csak a maga, hanem minden egyes szomszédjának jólétében részt vegyen, azt minden erejével támogatva, hogy béke és rend honoljon a társadalom minden részében.) A szászbudai, 1620-as szabályzat a szomszédok közötti jó viszony fontosságát is kiemeli: „Nachbarn und Nachbarinnen sollen sich lieben, und eines den Anderen nicht fluchen, schelten oder sonst feindselig zeigen, viel weniger sich aneinander schlagen...” (Szeretet honoljon szomszédok és szomszédasszonyok között, egymást ne káromolják, ne szidják, ellenségeskedés, veszekedés ne történjék köztük.)

A szász fiatalember házassága után (vagy ha apja korán elhalálozott) átvette a portát, s vele együtt az ehhez tartozó jogokat és kötelezettségeket, többek között az életre szóló Nachbarschaft-beli tagságot is. Ezentúl ő képviselte a Nachbarschaft előtt családjá összes tagját, beleértve a telkén élő többi nős férfit (apát, fiúkat, szolgálkat).

A városokban a tagság feltétele nem a független gazdaság (Hof), hanem a háztulajdonosság volt, bár az idők folyamán az albérlők „Sedler” szűkített tagsági jogával is találkozunk (vö. Philippi 1986:108). A fejlett céhes rendszerű városokban a szom-



Farsangi felvonulás – Brassó, 1911



Farsangi maszkák („Urzeln”) – Brassó, 1911

szédság részben beleolvadt a céhes szervezetbe, főleg ha az azonos foglalkozásúak ugyanabban az utcában laktak. Ebben az esetben a tagság a mesterekre szorított (Schubert 1980:39).

Ha több háztartás ugyanazt a kutat használta, a szédságot esetenként tízesekre (*Zehntschaften*), „kütszédságokra” (*Brunnennachbarschaft*) is felosztották.

3.3.2. A Nachbarschaft tisztségei

A szédság élén a „szédsédatya”, „öreg szédsédatya” (*Nachbarhann, Nachbarvater, Ältester Wortmann*) állott, akit az „öreg tanácsa” (*seniores, Ältesten, Altschaft*) választott meg, s aki a középkorban, ostromállapot idején a „kapitány” (*centenarius*) nevet viselte. A jelöltnek első alkalommal szigorúan kötelező volt elvállalni a tiszteletbeli, anyagi előnyökkel nem járó tisztséget: „*Wer zu einem Nachbarvater erwehlet wird, und das Ampt nicht annehmen will, der soll der Nachbarschaft einen Gulden zu Straffe geben, und dennoch das über sich nehmen.*” (Akit szédsédatyának választanak, de visszautasítja a tisztséget, egy guldent fizessen büntetésül a szédságnak, és mégis az legyen.) – Nagysink, 1720.

A szédsédatyának jogában állott egy helyettest kinevezni, akit „előljáronak” (*Vorman*) vagy „fiatal szédsédatyának” neveztek. Az öregekből, ill. a szédsédatyai tisztségre pályázó gazdákból egy 4-8 tagú tanácsot is választottak, noha ennek a testületnek nem volt különösebb intézményes kerete.

A szédsédatya legfőbb kötelessége a szédságbeli rend és fegyelem biztosítása és a kölcsönös segítség megszervezése volt. A vétkezökre az öregekkel együtt rótták ki a szédsági szabályzat által előírt büntetéseket. Emellett a tűzoltáshoz szükséges vizes gödröket, a kutak tisztaságát és a tűzoltó szerszámok karbantartását is ellenőrizte. „*Die Nachbar-Väter sollen mit That und Wahrheit Väter der Nachbarn sein, der Nachbarschaft mit sittlichem Lebens-Wandel fürgehen, und als Vorsteher auf die Verbebrung der Sitten, unter ihrem Nachbarn fleißig Achtung haben, die Uebertreter nach bevorstehenden Artikel bestrafen, und durch Strafe, Ordnung in allen Gliedern der Nachbarschaft herstellen und daher erhalten.*” (A szédsédatyák tettekkel és

igazságossággal bizonyítsák a szédsédeknek atyai mivoltukat, erkölcsös életmóddal a szédság előjáróiként az erkölcsök megjavításán munkálkodjanak, szorgalmasan ügyeljenek valamely szédsédot, a szabálysértőket jelen cikkelyek szerint megbüntessék, hogy a büntetés révén rendet teremtsenek, s ezt meg is tartásák a szédság minden részében.) – Medgyes, 1794.

1774-től az írrok (*Schreiber*) tisztsége is megjelenik (általában a legfiatalabbik „öreg”), aki egy füzetbe feljegyezte a befolyó járandóságokat és büntetéseket. A további tisztségekről a Nachbarschaft funkcióinak leírásakor szólnunk.

3.3.3. A Nachbarschaft kellékei

A Nachbarschaft szabályzatát (*Nachbarschaftsordnung, Nachbarschafts-Artikel*) és a befolyó pénzüsségeket a szédság díszesen kifaragott ládjában tartották. Ezt az új szédsédatya választásakor a szédság apraja-nagyja ünnepélyesen átvitte a frissen választott atya lakására. A láda kulcsát a fiatalabbik szédsédatya őrizte, s így egyikük sem tudta a másik tudta nélkül felnyitni a ládát.

Az intézmény másik fontos kelléke a szédsági jel vagy tábla (*Nachbarschaftszeichen*) volt. Ez féméből vagy fából készült, esetenként rá voltak feljegyezve a szédság törvényei. „Kezdetben a szédsédatya a jelt szóban továbbította, a táblák újabb eredetűek. A múltban a szédsédatya küldötte egy egyszerű fadarab felmutatásával hirdette ki az új rendeletet. Később a táblákat is kicifrázták, a segesvári »Piac« nevű Nachbarschaftnak a jegye egy szépen kifaragott, futó szarvast ábrázoló fatábla volt.” (Teutsch 1833:74) „A Nachbarschaft jegye egy címeres fa- vagy fémtábla (*Wappentafel*) volt, amelyen jó néhány papírdarab lógott, különböző írott utasításokkal és rendelkezésekkel.” (Schuler von Libloy 1853:47)

A szédsédatya a szédság jegyével hívta össze a tagságot. A behívásnak kijelölt útvonala volt, a tábla házról házra járt, vivője esetenként még a ház küszöbét sem léphette át, a táblát a ház előtti padra helyezve értesítette a gazdát. A tábla éjszakára vissza kellett kerülnön eredeti helyére. Az írásbeliség elterjedésével a táblára írott üzeneteket is csatoltak. „A szédság jelét a szédsédatya őrizte. Ezt a szív alakú



Termésünne
- Neppendorf
(Kistorony), 1942



Termésünne
- Neppendorf
(Kistorony), 1942

20–25 cm-es szépen kifaragott fatáblát küldte szét („ohne Ruhe und Rast” – pihenés és megállás nélkül) házról házra, ha a szomszédságot a felsőbb hatalmak rendeleteiről vagy a szomszédság közös tevékenységeiről akarta értesíteni.” (Fronius 1886:67)

A Nachbarschaftok legértékesebb tárgyai a „kincsek” (Kleinodien) voltak, a közös lakomákon használt asztali házra, ha a szomszédságot a felsőbb hatalmak rendeleteiről vagy a szomszédság közös tevékenységeiről akarta értesíteni.” (Fronius 1886:67)

A Nachbarschaftok legértékesebb tárgyai a „kincsek” (Kleinodien) voltak, a közös lakomákon használt asztali házra, ha a szomszédságot a felsőbb hatalmak rendeleteiről vagy a szomszédság közös tevékenységeiről akarta értesíteni.” (Fronius 1886:67)

A róluk vezetett leltárokból kitűnik, hogy az óntányérok és önkannák mellett ezüstből készült kupák, cserépből készült díszes boroscancsók is voltak. A szászbudai szabályzatokban (1620) a lakoma közösen megállapított étrendjéről szóló előírást is találunk: „Haltet man Nachbar-Mählen, so soll die köstlich trüglich seyn und die Zahl der Speisen und des Trunks, mit Einstimmung der Nachbar gemacht u. geordnet werden.” (Ha szomszédsági lakomát tartanak, akkor ez izletes legyen és elégséges, és az étek s italok számáról a szomszédok közösen döntsenek.)

3.3.4. A Nachbarschaft eseményei

A hamvazószerdai szomszédátya választásra, a „szomszédsági napra” (Nachbartag, der große Nachbartag, Sitt- und Richttag, Gerichtstag) a Nachbarschaft jegyével összehívott gazdák gyűlt össze. A szomszédátya megnyitó beszámolójában számot adott a Nachbarschaft ügyes-bajos dolgairól, majd az öregek átvizsgálták a bevételi (díjak és büntetések) és kiadási (tűzoltáshoz, hídépítéshez szükséges szerszámokra) számlákat. Ezek után a szomszédátya elé vezették a különböző vétségek elkövetőit, hogy megtehessék beismerő vallomásukat. Ezzel egy időben az asszonyok a „fiatalabbik” szomszédátya feleségénél, a „fiatalabbik anyánál” találkoztak, hogy elsimítsák az egymás közt támadt nézeteltéréseket. Ha nem tudtak megegyezni, néha a férfiak véleményét is kikérték.



Termésünnepe – Meschen (Szászmuksna), 1926

Az új tagokat ünnepélyes keretek között vették fel (eingrüßen). A kötelező „belépési díj” (Einrichtgeld) befizetése után a szomszédátya felolvasta a Nachbarschaft szabályzatát, hogy vétség esetén egy tag se érvelhessen azzal, nem ismerte a szabályokat: „Jährlich sollen die Articuli ab und vorgelesen werden, weile jährlich auch neue Nachbar eintreten, damit sich niemand durch Unwissenheit zu entschuldigen und abzureden. Ein jeder lern’ sein Lection / So wird es wohler um ihn stoln...” (A cikkek évente felolvastassanak az újonnan belépő szomszédoknak, hogy senki se mentegethesse magát tudatlansággal. Ki a leckét megtanulta / Annak jól fog menni dolga..) – Szászbudai, 1620. Ezek után az új tag lakomát rendezett, amelyet esetenként pénzzel is megválthatott, de ha kevésbé volt tehető, fel is menthették a lakomaadás kötelessége alól: „Auff Nachbar Mahlzeitungen soll niemand genötigt werden auß denen welche Armuth, Wirtschaftten nicht können vorlegen, die es aber vermögen, sollen sich nicht zurückstellen...” (Szomszédsági lakoma adására a szegények ne kényszeríttessenek, de aki teheti, az ne vonakodjék.) – Szászbudai, 1620.

A negyedévenként megrendezett „bűnbánó napra” (Bußtag) a gazdák feleségeikkel és gyerekeikkel, ünnepi öltözékben a szomszédátya házához mentek, hogy megbeszéljék az elmúlt három hónap fontosabb eseményeit, s a szomszédátya kibékítse a haragosokat. „Évszázadokon keresztül a szomszédság egyben a békéltető bíróság szerepét is betöltötte. Ez a jogi fórum kezdetben a falu bíróságától függetlenül fejtette ki tevékenységét.” (Schuler von Libloy 1857:423) Ezt az estét a „megbékülés estjének” (Versöhnabend) nevezték és általában közös templomozással és lakomával fejeződött be.

A halottak tiszteletére megrendezett gyászszertartást is a Nachbarschaft irányította. Ilyenkor a szomszédság a halottas háznál gyűlt össze, majd nemek szerint elosztva beállt a halottas menetbe. A család kívánságára a koporsót az elhalálozott szomszédai vitték ki a sírhoz. Temetés után a szomszédság részt vett a halottas háznál megrendezett toron.

3.3.5. A Nachbarschaft funkciói

A források tanúsága szerint a Nachbarschaft „alapformájának” két funkciója volt: a közös kutak tisztántartása és a temetkezési szertartások méltó megszervezése. Az idők folyamán feladatai kibővültek, fokozatosan átvéve a szomszédai közösség úgyszólván összes társadalmi cselekvésének a szabályozását.

A tisztaság és a rend megőrzésének ellenőrzésére a szomszédságok külön tisztaságokat hoztak létre. Minden szomszéd köteles volt tisztán tartani az utcát és a háza előtti patak részt. A kút tisztaságára is kellett vigyázni, és köteles volt víztároló gödröt ásni. A nagy tűzveszély miatt éjje-



Pünkösdi ünnepség – Gross-Sheuer (Nagycsűr)

lente két gazda járta a falu utcáit, este nyolctól éjjel háromig, hogy az esetleges tüzesetet minél hamarabb jelezhessék.

Egy szomszédságon belül minden tíz gazda közül egy a kutak tisztaságát ellenőrizte (*Brunnen-Aufseher, Aufschauer*), a fából épült kémények biztonságának és tisztaságának ellenőrzésére „kéménybiztosokat” (*Rauchfang-Aufseher*) jelöltek ki.

A dögök eltakarítására a falvak cigánysága vállalkozott, szolgálatukat a Nachbarschaft közös pénzéből fizették ki.

A szőlősgazdáknak nyolc napig volt joguk borukat árusítani. Ennek betartását a „jelfelügyelő” (*Zeiger Aufseher*) ellenőrizte. A soros gazda háza elé ilyenkor magas rudat állítottak (*Zeiger, Zeigerstange*), sőt egyes vidékeken erre, ha óbort árult, egy szalmakoszorút, ha újbort, egy fej káposztát is felerősítettek.

A XIX. század elején a szomszédságoknak egészségügyi ellenőrei és „halottlátói” is voltak (*Leichen Aufseher*). Ezek járvány esetén, házról házra járva számba vették az újabb betegeket, ill. a halottakat.

Az idegeneket már a városok bejáratánál ellenőrizték, s a gyanús személyeket elűzték vagy átadták a magisztrátusnak, ezek nem éjszakázhattak a város falain belül.

Az erkölcsös magatartást minden szomszédság szigorúan ellenőrizte. Az előjárók és az öregek tanácsának tiszteletét szabályok írták elő. A közerkölcs ellen vétőket, a csavargókat és koldusokat nem is vették fel a Nachbarschaftba.

A XVII. századtól a Nachbarschaftok egyházi ellenőrzése megerősödött, ezentúl tagjaiktól az istentiszteleteken való rendszeres részvételt is megkövetelték. Vasár- és ünnepnapokon a közösség tagjai csak különleges engedéllyel hagyhatták el a helységet.

A városi, ill. falusi vezetőség által elrendelt közmunkákat (*Dorfarbeit*) is a szomszédatyák (adott esetben a tízesek vezetői) szervezték meg: „*Soll jeder zu gehöriger Zeit sowohl auf Dorfarbeiten als Zehntschaften, wer nicht zu gehöriger Zeit erscheint, zahlt -, 6. Hierzu wird jeder Zehntmann beauftragt, jeden Nichterscheinenden zu anotieren und zur gehörigen Zeit oder am rechten Ort zu melden.*” (A falu vagy a tízes közmunkáira mindenki időben érkezék, ha elkésne, fizessen 6 (?)-ot. A tízedesek minden távolmaradót kötelesek felírni, s illő időben, vagy alkalmas helyen jelenteni.) – Gyékes, 1778.

A portán belüli munkálatokban a Nachbarschaft csak kivételes esetekben, főleg házépítésnél és szüret előtt a boroshordók pincébe szállításakor vett részt. Ha valamelyik gazda megbetegedett, a többiek kötelesek voltak földjét megművelni, termését betakarítani, vagy szőlőjét kipréselni. A fiatal párok házépítésénél is minden porta kivette a részét, és akkor is, ha valamelyik szomszéd újrafödte a házat vagy csúrt épített.

A szomszédok közötti kölcsönös segítségnyújtást a Nachbarschaft-szabályzatok írták elő, tehát nem volt önkéntes jellegű (vö. Schenk 1987:163–164). Az együtt dolgozó csoportok összetételét vizsgálva Hans-Achim Schubert megállapítja, hogy a szász falvakban ez a mezőgazdasági terület birtokviszonyának a függvénye volt: vagyis minél nagyobb volt a faluközösség földterülete, annál többet dolgoztak a lakosok a szomszédsági kötelekben. Ezzel ellentétben az egyes porták személyi tulajdonában lévő területeket kizárólag a család művelte meg. Az osztatlan szántókért, legelőkért és erdőkért az egyes Nachbarschaftok feleltek, zárt csoportként rendezve a velük kapcsolatos munkálatokat, a közösen végzett munka időbeli lefolyását is szabályozva. Az

osztatlan földeken a mindennapi munkát az egyes családok a szomszédság felügyelete alatt végezték (ez alól csak az idejük nagy részét a falu határain kívül töltő pásztorok képeztek kivételt). Az egyes porták körüli munkálatok kizárólag a családra hárultak. Kivételt ez alól csak a kölcsönös segítségben végzett társasmunka-alkalmak képeztek, ha a család munkaereje egy-egy nagyobb munkálat elvégzésére nem bizonyult elégségesnek (ház- és csűrépítés, boroshordók szállítása stb.). (Schubert 1980:79–81)

A lakó- és munkaközösség csaknem pontos egyezése kivételesen szoros szomszédsági kötelekeket alakított ki, a háztartások erős integrációja és ellenőrzése folytán lehetetlen lett volna kibújni az előirt közösségi cselekvések alól. A szomszédság úgyszólván sohasem szorult külső támogatásra, de – mint láttuk – a család a ház körüli munkák elvégzésében sokszor rákényszerült a szomszédok segítségére.

Nagyjából egyező birtokviszonyok esetében a szomszédok segítése rövidebb-hosszabb időn belül megtérült: a szomszédja szántóján dolgozó, vagy ennek házat építető „testvérnek” adott időben ugyanezekkel a szolgáltatásokkal térítették meg fáradozásait. Az idők folyamán ezt a kiegyensúlyozott kölcsönösséget az egyes gazdák birtokainak megnövekedése érzékenyen megzavarta. A módosabbak ugyanis nagyobb vagy esetleg több ház építésébe fogtak, s így több szénára, tűzifára volt szükségük, mint szegényebb társaiknak. A nagyobb kiterjedésű birtokkal rendelkezők az ingyenes szomszédsági segítséget így aránytalanul többet vették igénybe, mint amennyit maguk visszasegíthettek volna, ilyen esetben a társasmunkák helyét a szegények termények fejében végzett „segítése” vette át (vö. Kutschis 1973:179).

3.3.6. A kölcsönös segítség

A továbbiakban a számunkra hozzáférhető szabályzatokban található, közös segítségre vonatkozó cikkelyekből idézünk:

„*Soll sich kein Nachbar u. Nachbarin, weder zur Frieden noch zur Trauerzeit auf die Bitt des Nachbarn ohne vollkommene Ursach, entziehen, oder seine billige Dienste mit Bratten wenden, Gäst Herberg, Gefäß leihen u. dgl. abschlagen. Thuts er aber, soll er verfallen D. 16. Hatt aber jemand genugsame Entschuldigung, der soll sich dem Nachbar-Vater Anzeigen. Geschiet es nicht, so soll er niederlegen D. 8.*” (Úgy békebeli, mint háborús időkben nyomós ok nélkül egyetlen szomszéd és szomszédasszony se tagadja meg társa kérését, sem a pecsenyeforgatást, sem a vendégek elszállásolását, sem az edények kölcsönadását stb. Aki visszautasítja, büntetése legyen 16 D. De ha valakinek nyomós oka van a távolmaradásra, akkor ezt jelentse a szomszédatyának. Ha nem tenné, fizessen 8 D.-t.) – Szászbuda, 1620.

„*Wer zu Nachbarschaftlichen – Kirchen – Pfarrers und Schul Gebäude und Weingarten Arbeit, nicht erscheint, 34. d.*” (Ki nem jelenik meg a szomszédsági, templomi, lelkészi, iskolai és szőlőbeli közmunkákon, 34 d.) – Medgyes, 1794.

„*Sie leistet ihren eigenen Mitgliedern in allen Notfällen brüderliche Hilfe. Überhaupt dient sie dem heilsamen Zweck, sich durch Selbsthilfe gegenseitig zu unterstützen, nachbarlich-brüderliche Gesinnung zu pflegen und evangelische Lebensführung unter den Gemeindegliedern aufrecht zu erhalten.*” (A Nachbarschaft minden szükségben testvéri segítséggel támogatja tagjait. Mindenkor a kölcsönös megsegítés üdvös célját szolgálja, hogy a szomszédsági-testvéri érzületet ápolva a közösség tagjai megőrizhessék evangélikus életvitelüket.) – Nagyszeben, 1903.

„Sie leistet ihren eigenen Mitgliedern in allen Notfällen (Armut, Krankheit und dergleichen) soweit irgen möglich brüderliche Hilfe. Insbesondere ist jederman verpflichtet, jedem Mitgliede seiner eigenen Nachbarschaft über Anordnung des Nachbarvaters beim Aufheben eines Brunnenschwengels oder eines Schopfens, so wie bei größeren Bauten beizustehen, und zwar im letzteren Falle für die dauer je eines Tages mit dem Wagen und eben so lange, falls er kein Fuhrwerk besitzt, zwei Tage lang, mit Handarbeit. Reicht beim Aufstellen einer Scheune die eine Nachbarschaft nicht aus, so ist die nächstfolgende um Hilfestellung mit verpflichtet. Bei einer Brandunglück sind zunächst die Mitglieder der eigenen Nachbarschaft gehalten, das zur Wiederherstellung des Schadens erforderliche Material herbeizuschaffen. Sind mehrere Wirte dabei in Mitleidenschaft gezogen worden, si haben im Bedarfsfalle sämtliche Nachbarschaften zum genannten Zweck helfend einzugreifen.“ (A Nachbarschaft minden szükségben – szegénység, betegség stb. – lehetőségeihez mérten testvéri segítséggel támogatja tagjait. A szomszédátya utasítására mindenki köteles saját Nachbarschaftja összes tagjának segíteni, legfőképpen a kútgém állításánál, fészter ácsolásánál, vagy nagyobb épületek felépítésénél; az utóbbira egy-egy napra mindenki szekerével menjen, akinek fogata nincs, két napig segítsen, kézi munkával. Ha egy csűr megépítéséhez az egyik szomszédi segítség nem bizonyul elégségesnek, úgy a következő szomszédság is köteles segítséget nyújtani. Tűzkár esetén az újjáépítéshez szükséges építőanyagot mindenekelőtt a Nachbarschaft tagjai teremtsék elő. De ha több gazda megkárosult, valamennyi Nachbarschaft segítsen.) – Holcmány, 1904.

Építkezés:

„Hat ein Nachbar etwa einen Bau oder dergleichen vor sich, daß er nicht mit seinem Hausgesind vermag durchzutreiben, soll er den Nachbarvater umb Hülff ersuchen,



Kukoricahántás – Michelsberg (Kisdísznód)

welche ihm doch zu Gelegenheit nicht soll versagt werden, verschlägt aber jemand seinen Beistand, soll zur Straff erlegen D. 10. Kompt jemand zu langsam, soll er geben D. 8. Nach der Muß des Dienstes ist dann der Nachbar ein Geschenk auch schuldig der Nachbarschaft zur Dankbarkeit in Mittel Sachen D. 12.” (Ha egy szomszéd építkezni akar, s a munkát nem győzné háznépével, kérjen segítséget a szomszédjától. Aki visszaadja a közreműködést, fizessen büntetésként 10 D.-t. Ha valaki csak immel-ámmal érkezik, adjon 8 D.-t. A munka elvégzése után a megsegített szomszéd 12 D. ajándékkal tartozik a Nachbarschaftnak, köszönetképpen.) – Szászbuda, 1620.

„Wird eine Nachbarschaft wass zu arbeiten haben ingemein und kompt einer langsam soll er geben oct vini 1 – kommt er gar nicht soll geben oct 2.” (Ha valaki csak immel-ámmal érkezik a Nachbarschaft közös dolgára, adjon oct vini 1 – ha végképpen elmarad oct 2.) – Szászsztentlászló, 1672.

„Wird iemand etwas zu bauen und es allein nicht verrichten können, so soll er die Nachbarschaft umb Hilfe ansprechen. Kan solches eine Nachbarschaft nicht verrichten, so wird der Hann mehr Leüte darzu verordnen sollen.” (Aki építkezni akar, s ezt egyedül nem győzné, hívja segítségül a Nachbarschaftot. Ha a Nachbarschaft sem győzné, a Hann – falubíró – parancsoljon még több segítséget.) – Nagysink, 1720.

„Wer zum Aufheben und Legen der Gebäude eines Nachbars, zur bestimmte Stunde nicht da ist, zahlet für jede versäumte Stunde 6. d. Und für den ganzen Tag 24. d.” (Aki elkésik egy szomszéd házának lebontásáról vagy építéséről, fizessen 6 d.-t minden óráért. Egész napra 24 d.-t.) – Medgyes, 1794.

„Wird jemand etwas bauen haben und allein nicht können verrichten, soll die Nachbarschaft umb Hülfe angesprochen werden; kann es eine nicht verrichten, so rufe er die andere zu Beistand. Wird jemand nicht kommen, wenn er angesprochen worden, soll zu Strafe geben d. 5.” (Aki építkezni akar, s ezt egyedül nem győzné,



Szász család – Michelsberg (Kisdísznód), 1884

hívja segítségül a Nachbarschaftot; ha ők sem győznék, mások is segítsenek. Akit szólítottak, de nem jött, fizessen büntetésül d. 5-öt.) – Homoróddaróc, 1737. (Wagner 1894:99)

Szüret:

„Soll ein jeder Nachbar, wann ein Faß eingelaßen oder ausgezogen wird, aus Liebe zu Diensten stehen.” (A hordók őszi kezelésekor szeretetből minden szomszéd megsegíttessék.) (Nagyszeben, 1758, idézi Schubert 1980:81)

„Wer einem Nachbar, wo Weinschröder nicht sind, oder solche, nicht zu haben sind, beim weinschroden nicht behülflich ist 12. d.” (Aki a préssel nem rendelkező társának nem segít a szőlőpréslésben, fizessen 12 d.-t.) – Medgyes, 1794.

Lakodalom, tor, más családi ünnepek:

„Wer zu Nöthen, einem oder dem andern Nachbar, nicht mit Scheiben, Schüsseln, Bäncken, Tisch und Trinkgefäß behülflich ist, poen d. 25. item mit braten wenden.” (Aki szomszédját szükségében tányérokkal, vedrekkal, padokkal, asztalokkal és ivóalkalmosságokkal ki nem segíti, fizessen d. 25, ugyanennyit, ha nem segít a pecsenyeforgatásban.) – Szászszentlászló, 1672.

„Wer zur Hochzeit, Leichen und andern feyerlichen Begebenheiten, nicht mit Tischen, Bäncken, Stühlen, Tellern, Töpfen, Schüßeln, Trinkgefäßen und Bradenwänden verhülflich ist 9. d.” (Aki lakodalmakon, torokon és más ünnepi alkalmakon nem segít asztalokkal, padokkal, székekkel, tányérokkal, edényekkel, vedrekkal, ivóalkalmosságokkal vagy a pecsenyeforgatásnál: 9. d.) – Medgyes, 1794.



Pünkösti felvonulás – Neppendorf (Kistorony)

„Wird jemand angesprochen um etwas, als Tisch, Bänke, oder ander Gefäß, wenn Hochzeiten oder ander Mählen gehalten werden und solche zu geben sich weigert poena erit d. 6.” (Ha valaki lakodalmakkor vagy más lakománál visszautasítaná, hogy asztalt, padokat vagy más edényeket adjon kölcsönbe, büntetése legyen 6 d.) (Homoróddaróc, 1737, idézi Wagner 1894:97)

3.3.7. A Nachbarschaft története

Az első írásos adatok a királyföldi városok szomszédságairól tesznek említést (Segesvár – 1526, Brassó – 1533, Nagyszeben – 1563). Ha elfogadjuk Schubert meggyőző bizonyítékait a szász Nachbarschaftok eredetéről (t.i., hogy a nagyrészt földművelő parasztként Erdélybe érkező telepesek már az őshazájukból magukkal hozták a szomszédság intézményét), ez a tény csakis annak tulajdonítható, hogy a szász városokban hamarabb vált általánossá az írásbeliség, tehát hamarabb vetették papírra a Nachbarschaftok szabályzatait, ugyanakkor ellentmond Schenk azon állításának⁷ (Schenk 1992a:128), hogy kezdetben a Nachbarschaftok kizárólag a városi életforma intézményei voltak.

Az idők folyamán elsőként katonai funkciójuk halványodott el, de a feudalizmus felbomlásával együtt járó közösségi ellenőrzés visszafordíthatatlan lazulásával a maguk egészségében is vesztek a mindennapi élet menetét meghatározó és irányító erejükből. Mint láttuk, a XVII. századtól az egyház már tudatosan érvényesítette befolyását, s a Nachbarschaftot többek között az erkölcsös nevelésre és a vallási ellenőrzésre és szankcionálásra is felhasználta.

A XVIII. században a városi Nachbarschaftoknak jórészt már egységesített, nyomtatott szabályzata volt, Medgyesén a városi Magisztrátus a szék minden falujában



Temetés – Hetzendorf (Ece), 1981

érvényesítendő szabályzatot adott ki, bevezetőjében utalva az egységesítés és újítás okára: „Nachdem sich einige dem hiesigen M. Freyen Stuhl einverleibte und der ämlichen Vorsorge dieses Magistrats anvertraute Ehrsame Kommunitäten darüber beklaget, daß ihre, aus dem alten Zeiten her gehabte Nachbarschafts-Artikel durch Zufälle verlohren gegangen, mithin sie dermalen deren keine hätten, und doch zur Emporhaltung der guten Sitten und Ordnungen in dem Volke ihrer Kommunitäten, und zum allgemeinen Beßten, die noch aus dem vorigen Zeiten vorhandene Nachbarschafts-Artikel einigen hiesigen Stuhls-Ortschaften nach deren Vorschrift dieselbe sich dermalen halten, nicht völlig nach dem Geist des jetzigen Zeitalters verfasset sind und zum Theil dermalen ganz unanwendbare, zum Theil nicht ganz passende Gemäche und Straßen enthalten, so hat dieser Magistrat die Nachbarschafts-Artikel aus allem hießigen Stuhls Ortschaften, sich einbringen... laßen.” (Miután néhány szabad székünkhöz csatolt és magisztrátusunk hivatali gondozására bízott tisztességes közösség elpanaszolta, hogy a régmúlt időkből származó Nachbarschaft-szabályzatai véletlenül folytán elvesztek, és szem előtt tartva, hogy a nép és a közösség jó erkölcsének, rendjének és a közjó megőrzésére született, székünk egyes helységeiben megőrzött és betartott Nachbarschaft-szabályzatok már nem felelnek meg minden tekintetben korunk szellemének, mert eltűnt portákat vagy hibás utcaneveteket tartalmaznak, a magisztrátus elhatározta, hogy begyűjteti ezeket a szabályzatokat székük összes helységéből.)

Az 1778-as gyákosi szabályzat már nem is a közösség egészét szólítja fel az egyes cikkelyek betartására (sőt kijavítására és kiegészítésére), hanem – talán a felvilágosodás, Erdélyben különben csak elvétve feltűnedező eszméi hatására – az egyes törvénytisztelő polgárokat („... jedem Rechtsdenkende u. Rechtliebende Bürger...”).

A II. József uralkodását követő időszakban az állam a városi szomszédóságok vezetőit újabb funkció betöltésére kényszerítette: „utcai polgármestereként” az államhatalmi felügyelet kötelességeit is kellett vállalniuk: „Das von der Vorfahren überkommene Institut der Nachbarschaft besteht in Hermannstadt in der Vereinigung der Bewohner eines bestimmten Häuser-Komplexes der Stadt und der Vorstädte zur Förderung der lokalpolizeilichen und Humanitäts-Zwecke.” (A Nachbarschaft eleinktől ránk maradt intézménye Nagyszebenben a város bizonyos házcsoportjaiban együtt lakók, ill. a külvárosok közösségéből áll, és helyi rendészeti, valamint humánus célokat szolgál.) – Nagyszeben, 1857.

1891-ben, az egységesítésre törekvő magyar adminisztráció a szász Nachbarschaftot német történelmi reliktumnak nyilvánította, és egy miniszteri rendelettel betiltotta működésüket. Ekkor írja Teutsch a *Siebenbürgisch-Deutsches Tageblatt*-ban: „Vajon előnyösebb-e az államnak, ha ő alkalmazza és fizeti azokat a városi éjjeliőröket, akiket eddig a szomszédóságok adminisztráltak? (...) A szomszédóságok egy része tetemes vagyonnal rendelkezik. Ezeknek vajon mi lesz a sorsa? A szász szomszédóságokat felszámolják, de a kolozsvári és vásárhelyi, tíz gazdából álló, a szász szomszédáshoz annyira hasonlatos (mert a szászoktól átvett) magyar szervezetek⁸, azok maradhatnak. (...) Meglátják, megint az állam fogja a rövidebbet húzni.” (Teutsch 1891).

1903-ban, valószínűleg a fentebb említett rendeletet kikerülendő, az evangélikus egyház a Nachbarschaftokat egyházi intézményekké nyilvánítja: „Alle selbständig gewordenen Mitgliedern der Pfarrgemeinde, männlichen und weiblichen Geschlechts, treten aus der Bruder- und Schwesterschaft in eine neue Gemeinschaft – die

Nachbarschaft – ein, welche nach altem Herkommen unserer Landeskirche unter der Oberaufsicht der kirchlichen Behörden gestellt ist.” (Az egyházközség minden önállóvá váló férfi és nőtagja a Bruder- és Schwesterschaftokból – legény- és leányegyletekből – átlép egy új közösségbe, a hagyományok szerint nemzeti egyházunk felügyelete alatt álló Nachbarschaftba.) – Nagyszeben, 1903.

Trianon után a szász városokban bomlási folyamat vette kezdetét, amely a húszas években a városi szomszédóságok teljes széteséséhez vezetett.

Más volt a helyzet a szász falvakban, ahol a paraszti közösség társadalmilag viszonylag homogénebb struktúrája, az elmaradhatatlan kölcsönös segítség és az egyházi támogatás úgyszólván az erdélyi szászok XX. század végi exodusáig megőrizte őket a pusztulástól, noha az iparosítás, a városra költözés, az ingázás fellazította a szomszédági kapcsolatokat, s ezzel a Nachbarschaftok is már jóformán csak a szabadidő megszervezésére szorítkozhattak.

A városi Nachbarschaftokat a húszas évekre megerősödő német „völkisch”-ideológia igyekezett feléleszteni: „Die Nachbarschaften sind freie Vereinigungen der Bürgerschaft zu Schutz und Pflege aller völkischen Belange. Sie haben den Zweck, die Mitglieder in der Erfüllung völkischer Aufgaben zusammenzuschließen und zu schulen.” (A Nachbarschaftok a polgárság szabad egyesületei, és az összes „völkisch” ügyek védelmét és ápolását szolgálják. Céljuk az, hogy összefogják és kiképezik tagjaikat a „völkisch” feladatok teljesítésére – olvashatjuk az 1920-as beszercei Nachbarschaft-szabályzat előszavában. (Az újraélesztendő német (nem szász!) Nachbarschaftok céljáról írja az 1935-ös Nagyszebeni Szabályzat: „Der Hauptzweck, ein Werkzeug der Willensbildung der deutschen Bevölkerung zu sein, die national und sozial eine bewußte und unbeugsame Einheit bilden soll...”) (Elsődleges céljuk eszközként szolgálni a nemzeti és szociális szempontból tudatos és hajthatatlan egységet alkotó német lakosság akarátának a kialakításában.) – Nagyszeben, 1935. A Nachbarschaftok újjáélesztését tehát elsősorban az 1933-ban megerősödő NSDR (*Nationale Selbsthilfebewegung der Deutschen in Rumänien*), nemzeti-szocialista mozgalom szorgalmazta, amelynek vezetői Wilhelm Schunn professzort kérték fel a romániai németek szomszédági rendszerének megszervezésére. Schunn 1936-ban könyv formájában terjesztette elő javaslatait (Schunn 1936), majd 1939-ben a Nachbarschaftok vezetőinek egy kézikönyvet is írt (Schunn 1939). Az erdélyi náci politikusok célja a Nachbarschaftok „felélesztésével” az volt, hogy a szászságot teljesen elszigeteljék Erdély más népeitől, azt az ideológiai fogást alkalmazva, hogy ismételtlen kihangsúlyozták a szász közösségek évszázados összetartásából adódó „német kiválóságot”: „A szomszédági rendszer tartalmazza mindazt, amelyet bensőséges népközösség (*Volksgemeinschaft*) és segítőkészség ezen a földön megteremthet. Lehetnek más népeknek óriási területeik és milliónyi katonájuk, a mi kis népközösségünk úgyis túl fog tenni rajtuk, mégpedig az összetartozás érzésének erősségével.” (Schunn 1936:62)

Az újonnan létrehozott Nachbarschaftok legfontosabb feladataként Schunn a kölcsönös szomszédi segítséget jelölte ki, főképpen a kárt szenvedtek (árvíz, tüzeset, gyenge termés) megsegítésében (Schunn 1936:60), s bár tervezetében többször is utal az ilyen irányú szász paraszti hagyományokra, az új szomszédóságokat a „Führerprinzip” alapján szervezte meg, ami szerint az egyes tisztségviselőket már nem a közösség választotta, hanem a politikai vezetés nevezte ki (Schubert 1994:175). A nagyszebeni

példára a „völkisch szomszédsági rendszerek” (*völkische Nachbarschaften*) a Romániában élő össznémetséget voltak hivatottak összefogni. Medgyesen és néhány kisebb városban sikerült is megalakítani őket, de Segesváron és Brassóban már nagy ellenállásba ütköztek az egyház támogatását élvező hagyományos *Nachbarschaftok* részéről. Ugyanez volt a helyzet a szász falvakban is, ahol a régi, történelmileg kialakult paraszti *Nachbarschaftok* kevés fogékonyságot mutattak a nemzeti-szocialisták új rendeletei iránt (ezzel szemben a bukaresti németiség nagy lelkesedéssel fogadta az Erdélyből érkező szervezőket, és hamarosan tíz *Nachbarschaftot* alakított /Schubert 1994:176/).

A német csapatok romániai bevonulása után az 1936-ban Berlinben megalakult „*Volksdeutsche Mittelstelle*” hamarosan magához ragadta a hatalmat, megtörtént a „*Gleichschaltung*”, s a nyolcszázéves demokratikus hagyományokat őrző *Nachbarschaft* helyét a náci pártszervezet által előírt „blokk” és „sejt” vette át. „Senki sem mert ellenállni, mint ahogy tették azt sokan az 1891-es magyar miniszteri rendelet idején. (...) Sokan azt gondolták, hogy a régi rendszer megmarad, s csak az elnevezéseket változtatják meg. De az elnevezések jelzések is voltak, s a szászság egy olyan külföldi, Erdélytől távol eső szervezet legutolsó tagjává vált, amelyet a helyi sajátosságok édeskeveset érdekeltek.” (Schubert 1994:178)

3.3.8 A *Nachbarschaft* és királyföldi román *vecinie/vecinătate*

A Déli-Kárpátok északi lejtőin fokozatosan Erdélybe települő, elsősorban pásztorokdással foglalkozó román közösségek óhazájukból egy sok vonatkozásában lazább – transzhumáló életformájukhoz jobban illő, az erdélyi magyar és szász falvakétól eltérő – közösségi szervezetet hoztak magukkal. Letelepedésük az esetek többségében békés és spontán folyamat lehetett, hisz elsősorban a magyar nemesség és a szászság gazdasági és vallási érdekei álltak mögötte. Nyílt, esetenként erőszakos kényszerrel – főleg a faluközösség megszervezésében – majd csak később találkozunk, amikor a románság számarányban, és gazdasági erőként is már fontos tényező Erdélyben.

A földesúri hatalom által többnyire nyíltan támogatott életmódváltás már a kezdetektől meglehetősen elmosta a nemzetiségi határokat, nem egy esetben a folyamat a nyelv és a vallás megváltoztatásához is vezetett. Ez az erőszakmentes asszimilálódás az oka, hogy ott, ahol a megtelepedés magyar vagy szász környezetben zajlott le, meglehetősen nehéz nyomon követni a valódi jobbággyá lett románok sorsát. (vö. Köpeczi 1987: I 492)

A román fejedelemségek felől meginduló erőteljes bevándorlási hullám eredményeként románlakta vidékek is kialakultak, a tiszta román falvak összefüggő láncolata Máramarostól a Belényesi-medencén és a Gyalui-havasokon át Fogarasig, Hunyad megyéig, a Szörénységig húzódott. „.... *román falu azelőtt kevés volt, de most a hegyekben nagymértékben elszaporodtak, mivel a síkvidék pusztulásával szemben a hegyvidék nagyon megépült*” – *jelenti megbízóinak Zacharias Geizkoffer, a Habsburg császári hadak főfizetőmestere.*“ (idézi Köpeczi 1987:483–494)

Új falvak alapításánál a földesúr és az állam egyaránt adókedvezményrel, a szolgáltatások ideiglenes elengedésével könnyített a betelepülők helyzetén. Ennek ellenére a román népesség hosszú ideig szegényebb és elesettebb maradt; s ez nemcsak a számukra kijelölt, általában rossz szántóföldeknek és irtásföldeknek, a speciálisan csak őket terhelő különleges járadékoknak (túróadó, juhadó, tretina, haladó stb.) tulajdo-

nítható, de annak is, hogy „.... Moldva és Havasalföld jobbággyai a technikai fejlődés alacsonyabb fokán állottak, mint erdélyi kortársaik – s ez munkájuk eredményességét is csökkentette. (Erdélyben pl. már megkezdődött az átmenet a három nyomás használatára – odaát viszont még változatlanul a legelőváltó gazdálkodásnál tartottak!)“ (Köpeczi 1987:494)

A XVI. században a szász-román kapcsolatok felerősödtek. A vallási kisebbségben lévő szebeni szászoknak ugyanis érdekükben állt újabb hittestvérekkel gazdagítani evangélikus egyházukat. Térítő igyekezetük viszonylag hamar megteremtette az első kontaktust a románság és a reformáció között. 1544-ben a szebeniek cirill betűkkel szerelték fel a felhagyott városi nyomdát és a román tolmács, Filip Moldoveanul vezetésére bízták, aki román katekizmust és egyházi szövegeket adott ki. 1550-ben Brassó is követte Szeben példáját, a tîrgoviştei származású Coresi szász „szponzorok” révén itt teremtette meg a román könyvnyomtatást. A kezdeti sikerek ellenére a román hitújítás lendülete a XVI. század végére akadozni kezdett, mert a szászok számításait keresztülhúzó katolikus Báthori István a görögkeleti egyházat támogatta. 1574-ben a tordai országgyűlés elismerte a görögkeleti vallású románok püspök-választási jogát, ugyanebben az évben Ghenadiét meg is választották első gyulafehérvári püspöküknek; mindez nagyban elősegítette, hogy a román tömegek mindvégig megmaradjanak az ortodox valláson.

A Fejedelemség virágkorában a birtokos hatalmaknak sikerül visszaszorítani a jobbággyás migrációját a feudalizmus rendszerében megszokott arányokra. Ennek következményeként felvetődtek a román parasztság integrációjából adódó problémák is, noha ez addig is magától értetődő természetességgel volt része az erdélyi társadalmi életnek.

A magyar nemességbe emelkedő kenézek gyorsléptű integrációjával ellentétben, a román jobbággyok még mindig két csoportra oszlottak. A „telekre ültek” földhöz kötött életmódjuk folytán az erdélyi földművelő parasztság többségéhez hasonultak. „Életmódjuk nem tért el jobban más jobbággyokétól, mint amennyire földrajzi tényezők, a lakóhelyükül szolgáló birtok szervezettsége vagy más hatások a nyelvi hozzátartozástól teljesen függetlenül szabályozzák.” (Köpeczi 1987:745) Többségük azonban meg tudta őrizni félig nomád, pásztorokdó életmódját, s ezzel az előbbiekkal szemben előnyös helyzetbe került: amíg a telkes jobbággyok mind nagyobb, személyes szabadságukat mindjobban kolátozó terheket voltak kénytelenek magukra venni, őket ez a veszély csak nagyon távolról fenyegette, mert csupán állataik töredékével adóztak, s életmódbeli sajátágaik miatt a földesúri hatalom számára gyakorlatilag befoghatatlanok voltak. Mindennek ellenére előnyös helyzetük sohasem vált vonzóvá a falvakban letelepedett jobbággyi rétegek számára, az állattenyésztő monokultúra határozottan alacsonyabb rendű módja lévén az élethez szükséges javak előállításának.

A román parasztság egy részének telekre kényszerítése már a 16. században megkezdődött. A folyamat a tizenöt éves háború utáni évtizedekben felerősödött, azzal a céllal, hogy a földesúri hatalom számára hozzáférhetőbbé váljon az addig gyakorlatilag szabad, a feudalizmus rendszerében idegen elemként jelenlevő románság. Ebben az értelemben hoz törvényt az 1628-i országgyűlés: „*A mi az jószágainkban lakozó uratlan oroszok és oláhok állapotját illeti... az kinek földökön olyan bujdosó*

uratlan oroszok és oláhok találtak, senkit szolgálni nem akarván, csak úgy élnék, mint az herék, hogy az olyanokat az földesúr szabadon és minden félelem nélkül megfoghassa és kezesíthessen.” (idézi Köpeczi 1987:747)

A földhöz kötés, faluba szervezés az állam számára is egyre égetőbb kérdéssé vált, főleg adminisztrációs okokból. „A mind nagyobb, mind szaporább számú erdélyi román telepüstmeg úgynevezett erdei irtvány formájú településeken, lazán szétszór, családonként vagy kis közösségi szálláscsoportokban él és egészen természetes, hogy az ilyen szálláscsoportokat csak mesterségesen, közigazgatási beavatkozással lehetett bizonyos, inkább csak területi egységbe foglalni... mivel az ilyen település igen laza személyi és vagyonsbiztonságot nyújthatott, s a közigazgatásnak is nagy nehézséget okozott: a XVII. század folyamán egymást érik a rendeletek, az ilyen szétszór, magános szállások összevonására, faluvá szervezésére, még a románság legnyugatibb szállásföldjén, Bihar, Arad és a beléolvadt Zaránd megyében is” – írja Viski Károly. (idézi Köpeczi 1987:1699)

A XVIII. század elején a határ használatában még mindig a kétfordulós rendszer uralkodott. A magyar törvényhatóságok közül csak Felső-Fehér megyében volt szokásban a hármass nyomás, a Székelyföldön csupán Háromszéken, és csak a szászoknál általános. Amikor 1771-ben a kormány lépéseket tett bevezetésére, falvak egész sora élt panaszos folyamodvánnyal a terv ellen, azzal érvelve, hogy ők állattenyésztők lévén, tönkremennének a három forduló bevezetése következtében, mert így határuk csak 1/3-a maradna meg legelőnek. A két- és háromfordulós rendszer közti átmenetként bizonyos már ekkor kezdett kialakulni a határhasználatnak az a rendje, amely 1820 tájt is gyakori volt Erdély egyes területein: a két, váltakozva használt forduló mellett volt egy harmadik, állandóan megművelt határrész is (jóval kisebb a két fordulónál), amelyet kukoricával vetettek be. A hármass nyomás az időszak végére sem vált általánossá.

