
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

129. évfolyam

2018

3. szám

Nagy Zoltán

Egy tanszéki bemutatkozás elé

Az *Ethnographia* néprajzi tanszékeket bemutató sorozatában a pécsi tanszékre került sor. Mint minden intézménynek, a Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékének is csak akkor látjuk igazán a helyét, ha elhelyezzük egy tágabb tudományos és oktatási perspektívában. Helyesnek látszik a kérdést kezdetben az oktatás felől megközelíteni.

A néprajztudomány egyetemi oktatási rendszerét a huszadik század második felében, sőt akár azon túlnyúlóan is az a markáns oktatási modell határozta meg, amit Tálasi István és Ortutay Gyula, illetve Gunda Béla nevével fémjelezhetünk. Ez a modell az 1940-es évek néprajztudományi szemléletének megfelelően határozta meg azt a tudás-kánont, amit a néprajzzal foglalkozó minden szakembertől el lehet várni, és a kultúrát (elsősorban a magyar paraszti kultúrát) tematikus és területi egységekre tagolva a maga kanonikus teljességében kívánta átadni az egyetemi hallgatóknak. Valójában a sokat kritizált bolognai rendszer bevezetése – az eredetileg öt éves képzés felosztása, és ezzel párhuzamosan az igény arra, hogy akár a BA akár az MA képzés önállóan is értelmezhető legyen – alkalmat adott és igényt teremtett arra, hogy ezt az oktatási modellt újraértelmezzék a néprajzot oktató magyarországi tanszékek.

Ez a modellváltás, modellbővítés egyben reakció volt a tudományszakunkat már régóta érzékenyen érintő problematikára is, nevezetesen arra, hogy a hagyományos népi-paraszti kultúra elhalásával, múltbelivé válásával párhuzamosan merre, milyen irányba fejlődjön a néprajzkutatás. Másként megfogalmazva: egyrészt mi a kutatás tárgya, vagyis milyen réteg kultúrája tartozzék illetékességi körébe, azaz ragaszkodjék-e ahhoz a szűken értelmezett kerethez, hogy csak a paraszti és az azzal szoros kapcsolatban levő rétegek kultúráját vizsgálja, vagy ellenkezőleg, azt kiszélesítve egyéb társadalmi csoportok kultúráját is kutatási tárgyának tekintse-e. Másrészt mennyiben orientálódjék a múlt és mennyiben a jelen problémái felé, azaz inkább a történelemtudománnyal, vagy ellenkezőleg, inkább a szociológiával keressen-e diszciplináris kapcsolódást.

Ezek a kérdések burkoltan mind kapcsolatban voltak azzal a problémával is, hogy a néprajztanszékek (és tágabban, a néprajztudomány) hogyan reagáljon az utóbbi évtizedek antropológiai robbanására, az antropológiai szemléletmód és problematika

térhódítására. A nyolcvanas-kilencvenes években ugyanis Magyarországon is határozottan és látványosan megjelent a kulturális antropológia, mint önálló tudomány. Nem mintha korábban nem léteztek volna antropológiai kutatások, de ezek etnológia néven betagozódtak a néprajz tudományos és intézményi keretei közé. Az önálló antropológia térhódítása egyben néprajzkritika is volt, ami elsősorban elméleti, módszertani és ideológiai síkon fogalmazódott meg néhány jelentős konferencián¹ vagy éppen folyóiratban.² A vita felütéséből és jellegéből következően alkalmas volt arra, hogy tudományos, tudománypolitikai és politikai érdekek mentén egymással szembenálló tudományokként fogalmazza meg a kulturális antropológiát és a néprajztudományt. Ennek megfelelően az antropológia intézményesülése felemásan alakult, hiszen bizonyos színtereken önálló tudományként jelenik meg,³ míg másokon a néprajzzal szorosan összekapcsolódva szerepel.⁴ Ebben a helyzetben a Pécsen 1991-ben alakuló Néprajz Tanszék úgy határozta meg magát, hogy a két, sok szempontból egyértelműen eltérő⁵ kultúra- (és/vagy társadalom-) tudomány tradícióját egyaránt felvállalja, hiszen mind-egyik képes újat mondani a másiknak, kiegészíteni, megtermékenyíteni a másikat. Ez a szemlélet jelent meg abban a szimbolikus aktusban is, hogy a magyarországi néprajzi tanszékek közül elsőként vette fel nevébe mind a néprajz, mind a kulturális antropológia elnevezést. Tehát árokásás helyett hidépítésbe fogtunk,⁶ és következetesen azt a felfogást követjük, hogy a sajátos magyar (közép-kelet-európai) tudományos szférában a két diszciplínának szükségszerű együttműködnie, közelítenünk kell egymás felé. Tapasztalataink és hitünk szerint ez a tendencia országos szinten is egyre markánsabban jelentkezik, és remélhetőleg egyre meghatározóbb lesz a kutatási gyakorlatban is.

Mindezek folyományaként tanszékünk képzésében az egyértelműen történetiként felfogott néprajztudomány mellett megjelent a néprajztudomány mint a jelen totális társadalmi rendszereinek kérdéseire – sajátos kutatási módszerének köszönhetően – egyedülállóan érzékeny és komplex, ugyanakkor emberközeli válaszokat adó diszciplína; illetve megjelent a magyarországi vagy legfeljebb európai értelmezési

¹ Például *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei*. Társadalomtudományi helykereső konferencia a Miskolci Egyetemen, Miskolc, 1992. november 6–7.

² A BUKSZ 1989-es és 1990-es évfolyamában, valamint a *Replika*, 1994. júniusi (13-14) számában.

³ Önálló – bár egymást helyenként átfedő – tudományos társaságok képviselik a két tudományt. Az egyetemi nomenklatúrában is önállóan szerepelnek, ráadásul a néprajztudomány a humántudományok, az antropológia a társadalomtudományok részét képezi; illetve önálló antropológiai tanszékek is alakultak a nyolcvanas évek végétől kezdődően.

⁴ Az akadémiai nomenklatúrában „néprajz – kulturális antropológia” néven kerülnek közös nevezőre, de a múzeumi szférában sem volt – nehezen is lehetett volna – semmiféle tendencia a két tudományterület szétválására.

⁵ Hofer 2004: 65–79.; Hann 2004: 45–63.

⁶ Ezt a törekvést tükrözi a tanszék két pályázata is, először a *From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Cultural Anthropology* (2004–2008) projekt a “Structuring the European Reserch Area – Human resources and Mobility”; Marie Curie Host Fellowships for Transfer of Knowledge (TOK) programon belül, amely egy tanulmánykötet kiadásával zárult (Vargyas (szerk.): 2009.); illetve a *Main currents and influential approaches in anthropology today* című előadássorozat (2015–2017), amely a tanszék, a Fondation de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris és a Centre Français de Recherche en Sciences Sociales, Prága közös szervezésében zajlott.

keret mellett a globális földrajzi magyarázat igénye és lehetősége is. Ennek értelmében a tanszék képzési struktúrájában a hangsúly egyre inkább azoknak az elméleti, módszertani és etnográfiai ismereteknek az átadására került, amelyek lehetővé teszik a kultúra és a társadalom jelenkori értelmezését és elemzését, egyben a változások nyomon követését, a – nemzeti, etnikai – kulturális örökség meghatározását és kezelését, illetve a történeti szempont következetes érvényesítését. Az elmúlt évtizedben kialakult pécsi képzési rendszer célja tehát már nem egy körülhatárolt ismeretanyag, egy tudományos kánon átadása, hanem egy működőképes kutatói paradigma, egy tudományos eszközkészlet elsajátíttatása.

Ezt az ars poeticát tükrözi az *Ethnographia* jelen tematikus száma, amely ízelítőt kíván nyújtani a tanszék kutatási portfóliójából. Ezért férnek meg egymással békésen e számban olyan témák, mint a 17–18. századi dél-dunántúli rácok és a hard core punk közösségek, vagy éppen a „gyümölcész” mozgalom és az „erőforrás átok” hatása a szibériai hantikra. De nemcsak tematikusan, hanem földrajzi szempontól is sokszínű a kép, hiszen Gyimes mellett Vietnam, Belső-Somogy mellett Baskortosztán is megjelenik a kutatásokban. Sőt – a fent vázolt helyzetre reagálva – elméleti (a „népi” vallás fogalmának lehetséges értelmezéseit összefoglaló) és módszertani, a terepmunka sajátos kihívásaira reflektáló tanulmányok is szerepelnek az írások között.

A keretek szükségszerű korlátozottsága miatt nem tudott mindenki belekerülni ebbe a válogatásba, akiknek talán kellett volna, akikkel a tanszék azonosságot érez, és akikhez intézményileg is szorosan kötődik. A kötet szerzői meghatározóan a tanszék jelenlegi oktatói, valamint néhány kutató az éppen végzés előtt álló doktoranduszaink közül. Hiányoznak azok, akik a tanszéket alapították és egykor az útjára indították, akiket ma már klasszikusokként idézünk, mint ahogy ki kellett hagynunk olyanokat is, akik nálunk végeztek, doktoráltak, esetleg korábban nálunk dolgoztak és jelenleg is a néprajztudomány területén alkotnak. Ezért voltam kénytelen úgy fogalmazni, hogy az *Ethnographia* jelen száma csak ízelítő a tanszékhez kapcsolódó kutatásokból. Ennek ellenére hiszem, hogy így is felmutatja mindazt, amit tanszékünk képviselni szándékozik, amit talán „pécsi iskolának” is lehet nevezni.

Irodalom

HANN Chriss

- 2004 Két tudományág összemosódása? Néprajz és szociálintropológia a szocialista és posztoszocialista időszakokban. In Vargyas Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. I–II. 45–63. Budapest: L'Harmattan.

HOFER Tamás

- 2004 Amerikai antropológusok és hazai néprajzkutatók középeurópai falukban: összehasonlító jegyzetek két tudományág szakmai személyiségéről. In Vargyas Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. I–II. 65–79. Budapest: L'Harmattan.

VARGYAS Gábor (szerk.)

2009 *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig.*
Budapest: L'Harmattan-PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.

Nagy Zoltán

PTE, tszv. egyetemi tanár

e-mail: nagy.zoltan@pte.hu

A dél-dunántúli rácok történeti néprajzi kérdései a 17–18. században

RÁCOK A DÉL-DUNÁNTÚLON

Az igali palánk elpusztításának társadalomtörténeti tanulságait megrajzoló Fenyvesi László szerint „a 17. század derekán sok ezer olyan rác telepes élhetett a Dél-Dunántúlon, akiknek – vagy szüleiknek, nagyszüleiknek – a bölcsője még a távoli, balkáni délszláv területeken ringott.”¹ Ez a vélekedés jól kifejezi azt a szemléletváltást, ami a történeti források fényében lassan átrajzolja, de mindenképpen más megvilágításba helyezi a hódoltság korabeli rácokról szóló ismereteinket.² Az elmúlt évtizedekben született tanulmányok egyre inkább azt támasztják alá, hogy a rácok nemcsak katonai, hanem katonaparaszti és paraszti (telepes) réteggént is jelen voltak, sőt az elpusztított magyar települések helyére érkezve új élettel és adózó háztartásokkal telítették meg a Dél-Dunántúlt.³ A korábbi szakirodalom a haramiákkal, martalóccokkal azonosította a rácokat, akik a gazdálkodás terén a középkori magyar falvak színvonala alatt álltak, állandóan vándoroltak és nagyobb számban csak a palánkok védelmében éltek. A magyar és rác szembenállás mellett egyfajta civilizációs lejtőt is feltételeztek a letelepedett magyarok és a török alatt érkezett balkáni jövevények között, akiknek állattartó életmódja következtében még a táj állapota is romlásnak indult.⁴

Kétségtelen tény, hogy bizonyos különbségek megrajzolásához a források szolgáltattak indítékul (vármegyei adófizetés kerülése, települések hirtelenszerű elhagyása, tolvajlások és rablások, harcban való kegyetlenség), ezek azonban olykor sommás vélekedéseknek is tág teret adtak, mert a rácokat nem a hódoltsági életmód és a politikai körülmények tükrében, hanem a magyarokkal összevetve szemlélték. Az eddigi kutatásokból az szűrhető le, hogy a rác problematika megítélését – melyben a hangsúlyeltolódás az 1970-es évektől kezdődött – sokkal inkább a történeti források feltárása és tüzetesebb elemzése lendítette ki a korábbi pontról. Azok ugyanis, akik kizárólag hadi tudósítások, követek útján szerzett értesüléseken alapozva, vagy a vármegyék „hatalmi szemüvegén” keresztül vizsgálták a kérdést, merőben más képet festettek róluk, mint azok, akik a portyák, rajtaütések történetét, a kótyavetyék

* A szerző a tanulmány készítése idején az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjában részesült (BO/00620/14/1).

¹ Fenyvesi 1985: 213.

² Andrásfalvy 2011a; 2011b; Benda 1980.; Fenyvesi 1985.; Gaál 1982.; Hegedüs 1979.; Hegyi 1995.; 2001.; Jenei 1976.; K. Németh 2015.; Makkai 1985.; Szakály 1975.; 1981.; 1993a.; Szilágyi 1983.; 1999.; Wicker 2008.. Rácok alatt az ortodox vallású szlávokat, a mai szerbek elődeit értem. A dolgozat nem tér ki részletesen a többi török alatt felköltözött délszláv csoportra (lásd: Sarosács 1973).

³ Szakály 1993a: 22.

⁴ Baranyay 1940.; Holub 1974.; Kisasszony 1976.; Maksay 1976.; Szekfü 1935 [2002].; Taba 1941.; Weidlein 1934.

adatgazdag dokumentumait, a hódoltsági levelezéseket, a magyar adószedők iratait és a határpercek mozaikos irattípusát fogták vállatára. A szemléletbeli változás azonban nem vezetett el más lényegi kérdések tisztázásáig. Az eddigi kutatások fényében sem a rác településterület pontos kiterjedését, sem falvaik és népességük számát nem sikerült meghatározni, régészeti hagyatékukat körütekintően feltárni. Ezen kérdések megválaszolatlansága talán nem is adatok szűkösségére, hanem a kutatások specializált voltára és hiányosságaira vetnek fényt, melyek sürgetően vetik fel az átfogó, monografikus jellegű kutatások lefolytatását.⁵

A néprajzi tanulmányok minőségi változást hoztak a rácok életmódjának megismerése terén, még akkor is, ha kevés összegző írás született. Az anyagi kultúra felől közelítve kulturális elemek migrációját, kölcsönzését állapították meg és betekintést nyújtottak a népcsoportok egymásról alkotott képének mélyebb jelentésrétegeibe: a gyökeres ellentétek és szakadékok kialakulásának körülményeibe.⁶ Ez a rövidre szabott tanulmány az összefoglalás igényével íródott, melyben részint igyekszem bemutatni a 17–18. századi életmódjukat és a társadalmukat érintő fontosabb kérdéseket. Másrészt pedig igyekszem a vitatott kérdések megítélését saját levéltári forrásaimat is közreadva új megvilágításba helyezni, elsősorban a falun élő rácokra koncentrálva, akinek az eddigi szakirodalom kevesebb figyelmet szentelt. Bár ki-kitérek a 16. századra is, alapvetően a 17–18. századi rác kérdéssel foglalkozom.

A „FELCSÚSZOTT BALKÁN”

A rác expanzióának az egyik csalhatatlan megnyilvánulása, hogy a Dél-Dunántúl keleti felét *Rácországnak* nevezték a 17. században.⁷ A török kiűzésével azonban ennek az „országnak”, helyesebben rácok által lakott tartománynak a képe merőben megváltozott, és kezdetét vette egy olyan politikai és társadalmi talajvesztés, melynek következtében a szerbség alig észrevehető foltta zsugorodott a Dél-Dunántúl nemzetiességi palettáján. Ennek a szinte példátlan történelmi ingamozgásnak a politikai és társadalomtörténeti okait egyre tisztábban látni. A mohácsi csatavesztéstől kezdve mindkét nép más szövetségi rendszertől remélte függetlenségének a kivívását. A Rákóczi-szabadságharc, majd a világi és egyházi restauráció következtében megszűnt a korábbi, számukra kedvezőbb politikai és társadalmi viszonyrendszer, melyhez hasonló feltételeket a határőrvidéken találtak.⁸

⁵ Szakály Ferenc már 1982-ben elérkezettnek látta az időt a 16–18. századi rác kérdés monografikus feldolgozására, de sajnos ez a mű azóta is a megíratlan munkák számát gyarapítja. Szakály 1981: 180–181.

⁶ Andrásfalvy 2011a.; Hofer 1993.; Takács 1954.

⁷ Lásd: Hegedüs 1979: 50–51.

⁸ Terjedelmi megkötések miatt a két nép közti politikai kapcsolatokat tárgyaló, a rácok betelepülésének korszakairól és a Rákóczi-szabadságharcról szóló munkák bibliográfiai adatainak közlésétől eltekintek.

A török alatt megváltozott társadalmi és politikai viszonyok lefestésére a szakirodalomban használatos a „felcsúszott Balkán” kifejezés.⁹ Az erődök, palánkok őrsége alapvetően muszlim hitű volt, de jelentős részük Hegyi Klára kutatásai szerint a ruméliai területekről, kivált Bosznia, Dél-Szerbia, Macedónia vidékéről származott, vagyis áttért keresztény lehetett.¹⁰ A szerbek és a hódítók között szimbiotikus viszony alakult ki, mely egyfelől a szerbeknek adományozott ortodox egyházi kiváltságokban, másfelől pedig az asszimiláció magas fokában és azon török katonaparaszti intézményekben öltött testet, melyek keretében a szerbek a törökök segéderőiként betagozódtak az oszmán hadrendbe.¹¹ A „balkanizációnak” számos más aspektusa is volt, e helyen csak a katolikus intézményrendszer hanyatlását és átalakulását emelem ki, melynek keretén belül a boszniai ferences rendtartomány hódoltsági befolyása rendkívül megerősödött.¹² A rácok magyarországi számát illetően megoszlik a kutatók véleménye. Benda Kálmán több százezerre, Fenyvesi László több tízezernyire, Szakály Ferenc Tolna és Baranya megyékben fele-fele arányra becsülte a magyar és rác népességet és nagyjából hasonló arány mutatkozott Hegyi Klára zsoldlista elemzései alapján is.¹³ A 17. századi források szűkössége és területileg korlátozottabb jellege (mozaikossága) miatt talán sosem tudunk pontosabb számadatokkal és arányokkal kalkulálni, és rászorulunk az egyedi példákra alapuló becslésre.¹⁴ A „másik oldalról” nézve sem jutunk sokkal előrébb, nehéz ugyanis hitelt érdemlően elfogadni a nagy balkáni migrációs hullámokat leíró török és szerb kútfők – legtöbbször túl kerek és feltételezhetőleg túlzó számadatait.¹⁵ Azt azonban bizton állíthatjuk, hogy a rácok településterülete a hódoltság idején folyamatosan nőtt. Fontos fordulópontra volt a 15 éves háború időszaka.¹⁶ A teljes történeti folyamat megragadására most nem vállalkozhatom, csak a 17. század végének és az azt követő időszaknak a felvázolására teszek kísérletet.

1. A 17. század harmadik harmadán a rác településterület felölelte Somogy megye ÉK-i felét, és Tolna megye nagyobb részét, a mecseki és a Duna melléki magyarlakta falvakat leszámítva. Baranya megyében a Pécs – Siklós országút volt elterjedésük nyugati határa. Ettől keletre a Dunáig katolikus bosnyák és sokác falvakkal vegyesen laktak.

2. Ez a terület már a felszabadító háborúk után csökkenni kezdett, de a tartósnak mondható megfogyatkozás Rákóczi-szabadságharc és a telepítések hatására állt elő. A rácok főként északon és nyugaton szorultak vissza, s egy Duna mellett húzódó sávba tömörültek, mely a korábbi terület mintegy ötöde volt. A 18. század folyamán sok helyen kisebbségbe kerültek a beköltöző magyarokkal, de még inkább a németekkel szemben.

⁹ Erről részletesen: Hegyi 2007. I.

¹⁰ Hegyi 1998: 236, 238; A török nyelv boszniai dialektusára és szláv jövevényszavaira nézve: Hegyi 1998: 229.

¹¹ A betagozódás, együttműködés kérdéséhez: Hadrovics 1991.; Hegyi 1998.; 2001; Szakály 1993a.

¹² Lásd: Molnár 2003.

¹³ Benda 1980: 142.; Szakály 1993a: 22.; Fenyvesi 1985: 199.; Hegyi 1995: 192–196.

¹⁴ Forráshiányra lásd: Szakály 1975: 261–262; 1993b: 11.

¹⁵ Vö. Sarosács 1973: 378–373.; Szakály 1993a: 16.

¹⁶ Szakály 1993a: 80.

3. A 19–20. század folyamán ez a terület az asszimiláció és lassú elvándorlás hatására jelentősen megfogyatkozott, majd a Trianon utáni optálás következtében néhány falura szűkült össze.

A rácok letelepítését az elpusztult magyar területeken a török kezdte meg, még-hozzá a yürük rendszerrel rokon balkáni vlach katonaparaszti intézmény kereteit ki-használva.¹⁷ Ez a folyamat az Alföldön már a mohácsi csata után megindult, a Du-nántúlon inkább csak az 1570-es évektől. Itt jegyezném meg, hogy a „vlach” (vagy vlah) elnevezés alatt minden bizonnyal nem etnonímát, népnevet, hanem státust kell értenünk, amit számos telepítésügyi dokumentum mellett Hegyi Klára kutatásai is va-lószínűsítene.¹⁸ Másként fogalmazva a forrásokból nem olvashatjuk ki egy etnikus alapon szerveződő „vlach” csoport megtelepedését, kialakulását. Úgy vélem, hogy a vlach intézmény térnyerését egy török által ösztönzött kolonizációs mozgalomként kell elképzelnünk, mely a katonai feladatok mellett a vidék emberutánpótlásának és élelmiszertermelésének, továbbá adófizetőinek gyarapítását szolgálta.¹⁹ E kereteken belül, akárcsak a Kárpátok vlach kolonizációjakor, jól megférhettek egymás mellett a színezetnyi eltérések, árnyalatok, jelentsen ez akár származási, dialektusbeli vagy vallási különbözőségeket.²⁰ A dunántúli vlach katonaparaszti szervezetről kevés in-tézménytörténeti ismeretünk van, és sok – elsősorban régészeti – kutatást igényelne annak kiderítése is, hogy a korai, 16. századi telepítések milyen vallású és származású elemeket sodortak az elpusztult falvak helyére.²¹ Valószínűsíthetjük csak, hogy már az 1570-es évektől zömében a mai szerbek elődei költöztek az 1-es pontban felvá-zolt területre, amit a grábóci kolostor évkönyve és a defterek névelemzése látszanak alátámasztani, az azonban erősen kérdéses, hogy a régi beköltözők és a 17. század végi szerbek között volt-e leszármazásbéli kontinuitás.²² Migrációjuk megítélése már korukban is dialektikus volt, mert ugyan a török elől menekülve, jellemzően egy-egy sikertelen hadjárat vagy szandzsákbég elleni lázadás következményeként hagyták ott otthonaikat, de mégiscsak török területre érkeztek, s a török oldalán fegyverrel harcoltak a keresztény magyarok ellen.²³ Az egyszerre menekült és betolakodó rácok történelmének vitás kérdései is részben ebből a dialektikából erednek, s nem csodál-kozhatunk, hogy a magyar tudomány idegeneket, a szerb történetírás elűzötteket lát a magyar földön új otthonra lelt rácokban. Ha a kortársakra figyelünk, láthatjuk, hogy „feltódulásukat” sem a nemesség, sem a véghelyek katonasága nem nézte jó szemmel, hiszen eleinte megtagadták a magyar részre való adózást, és mindvégig ők alkották a

¹⁷ Vlach telepítések rendjéről lásd: Fenyvesi 1985.; Hegyi 2005.; Kursar 2014.

¹⁸ Kursar 2014: 116–117.; Hegyi 2001: 1218.; Máté 2010: 204–207.

¹⁹ Az elnevezés „etnikum felettségére” utal, hogy az 1570–71-es defterben a mohácsi náhije 4 iflák falvából egyben magyarok, háromban szláv nevet viselők éltek, s köztük Bunavác vezetéknévű is volt (Velics–Kammerer 1890: 398–399). Kursar is arról ír, hogy a törökök bunyevác csoportokat is vlahokként írtak össze (Kursar 2014: 129). Nyugat-Tolna iflák telepei helyén a 17. század elején már rácként összeírt falvakat találunk.

²⁰ A kárpáti vlach kolonizáció ismert folyamatának bemutatásától eltekintek.

²¹ Az intézményt legalaposabban Hegyi Klára munkáiból (2001) ismerhetjük.

²² A rácok megjelenésére vonatkozó újabb tanulmányok: K. Németh 2015.; Dávid 2005.; 2015.