Ebben a korszakban a Királyföld paraszti népessége első látásra jogilag két alapkategóriába tartozott (szabad szászok, szabad románok). A képlet a valóságban ennél jóval bonyolultabb volt. Számos esetben találkozunk román nevű személyekkel, akiknek jogállása félreérthetetlenül a szabad szászokéval volt azonos, de ennek a fordítottjával is. Így aztán megtörténhetett, hogy valamelyik falu szász vénjei kivetettek telkéből egy német nevű szabad románt, hogy földjét egy román nevű szabad szász-nak adják. Jogállás és nemzetiség távolról sem fedték pontosan egymást a Királyföldön (ennek a nemzetiségi képletnek a kialakulása az első középkori erdélyi román telepek felbukkanásának korára nyúlik vissza).

A XVII–XVIII. század fordulójának nagy népességpusztulása után nem egy szász falu maga édesgetett lakói közé románokat, hogy könnyebben fizethesse az adót, helyre tudja hozni a megrongált templomot, és növelje a tizedfizetők számát. De a szász falu a pásztoroknak, szolgálégyeknek, néha a falusi mészárosnak, molnárnak elszegődő románokat is befogadta, és azokat is, akik szabad emberként szándékoztak megművelni a falu határának valamelyik elhanyagoltabb vagy más ok miatt kevésbé kapós részét. Az utóbbiak általában a falu előljáróinak tudtával és beleegyezésével kezdtek irtást vagy fogtak fel földeket a közösből.

Mindennek ellenére a királyföldi falvak szász–román együttélése még akkor is problematikus, ha az egyik falu tiszta román, a szomszéd pedig szász volt. „Román fal-

vak gyakori panasza a század közepén, hogy szomszédos szász falvak elvették területük egy részét. Más román falvak korábban szabad havasi legelői után (...) taxát vagy természetbeni szolgáltatást szed a szék; elveszi vagy legalább megsérti korábbi kocma-, malomjogukat. A legsúlyosabb a helyzet a vegyes lakosságú helységeiben. Ezekben valóban túlnépesedés áll elő, hisz a szász székek egy része Erdély ekkor legsűrűbben lakott területe. A jó szántóterületek kifogyóban vannak, legalábbis az adott művelési feltételek mellett. A falvak szász előljárói védekeznek: nem adnak házhelyet a román lakosság új házass fiainak (az új házass szászoknak igen) (...). Visszaveszik az irtványokat, máshol eltiltják a románoknak új irtványok létesítését. (...) Ha egy falu román lakossága szóvá teszi sérelmét, nem ritkán kapja azt a választ: menjenek Havasalföldre vagy Moldvába, az az ő hazájuk. (...) Az 1740-es évek végén, de különösen 1750–51 tájt, a nagy adóösszeírás során, s a létrehozandó új adórendszerhez fűzött negatív várakozások közepette egyes szász helységek drasztikus lépésekre szánják el magukat: kiköltözésre intik a falu román lakóit, egyeseket közülük ki is vetnek a faluból, házukat lerombolják.” (Köpeczi 1987:997–998)

Mindezt számba véve, mégis azt kell mondanunk, hogy a királyföldi szabad románok helyzete volt a legkedvezőbb a megyék és a Székelyföld bármilyen népi hovatarozású jobbágyánál, a Királyföldön – elsősorban Szeben környékén – voltak Erdély legkulturáltabb román falvai.

A Habsburg Birodalom korában a Királyföld társadalmi életébe a legnagyobb változást a II. József 1781-es Koncivilitás-rendelete hozta. Ezzel érvényét veszítette az 1224-es Andreanum 12. cikkelye, és kezdetét vette a román lakosság tömeges beköltözése az addig kizárólag szászoknak birtokolható területekre.

A szabad román parasztek sérelmei a felvilágosodás és ferenci reakció korában is nagyjából ugyanazok maradtak (a szászok kizárták őket a közföldek használatából, elvették irtványaik, korlátozták állattartásukat a községi legelőn, vagy kitiltották onnan az ő állataikat, nem engedélyezték az erdölést, kirekesztették őket a községi tisztségekből, a közzövedelmekből; tizedet kellett fizessenek az evangélikus papoknak; templom és iskola építéséhez nem kaptak telket, segílyt).

Mindezek ellenére ebben a korszakban a királyföldi román falvak emancipálódni kezdtek, és a vegyes lakosságú községekben kezdett megérni az integrálódás, a felzárkózás igénye, olyannyira, hogy a szász helyi intézményekbe (pl. a Nachbarschaftokba) való tartozás kérelmei is egyre hangosabbá váltak. A XVIII. század végén a szász Nachbarschaftoknak már be kellett fogadniuk a román lakosságot, sőt az első román szomszédasságok (*tabla, vecinie*) is megalakultak.

A továbbiakban megkíséreljük nagyvonalakban bemutatni az erdélyi románok szomszédassági intézményét (*vecinie, vecinătate*), egy vegyes lakosságú város (Brassó) és egy Fogaras-vidéki román falu (Drăguș) példája alapján.

„*En Brassó görög–bolgár–oláh népe iránt nagy rokonszennel viseltetem, mivel megtanultam a történelemből, hogy hosszas elnyomatásuk korszakában mily sokat szenvedtek, mily soká voltak megalázott párják, s még most is mily sokat kell küzdeniök. (...) ők el voltak és vannak nyomva, s ez elég arra, hogy rokonszenvem megnyerjék; de másfelől nekik is ösztön- és hivatásszerűleg rokonszenvezniök kell velünk és brassai magyar testvéreikkel, mert nincsen a Kárpátoktól övezett hazának egy pont-*

ja is, ahol az oláhok a magyarral oly hason sorsa lett volna mint Brassóban, hisz mindkét nemzetiség úgy vallásilag, mint politikailag, úgy társadalmilag, mint közműveltségileg egyformán volt elnyomva és üldözve” – írja Orbán Balázs, utalva a Koncivilitás-rendelet előtti időkből fennmaradt egyenetlen jogi állapotokra. (Orbán 1863:303)

Brassó belvárosa 18 Nachbarschaftra volt osztva, három külvárosa (Bolgárorszeg, Óbrassó és Bolonya) 21-re. Az összesen 39 Nachbarschaftnak külön szabályzata volt, noha ezek csak az illető utca (vagy utcák) történetére vonatkozó feljegyzésekben különböztek.

A Koncivilitásig a brassói románok – más nemzetiségű lakosokhoz hasonlóan – nem vásárolhattak házat a város belterületén, nem lehettek céhtagok, nem tartozhattak valamely Nachbarschafthoz, külön kutak fenntartására kényszerültek, és saját kenyér-sütő kemencéket kellett építenek.

Elsőként 1785. június 22-én „Bolgárorszeg görög és román nemzete” kérvényezte céhbéli és egyúttal Nachbarschaft-beli felvételét. A szászok e kérelmet gyanakodva fogadták, hisz a Guberniumnál már 1736-ban panaszt tettek a bolgárszegi románok ellen, akik – szerintük – a várostól független köztársaságot akarnak létesíteni, külön magisztrátussal, hogy lerombolhassák a várat. (Muşlea 1951:326–327)

A három, kizárólag szász vezetésű Nachbarschaftra vonatkozó kérelem nem a szomszédai munkáját marasztalja el (sőt, megjegyzi, hogy ezek mindig is az egész közösség érdekét szolgálták), hanem azt nehezményezi, hogy a románok – az újabb felsőbb utasítások ellenére – ki vannak zárva a Nachbarschaft vezetőségéből, noha számbelileg jóval többen vannak, mint a szászok. Ezért azt kérelmezik, hogy a Nachbarschaftok vezetőit ezután felváltva a szászok és a románok közül válasszák. A Gubernium nyomására a brassói magisztrátus kompromisszumra kényszerült: a 6996-os kormányzósági határozata kimondja, hogy a lakosságot ezentúl nemzetiségi hovatartozásától függetlenül meg kell hívni a Nachbarschaft gyűléseire. (Müller 1951:285) A folyamat visszafordíthatatlannak bizonyult: 1821-ben a brassói magisztrátusnak már a három említett bolgárszegi Nachbarschaftban azt is engedélyeznie kellett, hogy a szászok mellé román szomszédaiakat is válasszanak (Muşlea 1951:327).

Az egyre nagyobb létszámú, a szászok számára idegen társadalmi és gazdasági hagyományokat ápoló románság integrálódási kísérletei nem mindig jártak sikerrel. 1821. augusztus 27-én a Katalin utcai szászok, németek és magyarok erősen tiltakoztak az ellen, hogy egy román is induljon a szomszédai-választáson. A nagy vitát lezáró megegyezés értelmében meg kell elégedjenek azzal, hogy az öregek tanácsába 6 román lakost is beválasztanak. Néhány hónappal később, december 6-án 18 román kereskedő tiltakozik a be nem váltott ígért miatt, kihangsúlyozva, hogy ők fizetik a legnagyobb adót, több jogra érdemesek. A magisztrátus vállalkozik a jóvátételre, de csak azzal a feltétellel, hogy a megválasztandó szomszédai tudjon németül írni és olvasni. Ehhez hasonló nézeteltérések történnek 1822-ben a Porond utcában, sőt a Fövény utcában már 1798 októberében is, ahol a Nachbarschaft élére két olyan fiatal szász kerül, aki nem is ismerte az helybéli lakosságot (Muşlea 1951:331).

A szászok románok iránt táplált ellenérzéseit egy 1821-es feljegyzés tükrözi a legmarkánsabban. A Tudor Vladimirescu vezette felkelés évében egy szász szomszédai szerint Erdélyben a románokat csak megtűrt nemzetként szabadna kezelni, mert a szá-

szok ellenségei lévén folyamatosan „rebelliót szítanak”, bomlasszák a közösséget, nem méltóak a szomszédai tisztviselésre. „Ha egy görögöt választanának, az csak saját üzleteit nézné, s munkáját megint csak mi, szászok kéne elvégezzük. Különben sem írni, sem olvasni nem tudnak, komolyabb munkákra használhatatlanok. Bizalmasaim azt is jelentették, hogy a románok és a görögök titkot tartani nem tudnak, sőt a pontosságra és a hűségre sem képesek. Veszélyes lenne egy idegent megválasztani, mikor annyi menekült román bojár tartozkodik a városban.” (idézi Muşlea 1951:331–332)

Muşlea szerint az első megbízható adat arról, hogy a szász Nachbarschaftokba románokat is befogadtak, 1844-ből származik, és arról tesz említést, hogy Andrei Corbult megválasztották az egyik Nachbarschaft „tisztelőbeli tagjának” (*Ehrenglied*). (Muşlea 1951:328)

A brassói román vecinie intézményéről a legérzékenyebben az óbrassói, román nyelvű statútum szól. A cirill betűkkel írt, 131 lapos füzet 1840-ben készült, „az egész szomszédai jóindulatú beleegyezésével”. Szerzője Ioan Şincan lehetett, de Muşlea a Gheorghe Birsan-féle átírást (másolatot?) ismerteti. Címe: „*Protocolu sau articuluşu care țină și stăpînescă documentele întru înțelegere și bună orînduire a oamenilor care se cuprind supt puterea și stăpînirea acestei numita tablă din vecinitatea Satgoş.*” (Értsd Schütz Gasse – Lövész utca.)

A belső címlapon lévő szöveg szerint alapul a régebbi, 1778-as és az 1797-es statútumok szolgálták („*Acest articuluş s-au făcut nou după izvodul celor mai dinainte articuluşuri veachi, deaci a se şti pre înţeles că articuluşu cel dintîi veachi au fost făcut la anul 1778 la 18 Octomvrie și apoi după aciea s-au făcut al 2-lea articuluş la anul 1797 la 21 mai...*”). Muşlea megjegyzi, hogy: „Amikor a bolgárszegi románokat még be sem vették a szomszédai közösségbe, ugyanakkor az óbrassói szorgalmas mesteremberek és mezőgazdászoknak már jó 20–30 éve anyanyelvükön írott »articulusai« voltak.” (Muşlea 1951:337)

Két és fél oldalon az „articuluş”-oknak nevezett cikkelemek következnek. Ezeknek lényegét a statútum bevezetője következőképpen magyarázza: „*Adică legătura întru care cu încheieturi și cu punctumuri leagă și desleagă, hotărăște statornicii și după lege și după îvoire opreaște și slobozește...*”, és szükségességüket a jelen ravaszságával, állhatatlanságával, csalafintaságával indokolja, szembeállítva ezzel a múltat, amikor az emberek nem lévén még hazug tolvajok, sem pecsétekre, sem tanúvallomásokra, sem aláírásokra, de még lakatokra sem volt szükség a közös megegyezéshez. („*Înainte vreme nu era nici o legătură cu scrisoare, cu peceți și cu mărturii și iscălituri și alte, pentru că oamenii nu erau așa vicleani, nestatornici, înșelători și mincinoși și deci nu era nevoie de nici un angajament scris etc. (...) Nici furtașaguri nu erau, nici lăcașe (lacăte) nu erau și cînd aveau oameni între dînșii vreo îvoire, vreo tocmeală, însemnau pe toiege și pe răboj.*”) (idézi Muşlea 1951:338)

Az első artikulusz előírja, hogy a „tisztos szomszédai” (*gocimani ai Tablii*) segédet válasszanak, *vrotmant* (a német Wortmann, szónok szóból), aki a vecinie ládájának kulcsát őrizze. A ládában gyűjtötték össze a szerződésekből és bírságokból befolyt pénzt. („*... întru carele ladă se strîng și se păstrează toate veniturile ceale ce se adună de preste an, adecă bani de fordrocure [a német Vertrag, szerződés szóból] și de la birșaguri [a bírság szóból] și de la alte venituri.*”)

További szabályok: ha valaki meghal, a tábla (szomszédságjel) házról házra járjon, és aki nem vesz részt a temetésen, büntetést fizessen. Aki elmulasztaná a táblát továbbadni, az minden maga után következőért ki kell fizetse a büntetést. A sírásás rendjét a „ma nekem, holnap neked” elve alapján kell beosztani, de azok a gazdák, akik egy évig szabadulni akarnak tőle, ezt egy *fodrog* révén megválthassák. Aki nem volt tagja a táblának (értsd vecinia-nak), csak akkor temessék el, ha hozzátartozói kifizették a ládába járó egy német ezüstforintot.

Aki a „tabla” tagja akar lenni („*vrea să intre în Tablă*”), három krajcárért beléphet, noha a felsőbbek parancsára („*cu puterea și porunca celor mari*”) a kibúvót keresőket is felveszik.

Szomszédátya-választáskor a ládát ünnepélyesen az új *gociman* házához viszik. Itt a *gocimam*ak és a *vrotmam*ak félretesznek bizonyos összeget, a maradékból mulatságot rendeznek, vagy szétosztják a gazdák között.

A szabályokat alaposabban szemügyre véve, megállapíthatjuk, hogy híven követik a szász mintát, noha jó részük csak a temetéssel kapcsolatos előírásokra vonatkozik.

A Mușlea szerint romanizált elemek („au știu să româneze”) csak formálisak, a tisztségek, kellékek elnevezésének egy részére szorítkoznak.

Sterie Stinghie doktori disszertációjában (Stinghie 1900:2–3) megemlíti, hogy a XX. század kezdetén Bolgárszeg négy vecinia-ra volt felosztva (Roamuri, Cacova, Tocile, Coasta), és mindenikük élén román szomszédátya állt. Fő kötelességeik a vecinie-beli rendre felügyelni, és bármikor pontos felvilágosításokkal szolgálni a városi vezetőségnek a szomszédok anyagi és erkölcsi helyzetéről. Ugyanakkor a városi tanács rendeleteit is ők továbbították a szomszédság tagjainak. Ebben az időszakban már a románoknál is minden szomszédátya mellett írnok működik, valamint egy küldönc (*chemător*) és több női futár (*timănese, cimănese*), akik segítségével a tagok bármikor mozgósíthatóak voltak. Az erdőkkel, legelőkkel és az útépítéssel kapcsolatos kérdéseket a szomszédátya az öregek tanácsával beszélte meg.

Az 1910-es években a brassói román szomszédátya szerepe csökken, már csak a szegénységi ill. jó magaviseleti bizonyítványok (*cărți de sărăcie*) kiállításával és aláírások hitelesítésével foglalkoztak, ill. a hatóságokat látták el bizonyos felvilágosításokkal.

Az első világháború után a brassói vecinia-k maguktól feloszlottak, mindjobban beszűkülő szerepüket a város új adminisztrációs szervei vették át. (Mușlea 1951–343)

A brassói példa után nézzük egy tiszta román lakosságú falu vecinátate-rendszerét.

Henri H. Stahl visszaemlékezései szerint a Dimitrie Gusti-féle kutatócsoport két ízben, 1929-ben és 1932-ben járt a Fogaras-vidéki Drăgușban. (Stahl 1981:119)

„Drăguș akkorjában már háromnyomásos gazdálkodást űző falu volt, míg az Ókirályságban, a »Regátban« még mindig a »költözködő«, vagy a kettős nyomású gazdálkodást alkalmazták, két szántón.” (Stahl 1981:122)

Stahl szerint a faluközösség szerkezeti alakulását elsősorban a földrajzi adottságok befolyásolták: „Drăguș határában a hegyekhez közelebb eső földek nem alkalmasak a gabonatermesztésre, itt főleg burgonyát termeltek, a szántók valamivel alacsonyabban fekszenek. A falvak belterületei azon az ideális vonalon helyezkednek el, ahol a vetésforgó szántói találkoznak. A falu belterülete nem volt növelhető, mert szántók veszik körül. Az így keletkezett rurális, falusi táj a falvak népére meghatározott tár-

sadalmi életvitelt kényszerített, amely – bár közösségi, mégis – nagyban különbözik a regátiétól. Itt a társadalmi szerkezet a helyi többnyomásos mezőgazdasági termelés egyenes következménye. Ennek pedig megvan a maga szociális imperatívusza: egységes munkálkodást feltételez, senki sem termelhet a maga tetszése szerint. A munkának közösségi ritmusa van: ha valaki elmulasztaná a betakarítást, eltérve a szabálytól, termését hamarosan lelegetné az állatok. A faluközösség közösen határozza el és doboltatja ki a szántás, és főleg a vetés idejét.” (Stahl 1981:123)

A társasmunkák intézménye, a kaláka (clacă) Drăgușon is megvolt, sajnos Stahl csak nagyon vázlatosan ír róluk: „Időnként a papnak is szerveznek kalákát: hajnalban a házánál gyűlnek össze, megreggeliznek, majd a lányok és legények zenekísérettel betakarítják a »pap búzáját«. Az aratókaláka azonban nemcsak a papnak végzett közmunka, hanem egyben olyan mágikus ceremónia, amelynek a föld termékenységének varázslattal való növelése a célja. Az aratás végén egy kereszt formájú »buzdugant« fonnak búzából, amelyet a zenészek kíséretével, táncolva bevisznek a faluba. Ebből a koszorúból az év folyamán minden menyasszony kap, termékenységüket biztosítandó. De más munkák is adnak alkalmat kalákák megszervezésére. Télen az asszonyok fonókalákába gyűlnek, itt mindnyájuk lelki élete összeforrik, és egymással szolidarizál...” (Stahl 1981:124)

A drăguși közösségi életben két, egymástól elkülönülő társadalmi kategóriába tartozó család vett részt: a szabadok (*boieri, liberi*) és a Sâmbăta de Jos-i földesúrnak, valamikor a nagyhírű Bruckenthal bárónak dézsmát és „corvada”-t fizető jobbágyokból (*obagi, provintari*).

A „fogarasi bojárok” a Mária Terézia utasítására felállított határvédő ezredek tagjai voltak. A katonai szolgálat fejében nemcsak a jobbágyi terhek alól mentették fel őket, de az erdők közös birtoklását is engedélyezték nekik. A XX. század húszas éveiben a bojárok és a jobbágyok közötti gazdasági különbségek már jóformán teljesen eltűntek, noha a „fogarasi bojárok” még mindig büszkén emlegették szabad származásukat, és asszonyaik viselete is díszesebb volt a jobbágyi származásúakénál. A falu nemzetségekre (neamuri) való tömörülése azonban úgyszólván érintetlenül fennmaradt, és gyökeresen eltért a regáti típusú szervezettől („*umblătoare pe moși*”). A társadalmi kategorizálás egyetlen kritériumaként a múltba vesző, valamelyik társadalmi csoporthoz tartozó közös ős emlékezete szolgált. A családok egyetlen őstől származónak tekintettek magukat, mindenikük ugyanazt a nemzetségnevet (*nume de neam*) használta (Tătarii, Fogoroșii, Rogozarii, Sofonarii, Codrenii stb.); a megkülönböztetésre a családok mellékneve ill. gúnyneve szolgált, valamint a templombeli ülésrend és a temetkezési hely. (Stahl 1981:125)

Stahl megállapítása szerint a drăguși faluközösség eme nemzetségek szerinti eloszlása már semilyen fajta reális összefüggést sem mutatott az akkori helyi társadalmi élet struktúráival. Az egyéni háztartások (*gospodării individuale*) ugyanis függetlenül nemesi vagy jobbágyi származásuktól, egyformán tettek eleget közösségi kötelezettségeiknek, ill. egyformán éltek jogaikkal. Ezeket a háztartásokat a belterület alapján „helyekre” (*heiuri*) osztották fel, de egy „hely” több, egyenrangú háztartást is magába foglalhatott. (Stahl 1981:126)

A drăguși névadási rendszer az egyének neveit a „ház nevével” kötötte össze. Családalapításkor ha az asszony költözött a férfi házába, az ő nevét vette fel, de ha

a férfi „házasodott be“, akkor azontúl ő is az illető háznak, vagyis feleségének a nevét viselte. Ha egy özvegyasszony újból férjhez ment, az új férj az elhalt, előző férj nevét örökölte. Sőt, a házat vásárló új tulajdonost a falu átkeresztelte az illető ház eredeti „nevére“ (*policra casei*), ez nemcsak a „hely“ nevét vette fel, az új tulajdonosra átszállt az összes házzal, „hellyel“ járó kötelezettség és jog.

Eme névadási rendszer mellett Stahl egyfajta „szellemi rokonságot“ (*rudenie spiritală*) is megfigyelt a falu lakossága között. Így például a komaságból adódó kötelezettségek is öröklődtek: a komák leszármazottai kötelesek voltak továbbra is keresztelni és tanúkként részt venni a házasságkötéseken, és a temetéseken is megvolt a pontosan meghatározott, rituális szerepük.

A falu társadalmi életének egy másik, fontos aspektusát a szomszédsági szervezet (*vecinătate*) képezte. Ezt – Stahl szerint – a drăguși román lakosság a szász Nachbarschaftok mintájára hozta létre, noha kihangsúlyozza, hogy e román falu és a szász falvak között a közösség létrejöttét illetően, lényeges különbség van. Az ókirályságbeli román falu, de sok esetben a város is egy bizonyos nemzetségi rendszeren alapszik, amelyet fel lehet használni mind az adminisztratív szervezésre, mind a vagyonok közösségi megőrzésére. Ezzel szemben a telepések által alapított szász falvak közössége a szomszédságot már kezdettől fogva pusztán a térbeli közelség alapján értelmezte. A nemzetség olyan embercsoport, amely közös ősöktől származtatja magát, míg a szomszédság – úgyszólván mechanikusan – mindazokat magába foglalja, akik egymáshoz közel laknak. Tipológiai szempontból tehát két különböző társadalmi morfológiával van dolgunk. A „genealogikus” román faluval, amely bizonyos számú, saját telepés hellyel rendelkező nemzetségekre oszlik, és a több földrajzi zónára felosztott szász faluval, amelyeknek mindegyike szomszédokból áll, attól függetlenül, hogy ezek rokonok-e vagy sem. (Stahl 1936:18)

1929 és 1932 között, amikor Henri H. Stahl a Dimitrie Gusti-féle kutatócsoporttal terepmunkát végzett Drăgușon, a faluban 12 vecinătate volt (*Vecinătatea Bisericii, Trâmbițași, Husarii de sus, Husarii de jos, Codrari, Vălcereni, Lăscari, Grădinari, Nighești, Rogozari, Răcești és Ulița Mare*). Ezek felölelték a falu teljes román lakosságát; a cigányok nem lehettek tagjai a vecinătate-knak.

A szomszédok származástól és társadalmi helyzettől függetlenül szerveződtek vecinătate-kba (*după număruș*). Az egyik utcából a másikba való költözéskor a gazda automatikusan átlépett az illető vecinătate-ba. A vecinătate-hoz tartozás tehát nem volt önkéntes, és nem is volt megváltoztatható.

„Hagyományosan, bár ez a hagyomány Drăgușon nem lehet túl régi – írja Stahl – a falu 12 vecinătate-ra van osztva, s minden lakosa, akarata ellenére is, beletartozik valamelyikbe. Egy azonban világos: szervezettségük nagyon laza, hisz ne feledjük, Drăgușon vagyunk, messze a szász Nachbarschaftok írott törvényei és rigid reguláitól. Drăgușon a szomszédság adminisztrációját kizárólag a vezetőség intézi. Ezeket előre ki nem jelölt alkalmakon választják meg, előre meg nem határozott időre. A megválasztás különböző kritériumok alapján történhet: lehet licitáció” vagyis, hogy ki fizet több pálinkát a közgyűlésen a szomszédoknak –, vagy esetleg bizonyos emberi tulajdonságok megléte. A szomszédatyáknak nem jár fizetség, egyetlen előnyük van, hogy nem kell részt venniük a különben mindenki számára kötelező sirásásban.” (Stahl 1936:19–20)

A továbbiakban Stahl interjúk alapján ismerteti a drăguși vecinătate-k jellegzetességeit (vö. Stahl 1931:20–30).

Közgyűlések és a szomszédatyák (tați de vecini) választása: „*Se adună în fiecare an odată; ia un tată de vecini și dă și ăla o litră de țuică, acolo, și ăla rămâne pe un an de zile. Se adună numai bărbații. Dacă este o văduvă și vine și văduva. Fiecare cap de familie.*” (Évente egyszer gyűlnek össze, s ha egy szomszédatyája fizet egy liter cujkát, jövőre is ő marad. Csak a férfiak gyűlnek össze, de ha özvegyek vannak, azok is részt vehetnek. Minden családfő.) – Husarii de sus.

„*Se schimbă guvernul poate de trei ori și pe ei nu-i mai schimbăm. Dacă ar face o supărare la oameni, apoi minteni se adună și îl schimbă... Ai noștri sunt de mulți ani și nu-i îi schimbă nimeni... Sunt oameni buni. Când prinzi un om bun, nu îl schimbi așa lesne.*” (A kormány háromszor is változhat, de ezeket mi nem cseréljük le. Ha megharagítaná az embereket, azonnal összegyűlnének és leváltanák. A mieinken már rég nem cserélték le... Mert jó emberek, s ilyeneket ritkán kapsz.) – Codrari.

„*Vin numai bărbații de la 20 de ani la deal la crâșmă. Atunci le-am vre-o căteva. Dar acum, de vre-o trei ani, nu le-am mai dat nici rachiu, nici nimic. Care dă mai mult, ăla îl alege. Dacă începe de la o litră de rachiu, sau de la două, și apoi care dă mai mult, ăla rămîne. Așa a fost lega.*” (A húsz éven felüli férfiak összegyűltek a kocsmában. Akkor fizettem nekik néhány liter pálinkát, de már vagy három éve nem fizettem semmit. Azt válasszák, aki többet ad. Kezdi egy liternél, kettőnél, aztán amelyik a legtöbbet fizeti, az marad meg. Ez a régi törvény.) – Rogozari.

„*Anul acesta nu s-a mai făcut alegere. S-au adunat oamenii și au spus: să mai dați o litră de spirt și să rămîneți tot voi... am spus: nu mai dăm nimic că nu mai vrem să fim tată de vecini. Și nu a vrut să dea nimeni nici-o litră și atunci am rămas eu.*” (Ebben az évben nálunk nem volt választás. Az emberek összegyűltek, s azt mondták, hogy fizessünk egy üveg szeszt, akkor maradhatunk tovább. De az idén azt mondtuk, hogy nem adok több pálinkát, mert nem akarunk szomszédatyák lenni. Aztán senki sem akadt, aki fizessen, s így továbbra is én maradtam.) – Grădinari.

„*Vecinătatea Răceștilor și-a păstrat aceiași tați de vecini încă dinainte de război. Alte vecinătăți schimbă mereu pe tați de vecini, ca să iasă ceva rachiu.*” (A răcești-i vecinătate még a háború előttről megőrizte a szomszédatyáit. Máshol állandóan cserélik, hogy valami pálinka cseppenjen.) – Răcești.

„*Se alege în ziua de Bobotează, după anul nou. Atunci au ai noștri, vecinătatea noastră uși țâr de fond și se adună, și beau ceva din fond și care mai au poftă să bea, că sînt o țâr mai chercheliți, »hai să schimbăm tatăl de vecini«, să le mai dea o litră două. Și cine le-o da, acela este tatăl de vecini.*” (Nálunk Vízkeresztkor, újév után van a választás. Mert akkor van a szomszédságnak egy kicsi összegyűlt pénze, s azt elisszák. Aztán ha a pálinka elfogyott, s még inni akarnak, mert egy kicsit már berügtak, akkor azt mondják, hogy gyertek cseréljük le a szomszédatyát, hogy legyen még egy-két liter innivaló. Aki aztán fizet, az lesz az új atya.) – Ulița Mare.

A drăguși vecinătate-k feladatai közül a sirásás volt a legfontosabb, és a leggyakoribb: „*S-adună așa când moare un om... apoi îi mână la groapă, căte patru. Dacă este copil, mână doi-doi... Patru i-o face și șase îl duce.*” (Ha meghalt valaki, össze-

gyűlnek. A szomszédátya kijelöl négyet sírásni, ha gyermek, akkor csak kettőt. Négyen megássák a sirt, s hatan kiviszik a tetemet.) – Husarii de sus.

„*Dacă nu mergi la groapă, vii la țigan și plătești om în loc. Plătești vre-o 40–60 de lei. Ori te învoiești cu celălalt vecin care merge la rând cu dumneata, căci sunt totdeanu doi vecini care fac groapa. Tiganilor nu le dai totdeauna bani, că nu ai totdeauna bani la îndemână. Mai le dai și o măsură de bucate. O măsură ajunge.. Nu le dai niciodată mai mult. Ba iarna merge țiganul și pe jumătate de măsură de bucate.*“ (Ha nem akarsz sirt ásni, elmész a cigányokhoz, fizetsz 40–60 lejt, s ő helyetted megássá. Vagy megegyezzel a szeres szomszédoddal, hogy ássa egyedül. De ha éppen pénzsűkében vagy, akkor a cigányokat egy kenyérral is kifizetheted. Egynél többet sohase adj! Télen még egy fél kenyérért is megcsinálják.) – Vălcereni.

„*Tată de vecini nu-i mai nimic. N-are altă treabă decât să mână la groapă.*“ (A szomszédátya csak arra való, hogy beossza az embereket a sírásához.) – Ulița Mare

Közmunkák esetében (pl. patakok tisztítása, dögkút kiásása, útjavítás, s általában az olyan munkálatoknál, amelyeknél nem volt szükség az egész falu munkaerejére) a polgármester kijelölt egy szomszédtságot, amely szomszédátyjának kötelessége volt mozgósítani („kihajtotta munkára”) a gazdákat. Aki megtagadta a részvételt, azt megbüntették.

A hivatalos utasítások közhírré tétele: Ha olyan fontos, azonnal közlendő hírről volt szó, amely nem tűrt halasztást, vagyis nem lehetett a vasárnapi templomozásig elodázni (a közérdekű utasításokat általában hétfvégén, a templomozás után hirdették ki), a falu vezetősége összehívta a szomszédátyaikat, hogy ők továbbítsák az utasítást. Stahl megjegyzi, hogy a Drăguș-i szomszédátyaik több ízben kihangsúlyozták, hogy mindezt csak szokásból teszik, hisz nincs törvény, mely kötelezné őket erre a szolgálatra. („*Dacă nu vreau, nu spui și n-are ce-mi face, că nu scrie la lege, numai așa e obiceiul.*”)

Kölcsönös segítség: A szomszédok elsősorban tűzoltásnál voltak kötelesek egymást megsegíteni. Stahl szerint régebben Drăguș minden szomszédtságának külön tűzoltóegylete volt, de akkoriban ez a szolgálat már nem önkéntes alapon működött, hanem a falu csendőre parancsára történt. A tűzoltáson részt venni nem akarót megbüntették. („*Care nu merge și-l găsește jandarmul acasă, îl pedepsește.*”)

A trágya vagy az utca „megvásárlása”: A faluban szokás volt, hogy a szegényebb gazdák megvásárolják a falusi előljáróktól a jogot, hogy az utcáról felszedhessék a trágyát. Ezért a falu utcáit nagyobb egységekre osztották, s ezeket kiosztották a *vecinătate*-knak. Ezen a területen belül mindenkinek joga volt részeket vásárolni.

Stahl adós maradt azzal a fentebb említett írásában beígért dolgozatával, amelyben arra keresett volna választ, hogy hagyományos, nemzeti társadalmi szervezettsége ellenére Drăgușban miért alakult ki a *Nachbarschaft* mintáját követő *vecinătate* intézménye.

A brassói és drăguși román szomszédtság intézményének összehasonlításakor szem előtt kell tartanunk, hogy adataink nem csak, hogy különböző természetű források-

ból származnak (történelmi szempontból feldolgozott, írásos források ill. néprajzi gyűjtés), de két különböző történelmi korból is származnak: míg a brassói *vecinia*-t a kisebbségben lévő erdélyi románok a Gubernium alatt hozták létre, majd a Magyar Királysághoz tartozó területen működött, és közvetlenül az első világháború után feloszlott, addig a drăguși *vecinătate*-ről már csak a „Nagyromániához” csatolt Erdélyből vannak adataink.

A két intézmény már elnevezésében is különbözik: *vecinie-vecinătate*. A Román Akadémia értelmező szótára szerint: „*vecinătate*”: I. 1. Valakinek vagy valaminek a helyzete, aki valakihez vagy valamihez közel van, közel lakik, vagy közel él; két vagy több szomszéd közötti viszony. 2. Valakivel vagy valamivel szomszédos hely; környék. 3. Azok, akik együtt vannak, vagy együtt, vagy a közelben laknak (másokhoz vagy egy más helyhez képest). II. Szomszédtsági viszony.” (Coteanu 1996:1153–1154) A *vecinie* címszónál a szótár a *vecinătate* címszó II. jelentésére utal. Vagyis a *vecinătate* szónak tágabb jelentésű és elsősorban a földrajzi közelségre utal, míg a *vecinie* inkább szociológiai szempontból értelmezhető, hisz két vagy több egyed jellegzetes kapcsolatát jelöli.

Egy másik, fontos különbség a – mindkét szerző által többé-kevésbé elismert – szász mintához való ragaszkodás. Míg a brassói *vecinia* úgyszólván „lemásolta” a *Nachbarschaft*-intézményt (láttuk, a brassói románok kezdetben a *Nachbarschaft*okba való belépésüket kérvényezték, nem akartak önálló, „etnikai jellegű” szomszédtságokat létrehozni), addig Drăguș lakossága, mellőzve a *Nachbarschaft* számos rítusát és kellékét, tulajdonképpen csak a szomszédátyaik megválasztását értelmezte „szokásként” (noha ezt is jócskán „átlényegítette”).

Az összehasonlítást mindenekelőtt az nehezíti meg, hogy forrásaink különböző korokból származnak, vagyis nincsenek adataink arról, hogy milyen lehetett a drăguși szomszédtság-intézménye Trianon előtt.

Kutakodásainkhoz talán némi fogódzót szolgáltat egy XIX. századi adat, mely szerint az 1820-as, Erdélyt is veszélyeztető havasalföldi és moldvai pestisjárványt megelőzendő, a brassói magisztrátus megparancsolta a töröcsvári árendásnak, ossza fel a románok lakta falut 30–40 házanként, és élükre nevezzen ki egy bizalmi személyt, aki ellenőrizze, hogy nincsenek-e megbetegedések az egyes gazdaságokban. (Mușlea 1951:318) Ez arra utal, hogy az említett faluban semmilyen fajta helyi adminisztráció nem létezett, tehát a szomszédtság intézménye sem (Mușlea szerint jellegzetesen – „besondere” – román *vecini*-ák a XVIII. században csak Segesvár külvárosában voltak, de megjegyzi, hogy a románok nem élveztek előjogokat, mert a szászok szerint ők már ősidőktől fogva csak az állatok őrzésére megfogadott pásztorok kunyhóinak a felépítésével foglalkoznak. (Mușlea 1951:334)

A brassói *vecinie* kialakulása szerintünk szorosan összefüggött az helybeli román lakosság társadalmi tudatosulásával és nemzeti emancipációjával, amelynek során egyre határozottabb kísérleteket tett, hogy részt vehessen a „hivatalos” társadalmi életben, ill. belépjen (ill. átvegye) ennek egyes intézményeit.

Az említett időszak már az európai nacionalizmusok kora, nem véletlen, hogy a brassói románok panaszaik etnikai élt kapnak: „Míg 1866-ban a bolonyai magyaroknak három szomszédátyaik volt a hatból, addig a románok csak 1884-ben választhatták meg Derestyén Todor Fugaciut, majd további öt román szomszédátyaikat, noha az

elszórta fekvő házakban főleg románok laktak“ – nehezményezik a románok. (Muşlea 1951:341) De etnikai nézeteltérések nem csak a románok és a szászok között voltak: a katolikus egyház által támogatott bolonyai magyar szomszédság 1862-ben például kérvényezte, hogy a nemrégiben a szásszal egyesített magyar szomszédságot válasszák szét, mert ezek nem tartják be a szabályzatot, és minden adódó alkalommal pénzt akarnak kicsikarni a magyaroktól. (Muşlea 1951:342)

A brassói szomszédságok körüli viták véleményünk szerint példásan szemléltetik az együttélésre kényszerülő erdélyi szászok, románság és magyarság részben különböző mentalitásából adódó problémáit. A három nép, a történelem során egyre szorosabbá váló együttélése új szabályok bevezetését igényelte. A szokások, az íratlan szabályok már nem bizonyultak elégségesnek, a kölcsönös bizalmon nyugvó, létfontosságú együttműködés már nem működött a más-más, kizárólag az illető etnikai közösségre érvényes etikai normák alapján. (*„Înainte vreame nu era nici o legătură cu scrisoare, cu peceți și cu mărturii și iscălituri și atele, pentru că oamenii nu erau așa vicleani, nestatornici, înșelători și mincinoși, și deci nu era nevoie de nici un angajament scris. [...] Nici furțișaguri nu erau, nici lăcașe nu erau și cînd aveau oameni între dinșii vreo învoire, vreo tocmeală, însemnau pe toiege și pe răboj.”*) (Régebb ismeretlen volt a levél, a pecsét, a tanúvallomás s az aláírás, mert az emberek nem voltak ilyen ravaszok, állhatatlanok, csalafinták és hazugok, nem volt szükség írásos megegyezésre. [...] Senki sem lopott, a lakatot nem ismerték, s ha egyezségről volt szó, azt botra és pálcára rótták.) (Muşlea 1951:338)

Az együttélés ill. egymás mellett élés viszonylag zavartalan működését csak egy másfajta – jellemző módon a „telepesnek“, „jövevénynek“ nevezett szászok számára természetes – normarendszer szavatolhatta, az írásban lefektetett szabályzat, az a racionális közös nevező, amely biztosítja minden közösség számára a legoptimálisabb kilátásokat.

Drăguș esetében már szó sincs erről a fajta kompromisszumról, hiszen az új történelmi helyzetben a Nachbarschaft már nem a hatalom birtokosainak intézménye, a falu lakosságára esetleg „rákényszerített“ intézmény elvesztette eredeti, a közösséget szorosan összefogó funkcióját, „folklorisztikus“ szokássá vált.

„Napjainkban, a szászok tömeges kitelepedése után – írja Vintilă Mihăilescu – a faluban maradtak általában a településen lévő lakóhelyük szétszórtságától függetlenül egy szomszédságba csoportosulnak. Ily módon a csoportosulási kritérium etnikai lesz, akárcsak a kevés roma szomszédság esetében. A román és magyar közösségek szomszédságaik – ahol azok még egyáltalán léteznek – választási kritériumok szerinti átstrukturálásába kezdtek: társadalmi réteg, a faluban leélt idő stb. szerint rendezték át őket. De még ezekben az esetekben is általában megmaradt a proximitásra való utalás. (Vintilă 2000:9)

A szilárd társadalmi „struktúrán” túlmenően, melynek évszázadokon át tartó fennmaradása kérdéses, létezik-e egy társulási stratégia, amely a hagyomány előnyeit élvezve, képes az új kontextushoz való alkalmazkodásra, eleget téve ily módon bizonyos alakulóban lévő társadalmi igényeknek. „... napjainkban létező szomszédságok alig hasonlítanak ahhoz a modellhez, melyet társadalmi történelmük felmutat.

De nem mondhatjuk, hogy egyszerű felbomlási folyamatról van szó, mert az nem adna magyarázatot az 1990 után szerveződött új szomszédságokra. Ezek nagyon sok változatban élnek, és csak az illető település sajátosságainak függvényében lehet őket értelmezni. A temetesen kívül, mely a szomszédság klasszikus funkciói közül az utolsó »bástya«, az (etnikai és társadalmi) identitás visszaállítása és ezek által a hatalom szétosztása a legfontosabb a jelenlegi szomszédságok számára.“ (Vintilă 2000:9)

A Nachbarschaft és a vecinie/vecinătate összevetésekor Vintilă is jelzi, hogy egyértelműen kulturális határról van szó, „... azonban hogyha figyelmesen szemléljük ennek az »egyedülálló« szomszédsági modellnek különböző változatait, a románokét, a magyarokét, a romákét, sőt a más nemzetiségekkel együtt élő szászokét is, a szomszédság történelmi gyakorlatain keresztül szőtt kölcsönhatások játékában inkább ozmózist és leleményességet fedezünk fel, mint »összeütközéseket«. Egy dolog azonban megmarad az erdélyi társadalomban: a szomszédság akulturációs fontossága. Ebből a szempontból, egyfajta »fenséges protestantizmusról« lehetne beszélni, nem a szó vallásos, hanem inkább a weberi konotáció értelmében.“ (Vintilă 2000:9)

4. A TÁRSADALOM DIFFERENCIÁLÓDÁSA ÉS A LÉTFENNTARTÓ GAZDASÁG

4.1. Szelvényezettség és rétegződés

Georg Weber a személyes identitás és a társadalmi szerkezet változásai közötti viszonyt vizsgálva megállapítja, hogy az egyén identitástudatának a kialakulását lehetővé tevő, ill. megkönnyítő jelentéstani elemek és strukturált tudati formáik minden társadalomban felfedezhetőek, s ha ezeket feltárjuk, valószínű, hogy a személyes identitás kialakulását befolyásoló társadalmi strukturális feltételekhez is közelebb kerülünk (Weber 1996:37).

Weber a társadalmak strukturális jegyeinek leírására a szociológia funkcionális-strukturális rendszerelméletének módszerét alkalmazza. Eszerint az egyes társadalmi rendszerek olyan részrendszerekre differenciálódnak, amelyeknek funkciói és egymáshoz való viszonyuk alkotják magát a társadalom struktúráját (Weber 1996:39).

Niklas Luhmann kutatásai alapján (Luhmann 1980:99) Weber a primér társadalmi differenciálódás három formáját különbözteti meg: a szelvényezett (szegmentált), a rétegzett (stratifikált) és a funkcionális differenciálódást.

A szelvényezett differenciálódás az egyszerű szociális rendszerekre, az archaikus társadalmakra jellemző, s mindig a társadalom belső határait alkotó, egyforma vagy legalábbis hasonló egységeknek (családok, törzsek, falvak) létrehozására törekszik. Jellemzője, hogy a mindenkori cselekvések vonatkoztatási alapja maga a csoport léte, azaz annak a társadalmi egységnek a túlélése, amelybe a személyek – úgyszólván alternatívák nélkül – beletartoznak. A társadalom összes tagja ugyanazon feladat megoldásán – a csoport létfenntartásán – munkálkodik, a belső munkamegosztás fejletlen, komplexebb belső szervezésre nincsen szükség. A csoportot alkotó személyek cselekvési lehetőségei úgyszólván a legapróbb részletekig előre megállapítottak, intézményszerűek, függetlenül attól, hogy melyik családnak, melyik törzsnek vagy melyik falunak a tagjai. Ennek az a következménye, hogy a személy minimális személyes öntudattal rendelkezik, amelynek következtében a csoportból való kiemelkedés lehetőségei is

minimálisak (Weber 1996:40–42). „A hagyományos rend – írja Bourdieu – csak akkor képes a fennmaradásra, ha nem a lehetséges legjobbként, hanem az egyetlen lehetségesként fogják fel, ha nem vesznek tudomást a melléklehetőségekről, melyek a legszörnyűbb fenyegetést jelentik egyszerűen azzal, hogy a hagyományos rendet ... sok közül az egyik lehetségesnek, azaz önkényesnek tüntetik fel.” (Bourdieu 1978:333)

Az előbbi fejezetekben elmondottak alapján megállapítható, hogy ez a szelvényezett differenciálódás jellemezte a székely és főleg a szász faluközösségeket is, noha a székely falvak XVI–XVII. századi átrétegződése valamelyest megbontotta a falu társadalmának egységét, mert a vagyoni egyenlőtlenség rétegek kialakulásához vezetett, bár a primorok elkülönülése a faluközösségek belső életét túlzottan nem befolyásolta; a primipilusok, pixidariusok, jobbágyok és zsellérek katonai feladatuk különbözősége ellenére is egységes közösségként, *communitasként* vetették alá magukat a falu íratlan és írott törvényeinek.

A szász városokban viszont már a kezdetektől a rétegzett differenciálódás jegeit mutató¹, erősen hierarchizált társadalmi rendszerrel találkozunk. A középkori városok társadalmá olyan egymással hierarchikus viszonyban álló részrendszerekre bomlott, amelyekben a társadalmi információkat a „fent-lent” kettős értéke alapján kódolták: a társadalmi jelenségeket (pl. a kommunikációt) a társadalom hierarchikus rendjére gyakorolt befolyásuk alapján értelmezték. Így például az egyes személyek megbecsülése vagy lenézése nem érvektől, szimpátiától, képzettségüktől stb. függött, hanem kizárólag társadalmi helyzetüktől. Ezeket a nem egyenrangú részrendszereket – Weber szerint – a hierarchia ösztársadalmi alapszimbolikája és a közvetlen reciprocitás (vagyis a világnak egy elsődlegesen, vallási alapú, hierarchikus létértelmezése) tartotta össze.

A történelem során a társadalomnak ez a fajta, egyértelműen függőleges differenciálódása a szelvényezetténél összetettebb problémákat vetett fel, mert a jogban gyökerező állami-világi norma- és legitimációrendszer, valamint az egyház intézményes megszervezése (az előbbi a békét, az utóbbi a vallási legitimációt biztosította) következményeként a centrális és a helyi szükségletek, ill. igények közötti viszony problematikussá vált, és a lokális csoportok is egyre hangsúlyozottabban a központi hatalom parancsaihoz kellett igazodjanak. A lokális csoportok viszont többnyire sajátosan értelmezték az egységesítésre törekvő központi hatalom utasításait, amely nem ismerve, vagy nem véve tudomást az eltérő helyi sajátosságokról, megbontotta a társadalmi harmóniát (vö. határőrezredek felállítása a székelyeknél). Míg az archaikus közösségekben a közbiztonsági és a vallási támogatás igényei helyben, gyorsan, közvetlenül és az emberi lehetőségekhez mértén kielégíthetők voltak, addig a központi hatalom fellépésével a hosszabb és nehezebb kommunikációs folyamatok megakadályozták vagy lelassították a differenciált igények, sajátos problémák megoldását. Ennek ellenére a rendszeren belül az egyének társadalmi helyzete tovább-ra is áttekinthető maradt, hiszen a „fent-lent” központi differenciál elve lehetővé tette a társadalmi jelenségek egyértelmű besorolását: a hierarchia sémái mindenik perspek-tívából ugyanazok voltak.

Az összrendszer „értelmét” az erkölcsnek és a vallásnak az a funkcionális általánosítása biztosította, amely a belső társadalmi hierarchia áthidalhatatlanságát – központi szemantikai kódként – Istentől transzcendáltként hirdette és fogadtatta el.

A XIX. század derekáig az erdélyi városok lakossága nem különbözött tágabb társadalmi környezetétől, az az alapszabály ugyanis, hogy minden részrendszer pontosan

ismerte az egészben elfoglalt helyét, az egyénekre is érvényes volt, mert „... az egyének a személyiséget nem a társadalmi környezettől való elkülönülésként értelmezték, hiszen ez a rendszerből való kiesésükkel, kiválásukat jelentette volna” (Weber 1996:44).

Az erdélyi szász és magyarok ill. székelyek lakta városok lakóinak szociális rendszerben elfoglalt helye tehát jellegében különbözött a falvak lakosságától, mert ez már nem a társadalom határait is jelentő, alternatívák nélküli faluközösséghez való tartozást jelentette; a vonatkoztatás alapja már nem az egész társadalom, hanem az a hierarchikus részrendszer (réteg vagy rend) volt, amelyhez a személy tartozott. Bár az is igaz, hogy a városi polgár is alternatívák „keresése” nélkül azonosult saját rendjének belső társadalmi törvényeivel, akár a paraszt vagy a nemes².

Európa késő középkori társadalmának rohamosan növekvő komplexitása fokozatosan a rendek és rétegek helyzetének és státusának az elbizonytalanodásához vezetett, a társadalom horizontális felépítését kezdte kiszorítani a vertikális – Weber szerint – funkcionális rétegződés. A városok társadalmi szerkezetének átalakulása – nagyobb késéssel – a XIX. század derekától Erdélyben is megfigyelhető. A tudás specializálódása, a kereskedelmi útvonalak kiszélesedése, valamint a politikai hatalom fokozatos függetlenedése a vallásos legitimációtól s a felsőbb rétegek interakciójaitól a társadalomban olyan új határvonalak kialakulásához vezettek, amelyek már nem a rendekben (részrendszerekben), hanem a társadalom egészében betöltött különböző funkciók és szolgáltatások között húzódtak. „A hierarchia ösztársadalmi alapszimbolikája és a közvetlen reciprocitás már nem bizonyultak alkalmasnak a társadalmi helyzet és teljesítmény közötti összefüggés biztosítására, s így az új részrendszerek egy harmadik elemmel, az önmagukra mutató »rendszerreferenciával« bővültek. Ez az »önreferencia« nemcsak az egyes részrendszerek identitásának a kialakulásában játszott fontos szerepet, hanem a társadalmi helyzet és teljesítmény közötti viszony szabályozását is átvette. A társadalmi kommunikáció megszabadult merev rendi jellegétől, az ösztársadalmat érintő döntések központilag irányíthatókká váltak, s így a modern társadalom egymástól többé-kevésbé független, funkcionális részekre, gazdasági, politikai, jogi, vallási, családi, nevelési, tudományos stb. részrendszerekre bomlott.” (Weber 1996:46) Gazdaságilag, politikailag és szellemileg saját helyi csoportjaikból kinőve a személyek arra kényszerültek, hogy egyre erőteljesebben beleszövedjenek az ösztársadalomba, tevékenységük nagy része beolvadt a nagyobb társadalmi összefüggésekbe: távoli folyamatokkal és személyekkel kerültek közvetlen vagy közvetett kapcsolatba, egyre több intézmény tagjaivá váltak, s ennek következtében az egyértelmű szociális identitást, ill. magától értetődő szociális cselekvésteret biztosító tartós, helyi kapcsolataik is mindjobban háttérbe szorultak. „Az egységes világnép olyan perspektivikus világnépekre szakadt, amelyeket az egyes »rendszer-környezeti« viszonyok alakítottak ki. A családnak például csökkentek a gazdasági és jogi funkciói, a személyes közelség és az intim interakciók gondozása került előtérbe. Nem beszélve arról, hogy másképpen szemlélik a gazdaságot a politikusok, mint ahogy a nevelők, másképpen értelmezik a családi struktúrák fontosságát az egyházi tisztviselők, mint a bírók.” (Weber 1996:46)³

A funkcionálisan rétegződő modern társadalmat megelőző korokban a családhoz vagy a renchez való egyértelmű tartozás az egyének önazonosságát is biztosította. „Ha valaki paraszt volt – írja Weber –, ez – a társadalmi struktúrába gyökerező iden-

tifikációs szimbólumként – már elégséges is volt ahhoz, hogy megtalálja helyét sorstársai között, s tudja, ki áll felette, ill. ki alatta a társadalmi hierarchiában. A részrendszerhez való, alternatívák nélküli hovatartozás tehát »kívülről« biztosította a személyes identitást, vagyis társadalmilag meghatározott identitásról beszélhetünk.” (Weber 1996:48) Ettől eltérően a modern társadalomban a személy egy időben több részrendszerrel is azonosulhat, több szinten vehet részt a társadalmi kommunikációban. Sőt elvben a társadalom összes részrendszerének a tagjává is válhatna, hiszen ezek létének mindig is csak egy-egy részére vonatkozhatnak. Így már nem az „*univerzális szolidaritás*” biztosítja a társadalmi integrációt, hanem azoknak a partikuláris szerepeknek az összessége, amelyek egyenként a személy identitásának csak egy részét jelentik. Ennek kialakulását pedig már nem a társadalom szemantikus meghatározásai és előre strukturált valóságdarabjai szabályozzák, hanem egyénileg formálódik, a funkcionális részrendszerek határainak, különböző sajátos élethelyzetekben való összefonódásával.

Legfelsőbb társadalmi instanciaként az osztálytársadalmi rendet évszázadokon keresztül biztosító, isteni akaratra hivatkozó egyház integrációs erejének a megszűnésével a modern korban az európai társadalmakban újabb összetartó erő jelent meg, az etnicitás⁴. „Az etnicitás azoknak a kisebb-nagyobb emberi közösségeknek a megfigyeléséből indul ki, amelyek hisznek abban, hogy közös származásuk és/vagy közös történelmük és kultúrájuk révén összetartoznak, vagyis olyan sajátos összetartozástudatuk (*Zusammengehörigkeitsbewußtsein*) van, amely az egyéni és a kollektív cselekvéseket is nagyban meghatározza. Az etnicitás szemantikai fogalom, mert a kommunikáció számára olyan érzékelési és tudásbeli tartalmakat biztosít, amelyekre az idő, a tér és a társadalom dimenzióiban akármikor hivatkozni lehet. Másképpen: az etnicitás a közös vonásokba vetett hit (*geglaubte Gemeinsamkeit*) (Weber 1996:51).

Az európai társadalmaknak abban a korszakában, amelyben a stratifikált rétegződés helyét fokozatosan a funkcionális rétegződés vette át, az etnicitás és a nemzeti szemantika a társadalmi kommunikáció legfontosabb eszközeivé vált, kompenzálva az újfajta, modern identitás kialakulásából adódó dilemmákat. A kollektív identitás új formájaként fellépő etnicitás kulturális közvetítőként már nem a vallást, hanem a nemzeti nyelvet, a nemzeti (népi) kultúrát és a nemzeti történetírást használta. Történelmi és társadalmi környezettől függetlenül „állandó értékeket” emelt nemzeti jelképekké, hogy ezen „értékkonszenzus” segítségével biztosíthassa az identitásukat valamilyen csoporthoz tartozás révén meghatározni már képtelen személyek számára a társadalmi kommunikációba való integrálódást. Véleményünk szerint ennek a folyamatnak a terméke volt az előző fejezetekben említett „helytálló eszményi székeltség”-, ill. „az összetartásában nagy nemzeteket túlszárnyaló maroknyi szászág”-kép is.

A XIX. század derekától az új értékkonszenzust hordozó etnicitás a kommunikáció úgyszólván minden területére behatolt, s a személyes identitás fontos elemévé válva átvette a vallásnak az osztálytársadalom „értelmét” tudatosító funkcióját.

4.2. A „great transformation” és a „nempiacelvű gazdaság”

Az európai társadalom- és gazdaságtörténettel foglalkozó különböző tudományágak képviselői az ötvenes évek óta egyre gyakrabban használják az „egyetemes történelmi cezúra” kategóriáját. Ezen azt a XVIII–XIX. században végbemenő átalakulási folyamatot értik, amely során a startifikált rétegződésű európai társadalom intézményei bomlásnak indultak, átadva helyüket a funkcionálisan rétegződő modern ipari társadalomnak. Polányi Károly és tanítványai ezt a korszakot, amelynek során a társadalom többi folyamatába addig szervesen beépülő gazdasági intézmények függetlenné kezdtek, majd átvették a társadalmi dominanciát, a „nagy változások” („great transformation”) korának nevezik⁵ (Polányi 1976:197–226).

Polányi szerint a mezőgazdaságot folytató Európában a kapitalizmus kiteljesedése a gazdasági élet formái nem sokban különböztek egymástól. A civilizáció fejlődése főleg politikai, intellektuális és szellemi természetű volt, Nyugat-Európa 1100-ban még alig érte el a római világ ezer évvel azelőtti színvonalát, s gazdaságát tekintve a középkori Európa nagyjából egy szinten állt az ókori Kínával, ill. Perzsiával (Polányi 1976:53). A piacgazdaság „egyedülálló vállalkozás” az emberi faj történetében – írja –, mert korunkat megelőzően egyetlen társadalomban sem szabályozták a piacok a gazdaságot, s a csere útján szerzett nyereség sohasem játszott fontosabb szerepet a gazdaságban. A piacok csak a társadalom funkcionális rétegződésének a kialakulásával kezdtek külső beavatkozás nélkül, önszabályozó rendszerként (a weberi értelemben funkcionális részrendszerként) megszervezni a gazdasági élet egészét⁶ („piacelvű gazdálkodás” vö. Polányi, 1976:197–226).

Polányi szerint a közgazdászok már azon alapvetése is téves, amely a piac törvényeit az emberek természeti állapotában meglévő állítólagos hajlamára alapozza, mert az ember „természetes adottságai figyelemre méltó állandósággal jelennek meg újból és újból valamennyi földrajzi hely és valamennyi kor társadalmában; és kiderül, hogy az emberi társadalom fennmaradásának szükséges feltételei változatlanul mindig ugyanazok” (Polányi 1976:54), s az emberi gazdaság általában beleszövődik az emberi társadalom viszonyaiba: „Az ember nem úgy cselekszik, hogy az anyagi javak birtoklásával kapcsolatos egyéni érdekét óvja; úgy cselekszik, hogy társadalmi helyzetét, társadalmi jogait, társadalmi javait óvja meg” (Polányi 1976:54). Ebből az következik, hogy az elosztás és termelés folyamata nincs összekötve a javak birtoklásával összefüggő, sajátos gazdasági érdekekkel, ez utóbb viszont számos társadalmi érdekhez kapcsolódik, amelyek egyes társadalmakban ugyan eltérőek lehetnek, de a gazdasági rendszer minden esetben nem gazdasági motívumok alapján működik. Hosszú távon ugyanis a társadalmi kötelezettségek kölcsönös jellegűek, mert ezek teljesítése szolgálja a legjobban az egyén érdekeit, abban a vonatkozásban is, hogy mit ad és mit kap: „A bőkezűség jutalma, ha a társadalmi megbecsülés egységeiben mérjük, olyan nagy, hogy egyszerűen nem kifizetődő más magatartás, mint a kifejezett önzetlenség” (Polányi 1976:55).

A „nempiacelvű” társadalmakban az összes csereaktust olyan ingyenes (értékpénzzel nem megvásárolható) adományok formájában hajtják végre, amelyet várhatóan viszonzni fognak. Ezt az aprólékosan kidolgozott eljárást a nyilvánosság kifinomult módszerei biztosítják, s nemcsak a nyereség gazdasági motívuma hiányzik belőle, de

minden olyan önálló és elkülönült intézmény is, amely tisztán gazdasági motívumokon alapulna⁷. „Sohasem létezett az individualista vadember, aki a maga vagy a családja részére gyűjtögetett vagy vadászott. Az a szokás, hogy az ember a saját háza népének a szükségleteiről gondoskodik, csak a mezőgazdaság haladottabb fokán válik a gazdaság tényezőjévé; de még akkor sincs semmi köze sem a nyereség motívumához, sem a piacok intézményéhez. Sémája a zárt csoport... az elv mindig ugyanaz volt, nevezetesen a csoporttagok szükségletkielégítésére történő termelés és tárolás elve.” (Polányi 1976:67)

Polányi ezekben a társadalmakban a termelés rendjét három, nem ökonómiával kapcsolatos viselkedési elv által látja biztosítottak: a reciprocitás főleg a társadalom szexuális szervezetének, a családnak és a rokonságnak a vonatkozásában működik, és a termelést és családfenntartást biztosítja, a területi jellegű redisztribúció⁸, amely azok vonatkozásában fejt ki hatását, akik egy közös főnök alá tartoznak, és a háztartás elve, amely a saját használatra történő termelést jelenti.

A reciprocitás és a redisztribúció csak akkor válik hatékonyá, ha a létező intézményes struktúrák lehetővé teszik alkalmazásukat. Ezt pedig a szóban forgó társadalmak szervezete, a szimmetria és a centricitás struktúrái biztosítják. A szimmetria intézményes struktúrája a reciprocitást könnyíti meg, mert a „dualitás” alkalmas az egyéni viszonyok párba rendezésére, a centricitás pedig a javak és szolgáltatások begyűjtését, tárolását és újraelosztását biztosítja. „Mindaddig, amíg a társadalmi szervezet a maga megszokott módján funkcionál, egyéni gazdasági motívumoknak nem kell működésbe lépniük. (...) Egy ilyen közösségben a profit gondolata nem merülhet fel: az alkudozást szégyenletesnek tartják; nagyra becsülik az ingyenes adományozás erényét; a csere és a kereskedelem feltételezett hajlama nem jelenik meg. A gazdasági rendszer tulajdonképpen a társadalmi szervezet pusztá függvénye.” (Polányi 1976:60–61)

„Durván szólva azt mondhatjuk – foglalja össze Polányi –, hogy amíg véget nem ért a feudalizmus kora Nyugat-Európában, addig az összes általunk ismert gazdasági rendszer vagy a reciprocitás, vagy a redisztribúció, vagy a háztartás elve, vagy e három elv valamelyik kombinációja alapján szerveződött meg. Ezeket az elveket a társadalmi szervezet segítségével intézményesítették, amelyek egyebek közt, a szimmetria, a centricitás és az autarkia sémáit használta fel. A javak szabályszerű termelését és elosztását ebben a keretben az általános viselkedési elvek által megrendszabályozott egyéni motívumok igen változatos köre biztosította.” (Polányi 1976:80)

Az árszabályozó piacok általánossá válásának következményeként kialakuló ökonómiai analízis számára „a gazdaság olyan intézményekben testesül meg, amelyek az individuális választásokat teszik meg az ökonómiai folyamatot alkotó összefüggő mozgások kiindulópontjának” (Polányi 1976:235). Ebből adódik, hogy az árszabályozó piacok rendszerén kívül a gazdaság működésének vizsgálati módszerként használt ökonómiai analízis elveszti relevanciáját⁹.

Polányi a nempiacelvű társadalom gazdaságát az ember és a környezet közti kölcsönhatás azon intézményesített folyamataként¹⁰ értelmezi, amely a szükség-letkielégítő anyagi eszközökkel való folyamatos ellátást biztosítja (vö. Polányi 1976:230–231). Ebben a rendszerben a gazdaság egységét és stabilitását a szimmetrikus csoportosulások kölcsönösen megfelelő pontjai közti mozgásokat jelölő re-ciprocitás, a központ felé

irányuló, majd e központból kiinduló elsajátítási mozgásokat koordináló redisztribúció és a piaci rendszer „személyei” között lezajló oda-vissza mozgásokból álló csere biztosítja. Ezek az integrációs sémák különböző intézményes alapzatot feltételeznek (a rokonsági csoportok szimmetrikus rendszerét, az elosztás központi jelenlétét, ill. az árszabályozó piacot), de időben gyakran egymás mellett is előfordulhatnak.

A gazdasági viszonyait reciprokativ alapon¹¹ megszervező közösség olyan csoportokra oszlik, amelyeknek kölcsönösen megfelelő tagjai egymást ilyenként tudják azonosítani (pl. szomszédok, családos férfiak). Ez a szimmetria azonban nem korlátozódik a dualitásra, több csoport is szimmetrikus lehet két vagy több tengelyhez képest (ugyanaz vonatkozik a csoportok tagjaira is, akik nem feltétlenül annak tartoznak viszonzni a segítséget vagy az ajándékot, akitől kapták).

A rokonság, a szomszédság vagy a faluközösség a szilárdabb és átfogóbb csoportosulások közé tartoznak; hatókörükön belül a katonai, gazdasági, vallási vagy társadalmi jellegű önkéntes vagy félig önkéntes feladatok olyan situációkat teremtenek, amelyekben kölcsönösségen alapuló szimmetrikus csoportosulások képződnek. Polányi szerint a reciprocitásnak, s tegyük hozzá, az általunk vizsgált kölcsönös segítségnek mint integrációs formának a hatóerejét az növeli számottevően, hogy képes alárendelt módszerekként a redisztribúciót és az árucserét is alkalmazni. Ezek szerint a kölcsönösség vagy oly módon valósul meg, hogy az emberek meghatározott redisztributív szabályok szerint osztják meg a munka terhet – vagyis „sorjában” végzik el az egyes egyénekre háruló munkafeladatot –, vagy a rögzített egyenértékek cseréjével, ahol a cserearányok a létfontosságú javakban éppen szűkölködő előnyére vannak megszabva (vö. Polányi 1976:245–246).

A redisztribúciós elv (begyűjteni egy központba és szétosztani e központból – pl. nyílföldek évenkénti kiosztása) alapján szerveződő gazdaságban a javak elosztása egy kézben (faluközösség) összpontosul, és az elosztás módját a szokás, a törvény vagy ad hoc központi döntés szabályozza. „Néha valóban együtt jár a termékek fizikai begyűjtésével, központi tárolásával és kiosztásával, máskor a „begyűjtés” nem fizikai, hanem pusztán elsajátítási aktus, vagyis nem egyéb a fizikai helyükön megmaradó javak fölötti rendelkezési jogok „begyűjtésével”. (Polányi 1976:246)

4.3. A létfenntartó gazdaságok és a társadalom belső logikája

Polányival ellentétben, Arnold Gehlen szerint a „nagy változások kora” jóval korábbra tehető, a „törés” már a „neolitikus forradalom” idején megtörtént, amikor a fosszilis energia felhasználásának korabeli elterjedése megbontotta a társadalmi rendszer és az ökoszisztéma közötti egységét (vö. Gehlen 1986:39–45). Tény, hogy a neolitikum és az ipari forradalom közötti időszakban Európa különböző régióiban a modern társadalomban dominánssá váló tendenciák már csírájukban felfedezhetők, sőt a régiekkel ideig-óráig párhuzamosan léteznek¹².

A fentebb vázolt vitában Marshall Sahlins munkája (Sahlins 1974) hozott újabb fordulatot. Szerinte ugyanis terményfölösleget termelő társadalmakkal (*Überflussgesellschaft*) már a kőkorszaki vadász- és gyűjtögető kultúrákban is találkozunk. Sahlins állítása azért volt meglepő, mert az addigi kutatások nagyjából megegyeztek

abban, hogy az archaikus társadalmak az egzisztenciális minimum alatt éltek, s tagjaiknak – reggeltől estig az élelmiszer beszerzésével lévén elfoglalva – „nem volt idejük” más jellegű tevékenységekre, s hogy a bőség csak a földműveléssel és állattenyésztéssel, tehát a letelepedett életformával jelent meg. Sahlins az elméleti reflexiókat és empirikus adatokat a modernizáció-elmélet alapján feldolgozó gazdasági antropológiát paradigmaváltásra készítette. További munkássága során (Sahlins 1976b) ugyanis meggyőzően bebizonyította, hogy a régebbi korok embereinek viselkedési módját, cselekvéseit lehetetlen a jelenkori társadalom leírására használatos fogalmakkal megmagyarázni. „Minden társadalom saját belső logikája szerint működik – írja –, s ezeket egyenértékűekként kell kezelnünk, mert csak immanens szociális princípiumaik vizsgálata által válik lehetségessé a társadalmi valóság rekonstruálása.” (Sahlins 1976b:23)

Sahlins szerint a társadalmi logika a cselekvésekre utaló normák és viselkedési szabályok összességéből rekonstruálható racionalitás fontos része. Ez a racionalitás a társadalmilag szankcionált normákhoz igazodik és elsősorban „tudatalatti” (értsd nem racionalizált) szabályok irányítják, vagyis az a hagyományokból származó magatartás, amelynek normáit a közösség nem kérdőjelezi meg.

Az archaikus társadalmak belső logikájának értelmezése során Sahlins néhány, számunkra is tanulságos hipotézist fogalmaz meg:

– Ha egy közösség birtokában csak könnyen szállítható tárgyak vannak, tagjai még nem feltétlenül szegények; noha igen kevés tárggyal rendelkeznek, biztosíthatják maguknak a jólétet, hiszen minden szükséges eszközük megvan az élelem és a ruházat előállításához, épp csak dolgozniuk kell, hogy ezeket előteremtsék.

– Ha egy közösség tagjai nem dolgoznak annyit, hogy mindent megszerezhessenek, amire esetleg vágyanak, s így több szabadidővel rendelkeznek, még nem feltétlenül lusták; lehetséges, hogy a szabadidőt, a nyugalmat értékesebbnek tartják a tárgyak birtoklásánál.

– Ha az egyes családok kevesebbet halmoznak fel, mint amennyire – nézetünk szerint – szükségük lenne az éhínséges időket átvészelnendő, hanem terményfölöslegüket elhasználják ünnepeiken – vagyis szerintünk elpocsékolják –, még nem feltétlenül könnyelműek; lehetséges, hogy hosszú idők tapasztalatából tudják, jobb, ha az ember fölösleges élelemkészletét megosztja szomszédaival, rokonaival vagy a szomszédos törzsek, falvak népével, hiszen ezek adott esetben úgyis viszonzni fogják az ajándékot.

– Amiért egy törzs tagjai nem térnek át gyűjtögető-vadászó életmódjukról a mezőgazdaságra és állattenyésztésre, még nem feltétlenül primitívek és elmaradottak. Lehetséges, hogy szerintük eredeti életformájuk több lehetőséget biztosít a nyugalomra, s azért, hogy hagyományos életmódjukkal nem használják ki a végtelenségig az általuk „belakott” ökológiai szeletnek a lehetőségeit – vagyis tudatosan nem termelik meg a lehető legtöbbet –, előreláthatatlan változásokkor (éghajlat megváltozása, természeti katasztrófák stb.) is lesznek még kihasználható lehetőségeik a törzs létének biztosítására.

– Ha a földművesek megtagadják a nagyobb hozamú növények termesztését, még nem biztos, hogy régi előítéletekből teszik ezt; az is lehetséges, hogy olyan, a lét kockázatait csökkentő belátás vezérli őket, amelyet nyelvileg már nem is tudnak artikulálni, tehát „jelképtelenített”, a hagyományokban gyökerezik.

Dieter Groh a létfenntartó gazdaságok központi kategóriáit vizsgáló tanulmányában (Groh 1992:54–117) meggyőzően bizonyítja, hogy ha a Sahlins által megfogalmazott hipotéziseket a thompsoni metodológiai szabály („*decode the evidence of behaviour*”) alapján értelmezzük, vagyis ha az archaikus közösségek társadalmi és gazdasági jelenségeihez a modernizáció-elmélet módszereivel közelítünk, következtetéseink négy, téves kulcsfogalom köré fognak csoportosulni: szegénység, lustaság, könnyelműség és előítéletek. De ha ugyanezeket az archaikus társadalmak – Sahlins által vázolt – belső szociális logikája alapján értelmezzük, teljesen más képet kapunk: az alacsonyabb gazdasági igényvel rendelkező közösségek is termelhetnek terményfölösleget; a „szabadidő-preferencia”¹³ (*Mußbepräferenz*) az arisztotelészi „jó és helyes élet”¹⁴ ideáltípusához közelít, a kölcsönös segítséget a társadalmi kapcsolatok intenzív ápolása mozgósítja a leghatékonyabban; a csoport életlehetőségeit a környezet megóvásával lehet tartósan biztosítani.

Groh a létfenntartó gazdaságokat olyan gazdasági rendszerekként határozza meg, amelyekben az élet és a túlélés legfontosabb eszközeit a háztartás, a falu vagy a törzs keretén belül termelik meg, s amelyek cselekvési orientációját és normáit a csoport-specifikus, arisztotelészi „jó és helyes élet” definiálja, vagyis létüket a materiális és kulturális szempontok egyforma erősséggel, egyenlő mértékben határozzák meg.¹⁵ A létfenntartó gazdaságok és a kapitalista piacgazdaság között kategóriabeli különbségek¹⁶ szemléltetésére pedig a következő ellentétpárokat javasolja: a termelés maximálásának tudatos kerülése (Unterproduktivität) – termelés maximálása; „szabadidő-preferencia” – gazdasági haszon maximálása; kockázatminimalizálás – profitmaximálás; használati értékorientáltság – csereérték-orientáltság; „elégséges élelem” elve – profitprincípium; csoportjövedelem – egyéni jövedelem.

További vizsgálódásai során Groh három munkahipotézist állít fel¹⁷:

1. A létfenntartó gazdálkodást folytató közösségek egyes személyeinek cselekvései és viselkedése a „termelés maximálása tudatos kerülésének” – a „szabadidő-preferenciának” –, és a „kockázatminimalálásnak” a stratégiái alapján tudjuk megmagyarázni.

2. Az archaikus társadalmak az általuk „belakott” ökológiai szelet lehetőségeit nem használják ki a végtelenségig, a „szabadidőnek” (azaz a nem termelésre fordított időnek) is nagy értéke van, s a vadász, ill. legeltető és földet művelő stratégiákat lehetőleg úgy választják meg, hogy még a legmostohább körülmények között is biztosíthatassák a csoport, a falu, a törzs túlélését.

3. E két előbbi valójában a „kockázatminimalálás” részstratégiáit alkotják. A „kockázatminimalálás” alkotja Groh szerint a létfenntartó gazdaság magvát, mert belőle az archaikus társadalmak összes viselkedési szabályai és cselekvési normái levezet-hetők (ebben az összefüggésben a termelés maximálásának tudatos kerülése a kockázatminimaláló stratégia strukturális-analitikus, a „szabadidő-preferencia” pedig a kulturális-szimbolikus szintjét jelenti).

Groh a kockázatminimalálás modelljének elemzésekor két alapfeltevésekből indul ki. Az egyik biológiai: egy faj vagy népesség szempontjából a kockázatminimalizációs stratégia révén a kipusztulás kockázata is minimalizálódik; a második a játékelméletből származik: eszerint a kockázatminimalálás a természet ellenében folytatott egyszemélyes játék (a játékos ebben az esetben a faj vagy a népesség), a „*game of ruin*”-hoz hasonlít. Ennek a játéknak a szabályai szerint a nyereséget nem osztják ki, hanem mindig

visszateszik a „közös kasszába”, tehát nyereség a szó szoros értelmében nincsen. Az optimális játékstratégia ezek szerint az, amelyik a játék időtartamát – tehát esetünkben a faj vagy népeség túlélését – minél hosszabb ideig tudja biztosítani.

A termelés maximalálásának tudatos kerülése úgy működik – írja Groh –, hogy egy közösség az általa lakott terület – ökológiai szeptet – erőforrásait nem használja ki a végletekig, tehát jócskán a lehetséges felső határ alatt termel¹⁸. Ha a lehetséges kapacitás megterhelését növelné, ezzel nemcsak az egy egységnyi (pl. egy órai) munka hozama növekedne (tehát többet kellene dolgozni, s így kevesebb szabad idő állana rendelkezésre), de az előreláthatatlan, szélsőséges körülmények esetén mozgósítható tartalékok mennyisége is csökkenne.

A „szabadidő-preferencia” (*leisure preference*) a mikrogazdasági elmélet fogalma, s abból a felismerésből indul ki, hogy a létfenntartó gazdaságokban a munkálkodás és szabad idő között időbeli folyamatosság van, a kettőt nehezen lehet szétválasztani. Funkcionális szempontból ez azt jelenti, hogy bizonyos cselekvéseknek (pl. a státusnak, a becsületnek a megőrzése, a rituális ténykedéseknek) speciális feladata van, a munkálkodás is jórészt ezekbe ágyazódik, s ezáltal nem a termelő, hanem a kommunikatív funkciója az elsődleges. Az ilyen társadalmi környezetben az emberek számára a munka fogalma úgyszólván nem is ismeretes (így a munkaidő sem), mert beépül a sokoldalú társadalmi kommunikációba, s mert a „szabadidő-preferenciának”, a „dologtalanságnak” (*Nichtarbeit*) is vele azonos, magas használati értéke van¹⁹.

„A paraszt saját cselekvését nem tartja a szó igazi értelmében vett munkának – írja Bourdieu. A paraszt, helyes kifejezéssel szólva, nem dolgozik, hanem fáradozik. »Add a földnek veritékedet, s ő is adni fog neked« – tartja a közmondás. (...) A munka nem öncél, s nem is erény önmagában véve. Ami értékelendő, az nem a gazdasági célra irányuló tevékenység, hanem maga a cselekvés, gazdasági funkciójától függetlenül, s csak akkor, ha viszont társadalmi funkciója van. Aki magát valamire tartja, annak mindig kell valamilyen elfoglaltságot keresnie.” (Bourdieu 1978:327–328)

A létfenntartó gazdaságot űző társadalmakban a gazdasági célra irányuló és a kommunikatív cselekvések között nem lévén éles határvonal, a cselekvések értékes szociális és kommunikatív oldalának a fenntartására és reprodukálására időigényes és esetenként sok élelmiszert (tartalékot) felemésztő ünnepekre, vallási rítusokra van szükség. Ezek az ünnepek és rítusok a csoport identitását, a csoport szolidaritását erősítik, a – Bourdieu által „szimbolikus tőkének” nevezett – rokoni és szomszédsági kölcsönös segítség társadalmi hálózatát, amely nélkül hosszabb időre tulajdonképpen a tisztán anyagi szubegzisztencia sem lenne biztosított. A rokoni és szomszédsági hálózatok ezáltal olyan komplex szociális erőforrássá válnak, amelyek biztosítása a „szabadidő-preferencia” körébe tartozik, hiszen fenntartásuk nagy időbefektetést igényel: így válik a „semmittevés” a szociális erők forrásává, hisz nélküle nem jutna idő a beszélgetésekre, a közös ünneplésre, a közös imádságra, vagyis a szociális háló állandó erősítésére.

A kulturális jelenségként értelmezett „szabadidő-preferenciát” Groh szintén a kockázatminimálás stratégiájára vezeti vissza. A létfenntartó gazdaságokban ugyanis a hiány és szükség elkerülésére olyan – a hagyományok, tapasztalatok és tanulás révén begyakorolt, szabad időt igénybe vevő – viselkedési formák alakultak ki, amelyek az ajándékcseré²⁰ jellegzetes stratégiájává kumulálódva az archaikus társadalmak gaz-

dasága szociális logikájának magvát képezik, lévén, hogy ökológiai szempontból a társadalmi csere egy ökológiai szeptet kapacitásának társadalmi szinten való kiszélesítését, s ezáltal a kockázat minimalását biztosítja.

4.4. A munka ajándékcseréje

A maussi értelemben vett társadalmi csere és ajándékozás szoros összefüggésének, az ajándékcseré természetének szociológiai elemzését Pierre Bourdieu végezte el (vö. Bourdieu 1978).

Bourdieu – részben Polányi és Sahlins szemléletével ellentétben – abból az alapvetésből indul ki, hogy: „... a »prekapitalista« társadalmakról (vagy a kapitalista társadalmak »kulturális« szférájáról) rajzolt naivul idilli képtől gyökeresen eltérően, a gyakorlati tevékenység még akkor is a gazdasági számításoknak engedelmessé válik, amikor teljesen az érdektelenség látszatát ölti magára azzal, hogy nem igazodik a (szűk értelemben vett) érdek vezérelte számítás logikájához, és nem anyagi, nehezen számszerűsítható célok felé tör.” (Bourdieu 1978:387). Vagyis a gazdasági számítás érvényességét, megkülönböztetés nélkül, mindazon anyagi és szimbolikus jellegű javakra is ki kell terjesztenünk, amelyek egy adott társadalmi formációban ritkák, s ezért keresettek (pl. kihívás, sértés, hatalom stb.).

Bourdieu, a „gyakorlati viselkedések ökonómiaja általános tudományának” nevezett elmélete valamennyi társadalmi gyakorlatot (beleértve azokat is, amelyek magukat az érdek mozgásán kívülállóknak vagy önkényesnek, tehát gazdasági vonzásoktól mentesnek tételezik) az anyagi vagy szimbolikus haszon maximalizálására irányuló gazdasági gyakorlatként értelmez. Szerinte kiindulásként a három kategóriába osztható, csoportok által felhalmozott tőkét kell megvizsgálni: a fizikai erő tőkéje a mozgósíthatóságra való képességhez, tehát a létszámhoz és küzdőképességhez tartozik, a gazdasági tőkét a föld és jószág képezi, a szimbolikus tőke pedig ráadásaként, mindig a tőke többi fajtája feletti rendelkezés mértékéhez kapcsolódik (a két előbbi felhasználásának módjától függően nőhet vagy csökkenhet az értéke). Mindhárom forma közös jegye az, hogy kölcsönösen átválthatók egymásra.

Az archaikus gazdaság a gazdasági és szimbolikus tőke megkülönböztethetetlen lényegét csak a kettő tökéletes egymásra átválthatóságának formájában képes megragadni. Eszerint a családi vagy nemzeti vagyon nemcsak a földből és a termelőeszközökből áll, hanem a rokonság és a társak, vagy tágabb értelemben, a kapcsolatok épségben megőrzendő és rendszeresen ápolandó hálózata, az elkötelezettségek és becsületbeli adósságok örökölt szövevénye, egymást követő nemzedékek során felhalmozódott jogok és köteleességek tőkéje is beletartozik, az a támasz, amely hatékonyan mozgósítható, valahányszor rendkívüli helyzetek szakítják meg a mindennapok rutinját. Bourdieu megjegyzi, hogy az archaikus gazdaság pontosan tisztában van a megszokott (családi közösség által kielégíthető) szükségletek és – ellenlábasként – a rendkívüli alkalmak (amik szükségessé teszik egy tágabb csoport jóindulatú közreműködését, támogatását) közötti különbséggel, a becsület és a presztízs „tőkéje” felhalmozásának stratégiáját alkalmazva annak a problémának a megoldására, amivel akkor kellene szembenéznie, ha folyamatosan (vagyis a termelési idő alatt is) fenn

kellene tartania azt a teljes – emberi és állati – munkaerőt, amire a munkaidő alatt szükség van. Így azokban a társadalmakban, ahol az éghajlat kéréhetetlensége és a technikai eszközök fejletlensége közösségi munkát követel, a gazdasági tőkévé igen könnyen visszaalakítható szimbolikus tőke a felhalmozás legértékesebb formáját jelenti.

A szimbolikus tőkét biztosító lekötelezettségi kapcsolatokra épülő csoport „birtokba vétele” komoly munkát feltételez (anyagi és szimbolikus jellegű beruházásokat), amelyekben a „befektetett” időnek nagy jelentősége van, az idővel való ajándékozás, az idő „tékozlása” egyike a legértékesebb ajándékoknak; „... a szimbolikus tőke hitel, egyfajta előleg, amit csak a csoport adhat azoknak, akik a legtöbb anyagi és szimbolikus biztosítékot nyújtják ehhez” (Bourdieu 1978:399), s felhalmozása csak a gazdasági tőke felhalmozásának rovására történhet²¹, mert a kialakult kapcsolatok újratermelésének munkája, az ünnepek, ceremóniák, egymás kölcsönös megajándékozása, meglátogatása, a tiszteletnyilvánítás kölcsönös formái stb. a csoport létének fontos feltételei.

Az ajándékcseré működését a rejtett gazdasági érdekek szempontjából vizsgáló Bourdieu dolgozatunk témájára vonatkozóan is érdekes megállapításokat tesz. Szerinte ugyanis a rituális jellegű ajándékozás folyamán az ajándékot adó személy bevallatlan számításának számolnia kell a megajándékozott bevallatlan számításával, vagyis úgy kell eleget tennie a vele szemben támasztott követelményeknek, hogy közben azt a látszatot keltse, mintha nem is tudna róluk²². Ez az „intézményesen megszervezett és biztosított nem tudás” annak a szimbolikus munkának a lényege, amely (a kommunikáció és kooperáció eszközeivel élve) a rokonsági, szomszédsági vagy munkaviszonyok által elkerülhetetlenül adott kénytelen kapcsolatokat átalakítja választható, kölcsönös kapcsolatokká. „A szolgáltatások e kisajátításának teljes igazságát – írja – az a tény határozza meg, hogy csak a kaláka munka (thiwizi) leple alatt mehet végbe, ez pedig olyan önkéntes segítségadás, ami egyben robot is, önkéntes robot és kikényszerített segítség.”²³ (Bourdieu 1978:391)

A munka ajándékcseréjeként értelmezhető kalákában ezek szerint a munkaszervezeti intézmény és a munkához való erkölcsi viszony között alapvető összefüggés van. A munka erkölcsi oldala a kitüntetett – vagyis az egymáson való, önzetlennek feltüntetett segíteni akarás –, amely a munkát nem gazdasági szempontból értékeli, hanem magát a cselekvést minősíti.

A munka megkezdésekor ivott áldomás, a közös éneklés és tánc, valamint a zárólakoma, amelynek során a gazdát és háza népét többször is felköszöntik, egy olyan rítus szerepét töltik be, amelynek célja, hogy az érdekek vezérelte „üzleti egyezséget” visszamenőlegesen ajándékok kicseréléseként tüntesse fel.

A közös étkezés, mint a társulást megpecsételő csereaktus, az idegenek között is rokoni viszonyt teremthet. Bahtyin írja, hogy a lakoma elmaradhatatlan mozzanata minden ünnepjellegű népi mulatságnak. „A legősibb ábrázolási rendszerekben az evés rendkívül szorosan összefüggött a munkával. A munka és a harc evéssel ért véget, ez koronázta meg, az evéssel vált teljessé a küzdő és munkálkodó ember diadala. A munka az ételben ünnepli magát. Miután az ember a munkában szembekerült és megküzdött a világgal, tevékenységét evéssel fejezi be: bekebelezi a világ egy meghódított darabját. Az evés mint a munka utolsó, győzelmi szakasza az ábrázolás rendszerében gyakorta a munkafolyamat egészét helyettesíti. A még régebbi rendszerekben egyál-

talán nem voltak éles határt az evés és a munka közé, a kettő egy és ugyanazon jelenségnek a két oldala volt: annak a küzdelemnek, amelyet az ember a világ ellen vívott, s amelyben végül is győzedelmeskedett... a munka is, az evés is közös tevékenység volt, az egész közösség egyformán vette ki belőle a részét. A közös evés mint az ugyancsak közösen végzett munka végső mozzanata, nem állati, biológiai aktus, hanem társadalmi esemény. Ha az evést elszakítják a benne lezajló munkafolyamattól, és tisztán magánjellegű, mindennapi jelenségként fogják fel, akkor az ember és a világ találkozásának, a világ fölfalásának... az evés és a beszéd, a vidám igazság alapvető összefüggésének a képéből nem marad több, mint egy sereg erőltetett és értelmetlen metafora. A lakoma mindig győzelemünnepe, ez hozzátartozik a lényegéhez. A lakoma ünnepi jelentése valami egyetemes dolog: az élet ünneplő győzelmét a halál fölött. (...) Ezért aztán a nép művészetében a lakoma mint ünnepi diadalmámor, mint megújulás nagyon gyakran tölt be betetőző funkciókat. Ebből a szempontból az esküvővel (nász aktusával) egyenértékű... az asztal mellett elhangzott szavak utópikus természete, amely mind a mai napig eleven a pohárköszöntőkben és asztali szónoklatokban... az ember eljövendő diadalát, a javakban való dúskálódást és az emberi megújulást anyagi-testi képeiben ünnepli.” (Bahtyin 1982:347–354)

A kaláka nemcsak közös munkavégzés, hanem kollektív szertartás és ünnep is, amelynek során a csoport szolidaritása nyilvánosan és ünnepelesen is megerősítetik. A zárólakoma mellett a kalákában a közös éneklésnek és táncnak is kitüntetett szerepe van. A közös éneklés is rituális cselekvés. Nagyfokú érzelmi telítettségét – amelynek hatására készek vagyunk arra is, hogy a szöveg tartalmától szinte függetlenül énekeljünk – az magyarázza, hogy eredeti formájában maga is kollektív cselekvés: az éneklők a közösségre esküsznek, a közösség alakítja őket, már azért is, mert amit egyedül énekelünk, az sem a sajátunk: „magányos” énekünk általános helyzetekre vonatkozik, olyanokra, amelyekben azt a dalt már énekeltek, vagy esetleg énekelni fogják. Tehát az éneklés nem csak rítusok funkcionális eleme, de magában véve is rituális folyamat.

A kaláka rítusai ugyanúgy, vagy hasonlóképpen megismételhető helyzetekben megnyilvánuló közösségi vonatkozású élmény létrehozói. A történet struktúrája viszonylag szilárd, mert csak ez a relatív stabilitás biztosíthatja, hogy a közösség tagjaiban a történet élményszerűen is realizálódhassék. A megismételhetőség lehetősége valamiképpen eltérít a reális értékektől, absztrakt értéket sugároz. Ezt a valós tartalmakkal és a rítus céljaival összefonódó absztrakciót Neumann „értéktartósságnak” (*Werthaltigkeit*) nevezi. „Ily módon – írja – olyan lényegkövetítés történik, amely egyúttal a lényeg leplezése is lehet, s mert ebben az esetben mágiával (ismétlő mágiával) van dolgunk, ez a fajta lényegtapasztalat mindenekelőtt irracionális síkon megy végbe.” (Neumann 1979:37) A rítusok tartalmai így maradhatnak távol a racionális kritikától²⁴.

A kalákában a technikai és rituális cselekvések célja az újratermelés: egyfelől a közösség fennmaradását biztosító anyagi javak, másfelől a közösséget összetartó kapcsolatok, értékek újratermelését biztosítja, elválaszthatatlan egységben. A gazdaság és étosz összefüggése mélyen gyökerező.

5. ÖSSZEHAJONLÍTÁS

A Helge Gerndt által javasolt objektum–kontextus felosztást szem előtt tartva, s ezt az összehasonlítható–összehasonlíthatatlan attribútumokkal kapcsolatba hozva, az összehasonlítható objektumaink (a székelyeknél a független intézményként értelmezhető kaláka, a szászoknál a szomszédsági szabályzatok részeként formalizálódó kölcsönös segítségnyújtás) mellett ezek társadalmi és történelmi kontextusai (a mel-lérendő társadalmi viszonyokra, egyenlőségre épülő, javarészt szabad parasztokból álló faluközösségek) is egybevetethetőeknek bizonyulnak.

5.1. Társadalmi és történelmi kontextus

5.1.1. Különleges feladatok – különleges jogok

A székely és szász közösségek közös jellemzője, hogy mindkettőjük már a kezde-tekben különleges előjogokkal felruházott népcsoportként lépett fel Erdélyben, és az össtsadalmi szinten vállalt különleges feladataik betöltését (határvédelem biz-tosítása, ill. a napnyugati civilizáció meghonosítása) – a későbbiekben identitástu-datukat is nagyban meghatározó – különleges privilégiumaiknak megőrzésével kapcsolták össze. Ez a különleges helyzet, ez a „kivülállóság” és „különvalóság” ket-tős előjelű volt, hisz egyrészt lehetővé tette a közösségek belső törvények szabta (tehát nem „felülről” erőszakolt) fejlődését, ugyanakkor konzervatív jellege miatt a XVIII. századtól lassan beinduló társadalmi és gazdasági prosperitás kerékkötőjének is bizonyult.

Különbségeket a fentebb említett privilégiumok forrásainak eredeztetésében észlel-hetünk: míg a székelyek az idők folyamán „*minden székelyek dicséretes törvénye és régtől megtartott szokására*” hivatkoznak előjogaik megnyirbálói előtt (a XIII–XIV. század közötti időszakban a „*régi székely szabadságnak idejében*” számtalanszor szó esik a székelyek sajátos, különállást sejtető vagy bizonyító szokásairól, jogi normáiról, vö. Imreh 1987:7), addig a szászok már a kezdettől fogva a magyar királyoktól kapott írásos kiváltságleveleket tekintik erdélyi létük legitim megalapozóinak. Betelepülésük után – mondja Albert Huet az 1591-ben tartott országgyűlés előtt – „... *állami kivált-ságlevelekkel, privilégiumokkal, szabadságokkal és előnyökkel nemcsak, hogy mind-*

Ezeket a vágásokat vasárnap végezték. A húst egyformán három-négy részre osztották a szomszédok, így folyamatosan volt friss hús.