²³ A migrációs hullámokra és okokra lásd: Szakály 1993.

martalóc csapatok háttérországát is. Más kérdés, hogy a 17. században már a hódoltsági rác falvak egy része is bizonyosan fizette a tributum hungaricumot, és ahhoz sem férhet kétség, hogy keresztény oldalon és később a kurucok oldalán is harcoltak rácok. A beilleszkedés, betagozódás kérdésköre hosszabb kifejtést igényelne, amire most nincs mód. A jelenséget egy afrikai etnológiai párhuzammal leíró Hofer Tamás vélekedését idézném csupán, aki szerint a rácok a dichotomizált (uralkodó – elnyomott) társadalmakra jellemző „harmadik etnikum”, az „idegen” szerepkörét töltötték be a hódoltsági területeken. Ennek a státusnak a fő jellemzője az volt, hogy sem a magyar, sem a török mellett nem köteleződtek el teljeskörűen, és széles kulturális manőverezési lehetőséggel bírtak.²⁴

A felsorolt aspektusok mellett szót kell ejteni a régészeti vonatkozásokról is. Rengeteg szórvány adat utal a falusi rácok jelenlétére, de hitelesen dokumentált és publikált feltárás a rácok településtörténeti nyomaihoz képest igen kevés van. Elsősorban a balkáni/rác népességűnek meghatározott temetők említhetők (Dombóvár-Békátó, Fonyód-Bézsénypuszta, Kaposvár), de rácokhoz köthető malom feltárására is sor került már.²⁵ Jóval előrébb jár a kutatás a palánkok feltárása terén, ahol a rác/bosnyák népesség jelenléte meghatározó volt.²⁶

A délszláv és magyar anyagi kultúra érintkezését és a szlávnak titulált kultúra magyarra gyakorolt hatását a néprajz az 1920-as évek óta kutatja. Bátly Zsigmond, majd Gunda Béla nagyhatású tanulmányokban vizsgálta a füstösház, a cserepulya (puplika) és az alacsony padkás konyhakultúra balkáni eredetét, s azt a következtetést vonták le, hogy a magyarság a délszláv csoportoktól vette át őket a hódoltság idején. Filep Antal, Zentai Tünde, és mások szerint a Dél-Dunántúl (főként a Dráva-mellék) falusi építkezési hagyományait nem lehet levezetni a balkáni kezdetlegesebb lakóházformákból és tüzelőberendezésekből.²⁷ Szintén polemikus és a fentiekhez hasonló konklúziót hozott a fekete kerámia és a női fazekasság balkáni párhuzamainak kérdése is, melyeket a fentebbi jelenségekhez hasonlóan közös európai gyökerekre visszamenő jelenséggént határoztak meg.²⁸ A sárközi típusú kerámián kimutatható törökös motívumokat a rácok közvetítőréteggént adhatták át a magyaroknak, igaz ennek értelmezése és eredete is megosztja a kutatókat.²⁹ Fél Edit szerint délszláv hatás mutatható ki a sárközi hímzésmintákon, viseleten, újabb eredményeket a folyamatban lévő összehasonlító vizsgálatoktól remélhetünk.³⁰

A kutatás azt is megállapította, hogy a rácok sokkal inkább átvették és használták a törökökre jellemző javakat, kulturális elemeket. A délszláv csoportoknak keresztény voltak ellenére sokkal nagyobb „áteresztőképessége” volt a török hatásokkal szemben, mint

²⁴ Hofer 1993: 21.

²⁵ Gaál 1983.; Gallina 2003.; Molnár 2016.; Szabó 2010.; A falusi népességre nemcsak az adóztatási iratok utalnak, de a határperek is egyértelmű települési nyomok létéről tanúskodnak. Lásd: Máté 2017a. Tolna megye hódoltsági rác anyagának régészeti kutatását K. Németh András (2017) végzi.

²⁶ Részletes irodalomjegyzék közlését mellőzzük, összefoglalóan: Gerelyes – Kovács 2002. A Duna-Tisza közének vlach/rác régészeti aspektusáról: Wicker 2008.

²⁷ Filep 2012: 444–447. Részletes bibliográfiát lásd az idézett műben!

²⁸ Szabadfalvi 1986.; Dankó 1968.

²⁹ Mészáros 1969: 20–21; Nagy 1995.

³⁰ Fél 1943.; Fileki–Fuksz 2018.

a magyarnak.³¹ Az adatok a kávéfogyasztás, a bozasör főzésének, és a törökös lakás- és öltözködési kultúrának az elterjedését, illetőleg a tengerentúli növények korai meghonosodását jelzik. A fentieket összegezve, a „felcsúszott Balkán” modellje a magyarság tárgyi néprajzában, különösképp a kézművesség, a lakáskultúra területén nem érzékelhető számottevően, de bizonyos térségekben, mint például a Sárközben a gazdasági prosperitás és az egymás mellett élés nyomán a két kultúra élenkebben hatott egymásra.

ÉLETMÓD ÉS TÁRSADALOM

A rácokkal foglalkozó írásokban igen gyakran olvasni olyan vélekedéseket, hogy a rácok nomád vagy félnomád életmódot éltek. Másik közkeletű vélekedés szerint kezdetlegesebb építkezési kultúra és nagyfokú mobilitás volt rájuk a jellemző, Maksay Ferenc szerint olykor régi magyar faluk házaiban foglaltak szállást és a régi településforma átöröklődött rájuk.³² A következőkben e két, egymással összefüggő kérdést szem előtt tartva tekintem át a rácok életmódjának és társadalmának jellegzetes vonásait.

Település és építkezés

A rác települések sajátos vonása volt a veremházak túlsúlya. Házaikról a legkiálóbb leírást Edward Brown szolgáltatta, aki Szlavóniában azt tapasztalta, hogy az egész tartomány népe földalatti házakban lakik.³³ Nem mellékes körülmény, hogy a gyengébb minőségű, szegényes jellegű rác házak „primitívségét” már a korabeli leírások is sugallják. Kérdés azonban, hogy mennyire bízhatunk ezekben az értékítéletekben? A rácok valóban kezdetlegesebb építkezési kultúrát hoztak volna magukkal balkáni őshazájukból? A választ már részben Edward Brown is megadja, aki a „vakondok-emberek” (humane moles) földházait a föld felett épült paraszti hajlékokhoz hasonlítja, külön megemlítve, hogy házaikat fakéménnyel, ablakkal látják el és lakrészekre osztják. Jól lehet a föld felett épült házakhoz képest szerényebbnek tartja őket.

A néprajzi szakirodalom a veremházat korszakokon átívelő építészeti jelenségnek tartja, jelenléte csak az anyagi és nem a kulturális „színvonalat” jelzi.³⁴ Háborúk idején megnő a jelentősége, akárcsak a természet kínálta menedékhelyeknek (például barlang). A „hadas” időkben a fában és kőben szűkölködő vidékeken a házak földbe süllyesztése az új épületek építésének legegyszerűbb módja lehetett. Hogy mennyire nem a rácság kulturális jellemzőjeként, vagy annak fokmérőjeként tekinthetünk a veremházra, arra egy másik utazó, Hans Dernschwam 1553-as leírása is adalékkal szolgál, aki rácországi útja során sövényfalú, „sárral döngölt” házakat említ és nem

³¹ Hofer 1993: 21.

³² Maksay 1976: 52. Hasonló vélekedést lásd még: Kisasszony 1976: 88.

³³ Brown 1673 [1685]: 38.

³⁴ Balassa M. 1987: 136–137.

veremházakat.³⁵ Az is figyelemreméltó körülmény, hogy a 18. században újratelepült rác falvaknál már nem jellemző a veremház.

Maksay azon álláspontja is vitatható, miszerint a rácok a magyarok elhagyott házait vették volna birtokba, és a jövevények falujára átöröklődött a régi falu szerkezete, formája. Nincs adatunk arra vonatkozóan, hogy a rácok magyar házakba költöztek volna be. A rácok megtelepedésének mintegy előzménye volt ugyanis a falupusztulás, mely természetéből fakadóan nemcsak a falu házait, településszerkezetét, de szűkebb környezetét is átformálta, sőt lakhatatlanná is tehetette. A török világ alatti rác faluhelyeket lefestő tanúvallomások határozottan elkülönítik a rác és a korábbi magyar falu helyét, sőt a tanúk olykor az új telephely létrejöttének szükségszerűségéről, okairól is szólnak.³⁶ Úgy vélem tehát, hogy a falvak átöröklődése ritka jelenség lehetett. Miként a két népcsoport együttélése is, mely a hódoltság alatt inkább csak a külvárosokra, a palánkok körüli településekre korlátozódhatott, az egykorú írárok szerint azonban az itt zajló élet sem volt mentes a konfliktusoktól.³⁷ Akár életmódbeli, akár vallási, vagy politikai okok álltak az elkülönülés hátterében annyi bizonyos, hogy a török után is rendkívül ritkán fordul elő, hogy a két nemzetiség együtt telepedett volna le egy faluhelyre. Ahol az együttélés később meg is valósult sok konfliktus okozójává vált.³⁸ Ez az idegenkedés határozott párhuzamot mutat a temesvári vilájetben kirajzolódó viszonyokkal, ahol Hegyi Klára a defterek alapján a különélés, a magyar hátrálás és a rác térnyerés összefüggésrendszerét mutatta ki.³⁹ A különállás azonban nem jelentett gazdasági elkülönülést, és a konfliktusok megléte sem zárja ki a szomszédos falvak békés egymás mellett élését, amit a határpercek vallomástevői és az Andrásfalvy Bertalan által vizsgált kadarkakultúra átvétele is bizonyítanak.⁴⁰

A rác betelepedéssel a régi településrendszer csak részben pusztult el, megőrződött a régi magyar falvak neve, határa, még akkor is, ha a lakosság szétszéledt, házaik elpusztultak. A török adminisztráció, élén a török birtokossal, igyekezett betelepíteni a pusztát, fenntartani a régi határokat, és megújítani annak határjeleit is.⁴¹ A rácok tehát szervezett keretek között, faluközösségi rendben élték az életüket, mindazonáltal gazdálkodásuk inkább alapult az állattartáson. A faluhelyek, a faluhatárok tér- és tájhasználati szerepköre annyira fontos maradt, hogy a rác faluhelyek nagyságát a későhódoltsági viszonyokra visszaemlékező rácok két módon adták meg: hány eke tudott kimenni a településről, illetőleg mennyi állatot tudott eltartani a település határa.⁴²

Úgyszólván természetes, hogy a hadjárásoknak eleve kitettebb (hiszen korán elpusztult) területeken otthonra lelt rácok települései a hódoltság korában többször is

³⁵ Dernschwam 1553 [1984]: 146–147.

³⁶ Máté 2017a: 307–308.

³⁷ Vö. Szakály 1993a: 22–23.

³⁸ Sióagárd rácai a nyakukra ültetett magyarokat (TML 1:1034, 1728), a bátaszéki magyarok a náluk lakó és haramiákkal cimboráló rácokat kívánták elmozdítani (TML 3: 1034, 1743). A 18. század eleji Tolna megyei problémákról részletesen: Szilágyi 1999: 94–96.

³⁹ Hegyi 2005: 302–304.

⁴⁰ Andrásfalvy 2002: 158.

⁴¹ Máté 2017a.

⁴² Lásd: Máté 2017a.; TML 10: 601. 1731. 2. t.; TML 10: 795, 1735, 3. t.

elpusztultak. E pusztulások jeleként értelmezhetjük a határokon belüli faluátköltözéseket, a „lakások” vándorlását.⁴³ A nagy háborúk éppúgy megtizedelték soraikat, mint a térségben fennmaradt magyar települések lakóit.⁴⁴ A török patronátus nem jelentette sérthetlenségüket.⁴⁵ Soraik belsőleg is megosztottak voltak, hiszen a források törököknek szolgáló martalócokat, áttért szpáhikat, „magyaros rácokat”, és kuruc csapatokban szolgálókat is emlegetnek.⁴⁶ Egyházuk megosztására is történtek kísérletek, melynek „eredményeként” a 17. század végére unitus és skizmatikus pártra szakadtak.⁴⁷

A 17. századi adóztatási iratok és a határperek vallomásai alapján tehát bizonyosan állandó rác településekkel számolhatunk.⁴⁸ A huzamosabb itt tartózkodásukat a középkori eredetű településnevek megváltozása is mutatja. Néhány példa: Anyából Janya (Medina, Tolna m.), Tamásiból Tomasin (Tolna m.), Szentmártonból Martinca (Nagyszokoly, Tolna m.) lett. Több esetben a rácok helyére németek kerültek, és azok a rácok által használt falunevet vitték tovább (például középkori Bélcs, rác Belacz, német Belacz). Van adat azonban új falu és falunév előbukkanására is (például Jováncza, Skeledinci).⁴⁹ A szerb névalakok a 18. században azonban visszaszorultak, a szláv hatás nem vált olyan mértékűvé, mint a Bácska és a Temesköz magyar falunevein.⁵⁰ A faluneveken kívül rendkívül fontos a mikrotoponímia is. Ennek megváltozása a mai névanyagból kevéssé adatolható, a 18. századi határjárások azonban számtalan adattal szolgálnak a rác – magyar párhuzamos helynévkészlet vizsgálatához.⁵¹

Társadalomszervezet

Mind a vlach közösségek, mind pedig a 18. századi rác és sokác háztartások esetében megfigyelhető az ún. „kiterjedt” család vagy nagycsalád jelensége. Fontos megjegyezni, hogy a szaknyelv által zadrugának nevezett balkáni nagycsalád nem volt általánosan elterjedt a Balkán népei között. Maria N. Todorova szerint ez a mára túlmitizált és etnikus jegyekkel felruházott jelenség elsősorban a hegyi területekre koncentrálódott, illetőleg mindazon területekre, ahol az állattartás meghatározó megélhetési alapként számított, így a vlach kolonizáció által érintett és a török időkben benépesített síkvidéki területekre is.⁵² Wicker Erika régész a Duna-Tisza közének balkáni temetőiben nagycsaládi temetkezési rendet állapított meg, a Kaposvár mellett feltárt török kori

⁴³ Részletesen: Máté 2017. Megjegyzendő, hogy ezen körülmények is összefüggenek a veremházak építésével.