A „ganyézó” (trágyahordó) kalákát is a szomszédok végezték, szeres rendben. „*Előnye az vót, hogy közösen, egy nap alatt ki lehetett hordani a trágyát a mezőre, amit egyénileg, egy-két tehennel lehetetlen lett volna megcsinálni. De így szerre mindenkinek kihordták egy nap alatt a ganyeját, s vagy rakásba tették, vagy elterítették, s ennek a végibe – estefele vót – egyet nagyot ettek s ittak.*”

A kaszálókalkát vagy akkor rendezték, ha valakinek messze estek a kaszálói a falutól, s az úton sok időt elvesztett volna a gazda, ha egyedül kaszál, vagy ha valamelyik szomszéd vagy rokon megbetegedett, s ki kellett segíteni.

A cséplésnél való kalakázást is tizenegy-tizenhat szomszéd végezte egymásnak, nem rokoni alapon, hanem örökölt szokásként, s függetlenül attól, hogy egyiknél négy-öt, másikkal tizenkét-tizenöt órát csépeltek.

„Egykor a szomszédság sokféle kötelezettséggel járó együttélési formát jelentett – írja Tárkány-Szücs Ernő –, és már a tőkés idők tünete a »szomszédság csupa jóság« tartalmú megfogalmazás ismert pejoratív értelme. Viták korábban is lehettek, sőt voltak is a szomszédok között, de a jogi népszokásokban megrögződött hagyományos »jó« megoldások mégis rendet tudtak tartani.” (Tárkány-Szücs 1981:686) Ebben az értelemben vallott gyimesi adatközlőnk is a szomszédság lényegéről: „*A szomszéd még a legfontosabb, met az minden bajod tudja. Azt meg kell becsülni. A szomszéd a legelső rokon.*”²

A szászoknál nem alakult ki egy földhöz kötött jobbágyi vagy zselléri réteg, „... a tulajdonképpeni szabad paraszti falutípus igazi területe a szász székekben volt: itt a tizenegy szék közül nyolcban kizárólagos, s másik kettőben is uralkodó típust képviselt. A szászöldi privilégiumok megvédték az ún. Királyföldet s benne a szabad paraszti társadalmat a feudális osztálytagolódástól.” (Egyed 1981:22)

A szász falvak homogén társadalma esetében egy más típusú függőségről beszélhetünk: a városok társadalmi és gazdasági befolyásáról. „A számok azt bizonyítják, hogy a középkorban még dinamikusan fejlődő, virágzó települések a fejedelemség idején megtorpantak. A két valójában nagy szász város, Nagyszében és Brassó – amelyek mellé lassan Beszterce is felzárkózott – az egész erdélyi szász társadalmat uralták. A Királyföld 60–70 000 ezer főnyi akkori lakossága tulajdonképpen néhány száz gazdag és intelligens család uralma alatt állt. A gazdag szász patrícius családok és az egyetemet végzett értelmiségi elit érdekeit sok esetben családi szövetkezések (*Familienverbindungen*) erősítették.” (Tonk 1996:11)

A viszonylag azonos vagyoni helyzet és társadalmi státusz a szociális kapcsolatoknak bensőséges jelleget kölcsönzött. „A »barátság« szó a szász nyelvjárásokban a rokonság szinonimája. Nemcsak a rokonság, de sokszor a család is a szomszédság körülírásaként használatos. (...) A Nachbarschaft tisztségeinek megnevezését is a családon belüli szerepek elnevezéseivel illették³. A vezetőt »szomszédatyának« hívták, feleségét »szomszédanyának«, a tagok egymást »testvéreknek« szólították, segítségüket »testvéri segítségnek« nevezték” (Schubert 1980:47–48). Figyelmünket azonban nem szabad elkerülnie, hogy ezt a bensőségeset, a szomszédok közötti „testvéri” viszonyt a Nachbarschaft törvényei írták elő: „*Wird jedem Nachbarn zuörderst Bescheidenheit, Leutseligkeit, Freundlichkeit und seinem Nachbar in Freuden mit Dienstwilligkeit in*

Traurigkeit mit Trost, in zweifelhaften Sachen mit Rath und in Gefährlichen mit der That, an die Hand zugehen anbefohlen; damit die Gemüther, nicht nur zu einer bloßen Nachbarschaft, sondern zur wahren und lebhaften Freundschaft eingeleitet werden mögen...” („Minden szomszédtól elvárjuk, hogy szerény, nyájas és barátságos legyen. Szomszédjának örömeiben szolgálatkészséggel, bánatában vigasszal, tanácsalanságában jó tanáccsal, veszélyben tettekkal segítsen, hogy lelküket ne csak pusztá szomszédság, de igazi, szívből jövő testvériség kösse össze.”) – olvashatjuk az 1794-es Medgyesi Nachbarschaft szabályzatában.

Ami a családi és szomszédi segítség arányának eloszlását illeti, Hans-Achim Schubert megállapítja, hogy „... a család strukturális változásainál szükséges segítségben a rokonságé volt az elsőbbség, s csak utána következtek a szomszédok. De minél nehezebbnek, terhesebbnek bizonyult ez az átmenet, annál fontosabbá és közvetlenebbé vált a szomszédság szerepe. Igaz, az ilyen alkalmakon a rokonság közelebb állt a családhoz, de ennek is mindig a szomszédsági szabályzatokhoz kellett igazodnia. Tény, hogy az átmeneti ritusokban a szomszédságnak kitüntetett, domináns szerepe volt, s ezt a szerepet a család sem sajátíthatta ki, nem individualizálhatta” (Schubert 1980:62).

A fentiekben vázolt különbségek ellenére nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy történelme során hosszú ideig mindkét közösség hasonló, létfenntartó gazdálkodást folytatott, s „a szabad faluközösségnek elsődleges céljai közé tartozott tagjainak mint tulajdonosoknak a fenntartása, tehát önmaga újratermelése, azaz tagjainak a lesüllyedéstől, elszegényedéstől való megvédése.” (Egyed 1981:38)

A negyedik fejezetben leírtakhoz kapcsoljunk néhány, közösségeinkre vonatkozó példát: „A csiki székely kisbirtokos hóeséstől hómenésig, november közepétől március végéig itthon semmit sem keres, csak fogyaszt, és úgyszólván semmit sem dolgozik. Ezen egész idő alatt összes munkássága annyiból áll, hogy a tűzre kevés fát hoz, s pár darab marháját gondozza. (...) Ezenkívül a vasárnapokkal együtt 77 üldönnepe van, amelyen gazdai munkát nem végez. Hát még a sok vásár, búcsú, ünnep hány munkanapot vesztegettetnek el.” (Bartalis 1901)

Oláh Miklós érsek írja, hogy a székelyek „mindannyian nemesnek tartják magukat, mint akik mind a régi hunok maradványai, s nem ok nélkül akarnak élni azon szabadsági elsőbbséggel”. A továbbiakban az érsek a székely nemesi státusnak az értelmezésére is kitér: ők „senkit sem szenvednek maguk közt, hogy nagyobb szabadsággal bírjon egyik, mint másik: a legkisebbnek éppen az a szabadsága, mint a legnagyobbak” (Egyed 1997:22). Tivai Nagy Imre a XIX. század közepén, az Oláh Miklós kora óta sok szempontból megváltozott székely társadalomban ugyancsak felfigyel – a szerinte már károsnak bizonyuló, s tegyük hozzá, látszólagos – egyenlőségre: „Az az Istenverte székely átok sújt, hogy mihelyt egy atyánkfia akár az országban, akár itthon egy kis tekintélyre küzd fel magát, nyomban készen áll ellene a leskelődés, hogy a legrongyabb alkalmat a lerántásra kihasználjuk. Mert hát mi mindnyájan olyan képzelte nagyságok vagyunk, hogy közülünk nagyobbra nem emelkedhetik senki.” (Tivai Nagy 1996:69)

Ez a biztonságot nyújtó, de társadalmi és gazdasági kiemelkedést nem engedélyező közösségi stratégia a szászoknál is működött. A Nachbarschaftok a nyomás-kényszer révén ugyanis úgy határozták meg a természetett növények rendjét és az egyes családok földhasználati jogát, hogy abból lehetőleg minden porta megélhetése biztosított legyen. Az esetek nagy többségében ebből és a kertekben termelt zöldségekből min-

den család fenn tudta tartani magát, sőt terménycserére sem szorult. Határesetekben (pl. szárazság vagy éhínség idején) főlegesen terményeit mindenki köteles volt szétosztani: „*Wer einigen vorrath an Korn hat, soll es denen bedürffligen auszugeben...*” („Kinek felesleges gabonája van, azt ossza szét a szűkölködők között.”) – írja elő az 1719-es segesvári Nachbarschaftok szabályzatának egyik cikkelye (Schubert 1980:89).

A háztartások és a Nachbarschaft csekély, s az élelmiszerek esetében nagyrészt romlandó fölöslegét jórészt a közös lakomák, ünnepek emésztették fel. A terményfőlség felhalmozása az önálló szász faluközösségekben különben is nagy nehézségekbe ütközött volna, hiszen a megtermelt javak mennyisége portánként nagyjából egyezett, ezeket csak rövid időre lehetett tartósítani, a terményfőlséget a közös lakomákon, ünnepeken élték fel (Schubert 1980:90).

Láttuk, hogy a földművelő-állattenyésztő népségeknél az elsődleges szervezeti kerete a család, s folyamatos működésének az alapja a családrendszer volt. Ezek a családok általában önálló és önálló háztartást vezettek, amely több volt, mint gazdaság: a háztartásban egyesült a család mint termelési egység, mint fogyasztó közösség, mint a társadalom alapsejtje, a maga bonyolult és sokféle kapcsolatrendszerével. „Az ilyen háztartások kisebb-nagyobb csoportja belsőleg többszörös és több szálú kapcsolatrendszert alakított ki: vérségi-rokonsági, szomszédsági-barátsági, társadalmi-hierarchikus, funkcionális-együttműködési, öngazgatási-szokásjogi kapcsolatrendszert” (Egyed 1981:10). De míg a székelyek elsősorban a faluközösség szintjén szabályozták a lakosság társadalmi életét (sajnos a kisebb, feltételezhetően intézményesült egységek – tízesek, szerek és szegek – működéséről kevés megbízható forrással rendelkezünk³), addig a szászok – mintegy – felbontották ezt az egységet, s a kisebb (áttekinthetőbb, s ezáltal esetleg jobban ellenőrizhető⁴) Nachbarschaftokra bízták ezeket a feladatokat. A jelenség tagadhatatlanul egyedülálló Európa társadalmában, kialakulásának okaira csak további kutatások adhatnak választ. Tény, hogy: „Az erdélyi szászoknál a Nachbarschaft intézménye nem egy esetleges lokális kapcsolatmintaként (*lokales Beziehungsmuster*) jelentkezett, hanem a közösség szociális struktúrájának szerves részeként, alkotóelemeként – helyhez kötött szociális egységként – a társadalmi kapcsolatoknak kettős irányú (az egyedek és a faluközösség felé) közvetítője és szabályozója volt.” (Schenk 1987:163)

5.1.3. Törvények és szabályzatok

A székely és szász falutörvények és szomszédsági szabályzatok, „*a falu javára s megmaradására célozó*”, „*megálló és felbomolhatatlan végezésékként*” a társadalmi diszharmonia, a jogtalanság és bizonytalanság ellen védtek a közösséget („... *noha ennek előtte való időkben is a mi eleinknek jó szokása szerint igyekeztünk a mi egyházi gyülekezetünket jó rendtartással viselni és igazgatni, mindazáltal, holott mind az mi egyenlenségünk miatt... a rendtartásban tapasztaltunk nagy sok fogyatkozásokot.*”) – Berekeresztúr, 1602. Tágabb összefüggésben azt mondhatjuk, hogy az ilyen típusú jogrendszerekben a bizonytalanságtól való félelem és a hatalom gyakorlása egymás kiegészítőjeként jelentkeznek, hiszen a törvények betartását a hatalom biztosítja a leghatékonyabban.

A székely és szász közösségek jogrendszere alapvető tulajdonságai közül elsőként a folytonosságot kell kiemelni. Az írott jogszabályok bevezetőjében a közösség

„háromidejű entitásként” lép fel: a dicséretes ősokeket tudatosan tisztelő törvénykezők azért foglalják írásba a közösség „szabályzatát”, hogy utódaik is okulhassanak belőle („... *irattuk az emléközetre*” – Gyergyóalfalu, 1581; „... *az minémü szabadságokkal, erős törvényekkel és büntetésekkel az mi régi eleink az megírt helyeket bírták, magunk is bírtuk és most is bírunk, in memoriam sempiternam posteritatum articulatim megíratnók és megerősíténök és megtartánók, és maradváinkkal is megtartánók...*” – Menaság, 1620 körül). A jogrendszer kontinuitását ennek képviselői (bíró, hűtösök, szomszédaitya stb.) biztosítják, mert „*semmi a végezés is, ha annak effectuma nem léssen*”, s csak „*a falu közönséges dolgai igazgatásának*” folytonossága révén válik legyőzhetővé a bizonytalanság, így válik előreláthatóvá, megtervezhetővé a mindennapi élet⁷.

A folytonosság mellett a jogrendszer és a közösség tagjai közötti harmóniának is alapvető jelentősége volt. A falvak lakossága – több-kevesebb kivétellel – pozitívan viszonyult a törvényekhez, hiszen az a jogrendszer, amelyben élt, személyes érdekeit is támogatta. Személy és rendszer között harmonikus viszony volt, mert egyiknek sem volt elsőbbsége a másikkal szemben. Az ilyen jogrendszerekben az egyén öncél, de ugyanakkor eszköz is, hisz felhasználható a közjó megvalósítására. Bizalommal viseltetik a rendszer iránt, s ez a bizalom még akkor sem szűnik meg, ha bizonyos körülmények korlátozzák az egyéni szabadságokat (a közösség érdekeit az egyéni érdekek elé helyezi például a csikszépvízi Dullóságnak az az 1867-ben kiadott utasítása, amely a sáncok, az utak és a hidak kijavítását elmulasztó falvakat figyelmezteti „*A tavaszi vetés és más munkák tekintetéből. Ezen kötelesség teljesítését halasztani nem lehet, mert először közérdek, azután a magánérdek.*” – Lelőhely: Csikszeredai Megyei Múzeum, Gyimesfelsőlok községének *Parancsolatkönyve* 1865–1869). Azt is mondhatnánk, hogy a közösség tagjai azonosultak jogrendszerükkel, áldozatokat hoztak érte, mert úgy vélték, hogy ezeket a saját érdekükben is cselekszik. Más szóval a rendszer érdekei egybeestek a személyes érdekekkel, a felvetődő szociális és jogi problémákat a társadalmi normáktól való elhajlásként értelmezték.

A falutörvények és szomszédsági szabályzatok jogrendszerében a joggyakorlat ritualizált. A kialakult „szakzsargonnak” és a törvénykezéssel járó szokásoknak (pl. latin szavak, kifejezések⁸, változatlan formulák, a törvénykezést megpecsételő kézfogások és lakoma, a „*Versöhnabend*” és az ezt követő istentisztelet) ambivalens értékük van, hiszen óriási összetartó erejük éppen abból adódik, hogy nem mindig érthetőek (ill. értelmezhetőek), s ez egyrészt összefogja a közösség tagjait, másrészt távol tartja a kívülállókat (vö. az új gazda rituális felvétele a közösségbe, a szomszédsági szabályzatok ismételt, ünnepélyes felolvasása).

H. Bianchi írja, hogy a törvény azonosító funkciója révén a befogadás (affiliáció) forrása is lehet, hiszen egy személyt a közösség aszerint is azonosíthat, ahogyan a törvényes formákat használja, ahogyan a törvényekhez viszonyul: ha a többséghez hasonlóan, akkor a közösség tagjaként kezeli (eljátszva vele az „együvértartozás mindennapi rítusát”), ha másként, akkor visszautasítóan, sőt esetenként agresszíven. A közösség a csoportnormákhoz való igazodást mint teljesítményt bírálja el, és a csoportértékekkel szemben tanúsított nonkonformitást (akár a közönyt, akár a szembesülést) rossz teljesítményként, kudarként bélyegzi meg (vö. Mérei 1994:40). A bölöni vártemplom 1690-es törvényében olvashatjuk: „*A bészorult emberek* (értsd több falu lakossága)

között ha mi verekedés vérzéssel, szidás, morgolódás leszen, azokat a várbeli kapitányok arra rendelt emberekkel együtt végképpen igazítsák el törvény szerént, minden tovább való halogatás nélkül, úgy, hogy aki halált, halállal, aki bírsággal, bírsággal fizessen.” Ilyen esetben az affiliációs hajlam – természetéből adódóan – egyenes összefüggésben áll a félelemmel, hisz amilyen mértékben növekszik a félelem, úgy növekszik az agresszió is azokkal szemben, akik nem hajlandók az „együvértartozás mindennapi ritusának közös ünneplésére”. A félelem feloldása és az affiliáció kettőssége ugyanis csak akkor szavatolt, ha a többség konform módon viselkedik. Határesetekben, ha a közösség léte forog veszélyben, a – különben megtűrt – törvényszegők (nonkonformisták) jelenléte megnöveli a félelmeket, az affiliáció megromlik, s ez a konform többségből agresszivitást válthat ki. A deviánsok a félelmek és a bizonytalanságok okozóivá minősülnek, s megindul ellenük a büntető hadjárat, a pogrom. A félelmeknek illyenszerű projekciója a törvények megromlásához vezet – jegyzi meg Bianchi (vö. Bianchi 1973:248).

Az előzőekben nagyvonalakban ismertetett jogrend a belső konfliktusok megoldásában elsősorban a megbomlott rendet, a békés társadalmi kapcsolatokat igyekezett helyreállítani. A közösségi szabályok ellen vétőket ugyan megbüntette (a pénz- vagy terményekbeli büntetéseket legtöbbször a köz érdekében használta fel, bár arra is akad példa, hogy a kertbíráknak „a zálogat szabad légyen meginni” – Imreh 1983:323), de a büntetéseknek sohasem volt bosszúálló s csak ritka határesetekben megbélyegző, kiközösítő⁹ jellegük.

Hogy a faluközösség megbízott tagjainak igazságérzetében, meggyőzően bizonyítják azok a cikkelyek, amelyekben a konfliktusba kerülő felek közötti megegyezés, kompromisszumkötés kézenfekvőségét hangsúlyozzák („Ha valaki a tilalmasban kárt tétet és meg nem alkuszik az káros emberrel törvénylátásnak előtte... – Gergyóalfalu, 1581; Imreh 1983:277).

A „peres ügyek” megoldásában a székelyeknél fontos szerepe lehetett a közvetítésnek, hiszen a feleknek általában közös érdekük volt a kibékülés (a közvetítők ilyen esetekben tekintélynek örvendő közös ismerősök, vagy a hütösök testülete, esetleg a határezerred előjárósága voltak): „Lévén controversiájok sósmocsári szénafű iránt csiktaplocai Lajos Istvánnak Lajos Miklóssal, primipilusokkal, mely aránt való continentiáját elébeszélvén mü előttünk a két felek, külömben törvényesen nem ítéltünk, hanem bennünket kézbeadásával arbitrálnak, minthogy literale instrumentumokkal nem produkálhattak; tehát a mi közbevetésünk által lemondanak a törvényről, s egyezének eszerint...” (Csiktaploca, 1778. június 12; Imreh 1973:254)

Ha a konfliktus jellege megkívánta, a közösség a figyelmet a normák áthágására felhívó, jogi döntést alkalmazta, amelynek azonban a jogtalanság megszüntetésén túl, valószínűleg már nem minden esetben sikerült a felek között megbomlott jó viszonyt is helyreállítania.

A két előbb felsorolt formánál valószínű jóval elterjedtebb volt a közvetítés és a jogi döntés elemeit ötvöző döntőbírói eljárás, a békítés, hiszen a perlekedő felek, a közösség tagjaiként maguk választották a falubírókat és a hütösöket, ill. a szomszédját, így már előzőleg, „szerződésben” is megegyeztek abban, hogy alávetik magukat döntésének: „Müelöttünk az nemes compagnia fórumán mindenik fél maguk keresetekről megbékélének, oly formán: kiki maga pretensióját elengedi, hogy egyik a másikon soha semmit nem pretendálnak, hanem ennek utána egyik a másikkal mint test-vératyafiak, úgy kíván-

janak élni, ezután pedig többször nem kívánják megháborítani...” (Csikjenőfalva, 1783. február; Imreh 1973:255); „Felcsíkszéki pálfalvi Ferencz Györgyné Lajos Margit, testvérbátyjaival Lajos Péterrel és Lajos Józseffel müelőttünk magok kezét fogának és megbékélének...” (Csiktaploca, 1779. január 15; Imreh 1973:254)

A előbbieken felsorolt eljárásoknak a már bekövetkezett nézeteltéréseket, „egyenetlenségeket” kellett elsimítaniuk. A székely és szász közösségek előrelátását bizonyítja, hogy – tagjaik békés mindennapjait biztosítandó – a konfliktusok kifejlődésének megelőzésére is nagy hangsúlyt fektettek. „Amint in anno die 26 Novembris csiktaplocai Vas András és Lajos Gergely, sit venia, ökröket cseréltek együtt, emberséges emberek előtt, áldomás felmondással. Mind az áldomásokban levő biznyságok, mind pediglen magok az írt cserések megvallák, hogy az melyik félnek nem tetszenék a csere, egy hét mülvá is készek visszaadni” – olvashatjuk Csiktaploca falujegyzőkönyvének 1787. december ötödikei bejegyzésében (Imreh 1973:98). Még fontosabbak lehettek azok az alkalmak, amikor a közösség ünnepélyes keretek között, az áldomás, a lakoma ritusával pecsételte meg a belső harmóniát: „NB. Minthogy az egész falu egyben lévén gyülve, megegyezet akarattól, a fenn írt summából elköltött áldomásra – egyes akarattól – öt Rforintokat... egy illyen gyülés lévén, ahol egész falubéli lakosok megjelentenek, sok zenebona, felforgatás közben, az áldomás megívása közben. Egymástól hazamenvén minden harag nélkül, aki ha vétett vala elsőbben egymásnak, azok is elmenetele idején egyik a másikat megkövetvén. Így elmenének ki-ki a maga házajába. Ezt kívánatik írásba tenni jövendőbeli emlékezetnek, hogy ezután is ezen egységét folytatni teljesítsék az ezután való becsületes communitásbeli atyafiak is.” (Csikjenőfalva, 1822. március 14; Imreh 1972:100)

A szászok negyedévenként megrendezett „bűnbánó napjának” (Bußtag) is ez volt a feladata, bár megszervezésében döntő szerepe az egyháznak volt. Az egyes háztartásoknak krízisekkel terhes pillanataiban elsősorban rituális segítséget nyújtó egyház a közösség társadalmi struktúrájába is szervesen beépült, s a szomszédság keretein belül meg nem oldódó konfliktusokat a legtöbb esetben a falu lelkésze simította el. A szomszédok ellenőrző funkciójukat „a keresztényi felebaráti szeretet” szellemében gyakorolták, a tagságuk egyházzal szembeni köteleseit is mindig szem előtt kellett tartaniuk. A „megbékülés estjének” (Versöhnabend) a templomi úrvacsoravételhez hasonló, rituális lefolyása volt, s „... lényegileg a templom épületén kívül tartott liturgiára emlékeztetett, olyan liturgiára, amely kitört a templom falai közül, hogy behatolva a szociális hétköznapiakba, elkísérje és alakítsa az emberek összes élethelyzetét.” (Paul Philippi – idézi Schubert 1980:160)

Az ünneplőbe öltözött szomszédokat házába invitáló szomszédok kezdetben elmondta a kibékülésre felszólító, évszázadok alatt kialakult formulát „(...) Aus deiser Ursach seid ihr den hier versammelt um euch zu versöhnen, wo einer oder der andere in Streit und Widerwärtigkeit mit seinem Nachbar lebt. Auch will ich euch herzlich um Verzeihung bitten; wenn ich mit etwas gefehlt habe, so verzeiht mir!” (Azért gyűtetek ide össze, hogy kik összevesztetek vagy kellemetlenséget okoztat egymásnak, kibéküljenek. Ha vétettem volna, én is szívből bocsánatot kérek tőletek!) Ezután a szomszédok, a kölcsönös bizalmat megerősítendő, és mindenfajta jövendőbeli nézeteltérést elkerülendő, bocsánatot kértek egymástól, majd hagyományos nyelvi formulák elmondásával biztosították egymást őszinte baráti érzelmeikről (vö. Fronius 1886:102).

5.2. A kölcsönös segítségnyújtás

A kölcsönös segítségnyújtást a székelyek és szászok más-más formában, különböző keretek között szabályozták. Jogosnak tűnik hát a kérdés: vajon miért használják a szászok ennek a problémának a megoldásához a jogi utat, explicit büntetéseket róva a szabály ellen vétőkre, ill. miért nem vesznek fel a székelyek kalákát szabályozó utasításokat falutörvényeik közé (sőt, miért tiltják helyenként például a kalákákat befejező mulatságot)? Első látásra kézenfekvőnek tűnik a válasz, hogy azért, mert a szomszédügyi artikulusok a háztartások életének úgyszólván minden vonatkozását, a magánélet szokásrendjét is szabályozták – s így a kölcsönös segítségnyújtást is –, a székely falutörvények pedig csak egy tágabb kört öleltek fel, a *communitas* közös problémáira, a közösségi élettel szorosan összefüggő cselekvésekre vonatkoztak. De ha figyelembe vesszük az egyes személyek közösségtől való úgyszólván elválaszthatatlan kapcsolatát, s azt a tényt, hogy a közösség a „független”, egyéni kezdeményezésekhez általában elutasítóan viszonyult, vagyis, hogy a székely háztartások mindennapjai is kizárólag a közösség által előírt (de nem leírt) szokásokhoz igazodtak, előbbi válaszuk felszínesnek bizonyul¹⁰.

Ha közelebb akarunk kerülni a jelenség lényegéhez, szemügyre kell vennünk, össze kell hasonlítanunk a kaláka és a Nachbarschaft keretei között történő segítség formális vonatkozásait.

5.2.1. A segítségre való felszólítás és meghívás

A szomszédügyi szabályzatok szerint a segítségre szoruló kérésével a szomszédatyához kellett fordulnia („*soll er den Nachbarvater um Hülf ersuchen, welche ihm doch zu Gelegenheit nicht soll versagt werden*” – a szomszédatyát kell megkérje, hogy segítsen, s ez ilyenkor ne tagadtassék meg tőle). Ezek után a szomszédatyá mérlegelte a munka nagyságát, és elrendelte („*über Anordnung des Nachbarvaters*” – a szomszédatyá utasítására) a közös munkát. Ilyen esetekben minden felszólítottnak kötelessége volt segíteni („*Inbesondere ist jederman verpflichtet, jedem Mitgliede seiner eigenen Nachbarschaft beim Aufheben eines Brunnenschwengels oder eines Schopfens, so wie bei größeren Bauten beizustehen.*” – Ha szomszédságának valamelyik tagja kútgémet állítana, vagy fészert ácsolna, de minden nagyobb építkezésnél is mindenkinek köteles segíteni.)

A közösség segítségére szoruló székely gazda „kalákát csinált”; noha ő is legtöbb esetben közvetítőkkal hívatta meg társait („... *másnap kalákát hívtam a faluban Balog Mosesnek.*” – Szárazajta, 1817; Szabó T. 1973:254), ennek a fajta „közvetett segélykérésnek” más jelentése volt, mint a szász szomszédatyá utasításának: úgy tűnik, ezzel a gazda elkerülhette, hogy személyesen utaljon szorult helyzetére, hogy kérjen, s a kalákába hívók is inkább a közösen elvégzendő munka ünnepjellegére utaltak¹¹. Ez a fajta közvetettség a segítséget ajándékká minősítette, olyan szolgáltatássá, amelyet tulajdonképpen nem is kértek, nem is „erőltettek”, s amit a megsegítők – akár az ajándékot – így jószántukból adományozhattak társuknak. („*A kalákásokat egy-egy koma vagy megbízott ember hívta meg, azelőtt majdnem egy héttel, hogy tudjon mindenki réakészülni.*” – Csikszenttamás; „*Hívták aztán a kalákát, s még ott es olyan mozsikálást vágtak, amíg összetapasztották... úgy horták, annyin vótak, hogy alig*

fértek.” – Menaság; „*Megkérte az egyik komáját, hogy harmadnapra hívja össze a szomszédságot, barátokat, rokonyokat. Az aztán szerre vette a családokat s kihirdette, hogy ekkor s ekkor kaláka leszen, s hogy hol.*” – Csikmindszent; „*Megfogadtak egy szegénasszont, s az elhordozta a faluba mindenütt [a fonni való kendert], ide egy darabra valót, oda a másik házhoz egy darabra valót.*” – Gyimes). Az ily módon igénybe vett segítség mindenfajta kényszerűséget burkolt, s – Bourdieu frappáns megfogalmazásában – az elkerülhetetlenül adott kénytelen kapcsolatokat látszólag választható kapcsolatokká alakította.

A reciprocitásból adódó kölcsönös függőségnek ez a fajta rituális elkendőzése a megsegítőt a nagyvonalú ajándékozó „szimbolikus szabadságával” ruházta fel, az „erőltetés nélkül”, „jóakarathól” tett szolgálatot pedig egyéni, független döntésnek állította be: „*Ha valamely búzával, vagy gyümölcscsel, avagy zabbal a megye valamikor a szükséghez és az időhöz képest segíteni akarja tanítóját, az ő magok joakarattjok légyen az, ha megtalálják felőle az ő tanítójokat*” – olvashatjuk Berekeresztúr 1602-s rendtartásában. (Imreh 1983:284)

A kaláka ajándékjellegéről tanúskodnak az *Erdélyi Szótörténeti Tár* történelmi adatai is: 1673: „*ighire... azon Tiszteletbeli ajandok szolgálattatis*” (I., 148); 1725: „*az két kertben lévő major Házak, és Istállók tapasztásán... s sikálásán dolgoztak, az ajándék dólgosokon kívül...*” (I., 149); 1749: „*Egrestői 27 usorás és Nagjkendi huszonött ajándék zab aratoknak adt(am) 156 cipót* (I., 175); 1749: „*Ebben a Holnapban Lévén a szöllő munka körül 135 usorás és ajándék vagyis kalákas dólgosok... adtam nekik dietim három cipót számlálván egy személyre...*” (I., 149)

Az itt idézett irott források java része – jellemző módon – nem a Székelyföldről származik¹², s így az ajándék munka ambivalens jelentésével több helyütt is találkozunk: a „jóakarathól való adás” (vö. Sahlins: „általános reciprocitás”) mellett: 1633: „... *mys segítettünk eo kegnék, Clakaba jó akaratumkbol*”; 1713: „*magokban eleve meg edgizett joakarattjokbol adának és ajándékozának meg hihatatlanul... Josika Imrenek Vr(na)k eo Nganak...egj Házhelyet*” (I., 149), esetenként az ajándékozás cserejellegére (vö. „kiegyensúlyozott reciprocitás”); 1582: „*vittem Banffy Farkasnak aiandekot... Chukat..., három Tyuk... eott eytel Bortt / weottem ayandokot 7 tyukfyat*” (I., 148; „(A) Tokeljen... a viznek szük volta miatt Malmot nem volna miatt erigalni, hanem a Viziért a Falu kalákát adna”, sőt kényszerére (vö. „negatív reciprocitás”) is utalnak némely források: 1594: „*Hwswet napban az Jspannak tartoznak aiandekban ket tikmonnial*” (I., 148); 1754: „(A) *Jobbágy és sellér embereket... eo Excell(entia)ja szolgálattján kívül Groff Teleki Lajos Ur dolgoztatta kalákában, ezt pedig kételen kellett véghez vinni... (az aszszonyokat is) fonotatta... kalákában.*”

Az általános, az ajándékot a kényszertől szigorúan elválasztó tendencia ellenére a nagyvonalú ajándékként megjelenő segítség „hátterére”, a kölcsönös függőségre már egy 1582-es szövegrészben is találunk utalást: „*Azert engemet Ne hagy, hane(m) Jo akaratod zerent Ag, Amit Adhacz..., ha pedig nem Acz es meg nem Segitez... tehat bizony megh bantatom veled*” (I., 87), sőt a szász szomszédügyi szabályzatok racionális stílusára emlékeztető, a kölcsönös függőséget megfogalmazásával nyilvánvalóvá tevő falutörvényre is akad példa: „*Vadnak olyak is, jóllehet az égésre előmennek s ottan pipálnak félreállván, nem gondolván azt meg, hogy ha ezen szempillantásban felebarátján vagyon, majd más szempillantásban rajta eshetik, azért megegyezésből*

végeztük, hogy amikor a Szent Istennek büntetése akármelyik felebarátunkra bocsátatik, ne örvendjék, hanem ki-ki fejszével, kártya-cseberrel s egyéb afféle tőle kitélő edényekkel menni sub poena den. 36 menjen, s ott forgolódjék.” – Márkosfalva, 1772. (Imreh 1983:421–422)

A XVIII. század derekán fellépő társadalmi és gazdasági változások a székely *comunitasok* belső életében is éreztették hatásukat. Ebben a hosszan tartó, átmeneti korszakban a faluközösségnek egyre több „felülről érkező” utasításhoz kellett igazodnia, s ez elkerülhetetlenül a helyi jogszokások erejének meggyengüléséhez vezetett. Valószínűnek tűnik, hogy az „ezelőtt kipróbált” reciprocitási stratégiák folytonosságát már csak írott törvényekbe (vagy legalább megegyezésekbe) való foglalásuk biztosíthatta. Egy ilyen „átmentési kísérletről” tanúskodik az a csikjenőfalvi megegyezés is, amely frappáns megfogalmazásában a múltat és a jelent úgy köti össze, hogy a néhai „nem erőltetett” segítséget a közösség által elfogadható, kötelező utasítássá minősíti: „Folyó 1840-ik esztendő augusztus 26-ikán közönségesen egyetértőleg azon egyeztünk meg, hogy közönségünk kebelében akárkinek is szarvasmarhájában reméntenlen kára történnék, akár betegség által, akár pedig vad által esnék meg, tehát azon reméntenlen károknak ha leende valóságos tiszta bébizonyítása után a hús felosztassék közönségünknek becsü árán; a falusi bírák felvigyázatja alatt. És ha valaki ezen osztályból részt nem akarna venni, ott erőltetés nincsen és ha az olyan embernek efféle kára történnék, az nem leszen felvéendő. Annál is inkább, minthogy ezen egyezmény már ki is volt ezelőtt próbálva, és jónak tanáltatott lenni; ezért tehát ezután leendő folytatását kevésbé közönségünk fennhagyni megerősítve.” (Imreh 1973:105)

5.2.2. A segítség rítusai és a lakoma

A segítségben végzett munkák a szász faluközösségek mindennapjaihoz tartoztak, nem volt „különleges esemény”-jellegük, s valószínű ezért nem illették őket külön megnevezéssel sem. Arra sem találtunk adatot, hogy esetleg megvendégléssel, lakomával vagy tánccal zárultak volna. A munka és szórakozás idejét szigorúan előíró szomszédsági törvények nem adtak helyet a spontán, ad hoc multságoknak, hiszen még az egyes háztartások családi ünnepeit is kizárólag a szomszédság körében ülték meg. A Barcaságot bejáró Orbán Balázs írja: „A szász lakadalmak egyáltalában nagy fényűzéssel, mondhatni pazarlással folynak le; a máskor mindenben takarékos szász ilyenkor kitesz magáért, s oly vígságnak és örömnak ered, mintha egész évre ki akarná mulatni magát, olyan lakadalmak alkalmával mintha kicserélnék ezen máskor búskomoly, nevetni s örvendeni nem tudó népet: ez egyszer székellyé változnak át, mert a lakodalom menete, annak minden mondókája a székelyektől van átvéve...” (Orbán 1863:398)

Ezzel ellentétben már a kaláka-nomenklatúrája¹³ is arról tanúskodik, hogy a közösen végzett munka kitüntetett helyet foglalt el a székely falu életében. Néprajzi adataink mellett (vö. Hajdú 1993:83–101) a történelmi forrásokban is sokfajta, „nevén szólított” kalákaformára bukkanunk: *arató kaláka* (Kóród, 1750); *bika kaláka* – a falu bikájának tartásáért a bika tartójának végzett kaláka (Mezőzáh, 1778); *búzahordó kaláka*; *fabeli, fahordó kaláka* (1821); *fonó, gyapotfonó kaláka* (Altorja, 1756); *hegyező kaláka* (Martonfalva, 1813); *kőbeli (kőhordó), fabeli kaláka* (1837); *pitonka kaláka*, kalákában végzett gombaszedés (Somkútputaka, 1837); *sarjúgyújtó kaláka* (Budatelke, 1827); *szé-*

nahordó kaláka (Pókafalva, 1841); *szüreti kaláka* (Nagyalak, 1852); *tapasztó kaláka* (Budatelke, 1837); *törökbúzakapáló kaláka* (Vályebrád, 1794).

A közösség ünnepeként „megült” kalákában a gazdasági tevékenység elválaszthatatlan volt a közös lakomától, tánctól, mulatságtól, s mint kölcsönös ajándékot, adományt kicserélő, s megpecsételő rítus (1753: „*ígirtünk ő kegyelmének az magunk hatarunkban egj darabacska erdőt...attak peniglen kez be adassal, áldomással melljnek is nagyobb bizonysgara hozatat ő kegyelme avagj adott mas fel veder bort*” – I., 215.), lefolyását többszöri áldomásívás¹⁴ szakította meg: 1589: „*Hogy Az kazaltatást eluégezték, Attam Aldomasban az olahoknak f.1*” (I., 215); 1699: „*Kolozsváratt lako... Fa Acz Uraymék... El végezvén az munkát, áldomásban edgy weder bort... 12 ejteljt*” (I., 215); „*Amikor megrakták a szekereket a Hajnalcsillag biza még belénézett a pálinkáspohárba es. A gazda fogta az üveget, s ahogy megérkeztek a megrakott szekérral, tötötte a két pohár pálinkát, s úgy az sirüle es ki a kapun, hogy vigye a szekerevel a ganyét*” (Pottyond); „*Aki ganyét hozott, attak egy pohár pálinkát, s egy sarkalat kenyeret. Mikor vitte a ganyét a földre. A háziak béhívták vagy ott állottak a kapuban. Egyrésze bément, másnak kivitték. Megállították a kapu előtt s tötöttek egy pohár pálinkát – vagy kettőt a fiatalembereknek –, aztán egy sarkalat kenyeret, s azzal elment*” (Gyimes); „*Mikor a keresztet tették fel (az új házra), akkor azt mondták: – Isten tüztől örözze meg a házat! Hosszas életet s békességet! S pálinkát ittak.*” (Szenttamás); „*Egyszer csak megállt a munka a tetőn. Feltették a szarufákat, a »szarvazatot«, előkerült a koszorú, amit az asszonyok fontak vadvirágokból. Ünneplyes pillanat következett; a férfiak a koszorút a főgerendák találkozására helyezték, ahová később a kereszt került. Majd mi, kalákások – ugyancsak áldomás kíséretében – valamennyien szerencsét, boldogságot kívántunk a ház népének.*” (Csikmindszent)

A kaláka ünneplőessége a munka befejezése után megült lakomában tetőződött, amely jóval több volt az egyszerű közös étkezésnél, hisz már XVIII. századi források is említést tesznek az ilyen alkalmakkor használt kellekekről, asztalokról, abroszokról, fatányérokról és csupokról. Ezek valószínűleg a közösség tulajdonában voltak, akár a Nachbarschaftok ünneplősein használatos „klenódiomok” (*Kleinodien*).

A lakomán elfogyasztott ételek a néprajzi adatok szerint ünneplő étrendnek számítottak, s jócskán meghaladták a szükséges mennyiséget: „*Juhok Perseptiuma... 21 July a kalákások(na)k meg nyuzatt(am) mivel keringcek (?) voltak 2 Berke Bárányt*” (Hosszúasszó, 1834), sőt az sem kizárt, hogy néha a megsegített gazda anyagilag rá is fizetett egy-egy kalákára, főleg ha zenészeket is hívott. („*Fono kalákan Musikusoknak fizettem 1 Rf. 15 Kr. Három arató kalákára a Musikusoknak egy egy kalákán per Rf 40 Kr. teszen 5 Rf. Az ujj Istáló Földit planérozó kalákakor a musikusoknak fizettem 1 Rf. 20. Kr.*” – Budatelke, 1837.) Valószínűleg ilyen irányú számolásról tanúskodik egy dobri krájn (tisztartó) 1795-ös vallomása is: „*a kik akartak délben vagj delután akkor jöttenek, mindazonáltal a menjit dolgoztanak nékiek adat étel és ital Soha feljul nem haladta, bizonyos az is, hogj nem az én kranikoskodásomnak idejében jött bé ezen kalákázás, hanem az előttem valoknak is mindenkor adtak*”. A kötelező lakomaadás alól csak kivételes esetekben mentették fel az érintetteket: „*.... a közönség mind a bírót, mind a többi előljárókot, mind pedig közönségesen minden falusi lakost felsegítendő az égéstől. Azaz: épületbeli fákat hord, azt fel is építi a belécezésig, – minden terüh vagy vendéglés követelése nélkül.*” (Zalán, 1851. december 12; Imreh 1973:106)

A lakomában közösségi mulatsággá változó kalákának, ahol „estvének idején... szokás szerint jól ittanak” (Étfalva, 1723) fontos eleme volt a tánc is („Vadadi Istvánné Aszszonymnak egy fono kalákája volt, amely kalákát az én Házomnál tántzoltak el.” – Somosd, 1836), amelyet esetenként – a lakodalmakhoz hasonlóan – fogadott gazdák irányítottak: „holnap estve edgy hete lészen itt Siklodi Istannit edgj Kaláka lészen a hovais Engemet Gazdának kért uala Siklodi Istán hogj a vendégít ültessem le elis mentem a hivatalomat én végb(e) vivén a Tantz oszto Siklodi András Lévén ketten az egész vendégeket meg kértük hogj Senki zenebonát ne inditson” (Márkod). Itt kell megemlítenünk a kalákának azt a különleges formáját, ahol munka és tánc tulajdonképpen egybeesett. Az építőkaláka után a még vakolatlan, új házban tartották, s a táncal egybekötött vendégségen a lakószoba és a konyha hordott földjét a meghívottak táncolás közben keményre taposták (a hétfalusi csángók táncmulatságai kapcsán tesz említést róla Orbán Balázs: „... az újabb időben nagyon felkapott a csárdás és a székelyeknél is divatos kalákás vagy csűröngető...” – Orbán 1863:148)

A gazdasági tevékenység társadalmi cselekvés-struktúrába való tökéletes beilleszkedését, a közös munka ünneptől való elválaszthatatlanságát azok a források is bizonyítják, amelyek a kaláka fogalmát esetenként csak a mulatással kapcsolatos cselekvések kontextusában említik: „szombat vagy ünnep estin kalákába táncolókat, kik a miatt a vasárnapi misét vagy innepnapiaikat elveszteglének, azon személyeket a megye bírái singillatim három forintig, úgy a gazdát is megbüntessék” (1726); „... s ottan helyt Contractust expediáltak szerentsétlen bu fejemre bor kaláka mellett nyakamra kötött Contractusnál fogva... a fizetésre napoztatva vagyok” (1840).

5.2.3. A visszasegítés garanciája: a becsület vagy a törvény

Johannes W. Raum írja, hogy minden társadalom megteremtí a kihágások és károk esetén felelősségről és szavatosságról döntő szabályokat, de a felelősség és garancia egyeztetése társadalmanként változik, az uralkodó szociális, kulturális viszonyoktól, valamint az illető társadalomban uralkodó értékrendszer(ek)től függ (Raum 1993:302).

Ebben az összefüggésben érdemes megvizsgálnunk, hogy mi szavatolta a székelyeknél és szászoknál a segítség kölcsönösségét. E sorok írója 1983-ban tette fel először magának ezt a kérdést, amikor egy csikmindszenti építőkaláka végén a búcsúztató gazda – számára akkoriban teljesen fölöslegesnek tűnő – kérdésére, hogy mivel tartozik, a kalákások azt válaszolták, hogy „csak becsülettel”.

Becsület szavunknak többféle jelentése van: értelmezhetjük a társadalom erkölcsi eszményének megfelelő magatartásként, köteleességtudásként, az egyénnek mint személynek kijáró társadalmi megbecsülésként vagy tiszteletként, illemlként. A fenti kontextusban azonban – úgy véljük – másról is szó van. A kalákások ugyanis a kölcsönös segítség lényegére utalva, a gazdát tulajdonképpen arra figyelmeztették, hogy a visszasegítést nem a racionális számítás vezérli („igazán cigány vásár az, hogy a mit edgyszer ád az ember másodszor vagy vissza végye vagy az árát meg végye” 1729 – I. 1175), hanem olyan becsületbeli köteleesség, amire nem a törvények vagy szabályzatok, hanem „csak” személyes becsülete a biztosíték.

A becsület erkölcsi kategória, jelentése kultúránként és koronként változik. A társadalmi egyenlőségre épülő székely közösségekben mindenesetre fontos erkölcsi instancia lehetett, hiszen a szavahihetőség legfontosabb garanciáját jelentette: „miért

igérjek olyat a'mit meg nem tehetek, mert akkor becsület szavam lenne compromittálva” (I., 652). Így a becsület megsértése olyan komoly nézeteltérések forrása is lehetett, amelyet csakis a falu ítélőszéke tudott elsimítani: „(...) Azért az relatoria nihiláltatott egyszersmind müelőttünk a tűzben megégettetett, s Barabás Mátyás a maga becsületiben, mint akármely becsületes ember, úgy marada, visszaadván Kozma Márton és Szopos József ökegyelmék megkövetés mellett becsületit, amely zuvatból (pletyka, rágalom) indítatott vala” – olvashatjuk Csikjenőfalva falujegyzőkönyvének 1820. január 9-i bejegyzésében. (Imreh 1973:257) A valószínűleg rituális keretek között történő kibékülés állította helyre a felek „becsületstátusát”, amit a székely társadalom értékes garanciának tartott, minden írásbeli szerződéseknél értékeesebbnek: „Küldök itten egy kis kötelező írást nagyobb securitással – hanem leg nagyobb kötelező írás az én betsületem és annak meg is felelek.” – 1837 (I., 647)

Az eddig elmondottak alapján úgy tűnik, hogy a székelyeknél a megsegített és megsegítők „számítása” csak a méltányosság érzésének alárendelve volt elfogadható, ami – az egyenlőség érvényesítésével társulva – a becsületben, tehát nem a racionális tudatban gyökerezett. Ellentétben a szomszédsági szabályzatokban foglalt írásbeli garanciákkal (amelyek bizonyos szempontból a tisztán gazdasági jellegű hitelre emlékeztetnek), a kaláka „barátságos megállapodásaira” a jóhiszeműség volt az egyetlen garancia, a jövőre vonatkozó garanciát tehát nem a társadalmi státus, vagy a gazdaság nyújtotta, hanem az, aki ezekkel rendelkezett. Ezt a fajta garanciát pedig nemcsak a kölcsönös tapasztalat, hanem a feleket egymáshoz kapcsoló objektív viszony is biztosította, ami adott esetben jobban szavatolta a munka ajándékcserejének a jövőjét¹⁵, mint a „hitel” rögzített jogszabálya¹⁶.

A segítségnyújtás kölcsönösségét a szász közösségekben a szabályzat, a törvény szavatolta. Vagyis a segítség nem az egyes személyek „nagyvonalú ajándékaként”, hanem a közösség szolgáltatásaként jelentkezett. „Minden szász tudta – írja Vintilă Mihăilescu –, hogy melyik szomszédsághoz fog tartozni egész életén át. A szomszédságba lépésekor azt is tudta, milyen jogai és kötelezettségei vannak, mivel a státútumban azok pontosan meg voltak fogalmazva. Ily módon feltételezhetjük, hogy az egyes individuumok szintjén létező »írott kultúra« hatása erősebb volt, mint az egyéb szász közösségek azon társadalmi normarendszere, amely az »orális kultúra« mechanizmusai közé tartozott. Ugyanakkor a közösségi normák megszégésére felállított, súlyosságuk függvényében növekedő büntetések (Bussgeld), az erkölcs egyfajta elkönnyvelését jelentették, mely jelenség igencsak felkeltette volna Max Weber érdeklődését. Röviden, a részletek feltárása és ezen szokások régiségének meghatározása nélkül, de tudatában annak, hogy évszázados gyakorlattal állunk szemben, elmondhatjuk, hogy a »szerződésnek« egyfajta változata ez, mely szabályozza a szomszédság közösségéhez való tartozást, melyet a maga módján alapvető társulási formának lehet tekinteni” (Vintilă 2000).

Ez a fajta „racionális”, „kendőzetlen” köteleesség a székely falutörvényekben is feltűnik, ha „faludolganak” nevezett köz munkáról, a „köznek” a megsegítéséről volt szó. Elvontabb, nem személyre irányuló, „közérdekben” tett ingyen munkáról lévén szó – a szászokhoz hasonlóan – a falu elöljárói a szer vagy a tízes vezetői révén mozgósították az egyes háztartásokat, mindenkit emlékeztetve a törvénybe foglalt rendelkezésekre.

A racionális – mert függőséget deklaráló, nyilvánvalóvá tévő – kölcsönös segítség köteleességével az erdélyi magyar városok céhes szabályzataiban is találkozunk: „Ha valamely mesterember, avagy felesége megbetegednék, tehát az mesterek szerrel (ha az beteg kívánja) minden éccaka őrizni és mellette vigyázni tartozzanak, 24 pénz büntetés alatt” – írja elő a szatmári szabócéh szabályzata (Kovách 1981:82). A segítségnyújtáskor adódó költségeket nem az egyes személyek, hanem a közösség állta: „Ha valamely az mesterek közül hosszú ideig való betegség miá, avagy valami módon megnyomorodnék és az mesterek annak valami segítséggel akarnának lenni, azt az egész céhnek közönséges jövedelméből mieljék.” (A kolozsvári ötvöscéh 1561-es szabályzatából; Kovách 1981:111.) A céh közös pénzéből tilos volt multságokat rendezni („Keményen és kétszeres vissza fizetésnek büntetése alatt megtiltatik, hogy a Czeh Cassájából ételre, italtra és Vendégségekre semmi költség ne tétessék, hanem az a féle Czeh Cassájában lévő pénz, Betegh, Szűkölködő Mesterek, Szegény özvegyek, és azoknak árvái ugy a Minden segedelem nélkül lévő beteg legények és Inasok Számára, és végtére az Céh nál történhető elkerülhetetlen költségekre fordíttassék...” – a kézdivásárhelyi szűcscéh 1824-es törvényeiből), bár arra is akadt példa, hogy a közmunkán résztvevőket megvendégelték: „A toronyról a cserepek leszedésére megszólítottunk mely munkára a Mester legényi Társaság megszólított el is jöttek 44 számból állók ugy Mester emberek is voltak 12 számból állók in Summa 56. Ezen mester Emberek bėjöven a Ché Mesteri házhoz fáradtságokra hozattunk három vider borokat két krajczáros lévén a bor fizettünk a borért 3. Ugyan ezen alkalmatossággal 3 kenyeret azon megírt személyeknek attunk – 36.” (A kézdivásárhelyi csizmadiacéh *Rationis Protocolum*ának 1802. október 3-i bejegyzése.)

6. KÖVETKEZTETÉSEK

A székely és szász faluközösségek társadalmának és a kölcsönös segítségnyújtásmodelleknek az összehasonlítása két kultúranropológiai feltételezést tesz valószínűvé: 1. a szász közösségekkel ellentétben, amelyek mindig is a hatalommal megkötött, írásbeli megállapodásokra hivatkoztak, ha identitásukat biztosító előjogaikat, létüket külső veszély fenyegette¹, a székely faluközösségek „régis szabadságukat” valószínű becsületbeli, „családon belüli” – tegyük hozzá, nem feltétlenül leírt – megállapodásokból eredeztették; 2. míg a kötelező kölcsönösségen alapuló segítséget a szász falvak szomszédsági szabályzatai írták elő – tehát a jog szavatolta őket –, addig a székelyeknél az idők folyamán olyan független intézmény biztosította működését, amely azáltal, hogy rituális cselekvések szőtték át, a segítségben, közösen elvégzett munkát (a munka ajándékcseréjeként) ünneppé minősítette, olyan ünneppé, amelyben az egyenlő társadalmi viszonyokat szigorúan őrző közösség saját magát – létét – erősítette meg és ünnepelte.

A kölcsönös segítség köteleességével a falutörvények nagyon keveset foglalkoznak, ezzel szemben jóformán az összes általunk ismert szász szomszédsági szabályzatokban szerepel. Ha abból a kultúranropológiai felismerésből indulunk ki, hogy törvényeket csak olyan dolgokra fogalmaz meg egy közösség, amelyek nem magától értetődőek, s ezért folytonosan „átlélik” őket, és, hogy ezzel ellentétben a szokások a törvények által „szabadon hagyott” foltokat uralják, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a törvények abban különböznek a szokásoktól, hogy meghatározásra szorulnak, mert csak írott utasításai a cselekvésnek², magukat a szokásokat viszont „hallgató” cselekvéseként is értelmezhetjük. Ebből adódik, hogy a szokás megkérdőjelezése teljesen más alapállást feltételez, mint a leírt törvény megszegése. Amit „jósáztunkból”, „nagyvonalúan” cselekszünk, az erkölcsi, érzelmi töltetű (tehát irracionális), míg a betartott törvény csak az a fajta „társadalmi korrektség”, amivel az áthágását követő, előírt büntetést előzzük meg. A munkával való megajándékozást nem racionális törvények szabályozzák, s így a viszontajándék minőségét és mennyiségét, a „tartozást” az emlékezés és az erkölcsiség határozza meg, vagyis nincsenek „kézzelfogható következményei”, az áthágás büntetése nem rögzített és nem szabályozott.

Úgy tűnik, hogy a székelyekénél kevésbé hierarchizált, bár a felsőbb hatalom feltétlen tiszteletére épülő³ szász faluközösség mindennapi életének jóformán összes

vonatkozását szabályozó, minden háztartás jogegyenlőségét előíró szomszédsági szabályzatok eleve kizárták (ill. fölöslegessé tették) a szimbolikus tőke felhalmozásának lehetőségét, s a szabályzatokban egyértelműen kimondott kölcsönös megsegítés kötelessége kizárta a munkával való „nagyilelkű ajándékozást”.

A szász Nahbarschaftok eredete manapság még tisztázatlan. Ha figyelembe vesszük azt a tény, hogy a szász városok a szász falvaknál később alakultak ki, s elfogadjuk azt az elméletet, mely szerint a telepések Rajna menti óhazájukból hozták magukkal a szomszédsági szervezetet, akkor előbbi feltételezésünk érvényesnek tekinthető. De ha a további kutatások bebizonyítják, hogy a szász falvakba csak később, a városokból került át a szomszédság szervezete, akkor előbbi teóriánk téves, hiszen ez azt jelentené, hogy egy „fejlettebb”, rétegzetten differenciálódó társadalmi forma intézménye került át a szelvényezetten differenciálódó faluba, elnyomva a szimbolikus tőke felhalmozásának és a munka ajándékcseréjének – ezek szerint valamikor létező – szokásait.

A szociológiai szemlélet szerint az intézmények átfedésekkel és bonyolult keresztvezetésekkel tarkított egységes hálózatot alkotnak. Ez a hálózat átszövi a mindennapi életet, mintegy váza az emberi tevékenységek szervezetének, a társadalomnak. Ha a formális alakzatként értelmezett intézményes kereten azokat a viszonylatrendszereket értjük, amelyek a hozzájuk fűződő szokásokkal, szabályokkal, rítusokkal együtt szervezeten, törvényes jogi implikációval illeszkednek a társadalmi rendszerbe, akkor intézményes alakzatnak tekinthetjük a családot, mint olyan szabályozott együttélést, amelynek belső kapcsolatai jogilag meghatározottak, de a közösség által egységként, a társadalom részeként nyilvántartott, ellenőrzött és szabályozott faluközösséget is.

A székely és szász faluközösségen belül kisebb formális alakzatok is léteztek, a határhoz tartozók felállításáig feltehetően katonai szabályrendszer alapján működő székely tízesek és a szász Nachbarschaftok. Ezek mellett, a falu intézményes keretén belül spontán társulások is kialakultak. Az ilyen típusú társulásokról írja Mérei Ferenc, hogy „... baráti szálakon át egybekapcsolódnak, hálózatot alkotnak, amely megkettőzi a feladatokkal és státushelyekkel meghatározott intézményes rendszert. A spontán hálózat ott lappang a háttérben mint nem rögzített, mégis jelen levő kiegészítése az intézményes hálózatnak.” (Mérei 1996:35) Ebből a szemszögből a kalákát is a spontán társulások közé sorolhatjuk, bár a vele kapcsolatos – közös munkát átszövő – sajátos szokás- és rítusrendszert olyan hagyományok szabályozták, amelyeket a közösség tagjai megváltoztathatatlannak éreztek. Tehát mint olyan, intézményesedési tendenciákat mutat, hiszen szokásokat és szabályokat termelt ki, hagyományok alakultak ki benne, annak ellenére, hogy formális alakzatként nem illeszkedett bele a falu intézményhálózatába, s így jogi formulák sem vonatkozhattak rá. Tagjai személy szerint voltak felelősségre vonhatók, de a „kalákázóknak” – mint csoportnak – a léte kívül állt a jogrendszeren. A kalákázó csoport társadalmi alakzat tehát abban az értelemben, hogy tagjait közös cselekvési indíték tartja össze. „Ez megnyilvánul a kohézióban, a kapcsolódások sűrűsödésében és ennek tudati megfelelőjében: az összetartozás, a szolidaritás érzésében, s a „mi” élményében veszélyelhárító tendenciát mutat: a tagok készenléti beállítódását arra, hogy a csoport létét fenyegető helyzetben fellépjenek.” (Mérei 1996:36) Ez a csoport szervezett intézmény keretei között alakul ki, spontán kezdeményezésre, de nem kapcsolódik szervezeten a makroszociális (faluközösségi) hálózathoz. Kiesik az

intézményhálózathoz fűződő jogrendszerből, fejlődése mégis az intézményes lét felé mutat, mert szokásokat hoz létre, szabályokat alkot és hagyományokat teremt.

Könyvemben megkíséreltem bemutatni az általános társadalmi és kulturális viselkedési formaként értelmezhető kölcsönös segítségnyújtás történelmi folyamatba ágyazódó két lehetséges értelmezési modelljét. A két intézmény nem fejlődési állapotok egyenes vonalú egymásra következésének terméke, hanem más-más közösségek egyidejű, formailag különböző válasza ugyanazon létfontosságú probléma megoldására.

Annak a magyarázatára nem vállalkozhatunk, hogy miért éppen ezek a formák kristályosodtak ki vizsgált közösségeinkben, ez a jövőendő kutatások feladata lenne. Talán mégsem téves, ha kiindulópontnak a mentalitás és etnikum szoros kapcsolatának vizsgálatát javasolnánk. A mentalitás ugyanis a társadalmi viselkedés és a valóságértelmezések – rendszerint több generáció által kitermelt – nem tudatos alapmintáiból alakul ki, a közösségek magatartását, beállítottságait és viselkedését befolyásoló, nagyrészt öntudatlan gondolkodási modellek és érzékelési struktúrák viszonylag stabil összessége, s így döntő módon befolyásolja egy közösség preferenciáit, döntéseit (ezzel ellentétben az ideológia a viselkedés és értelmezés, korszelleméből fakadó és tudatosan megfogalmazott segítőeszköze csupán). A „történelmi mentalitásról” írja Dinzelbacher, hogy a gondolkodás és érzékelés módozatainak és tartalmainak azon együttese, amely a közösség létét egy bizonyos időszakban döntő módon meghatározza (vö. Roth 1887:401).

A mentalitás kialakulásának elsődleges feltétele a társadalmilag, vallásilag vagy etnikailag homogén csoport „mi” tudata, amely csak akkor bizonyul tartósnak, ha a „külső” szokásokon túlmenően közös nem tudatosuló, „öntudatlan” struktúrákat is tartalmaz. Múltbeli közösségi mentalitásokról ezért csak olyan kisebb, áttekinthető vidékeken élő csoportok esetében beszélhetünk, amelyek hosszabb távon (legalább három-négy generációt felölelő időszakban) társadalmi, kulturális, jogi és politikai szempontból is stabilaknak bizonyultak. Következésképpen a mentalitás és etnikum viszonyának vizsgálatakor – az etnikai mentalitást az idő síkján elhelyezendő – azt is tisztáznunk kell, hogy egyáltalában mikortól beszélhetünk tudatos etnikumokról. Harald Roth szerint Európában a vegyes lakosságú vidékeken az egyes etnikumoknak már a kora újkorban sajátos etnikai mentalitása volt: „Etnikai tudatról, az etnikumok egymástól való elhatárolódásáról ugyanazon a társadalmi rétegen belül a közép-kelet-európai polgárság esetében, a középkor végétől beszélhetünk. Az ekkor bekövetkező hitszakadás ugyanis konfesszionális, majd középtávon az előbbivel összefüggő társadalmi és etnikai különváláshoz vezetett.” (Roth 1997:403)

Az etnikai mentalitások kialakulásának folyamatát Roth a „nemzeti mozgalmak” előzményének tekinti, de figyelmeztet, hogy téves lenne ezeket a XIX. századi nemzeti megmozdulások és nacionalista mozgalmak által kitermelt „nemzeti jelleg” és „népkarakter” fogalmaival összetéveszteni⁴ (ezek tanulmányozása a sztereotípiavizsgálat feladata), a mentalitás kutatása ugyanis sohasem irányulhat egy egész népre vagy nemzetre, hiszen ezek már túl heterogén, áttekinthetetlen közösségek: „Az etnikai mentalitás kutatása csak a több etnikumú vidékeken hozhat érdemleges eredményeket, ahol a társadalmi, jogi, vallási és ezáltal az etnikai elhatárolódás különleges viselkedési és gondolkodási formákat termelt ki.” (Roth 1997:402)

Az eddig elmondottak alapján úgy véljük, hogy a székely és szász faluközösségek kimondottan alkalmasak az ilyen jellegű kutatásokra. Ezeknek kellene igazolniuk (vagy megdönteniük) végső hipotézisünket is, ti., hogy annak a kisebbségi közösségnek, amelyik egy civilizációs és kulturális szempontból „idegen” (más) többségi etnikummal együtt élve szándékszik prosperálni – nem hivatkozhatva közös, „ősi megegyezésekre” – már a kezdet kezdetén meg kell kísérelnie, hogy a „társadalmi racionalitás” – a törvény által garantált betarthatóság – szintjén biztosítsa jogait. Olyan hivatkozási alapot kell teremtenie, amely jogainak megsértésekor „racionálisan leihívható”, kézzelfogható (írásos) forrásokra támaszkodva igyekszik orvosolni sérelmeit. Ez persze csak akkor és addig lehetséges, amíg – hatalmának legitimitását bizonyítandó – a többségben lévő etnikum is hivatkozási alapként kezeli saját (értsd a kisebbségekkel közös) történelmét, ha a történelem folytonosságára épít, s így elődei kisebbségeknek tett ígéreteit is tiszteletben tartja.

HELYSÉGNÉVMUTATÓ

A, Á

Alsócernáton – Cernatu de Jos (Kovászna)
Altorja – Turia de Jos (Kovászna)
Arad – Arad (Arad)
Árkos – Arcuş (Kovászna)

B

Berekeresztúr – Bira (Maros)
Beszterce – Bistriţa (Beszterce-Naszód)
Bölön – Belin (Kovászna)
Brassó – Braşov (Brassó)
Budatelke – Budeşti (Beszterce-Naszód)

Cs

Cernáton – lásd Alsócernáton
Csikborzsova – Bîrzava (Hargita)
Csikjenőfalva – Ineu (Hargita)
Csikkarcfalva – Cîrţa (Hargita)
Csikkozmás – Cozmeni (Hargita)
Csikmenaság – Armăşeni (Hargita)
Csikmindszent – Mîsentea (Hargita)
Csikpálfalva – Păuleni-Ciuc (Hargita)
Csíkszentdomokos – Sîndominic (Hargita)
Csíkszenttamás – Tomeşti (Hargita)
Csíkszépviz – Frumoasa (Hargita)
Csíkszereda – Miercurea Ciuc (Hargita)
Csiktaploca – Csíkszeredával összenőtt helység

D

Drăguş – Drachendorf (Brassó)

E, É

Étfalva(Zoltán) – Zoltan (Kovászna)

F

Fogaras – Făgăraş (Brassó)

Gy

Gyákos – Giacş (Szeben)
Gyergyóalfalu – Joseni (Hargita)
Gyergyólázárfalva – Lăzăreşti (Hargita)
Gyergyóújfalu – Suseni (Hargita)
Gyimes – Ghimeş (Bakó)
Gyimesfelsőlök – Lunca de Sus (Hargita)
Gyimesközéplök – Lunca de Jos (Hargita)
Gyulafehérvár – Alba Iulia (Alba)

H

Holcmány – Hosman (Szeben)
Homoróddaróc – Drăguşeni (Hargita)
Homoródszentpál – Sînpaul (Hargita)
Hosszúaszó – Hosăsău (Hargita)

K

Karcfalva – lásd Csikkarcfalva
Kézdivásárhely – Târgu Secuiesc (Kovászna)
Kolozsvár – Cluj-Napoca (Cluj)
Kóród – Coroi (Maros)
Kozmás – lásd Csikkozmás

L

Laborfalva – lásd Sepsiszentivánlaborfalva
Lázárfalva – lásd Gyergyólázárfalva

M

Márkod – Márculeni (Maros)
Márkosfalva – Márcuş (Kovászna)
Martonfalva – Metiş (Szeben)
Medgyes – Mediaş (Szeben)
Mezőzáh – Zau de Câmpie (Maros)

N

Nagylak – Nădlac (Arad)
Nagysink – Cincu (Brassó)
Nagyszeben – Sibiu (Szeben)

O

Ozsdola – Ojdula (Kovászna)

P

Pókafalva – Păingeni (Maros)
Potyond – Potiond (Hargita)

S

Sárkány – Şercaia (Brassó)
Sâmbăta de Jos – (Brassó)
Segesvár – Sighişoara (Maros)
Sepsiszentivánlaborfalva – Sîntionlunca (Kovászna)
Somkúptaka – Vălenii Şomcutei
Somosd – Corneşti (Maros)

Sz

Szárzajta – Aita Seacă (Kovászna)
Szárhegy – Lăzarea (Hargita)
Szászbuda – Buneşti (Brassó)
Szászszentlászló – Laslea (Szeben)
Szemerja – Sepsiszentgyörgybe beolvadt helység
Szenttamás – lásd Csíkszenttamás

T

Tîrgovişte – Dîmboviţa

V

Vályebrád –

Z

Zalán – Zălan (Kovászna)
Zilah – Zalău (Szilágy)

FORRÁSOK ÉS IRODALOM

Andrásfalvy Bertalan

1987 A néprajzi csoport meghatározásának elvi kérdéséhez. *Ethnographia*, 1987. május, pp. 77-80.

Augsburger, David W.

1992 *Conflict Mediation across Cultures – Pathways and Patterns*. Westminster, 1992.

Babits Mihály

1997 *Keresztülkasul az életemen*. Budapest.

Bader, K. S.

1973 *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*. h.n.

Bahtyin, Mihail

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

Bartalis Ágost

1901 Csíkmenaság székelyei. *Csiki Lapok*.

Baumann, Hermann

1954 *Ethnologische Feldforschung und kulturhistorische Ethnologie*. *Studium Generale*.

Bazsó Zsigmond

1978 Kaláka. *Igazság*, 1978. január 27.

Beck, Ulrich

1986 *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main.

Benedek Elek

1981 *Benedek Elek irodalmi levelezése*. Bukarest.

Benkó Samu

1996 Az Áronok katolicizmusának XVI–XVII. századi gyökerei, in: *Újrakezdések*, Csíkszereda, pp. 39–57.

Bernsdorf, Wilhelm (kiad.)

1979 *Wörterbuch der Soziologie*. Frankfurt am Main.

Bianchi, H.

1973 Der Mensch und sein Rechtssystem, in: Hans-Georg Gadamer, Paul Vogler (szerk.): *Kulturanthropologie*, Stuttgart, 1973, pp. 225–250.

Bíró Vencel

1986a Erdély XVI–XVII. századi kereskedelmének történetéhez, in: Sas Péter (szerk.): *Ódon Erdély – Művelődéstörténeti tanulmányok*, Budapest, 1986, pp. 221–249.

1986b Az erdélyi udvarház gazdasági szerepe a XVII. század második felében, in: Sas Péter (szerk.): *Ódon Erdély – Művelődéstörténeti tanulmányok*, Budapest, 1986, pp. 268–328.

Boner, Charles

1868 *Siebenbürgen, Land und Leute*. Leipzig.

Bourdieu, Pierre

1970 *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest.

Cohen, Abner

1983 A szimbolikus cselekvés és az én struktúrája, in: Hoppál Mihály, Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat – válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*, Budapest, 1983, pp. 69–75.

Connert János

1901 *A székelyek intézményei a legrégebb időktől az 1562-iki alakulásig*. Kolozsvár.

Contag, J.

1969 *Logische Analyse empirischer Forschung*. Marburg.

Coteanu, Ion és mások (kiad.)

1996 *Dicționarul explicativ al limbii române*, București.

Dankanits Ádám

1983 *A hagyományos világ alkonya Erdélyben*. Budapest.

Dánielisz Endre

1976 Munkavégző táncszokások Bihardiószegen, in: dr. Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok*, Bukarest, 1976, pp. 147–150.

Dincser Oszkár

1943 *Két csíki hangszer, mozsika és gardon*. Budapest.

Dobrowolska, Teresa

1985 Nachbarschaft und Zusammenarbeit in den Karpathen-Dörfer, in: *Ethnologia Europaea*, 1985, XV pp. 165–176.

Egyed Ákos

1979 A székely hadkötelezettség és hadsereg, különös tekintettel a XVI. századra, in: Benkó Samu, Demény Lajos, Vekov Károly (szerk.): *Székely felkelés 1595–1596*. Bukarest, pp. 47–59.

1981 *Falu, város, civilizáció*. Bukarest.

1997 *A korszerűsödő és hagyományörző Erdély – Tanulmányok és más írások a XVII–XIX. század történetéből*, I-II kötet. Csíkszereda.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus

1976 *Liebe und Hass*. München.

Erdei Ferenc

é.n. *Parasztok*. Budapest.

1939 *A magyar paraszttársadalom*. Budapest.

1974 *Magyar falu*. Budapest, hasonmás kiadás.

Etédi Gerő János

1843 Székely népszokások. *Regélő*, 1843, II., pp. 130.

Faragó József

1946 *Tánc a mezőségi Pusztakamaráson*. Kolozsvár.

Faragó Tamás

1983 Háztartás, család, rokonság. Jegyzetek a legújabb család- és rokonsághoz tartó eredmények kapcsán. *Ethnographia*, 1983/2, pp. 216–254.

Faroqhi, Suraya

1995 *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich*. München.

Fél Edit

1940a Népi társasmunkák. *Ethnographia*, 1940, XLXI, pp. 355–386.

1940b A társaságban végzett munkák Martonoson, in: *Néprajzi Értesítő*, 1940.

Fél Edit, Hofer Tamás

1967 Arányok és mértékek az átányi gazdálkodásban és háztartásban, in: *Néprajzi Közlemények*, 1967.

Firth, R.

1967 *Institutionen in primitiven Gesellschaften*. Frankfurt am Main.

Fogarasi Sámuel

1974 *Marosvásárhely és Göttinga*. Bukarest.

Fronius, F. F.

1886 *Bilder aus dem sächsischen Bauernleben in Sieben-bürgen, ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte*. Wien.

Garda Dezső

1983 Életmód és communitas. *Korunk*, 1983, május.

1991 A nemzeti szervezeti maradványai Gyergyóban. A székely tízesek és a székely identitás, in: Eperjessy Ernő, Krupa András (szerk.): *Nemzetiség – identitás. A IV. Nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai*, Debrecen, 1991, pp. 189–192.

1994 *Székely hadsereg és faluközösség*. Gyergyószentmiklós.

Gehlen, Arnold

1968 *Anthropologische Forschung*. Hamburg.

1986a *Urmensch und Spätkultur*. Wiesbaden.

1986b *Der Mensch–Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden.

Gerndt, Helge

1981 *Kultur und Forschungsfeld – Über volkskundliches Denken und Arbeiten*. München.

Groh, Dieter

1992 *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*. Frankfurt am Main.

Gunda Béla

1946 *Munka és kultusz a magyar parasztságnál*. Kolozsvár.

1988 Néhány néprajzi megfigyelés Erdély történetéhez, in: Rác István (szerk.): *Tanulmányok Erdély történetéről*, December, 1988, pp. 37–45.

Gurevics, A. J.

1974 *A középkori ember világlképe*. Budapest.

Hajdú Farkas-Zoltán

1993 *Csíki kaláka*. „Kronika könyvek”, Csíkszereda.

1994 (szerk.) *Telepes népség. Erdélyi száz olvasókönyv*. „Kronika könyvek”, Csíkszereda.

Hajnal István

1940 Szociológia és történelem. *Századok*, 1940, 2–3.

Hart, H. L. A.

1995 *A jog fogalma*. Budapest.

Heckenast József

1969 *Szövetkezések a századforduló paraszti gazdálkodásában*. Budapest.

Heinz, P.

1967 Der interkulturelle Vergleich, in: König, R. (szerk.): *Handbuch der empirischen Sozialforschung*. h.n., 1967.

Fél Edit, Hofer Tamás

1967 Arányok és mértékek az átányi gazdálkodásban és háztartásban, in: *Néprajzi Közlemények*, 1967.

Kósa László, Filep Antal

1983 *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Budapest.

Heilfurth, G., Wiegelmann, G., Zender, M.

1977 *Volkskunde – Eine Einführung*. Berlin.

Hoffmann Tamás

1975 *Néprajz és feudalizmus*. Budapest.

Imreh István

1973 *A rendtartó székely falu*. Bukarest.

1983 *A törvényhozó székely falu*. Bukarest.

1987 *Székelyek a múlt időben*. Budapest.

Imreh István, Pataki József

1992 *Kászonszéki krónika 1650–1750*. Bukarest.

Janó Ákos

1966 A társasmunkák és a kendermunkák társas jellege Szatmárban, in: *Ethnographia*, 1966.

1987 *Kendermunkák és társasélet Szatmárban*. Debrecen.

Juchum, F.

1973 Das Dorf Bulkesch und die Nachbarschaften in Siebenbürgen, in: *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*. 1973, pp. 13–24.

Kallós Zoltán, Martin György

1970 A gyimesi csángók táncélete és táncai, in: *Táncudományi Tanulmányok*. 1969–1970, Budapest, 1970.

Kis András

- 1994a Halálból megváltott völegény, in: *Források és értelmezések*. Bukarest, 1994, pp. 30–39.
1994b Zilah város társadalmi és gazdasági élete a XVI. század második felétől a XVII. század első évtizedének végéig, in: *Források és értelmezések*. Bukarest, 1994, pp. 161–175.

Kodolányi János

- 1963 Segítséggel végzett munkák két ormánsági községben, in: *Néprajzi Közlemények*.

Kósa László, Filep Antal

- 1983 *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Budapest.

Kós Károly, dr.

- 1979 Régi munkaszervezési formák, in: *Eszköz, munka, néphagyomány*. Bukarest, pp. 366–388.

Kovács Imre

- 1943 *Magyar feudalizmus, magyar parasztság*. Budapest.

Kovács Géza, Binder Pál (szerk.)

- 1981 *A céhes élet Erdélyben*. Bukarest.

Köpeczi Béla, Makkai László, Mócsy András, Szász Zoltán (szerk.)

- 1986 *Erdély Története I–III*. kötet. Budapest, második kiadás.

Kramer, Karl-Sigismund

- 1954 *Die Nachbarschaft als bäuerliche Gemeinschaft*. München-Pasing.

Kropotkin, Peter

- 1904 *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*. Leipzig.
1908 *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Leipzig.

Kutschis, Michael

- 1973 Sächsisches Dorfleben, in: *Siebenbürgen, unveröffentl. Manuskript o. J. Landrecht, Das Eigenlandrecht der Siebenbürger Sachsen von 1583*. München.

Lavaley, Emile de

- é.n. *A tulajdon és kezdetleges alakjai*. Budapest.

Leach, Edmund

- 1996 *Szociálintropológia*. Budapest.

Leopold Lajos

- 1912 *A presztízs*. Budapest, második kiadás.

Libloy, F. Schuler von

- 1853 *Statuta juriur municipalium Saxonum in silvania, das Eigenlandrecht der Siebenbürger Sachsen, bearb. nach seiner legalen Ausbildung für Akademische Vorlesungen*. Hermannstadt.
1857 Züge aus dem Volksleben der Sachsen aus Siebenbürgen, *Transsilvania*.
1862 *Merkwürdige Municipal-Constitutionen der Sieben-bürger Sekler und Sachsen*. Hermannstadt.

Lotman, J. R.

- 1983 *Játékperiszkóp*. Bukarest.

Luhmann, Niklas

- 1980 *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main.

Magyar András

- 1997 *Gyergyóalfalu a történelem sodrában*. Csíkszereda.

Makkai László, Mócsy András, Köpeczi Béla, Szász Zoltán (szerk.)

- 1986 *Erdély Története I–III*. kötet. Budapest, második kiadás.

Malinowszky, Broniszlav

- 1972 *Baloma*. Budapest.

Manciulea, Ștefan

- 1942 Articululul vecinătății din Ighisul-Nou, in: *Sociologie românească*, București, pp. 522–525.

Markgraf, Pastor Lic. Dr.

- 1910 Nachbarschaften in Deutschland und in Siebenbürgen, *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgischen Landeskunde*. Hermannstadt, pp. 149–159.

Martin György, Kallós Zoltán

- 1970 A gyimesi csángók táncélete és táncai, in: *Táncudományi Tanulmányok*. 1969–1970, Budapest, 1970.

Mauss, Marcel

- 1990 *Die Gabe – Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main.

Márton Gyula, Péntek János, Vőő István

- 1977 *A magyar nyelvjárások román kölcsönszavai*. Bukarest.

Mc Arthur, Marilyn

- 1990 Zum Identitätswandel der Siebenbürger Sachsen. Eine kulturmorphologische Studie, in: *Studia Transsylvaniae*, Köln.

Mihăilescu, Vintilă

- 2000 A szomszédság szelleme, in: *Provincia*, december, 9.

Milleker Rezső

- 1939 A székely tízesek, in: *Debreceni Szemle*, XIII. évf., január 1. (128), pp. 1–40.

Moldovan, Grigore

- 1986 A román jobbágyok történetéből, in: Sas Péter (szerk.): *Ódon Erdély – Művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest, pp. 453–465.

Muşlea, Candid. C.

- É.n. *Biserica Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului*, II. kötet.

- 1951 Contribuții la instituția „veciniei” la români braşoveni, in: *Studii și cercetări de istorie medie*, anul II. București, pp. 317–344.

Müller, Georg

- Die ursprüngliche Rechtslage der Rumänen in siebenbürger Sachsenlande, in: *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde*. 38. évf. 1–2 füzet.

Nagy Imre

- 1862 A csíksomlyói tanoda és nevelde, in: *Gyulafehérvári füzetek*, pp. 43–45.

Neugeboren Emil

- 1986 A szászok történelmi fejlődése, in: Sas Péter (szerk.): *Ódon Erdély – Művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest, pp. 465–497.

Neumann, Peter Horst

- 1979 Das Singen als symbolischer Handlung. *Akzente*, Oktober.

Orbán Balázs

- 1873 *A Székelyföld leírása*. Budapest, VI. kötet, hasonmás kiadás.

Orend, Misch

- 1997 Siebenbürgisch-Sächsische Nachbarschaftsordnungen. *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde*, 19 (90), évf., pp. 139–150.

Ortutay Gyula (szerk.)

- 1977 *Magyar Néprajzi Lexikon*. Budapest.

Pach Zsigmond Pál

- 1982 Üzleti szellem és magyar nemzeti jellem. *Történelmi Szemle*, Budapest.

Paládi-Kovács Attila

- 1987 A kulturális régiók néprajzi vizsgálata. *Ethnographia*, 5, pp. 57–75.

Palkó Attila

- 1995 *Magyaró – Egy felső-marosmenti falu évszázadai*, Bukarest, 1995.

Pataki József, Imreh István

- 1992 *Kászonszéki krónika 1650–1750*. Bukarest.

Pál-Antal Sándor, Ördögh Imre, Balázs Dénes, Miklós Márton

- 1996 *Csikmadaras. Egy felcsiki falu hét évszázada*. Marosvásárhely.

Péntek János, Márton Gyula, Vőő István

- 1977 *A magyar nyelvjárások román kölcsönszavai*. Bukarest.

Philippi, Maja

- 1986 *Die Bürger von Kronstadt im 14. und 15. Jahrhundert*. Köln, Wien.

Polányi Károly

- 1976 *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Budapest.

Pozsony Ferenc

- 1997 *Az erdélyi szászok jeles napi szokásai*. Csíkszereda.

Pukánszky Béla

- 1986 Erdélyi szászok és magyarok, in: Sas Péter (szerk.): *Ódon Erdély – Művelődéstörténeti tanulmányok*, Budapest, pp. 465–497.

Radvánszky Béla

- 1986 *Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században*. Budapest.

Raum, Johannes W.

1993 Rechtsethnologie, in: Thomas Schweizer, Margarete Schweizer, Waltraud Kokot (szerk.): *Handbuch der Ethnologie*. Berlin, pp. 285–305.

Rossi-Landi, Ferruccio

1983 A dolgok és a jelek cseréje, in: Hoppál Mihály, Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat – válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Budapest, pp. 83–93.

Roth, Harald

1996 *Kleine Geschichte Siebenbürgens*. Köln, Wien.

1997 Etnische Mentalitäten in der Geschichte Osteuropas. Einige methodische Überlegungen, in: Armin Nassehi (szerk.): *Nation, Ethnie, Minderheit Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte*. Köln, Weimar, Wien, pp. 399–409.

Roth, K.

1980 Historische Volkskunde und Quantifizierung. *Zeitschrift für Volkskunde*, 76, pp. 37–57.

Sahlins, Marshall

1974 *Stone Age Economics*. London.

1976a *Culture and Practical Reason*. Chicago.

1976b *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest.

Sarmela, Matti

1968 *Reciprocity, Systems of the Rural Society in the Finish-Karelian Culture Area with Special References to Social Intercourse of the Youth*. Helsinki.

1972 Die Anwendung quantitativer Methoden auf das Archivmaterial der Ethnologie Europas. *Ethnologia Europaea*, 6, pp. 5–55.

Schenk, Annemie

1984 *Familien und Wohnen in Stolzenburg*. Köln, Weimar, Wien.

1987 Interethnischer Austausch zwischen Siebenbürger Sachsen und Rumänen am Beispiel der Institution Nachbarschaft, in: *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde*. Marburg, pp. 162–175.

1992a *Deutsche in Siebenbürgen – Ihre Geschichte und Kultur*. München.

1992b Die Kollektivierung der Landwirtschaft und die Volkskultur in Rumänien, in: Klaus Roth (kiad.): *Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne*, „Südosteuropa-Jahrbuch“, München, pp. 163–183.

1995 Interethnik als methodisches Konzept. Zur Erforschung ethnischer Gruppen in Siebenbürgen, in: Kurt Dröge (kiad.): *Alltagskulturen zwischen Erinnerung und Geschichte*. München, pp. 255–269.

Schindler, Norbert

1992 *Widerspenstige Leute – Studien zur Volkskultur in der früheren Neuzeit*. Frankfurt am Main.

Schmölders, G.

1972 Das Bild vom Menschen in der Wirtschaftstheorie, in: Hans-Georg Gadamer, Paul Vogler (szerk.): *Sozialanthropologie*. Stuttgart, pp. 134–165.

Schubert, Hans Achim

1977 *Nachbarschaft, Entfremdung und Protest. Welche Chancen haben Gemeinschaftsinitiativen in modernen Gesellschaften?* Freiburg, München.

1980 Nachbarschaft und Modernisierung: eine historische Soziologie traditioneller Lokalgruppen am Beispiel Siebenbürgens, *Studia Transylvanica*, Köln, Wien.

1994 Wilhelm Schunns „völkische“ Nachbarschaften – Wunsch und Wirklichkeit, in: Walter König (szerk.): *Siebenbürgen zwischen den beiden Weltkriegen*. Köln, Weimar, Wien, pp. 169–183.

Schunn, Wilhelm

1936 *Die Nachbarschaften der Deutschen in Rumänien*. Hermannstadt.

1939 *Schulungsbüchlein für Amtswalter der Nachbarschaftswesen*. Hermannstadt.

Sebestyén Mihály

1978 Hol folyik a „szerelem patak”? *Utunk*, december 8., p. 4.

Sik Endre

1988 *Az „örök” kaláka*. Budapest.

Somló Bódog

1977 A gazdaság őskorából, in: *Az őstársadalom magyar kutatói*. Budapest.

Stahl, Henri H.

1936 Vecinătățile din Drăguș, in: *Sociologia Românească*, anul I., nr. 1 pp. 18–31.

1980 *Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributare*. București.

1981 *Amintiri și gînduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*. București.

1983 Concepția romantică a folclorului, in: *Eseuri critice*, București, pp. 30–50.

Stinghie, Sterie

1900 *Die Schkejer oder Trokaner in Kronstadt*. Lipsca.

Summner, W. GR.

1979 *A népszokások*. Budapest.

Szabó István

1948 *Tanulmányok a magyar parasztság történetéből*. Budapest, 1948.

Szabó László

1965 A paraszti munkaszervezet és társasmunkák a Zempléni Hegyvidéken. *Néprajzi Értesítő*.

1967 A népi társasmunkák kutatása. *Ethnographia*.

1968 *Munkaszervezet és termelékenység a magyar parasztságnál a XIX–XX. században*. Szolnok.

1970 *Útmutató a palócok munkaszervezetének kutatásához*. Eger.

Szabó Miklós

1981 Az arany tojást tojó tyúk történetéhez. Piacelvű gazdasági tervezés a Horthy-kori publicisztikában. *Medvetánc*, Budapest.

Szabó T. Attila

1971 Szótörténeti észrevételek a kaláka kölcsönszó életéhez, in: *A szó és az ember*. Bukarest, pp. 251–271.

1976 (szerk.) *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. I–VII. kötet. Budapest–Bukarest, 1976–1995.

Szabolcsi Ottó, Unger Mátyás

1965 *Magyarország története*. Budapest.

Szádeczky Lajos

1986 A székely székek, in: Sas Péter (szerk.): *Ódon Erdély – Művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest, pp. 133–151.

Szász Zoltán (szerk.), Köpeczi Béla, Makkai László, Mócsy András,

1986 *Erdély Története* I–III. kötet. Budapest, második kiadás.

Szendrey Ákos

1938 A népi társasmunkák és összejöveteleik. *Ethnographia*, XLIX, pp. 273–286.

Szkazin, SZ. D.

1979 *A parasztság a középkori Nyugat-Európában*. Budapest.

Tajfel, Henri

1967 Embercsoportok kooperációja. *Magyar Filozófiai Szemle*, XI. 3. sz., pp. 210–217.

Takács Péter

1988 Az erdélyi társadalom a XIX. században, in: Rác István (szerk.): *Tanulmányok Erdély történetéről*. Debrecen, pp. 134–143.

Talve, Ilmar

1979 *Suomen kansankulttuuri*. Helsinki.

Taylor, Anne-Christine

1994 A történelmi megértés modelljei, in: Philippe Descola, Gérard Lenclud, Carlo Severi, Anne-Christine Taylor: *A kulturális antropológia eszméi*. Budapest, pp. 185–237.

Tárkány-Szücs Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest.

Teutsch, Friedrich

1833 Siebenbürger deutsche Altertümer. *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*. 7.

1891 Die Aufhebung der Nachbarschaften in Hermannstadt. *Siebenbürgisch-Deutsches Tageblatt*. június 9.

1898 Die siebenbürgisch-sächsische Bauer in alter zeit, in: *Kalender des siebenbürgischen Volksfreundes*. Hermannstadt, pp. 85–93.

1980 Aus dem sächsischen Dorfleben des 18. Jahrhunderts, in: *Neuer Volkskalender*. Hermannstadt, pp. 77–87.

1927 Unsere Nachbarschaften. *Siebenbürgisch-Deutsches Tagesblatt*, 16101.

Tivai Nagy Imre

1996 *Emlékezés régi csikiakról.* Csíkszereda.

Tonk Sándor

1996 Siebenbürgische Studenten an den ausländischen Universitäten, in: Walter König (szerk.): *Beiträge zur siebenbürgischen Schulgeschichte.* Köln, Weimar, Wien, pp. 113–127.

Tönnies, Ferdinand

1983 *Közösség és társadalom.* Budapest.

Unger Mátyás, Szabolcsi Ottó

1965 *Magyarország története.* Budapest.

Venczel József

1980 Csíkszék természeti, történelmi és társadalmi leírása, in: *Az önismeret útján.* Bukarest, pp. 27–53.

Verdery, Katherine

1983 *Transylvanian Villagers.* London.

Vidacs Bea

1985 Komaszág és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia*, 4, pp. 509–529.

Vincze Gábor

1996 Puskás Lajos és a Kolozsvári Tízes Szervezet. *Korunk*, 4, pp. 100–106.

Vitos Mózes

1884 Adatok Csikmegye leírásához. *Csik megyei füzetek,* Csíkszereda.

Vőó István, Márton Gyula, Péntek János

1977 *A magyar nyelvjárások román kölcsönszavai.* Bukarest.

Wagner, F.

1972 Mensch und Umwelt – Ein Kulturvergleich, in: Hans-Georg Gadamer, Paul Vogler (szerk.): *Sozialanthropologie.* Stuttgart, pp. 3–33.

Wagner, Johann

1894 Zur Volkskunde aus Draas. *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde,* XVII.

Weber, Georg

1981 Zum Struktur- und Funktionswandel der siebenbürgisch-sächsischen Nachbarschaft in Rumänien und Westdeutschland. *Ethnologia Europaea*, 12, pp. 133–161.

1985 *Zendersch eine siebenbürgische Gemeinde im Wandel.* München.

1996 Identitätsbildung, Ethnizität und pedagogische Theorie, in: Walter König (szerk.): *Beiträge zur Siebenbürgische Schulgeschichte.* Köln, pp. 37–73.

2000 *Zugänge zur Gemeinde.* Köln, Weinmar, Wien.

Weber, Max

1969 *Gazdaságtörténet.* Budapest.

1971 *Gesammelte politische Schriften.* Tübingen.

Weite, C. R.

1983 Az egyéni, a kulturális és az általános emberi értékek kölcsönhatása, in: Hoppál Mihály, Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat – Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből.* Budapest, pp. 111–124.

Wiegelmann, G., Zender, M., Heilfurth, G.

1977 *Volkskunde – Eine Einführung.* Berlin.

Zimmermann, Franz

1885 Die Nachbarschaften in Hermannstadt. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Stadtverfassung und Verwaltung in Siebenbürgen, in: *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde.* Hermannstadt, pp. 47–202.