⁴⁴ Lásd a grábóci kolostor bejegyzéseit a sorsfordító időkről: Szilágyi 1999: 13–16.

⁴⁵ Lásd: Szakály 1981.

⁴⁶ Máté 2017c: 431.

⁴⁷ Dujmov 2005: 119–122.

⁴⁸ Lásd: Hegedüs 1979; Szakály 1975.

⁴⁹ MNL Est. Rep. 92. cs. 556. f. C. No 335. Mindkét faluhely a mai Gyulaj határában lehetett.

⁵⁰ Néhány példa a középkori, török kori és 18. századi névvariánsokra: Garáb – Grabovac – Grábóc; Emény – Veminy – Véménd). A délszláv bevándorlások nyelvi és néprajzi nyomairól alapvető írás: Szabó 2014–2016.

⁵¹ Máté 2010; 2017.

⁵² Todorova 2006: 166.

temető esetén is vannak erre utaló jelek.⁵³ A határperek alapján is számos adat felsorakoztatható a nagycsalád megléte mellett.⁵⁴

A forrásokból fény derül arra is, hogy a rác falvak előljárója a 17. század második felében is a kenéz volt, jóllehet, azt nem tudhatjuk, hogy vajon bírót vagy a Hegyi Klára által leírt és fontos irányítói szerepkörrel jellemzett, szultáni kinevezéssel adott tisztséget jelentette-e. A 18. század eleji újratelepüléskor a kenézi rang már bizonyára a szabadosi intézmény rác megfelelője lehetett, legalábbis Mórág, Harc és Palánk újratelepítése kapcsán világosan kifejezik a két jelenség azonosságát.⁵⁵ Ez felveti a kenézi tisztség lassú átlényegülését, mely a rácok „feudalizálódásával” párhuzamosan mehetett végbe. Társadalomszervezetükből adódóan a vezetéknevek kevésbé rögzültek, mint például a magyar családok esetében.⁵⁶ Igen gyakori ugyanis a lakóhely nevéből képződött vezetéknev, melyek száma különösen a 18. században sokasodik meg. A patriarchális család és a rá jellemző üzemszervezet igen sokáig fennmaradt, még a 19. századi vármegye-leírások is a rác és bosnyák falvak jellemzőjeként tartották számon.

Templomok és templombajárás

Egy egyházi kiváltságokkal rendelkező nép betelepődése nehezen képzelhető el templomok építése és használata nélkül, ennek ellenére hiányosan ismerjük a török alatti egyházi életet, főként annak alsóbb szintjét.⁵⁷ Nyilvánvaló, hogy mindvégig nagy szerepe és kisugárzóereje volt a grábóci kolostornak, ahol 1663-ban hatvan fős szerzetesi közösség élt.⁵⁸ Eddig hiányoztak azonban a falvak szintjére vonatkozatható egyházi adatok. Az eddigi adatokat mintegy kiegészítve a következőkben jelzésszerűen említetek néhány adatot, melyek az alsó intézményi szint meglétére világítanak rá.

A tanúvallomásokban templomba járó rácokat, egy ízben Aparról Hidasra, illetőleg Kétről az anyai templomba igyekvő szerbeket említene.⁵⁹ A vallomások alapján a rácok használták a szabatonai (Gyöng, Tolna m.) középkori templomot és 18–19. századi adatok szerint a szakadati templomot is.⁶⁰ Hogy a rácok templomépítésbe is belefogtak, arról a letopisban említett 1649-es cikói példa árulkodik.⁶¹ Ez esetben azonban vélhetően kis alapterületű építményről lehetett szó (mint például a mai erdősmecskei templom), templomaik ekkortájt sokkal inkább borona-, vagy paticsfallal készülhet-

⁵³ Molnár 2016: 238.

⁵⁴ Máté 2010.

⁵⁵ Az intézményről részletesen: Máté 2015. Kenézek szabadosi funkciója: TML 10: 69, 1733.; Szilágyi 1999: 13–16.; Szilágyi 1992: 41.

⁵⁶ Máté 2010.

⁵⁷ Lásd: Varga 2008: 53.; Dujmov 2005. 128–132.

⁵⁸ Szilágyi 1999: 13–16.

⁵⁹ Az apari eset a Rákóczi-szabadságharc után, 1713 körül történhetett (TML 10: 1654. 1748), de valószínű, hogy már korábban is állt ott szerb templom. A másik eset valószínűleg a „török világban”, de mindenképpen a Rákóczi-szabadságharc előtt történt (TML 10: 795. 1735). Elképzelhető, hogy a rácok a középkori Anya templomát használták.

⁶⁰ Máté 2017a; K. Németh 2011: 147.

⁶¹ Somogyi 1960: 76.

tek, és minden bizonnyal különálló fa harangtornyuk volt. A kő- vagy téglafalazatot nélkülöző építkezés 20. századig élő példája volt a lebontott hidasí rác templom. Szerzetesi vagy papi földbirtoklására utal a pinchelyi Kalugyer-sziget, és a kajmádi „Kalugyer szőlője” (Szedres, Tolna m.).⁶² Gencsről (Sióagárd, Tolna m.) egy „Leknyi” nevű rác papról van tudomásunk, akinek szőlejét emlegetik.⁶³

Az eddigieknél is érdekesebb az a határvizsgálat, melyben egy rác tanúságtevő arról vall, hogy a gyaláni (Kisgyalán, Somogy m.) rácok a Rákóczi-szabadságharc előtt a csicsói Szentkútra (ma Szakály része) jártak ájtatoskodni.⁶⁴ A csicsói búcsú a 19. században is a rác, sokác, és bunyevác népcsoportok közös búcsúja volt. Andrásfalvy Bertalan a csicsói búcsú és más közösen használt búcsújáráhelyek alapján feltételezi, hogy a sokác és bunyevác népesség egy része korábban ortodox lehetett.⁶⁵ A tanúvallomások tehát egy, a németek beköltözése előtt már kialakult kultuszról szólnak, de talán nem merészség a török kori adatot egyfajta áthidalóként felfogva középkori alapokat feltételezni.

Kapásnövények

A néprajzi szakirodalom felfigyelt arra a sajátosságra, hogy a kapásnövények egy része a Balkánon keresztül került Magyarországra, sőt az első termesztők is balkáni csoportok voltak. Jellegzetes török korban megjelenő növény volt a kukorica. A rácok anyagi kultúrájának és gazdálkodásának egyik jó példáját nyújtja az 1721-ben rácokkal újratelepült Mórág. A falut 1723-ban a vármegye katonasága felpredálta, s a faluból 12 szekérnyi törökbúzáat hoztak el.⁶⁶ A mindössze két éve létező, 14 háztartásfővel rendelkező falu kukoricatermelése jelentős lehetett. Ehhez hasonló megállapításra juthatunk, ha az 1695-ös és 1696-os, török időkre vonatkozó kamarai tizedfeljegyzések anyagait vesszük szemügyre, sőt itt már az is nyilvánvalóvá válik, hogy a népcsoportok között különbségek voltak. A katolikus bosnyák, sokác és ortodox rác népességnél a kukorica és a rozs termelése jelentősebb volt, törökbúzából átlagosan 5–10-szer nagyobb mennyiség folyt be tizedben, mint a magyar településeken.⁶⁷ Ez az aránykülönbség azt valószínűsíti, hogy a balkáni jövevények a kukoricát már ekkor alapvetően emberi fogyasztásra termesztették. Elterjedését az is elősegíthette, hogy termesztése eke és igaerő nélkül is lehetséges, ebből kifolyólag háborús körülmények között is nagyobb eséllyel folytatható.⁶⁸ Ráadásul egységnyi területről másfél-kétszeres termést takaríthattak be, mint a gabonafélék után. Az adatok egyértelműen azt mutatják, hogy a kukorica a pionír és marginális élethelyzetek fontos növénye volt, melynek beilleszkedését, elterjedését elősegítették a 17–18. századi közállapotok.⁶⁹

⁶² TML 10: 1633. 1748.; MNL S 12 Div. XI. No. 0026. („Kalugyaer Sziget”)

⁶³ TML 10: 1632. 1748.

⁶⁴ Vindere Ivan vallomása (65. é.). MNL Est. Rep. 92. cs. 557. f. C. No. 466/a. 1734.

⁶⁵ Andrásfalvy 2011b: 307.

⁶⁶ Szilágyi 1992: 36–39.

⁶⁷ Timár 1983: 133.

⁶⁸ Vö. Balassa 1960: 66–70.

⁶⁹ Balassa 1960: 68–70.

A mórágyi rácoktól 180 kg dohányt raboltak el (két gazdától), ami azt jelzi, hogy a török idők jellegzetes élvezeti cikkét a rácok is termelték és értékesítették. Ez egybevág Takács Lajos megállapításaival, aki szerint a növényt nem a németek honosították meg a Dunántúlon, elsőként a rácok között jelent meg, majd a telepés, nem örökös státusú szerződéses falvak kezdték termesztani.⁷⁰ Műveléséhez szakértelemre és sok élőlomunkára volt szükség, hiszen a kukoricához képest 6-szoros, a gabonához képest 19-szeres élőlomunkát kívánt.⁷¹ A tolnai rác dohánytermesztés azonban nem specializálódott formában folyt, a termelés inkább a házi kertekre korlátozódhatott.

A szakirodalom egyértelműen a szerbekhez köti a kadarka megjelenését.⁷² A kérdés igen nagy teret kapott, ezért nem tárgyalom részletesen. A 18. századi határperekben rác szőlőművelésre vonatkozó adatok kerültek elő, például Szakály, Döbrököz, Guszla, Nyerges, Bozsok, Gencs falvakból úgyszólván minden ráclakta vidékről, s a tanúvallomások adatain túl a Tolna és Baranya megyékben gyakori Ráchehy és Rácpince helynevek is úgy vélem, javarészt valóban egykori szerb szőlőhegyeket jelezhetnek. A kadarka átvételének egyik jellegzetes területe a Sárköz lehetett, pontosabban a Szekszárdi-dombság, ahol a nagy számban betelepült rácok a tolnai, bátai, etei, kesztölci, bátaszéki magyar polgárokkal osztottak a hegyek haszonvételén. Ezek az adatok a rácok gazdálkodása mellett arra mutatnak, hogy a rácok nemcsak önellátásra, hanem a konjunkturális termékkeresletre is odafigyeltek.⁷³ Másképp fogalmazva a katonaszkodásból élőket leszámítva a rácokra is a paraszti életforma lehetett jellemző, mely hangsúlyaiban, termelési rendjében tért csak el a magyarokétól.

Állattartás

Alig tartható ma már Taba István nézete, aki 1941-ben így fogalmazott: „...még igen sokáig nem lesz a beköltözött telepesekből használható jobbágy, még a 18. század közepén is vándorol, nem tarthat tehát olyan állatokat, amelyek, mint pl. a sertés és a méh, a költözködést akadályozná”.⁷⁴ Makkai László a vlachok állattartásának káros környezeti hatásaira hívta fel a figyelmet, aki szerint nyájaik elfoglalták a magyarok szántóit, és lehetetlenné tették számukra a visszatérést. A legeltetés nyomán a gyepek állapota leromlott, tüskebozót alakult ki.⁷⁵

A határperek sok adatot tartalmaznak a rácok állattartására vonatkozóan. Elsősorban a disznók, a juhok és a kecskék tartása figyelemreméltó, általánosnak mondható. A juhok inkább az eredendően ligetes sztyeppel borított, nyíltabb területeken találhattak megfelelő életteret, amit a határperek adatai is alátámasztani látszanak. Úgy tűnik, a

⁷⁰ Takács 1954.

⁷¹ Puskás Károly vélekedését idézi: Takács 1954: 536.

⁷² Összegzően: Andrásfalvy 2002.

⁷³ A dohányon és a boron kívül a pálinkát is jól értékesíthető cikknek tekinthetjük, melyből csak Mórágyn 377 liternyit foglaltak le és hozzá négy kazánt. Vö. Fenyvesi 1985: 214.

⁷⁴ Taba 1941: 16.

⁷⁵ Makkai 1987: 1434.

juhartás inkább hozható kapcsolatba a beköltöző szerbekkel, mint a magyarokkal.⁷⁶ A juh és a kecske éppenhogy akadálya lehetett a térség erdősödésének, és a bozót kialakulásának hisz ezek a jószágok nemcsak a füveket, de a rügyező ágakat, bokrokat, magoncokat is szívesen fogyasztják. S hogy eredményesen is, arról a kárpáti vlach pásztorkolonizáció során művelésbe volt hegyi legelők óriási kiterjedése tájékoztat.