JEGYZETEK

Bevezető

1. A reciprocitás az összes személyközi kapcsolat alapfeltétele. A belőle adódó szolidaritás mindig egy olyan állapotot jelöl, amelyben egy embercsoport zárt egységként lép fel, egységesen viselkedik, cselekszik (vö. Bersdorf 1979:705–706). Ennek a viselkedésnek a csoportot érő, tágabb környezetből érkező zavaró beavatkozásoknak adnak gyakorlati értelmet, a szolidaritás ezeknek a zavaró környezeti beavatkozásoknak és támadásoknak a kivédésére hivatott. A szolidáris viselkedés alapja a közösségi érzés. Közösségekben az összefüggésben nem egy praktikus cél elérését célzó társulást értünk, hanem egy olyan belső szövetkezést, a belső összefogásnak egy olyan állapotát, amely áthidalja az emberek és dolgok közötti mély szakadékokat. A közösség ebben az esetben azt is jelenti, hogy a magunkfajta, velünk egyívású személyek vagy csoportok problémáit, ügyeit, becsületét, ill. megbecsülésüket is magunkénak érezzük. A szolidaritásban megnyilvánuló belső érzület vagy külső viselkedés (a cselekvés) túlsúlyától függően, a kölcsönösség két típusa különböztethető meg: az érzület szolidaritása, amely akkor lép fel, ha egy csoport tagjai azokra a külső, zavaró változásokra, amelyek a csoport egyes tagjait érintik, egységesen reagálnak. Minél erősebb a közösségi érzés, annál biztosabb, hogy az idegen környezettel való összeütközéskor tagjai számíthatnak a csoport védelmére. A szolidaritásnak ez a formája nem vizsgálható a hasznosságielv szempontjából, hiszen benne a közösségnek egy olyan arculata nyilvánul meg, amelyet nem a pillanatnyilag fellépő érdek hoz létre, hanem „szunnyadozó” állapotban tulajdonképpen mindig jelen van, de csak külső hatásokra tudatosul, amikor is képes hatásosan fellépni ezek ellen. A cselekvés szolidaritása, a kölcsönös segítőkészség az ember veleszületett adottságára, a segítség ösztönére vezethető vissza, bár ez nem egyező erősségű az idegennel, ill. az ismerőssel (csoportbelivel) szemben. Míg a „magunkfajta” megsegítésének kötelességét nagyjából már a család keretei között megtanuljuk, addig az idegeneket támogató viselkedésünkre még közösségi szinten is nagyon kevés az utasítás. A kölcsönös megsegítés a közösségen belül személyes és nyilvános (tehát az egész közösségre vonatkozó) helyzetekben nyilvánul meg, s hatásköre alkalmanként erősebb vagy gyengébb lehet (pl. egy faluban erősebb, mint egy nagyvárosban). A nyilvános szolidáris megsegítés akkor a leghatékonyabb, ha a megsegítő közösség ezzel saját magát – tehát a közösség egészét is – előnyökhöz juttathatja. A szolidáris segítőkészség iskolapéldája a természeti népeknél és a paraszttársadalmakban működő munkával való megsegítés, de ugyanez érvényes az élelem közös elosztására és elfogyasztására is. Marshall Sahlins az archaikus társadalmakban működő reciprocitás három formáját különbözteti meg: az általános reciprocitás azon a feltételezésen alapul, hogy a vonzások hosszú távon kiegyenlítik egymást. Ez a feltételezés olyan szilárd, hogy amikor valamit odaadnak, vagy megtesznek valakiért, a viszonzás tárgyát nem határozzák meg, rendszerint nem is céloznak rá. Főképpen rokonok, jóbarátok között megy végbe, s azon a tényen alapul, hogy az egymással csereviszonyban lévő személyek hosszú időn keresztül szándékoznak egymással kapcsolatot tartani. A kiegyensúlyozott reciprocitás Sahlins rendszerezésében olyan egyenes és nyílt cserét jelent, amelyek során mindkét felet kielégítenek a kicserélt javak vagy cselekedetek: mindkét fél pontosan tudja, hogy miért, mit, és mikor kell viszonznia. A kölcsönben végzett

társasmunkák során a közösség tagjai között kiegyensúlyozottabb a viszony. Ezt az is megerősíti, hogy – mivel főleg idénymunkákról van szó – a csere lebonyolításának, tehát az ajándékozás és viszontajándékozás aktusának ideje is meglehetősen leszűkül. A negatív reciprocitás a lopást vagy a javak erőszakos elragadását jelenti. Itt is csere történik, bár az egyik, vagy mindkét fél arra törekszik, hogy a másiktól jobbat szerezzen, csupán társadalmi és/vagy emocionális árat fizetve érte (Sahlins 1976b:263–269). Edmund Leach megkérdőjelezi a kiegyensúlyozott reciprocitás létét; szerinte a cselekvő szempontjából az ajándékosztó ügyletek nagy része nem más, mint adósságok részleges visszafizetése. „Bármilyen kontextusban is történjék – írja –, ha egy adósságot teljesen kiegyenlítünk, a hitelező és az adós közötti kapcsolat megszűnik.” Szerinte minden tartós kapcsolat jellemzője, hogy „.... amikor a kapcsolat aktíválódik, az érintett felek ajándékcserét bonyolítanak, minden más alkalommal azonban, amikor kapcsolatuk nem aktív, csak a lekötelezettség érzéseként létezik, azaz a felek közti jogok és kötelezettségek formájában”. Leach a társadalmi csere formáit szintén három kategóriába osztja: a legegyszerűbb cserék nem szándékosak, az adók-kapok elvet követik, és a kölcsönösség a közvetlen egyenértékűség formáját ölti. A korlátozott csere során az ajándék viszonzásának ideje későbbre tolódik, s így a hitelező és az adós közötti kapcsolat is kiterjed az időben. Ez azonban csak akkor áll fenn, ha az adósságot az ügyletben részt vevő mindkét fél kiegyenlítően tartozásként tartja számon. Az egy családhoz tartozók belső kapcsolataiban és az egymást gyakran látó közeli szomszédok közötti kapcsolatokban általában így működik az ajándékcseré. Nem tartják szigorún nyilván, hogy ki kinek mivel tartozik, de létezik egy minden érintett által elismert hallgatolagos megegyezés, amely szerint az ügyletnek az idők során történő kiegyenlítése erkölcsi kötelesség. A tartós kapcsolatok csak mint lekötelezettségi érzések léteznek. Időről időre minden ilyen tartós, tartózáson alapuló kapcsolatot valóságos ajándékozás formájában nyilvánvalóvá kell tenni, azonban a kapcsolat a lekötelezettség érzésében, s nem az ajándékban van. A csere harmadik formáját Leach – Lévi Strauss nyomán – általánosított cserének nevezi. Ebben az esetben a reciprocitás aszimmetrikus, a hálózattá fejlődés tendenciáját mutatja, mert az eljárásnak nincsen olyan pontja, ahol az egyik irányba mozgó ajándékokat a másik irány felől közvetlenül hordozóknak (Leach 1996:129–131).

2. Az antropológus Gehlen a kultúra legfontosabb funkcióját az intézményesült rendszerében, az emberben lakozó, ösztöneinek bizonytalanságából adódó, káoszt megzabolázó stabilizálásban látja, ami egyfajta kiszámíthatóságot, emberi folyamatosságot képes a korokon átmenteni (vö. Gehlen 1968). A bonyolult, egyedülálló és sokszor nagyon is bizarr intézmények is evégett alakultak ki: „az ösztöneitől cserbenhagyott” embernek ugyanis létfeltételévé vált a teremtet rend. Az állatokénál sokkal szegényesebb ösztönéletű, s emiatt könnyen elbizonytalanodó ember rákényszerül, hogy a világ felé nyitott legyen: a környezetében történő változások és az ezekről szerzett információi alapján viselkedésének állandó korrekciójára kényszerül, mert csak így tudja a változásokból adódó „elcsúszhatóságát” (*Verführbarkeit*) ellensúlyozni. A viselkedés zavartalanosságát biztosítandó irányelvekre, stabilizációs magokat létrehozó instanciákra, egyszerűval intézményekre van szüksége, amelyek a kölcsönös bizalom szintjén, az egyedek között állandósuló együttműködés külső támaszaiként, külső kapocsként szavatolják az egyensúlyt. Az intézmények ugyanakkor az erkölcs személyes befogadását (szubjektívizálódását) is biztosítják, mert maga a szubjektív én túl kiismerhetetlen lenne ahhoz, hogy a kölcsönös bizalom alapjául szolgálhasson.

Gehlenél a cselekvés és az intézmény a reciprocitás antropológiai elemzésének alap kategóriái. Olyan, az ember alapvető tulajdonságait jelölő fogalmak, amelyek kulturális, társadalmi és történelmi szempontból már nem bonthatók részekre.

A cselekvés az ember gondolkodó, felismerő, akarati oldalát éppúgy feltételezi, mint fizikumát, vagyis biológiai meghatározottságát, s a két oldal benne (t.i. a cselekvésben) – ellentétként – feltételezi, sőt tartalmazza is egymást. „Kétarcúságából” adódik, hogy mind biológiailag, mind kulturális szempontból vizsgálható. Az intézményeket Gehlen egymásba fonódó, egymást meghatározó és leszűkítő, kötelezővé vált cselekvéseként értelmezi. Elsődleges szerepük az ember önmeghatározásában van, mert hihetetlenül hajlékony, alakítható és sebezhető természetéből adódóan minden, kötöttségein kívül eső környezeti impulzus, információ deformálhatja, eltorzíthatja lényét. Az intézmények az emberi állandóság és folyamatosság biztosítói, de egyedi sorsának meghatározói is, hiszen történelmi lényként az évezredek során kialakult intézményekhez (állam, család, gazdasági és jogi kényszerek) igazítja mindennapjait.

A szociológia az intézményt olyan huzamosabb ideig, kulturális szempontból érvényesnek tekintett, értelmeleg összefüggő, szervező és rendező alakzatként értelmezi, amelynek létezését a jog, ill. a hagyományok szavatolják, s amely az emberi együttélés megvalósulását biztosítja. Az intézmény fogalma ezek szerint azon a felismerésen alapszik, hogy az embereknek a társadalmi rendszer helyes működéséről bizonyos elképzeléseik vannak, s ebből adódóan a társadalom tagjaival szemben a helyes viselkedésre vonatkozó

elvárásokat támasztanak. Ezek a normák és viselkedési minták az intézmények hordozói. Az egyén – mint társadalmi lény – ezekből indul ki, ezekhez méri tényszerű (reális) viselkedését, amely még a legelőnyösebb esetben is csak megközelítheti az ideális, az előírt normákat (lévén, hogy ezek az esetek többségében etikai és vallási túlzásokat tartalmaznak).

Az intézmény a viselkedés azon formáit, amelyeket a társadalom „helyesnek” tart, nyilvános erkölcsi és jogi szankciókkal védi, biztosítja a számára érvényes rendet; mindennapi cselekvéseinket az esetek nagy hányadában tudatosan nem is mérjük az érvényes kulturális mintákhoz, hanem a megtanult minták szerint cselekszünk, amelyekről csak akkor tudhatjuk meg, hogy relatívak, ha kulturális látóhatárunkat átlépve más, hasonló mintákkal hasonlítjuk össze őket.

Az intézmények történelmileg viszonylag időtálló képződmények, különböző korokban és helyeken fellelhetők. Míg az egyes csoportok kaleidoszkópszerűen változhatnak, addig a csoporton belül működő intézményesült cselekvésminták sokkal szilárdabbak: „társadalmi tartást” biztosítanak és nagy hatású integráló erejük van. Az intézményesülés olyan társadalmi folyamat, amelynek során a társadalmi élet egyes elemei jellemző tulajdonságokkal rendelkező, szilárd kulturális formákká válnak (vö. Bernsdorf 1979:371–373).

3. Társadalmi struktúrára egy társadalom belső szerkezetének, szerveztségének és rétegződésének, intézményeinek és az ezeket hordozó csoportoknak az összességét, vagyis a különböző társadalmi pozíciókkal rendelkező személyeket felvállalt szerepük alapján összekötő társadalmi kapcsolatok szövevényét értjük, a társadalmi kapcsolatok azon hálózatát, amely a különböző társadalmi pozíciók tulajdonosait elfoglalt társadalmi szerepük alapján köti össze.

4. A szociológia az ilyen típusú közösségeket a „*mikromiliót*” alkotó lokális csoportok közé sorolja. Jellemzője – Pataki meghatározása szerint –, hogy „.... kölcsönhatások, tevékenységek, kooperációk csomópontja; térben és időben szerveződő alakzat. Csakhogy nem akármilyen aktusok és kontaktusok sűrűsödése tekinthető csoportnak, hanem csak azoknak a kapcsolatoknak és tevékenységeknek az egybefonódása, amelyek társadalmi viszonylatokat hordoznak. Ezek a kapcsolatok természetesen érzelmi színezetűek, de mint viszonylatok hordozóinak, így is van társadalmi realitásuk. (...) A jelenség köztársaság arculatú, a kiscsoport a társadalmi viszonyok meghatározó rendszerébe illeszkedik, ugyanakkor a történelmi pszichikus vezérreléssel valósulnak meg” (idézi Mérei 1996:41). „Az emberi történéseknek, hatásoknak, élményeknek ebben a tartományában – írja a mikromilióról Mérei Ferenc – a társas és az egyéni mint elvárás és érzelmi feszültség, mint minta és benyomás, mint norma és választás, mint felszólító jelleg és szükséglet csak együttesen, egybefonva lehet jelen.” (Mérei 1996:11) A valóságban ezen tartományában a rokonszenvi és ellenszenvi feszültség közvetlenül átvetődik társas aktusba, ezen a szinten szövődnek a társkapcsolatok, s alakul ki az emberi kötődések hálózata. Mérei kihangsúlyozza, hogy a mikromilió „.... nem földrajzi egység, hanem életteri hálózat; kiterjedése is rendkívül változatos lehet, mert bármilyen egységek legyenek is benne, mindegyikben vannak véletlenszerűen átvonuló, alig nyilvántartható személyek. (...) Helyétől és kiterjedésétől függetlenül azonban a mikromilió olyan közeg, amelyben a társadalmi hatás eléri az egyént.” (Mérei 1996:15)

5. „Az etnikum: személyek azon csoportja, akiket a közös származás, a közös kultúra, a közös történelem hite és az aktuális tapasztalatok kötnék össze, valamint jól elhatárolható identitás- és szolidaritástudattal rendelkeznek.” (Roth 1997:400)

6. Vö. Bernsdorf 1979:390–391.

7. Vö. Hajdú 1993:71–76.

8. Néhány etnológiai példa a kölcsönös segítségnyújtás európai előfordulásairól:

– „Ha valamelyik család munkája nem elég, segítségül hívja a szomszédokat, amint ez a déli szlávok házközösségeiben is így történik. Westfáliában, Hessenben, Nassauban a lakosok a falu terén gyűlnek össze lenfejtés céljából. A fiatal lányok virágokkal díszítik az ifjú legényeket, vidám dalok hozzák rezgésbe a szíveket, s ősi szokás szerint közös lakomát tartanak. Ugyanígy történik a bab és gyümölcszedéskor, gyapjünnyíráskor is. (...) Ha valamelyik falubeli házat vagy csúrt épít, ingyen vagy kölcsön kapja a közösségtől a fát, a többi lakosok segítenek neki a fát behordani, maguk és jószáguk kosztján kívül egyebet nem kívánnak. Nem emlékeztet-e ez a régi peruiak ama szokására, hogy házat építenek az új párnak? Svábföldön még lakodalmi ajándékok is kap a közlegényeket, mindenki tehetsége szerint ad, abban a reményben, hogy adódó alkalommal majd visszaszolgáltatják. Saxenhausenben, Frankfurt külvárosában, ha valamelyik kertészember beteg lesz, a többiek vasárnap reggel egyesülten munkálják meg földjét. (...) Az egy faluban lakó délszláv házközösségek mindig szívesen segítik egymást. Ha sürgős munkát kell elvégezni, több család egyesült erővel, gyorsan végrehajtja, s aztán mulatságot csinálnak, este népdalokat énekelnek a guzla mellett a gyepen, a nagy tölgyek alatt táncolnak.” (Lavaley é. n.:70)

– Az 1969-ben kiadott *Finn Etimológiai Szótár* (Erkki Itkonen, Anlis J. Joki: *Suomen Kielen Etymologien*) 'talkoot' címszava két jelentést ad meg: 1. lakomával egybekötött közös munka, amelyben az emberek önkéntesen vesznek részt, nem fizetik őket; 2. aratás utáni lakoma. A szó a balti finn nyelvben is előfordul, az észtl talgu az aratás utáni lakomát jelenti.

„Minden vidéken szokás volt – írja Ilmar Talve –, hogy a nagyobb munkákhoz, amelyekhez egy tanya saját munkaeje nem volt elegendő, vagy amelyek sürgősek voltak, szomszédokat és rokonokat hívtak segíteni. A *talkoo-munka* önkéntes segítség volt, fizetség nélkül végezték, bár szokásos volt valamivel viszonzni. A résztvevőket jó étellel és itallal kínálták, és a munka után legtöbbször táncot is rendeztek. Ez a segítségbe végzett munkaforma valószínű, hogy nagyon régi eredetű, ezt mutatja az is, hogy az észtl nyelvben is van szó rá, a *talgud*. Főleg vidéken, a szegényebb parasztság körében fordult elő, de később a városi iparmunkások is rendeztek *talkoo-munkákat*. Általában *talkoo*-t különféle földművelő munkák, például aratás, szénakaszálás, krumpliszedés végzésére, de építkezésekkor is szerveztek. Len és gypajjú feldolgozásánál is szokásos volt, ilyenkor a nők gyűltek össze a közös munkára. (...) Az ország délnyugati részén másfajta munkasegítség formák is ismeretesek voltak. A falu bizonyos háztartásai (családjai) egymást szabályszerűen megsegítették a messze fekvő kaszálókon és szénacsinálásban, aratások és csépléskor. Ilyenszerű työlüsto elnevezésű munkaszövetségek voltak más falvakban lakó rokonok között is.” (Talve 1979:167–168)

– A XV–XVI. századi oszmán falvak gazdasági életét bemutató Suraya Faroqhi írja: „Die normale Wirtschaftseinheit war der von einer Familie bzw. einem Haushalt (*hane*) bewirtschaftete Hof (*cifli*). Zusätzliche Arbeitskräfte zur Erntezeit konnten diese Höfe wahrscheinlich durch gegenseitige Nachbarschaftshilfe bekommen, wie es auch heute in manchen Gegenden der Türkei üblich ist.” (Faroqhi 1995:66.)

9. Max Weber a társadalmi képződmények leírására használt ideális típusokról (*Typenkonstruktion*) írja, hogy ezek a lehető legteljesebb lényegazonosságot mutató, olyan „konzekvens egységek”, amelyek – idealizált természetükből adódóan – nem léteznek a valóságban, akár azok a fizikai reakciók sem, amelyek abszolút üres teret feltételeznek. Ennek ellenére az ideális típusokat nem kezelhetjük pusztán nominalisztikus képződményekként, hiszen az őket létrehozó ráció, ill. ez a fajta logikus és teleologikus értelemben vett racionalizálás a mindennapi életre is visszahat, intellektuális-elméleti, ill. gyakorlati-erkölcsi állásfoglalást létrehozva (vö. M. Weber 1969).
10. A személy fogalmát a továbbiakban a szociálintropológia értelmezésére támaszkodva használjuk. E szerint „az egyed az a biológiai élőlény, aki megszületik, az érettségig fejlődik, megöregszik és meghal; a személyt egy sor olyan feladat és szerep alkotja, amely az egyedhez életének különböző állomásain kapcsolódik. Az egyed mindennapi viselkedésének egyes részei meglehetősen idioszinkretikusak; ezek általában véve kívül esnek a szociálintropológiai vizsgálat körén. Az egyed tevékenységeinek többsége gyakran azokból a feladatokból és kölcsönös kötelemekből származik, amelyek a társadalmi lényként betöltött szerepeinél fogva hárulnak rá. A személyközi kapcsolatok hálózatának tétele így a többé-kevésbé megjósolható viselkedésmintákban kifejeződő jogok és köteleességek készleteire vonatkozik. Amikor a néprajzkutatók szokásokról beszélnek, a szóban forgó viselkedések mindig ebből a félig kötelező, megjósolható fajtából valók”. (Leach 1996:127)

Az összehasonlító módszerről

1. A konkrét kutatásokban a módszer változatainak határai természetszerűleg elmosódnak, az esetek többségében csak egymással párhuzamosan vagy csak egyidejűleg alkalmazhatóak. Így például a térbeli összehasonlításnál legtöbbször az időbeli összehasonlítást is kell alkalmaznunk, mert a leírt jelenség csak az utóbbi által nyer kulturális dinamikát, ill. csak ezáltal írható le a kulturális folyamatok.
2. A következőkben vázlatosan ismertetjük Gerndt módszertani útmutatásait.

Elsődleges források és kutatási hipotézis

1. „A szomszédosági kapcsolatok vizsgálatánál oly fontos helyi gazdasági kapcsolatokra utaló erdélyi források száma nagyon csekély – állapítja meg Hans Achim Schubert. Nyilvánvaló, hogy ezek a szabályzatok a szabad erdélyi szász parasztok számára annyira magától értetődőek voltak, hogy nem tartották szükségesnek írásban rögzíteni őket. (...) Ez a tény arra kényszerít, hogy hangsúlyosan a múlt századi

néprajzi kutatások eredményeit is felhasználjuk, amelynek jogosságát az a tény is alátámasztja, hogy a XIX. századi Erdélyben a középkorra jellemző háromforgós rendszer úgyszólván még érintetlenül megvolt.” (Schubert 1980:67)

2. Dilemmánkhöz hadd fűzzük hozzá két jeles kutató véleményét.

„A múltat rekonstruálni igyekvő kutató – írja Henri H. Stahl – gyűjthet élő, kortárs dokumentumokat is. (...) Mindenesetre az a feltételezés, hogy a mai kutatások segítségével a múlt társadalmi teljes mértékben megismerhetők, természetlen illúzió csupán, hiszen éppen a terepmunkák bizonyították be, hogy az adatközlők legfeljebb három generáció tapasztalataira emlékeznek, az ezt megelőző időt mitikusan fogják fel, mint olyan valamit, ami a kezdetek kezdetén létezett, és profán módon, etiológikus mondák alapján magyarázzák.” (Stahl 1983:44)

Anne-Christine Taylor szerint: „... az abszolút historizmus nyilvánvalóan szemben áll az etnológia törekvéseivel, már ahogyan ezt a 19. század óta értelmezzük: amennyiben a »primitívek« csak azért érdekesek, hogy egy, fejlődési állapotok egyenes vonalú egymásra következésének tekintett egyetemes történelem keretében illusztrálják eredetünket, akkor társadalmi és egymástól eltérő változatosságai tanulmányozásának semmi haszna. Megfordítva, ha más, mondjuk primitív kultúrákat meg akarunk ismerni, vagyis napvilágra akarjuk hozni egységüket és eltéréseiket, roppant nehéz – alkalmasint lehetetlen – válik totális, rendezett történelemben illeszteni őket. Egyszóval az egyik esetben a hasonlóságok túlcsoportosulása elmosza magának az etnológiának a tárgyát, a másikban a különbségeké szükségképpen elmosza a történelmet.” (Taylor 1994:191)

3. Az archaikus közösségek jogi életének tanulmányozásánál a jogi vonatkozások szokásoktól és hagyományoktól való leválasztása nehézségekbe ütközik. Ez többek között abból is adódik, hogy a jog fogalmának nincsen egyértelmű elméleti meghatározása (vö. Hart 1995). Richard Thurnwald szerint például „A jogrend a megszervezett kényszer felléptétől emelkedik ki a hagyományok és szokások köréből.” Ezzel szemben E. Adamson Hoebel szerint „A társadalmi norma akkor válik jogi normává, amikor az a büntetelmény, amelyet büntet, rendszeresen fellép.” Griffith pedig megállapítja, hogy az archaikus társadalmakban a jogot lehetetlen taxonómiaileg meghatározni, ellenben mérhető annak a munkamegosztásnak a mennyisége, amelyet az egyes közösségek a társadalmi ellenőrzésre használnak. Új fordulatot a vitába a húszas években kialakult, új jogi etnológiai szemlélet hozott, amely a normarendszerek strukturáinak vizsgálata helyett a konfliktusok (peres ügyek) elintézésének folyamatait vizsgálja. Thurnwald dinamikus jogmeghatározása szerint minden jogi vonatkozásnak a reciprocitás a szociálpszichológiai alapja, s példaként Karl Llywellen és E. Adamson Hoebel, a cheyenne indiánok jogi szokásait vizsgáló dolgozatát hozza fel, amely meggyőzően bizonyítja, hogy a törzsfőnökök ítéleteikkel a megbomlott rendet és társadalmi kapcsolatot igyekeztek helyreállítani, tehát nem a megbüntetés vagy a bosszút célozták. P. H. Gulliver azt is megfigyelte, hogy az arusha-masszajok és a ndendeuli törzsek nem is ismerik a bíró szerepét, hanem közvetítőket kérnek fel, akik az íratlan szabályrendszerre (normákra) hivatkozva igyekeznek kibékíteni a peres feleket. (vö. Raum 1993:289–293)

Az empirikus adatokat feldolgozó Klaus-Friedrich Koch a peres ügyek elintézési módozatának hat típusát különbözteti el:

- tárgyalás (negotiation) – két pereskedő fél között nincs harmadik, békítő vagy döntő párt, a felek általában kompromisszum megkötésére törekednek;
- közvetítés (mediation) – mindkét félnek egyaránt érdeke, hogy az ügy megoldódjon, s ezért segítségül hív egy harmadik, közvetítő személyt (a közvetítő lehet egy testület is, pl. „öregek tanácsa” vagy a szomszédosági tanács);
- jogi döntés (adjudication) – a harmadik fél olyan tisztségnek a birtokosa, amely felhatalmazza a döntésre;
- döntőbírói eljárás vagy békítés (arbitration) – a közvetítés és a jogi döntés elemeit ötvözi; a peres felek megegyeznek, hogy alávetik magukat a harmadik fél döntésének, s ezt már előzőleg, szerződésben is leszögezik;
- erőszakos összetűzés (coercion) – a peres ügy megoldását az erősebbik fél erőszak alkalmazásával vagy fenyegetéssel kényszeríti ki, anélkül, hogy egy harmadik felet is bekapcsoljon a döntéshozatalba (legsúlyoságesebb formája a fegyveres összetűzés vagy a háború, amelytől a viszály, az ellenségeskedés abban különbözik, hogy ez utóbbi során a felek előre megállapított, és mindkettőjük által érvényesített elismert szabályokhoz alkalmazkodnak, tehát az összetűzés kárpótlás vagy vérdíj fizetésével megoldható – a kiközösítés és számkivetés is tulajdonképpen a kényszer alkalmazásának formái);

– elkerülés (avoidance) – az erőszakos összetűzés ellentéte, amely során a károsított fél a károsító felet olyan tarthatatlan helyzetbe hozza, hogy ez a csoport elhagyására kényszerül (kibékülés esetén a csoport visszafogadja a bűnöst).

Nagy szerepe van a konfliktusok megoldásában használatos nyelvnek is, hiszen nem csak a jogi normák befolyásolják a nyelvet, hanem a peres ügyekben használt nyelv és stílus is új jogi normák kialakulását, ill. a régiók megváltoztatását eredményezheti.

4. Bianchi a jogalkotás (törvényhozás) kialakulásának forrását a bizonytalan, kiismerhetetlen állapotok megszüntetésére tett erőfeszítésekben látja. A negatív okok közül a társadalomtól vagy embertársainktól való félelmünkre és az averzióra (a mások által veszélyeztetett identitás megőrzésére) utal, míg a pozitív okok közül a hatalom gyakorlását (mások cselekvésének hathatós befolyásolását) és a társulásra való hajlamot említi. Szerinte a jog olyan eszköz, amely meghatározza és elkülöníti a társadalom által helytelennek minősített viselkedési formákat, s ezzel egyidejűleg a helyesnek ítélt viselkedés társadalmi elismertetésével és védelmével megszünteti a fentebb említett bizonytalanságokat. (Bianchi 1973:225–227)
5. Uo.

A székelyek és a kaláka

1. Ezek a rétegek csak védekező háború esetén kellett harcra szálljanak, bár a székely városok lakosságának nagy hányada gazdálkodó volt, szintén hadkötelezettség alá tartozott.
2. „Harminc botot kapott 1833. június 14-én Szakács Antal szárhegyi gyalogos katona, mert a gyimesi harmincad várdán, a vármórségen teljesítendő szolgálat idején megegyezett társaival, és a sürgető mezei munkát végezni hazament.” (Imreh 1973:37)
3. A földművelés és állattenyésztés sok esetben nem volt elégséges a létfenntartáshoz, ezért mellékfoglalkozás is bőven akadt: fakereskedelem és fafeldolgozás, más vidékeken vállalt idénymunka, háziipar stb.
4. A XVI. századi Zilahon a temetőben lezajló bíró- és esküdtválasztást lármás és erőszakos megnyilvánulások kísérhették, amelyeknek Báthory István 1571. július 13-án Gyulafehérváron kibocsátott szabályozása igyekezett véget vetni. „Ez előírta annak a 33 szenátornak a megválasztási módját, akik Karácsony másodnapján a tanácsházban (domus senatoria) – és nem a temetőben, mint régen – a maguk során megválasztották a bírót, majd pedig a 12 esküdtet.” (Kis 1994b:165)
5. A kalákamunkák leírásánál Szabó László rendszerezését követjük (Szabó 1970).
6. Adatközlőink: Pottyond: Bors Lajos (63); Csikszenttamás: Jártó Ferenc (89), Jártó Julianna (83), Ágoston Karolina (80), Ferencz Zsuzsanna (80); Csikmenaság: György Lajos (80), Tompos Lajos (81), Tompos Anna (74); Gyimesközéplek: Zerkula János (65), Halmágyi Mihály (59).
7. A kalákák bemutatásánál igyekszünk pontosan, szó szerint idézni adatközlőinket, kiegészítéseket csak akkor teszünk, ha ezek a közérthetőséghez feltétlenül szükségesek.

A szászok és a Nachbarschaft

1. „A szászok erdélyi betelepítése a maga egészében véve hosszantartó folyamat eredménye, amely vidékenként és több hullámban a XVI. század elejéig is eltartott, noha a Királyföld szász faluközösségeinek nagy része már 1300 körül kialakult. A telepések etnikailag egységes, zárt csoporttá kovácsolódása hosszabb időt vett igénybe. Az etnikummá válás folyamatának eredményeként kialakult erdélyi német népcsoport főleg különleges politikai történelme, és a többnemzetiségű térségben tett tapasztalatai révén különbözött az össznemzetégtől.” (Schenk 1992a:40)
2. A brassói kötélverők legénytársulatának (a céhen belüli segítők szervezete) 1613-as szabályzata (Kovács 1981:138–144) jóval több, az erkölcsös magatartásra, a mindennapi élet előírásaira, illemszabályokra vonatkozó cikkelyt tartalmaz, mint akármelyik céhes szabályzat. Valószínűnek tartjuk, hogy a mindennapi életre (életvitelre) vonatkozó szigorú szokásokat a jövődöbéli mesterek már inaskorukban elsajátították, s így a céhes szabályzatokban már nem is volt szükség ezekre külön kitérni.
3. A *Nachbar* (eredeti formájában *Nachbur*) összetett szó „a közelben építkező”-re utal (*nahe* – közeli, *bur*, *Bauer* – építkező), arra a személyre, akinek a közelben van a lakóháza. Az egymás mellett, vagy egymás közelében lakókat, ill. az egymással térbelileg határos vagy egymáshoz közel álló háztartásokat a

Nachbarschaft (szomszédság) köti össze, amely nemcsak a térbeli közelséget, de a szomszédok közötti társadalmi viszonyt is jelenti, azt a sűrű szemű, integráló és normatív jellegű interakció-hálót, amely minden lokális csoportra jellemző (Schubert 1977:28).

A szomszédságnak jól elkülöníthető határai vannak: egyfelől a család, amely a szomszédságtól eltérő módon strukturált, s nem is mindig helyhez kötött rokonsággal rendelkezik (a nagycsalád határesetet képez), vagy a háztartás, amely nem minden esetben jelenti a családot, mert a szolgák, inasok stb. is beletartoznak, másfelől a faluközösség, amelynek – bár a szomszédságok összessége – ugyancsak ezektől eltérő intézményi szerkezete van.

Max Weber szerint szomszédság minden olyan helyi csoport (*lokale Gruppe*), amelyben a társadalmi cselekvés a résztvevők szubjektíven megélt (érzelmi- vagy hagyományon alapuló) egymáshoz tartozásán alapszik. Weber meghatározása a gyakori személyes kontaktusok révén kialakuló együtvértartozás érzésére alapoz, amely elsősorban a kölcsönös segítségben nyilvánul meg (vö. M. Weber 1971:559).

Hans Achim Schubert meghatározása szerint a: „Szomszédság minden olyan, a faluközösségen belül létező interakciórendszer, amely egy kisebb települési terület összes háztartását magába foglalja.” (Schubert 1977:19)

4. Schubert monográfiájában utal a *Nachbarschaft* eredetét illető vitákra. Következtetéseit így összegezi: „Két dolog biztos: 1. hogy a szomszédsági társulási formák valamikor, valamilyen formában az inkább családi szervezetet mutató törzsi társadalmakból alakultak ki, mert ezeknek maradványaira a szomszédságon belül is rábukkanunk; 2. a szomszédi közösség (*Nachbarschaftsgemeinschaft*) nem germán jellegzetesség, mert a társadalom fejlődésének egy bizonyos fokán mindenütt fellelhető, vagyis olyan univerzális jelenség, amely különböző társadalmakban különböző tartalmakkal telítődik, variánsokat hoz létre, így tiszta típusról nem is beszélhetünk. Az eredetileg feltehetően gazdasági és katonai szükséghelyzetek közös megoldására létrejött alkalmi egyesületekből kikristályosodó, hasonló helyi szervezetekkel más magaskultúrákban is találkozunk, Kínától, Japántól egészen Skandináviáig.” (Schubert 1980:29–37)
5. Erdélyben, „... ahol a szomszédság intézményének egy különösen tiszta formájával találkozunk, ezekhez a funkciókhoz egy sor politikai, jogi, nevelői és szórakoztató feladat ellátása is társult”. (Schubert 1980:37) (Vö. „*Valachis penes Pagos Saxonicos directe pecorum custodie fine commorantibus domos solidiores, horrea et cellaria permissum non fuit.*” – „Deutsche Rechtsdenkmäler”, in *Archiv d. Vereins...*, VIII., 117–118.)
6. A továbbiakban idézett szomszédsági szabályzatok forrásai:
 - *Nachbarschaftsordnung für die Landeshauptstadt Hermannstadt genehmigt von den hohen k.k. Stadthaltereien für Siebenbürgen mit Verordnung vom 19. März 1857.* – Hermannstadt, 1857.
 - „*Nachbarschaftsordnung aus Draas (1737)*”, *Korrespondenzblatt d. Vereins f. siebenbürgische Landeskunde*, 1894, pp. 96.
 - „*Die Nachbarschaftsartikel der Gemeinde Gross-Laßeln (1672)*”, közli Viktor Roth, *Korrespondenzblatt d. Vereins f. siebenbürgische Landeskunde*, 1904/2, pp. 24–26.
 - „*Gross-Schenker Kirchen-, Lebens und Nachbar-Artikel*”, közli G. A. Schuller in *Sächsische Nachbarschaftsordnungen*, é.n. (Schuller meggyőzően bizonyítja, hogy a cikkelyeket egy régebbi szabályzatból másolhatták le, tehát a változtatások sem zárhatók ki.
 - *Articuli nach welchem man pflegt Nachbarschaft zu colieren. Anno 1620 erstlich zu Bodendorf in Schwang und Gebrauch kommen*, közli Misch Orend. (Orend 1997:139–150)
 - *Nachbarschaftsordnung für die Landesgemeinden der Hermannstädter Kirchenbezirks*, „Siebenbürgische Bücherei”, Hermannstadt, 1903.
 - *Nachbarschafts-Artikel für die Königlich Freye Mediascher Stuhls Kommunität – 1794*, „Siebenbürgische Bücherei”, 1903.
 - *Nachbarschaftsordnung f. die Evang. Kirchengemeinde A. B. in Holzmengen* – Zusammenge stellt auf Grund des Bezirkskonsistorial-Rundschreibens vom 26. Januar 1904 – közli Misch Orend (Orend 1997:139–150).
 - *Jakobsdorf a/H. Verzeichniß derjenigen Punkte, nach denen sich jeder Bürger einer Löblicher Nachbarschaft unseres königlichen Dorfes genau zu richten hat – 1788–1829* – közli Orend (Orend 1997:139–150).
7. Igaz, 1541. augusztus 23-án a brassói magisztrátus küld ki két tisztviselőt a Fogaras-vidéki, jobbára szászok lakta Sárkányra, hogy a falut szomszédságokra osszák. („... ut possessionem in plateas ordinem” – vö. Deutsche Rechtsdenkmäler, in. Archiv des Vereins... VIII – 1853, 118)

8. A cikk írója valószínűleg a kolozsvári *Kalando Társaságokra* utal (vö. Majláth Béla: *A Kalandos Társaságok. Századok*, 1885; Lindner Gusztáv: *A kolozsvári Kalandostársulatok. Erdélyi Múzeum*, 1894; K. Kovács László: *A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár*, 1944).

A társadalom differenciálódása és a létfenntartó gazdaság

- Weber szerint a történelem során a társadalmat egyenlőtlen rétegekre, rendekre (nemesség, klérus, polgárság és parasztság) osztó rétegzett differenciálódás bizonyult a legsikeresebb modellnek. Ez jellemzi a klasszikus európai, ázsiai és amerikai magaskultúrákat, és a XV–XVI. századig Európában is ez volt az uralkodó társadalmi differenciálódási elv.
- „Egy fogadóban lévén szállva – írja megdöbbenve a Pestre érkező, fiatal Fogarasi Sámuel – már itt kezdettem azt tapasztalni, hogy a nagy városokon, akik egy jószágon vagy csak egy fedél alatt laknak is, egymást nem ismerik, nem is kívánnak egymással beszélni is, és ha az emberek szinte összeütköznek is, egymásnak nem köszönnek.” (Fogarasi 1974:167)
- Weber megemlíti, hogy a modern társadalom decentralizálódása nemcsak lehetőségeket, de kockázatokat is rejt magában. A beálló változásokra rugalmasan és gyorsan reagáló funkcionális rétegek egyes cselekvéseinek össztársadalomra gyakorolt hatása, ill. mellékhatása ugyanis gyakran kiszámíthatatlan, s ez megnehezíti a részrendszerek folyamatainak koordinációját, amelynek könnyen kockázatos társadalmi diszharmónia lehet a következménye. Ulrich Beck találóan nevezi korunk társadalmát a „rizikó társadalmának” (vö. Beck 1986).
- Weber jogosan jegyzi meg, hogy téves lenne az etnicitást antropológiai állandóként kezelni, hiszen ez a társadalmi fejlődés terméke, tehát kulturális, történelmi és társadalmi jelenség. Az etnicitás szemantikája kialakulásának társadalmi feltételeiről szólva Weber Habermansnak, a francia forradalomról szóló esszéjéből idéz: „A rendi-korporatív kötődésektől megszabaduló állampolgárok társadalmi integrációját egy újabb fogalom biztosította, a nemzeti tudat.” (Weber 1996:54)
- A jelenségre már a század elején Max Weber is felhívta a figyelmet, szerinte a gazdasági részrendszer függetlenedését a „napnyugati racionalizálódás” (*okzidentale Rationalisierung*) okozta (vö. M. Weber 1971).
- Polányi a gazdasági cselekvést – pontosabban a gazdálkodási cselekvést, a racionalitás lényegét – úgy tekinti, mint az időről és energiáról való olyan döntést, amely lehetővé teszi, hogy az ember-természet viszonyban a lehető legtöbb célt megvalósíthassuk. Szerinte a gazdaságról, mint olyan egységek színhelyéről alkotott nézet, melyek árakat képeznek, elhelyezik, felhalmozzák, értékesítik a feleslegeket, csak a XVIII. század nyugat-európai viszonyaiból nőtt ki, ahol már kialakulóban volt a piaci rendszer intézményes berendezkedése. Ebben a korszakban alakult ki független tudományként a közgazdaságtan is, amely abból indul ki, hogy a piaci rendszer virtuálisan minden társadalomban jelen van, tehát az összes emberi gazdaság potenciális kereslet-kínálat-ár mechanizmusának tekinthető. Ezzel a nézettel ellentétben Polányi nem lát szükségszerű kapcsolatot a gazdálkodási cselekvés és az empirikus gazdaság között, szerinte a gazdaság intézményes szerkezetének nem kell gazdálkodási cselekvésekre készítenie (mint a piaci rendszer esetében) (vö. Polányi 1976:197–228).
- Polányi a gazdaságot (ökonómiát) az ember anyagi szükségletkielégítésének teljes köreként határozza meg, amely egyfelől anyagi szükségleteire, másfelől szükségletkielégítésének eszközeire (akár anyagiak ezek, akár nem) bontható fel, és kihangsúlyozza, hogy „.... a gazdasági tények eredetileg olyan szituációkba voltak beágyazva, amelyek önmagukban nem voltak gazdasági természetűek, továbbá a célok és az eszközök sem voltak elsődlegesen anyagiak. A gazdaság fogalmának kikristályosodása az idő és a történelem műve volt.” (Polányi 1976:202) Továbbá: „Közösségek, amelyek óvni akarják a tagjaik közötti szolidaritás forrását, soha nem engedhetik meg, hogy rejtett ellenségeskedés fejlődjön egy olyan létfontosságú és ezért feszült aggodalom felkeltésére képes dolog körül, amilyen az eleség. Innen a nyereszkedő tranzakciók egyetemes tilalma az elesésre s az élelmiszere vonatkozólag a primitív és archaikus társadalomban.” (Polányi 1976:249)
- Polányi szerint a redistribúció minden nagyméretű naturál-gazdálkodásban fellelhető (Kína, Babilónia), s ezekben a gazdaságilag nagyon fejlett civilizációkban bonyolult munkamegosztást volt képes működtetni. Az elv a feudális viszonyok között is érvényben maradt és általában az adott politikai rendszer részét képezte.
- „.... amennyiben az individuális viselkedés társadalmi szintű hatásai minden esetben meghatározott intézményes feltételek jelenlététől függenek, úgy maguk ezek a feltételek nem származnak a szóban forgó személyes viselkedésből.” (Polányi 1976:243)

- A gazdaságot intézményesített folyamatként értelmező gazdasági antropológia számára a „folyamat” a mozgás fogalmaiban végzett elemzésre utal, s ezek a mozgások vagy az elhelyezésben, vagy az elsajátításban, vagy mindkettőben végbemenő változásokra utalnak (az anyagi elemek vagy térbeli helyük vagy birtokosuk cserélésével változtathatják meg pozíciójukat), az „intézményesített” pedig stabilitást ad a folyamatoknak, meghatározott társadalmi funkcióval bíró önálló struktúrát teremt, megváltoztatja a gazdasági folyamat helyét a társadalomban. Ebből következik, hogy „.... tanulmányozni a gazdaság változó helyét a társadalomban annyi, mint tanulmányozni azt a módot, ahogy a gazdasági folyamatot különböző korokban és különböző helyeken intézményesítették.” (Polányi 1976:240)
- Arisztotelész szerint minden közösséghez (koinonia) tagjainak kölcsönös vonzalma (philia) is hozzátartozik, s ez a reciprocitásban (antipeontosz) nyer kifejezést; minél közelebb érzik magukat egy átfogó közösség tagjai, annál általánosabb lesz a tendencia köztük, hogy térben, időben vagy másképpen korlátozott, specifikus viszonyok vonatkozásában is reciprokativ magatartásmódokat alakítsanak ki.
- Például a terményfölösleg megtermelését egyes társadalmak hosszú időn keresztül sikeresen semlegesítették – gondoljunk csak a székely és szász faluközösségek termőföld gazdálkodására, a nem egyforma hozamú nyílföldek demokratikus kisorsolására.
- Groh a szabadidőn a nemgazdasági tevékenységgel eltöltött időt érti, s megjegyzi, hogy a munka, szabadidő, kockázat, gazdaság, termelékenység fogalmak a XVIII. századig még Európában sem voltak használatosak, bár némelyükre léteztek már szavak. „A munka akkor és csak akkor jelenhet meg munkaként – írja Bourdieu –, amikor az önmegadás, mely elválaszthatatlan a függőség érzésétől, a természettel szembeni nyílt agresszióknak adja át a helyét, amely természetéből már hiányzik a mágia varázsa, és csupán gazdasági dimenzióra szűkül le. (...) Amíg az erőfeszítés társadalmi funkciója és tisztán gazdasági funkciója közötti megkülönböztetés nem válik tudatossá, addig a cselekvés sem irányulhat kinyilvánított módon egy kizárólagosan gazdasági cél felé.” (Bourdieu 1978:320)
- Arisztotelész a nyereségért folytatott termelést szembeállítja a használatra való termeléssel, a „jó és helyes étellel”, amelyet a tulajdonképpeni háztartás értelmének tart. A fölöslegek eladása ugyan meg nem rombolja le a háztartás alapját, de a pénz megjelenésével változik a helyzet: „Amikor Arisztotelész elítélte a nyereségre történő termelést, azzal, hogy »az ember számára nem természetes«, hogy határtalan és korlátlan, akkor valóban a leglényegesebb dologra mutatott rá, nevezetesen arra, hogy az önálló gazdasági motívumok különülnek a társadalmi viszonyoktól, amelyek eme korlátozásokat tartalmazták.” (Polányi 1976:69)
- Groh szerint példaként akár a XVIII. század előtti európai kézműves gazdálkodás is felhozható, mert az összes gazdálkodási forma még ebben is a szociokulturális cél által meghatározott igények kielégítését célozta (vö. Polányi: „embedded economics”).
- A létfenntartó gazdaság és a modern piacgazdaság közötti átmenetekkel napjainkban a „harmadik világ”, ill. Kelet-Európa egyes országai is találkozhatunk, ahol két, egymástól eltérő társadalmi logika és az ezeknek alárendelt stratégiáik ütköznek, ugyanazon a csoporton belül. A jelenség tudományos feldolgozásával sajnos eddig még nem találkoztunk.
- Groh figyelmeztet, hogy az archaikus gazdálkodás elméleti vizsgálatához oly szükséges ideáltípus sohasem felel meg teljesen a valóságnak, mert ez az összes jellemző tulajdonság összege, a legtisztább formában. Szerinte esetünkben az ideáltípushoz a legjobban a vadászó-gyűjtögető- és az erdőirtó kultúrák állnak a legközelebb, mert ezekben a szociális differenciáltság és politikai hierarchizáltság nagyon alacsony szintű, még a terményfölösleget kikényszerítő, nemgazdasági, társadalmi és politikai kényszerek sem léteznek.
- A tudatosan a maximum alatti termelés a bíró kapacitásból (*carrying capacity*) kiindulva mérhető: 100%-nak számít az a nagyságrendű népesség, amely egy adott területen (erdő, termőföld stb.) úgy tud megélni, hogy az ökológiai egyensúly hosszabb időre ne bomoljon fel (a vadászó-gyűjtögető és erdőirtó törzsek ezt 10–70%-ig használják ki) (vö. Groh 1992:75–77).
- Groh példaként az irtásos, égetésszerű gazdálkodást említi (*swiddening agriculture*), amely szerinte a mezőgazdaság technikailag legprimitívebb, de – a munka és az energiaráfordítás szempontjából – leghatásosabb formájának tekinthető. Ez a fajta gazdálkodás az egész világon elterjedt, s Európában még a század elején is előfordult (vö. Groh 1992:81).
- Az archaikus társadalmak csereintézményeit elsőként Mauss rendszerezte, aki a cserét a társadalmi cselekvések központi funkciójaként értelmezve megállapította, hogy ezekben a társadalmakban a kölcsönös segítség rendszer mezzemenően megegyezik az ajándékcserevel. Mauss megjegyzi, hogy mindennek ellenére már a rómaiak és a görögök is életbe léptették a személyhez kötött használati és a tényleges dologi jogok közötti különbségtévet, az eladást elkülönítették a cserétől és ajándékozástól: „ők voltak

azok, akik ezzel a tiszteletreméltó, igazi forradalmi lépéssel meghaladták az addigra már elavult moralitást, az ajándékon alapuló, túlságosan bizonytalan kimenetelű és túlságosan költséges, fitogtatóan fényűző gazdaságot..." (vö. Mauss 1990:69)

21. Bourdieu elmélete itt tulajdonképpen találkozik a Groh alapfeltevésével, hiszen a szimbolikus tőke felhalmozásának éppen a „szabadidő-preferencia” a feltétele, bár nem tágitva a gazdasági vonatkozások elsődlegességének marxista szemléletétől, kijelenti, hogy az archaikus társadalmakban a „természet bálványozása” és a vele kapcsolatos szimbolikus cselekvések megakadályozzák a gazdaságnak gazdaságként, vagyis olyan rendszerként való létrejöttét, amelyet az érdekek vezette számítás, a verseny vagy a kizsákmányolás törvényei igazgatnak. „Valóban olybá tűnik, mintha az »archaikus gazdaság« lényegi sajátossága abban a tényben rejlenék, hogy a gazdasági tevékenység nem ismerheti el nyíltan azokat a gazdasági célokat, amelyek felé objektíve irányul.” (Bourdieu 1978:380)
22. „A kapcsolathálózat szerkezete – írja Leach – a külső megfigyelő számára csak annyiban hozzáférhető, amennyiben ez az ajándékozás aktusában szemmel láthatóan megnyilvánul, míg azok számára, akik valójában működtetik a rendszert, ez a struktúra jogokból és kötelezettségekből áll. Ez nem annyira az ajándék adásának a hálózata, mint inkább a kötelmeké. (...) A cselekvő szempontjából az ajándékosztó ügyletek nagy része adósság részleges visszafizetése.” (Leach 1996:130)
23. A csiki kaláka empirikus vizsgálata során Bourdieu állítását ellenőrizendő többször is felvetettük a „kényszerű segítség” kérdését. Az ilyenfajta kierőszakolt segítségről adatközlőink nem szívesen beszéltek, ami egyrészt a társadalmi egyenlőségre épülő faluközösségben a kényszer „bevallhatatlanságát” bizonyítja, másrészt a tisztán gazdasági kategóriákban való gondolkozás hiányát. A kikényszerített segítség problematikájával csak később, a mezőiségi falvakban találkozunk, ahol a jóval hangsúlyozottabb társadalmi és gazdasági különbségek ezt valóban lehetővé is tették.
24. Ebben a vonatkozásban példaként Neumann a szabadkőművéség egyfelől nagyon is racionális céljai és – a külső szemlélő számára naivnak tűnő – avatási rítusai közötti ellentmondást említi. A szabályozott közösségi cselekvések értékének nyugat-európai hanyatlása olyan, a rítusoktól idegenkedő (ezeket „rossz hirbe keverő”) attitűdöt termelt ki, amelyet a magyar reformkori értelmiség egy része is átvett. A kultúra rítusszegénysége ellen lázadó romantika később „felfedezte” a népi kultúrát, s a néptől „eltanult” (értsd stílizált) rítusokat „beemelte” a magaskultúrába.

Összehasonlítás

1. A komaságot Tárkány-Szücs Ernő a „családok közti kölcsönös kapcsolatok különös intézményének” nevezi. „A komaság többet jelentett sokszor a rokonságnál, szomszédságnál, és jogi népszokásokon alapuló aktív intézménynek tekinthetjük, amelyben részben a gyermekért való felelősség társadalmi-asul, részben a kölcsönös segítségnyújtás kötelezettsége a családok közti gazdasági műveletekre is kihatott. (...) Biztonsági intézmény volt tehát olyan időkben, amikor egyéb biztosítási szervezetről nem beszélhetünk. Minthogy pedig az aktív kölcsönösségen – egy közösségen belül a családi kölcsönösségek tömegén – nyugodott, úgy is mondhatnánk, hogy a családok számára a kollektív biztonságunk elemi fokát nyújtotta.” (Tárkány-Szücs 1981:133–134) A komaság intézménye is lassú fejlődésen ment át. „A 20. század eleje óta egyre erősödött az a tendencia, hogy elsősorban rokonokat, testvéreket stb. hívtak meg komának. Ez azt eredményezte, hogy a komaság intézménye a rokonságba olvadt bele, és aktív társadalmi szerepe is csökkent.” (Tárkány-Szücs 1981:498) (A komaság keretein belül nyújtott segítségről még lásd Vidacs 1985:509–529.)
2. Érdekesnek tartjuk e gondolat kapcsán idézni a Biblia egyik szomszédságra utaló mondatát: „*A te barátodat és a te atyádnak barátját el ne hagyd, és a te atyádfiának házába be ne menj nyomorúságodnak idején. Jobb a közel való szomszéd a messze való atyafinál*” – Példabeszédek 27.10.
3. Schubert ezt a jelenséget „formális familiarizmusnak” nevezi, s azzal magyarázza, hogy a szász közösségekben a társadalmi integráció a családot tekintette példaképnek („*Familie als Sinnbild der Integration*”), de hozzáfüzi, hogy míg a család hierarchikusan épült fel, addig a szomszédság az egyenjogúságon alapult (Schubert 1980:47–48).
4. Külön tanulmányt érdemelne a falutörvényekben és szomszédsági szabályzatokban szereplő, az ökológiai egyensúly megőrzését célzó rendeletek tömkelegének elemzése.
5. Szomszédságra és tiszekre vonatkozó történelmi forrásokra csak Kolozsvárral kapcsolatban bukkanunk. 1581: „*Az my az vtokat nezy, vegeztek eo kegmek hungy mykor arra Alkalmatos wdó leze(n) Byro vra(m) lattassa megh es ha fertaly (értsd városnegyed) kel fertalt adasson eo kegmek, ha penig Az zomzed-*

sagnak kel chinalny chinaltassa azokkal” (Szabó T. 1976: 83); 1585: „*amikoron a warosnak... zewksegere vg mint Gatra, leghzesre, az eo tizede alath valo keossegeth, Es vakmereosegebeol nemely ember el nem menne, tehagh azon az Engedetlen zemellien tizenket penzt vehessen az Tyzedes*” (Szabó T. V.:131).

A kolozsvári, XVI. századtól dokumentálható szomszédságok valószínű, hogy az idők folyamán „Kalandos Társaságokká” alakultak, amelyeknek „A XVII. századtól... fő feladata a tagok illő temetéséről való gondoskodás volt. Kolozsvár Hóstatának nevezett külvárosában egészen az 1940-es évekig működtek ilyen nevű társulatok, melyeknek szabályai a XVI. századtól kezdve nyomon követhetők. A kolozsvári Kalandos Társaság vezetője a Kalandos Apa volt. Tisztviselőinek (dékán, jegyző), énekkarnak, temetőjáró tagjainak és sírásóinak kötelezéseiről az írott rendtartások számoltak be; ezekre hatottak a különböző céhek szabályzatai, melyek minden esetben kitértek a céh tagjainak eltemetésére is. A kolozsvári Kalandos Társaságnak külön zászlója, táblája volt, a temetőben külön temetkezőhellyel is rendelkeztek.” (Néprajzi Lexikon, II., 713–714.) Az 1939-től, a Magyar Népközösség által újjászervezett kolozsvári „szomszédsági szervezetekről” és tizedesekről Vincze Gábor is ír, Puskás Lajos munkásságának elemzése kapcsán (Vincze 1996:101–104).

6. Ebben az összefüggésben említenék meg, hogy amikor az 1825-ös havasalföldi és moldvai járvány Erdély területét is veszélyeztetni kezdte, a brassói magisztrátus megparancsolta a törcsvári román árendásnak, hogy a falut ossza fel 30–40 házanként, s élükre olyan bizalmi személyeket nevezzen ki, akik ellenőrizték az egyes háztartások egészségügyi helyzetét (Arh. Stat. Braşov, Dosar LXXXVIII, 1820–1825, nr. 372, 1825. június 30.).

Az erdélyi szász Nachbarschaftokról írott tanulmányában Markgraf abból a tényből indul ki, hogy a XX. század eleji Németország területén már csak egy faluban (a Bingen melletti Techtingshausen) és két városban (Lünen és Lipcse) fedezhetők fel a státútmokkal szabályozott szomszédságok nyomai (bár megjegyzi, hogy a „nem szabályozott” szomszédság úgyszólván minden német faluban létezik, s hogy ez elsősorban a többrétű, kölcsönös szomszédai segítségben, tűzkár, vízhiány, keresztelő, lakodalom, temetés esetén nyilvánul meg). Markgraf szerint az erdélyi Nachbarschaftok „túlélése” a szász falvak nagyságának tudható be, hiszen ezek a porták, a létszámot illetően már a középkorban is jóval nagyobbak voltak, mint pl. a Lipcse környékiek. A germánok sohasem kedvelték a sűrűn lakott falvakat („Die Germanen hatten eine Abneigung gegen dichtes Zusammenwohnen”) – írja –, a szászokat a különleges történelmi adottságok viszont rákényszerítették a nagyobb közösségekben való tömörülésre, amelyre németes kultúrájuk („*ihre deutsche Art*”) azzal reagál, hogy kisebb szociális egységekre bontották közösségeiket. („So etwa erkläre ich mir die Entstehung der Nachbarschaften und ihrer Statuten in Siebenbürgen: aus der Neigung des deutschen Dorfbewohners, sich lieber in engeren Kreise zusammenzuschliessen als in der zu groß gewordenen Dorfgemeinde.”) (A felduzzadt falut túl nagy egységnek tartó német falusi lakosság hajlama szerint kisebb közösségekbe tömörült. Ezzel magyarázom az erdélyi Nachbarschaftok és törvényeik létrejöttét.) (Markgraf 1910:153)

7. A jogrendszer folytonosságának megszűnésével megszaporodik a törvénysértések száma, s ez a közösségben, sőt az egyes személyekben is pszichikai feszültséget okozhat. A jogrendszer folytonosságának negatív következményei is lehetnek, hiszen hosszú távon egyetlen jogrendszer sem tudja biztosítani a közösség védelmét, s így idővel – hatalmát biztosítandó – nyomást gyakorol a közösségre, amit a többség idővel már nem fogad el. Ilyen esetekben a rendszer folytonosságát már csak hatalma révén képes biztosítani. Kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy a jogrendszerek csak addig toleránsak, amíg kontinuitásuk nem forog veszélyben.
8. A falutörvények ünnepélyes felolvasására vonatkozó 1602-es Berekeresztúri törvénycikkelyt a székely társadalmat bemutató fejezetben már idéztük. De, hogy ezek a törvények nem minden esetben voltak érthetőek, hadd idézzünk egy példát is, az 1717-es sepsiszentiványi és laborfalvi falutörvényből: „*Noha az ország articulussa világos, extál modalításáról miképen büntesse a falu a lopót, mindazonáltal tetszett a falu közönseges törvénye közé inserálni, hogy ez a bestelenségre vivő út bevágattassék.*” (Imreh 1983:349)
9. A szelvényezetten differenciálódó közösségekben a valószínűleg legsúlyosabb büntetést jelentő kiközösítésre nagyon kevés adatunk van. Az 1620-as, több csiki falu közösen bíró havasainak rendtartásában olvashatjuk: „*Ha ki maga oda a havasba kaszálni nem mehetett, avagy szüksége nem volt reája, az részét másnak szabad nem volt eladni; ha eladta, kivesszett a havasból.*” (Imreh 1983:296) Ennél explicitebb, közvetlenebb az a szomszédsági döntés, amely az igazát városi ügyvédeknel kereső, szomszédsági döntésbe bele nem egyező kötekedőről ítélik: „*Den Krakehler aber, der lieber den Stadtdvokaten, statt seine ehrame Nachbarschaft, die ihm doch manchen Liebesdienst erwiesen, leben lassen wollte, schloß die am letzten Richttag versammelte Nachbarschaft in aller Form und Feier*

aus ihrer mitte aus und lieb ihm sagen, er soll von nun an allein Richttag halten und sich heut oder morgen auch allein begraben." (Azt a krakélt, aki szolgálatkész, tisztos Nachbarschaftja helyett városi ügyvédet fizetett, a Nachbarschaft ünnepélyesen kizárta, és megüzente neki, hogy ezután magával tarthat Richttagot, s maholnap elföldelheti önmagát.) (Schubert 1980:135)

10. Hogy az egyes közösségek mit tartottak érdemesnek törvénybe foglalni, s mit nem, olyan alapos típusösszehasonlítást igényelne, amely a székely falutörvények, ill. szász szomszédsági szabályzatok történelmi és földrajzi dimenzióban való alakulását kellene kiindulópontjának tekintse.
11. „Az együttes élmények során közös szokások, közös értékek alakulnak ki – írja Mérei Ferenc. A csoport-többséget egyének hordozzák: a csoport tagjai. (...) Ezt az egyéneket mutató többséget magyarázzuk azzal, hogy az együttes átélés nagyobb hőfokon játszódik le, s így biztosít több örömet és nagyobb hatóerőt. Ezzel magyarázható, hogy az együttes helyzetek gyorsan rögződnek és könnyen felidézhetőek. Az egyszer lepergett epizód felidézhető egy gesztussal, amely része volt a törtéetésnek. Elég, ha a kicsoport egyik tagja föleleveníti az együttes cselekvés egy részletét, s ezzel a többieknek felidézi sajátos feszültség-többségtével együtt a közös élményt, amelynek ez eleme volt. Ez az utalásos mechanizmus erősíti meg és teszi szokássá az együttes felidézett többséte révén a csoporttörténeteket.” (Mérei 1996:27–28)
12. Az Erdélyi Szótörténeti Tárból idézett szövegek lelőhelyét feltüntettük, a további példák Szabó T. Attila tanulmányából valók (Szabó T. 1971:251–271).
13. A kalákafajták megnevezéseinek teljességre törekvő felleltározását lásd Márton–Péntek–Vöő 1977:184–186.
14. A magyarok áldomásáról először 1150-ben történik említés – olvashatjuk a *Magyar Néprajzi Lexikonban*: „in eodem loco, more paganismo, occiso equo pinguisimo, magnum aldamas fecerunt”. Nem sokkal később Anonymus is megemlékezik róla: „gavisí sunt magno gaudio valde, et more paganismo fecerunt aldumas”. A korai adatok tanúsága szerint az áldomás gyakran áldozatot is jelentett, majd fokozatosan valamilyen eseményt lezáró lakomát. Valójában minden olyan alkalomkor megjelenik, amikor a résztvevők az örömet, hálát, köszönetet, megelégedést juttathatják kifejezésre (Ortutay 1977:61).
15. „Mindenkit elfogja a baj az életben. Ha az egyik baj nem, a másik az eltalálta, s azt ki kellett segíteni. Csak jóakarató ember csinálta ezt meg. A rosszakarató ember héjába hívod, az ússe mejen el. Az visszautasította: – Ha rejáerek elméjek, s ha nem, nem. Nekem es van bajom. De azt a falu megszólta, s azt monta, hogy az rosszakarató ember.” (Gyimesközéplak) „Ha jó vót az ember azt monták: – Aggyon az Isten áldást reája a jövöre es, s ha nem vót jó, hát azt, hogy adjon tamaricskát vagy bogáncskórót a főggyre, s nem hitták meg többsé seho se.” (Csíkszenttamás)
16. A szóbeli megegyezések és írásos szerződések közötti viszony jogtörténeti és néprajzi vizsgálata külön tanulmányt érdemelne. Erről tanúskodik az a Kölcsény idézet is, amely szerint: „Szó szavat húz maga után; élő tanácskozásban fejlík ki s tartatik fenn a szabadság szelleme; s jaj a nemzetnek, mely írott parancsokat némán olvas, s vakon engedelmeskedik.” (idézi Babits 1997:72)

Következtetések

1. A szászokhoz jó adag székely patriotizmussal közelítő Orbán Balázs szerint: „Tagadhatatlan, hogy az erdélyi szászokban megvolt az egyesülési hajlam, valamint elvitázhatatlan az is, hogy századok hosszú során át az erdélyi szászok jellemző szívósságuk és ismeretes circumspektusságuknál fogva mindent elkövettek arra, hogy a Királyföldtől geográfiailag teljesen elkülönített, Erdély ellentétes két szögletében fekvő és a székely ispánok alatt álló Besztercét, valamint Brassó vidékét magukhoz vonják. (...) Mindez kiszámítás szerinti térfoglalás – mi ha önzetlen hazafiságra nem, de nagy életrelvélésre mutat – közelebb vitte a nemzeti egységhez.” (Orbán 1873:13) Orbán Balázs véleményét Emil Neugeboren is megerősíti: „A szászok értettek hozzá – okosak és körültekintők („prudentes et circumspecti”) voltak –, hogy az önálló Erdély fejedelmeinek kegyét megnyerjék.” (Neugeboren 1986:498) Példaként hadd idézzünk Albert Huet már említett beszédéből: „Ezért szívesen viseljük és bírjuk a mi kézműves neveinket, s Fejedelmi őfömlétségünknek is ezerszer kedvesebb legyen a Szóts, Varga, Kirschner, Schuster, Schneider, mintsem a Duló, Fosztó, Kóborló, tolvajok, gyilkosok s rablók nevei” (idézi Hajdú 1994:72).
2. A szász Nationsuniversitát 1862-es, I. Ferenc Józsefhez benyújtott kéréséből: „Das Institut der Nachbarschaft... hat in der Gemeinde den Sinn für Kirche und Schule, den Geist der Ordnung und Gesetzmäßigkeit zu pflegen und damit der Jugend das Beispiel des Gehorsams vor dem Gesetz zu geben, weil man lieber etwas weniger Freiheit mit Ordnung als viel Freiheit ohne Ordnung heimisch werden... lassen wolte...” (A közösségben a Nachbarschaft intézménye... az egyházat és iskolát szolgálta, a rend

és törvényesség szellemét erősítette, hogy ezzel a fiatalságot a törvények iránti engedelmességre nevelje, mert inkább a rendet szavatoló kevesebb szabadságot, mintsem a rendetlenséget eredményező határtalan szabadságot... akarták meghonosítani.) (Schubert 1980:135)

3. Ugyancsak Orbán Balázsnál olvashatjuk: „Ki kell végre emelnem bennök a törvénytisztelést és engedelmisséget; ez utóbbi főleg oly nagy mértékben megvan, hogy egészen az önelhagyásig és gépies vezethetőség határáig megy. (...) A falusi szász nép a legbecsületesebb, legtörvénytisztelőbb, legengedelmebb, s így a legkönnyebben kormányozható nép a világon; az előljárói által gépileg engedni magát vezetett, miért a bürokráciának soha se kell egyebet tenni, mint az előljárókat megnyerni, s akkor azt teheti a néppel, amit akar. A falusi szász annyira hozzá van szokva a függés és parancs-szó szerint való tevéshez, hogy még saját gazdagsága körül és a mezei munkában se tesz soha semmit önkaratja szerint, hanem a munka rendét és beosztását is az előljáróság szabja meg, s a lakosság minden okoskodás nélkül követi az általa Euer Weisheit-nak címzett s legbölcsebbnek tartott előljáróság rendeleteit. (...) De ezen kis körben való mozgás, ezen elszigeteltség, ezen szabad akarat hiány előidézi a zárkózottságot, az önző önmagába való vonulást úgy, hogy a szászok még egymás között sem érintkeznek, s mindenkit idegennek tekintenek. Ezen zárkózottság bizalmatlanná, gyanakodóvá, hideg közönyössé teszi; miér a szász az idegent alig méltatja feleletre, s udvarias, szívélyes csak akkor tudna lenni, ha azt az előljáróság megparancsolná.” (Orbán 1873:20; 397)
4. Az ideológiai faktorokként fellépő nacionalista tendenciák felerősödése természetesen az etnikai tudat-ra is kihat, sőt hosszabb távon meg is változtathatja azt.

SZEKLER UND SACHSEN

Die Abhandlung untersucht die im Gemeinschaftsleben der Szekler und Sachsen bis zur Jahrhundertwende eine wichtige Rolle erfüllende gegenseitige Hilfe und deren institutionellen Rahmen, die szeklerische Kaláka und die sächsische Nachbarschaft. Die beiden Institutionen sind weder formell noch inhaltlich identisch, denn sowohl Gesellschaftsstruktur auch sozio-kulturelle Geschichte der sie ins Leben rufenden Dorfgemeinschaften unterscheiden sich voneinander. Was – wie wir meinen – den Vergleich dennoch berechtigt, ist in erster Linie das stabile System der gegenseitigen Hilfe der gleichermaßen Subsistenzökonomie betreibenden szeklerischen und sächsischen Dorfgemeinschaften sowie die Vergleichbarkeit der beiden Institutionen (als Objekt) und ihr gesellschaftliches Umfeld (als Kontext).

Die Reziprozität und innerhalb dieser das reibungslose Funktionieren der gegenseitigen Hilfe bzw. seine Kontinuität sind Grundbedingungen jeder homogenen menschlichen Gemeinschaft, obwohl die in unserer Abhandlung untersuchten Ethnien ihr Funktionieren auf unterschiedlichen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens organisierten und kontrollierten. Die ungarische ethnographische Literatur zählt die gegenseitige Hilfe zu den wirtschaftlichen Aktivitäten der Dorfgemeinschaften. Dies können wir in unserer Abhandlung nur bedingt akzeptieren, denn in den von uns untersuchten Gemeinschaften waren die rein wirtschaftlichen Aktivitäten nicht von der Gesamtheit der gesellschaftlichen Aktivitäten zu trennen, die mit der Gütererzeugung verknüpften Lebensgewohnheiten fügten sich organisch in die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens ein, und so erfüllten auch die Institutionen der gegenseitigen Hilfe eine komplexe gesellschaftliche Rolle.

In der Einführung unserer Abhandlung erörtern wir auf der Grundlage von Helge Gerndts Studie „Die Anwendung der vergleichenden Methode in der Volkskunde“ die Problematik der ethnographischen Verwendbarkeit der vergleichenden Methode und skizzieren anschließend die einzelnen Schritte des Vergleichs.

Unter den von der Gesellschaftsstruktur und dem Alltagsleben der szeklerischen und sächsischen Dorfgemeinschaft handelnden, relativ wenigen historischen Quellen, sind die „lokalen Konstitutionen“ (Rechtsordnungen) die wichtigsten, da sie seit dem 16. Jahrhundert kontinuierlich die Ordnung der Dorfgemeinschaft bzw. Nachbarschaft aufrechterhielten, die allgemeinen Beziehungen des Alltagslebens zu ordnen versuchten und sich folglich nicht mit den besonderen Handlungen der gesellschaftlichen

Elite beschäftigen, sondern aus dem Blickwinkel der Normen auf die Strukturen des Alltagslebens verweisen. Diese Quellen können wir auch vom soziologischen Gesichtspunkt her als repräsentativ betrachten: Wenn wir in einem gesellschaftlich und historisch festgelegten Gebiet die zwischenmenschlichen Verhältnisse untersuchen, ist der Bezug zum Rechtssystem ein wesentlicher Faktor. Erst dadurch können wir die Gruppierungen, die gesellschaftliche Folgen hatten, von denen ohne entsprechende Folgen trennen. Denn ohne die Analyse des Sich-Einfügens in ein Institutionssystem ist diese Zusammengehörigkeit, die gegenüber den individuellen Beziehungen ein Mehr bedeutet und der Gemeinschaft als Form eigen ist, nicht zu behaupten.

Die Frage der Verwendbarkeit der sich auf unser Thema beziehenden Quellen ist aus mehreren Gesichtspunkten problematisch. Schon die Vergleichbarkeit der ursprünglichen historischen Quellen ist kritisch: Während in den sächsischen Dörfern die geschriebenen Artikel der Nachbarschaftsordnungen die gegenseitige Nachbarschaftshilfe regelten, erwähnen die zur gleichen Zeit entstehenden szeklerischen Dorfgesetze (*falutörvények*) die Kaláka nur sehr selten. Im Gegensatz dazu stand uns ein relativ reiches ethnographisches Material vom Ende des 19. Jahrhunderts und aus dem 20. Jahrhundert über die Kaláka und die sich daran anknüpfenden Lebensgewohnheiten zur Verfügung, wohingegen wir in der deutschen ethnographischen Literatur nur verstreut auf eine ausführliche empirische Beschreibung der im Rahmen der Nachbarschaft funktionierenden gegenseitigen Hilfe stießen. Die Zahl der sich auf unser Thema beziehenden, über einen längeren Zeitraum von einem ähnlichen Sachverhalt handelnden, also den Vergleich erleichternden primären Quellen, ist relativ gering. Ihr intensiveres Studium läßt doch darauf schließen, daß, während die Szekler die gegenseitige Hilfe wahrscheinlich auf der Ebene der „Mündlichkeit“ und der Sitten regelte, ihr die sächsischen Stadt- bzw. Dorfgemeinschaften ihr durch schriftlich abgefaßte Gesetze Gültigkeit verschafften.

Im Hinblick auf den Gegenstand der Abhandlung hielten wir es für naheliegend, die Frage aufzuwerfen: Welche Gründe zwingen wohl eine Gemeinschaft dazu, zur Lösung eines Teils ihrer Probleme den rechtlichen Weg zu wählen? Beziehungsweise auf welcher Ebene des Gesetzes bereinigt sie den Regelverstoß? Enger gefaßt: Wann führt eine Gemeinschaft schriftliche Gesetze zur Sicherstellung der gegenseitigen Hilfe ein? Dies als Ausgangspunkt berücksichtigend, gingen wir von der Forschungshypothese aus, daß wir es wahrscheinlich mit unterschiedlichen Denkstrukturen, mit verschiedenen Mentalitäten zu tun haben, d. h., wenn wir von deren Funktionieren Schlußfolgerungen ableiten wollen, müssen wir versuchen, die relativ stabilen, strukturellen und kulturellen Regeln der betreffenden Dorfgemeinschaften, das regelgemäße Verhalten und die tiefwirkenden Denkschemata hervorzuheben, darüber hinaus aber müssen wir auch die Stereotype der einzelnen Ethnien bzw. ihr Selbstbild und das der gegenseitigen Hilfe erschließen.

In unserer Abhandlung beabsichtigten wir einen kulturhistorischen Vergleich anzustellen. Weil wir in erster Linie die Gemeinschaftsstrukturen beachteten, konnten wir nicht auf die monographische Beschreibung des erörterten gesellschaftlichen Phänomens und der sich daran anknüpfenden Lebensgewohnheiten hinarbeiten. Um die ursächlichen Beziehungen aufklären zu können, bemühten wir uns vor allem um

die Untersuchung der wiederkehrenden Typen und Varianten. Unser Ziel war also die Annäherung an die wesentlichen Übereinstimmungen und Unterschiede und nicht die monographische Aufarbeitung der einzelnen Institutionen.

Die gegenseitige Hilfe ist in allen Subsistenzökonomie betreibenden, „archaisch“ genannten Gemeinschaften, gewissermaßen in allen – sich zeitlichen und örtlich voneinander unterscheidenden – Kulturen anzutreffen, obwohl wir keiner absoluten Gleichheit, sondern nur einem mehr oder weniger hohen Grad der Ähnlichkeit begegnen. Als Folgeschritt beschreiben wir deshalb die zu vergleichenden Institutionen und ihre gesellschaftlichen Kontexte (bzw. ihre Beziehungen dazu). Wir beschreiben die gesellschaftliche Organisation und die Institutionen der szeklerischen und sächsischen Gemeinschaft, dann analysieren wir die Eigenschaften der Kaláka und der Nachbarschaft und ihren zeitliche Wandel bzw. ihre spätere „Umbewertung“ in der Hochkultur. Wir versuchen die allgemeinen Regeln von Geschehnissen zu beschreiben und die individuellen Phänomene so zu abstrahieren, daß wir dadurch in der Abhandlung auch die Eindeutigkeit der verwendeten Begriffe erhöhen können, obwohl wir wissen, daß dies nur durch die Abstrahierung und Typisierung der historischen Wirklichkeit möglich ist, was die dargestellten Typen notwendigerweise von der vielfältigen Wirklichkeit entfernt. Gleichwohl ermöglicht auch nur diese Methode die Ausarbeitung einer relativ einheitlichen Terminologie, nur so ist es möglich, sich rational an die vielfältigen gesellschaftlichen Handlungen anzunähern. In diesem Teil der Abhandlung legen wir die Grenzen der zu vergleichenden Institutionen (Vergleichsobjekte) fest, stellen die Hauptmerkmale der Kaláka und der Nachbarschaft dar und erschließen ihre sozio-kulturellen Zusammenhänge.

Um den Forscherstandpunkt zu kennzeichnen bzw. den Vergleichsaspekt zu bestimmen, versuchen wir das Thema allgemein zu erläutern, indem wir auf die uns bekannte Fachliteratur der kulturellen und sozialen Anthropologie, Soziologie und Ethnologie zurückgreifen. Wir erörtern die Schichtenbildung der Subsistenzökonomie betreibenden archaischen Gemeinschaften, die Entscheidungsmöglichkeiten ihrer Individuen sowie den Charakter des sich in die Gesamtheit der gesellschaftlichen Handlungen einbettenden Wirtschaftens. Da hier die monographische Darstellung, mehr noch die kritische Interpretation der unterschiedlichen Theorien (Mauss, Georg Weber, Sahlins, Polányi, Dieter Groh, Pierre Bourdieu) den Rahmen unseres Vorhabens gesprengt hätten, heben wir nur die wesentlichen Merkmale hervor, die auch die untersuchten Gemeinschaften charakterisieren, um so die weiteren Schritte des Vergleichs zu erleichtern.

Beim Vergleich des gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontextes behandeln wir als erstes die von den beiden Gemeinschaften in der Gesamtgesellschaft erfüllten besonderen Aufgaben und die damit einhergehenden besonderen Rechte. Gemeinsames Charakteristikum ist, daß sie beide schon in den Anfängen als ein mit besonderen Vorrechten ausgestattete Rechtsverband in Siebenbürgen auftraten und die Erfüllung ihrer auf gesamtgesellschaftlicher Ebene übernommenen Aufgaben (die Sicherung der Grenzen bzw. die Verbreitung der abendländischen Zivilisation) mit der Bewahrung – der im späteren auch ihr Identitätsbewußtsein im großen und ganzen bestimmenden – besonderer Privilegien verknüpften. Diese besondere Situation, die den Doppelcharakter der „Außenseiterstellung“ und des „Sonderdaseins“ hatte, ermöglichte einerseits die abgegrenzte und unabhängige Entwicklung (d. h. durch keine Oberherrschaft aufgezwun-

gen) der internen Gesetze der Gemeinschaften, aber gleichzeitig erwies sie sich wegen ihres konservativen Charakters als Hemmschuh bei der vom 18. Jahrhundert an langsam einsetzenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prosperität.

Mit großer Wahrscheinlichkeit wurden die zur Zeit der Ansiedlung der Szekler in den Ostkarpaten geknüpften Vereinbarungen mit den ungarischen Königen größtenteils mündlich abgeschlossen. Die Sachsen hingegen sahen im Laufe ihrer Geschichte in der Bekräftigung und Aufbewahrung schriftlicher Dokumente die wichtigsten Garanten ihres Daseins; schon ihre Ansiedlung geschah unter schriftlichen Vertragsbedingungen. Offensichtlich ist also die Diskrepanz „mündlicher“ und schriftlich abgefaßter Abkommen. Im weiteren suchten wir Antworten darauf, warum und unter welchen Umständen sich die eine Gemeinschaft mit dem „durch das gegebene Wort“ besiegelten, mündlichen Vertrag zufriedengab, und welche die äußeren und inneren Bedingungen waren, die die anderen zur schriftlichen Fixierung von Abmachungen zwangen.

Im Zusammenhang mit der Untersuchung der Gesellschaftsschichten und der Gemeinschaftsstrukturen der szeklerischen und sächsischen Dorfgemeinschaften müssen wir erwähnen, daß trotz der im 16. Jahrhundert einsetzenden neueren Schichtenbildung der Szekler Gesellschaft die Dorfgemeinschaft sogar noch Anfang des 19. Jahrhunderts durch den freien Grundbesitz und den merkantilen Besitzrecht ermöglichenden Beordnungsstrukturen charakterisierten. In den sächsischen und szeklerischen Stühlen erhielt sich der freie Grundbesitz und der legte auch den Verlauf der gesellschaftlichen Beziehungen fest. In den Dörfern der szeklerischen Stühle war die typische Gutsherr-Leibeigener-Formel recht wenig bekannt; hier herrschte die Gesellschaftsform des freien Bauern, Grenzsoldaten und freien Szeklers.

Bei den Szeklern verschmolzen die beiden Soldatenstände (primipilus und pixidarius) im Rahmen des freien Dorfs in eine Gemeinschaft, was man der Tatsache zuschreiben kann, daß sie in materieller Hinsicht einander sehr nahe kamen: In beiden Ständen gab es Reiche und Arme, die Mitglieder beider Stände mußten Steuern bezahlen. Gemeinsam trugen sie auch die gemeinschaftlichen Lasten des Dorfs, und durch Eheschließungen vermischten sie sich auch in der Hauptstruktur des Dorflebens, dem familiär-verwandtschaftlichen System.

Die Differenzierung des sozialen Systems des Szeklertums kann man der Entstehung zweier funktionsspezifischer und relativ zeitbeständiger Berufsrollen und Wertordnungen zuschreiben: Der Wehrdienst der freien Szekler, der mit Vorrechten, aber gleichzeitig mit großen materiellen Anstrengungen und Risiken verknüpft war, sonderte sich von der Lebensform der zu Hause sitzenden und „friedlich“ wirtschaftenden Leibeigenen und Häusler ab.

Die als „communitas“ auftretende Dorfgemeinschaft war der Rahmen für mehrere kleinere Entitäten: In den szeklerischen Dörfern waren nämlich auch die den wirtschaftlichen und administrativen Wirkungskreis ausfüllenden Zehntschaften besonders häufig. Das gleiche wirtschaftliche Interesse ließ die Schafpferchgesellschaft der schafhaltenden Landwirte und auch die Genossenschaft der Hornviehhalter entstehen, die eigene Hirten anstellten und sich einem von den übrigen Landwirten zu unterscheidenden Recht unterwarfen. Die historische Erforschung der anderen Entitäten der szeklerischen Dorfgemeinschaft (z. B. Gevatterschaft und Nachbarschaft) ist die ungarische ethnologische Literatur leider noch schuldig geblieben. Tatsache ist, daß

bei den Szeklern das Vermögen einer ausgestorbenen Familie die Nachbarn erben, und zwar derjenige Nachbar, der es als erster in Besitz nahm. Das Gesetz aber, daß das Blutrecht dem Nachbarschaftsrecht vorgehe, beruhte auf dem Landesrecht.

Bei den Sachsen entstand keine mit dem Acker verbundene Leibeigenen- oder Häuslerschicht, das wahre Gebiet des freien, bäuerlichen Dorftyps lag in den sächsischen Stühlen: In acht von elf Stühlen war er der ausschließliche Typ, und er herrschte auch in zwei anderen Stühlen vor. Die Privilegien des „Königsboden“ schützten die freie sächsische Bauerngesellschaft vor der feudalen Klassenaufteilung. Im Fall der homogenen Gesellschaft der sächsischen Dörfer können wir von einem anderen Typ der Abhängigkeit sprechen, nämlich von dem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Einfluß der Städte. Die Zahlen beweisen, daß die im Mittelalter sich noch dynamisch entwickelnden und blühenden Siedlungen in der Zeit des Fürstentums zurückgingen. Die beiden wirklich großen sächsischen Städte Hermannstadt und Kronstadt – denen sich später auch Bistriz anschloß – beherrschten die ganze siebenbürgisch-sächsische Gesellschaft. Der damalige „Königsboden“ stand eigentlich unter der Führung einiger hundert reicher und gebildeter Familien. Die enge Interessengemeinschaft der reichen sächsischen Patrizierfamilien und der intellektuellen Elite wurde oft durch Familienverbindungen gestärkt.

Was das Verhältnis zwischen familiärer und nachbarschaftlicher Hilfe bei den Sachsen betrifft, hatte bei den strukturellen Veränderungen der Familie die Verwandtschaft die Priorität, und erst nach ihr folgten die Nachbarn. Aber je schwieriger, beschwerlicher sich dieser Übergang erwies, desto wichtiger und direkter wurde die Rolle der Nachbarschaft. Zwar stand bei solchen Gelegenheiten die Verwandtschaft der Familie näher, aber auch diese mußte sich immer an die nachbarschaftlichen Vorschriften halten. Tatsache ist, daß bei den Übergangsriten die Nachbarschaft die bevorzugte, dominante Rolle innehatte; diese Rolle konnte sich die Familie weder aneignen noch sie individualisieren.

Trotz der im obigen skizzierten Unterschiede betrieben im Laufe ihrer Geschichte lange Zeit beide Gemeinschaften eine ähnliche Subsistenzökonomie, wobei das primäre Ziel der freien Dorfgemeinschaft die Erhaltung ihrer Mitglieder als Besitzer, folglich ihre Selbstreproduktion, d. h. die Verteidigung ihrer Mitglieder vor Untergang und Verarmung war. Aufgrund dieser Sicherheit bietenden, aber gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aufstieg nicht zulassenden Gemeinschaftsstrategie, bestimmten die Nachbarschaften z. B. die Ordnung der angebauten Pflanzen und das Feldnutzungsrecht der einzelnen Familien so, daß davon der Unterhalt möglichst jedes Anwesens gesichert war. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle konnte jede Familie davon und von dem in den Gärten gezogenen Gemüse seinen Lebensunterhalt bestreiten, ja war nicht einmal zum Warentausch gezwungen. In Grenzfällen (z. B. in Zeiten von Dürre und Hungersnot) war jeder verpflichtet, seine überflüssigen Vorräte zu verteilen. Den geringen und im Fall von Lebensmitteln großenteils verrottenden Überfluß der Haushalte und der Nachbarschaft wurde zu einem beträchtlichen Teil bei den gemeinsamen Ehrenmahle und Feiern aufgebraucht.

Der primäre organisatorische Rahmen der Ackerbau und Viehzucht betreibenden Gruppen war die Familie, die Grundlage für ihr beständiges Funktionieren wiederum das Familiensystem. Die Familien führten im allgemeinen einen selbständigen und

autarken Haushalt, der mehr war als nur Wirtschaftsform: Im Haushalt verband sich die Familie als Produktionseinheit, als Verbrauchergemeinschaft, als Grundzelle der Gesellschaft durch ihr eigenes kompliziertes und vielfältiges Beziehungssystem. Eine mehr oder weniger große Gruppe solcher Haushalte bildete ein mehrfaches und mehrsträngiges Beziehungssystem: Ein blutsverwandtschaftliches, nachbarschaftlich-freundschaftliches, gesellschaftlich-hierarchisches, funktionell-kooperatives, autoadministrativ-gewohnheitsrechtliches Beziehungssystem. Aber während die Szekler in erster Linie auf der Ebene der Dorfgemeinschaft das gesellschaftliche Leben der Bewohner regelten, lösten die Sachsen diese Einheit gleichsam auf und vertrauten diese Aufgaben den kleineren (überschaubareren und dadurch wahrscheinlich besser kontrollierbaren) Nachbarschaften an, jener Institution, die nicht als zufälliges, lokales Beziehungsmodell existierte, sondern organischer Teil der sozialen Struktur der Gemeinschaft war, und als ortsgebundene soziale Einheit in doppelter Richtung (gegenüber dem einzelnen und der Dorfgemeinschaft) Vermittlerin und Reglerin der gesellschaftlichen Beziehungen war.

Die schriftlichen Dorfgesetze und Nachbarschaftsordnungen (Nachbarschaftsartikel) schützten die Gemeinschaft vor gesellschaftlicher Disharmonie, Rechtlosigkeit und Unsicherheit. In einem derartigen Rechtssystem treten Furcht vor Unsicherheit und Machtausübung als gegenseitige Ergänzung auf, denn die Einhaltung der Gesetze wurde am wirkungsvollsten durch die Macht gesichert. Unter den grundlegenden Eigenschaften des Rechtssystems der szeklerischen und sächsischen Gemeinschaft heben wir als erstes die Kontinuität hervor. In dem allgemeinen einführenden Teil der geschriebenen Rechtsvorschriften tritt die Gemeinschaft als „dreizeitige Entität“ auf: Die die ruhmreichen Ahnen bewußt ehrenden Gesetzgeber fassen das „Statut“ der Gemeinschaft deshalb schriftlich ab, damit auch die Nachfahren daraus lernen können. Die Kontinuität des Rechtssystems sichern dessen Vertreter (Richter, Schöffen, Nachbarvater, usw.), weil nur durch die Kontinuität der „Leitung der gemeinschaftlichen Dinge des Dorfs“ die Unsicherheit bezwingbar und somit das Alltagsleben vorhersehbar, planbar wird.

Neben der Kontinuität hat auch die harmonische Beziehung unter den Mitgliedern des Rechtssystems und der Gemeinschaft eine grundlegende Bedeutung. Die Einwohner der Dörfer hatten – mit mehr oder weniger Ausnahmen – zu den Gesetzen eine positive Beziehung, da dieses Rechtssystem auch ihre persönlichen Interessen unterstützte. Zwischen Individuum und System bestand ein harmonisches Verhältnis, das eine hatte gegenüber dem anderen keine Priorität, d.h. das Individuum war Selbstzweck, aber gleichzeitig auch Instrument, verwendbar zur Verwirklichung des Gemeinwohls. Es brachte dem System Vertrauen entgegen, und dieses Vertrauen erlosch nicht einmal dann, wenn gewisse Umstände die individuellen Freiheiten einschränkten. Die Mitglieder der Gemeinschaft identifizierten sich mit ihrem Rechtssystem, brachten ihm Opfer, da sie meinten, diese auch in ihrem eigenen Interesse zu bringen, und die Interessen des Systems fielen mit den persönlichen Interessen zusammen, demzufolge interpretierte man auch die aufkommenden sozialen und rechtlichen Probleme als Abweichung von den gesellschaftlichen Normen.

Im Rechtssystem der Dorfgesetze und Nachbarschaftsordnungen ist die Rechtspraxis ritualisiert. Der entstandene „Fachjargon“ und die mit der Gesetzesanwendung verbundenen Sitten (z. B. lateinische Wörter, Ausdrücke, unveränderliche sprachliche

Formeln, der die Gesetzesanwendung besiegelnde Händedruck und das Ehrenmahl, der „Versöhnabend“ und der diesem folgende Gottesdienst) sind ambivalente Werte, da sich ihre enorme kohärente Kraft gerade daraus ergibt, daß sie nicht immer nachvollziehbar (bzw. interpretierbar) sind, was einerseits die Mitglieder der Gemeinschaft vereint, andererseits die Außenstehenden fernhält.

Das Rechtssystem der szeklerischen Dorfgemeinschaft bemühte sich bei der Lösung innerer Konflikte in erster Linie, die gestörte Ordnung, die friedlichen gesellschaftlichen Beziehungen durch Verhandlung (negotiation) und Vermittlung (mediation) wiederherzustellen. Es bestrafte zwar diejenigen, die gegen die Gemeinschaftsregeln verstießen, aber die Strafen hatten nie einen rachsüchtigen und nur in seltenen Grenzfällen einen stigmatisierenden, ächtenden Charakter. Wenn die Art des Konflikts es erforderte, gebrauchte die Gemeinschaft die Rechtsentscheidung (adjudication), die die Aufmerksamkeit auf die Übertretung der Normen lenkte, der es jedoch jenseits der Aufhebung der Rechtlosigkeit wahrscheinlich nicht mehr in jedem Fall gelang, die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den streitenden Parteien wiederherzustellen. Erheblich verbreiteter als die oben aufgeführten Formen könnte das die Elemente der Vermittlung und Rechtsentscheidung verschmelzende, schiedsrichterliche Verfahren, die Schlichtung (arbitration) gewesen sein, denn die prozessierenden Partner wählten (als Mitglieder der Gemeinschaft) den Dorfrichter und die Schöffen selbst und einigten sich so im voraus „vertraglich“, sich seiner Entscheidung zu unterwerfen. Auch der vierteljährlich veranstaltete Bußtag der Sachsen hatte diese Aufgabe, obwohl bei seiner Organisation die Kirche die führende Rolle innehatte. In krisenträchtigen Momenten der einzelnen Haushalte fügte sich die in erster Linie rituelle Hilfe leistende Kirche organisch in die Struktur der Gemeinschaft ein, und in den meisten Fällen schlichtete der Dorfgeistliche die im Rahmen der Nachbarschaft nicht lösbaren Konflikte. Auch die Nachbarväter übten ihre Kontrollfunktion im Geist der „christlichen Nächstenliebe“ aus und mußten sich auch die Pflichten ihrer Kirchenmitgliedschaft immer vor Augen halten. Einen dem kirchlichen Abendmahl ähnlichen rituellen Rang hatte der „Versöhnabend“. Er erinnert im wesentlichen an eine außerhalb des Kirchengebäudes abgehaltene Liturgie, die aus der Kirche heraustritt, um auf den sozialen Alltag einwirkend, das gesamte Leben der Menschen zu begleiten und zu gestalten.

Der Vergleich der formalen Beziehungen der im Rahmen der Kaláka und der Nachbarschaft durchgeführten Hilfe

Die Aufforderung und die Einladung zur Hilfe. Nach Aussage der Nachbarschaftsartikel mußte sich der hilfsbedürftige sächsische Hauswirt mit seiner Bitte an den Nachbarvater wenden. Der Nachbarvater erwog die Größe der zu leistenden Arbeit und organisierte die gemeinsame Arbeit. In solchen Fällen hatte jeder Aufgeforderte die Pflicht, zu helfen.

Der Hilfe der Gemeinschaft bedürftige szeklerische Hauswirt „berief eine Kaláka“. Obwohl er in den meisten Fällen seine Helfer auch durch Vermittler einlud, hat diese Art „Hilfesuhen“ eine völlig andere Bedeutung als die Anordnung des sächsischen Nachbarvaters: der Hauswirt konnte nämlich dadurch vermeiden, persönlich auf seine bedrängte Situation als Bittsteller hinweisen zu müssen; die Aufforderung zur Kaláka

deutete auch eher auf den Festcharakter der gemeinsam zu leistenden Arbeit hin. Diese indirekte Art der Aufforderung zur gemeinsamen Arbeit erhob die Hilfe zu einem Geschenk, zu einem Dienst, den man eigentlich weder erbeten noch „erzwungen“ hat, und den so die Helfer – wie ein Geschenk – ihrem Partner freiwillig stiften konnten. Die auf eine solche Weise in Anspruch genommene Hilfe verdeckte jede Art Zwanghaftigkeit, sie gestaltete die unvermeidlich gegebenen, zwanglosen Beziehungen zu auswählbaren, gegenseitigen Beziehungen. Diese Art rituelle Verschleierung der sich aus der Reziprozität ergebenden, gegenseitigen Abhängigkeit stattete den Helfer mit der „symbolischen Freiheit“ des großzügig Schenkenden aus, stellte den „ohne Zwang“, „aus gutem Willen“ getanen Dienst als individuelle, unabhängige Entscheidung dar.