A juh már csak a török érendben betöltött hangsúlyos szerepe miatt is jelentősebb haszonállat lehetett, húsa, s a tejéből készült túró és sajt a délkelet-európai érend fontos alapanyaga volt. Ezen készítményeknek a dunántúli magyar érendben ugyanakkor alig lehetett szerepe, hiszen a juhtejből nyert ételek a dunántúli táplálkozáskultúrában alig mutatkoznak. A juhhúsból és tejből készült étkek megjelenését tanúsítja a kecskék után a török időkben fizetett tized nagysága is, mely a bosnyák, rác és sokác falvaknál jóval nagyobb tétel volt, mint a magyar községekben.⁷⁷

Feltételezhető, hogy a nyíltabb területeken a marhatartás is fontos volt. Erre utal például az is, hogy 1684–85-ben Koppány, Tamási és Tabód (Bonyhád, Tolna m.) vidékéről jelentős számú marhát raboltak el a végbeli magyar katonák.⁷⁸ Az is joggal feltételezhető, hogy a marhatartás inkább az erődök őrségével és kereskedőivel volt szorosabb kapcsolatban és akárcsak az Alföldön élénk állatkereskedelmet tartott életben. A rácok állattartó telephelyeit szállásnak nevezték, legalábbis így kerültek bele a magyar nyelvű határperes iratokba. A disznótartás inkább az erdős vidékekre volt jellemző, és ott az adatok egyértelmű elsőségét mutatják.⁷⁹ Ilyen volt Mágocs, Dombóvár, Grábóc, Erdősmecske vidéke. Az adatok szerint a sertésekkel való kereskedés is nagyobb részt rác kézben lehetett. A méhészet is nagyon fontos volt, melynek a külterjes erdei állattartással összekapcsolódó élőfás módja, és a kasos méhészkedés is elterjedt volt.

Malmok

Az összeírások és határperesek adatai szerint a rácok malmokkal is rendelkeztek. A térségre jellemző felülsapott malomtípus mellett feltűnik egy eddig a Dél-Dunántúlról még nem adatolt malomtípus is: a kanalasmalom. A Dombóvár melletti Enyődön (a „török világban”), a Dunaszekcsővel szomszédos Rácgörcsönyben (1753-ban) rác parasztok kezén, a dél-baranyai falvakban (1701-ben) pedig ortodox és katolikus boszniai telepések használatában álltak.⁸⁰ A forrásokban kanalas vagy kalányos malomnak, illetőleg kasszikáricának, kasszikár vodenicának nevezik. A kanalas malom esetében a kerék horizontálisan áll és egy szűk kürtön vagy csutorán keresztül sugárban beáramló víz hajtja a kereket, mely áttétel nélküli gerendellyel hajtja az örlőkövet.⁸¹ Ez azonban nem egyszerű technikai variánsa a jól ismert magyarországi malomtípusoknak. Az

⁷⁶ Máté 2017b

⁷⁷ Lásd: Timár 1983.

⁷⁸ Részletesen: Máté 2018.

⁷⁹ Máté 2017b. A disznótartás részleteiről most nem ejtek szót.

⁸⁰ Enyődre lásd: K. Németh–Máté 2014: 58–61; BML IV. 1. f. 3. XI. 324. 1753. (Rácgörcsöny határa); Nagy 1979: 73, 74, 81.

⁸¹ Legújabb feldolgozása: Osváth 2011.

európai kutatások szerint olyan területeken terjedt el, ahol a malom után járó adózás kedvezőbb volt, és családi vagy szomszédági rendben működtethették.⁸² Elterjedését elősegítette az a körülmény is, hogy anyagigénye kisebb és szerényebb vízhozamú patakokra is telepíthető (gátas, malomtavas rendszerrel). A kanalas malom a jövevények malomtípusa volt, mely csakis kis közösségek igényeit elégíthette ki. Úgy tűnik, hogy a feudális rend megerősödése már nem kedvezett létrejöttüknek és használatuknak.

ÖSSZEGZÉS

A magyarság török alatti visszaszorulása és a németiség betelepítése között az élet nem szakadt meg a tájon. A régi struktúra körvonalait a rácság töltögette ki, s egyúttal új, a magyarokétól eltérő életmódot is hozott magával. A rácok hódoltsági betagozódását tehát egyfelől gazdasági és települési beágyazottság, de politikai idegenség jellemezte. Hofer Tamás rendkívül éleslátóan világította meg azt a helyzetet, melyben a rácok térhódítása végbement: „A társadalmat így nem közös értékek és törekvések tartották össze, hanem erő és szabályozás. Az ilyen társadalmakat szakadékok, hézagok osztják meg, a csoportok közt hiányoznak a szelíd átmenetek, és hangsúlyt kap a kultúrának a hovatartozást, másságot kifejező szerepe.”⁸³ A rácok olyan közvetítőréteget alkottak, akik az együttélés során átadták a magyar és német népesség számára a tanulmányban felvázolt, török időkben meghonosodott életmódjuk és kultúrájuk egyes elemeit, de életkereteik bizonyos mértékig a középkori magyar struktúrát is visszatükrözték. Kevésbé szervesültek azonban a magyar kultúrába a mentalitás és a vallás dolgában, mint az idebetelepült és beolvadt egyéb népcsoportok (horvátok, szlovákok). Ennek, illetve idegenségüknek egyik fő okát az ortodox, bizánci kultúrához való tartozásukban láthatjuk.⁸⁴

A kapásnövények elterjedése, a malomhasználat, a differenciált állattartás és a velük való kereskedelem arra utalnak, hogy a nomád, félnomád jelzők nem alkalmasak a rácok életmódjának leírására. Annál is inkább, mert ez a szó az állattartással foglalkozó magyar szakirodalom szerint nem tükrözi egy-egy népcsoport valós, szükségszerűen összetettebb gazdálkodását és életmód-mintázatát.⁸⁵ Életmódjuk, a megtelepedésük kezdetén, inkább hasonlíthatott a Kárpátok hegyvidéki területein élő vlach jogú közösségek életmódjára. A pásztorközösségek a Dunántúlon azonban jóval kedvezőbb feltételeket találtak, a juhok mellett disznót, marhát tartottak, és a kapásnövények mellett gabonát is eredményesen termeszthettek. Gazdálkodásuk eltérő hangsúlyai miatt indokolt vlach ökotípusnak vagy paraszti üzemtípusnak nevezni nemcsak a rácok, de a sokác és bizonyosan a bunyevác csoportok gazdálkodását is. Ennek mintázata a Dunántúlon többféle helyi változatot vehetett fel. Bővíthetett a termelvények és az alkalmazott eljárások köre, de a nagycsaládi munkaerőn és a kiterjedt legelőkön alapuló üzemvitel, a juh- és a kecsketartás és a kukorica fontossága nem sokat változhatott az

⁸² Lucas 1953.; Moog 1994.

⁸³ Hofer 1993: 18.

⁸⁴ Vö. Hofer 1993: 22.

⁸⁵ Szabadfalvi 1987: 65.

évszázadok során. A 18–19. századi leírások és a korszakról szóló történeti-néprajzi munkák egyértelműen a rác modell „vereségét” írják le a telepés német modellel szemben, mely a legelők megfogyatkozásával és a nagycsaládi üzemszervezet „korszerűtlenségével” mintegy önmagát számolta fel a birtokvásárlásra kész kisparaszti üzemmel szemben.⁸⁶ A rácok a 18–19. századi gazdálkodás valóságos antipéldáiként jelennek meg a gazdasági cikkek és könyvek hasábjain. A régi világból nemcsak termelési kultúrát, de a török világ mentalitását is örökölte a szerbség, és vele együtt az idegenséget kifejező rabló, tolvaj, vadrac megkülönböztetést, mely a 18. századtól egészen máig hatóan meghatározza a róluk alkotott képet. Eltűnésük, visszaszorulásuk több tényezőre vezethető vissza: a török kiűzésére, a Rákóczi-szabadságharcra, a földesurak és a vármegyék rácokkal szembeni bizalmatlanságára, és a pártfogó politikai közeg megszűnésére, a „harmadik etnikum” státuselőnyének megszűnése, melyeket hullámverésszerű események formájában a történeti források tisztán kirajzolják. A hullámok alól azonban feltárulkozik a visszaszorulás hétköznapi aspektusa is, a gazdasági körülmények szorongató ereje, a rác gazdálkodási modell hanyatlása, melyek a békés években lassan érvényesülő számszerű fogyást, elvándorlást idéztek elő. A fegyverrel, majd kaszával, kapával megvívott „harc” végkifejletét az omladozó, hívek nélküli pravoszláv templomok hirdetik a tolnai és baranyai dombok között.

Irodalom

ANTOV, Nikolay

- 2013 The Ottoman State and Semi-nomadik Groups Along the Ottoman Danubian Serhad (Frontier Zone) in the Late 15th and the First Half of the 16th Centuries: Challenges and Policies. *Hungarian Studies* 27. 2. 219–235.

ANDRÁSFALVY Bertalan

- 2002 A kadarka kultúra Magyarországon. In Benyák Zoltán – Benyák Ferenc (szerk.): *Borok és korok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe*. Budapest: Hermész Kör.
- 2011a Délkelet-Dunántúl népeinek sorsa a Rákóczi-szabadságharc idején. In Máté Gábor (szerk.): *Együtt élő népek – eltérő értékrendek*. Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE BTK Néprajz - Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2011b A magyar – délszláv – német népi kultúra egy korabeli szerző szemével. In Máté Gábor (szerk.): *Együtt élő népek – eltérő értékrendek*. 303–308. Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE BTK Néprajz - Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2011c Ellentétes értékrendek összeütközése és a polgárosulás. In Máté Gábor (szerk.): *Együtt élő népek – eltérő értékrendek*. Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE BTK Néprajz - Kulturális Antropológia Tanszék.

BALASSA Iván

- 1960 *A magyar kukorica. Néprajzi tanulmány*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

⁸⁶ A német, magyar és rác modellről: Andrásfalvy 2011a.; 2011c

BALASSA M. Iván

- 1987 Népi építkezés a XVIII. században (Újrakezdés vagy folytatás?). In Balázs Géza – Voigt Vilmos (szerk.): *Arator. Dolgozatok Balassa Iván 70. születésnapja tiszteletére*. 135–137. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

BARANYAY Tivadar

- 1940 *A rácok elterjedése és településformái Baranyában*. Pécs: Kultúra Könyvnyomdai Műintézet.

BENDA Kálmán

- 1980 Magyar-rác együttműködési törekvések a szabadságharc idején. In Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R. Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi-tanulmányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BÉL Mátyás

- 1979 [1728] Notitia Hungariae Novae Historico Geographica c. művéből Tolna Vármegye leírása. *Tanulmányok Tolna Megye Történetéből IX*. Szekszárd: Tolna Megyei Tanács Levéltára.

BROWN, Edward

- 1673 [1685] *A Brief Account of Some Travels in Divers Parts of Europe...* London.

ÇOBAN, Erdal

- 2008 Egy balkáni eredetű népcsoport a koppányi szandzsákban: a vlahok. *Aetas* 23. 4. 173–190.

DANKÓ Imre

- 1968 A magyarhertelendi női fazekasság. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1967*. Pécs: Janus Pannonius Múzeum.

DÁVID Géza

- 1982 *A simontornyai szandzsák a 16. században*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2006 Bonyhád és környékének települései az oszmán korban. In László János – Szöts Zoltán (szerk.): *Előkészületek Bonyhád monográfiájához. Előadások a IV. Völgyégi konferencián (2005. november 26.)*. Bonyhád: Völgység Múzeum.
- 2015 Tamási és környéke az oszmán hódítás idején. In Torma István (szerk.): *Tanulmányok Tamási történetéből. Őskor, római kor, középkor, török kor*. Tamási: Könnö László Városi Könyvtár és Helytörténeti Gyűjtemény és Tamási Helytörténeti Alapítvány.

DERNSCHWAM, Hans

- 1553 [1984] *Erdély/Besztercebánya/Törökországi útinapló*. Budapest: Európa.

DUJMOV Milán

- 2005 A szerb ortodox egyház helyzete Baranyában az 1690-es években. In Fedeles Tamás – Varga Szabolcs (szerk.): *A pécsi egyházmegye a 17–18. században*. Pécs, Pécsi Hittudományi Főiskola–Pécsi Egyháztörténeti Intézet.

FENYVESI László

- 1985 Az igali portya és a körmendi kótyavetye balkáni tanulságai. In Bodó Sándor – Szabó Jolán (szerk.): *Magyar és török végvárak (1663–1684)*. Eger: Dobó István Vármúzeum.

FÉL Edit

- 1943 Délszláv kölcsönhatások a Sárköz népviseletében. *Délvidéki Szemle* 2. 67–75.