Vom Geschenkcharakter der Kaláka zeugen auch die historischen Materialien des Wortgeschichtlichen Thesaurus der siebenbürgisch-ungarischen Sprache, obwohl ein großer Teil der schriftlichen Quellen – auf charakteristische Weise – nicht aus dem Szeklerland stammt und wir deshalb an mehreren Stellen einer ambivalenten Bedeutung der Geschenkarbeit begegnen: Manche Quellen weisen neben dem „Aus-gutem-Willen-geben“ gelegentlich auch auf den Austauschcharakter, ja den Zwang des Schenkens hin.

Die Riten der gegenseitigen Hilfe und das Ehrenmahl. Die bei der Hilfe erledigten Arbeiten gehörten zum Alltag der sächsischen Dorfgemeinschaften, sie hatten nicht den Charakter eines besonderen Ereignisses, und deshalb belegt man sie auch nicht mit einer besonderen Bezeichnung. Wir fanden aber auch keine Angaben dafür, daß sie eventuell mit einem Ehrenmahl oder einem Tanz (Dorffest) schlossen. Die die Zeit der Arbeit und der Muße (Erholung) streng vorschreibenden Nachbarschaftsordnungen ließen keinen Raum für spontane Vergnügungen. Sogar die Familienfeiern der einzelnen Haushalte hielt man ausschließlich im Kreis der Nachbarschaft ab.

Im Gegensatz dazu zeugt schon die Nomenklatur der Kaláka davon, daß die gemeinsam erledigte Arbeit einen bevorzugten Platz im Leben des Szeklerdorfs einnahm (neben den ethnologischen Daten kommen auch in den Quellen vielfältige Namen der „bezeichneten“ Kaláka-Formen vor).

Die bei der Kaláka als Gemeinschaftsfest gefeierte, wirtschaftliche Aktivität war nicht von gemeinsamem Ehrenmahl, Tanz und Vergnügen zu trennen und als ein Ritus, bei dem man Geschenke und Gaben austauschte, wurde sie mehrmals durch den Ritus des Besiegelungstrunks unterbrochen. Die Feierlichkeit der Kaláka gipfelte nach der Beendigung der Arbeit im Ehrenmahl, das mehr war als ein einfaches gemeinsames Essen. Schon Quellen aus dem 18. Jahrhundert erwähnen das ausschließlich bei solchen Gelegenheiten verwendete Zubehör. Dies war wahrscheinlich im Besitz der Gemeinschaft, wie auch die auf den Nachbarschaftsfesten gebräuchlichen Kleinodien. Gemäß den ethnologischen Angaben galten die beim Ehrenmahl verzehrten Speisen als Speiseordnung und übertrafen beträchtlich die notwendige Menge; vom obligatorischen Ehrenmahlgeben befreite man die Betroffenen nur in Ausnahmefällen. Ein wichtiges Element der sich beim Festmahl in ein Gemeinschaftsfest verwandelnden Kaláka ist auch der Tanz, den gelegentlich – ähnlich wie auf Hochzeiten – beauftragte Leiter anführten. Die vollkommene Einfügung der wirtschaftlichen Aktivität in die gesellschaftliche Handlungsstruktur und ihre Untrennbarkeit von der gemeinsamen Feier werden auch von jenen Quellen belegt, die den Begriff der Kaláka gelegentlich im Kontext von Handlungen erwähnen, die nur mit der Muße verknüpft sind.

Die Garantie der Gegenseitigkeit: Die Ehre oder das Gesetz. Von der Feststellung Johannes W. Raums ausgehend, daß, obwohl jede Gesellschaft im Fall von Vergehen und Schäden über Verantwortung und Haftbarkeit entscheidende Regeln schafft, aber die Abstimmung von Verantwortung sich von Gesellschaft zu Gesellschaft ändert und von den herrschenden sozialen, kulturellen Verhältnissen sowie von dem (den) in der betreffenden Gesellschaft herrschenden Wertsystem(en) abhängt, untersuchten wir im weiteren, was bei den Szeklern und den Sachsen die Gegenseitigkeit der Hilfe garantierte. Auf das Wesen der gegenseitigen Hilfe hinweisend, machten die Helfenden den szeklerischen Hauswirt rituell (d. h. versteckt) darauf aufmerksam, daß nicht das rationale Kalkül die Reziprozität der Hilfe leitet, sondern eine Pflicht, die nicht durch Gesetze oder Satzungen, sondern nur durch seine persönliche Ehre gesichert ist. In den auf gesellschaftliche Gleichheit aufbauenden szeklerischen Gemeinschaften scheint die Ehre eine wichtige moralische Instanz zu sein, denn sie stellte die wichtigste (die einzige) Garantie für die Glaubhaftigkeit des einzelnen dar. So wurde die Verletzung der Ehre zum Ursprung ernster Meinungsverschiedenheiten, die nur der Dorfrichter schlichten konnte. Die in wahrscheinlich rituellem Rahmen stattfindende Versöhnung stellte den „Ehrenstatus“ der Partner wieder her, den die szeklerische Gesellschaft für eine wertvolle Garantie hielt, wertvoller als alle schriftlichen Verträge. Bei den Szeklern war die „Rechnung“ für den, dem geholfen wurde, und für den Helfer nur als dem Gefühl der Gerechtigkeit (Billigkeit) untergeordnet annehmbar, was mit der Geltendmachung der Gleichheit gepaart in der Ehre, d. h. nicht im rationalen Bewußtsein wurzelte. Im Gegensatz zu den in den Nachbarschaftsordnungen schriftlich abgefaßten Garantien (die gewissermaßen an den rein wirtschaftlichen Kredit erinnern) war die einzige Garantie für die „freundlichen Abmachungen“ der Kaláka die Aufrichtigkeit; folglich gab die sich auf die Zukunft beziehende Garantie nicht der gesellschaftliche Status oder die Wirtschaft, sondern der, der über diese verfügte. Diese Art Kredit wurde nicht nur durch die gegenseitige Erfahrung, sondern auch durch das die Partner verknüpfende objektive Verhältnis gesichert.

Die Gegenseitigkeit der Hilfe wurde in den sächsischen Gemeinschaften durch die Satzung, durch das Gesetz garantiert. Das heißt, die Hilfe stellte sich nicht als „großzügiges Geschenk“ der einzelnen Individuen dar, sondern als Gemeinschaftsdienst; diese Art „rationale“, „unverblümete“ Pflicht tritt auch in den szeklerischen Dorfgesetzen auf, wenn von „Dorfsache“ genannten öffentlichen Arbeit, der Hilfe für die „Allgemeinheit“ die Rede ist. Was die abstraktere, nicht auf das Individuum gerichtete, „im Gemeinschaftsinteresse“ unentgeltlich geleistete Arbeit – ähnlich wie bei den Sachsen – betrifft, mobilisierten die Dorfvorsteher, die Weiler- oder Zehntschaftsführer die einzelnen Haushalte, indem sie jeden an die im Gesetz abgefaßten Vorschriften aufmerksam machten.

Der rationalen – weil Abhängigkeiten deklarierenden, offensichtlich machenden – Pflicht zur Hilfe begegnen wir auch in den Zunftstatuten der siebenbürgisch-ungarischen Städte. Die sich während der Hilfe ergebenden Kosten stellten hier nicht die Einzelpersonen, sondern die Gemeinschaft.

Der Vergleich der Modelle der gegenseitigen Hilfe der szeklerischen und sächsischen Dorfgemeinschaften erlaubt uns zwei kulturanthropologische Hypothesen aufzustellen:

(1) Im Gegensatz zu den sächsischen Gemeinschaften, die sich immer auf schriftliche Abmachungen beriefen, wenn eine äußere Gefahr ihrer identitätssichernden Vorrechte und ihr Dasein bedrohte, leiteten die szeklerischen Dorfgemeinschaften „ihre alten Freiheiten“ wahrscheinlich aus nicht niedergeschriebenen Ehrenabkommen ab.

(2) Während die Nachbarschaftsordnungen der sächsischen Dörfer die obligatorische, auf Gegenseitigkeit beruhende Hilfe vorschrieben - d. h. das geschriebene Recht sie garantierte - sicherten die Szekler ihr Funktionieren im Rahmen einer unabhängigen Institution (Kaláka), die dadurch, daß sie rituelle Handlungen durchwebten, die gemeinsam erledigte Arbeit zu einem Fest (Geschenkaustausch) erhoben, bei dem die ihre gleichberechtigten, gesellschaftlichen Beziehungen streng schützende Gemeinschaft ihr eigenes Selbst - ihr Dasein - verstärkte und feierte.

So scheint es, daß die Nachbarschaftsordnungen der weniger hierarchisierten, aber immer auf dem Respekt der höheren Macht aufbauenden sächsischen Dorfgemeinschaften, die fast alle Beziehungen des Alltagslebens regelten und die Rechtsgleichheit aller Haushalte vorschrieben, von vornherein die Möglichkeit der Anhäufung „symbolischen Kapitals“ (Bourdieu) ausschlossen (bzw. überflüssig machten). Die in den Satzungen eindeutig ausgesprochene Pflicht zur gegenseitigen Hilfe schloß das „großherzige Beschenken“ mit Arbeit aus. Der Ursprung der sächsischen Nachbarschaften ist heute noch ungeklärt. Wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, daß die sächsischen Städte später als die Dörfer entstanden, und die Hypothese annehmen, nach der die Siedler aus ihrer Urheimat entlang des Rheins die Institution der Nachbarschaft mitbrachten, dann kann man unsere obige Theorie als gültig betrachten. Aber wenn die weiteren Forschungen ergeben, daß die Organisation der Nachbarschaft erst später aus den Städten in die sächsischen Dörfer übernommen wurde, wäre unsere Theorie zu überdenken, da dies bedeuten würde, daß diese Institution aus einer „entwickelteren, stratifikatorisch (geschichtet) differenzierender Gesellschaftsform“ (Georg Weber) in das segmentär sich differenzierende Dorf herüberkommend die einst existierenden Sitten des Geschenkaustauschs verdrängte.

In unserer Abhandlung versuchten wir zwei in den historischen Prozeß eingebettete Interpretationsmodelle der als gesellschaftliche und kulturelle Verhaltensform interpretierbaren gegenseitigen Hilfe aufzuzeigen. Die beiden „Lösungen“ sind nicht das Produkt einer geradlinigen Aufeinanderfolge von Entwicklungsstufen, sondern die zeitgleiche, formal sich unterscheidende Antwort auf die Lösung der gleichen lebenswichtigen Probleme jeweils anderer Gemeinschaften. Die Erläuterung, warum sich gerade diese - und nicht andere - Formen in den von uns untersuchten Gemeinschaften herauskristallisierten, wäre die Aufgabe zukünftiger Forschungen.

Als Ausgangspunkt wäre es vielleicht gar nicht so falsch, wenn wir die Untersuchung der engen Beziehung von Mentalität und Ethnien vorschlagen würden. Die Mentalität entsteht nämlich aus - in der Regel über mehrere Generationen hervorgebrachten - nicht bewußten Grundmustern des gesellschaftlichen Verhaltens und der Wirklichkeitssinterpretationen. Sie ist die relativ stabile Gesamtheit der die Haltung, die Einstellungen und das Verhalten der Gemeinschaften beeinflussenden, größtenteils unbewußten Denkmodelle und Wahrnehmungsstrukturen, und beeinflusst so auf entscheidende Weise die Präferenzen und Entscheidungen einer Gemeinschaft. Die primäre Bedingung für die Entstehung der Mentalität ist das „Wir“-Bewußtsein einer gesellschaftlich, kon-

fessionell oder ethnisch homogenen Gruppe, die sich nur dann als beständig erweist, wenn sie auch über die „äußeren“ Lebensgewohnheiten hinausgehende, gemeinsame, unbewußte Strukturen beinhaltet. Über die Gemeinschaftsmentalitäten der Vergangenheit können wir deshalb nur im Falle solcher kleineren, in überschaubaren Gegenden lebenden Gruppen sprechen, die sich über eine längere Strecke (zumindest in einem drei-vier Generationen umfassenden Zeitraum) auch aus dem gesellschaftlichen, kulturellen, rechtlichen und politischen Gesichtspunkt als stabil erweisen. Aufgrund des bisher Gesagten meinen wir, daß die szeklerischen und sächsischen Dorfgemeinschaften für Forschungen solcher Art ausgesprochen geeignet sind.

Die künftigen Forschungen müßten auch unsere Schlußhypothese bestätigen - ggf. widerlegen -, daß nämlich diejenige Minderheit, die im Zusammenleben mit einem zivilisatorisch und kulturell „fremden“ (d. h. anderen) Mehrheitsethnikum zu prosperieren beabsichtigt - ohne sich auf gemeinsame „uralte Vereinbarungen“ berufen zu können -, schon am Anfang ihres Daseins versuchen muß, ihre Rechte auf der Ebene der „gesellschaftlichen Rationalität“, der durch das geschriebene Gesetz garantierten Einhaltbarkeit zu sichern. Sie muß eine Grundlage schaffen, auf die sie sich in Zeiten, in denen ihre Rechte verletzt werden, berufen kann, und die sich in Anlehnung an „rational abrufbare“, greifbare (schriftliche) Quellen bemüht, die Ungerechtigkeiten zu heilen. Dies ist natürlich nur dann und nur solange möglich, bis das in der Mehrheit lebende Ethnikum - zum Beweis der Legitimität seiner Macht - seine eigene (sprich mit den Minderheiten gemeinsame) Geschichte als Bezugsgrundlage behandelt, d. h. auf die Kontinuität ihrer Geschichte bauend die den Minderheiten gemachten Versprechen ihrer Vorfahren einhält.

SECUIMEA ȘI SAȘII

Volumul analizează formele instituționalizate ale ajutorului reciproc, care au jucat un rol important în viața comunităților secuiești și a săsești din Transilvania, claca secuiească și instituția Vecinătății (Nachbarschaft) a sașilor. Cele două instituții nu sunt nici din punct de vedere formal și nici al conținutului identice, deoarece structura socială și istoria socio-culturală a comunităților care le-au înființat este diferită. Însă ceea ce – credem noi – ne dă bază de drept tematicii noastre, în primul rând este sistemul ajutorului oferit în satele secuiești și săsești, a căror comunități de-a lungul istoriei s-au ocupat de agricultură autarhică, iar în al doilea rând, compararea celor două instituții – ca obiecte – și mediul lor social – ca context.

Reciprocitatea, funcționarea perfectă a ajutorului reciproc și continuitatea acestuia, de fapt este condiția fundamentală a oricărei comunități umane omogene, deși etniile analizate în lucrarea noastră, au organizat și controlat funcționarea ei în diferite laturi ale vieții sociale. Bibliografia de etnografie maghiară înșiră ajutorul reciproc printre activitățile economice ale comunităților rurale. Acest fapt putem accepta în lucrarea noastră numai condiționat, deoarece în comunitățile cercetate de către noi, activitățile pur economice au fost inseparabile de către întregul activității sociale, obiceiurile legate de producția bunurilor s-au încadrat perfect în viața socială, astfel instituțiile de ajutor reciproc primind un rol complex social.

În introducere – pe baza studiului intitulat „Die Anwendung der vergleichenden Methode in der Volkskunde” semnat de Helge Gerndt – prezentăm problemele legate de metoda comparată aplicată în etnografie, făcând referire apoi la unele etape a acestei comparații.

Dintre sursele istorice primordiale și puține la număr, care se referă la structura socială, la viața cotidiană a comunităților rurale secuiești și săsești, la formele comunitare și de vecinătate, păstrate în continuu din secolul al XVI-lea, numite în mod general „constituția locală”, sunt considerate cele mai importante acelea, care încearcă să sistematizeze raporturile vieții cotidiene, adică nu se ocupă de acțiunile planificate ale elitei sociale, ci se referă la structurile vieții cotidiene, din punctul de vedere al normelor. Aceste surse pot fi considerate reprezentative și din punct de vedere sociologic, deoarece dacă analizăm relațiile într-un spațiu istoric anume, relația sistemului juridic devine un factor important. Numai așa putem separa grupurile care

condiționează consecințe sociale, de cele fără consecințe sociale. Iar apartenența comună la un grup nu poate fi declarată fără integrarea în sistemul instituțional, și fără analiza relației legate de sistemul instituțional, care este un surplus comparativ cu caracteristicile individuale, și ca formă este tipic pentru comunitate.

Problema folosirii surselor referitoare la tematica noastră este problematică din mai multe puncte de vedere. Modul de comparare a resurselor istorice primordiale este deja critică, deoarece atâta timp, cât în satele săsești ajutorul reciproc era reglată de către articolele legilor de Vecinătate (Nachbarschaft-Artikel), ordinele secuiești menționau claca foarte rar. În pofida acestui fapt însă, ne stă la dispoziție un material etnografic cules de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea despre claca din zona Ciucului și obiceiurile acesteia. Iar în bibliografia germană numai accidental găsim descrierea empirică a ajutorului reciproc, care a funcționat în cadrul Vecinătăților. Cert este faptul, că sursele primordiale legate de tematica noastră sunt extrem de rare, care ne-ar putea ajuta comparația efectuată. După cercetările noastre putem concluda, că atâta timp cât secuimea își organiza ajutorul reciproc bazându-se pe obiceiuri, răspândindu-se pe cale orală, comunitățile urbane și rurale săsești urmau legile scrise.

Referitor la tematica lucrării, credem este oportun să ne întrebăm, care sunt motivele, datorită cărora comunitatea pentru rezolvarea unelor probleme alege calea juridică? Și la ce nivel rezolvă încălcarea legii? Mai pe scurt: când aduce legi o comunitate în vederea asigurării ajutorului reciproc? Luând în considerare toate acestea, ca punct de plecare, ca ipoteză de cercetare trebuie să pornim de la ideea, că probabil avem de-a face cu structuri de gândire, cu mentalități diferite, deci dacă dorim să tragem concluzii despre funcționarea acestora, trebuie în primul rând să sustragem regulile structurale, culturale, atitudinea reglementară, dar și schemele abstracte ale gândirii, caracteristice comunității rurale respective. De asemenea trebuie să subliniem și stereotipurile celor două etnii separate, și imaginea alcătuită despre propria lor comunitate și despre ajutorul reciproc.

În lucrarea noastră dorim să facem o comparație istorico-culturală. Datorită acestui fapt ne-am concentrat asupra structurilor comunitare, nu am dorit să dăm o descriere monografică a acestui fenomen social sau a obiceiurilor legate de acesta. Dorim să cercetăm tipurile și variantele care se repetă, pentru ca să putem înțelege relațiile de cauză. Astfel obiectivul nostru primordial a fost înțelegerea similarității, și a diferențelor, dar nu prelucrarea monografică.

În comunitățile așa numite arhaice, autarhice, ajutorul reciproc poate fi regăsită în toate culturile – diferite din punct de vedere al timpului și al spațiului –, dar forme absolut identice nu o să găsim, doar similarități mai mari sau mai mici. Din această cauză etapa următoare este descrierea instituțiilor aflate în comparație și contextul lor social (relația lor). Vom vorbi despre structura socială și despre instituțiile secuiești și săsești, apoi vom analiza caracteristicile și schimbările în timp a clăcii și a vecinătăților. Am încercat să punem pe hârtie regulile generale ale evenimentelor, și să prezentăm fenomenele noi în așa fel, încât prin acesta să creștem înțelesurile clare, deși știm, că acest lucru se poate face numai prin tipizarea realității istorice, fapt ce desparte tipurile prezentate de realitatea multicoloră. Pe lângă toate acestea numai această metodă face posibilă formarea unei terminologii uniforme, numai așa putem să ne apropiem rațional de activitățile sociale atât de diversificate. În această parte a lucrării determinăm

hotarele instituțiilor aflate în comparație, prezentăm cele mai importante caracteristici ale clăcilor și a Vecinătăților, revelând legăturile socio-culturale.

Pregătind punctul de vedere al cercetătorului și punctul de vedere comparativ, în continuare încercăm explicarea teoretică a tematicii bazându-ne pe bibliografia de antropologie, sociologie și etnografie, cunoscută de noi. Ne oprim la stratificarea comunităților arhaice autarhice, la posibilitățile de decizie a persoanelor care le alcătuiesc, și la caracteristicile muncii de agricultură aparținătoare totalității activităților sociale. Aici nu putem să oferim o prezentare monografică a diferitelor teorii (Maus, Georg Weber, Sahlins, Polányi, Dieter Groh, Pierre Bourdieu), cu atât mai puțin interpretarea lor critică. Vom sublinia numai acele elemente importante, care caracterizează comunitățile aflate sub cercetare, ușurând astfel etapele viitoare ale comparației.

În cazul comparației contextului social și istoric în primul rând vorbim despre obligațiile și drepturile speciale ale ambelor comunități îndeplinite în societate. O caracteristică comună este faptul, că încă de la începuturi ambele au apărut în Transilvania, ca comunități înzestrate cu drepturi speciale, și aceste sarcini (apărarea granițelor, introducerea civilizației vestice) au fost legate mai târziu de păstrarea privilegiilor speciale, care de fapt i-a determinat în mare parte și identitatea lor. Această situație specială, „exterioară” și „separată”, a avut două laturi, deoarece a făcut posibilă dezvoltarea internă (deci nu forțată de către putere) a comunităților determinată de către legi, dar în aceeași timp din cauza specificului său conservativ, s-a dovedit a fi și piedica prosperității sociale și economice a secolului al XVIII-lea.

Pare posibil, că înțelegerile din timpul stabilirii secuilor pe linia Carpaților Estici, s-au bazat pe oralitatea mitului „așează-te aici”, în timp ce sașii au văzut asigurarea cea mai importantă a existenței lor în păstrarea documentelor scrise. Chiar și stabilirea lor s-a întâmplat prin condiții contractuale scrise. Este deci de văzut această dualitate a înțelegerilor orale și scrise. În continuare am încercat să căutăm răspunsul la întrebarea de ce, și în ce împrejurimi s-a mulțumit o comunitate cu un contract „ștampilat” doar de „cuvântul dat”, și care sunt acele condiții interne și externe, care au determinat-o pe cealaltă să se aleagă cu acorduri scrise.

Analizând categoriile sociale și structurile comunitare ale comunităților rurale secuiești și săsești, trebuie să amintim, că în pofida recategorizării societății secuiești începută din secolul al XVI-lea, comunitatea rurală încă la începutul secolului al XIX-lea, s-a construit pe structuri coordonate, ceea ce a fost posibil datorită dreptului de proprietate liberă. În scaunele (regiunile) secuiești și săsești s-a păstrat proprietatea liberă, și pe acest lucru s-au bazat relațiile sociale. La nivelul satelor în regiunile (scaunele) secuiești a fost cunoscut mai puțin relația tipică moșier-iobag; aici fiind mai răspândite formele sociale de țaran liber, soldat de graniță și secu liber.

La secui în cadrul satului liber, cele două ordini de soldați s-au contopit într-o singură comunitate, datorită faptului, că din punct de vedere material s-au apropiat foarte tare: în ambele ordini existau înstăriți și mai săraci, ambele au fost supuși plății impozitelor. Au purtat împreună greutățile comunitare ale satului, și s-au amestecat prin căsătorii, într-una dintre cele mai importante structuri ale vieții satului, în sistemul familial și de rudenie.

Această diferențiere în sistemul social al secuimii, în timp se datorează formării unui rol ocupațional diferit, relativ durabil și a unor norme morale: posibilitatea de

a fi soldat, i-a asigurat drepturi pentru secuii liberi, dar și o încordare materială și un risc, diferențiându-se de forma de viață gospodărească a iobagilor și țăranilor liberi.

Comunitatea rurală funcționând ca *communitas*, era cadrul a mai multor entități. Introducerea plantonului de graniță, în cadrul satului a înființat partea satului numită provincialist și de ordin soldătesc. În unele locuri chiar și acest sat de soldați „mixta *communitas*” s-a împărțit în husari și soldați.

În satele secuiești în special erau foarte răspândiți zecimile, care aveau un rol economic și administrativ. Asemenea interese au înființat și societatea de stână a gospodărilor oieri, sau societatea crescătorilor de vite, care judeca în afara legii.

Bibliografia maghiară de etnografie ne este încă datoare cu cercetările istorice referitoare la celelalte tipuri de entități (de exemplu comunități prietenești, și relațiile dintre cumetre sau vecinătăți). Cert este faptul, că în jurul secuilor, averea unei familii stinse a fost moștenită de vecini, același dintre vecini, care l-a ocupat pentru prima oară. Însă cerința, ca dreptul de sânge a depășit dreptul de vecinătate, s-a bazat pe drept statal.

La sași nu s-a format o categorie de iobagi sau de țărani liberi, teritoriul adevărat al tipului de sat cu țărani liberi a fost în scaunele săsești: aici din cele 11 de scaune 8 reprezentau tipul exclusiv, iar în ceilalți doi tipul dominator. Privilegiile de pe teritoriul săsesc au apărut așa numita comunitate țărănească al domeniului regal împotriva diviziunii categoriilor sociale feudale.

În cazul satelor săsești omogene putem vorbi despre un alt tip de dependență: despre influența socială și economică a orașelor. Numerele ne arată, că localitățile medievale în plină dezvoltare și înflorire, s-au oprit brusc din acest proces în timpul principatelor. Cele două orașe într-adevăr mari, Sibiu și Brașov – cărora încet și Bistrița li s-a alăturat – au dominat toată societatea săsească din Transilvania. Locuitorii domeniului regal, într-un număr de 60–70 000 de capete, erau sub dominația a câtorva sute de familii înstăriți și inteligenți. Interesele familiilor de nobili și a elitei intelectuale cu studii superioare, au fost apărute în multe cazuri de societățile familiale (*Familienverbindungen*).

Ceea ce privește raportul dintre ajutorul acordat de către rude sau vecini, în ajutorul necesar pentru schimbările structurale ale familiei, avantajul aparținea rudelor, iar apoi au urmat numai vecinii. În cazul în care această trecere s-a dovedit a fi din ce în ce mai grea, rolul vecinătății devenea din ce în ce mai importantă. Adevărat, cu asemenea ocazii vecinătatea era mai aproape de familie, însă chiar și atunci trebuia să se adapteze regulilor vecinătății. Este cert, că în riturile de trecere vecinătatea a avut un rol dominant, rol ce nu putea fi individualizată, însușită de către familie.

În pofida diferențelor schițate mai sus, de-a lungul istoriei ambele comunități s-au ocupat de agricultură într-un fel asemănător. Obiectivul primordial al comunităților rurale libere a fost întreținerea membrilor săi ca proprietari, deci reproducerea de sine, adică apărarea membrilor în fața sărăciei. Pe baza acestei strategii comunitare, care oferea siguranță, dar nu permitea o evidențiere socială și economică, Vecinătățile au determinat ordinea plantelor de cultură și dreptul de folosirea pământului a fiecărei familii în parte în așa fel, încât supraviețuirea fiecărei gospodării să fie asigurată. În majoritatea cazurilor din acest cadru și din legumele cultivate, fiecare familie avea traiul asigurat, mai mult, nu avea nevoie nici de schimbarea „produselor”. În cazuri

extreme (secetă sau foamete) membrii au fost obligați la împărțirea producției avute în plus. Familiile și Vecinătatea au consumat producțiile alterabile cu ocazia petrecerilor și a sărbătorilor comune.

Cadrul de organizare primordial al populației de agricultor și de crescător de animale este familia, iar baza funcționării continue este sistemul familiar. Aceste familii de regulă aveau o gospodărie separată autarhică, care de fapt era mai mult decât o gospodărie: în această „instituție” familia s-a unit ca unitate producătoare, ca membrii consumatori, ca celula de bază a societății, cu sistemul ei de relații complexe. Grupurile mai mari sau mai mici ai acestor gospodării au format un sistem de relații pe mai multe fire: sistem de relații de sânge-familiar, de prietenie, social-ierarhic, funcțional-de colaborare, administrativ-de drept. Dar în timp ce secuii reglau viața socială a populației (din nefericire avem puține date de încredere despre funcționarea unităților mai mici instituționalizate – zecimale) la nivelul comunității rurale, sașii au desființat această unitate, încredințând sarcinile Vecinătăților mai mici (probabil mult mai clare și din această cauză și mult mai controlabilă), instituției, care nu exista doar ca un model de relații locale întâmplătoare, ci ca o parte organică a structurii sociale comunitare, ca un element constitutiv – ca o unitate socială legată de teritoriu –, fiind în același timp mijlocitorul și reglatorul relațiilor sociale bidirecționale (către individ și comunitate).

Legile satului și regulile Vecinătăților apărau comunitatea în fața discordiei sociale, a nedreptății și a incertitudinii. În sistemele de drept de acest gen spaima de incertitudine și practicarea puterii au apărut împreună, deoarece respectarea legii este asigurată în felul cel mai operativ de către putere. Dintre caracteristicile de bază ale sistemului de drept al comunităților secuiești și săsești putem sublinia continuitatea. În introducerea legilor scrise comunitatea apare ca o „entitate de trei timpuri”: legiuitorii, care cinstesc strămoșii eroi, pun pe hârtie „regulile” comunității, pentru ca și generația următoare să poată învăța din ele. Continuitatea sistemului de drept este asigurată de către reprezentanții acestuia (judecător, părinte de Vecinătate), deoarece incertitudinea se poate învinge numai prin „administrarea problemelor cotidiene ale satului”, numai așa se poate planifica viața de zi cu zi.

Pe lângă continuitate armonia dintre sistemul de drept și membrii comunității avea un rol extrem de important. Locuitorii satelor – cu mai multe sau mai puține excepții – au avut o atitudine pozitivă asupra legilor, deoarece acel sistem de drept în care trăia, proteja și interesele sale personale. Relația dintre persoană și sistem era armonică, nici unul nu avea prioritate față de celălalt, adică individul era un obiectiv propriu, dar și unealtă folosită pentru realizarea binelui comunitar. Individul avea încredere în sistem, și această încredere nu s-a spulberat nici în împrejurările, în care limita libertatea personală. Membrii comunității se identificau cu sistemul lor de drept, pentru că erau convinși, că acestea s-au născut în favoarea lor, că interesele sistemului erau identice cu interesul lor. Iar din această cauză problemele sociale și de drept au fost interpretate ca abateri de la normele sociale.

În sistemul de drept al legilor satului și al regulilor Vecinătăților practicarea legii era ritualizată.

„Argoul de specialitate” format și obiceiurile legate de legi (ex. cuvinte, expresii latine, formule variate; străngerile de mână, care garantează legile și petrecerile;

„Versöhnabend“-ul și Sânta Împărtășanie, de care acesta era urmată) au valori ambivalente, deoarece forța lor de unificare provine chiar din faptul, că nu sunt întotdeauna de înțeles (și interpretabile), ceea ce pe de o parte unește membrii comunității, iar pe de altă parte ține la distanță străinii.

Legile comunității rurale secuiești încearcă să rezolve conflictele interioare în primul rând prin restabilirea ordinii destrămate și a relațiilor pașnice. Deși au fost pedepsiți cei care au încălcat regulile comunitare, aceste pedepse niciodată nu au avut caractere de răzbunare, și numai în foarte puține cazuri au stigmatizat sau au exclus membrii. Dacă caracterul conflictului cerea, comunitatea a aplicat legea, care atrăgea atenția comunității asupra încălcarea normelor, legea, care dincolo de încetarea neleguirii, probabil nu reușea să reinstaleze buna relație dintre cele două părți. În comparație cu cele două forme deja amintite, era mult mai răspândită procesul judecătoresc, care cuprindea elementele de intermediere și decizie judecătorească, împăcarea, deoarece părțile, fiind membrii comunității și-au ales judele satului. Astfel anticipat au convenit în „contract“, că se vor supune deciziilor.

Ziua „de judecată“ (Bußtag) a sașilor, organizată la fiecare trei luni, a avut aceeași menire, deși un rol important în organizare era ocupat de biserică. Biserica, care oferea un ajutor ritual familiilor aflate în criză, s-a integrat în structura socială a comunității, iar conflictele nerezolvate în cadrul comunității, în cele mai multe situații, au fost rezolvate de preotul satului. Părintele de Vecinătate își practica funcția lui de controlare în spiritul „dragostei creștine a semenului“, fiind responsabil și pentru verificarea îndeplinirii obligațiilor membrilor. „Seara de împăcare“ (Versöhnabend) era asemănătoare Sfântei Împărtășaniei, era un ritual, care ne amintește cel mai mult de o liturghie ținută în afara clădirii bisericii, o liturghie, care a ieșit din clădirea bisericii, ca intrând în zilele cotidiene sociale, să urmeze și să formeze toate situațiile de viață a oamenilor.

Comparația raporturilor formale a ajutorului oferit în cadrul clăcii și a Vecinătății:

Cererea și invitația la ajutor. Conform statutelor de Vecinătate, gospodarul sas, cu cererea lui trebuia să se adreseze părintelui de Vecinătate. Acesta măsura importanța și dimensiunea lucrării, și a dispus de efectuarea muncii comunitare. În asemenea cazuri pentru cei invitați participarea la muncă era obligatorie.

Gospodarul secuiei, care avea nevoie de ajutor, a „organizat o clacă“, deși în cele mai multe cazuri și el și-a invitat ajutorii prin intermediari, acest tip de „cerere de ajutor indirectă“ a avut o semnificație cu totul alta, decât ordinul părintelui de Vecinătate: astfel gospodarul a putut ocoli referirea personală la situația lui nevoioasă, să ceară, și cei care participau la clacă, au făcut referire mai mult la aspectul sărbătoresc al muncii efectuate în comun.

Această caracteristică „de indirect“ transformă ajutorul acordat în cadou, într-o prestație, care de fapt nici nu a fost cerută, nu a fost „forțată“, și care a fost oferită – asemenea cadoului – de către persoane din bunăvoință. Această formă de ajutor primit ascundea orice fel de constrângere, transformând în acest fel relațiile așa numite „forțate“ în relații opționale, reciproce. Acest tip de ascundere rituală a dependenței reciproce, oferea persoanei care ajută o „libertate simbolică“, ajutorul propriu zis devenind astfel o decizie independentă, individuală, oferită „de bunăvoie, nesilit de nimeni“.

Datele istorice ale *Dicționarului de Etimologie al Transilvaniei* de asemenea ne dau mărturie asupra caracterului de cadou a clăcii, deși majoritatea documentelor scrise – într-un mod foarte caracteristic – nu provin din Secuime, astfel putându-ne să ne întâlnim în numeroase cazuri cu înțelesul ambivalent a muncii-cadou: pe lângă „oferirea din bunăvoie“, în unele cazuri documentele se referă la caracterul de schimb al cadoului oferit.

Riturile ajutorului și petrecerea. Muncile efectuate în comun făceau parte din viața de zi cu zi a comunităților săsești, nu au avut un caracter de „eveniment special“, și foarte probabil nici nu au avut o denumire specială. Dar nu am găsit date referitoare la petreceri, ca și cum aceste munci s-ar fi terminat cu o petrecere. Regulamentele de Vecinătate, care prevedea cu strictețe timpul muncii și a distracției, nu asigurau loc pentru petrecerile ad hoc, chiar și sărbătorile de familie trebuiau organizate în cadrul Vecinătății.

În contradicție cu obiceiurile săsești, deja nomenclatura clăcii ne dovedește, că munca efectuată în comun ocupa un loc important în viața satului secuiesc (pe lângă datele etnografice, în datele istorice putem găsi numeroase forme de denumire ale clăcii).

În claca „trăită“ ca o sărbătoare comunitară, activitatea economică era inseparabilă de petrecere, dans și voie bună, al cărei proces a fost întrerupt de numeroase ori de câte o închinare. Caracterul de sărbătoare al clăcii se culmina în ospățul organizat după terminarea muncii, care era mai mult decât o masă consumată în comun, deoarece deja documentele provenite din secolul al XVIII-ea ne oferă date despre accesoriile folosite în asemenea cazuri. Acestea probabil se aflau în averea comună, la fel ca și Kleinodien-ele folosite cu asemenea ocazii de către Vecinătăți. Mâncărurile consumate la ospăț, conform datelor etnografice, se considerau preparate de sărbătoare, cantitatea cărora întotdeauna a depășit cea necesară. De sub acest ospăț obligatoriu au fost scutiți cei în cauză numai în situații speciale. Un element important al clăcii transformată în petrecere comunitară prin ospățul oferit, a fost dansul, care după caz – asemenea nunților – a fost condusă de către gazde invitați să se ocupe de petrecere.

Integrarea perfectă în structurile de acțiune sociale a activităților economice, caracterul lui de inseparare de la sărbătoarea muncii comune, ne dovedesc și documentele, care amintesc noțiunea de clacă în contextele acțiunilor legate de petreceri.

Garanția ajutorului reprimat: onoarea sau legea. Pornind de la declarația lui Johannes W. Raum, adică de la faptul că, deși toate societățile își produc legile referitoare la responsabilitățile în cazurile de contravenții și daune, acordul responsabilității și a garanției diferă de la o societate la alta, depinde de relațiile sociale și culturale dominante, și de normele societății. În continuare am încercat să răspundem la întrebarea, ce a oferit garanție în cazul ajutorului reciproc la secuie și la sași? Vorbind despre esența ajutorului reciproc al participanților la claca secuiească, se subînțelegea, că ajutorul oferit în schimb de către gazdă, nu era condusă de către raționalitate, sau de o obligație, bazată pe legi și reguli, garanția era „numai“ onoarea proprie. În cadrul comunităților secuiești bazate pe egalitate socială, onoarea era o instanță morală importantă, deoarece cuvântul dat era garanția cea mai de seamă. Astfel ofensarea onorii putea deveni sursa unor neînțelegeri serioase, care putea fi rezolvată numai de către judele satului. Probabil „statutul de onoare“ a părților a fost remediată de o împăcare organizată în

cadre rituale, care era considerată o garanție valoroasă de către societatea secuiească, mult mai valoroasă decât orice fel de contract scris. „Așteptările“ acelora care au primit și au oferit ajutor, la secui putea fi acceptată numai ca fiind subordonată sentimentului de rezonabilitate, care – împreună cu validarea egalității – pornea de la onoare, deci nu de la o conștiință rațională. În opoziție cu garanțiile scrise din regulamentele Vecinătăților (care dintr-un anumit punct de vedere ne amintesc de un credit cu caracter economic), singura garanție a „înțelegerilor prietenoase“ ale clăcilor a fost bunacredința, garanția deci în viitor nu reprezenta statutul social sau economic, ci acela, care era însoțit cu aceste caracteristici. Acest tip de garanție era asigurată nu numai de experiența reciprocă, ci și relația obiectivă care lega cele două părți.

Reciprocitatea ajutorului în comunitățile săsești a fost garantată de regulament, de lege. Deci ajutorul nu se prezenta ca un cadou al diferitelor persoane, ci ca o prestație a comunității. Acest tip de obligație „rațională“, „neascunsă“, apare și în legile satelor secuiești, atunci când este vorba despre munci comunitare numite „munca satului“, sau despre întraajutorarea comunității. Fiind vorba despre munci abstracte, nefiind legate de persoane, sau despre munci fără plată, efectuată în favoarea comunității – asemenea sașilor –, gospodarii au fost mobilizați de către judele satului sau de către conducătorii decimelor, amintind întreaga populație de ordinele cuprinse în lege.

Cu obligativitatea ajutorului oferit ne întâlnim și în statutele breslelor din orașele transilvănene. Aici cheltuielile ivite de-a lungul ajutorului oferit, au fost suportate de către comunitate și nu de către persoane individuale.

Comparația modelelor de ajutor reciproc oferit a societăților comunitare secuiești și săsești, ne dă posibilitatea la tragerea a două concluzii culturalo-antropologice:

(1) În contradicție cu comunitățile săsești, care întotdeauna făceau referiri la înțelegerile scrise între comunitate și putere, atunci, când drepturile ce asigurau identitatea lor, existența lor, a fost amenințată de către primejdii exterioare, „libertatea de veci“ a comunităților secuiești își găsea originea în înțelegeri de onoare, și nu neapărat scrise.

(2) În timp ce ajutorul reciproc oferit era prevăzută de statutele Vecinătăților din satele săsești – deci legea oferea de fapt garanția –, secuiei asigurau funcționarea acestuia de-a lungul anilor, în cadrul unui institut independent, care prin faptul că a fost întrepătrunsă de acțiuni rituale, munca efectuată în ajutor, în comun a devenit sărbătoare, în cadrul căreia comunitatea care păstra cu strictețe relațiile de egalitate, se întărea și se sărbătorea pe sine.

Se pare, că regulamentele Vecinătății, care reglementau aproape orice latură din viața comunității săsești mai puțin ierarhizată, decât cea a secuilor, dar construită pe respectarea puterii superioare, au exclus posibilitatea acumulării capitalului simbolic, obligativitatea ajutorului reciproc, exprimată clar în lege, a exclus „oferirea“ unui cadou de muncă. Originea Vecinătăților este neclară încă astăzi. Dacă luăm în considerare faptul că orașele săsești s-au format după satele săsești, și acceptăm teoria, care spune, că coloniile au adus instituția Vecinătății din țara lor de baștină de pe malul râului Rin, atunci presupunerea noastră se poate considera valabilă. Dar dacă cercetările din viitor vor dovedi, că instituția Vecinătății a fost preluată de către sate de la orașele săsești, atunci teoria noastră de dinainte este incorectă, deoarece acest lucru ar însemna, că o formă socială „mai avansată“, diferențiată este preluată de către

comunitățile rurale, asupra obiceiurilor – existente cândva – legate de acumularea capitalului simbolic și oferirea ajutorului reciproc, ca un fel de schimb de cadouri.

În lucrarea noastră am încercat să prezentăm cele două modele de interpretare posibile a ajutorului reciproc stabilite într-un proces istoric. Cele două „rezultate“ nu sunt produsele etapelor de dezvoltare unidirecționale, ci exemple de rezolvare a unei probleme de aceeași gen, extrem de importante, în aceeași timp de către comunități diferite.

Nu ne putem angaja, să explicăm, de ce tocmai aceste forme s-au cristalizat în comunitățile cercetate, acest lucru ar fi sarcina cercetărilor viitoare. Poate că nu ar fi incorect dacă am propune pentru punct de plecare analiza relației dintre mentalitate și etnie. Deoarece mentalitatea s-a format din modele de bază inconștiente ale comportamentului social și ale interpretării realității, produs de-a lungul mai multor generații, totalitatea relativ stabilă a structurilor modelelor de gândire inconștiente și de percepție, influențând astfel preferințele și deciziile comunității.

Condiția primordială de formare a mentalității este conștiința de „noi“ a unui grup omogen social, confesional sau etnic, care numai atunci pare a fi de durată, când mai presus de obiceiurile „exterioare“ conține și structuri „inconștiente“. Astfel putem vorbi despre mentalitate comunitară din trecut numai în cazul acelor grupuri rurale, care s-au dovedit a fi stabile într-un termen mai îndelungat (cel puțin de-a lungul a 3–4 generații).

Pe baza celor spuse, considerăm, că aceste comunități secuiești și săsești sunt foarte potrivite în vederea efectuării cercetărilor de acest gen. De asemenea cele spuse deja, ar trebui să ne dovedească (sau să ne confirme) ultima noastră ipoteză, deoarece acea comunitate minoritară, care dorește să prospere din punct de vedere cultural, conviețuind cu un grup etnic (diferit) majoritar – neputând face nici o referire la „înțelegerile străbunești“ –, chiar la început trebuie să încerce asigurarea drepturilor la nivelul „raționalității sociale“. Trebuie să-și înființeze o bază de referire, care în cazul încălcării drepturilor încearcă să-și rezolve problemele sprijinindu-se pe documente concrete, scrise. Acest lucru numai atunci și până atunci este posibil, până când etnia aflată în majoritate își deservește propria istorie (comună cu minoritatea), și în cazul în care istoria se construiește pe continuitate, astfel îndeplinind minorităților promisiunile făcute de către strămoșii lui.

TARTALOM

Bevezető	5
Az összehasonlító módszerről	7
1. Elsődleges források és kutatási hipotézis	13
2. A székelyek és a kaláka	17
2.1. Történelmi áttekintés	17
2.2. Az életforma kettőssége	19
2.3. A falvak társadalma és a falugyűlés	21
2.3.1. Rendtartások és protokollumok	25
2.3.2. A faluközösség tisztségei	26
2.3.3. Az egyház szerepe	28
2.3.4. A kaláka leírása és története	29
3. A szászok és a Nachbarschaft	57
3.1. Történelmi áttekintés	57
3.2. A városok társadalma és a céhek	58
3.3. A falvak társadalma és a Nachbarschaft	62
3.3.1. A Nachbarschaft tagsága	66
3.3.2. A Nachbarschaft tisztségei	68
3.3.3. A Nachbarschaft kellékei	69
3.3.4. A Nachbarschaft eseményei	70
3.3.5. A Nachbarschaft funkciói	71
3.3.6. A kölcsönös segítség	73
3.3.7. A Nachbarschaft története	77
3.3.8. A Nachbarschaft és a királyföldi román vecinie/vecinătate	80
4. A társadalom differenciálódása és a létfenntartó gazdaság	95
4.1. Szelvényezettség és rétegződés	95
4.2. A great transformation és a nempiacelvű gazdaság	99
4.3. A létfenntartó gazdaságok és a társadalom belső logikája	101
4.4. A munka ajándékcsereje	105
5. Összehasonlítás	109
5.1. Társadalmi és történelmi kontextus	109
5.1.1. Különleges feladatok - különleges jogok	109
5.1.2. Társadalmi rétegek, közösségi struktúrák	110
5.1.3. Törvények és szabályzatok	114
5.2. A kölcsönös segítségnyújtás	118
5.2.1. A segítségre való felszólítás és meghívás	118
5.2.2. A segítség rítusai és a lakoma	120
5.2.3. A visszasegítés garanciája: a becsület vagy a törvény	122
6. Következtetések	125
Helységnévmutató	129
Források és irodalom	131
Jegyzetek	139
Szekler und Sachsen	153
Secuimea și sașii	165



Szerkesztette és a szöveget gondozta:
Szócs Katalin
Könyvterv és tipográfia:
Janitsek András
Képfeldolgozás és nyomdai előkészítés:
Janitsek Lenke
A kiadásért felel:
Káli Király István
Nyomta:
a Lyra Kiadó Kft, Marosvásárhely
Megjelent 11 nyomdai ív terjedelemben

ISBN 973-8002-96-6