FILEKI, Irena – FUKSZ Márta

- 2018 *A koszovói és a sárközi himzés – kulturális párhuzamok*. Belgrád: Ethnographic Museum in Belgrade. Megjelenés alatt.

FILEP Antal

- 2012 Néprajzi irodalmunk szenesházának történeti előzményei. Adalékok kora újkori lakáskultúránkhoz. In Tóth Arnold (szerk.): *Tanulmányok a múzeumi tudományok köréből a 60 éves Viga Gyula tiszteletére*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

GAÁL Attila

- 1982 A Dombóvár-Békatói XVI-XVII. századi temető. *A Szekszárdi Béri Balogh Ádám Múzeum Évkönyve X-XI*. 1979-1980. Szekszárd: Béri Balogh Ádám Megyei Múzeum.

GALLINA Zsolt

- 2004 Fonyód – Bézsény-puszt (M7 S-33 lelőhely). In Honti Szilvia et al.: A tervezett M7-es autópálya Somogy megyei szakaszának megelőző régészeti feltárása (2002–2003). Előzetes jelentés III. Kaposvár: *Somogyi Múzeumok Közleményei* 16. 35–39.

GERELYES Ibolya – KOVÁCS Gyöngyi

- 2002 *A hódoltság régészeti kutatása*. Opuscula Hungarica III. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.

HEGEDÜS László

- 1979 Tolna megye nyugati felének települései (1580–1704). *Tanulmányok Tolna megye történetéből IX*. Szekszárd: Tolna Megyei Tanács Levéltára.

HEGYI Klára

- 1982 *Egy világbirodalom végvidékén*. Budapest: Gondolat.
 1995 *Török berendezkedés Magyarországon*. Budapest: História-MTA Történettudományi Intézete.
 1998 Etnikum, vallás, iszlamizáció. A budai vilájet várkatonaságának eredete és utánpótlása. *Történelmi Szemle XL*. 3–4. 229–256.
 2001 Magyar és balkáni katonaparasztok a Budai vilájet déli szandzsákjaiban. *Századok* 2001/6. 1255–1311.
 2005 A temesvári vilájet népsége és katonaparasztjai. *Történelmi Szemle XLVII*. 3–4. 297–314.

HADROVICS László

- 1991 *Vallás, egyház, nemzettudat. (A szerb egyház nemzeti szerepe a török uralom alatt)*. Budapest: ELTE Szláv Filológiai Tanszék és Román Filológiai Tanszék.

HOFER Tamás

- 1993 A török hódoltság hatása a magyar paraszti műveltségre. *Népi kultúra – népi társadalom XVII*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HOLUB József

- 1974 Az újjáépítés megindulása Tolna megyében a török kiűzése után 1686–1703-ig. *Tanulmányok Tolna Megye Történetéből* 5. Szekszárd: Tolna Megyei Levéltár.

JENEI Károly

- 1976 A délszláv betelepülés előzményei és folyamata Fejér megyében. *VEAB értesítő* 1976. II. Veszprém: MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága.

K. NÉMETH András

- 2011 *A középkori Tolna megye templomai*. Pécs: IDRResearch Kft.–Publikon Kiadó.
 2015 Tamási és mai határa a 17. században. In Torma István (szerk.): *Tanulmányok Tamási történetéből. Őskor, római kor, középkor, török kor*. Tamási: Könnö László Városi Könyvtár és Helytörténeti Gyűjtemény–Tamási Helytörténeti Alapítvány.

- 2017 *A hódoltság kori délszlávok régészeti kutatásának helyzete Tolna megyében*. Kézirat.
- K. NÉMETH András – MÁTÉ Gábor
- 2014 Szempontok és példák a középkori eredetű malmok és malomhelyek folytonosságának vizsgálatához. In Báti Anikó – Csoma Zsigmond (szerk.): *Középkori elemek a mai magyar anyagi kultúrában*. Budapest: Agroinform.
- KISASSZONDY Éva
- 1976 Tolna megye telepítési problémái a XVII. század végén és a XVIII. század első évtizedeiben. *VEAB értesítő 1976. II.* Veszprém: MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága.
- KURSAR, Vjeran
- 2013 Being an Ottoman Vlach: On Vlach Identity(ies), Role and Status in Western Parts of the Ottoman Balkans (15th–18th Centuries). *OTAM. Journal of The Center for Ottoman Studies*. Ankara: Ankara University. 34. 115–161.
- LUCAS, A. T.
- 1953 The Horizontal Mill in Ireland. *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* vol. LXXXIII. 1. 1–36.
- MAKSAY Ferenc
- 1976 A dunántúli településrendszer a XVII–XVIII. sz. fordulójáig. *VEAB értesítő II. A Dunántúl településtörténete I. 1686–1768*. Veszprém: MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága.
- MAKKAI László
- 1985 Magyarok és rácok a Dunántúlon; Az Alföld. In Pach Zsigmond – R. Várkonyi Ágnes: *Magyarország története I–II.* . Budapest: Akadémiai Kiadó.
- MÁTÉ Gábor
- 2010 Migráció és népességcsere a tulajdonnevek (családnevek, helynevek) és a történeti mondák tükrében, Észak-Baranyában. In Szemerkenyi Ágnes (szerk.): *Folklór és nyelv*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2014 A kertesség, a török uralom és a telkesítés összefüggései a mecseki szálláskertes települések példáján. In Kürtössy Péter – Máté Gábor – Varga Szabolcs (szerk.): *Örökségünk a tér és az idő. Tanítványi tiszteletadás Filep Antalnak*. Pécs: PTE BTK TKI Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2015 „Búcsúról búcsúra hordozván és olvastatván a kontraktust”. Döbröcköz szabadosai és a község benépesítése a Rákóczi-szabadságharc után. *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve* 37. Szekszárd: Wosinsky Mór Múzeum.
- 2017a 17–18. századi tanúvallomások településtörténeti tanulságai a középkori Tolna nyugati és déli felén. In Benkő Elek – Bondár Mária – Kolláth Ágnes (szerk.): *Magyarország Régészeti Topográfiája. Múlt, jelen, jövő. Archaeological topography of Hungary. Past, present, future*. Budapest: MTA BTK Régészeti Intézet.
- 2017b Landscape Reconstruction of the Southern Transdanubian Pusztas (1683–1735) Based on 18th-Century Border Litigations. *Acta Ethnographica Hungarica* 62(1). 105–134.
- 2017c Tanúvallatás a Dél-Dunántúl 1683–85-ös elpusztulásáról (forrásközlés). *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve* 39. 401–441. Szekszárd: Wosinsky Mór Múzeum. Megjelenés alatt.
- MÉSZÁROS Gyula
- 1969 *Szekszárd és környéke török díszítésű kerámia emlékei*. Szekszárd, Tolna megyei Tanács V. B. Művelődésügyi Osztálya és a szekszárdi Balogh Ádám Múzeum.

MOLNÁR Antal

2003 *A katolikus egyház a hódolt Dunántúlon*. Budapest: METEM.

MOLNÁR István

2016 Török kori temetőrészlet Kaposváron. *A Kaposvári Rippl-Rónai Múzeum Közleményei*. Kaposvár: Somogy Megyei Múzeumok Igazgatósága.

MOOG, Berthold

1994 *The horizontal watermill: History and technique of the first prime mover*. Sprang-Capelle: International Molinological Society.

MÜLLER Róbert

1976 Régészeti adatok a hódoltsági terület településhálózatának megváltozásához. *VEAB értesítő II. A Dunántúl településtörténete I. 1686-1768*. Veszprém: MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága.

NAGY Janka Teodóra

1995 A mórágai kerámia és a korai kerámia történeti kérdései. *Ethnographia* CVI. 481–515.

NAGY Lajos

1979 Adatok a Baranya megyei Batthyány uradalom kialakulásáról. *Baranyai Helytörténetírás* 1978. (10. évf. 1. sz.) 65–86. Pécs: Baranya Megyei Levéltár.

OSVÁTH Gábor Dániel

2011 *Patakalmok a Kárpát-medence keleti felében*. Budapest: Terc.

SÁROSÁCS György

1973 Magyarország délszláv nemzetiségei. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 7. 369–390. Budapest, Akadémiai Kiadó.

SOMOGYI Árpád

1960 Későbizánci hagyományok a magyarországi pravoszlávok építőművészetében. *Építési és Közlekedéstudományi Közlemények* I. 2. 74–85.

SZABADFALVI József

1986 *A magyar fekete kerámia*. Budapest: Corvina.

1987 A nomadizmus és a növénytermesztés kérdéséhez. In Balázs Géza – Voigt Vilmos (szerk.): *Arator. Dolgozatok Balassa Iván 70. születésnapja tiszteletére*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

SZABÓ Géza

2010 A dombóvári régészeti kutatások és a környék története az őskorban. In Pap Norbert (szerk.): *Városunk Dombóvár a kezdetektől napjainkig*. Dombóvár: Dombóvár Város Önkormányzata.

SZABÓ József

2014–2016 A dél-dunántúli délszláv (horvát, szerb és szlovén) bevándorlások nyelvi és néprajzi nyomai a földrajzi nevekben 1–8. *Magyar Nyelvőr* 138/4; 139/1; 139/2; 139/4; 140/1; 140/2; 140/3; 140/4.

SZAKÁLY Ferenc

1975 Források Tolna megye XVII. századi történetéhez. *A Szekszárdi Béri Balogh Ádám Múzeum Évkönyve* 4–5. (1973–1974). Szekszárd: Béri Balogh Ádám Múzeum.

1981 *Magyar adóztatás a török hódoltságban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- 1993a Szerb bevándorlás a török kori Magyarországra. In Glatz Ferenc (szerk.): *Szomszédaink között Kelet-Európában. Emlékkönyv Niederhauser Emil 70. születésnapjára*. Budapest: MTA Történettudományi Intézete.
- 1993b Baranya megye hódoltsági történetének kutatási feladatairól. In Szita László (szerk.): *Tanulmányok a török hódoltság és a felszabadító háborúk történetéből*. 11–24. Pécs: Baranya Megyei Levéltár–Magyar Történelmi Társulat Dél-Dunántúli Csoportja.
- SZEKFÜ Gyula
- 1935 [2002] A török terület társadalmi és nemzetiségi viszonyai. Hóman Bálint – Szekfü Gyula (szerk.): *Magyar történet III*. Budapest: Arcanum. Világhálón: <http://mek.oszk.hu/00900/00940>
- SZILÁGYI Mihály
- 1983 Az újratepülő Tolna megye (1710–1720). *Tanulmányok Tolna megye történetéből X*. 33–168. Szekszárd: Tolna Megyei Tanács Levéltára.
- 1992 *Mórággy*. Mórággy: szerzői kiadás.
- 1999 *A grábóci szerb ortodox kolostor története*. Szekszárd: Babits Kiadó.
- SZITA László
- 1976 Baranya népeinek pusztulása a 18. század elején. Újabb adatok a „rác” és a dunántúli kuruc csapatok dúlásáról. In *Baranyai Helytörténetírás 1974/75*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár.
- TABA István
- 1941 *Baranya megye népessége a XVII. század végén*. Pécs: Baranya Vármegye Községe.
- TAKÁCS Lajos
- 1954 A Tolna megyei dohánytermesztés kibontakozásának kérdéséhez. *Ethnographia* 65. 532–537.
- TIMÁR György
- 1983 A pécsi provizorátus török időkre vonatkozó feljegyzései 1695, 1696. *Baranyai Helytörténetírás 1982*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár.
- TODOROVA, Maria N
- 2006 *Balkan Family Structure and the European Pattern. Demographic Developments in Ottoman Bulgaria*. Budapest–New York: Central European University Press.
- VARGA Szabolcs
- 2008 Etnikum, felekezetiség és migráció a Dél-Dunántúlon és Szlavóniában a 16–17. században. In Kupa László (szerk.): *Vallás és etnikum Közép-Európában*. Pécs: B&D Stúdió.
- (Dr. Lászlófalvi) VELICS Antal – KAMMERER Ernő
- 1890 *Magyarországi török kincstári defterek II*. Budapest, Athenaeum.
- WEIDLEIN János
- 1934 Elpusztult falvak Tolnában és Baranyában. *Századok* LXVIII. Pótfüzet. 611–630.
- WICKER Erika
- 2008 *Rácok és vlahok a hódoltság kori Észak-Bácskában*. Kecskemét: A Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.

Máté Gábor

PTE, egyetemi adjunktus

e-mail: mategab@gmail.com

Gábor Máté

South-Slavic people in South-western Hungary in the 17th–18th century from the perspective of historical ethnography

The Turkish occupation of Hungary in the 16th–17th century led to the depopulation of a number of settlements and micro-regions. From the end of the 16th century immigrants from the Balkans (orthodox Christian South Slavic people, Serbs) arrived to these areas. Their importance and influence kept growing until the end of the 17th century, then it reduced in the 18th century. The legal, political and economic position of Serbs can be characterised with the status of ‘third ethnic group’, meaning that they were not fully committed either to Hungarian, or Turkish authorities/realm, meanwhile they had more diverse opportunities in terms of political and cultural manoeuvres than Hungarians did. They served economically and politically the Turkish incursionists serving in the regular or semi-military organisations of Turkish realm, yet, they recognised Hungarian authorities as well.

There are a number of popular myths about Serbs that cannot be verified in the light of recent academic research. The author in his article investigates the major issues of the historical ethnography of Serbs in Hungary: their settlement and integration (settlement architecture), social order (extended family), economy (introduction of overseas plants and kadarka, animal husbandry) and the use of Orthodox churches. He point outs that the settlement of Serbs in Hungary cannot be described in a way that was formerly delineated in academic literature presenting them as a migratory, nomadic ethnic group at a lower level of civilisation. They rather seem to have been a group that adapted to changing circumstances, being in a symbiotic relation with the conquering state power, carrying on a peasant-type agricultural production and making use of commercial opportunities. After the change of conditions (liberation, return of former landlords, growing influence of the Roman Catholic Church) their hardly changing peasant lifestyle and demographical and political decline led to economic fall as well.

„Megtalálnak a fák”. Gyümölcsész-mozgalom Magyarországon

Tanulmányomban a hazai gyümölcsész-mozgalom bemutatására vállalkozom egy esettanulmány segítségével. Az úgynevezett alkalmazkodó gyümölcsészetet megvalósítani és elterjeszteni kívánó tevékenységek – korábbi előzmények után – a 2000-es években indultak virágzásnak Magyarországon. A mozgalom célja a Kárpát-medence gyümölcstermesztési és feldolgozási hagyományainak, a régi fajták genetikai anyagának megőrzése. Úgy vélik, hogy ez az örökség ugyanolyan fontos kulturális érték, mint a régészeti, az írott, az építészeti vagy a szakrális nemzeti emlékek.

Az esettanulmány tárgya a Tolna megyei Nagyszékelyben élő,¹ a gyümölcsész-mozgalomhoz kötődő családok gyümölcsészeti tevékenységének ismertetése, és ezen keresztül az egész mozgalom értelmezése. A nagyszékelyi csoport tájfajtákat gyűjt, a helyi fajták megőrzésére hivatott génbankot működtet és a fajták szaporításával, a gyümölcsök felhasználásának tradicionális módjaival, továbbá oktatással is foglalkozik. Céljuk nem csupán a megőrzés, hanem a természeti, gazdasági és társadalmi fenntarthatóság, az önellátásra törekvő gazdálkodás, a természettel harmóniában élő vidéki élet megvalósítása is. Emellett úgy vélik, hogy az alkalmazkodó gyümölcsészet alapja lehet a falu lokális erőforrásokra alapozó megélhetésének is.

A gyümölcsész-mozgalom kitűnő példája a hagyományos ökológiai tudást felhasználó kortárs mozgalmaknak. Ebből fakadóan nem csak a korabeli kertészeti anyagra támaszkodik, hanem komoly igénye van a termesztéssel, feldolgozással és fogyasztással kapcsolatos néprajzi ismeretekre is. A fajták beazonosításához és a rezisztens fajták kiválasztásához használják a régi, gyümölcsökkel foglalkozó könyveket.² Ugyanakkor azt tapasztalták, hogy ezek a munkák nem tartalmaznak a hasznosításra vonatkozó információkat. Úgy vélik, hogy a régi fajtákhoz kapcsolódó, elszórt adatok talán fellelhetők lennének a néprajzi munkákban, amelyek segítenének megállapítani, hogy melyik gyümölcs mire való, miként hasznosították:

Rengeteg olyan fajtánk van, amiről nem is tudjuk, hogy a táj embere mire használta. Elveszett a tudás. Na, és itt lenne szerintem nagyon nagy hangsúly a néprajznak. Valahogy utána menni. Mert lehet, hogy sok leírás történt, a gyűjtésekbe esetleg ilyeneket lejegyeztek. So-

¹ Nagyszékely, jelenleg körülbelül 450 lelkes zsákfalú. A hajdan jómódú falu a németek kitelepítésével komoly traumán ment keresztül. A szocialista településpolitikai, majd a rendszerváltás utáni időszaknak köszönhetően gazdaságilag és társadalmilag deprimált, elnéptelenedő településsé vált. Az elnéptelenedést városi beköltözők állították meg, akik az 1990-es évektől kezdték felfedezni a települést. A tanulmányban vizsgált családok a falu ökológiai gazdálkodásra alkalmas adottságai, illetve aktív társadalmi élete miatt költöztek ide. A gyümölcsészet az önfenntartásra törekvő, teljes körű ökogazdálkodásuk egyik eleme.

² Lásd a gyümölcsész-oldal szakirodalom jegyzékét: <http://www.gyumolcsesz.hu/content/szakirodalmi-jegyz%C3%A9k>. Letöltés ideje: 2018. június 14.

*kan dolgoztak azon, hogy régi fajták megmaradjanak, de a hozzá kapcsolódó információ, hogy mit, mire való, az már foghíjas. És úgy tudnánk újraéleszteni, ha a fajta mellé tudnánk, hogy azt a fajtát mire használták, mire alkalmas.*³

A néprajz által összegyűjtött tudásnak tehát igen nagy fontosságot tulajdonítanak, és törekednek arra, hogy a gyümölcsrel kapcsolatos gyakorlati információkat hasznosítsák belőle. Az egyik faluban az úgynevezett főzőkörte tanulságos példáját említették: a nyersen ehetetlen, kemény és fanyar körtétet haszontalanságuk miatt ma már általában kivágják, miközben pedig főzve különlegesen zamatos étel, kompót készíthető belőle. Egy másik, gyümölcsészettel aktívan foglalkozó településen egy könnyen barbuló, értéktelennek hitt körtéről derült ki a kísérletezés során, hogy aszalásra kitűnően alkalmas. Tapasztalatuk szerint ezek az ismeretek a gyakorlatban már nem, csak a népi kultúra leírásaiban lelhetők fel – ha fellelhetők egyáltalán.

Kétséges, hogy mennyire reálisak ezek a remények. A Magyar Néprajz Nyolc kötetben sorozat gyümölcsrel foglalkozó része is azzal a megállapítással kezdődik, hogy: „A népi „gyümölcsészet” kutatása mint önálló feladat aránylag későn és csak néhány vidékre vonatkozóan indult meg.”⁴ Leginkább a gyűjtögetéssel és gazdálkodással foglalkozó munkákban jelentek meg gyümölcsészetet érintő adatok, néhány néprajzi monográfia szentelt külön fejezetet vagy részt az adott táj vagy település gyümölcskultúrájának, illetve adatközlő jellegű tanulmányok szóltak a témáról.⁵ Ide sorolható legelsősorban Andrásfalvy Bertalan munkássága a magyar gyümölcsészetről,⁶ Viga Gyula munkája a Tisza menti ártéri gyümölcsösökről,⁷ továbbá Luby Margit, Dömötör Sándor, Gunda Béla, Belényessy Márta és Balogh István munkái.⁸ A népi gyümölcsészeti tudás másik fontos forrása a kertészeti szakirodalom, amely példaként vagy éppen ellenpéldaként mutatja fel a népi gyakorlat egyes elemeit. Itt Lippay Jánost (1667) illetve Rapaics Raymundot (1940) érdemes megemlíteni, de a 19. századtól megjelenő szaklapok szintén számtalan ilyen adatot tartalmaznak.⁹ Az aszalás eszközei, módjai illetve a gyümölcsnek a táplálkozásban betöltött szerepe kapott még nagyobb figyelmet a népi gyümölcskultúra kapcsán, lásd többek között Andrásfalvy Bertalan, Györfly István, Dobrossy István vagy Kisbán Eszter tanulmányait.¹⁰ Csoma Zsigmond munkássága szintén kikerülhetetlen a témában, e hatalmas anyagon belül a kortárs gyümölcsész-mozgalmak kutatásához is számos adalékkal szolgált.¹¹

³ (J. A. 2016). Az idézet egy nagyszékelyi gyümölcsésszel folytatott beszélgetésből származik. Az interjúidézet végén a beszélgetőtárs nevének kezdőbetűit és az interjú készültének évét jelöltem meg.

⁴ Andrásfalvy 2001: 493.

⁵ Andrásfalvy 2001: 493.

⁶ Andrásfalvy 1964, 1975, 1989.

⁷ Viga 1993.

⁸ Luby 1939.; Dömötör 1961.; Gunda 1938.; Belényessy 1955.; Balogh 1963.

⁹ Lippay 1667.; Rapaics 1940.; Andrásfalvy 2001: 493.

¹⁰ Andrásfalvy 1964, 2001.; Györfly 1911.; Dobrossy 1969.; Kisbán 1997.

¹¹ Többek között: Csoma 1994, 2000, 2005a, 2005b, 2011.

RÉGI/HAGYOMÁNYOS/HELYI/TÁJFAJTA

A gyümölcsészek tudatosan törekednek a hagyományos gyümölcsfajták számbavételére. A sokak számára útmutatóként szolgáló gyümölcsész-stratégia (*A Kárpát-Medencei Gyümölcsészeti Hálózat stratégiája*) például így fogalmaz: „A fajták föltérképezése már a XIX. század óta folyik Magyarországon, hol nagyobb, hol kisebb intenzitással. Ma ismét aktuálissá vált a következő okok miatt ...”:¹² régi fajták eltűnése, termőterületük megszűnése, illetve az ezek iránt megnövekedett érdeklődést miatt. A folytatás, a megszakadt gyakorlat újra indítása narratívájuk visszatérő motívuma, identitásuknak fontos eleme.

A gyümölcsész-narratíva (írásos és szóbeli egyaránt) a megőrzésre érdemes fajták általános megnevezése során a régi, a hagyományos, a helyi és a tájfajta fogalmakat gyakran szinonimaként használja. A „régii fajta” belső terminus, pontos magyarázatát általában nem adják meg, hanem egy közös tudás részeként feltételezik. Körülbelül a nagyüzemi termesztés előtti, nem csak a termelékenységet szem előtt tartó fajtákat értik alatta, amelyeknek előnye, hogy rezisztensek (tehát nincs szükség vegyszeres kezelésükre), és eltérő termőidejük és/vagy eltarthatóságuk miatt egész évben biztosítanak gyümölcsöt.¹³ A gyümölcsész-stratégia például úgy fogalmaz, hogy: „A régi, hagyományos fajták több évszázada itt vannak a tájban, minden szempontból alkalmazkodtak a szélsőséges időjárási viszonyokhoz, sikerrel természetközeli az úgynevezett természet közeli, szelíd, minimális (a környezetet messzemenően kímélő) növényvédőszer felhasználásával.”¹⁴ A hagyományos fogalma maga is körülíratlan, és a szó köznyelvi értelmezéséhez alkalmazkodik, azaz az ősivel, a népivel azonosítja.

GYÜMÖLCSÉSZ-MOZGALOM MAGYARORSZÁGON

Mindenekelőtt nézzük meg a *gyümölcsészet* terminus eredetét.¹⁵ A gyümölcsész-stratégia pontosan megmondja, honnan származik a gyümölcsészetszó: Ez a meghatározás Andrásfalvy Bertalannak a gyümölcsészeti hagyományos foglalkozásra javasolt gyümölcsészet elnevezéséhez igazodik – és itt Andrásfalvynak a Duna menti ártéri gaz-

¹² A Kárpát-Medencei Gyümölcsészeti Hálózat stratégiája, (a továbbiakban: KmGyH strat) 2012: 36.

¹³ Ez a paraszti gyakorlatnak is része volt: „Egy-egy háztartás lehetőség szerint úgy válogatta, oltogatta be fái, hogy azok egész évben ellássák őket gyümölcsökkel.” Andrásfalvy 2001: 523.

¹⁴ KmGyH strat. 2012: 21.

¹⁵ A hazai mozgalom története a mozgalom tagjaival folytatott beszélgetésekből és a gyümölcsész-stratégia írott szövegéből (2012) formálódott ki. A tanulmány etnográfiai anyagát az ököfalú-kutatásaim során gyűjtöttem össze, illetve kifejezetten ehhez a tanulmányhoz újabb interjúkat is készítettem, informális beszélgetéseket, levelezéseket folytattam. Kutatásom során elsősorban a kulturális antropológiában bevett kvalitatív módszerekkel, résztvevő megfigyeléssel és félig strukturált interjúkkal dolgoztam. Ezenfelül folyamatosan gyűjtöttem az írott (online és offline) primer forrásokat. Nem vagyok a közösségek tagja, de terepmunkám során helyi családoknál lakom, részt veszek az ő és a falujuk mindennapi életében és ünnepein egyaránt, így a gyümölcs-témához kapcsolódó eseményeken és beszélgetéseken is. Emellett rendszeresen járok velük különböző eseményekre és tanfolyamokra, többek között részt vettem gyümölcsész-találkozókon és gyümölcsöskert-bejárásokon is.

dálkodásról szóló munkáját hivatkozzák.¹⁶ Hangsúlyozzák a *gyümölcsészet* és a *gyümölcstermesztés/gyümölcsös* közötti különbséget: előbbi tájba illeszkedő gazdálkodást folytat, és sokféle korú, fajú és fajtájú gyümölcsfa együttesét jelenti, szemben az ugyanolyan korú, egy-két fajból és/vagy fajtából álló gyümölcsössel. A magyar hagyományos tudáshoz való kötődésüket, elkötelezettségüket nyelvileg, terminológiailag is megerősítik: a *gyümölcsészet*, *gyümölcsény* stb. szavak használatát azzal is indokolják, hogy a mozgalom „Igyekszik szakítani a menedzsment és a szakmai terminológia idegen eredetű szavaival, ezzel is jelezve, hogy sajátos magyar gondolkodásmódot képvisel.”¹⁷

A gyümölcsész-mozgalom – a kortárs mozgalmakhoz hasonlóan – nem igazán írható körül konkrét csoportként, hanem egy olyan laza hálózatként, amelybe civil szervezetek és egyének egyaránt bekapcsolódnak. A bekapcsolódás maga is képlékeny és rugalmas, és gyakran csak egyes projektek során valósul meg. A bekapcsolódást leginkább az egyének kapacitása befolyásolja, azaz: mennyire van idejük, energiájuk, anyagi lehetőségük a közös tevékenységekre. Ez a kortárs társadalmi mozgalmak többségének (különösen a globalizáció-kritikus mozgalmaknak) alapvető jellemzője: esetükben nem tagságról, hanem sokkal inkább részvételről érdemes beszélni; a mozgalomhoz tartozás nem elköteleződést és egy szervezetbe való betagozódást jelent, hanem egyes akciókon, projekteken való részvételt.¹⁸ A mozgalmi identitás ennek megfelelően nem az állandó vagy rendszeres közösségi működésen alapul, hanem interpretáció kérdése.¹⁹

A gyümölcsészek tevékenységét összefogni kívánó, 2012-ben kidolgozott gyümölcsész-stratégia megfogalmazza a közös elveket és célokat, de a megvalósítás már ebben a laza hálózatban, civil csoportok, egyének, háztartások szintjén realizálódik. A hazai gyümölcsész-mozgalomhoz ily’ módon kötődik a Tündérkert-mozgalom, a Gyümölcsész Hálózat (ez leginkább informális ernyőszervezetnek tekinthető) vagy a Nyitott Kertek-projekt.²⁰ Ez utóbbi kitűnő példa arra, amikor bizonyos gyümölcsészek egy (pályázati) projekt révén aktív közös munkát végeznek, majd a projekt lezárulásával mindenki folytatja a saját tevékenységét, a csoport pedig igyekszik többé-kevésbé szoros kapcsolatban maradni.

A mozgalom gyökerei – a szóbeli visszaemlékezések szerint – nagyjából egybeesnek a közvetlenül a rendszerváltás előtt induló és utána kibontakozó hasonló kezdeményezésekkel (vidékre költözők, ökofalu-alapítók). Kezdetben elszórtan működött

¹⁶ KmGyH strat. 2012: 28. (3. lábjegyzet).

¹⁷ KmGyH strat. 2012: 11.

¹⁸ Ehhez lásd: Castells 2003.; Gagy 2009.; Mikecz 2010. A mozgalmi identitás fenntartásához lásd: Mikecz 2007, 2010.

¹⁹ Ezt meg is fogalmazták: „A KmGyH megőrzi „hálózat” jellegét. Nem alakul formális szervezetté, és informális keretek között is kerül, illetve korlátoz minden olyan belső szervezeti formát, amely megmerevítheti tevékenységét (írott szabályok, nyilvántartások, belső hierarchia stb.), illetve növeli ellenőrizhetőségét. A tagok kapcsolatára a személyes találkozások jellemzők, de a távkapcsolatokban rejlő lehetőségeket is kihasználja. A hálózathoz tartozás alapja a szemléleti azonoság, a hasonló gondolkodásmód, a hasonló célokért végzett igen sokféle tevékenység. A közvetlen együttműködések a szorosabb területi kapcsolatok, a területi/táji tagolódás segítői. A hálózathoz tartozás alapja a kölcsönös bizalom, a szolidaritás, a kölcsönös segítség.” KmGyH strat. 2012: 32.

²⁰ <http://gyumolcsesz.hu/>, <http://tunderkertek.hu/>, <http://nyitottkertek.hu/kertek/>

egy-egy, a hagyományos gyümölcsstermesztés és a hagyományos fajták megismerése iránt elhivatott egyén vagy család, és akik tudtak egymásról, azok időnként találkoztak, tapasztalatot cseréltek egymással. Ahogy minden 20–21. századi mozgalom életében, úgy a hazai gyümölcsészek működésében is fontos fordulatot hozott az internet elterjedése. Ennek köszönhetően egyre többen tudtak egymásról, illetve egyre többen kapcsolódhattak kezdőként is a gyümölcsészekhez. Hamarosan létrejött a Kárpát-medencei Gyümölcsészeti Hálózat (KmGyH) informális hálója, amibe magánszemély, alapítvány, civil mozgalom egyaránt bekapcsolódhat. Résztevői találkozókat, tanfolyamokat, tanulmányi kirándulásokat tartottak és tartanak. Legrendszerezesebb a Drávafokon évi háromszori teljes hétvéges képzés, ahol az aktuális munkafolyamatok oktatása-gyakorlása mellett különböző megbeszélésekre és oltóvessző vagy facsemete-cserére, illetve gyümölcskóstonlóra is sor kerül. Emellett az ország számos más helyén is tartanak hasonló tanfolyamokat, illetve – a tudásátadást is segítő – közös munkákat, melynek során elvégzik az adott évszakban szükséges munkálatokat valakinek a kertjében, és a munka közben, gyakorlatban oktatják az újoncokat.

2010 novemberében, a szokásos drávafoki Gyümölcsészeti Találkozón kezdték meg egy stratégia kialakítását, és Lantos Tamás, a hazai mozgalom egyik főszereplője dolgozta ki a program első verzióját.²¹ Ebből alakult ki 2012-re a végleges szöveg. 2011-ben a stratégia kialakítása a Jövő Nemzedékek Országgyűlési Biztosának Hivatala (JNO) szakmai támogatását is élvezte, több hasonló, a táj és a biológiai sokféleség megőrzését célzó szakmai és civil szervezettel együtt. A csatlakozók őshonos magyar fajtákat gyűjtenek, bemutatókerteket hoznak létre. A hálózathoz parókiakertek, templomkertek, óvoda- és iskolakertek is csatlakoztak, és csatlakozhatnak folyamatosan.²²

A JNO-t 2011 végén megszüntették, a hazai gyümölcsészek országos közös kooperációja kissé visszaszorult, az egyes csoportok és egyének újra a korábbi, laza kapcsolathálók mentén működtek és működnek. A személyes találkozók, tanfolyamok mellett levelezőlistát és Facebook-oldalt is működtetnek, 2016-ban pedig megkezdtek egy hírlevél kiadását. Ugyanebben az évben létrehoztak egy vándorkiállítást, ami vidéki helyszíneken (jellemzően a helyi gyümölcsész-napokhoz kapcsolódva) mellett a budapesti Mezőgazdasági Múzeumban is helyet kapott.

GYÜMÖLCSÉSZET NAGYSZÉKELYBEN

Az öregek azt mesélték, hogy régen, ha tavasszal benéztek a völgybe, akkor az fehér volt, mert virágoztak a gyümölcsfák. – idézik gyakran az idős helyi lakosokat a Nagyszékelybe beköltöző, gyümölcsészettel foglalkozó fiatalok. Nagyszékely határában a gondozott vagy éppen elhagyott présházak környékén ma is többfelé látni gyümölcsfákat, a cseresznye-, alma- és körtefa természetes része volt a szőlőknek, ugyanúgy, ahogyan a portáknak is. A faluba az 1990-es években sok beköltözőt vonzó református lel-

²¹ Ugyanő 2018-ban megjelentetett egy összefoglaló munkát is, Alkalmazkodó gyümölcsészet. Elvi útmutató természetszerű gyümölcsösök műveléséhez címmel. Lantos 2018.

²² Lásd: http://www.nodik.hu/?page_id=2391

készasszony (maga is beköltöző) a település felvirágoztatása érdekében munkahelyeket igyekezett teremteni. Ezek egyike volt a település gyümölcstermő képességére építő új gyümölcsös és hozzá kapcsolódó aszalóüzem létrehozása. A projekt azonban sikertelennek bizonyult, a gyümölcsöst mára már kivágták, az üzem soha nem működött.

A gyümölcs-kultúra azon formája, amelyet az alkalmazkodó gyümölcsészek igyekeznek megvalósítani, a 2000-es évek első felében egy újabb beköltözővel jelent meg a faluban, akihez néhány éven belül további, új beköltözők csatlakoztak. A 2000-es évek közepétől a 2010-es évek közepéig leginkább három fiatalember foglalkozott vele.²³ Elbeszélésük szerint az első idő azzal telt, hogy járták a határt, és ennek során kiderült, hogy rengeteg olyan elhagyott szőlő van a környéken, ahova hajdani gazdáik gyümölcsöt is ültettek. A határban, majd a falun belül is elkezdték keresni és – oltóvesszők szedésével és oltással – gyűjteni a gyümölcsfákat, különösen a tájfajtaikat. Egy-egy nagyon régi fa megtalálása igazi öröm volt számukra, birtoklása pedig kiváltságnak számít. Az egyik család például különösen büszke a nemrégien megvásárolt préházuk előtt álló, 1923-ban ültetett, kiváló gyümölcsöt adó kajsziback-fára.²⁴

Létrehoztak egy kisebb, afféle magán-génbankot, faiskolát, és annak keretében kezdték el gyűjteni a fajtaikat. Emellett a saját kertjükben is oltottak ezekből. A kezdeti tájékozódó és gyűjtő periódus után a 2010-es években kapott nagyobb lendületet tevékenységük, főként azért, mert ekkorra nőttek meg, és fordultak termőre az első fáik, és így megkezdhették a komolyabb tapasztalatok levonását. Azaz, hogy mely fajtaik a legkevésbé érzékenyek és alkalmasak a vegyszermentes kezelésre, termésük mennyire ízletes és mire hasznosítható leginkább (aszalvány, lekvár, kompót), illetve mennyire illeszthető be az általuk megalkotni kívánt gyümölcsöskertbe. A kevésbé megfelelő fajtaikat nem szaporították tovább, a bevált fajtákból viszont a génbankba és a faiskolába is szaporítottak, és igény esetén továbbadták őket másoknak. Segítséget adott számukra egy NÉBIH (Nemzeti Élelmiszerlánc-biztonsági Hivatal) pályázati támogatás is: a pályázat génbank létesítésére adott lehetőséget, és ennek keretében nagyobb faiskolát tudtak létrehozni a helyi fajtákból.

Jelenleg (2017) három család foglalkozik aktívan az alkalmazkodó gyümölcsészettel a településen, illetve még néhányan tervezik, hogy valamilyen módon bekapcsolódnak. Ez a néhány család sokféle módon közelít a kérdéshez, és sokszínű gyümölcsöskerteket hoztak létre: találunk itt gyümölcs-génbankot, faiskolát, ökológiai bemutatóterület részeként működő gyümölcsöst és erdőkertet egyaránt.

Az egyik család (férj és feleség, mindketten agrármérnök végzettségűek) – a tájfajták gyűjtése és szaporítása mellett – jelenleg leginkább az erdőkerttel kísérletezik. Az erdőkert a gyümölcsfák és zöldségnövények együttélésén alapszik, egy olyan ligetes erdőfele, amiben leginkább a gyümölcsfák dominálnak, de vannak benne a madarak és a méhek és egyéb porzó rovarok számára hasznos fák is, a fák alatt pedig zöldséget

²³ Egyikük azóta elköltözött.

²⁴ A fa korát az előző tulajdonosától tudják, aki maga ültette.

termeszetnek.²⁵ A vizsgált csoport tagjai az erdőkert koncepciójával az általuk preferált gazdálkodási mód, a permakultúra kapcsán találkoztak.²⁶ A permakultúra egy bio-gazdálkodási és életmód-rendszer, aminek ideális esetben része lehet a gyümölcsös. (De nem minden magyar gyümölcsész munkálkodik a permakultúra elvei szerint.) Az erdőkert megtestesíti a permakultúra két alapelvét, melyek: 1. a természetben zajló ökológiai folyamatok másolása az ember élőhelyén, szükségletei megtermelése során, valamint a kölcsönösen előnyös kapcsolatok, szimbiotikus viszonyok preferálása és erősítése; 2. az ember nemcsak a saját, hanem az összes élőlény jólétét szem előtt tartja, a tájat egészében nézi.

Az erdőkertben tehát a természetben zajló, a növények együttműködésére alapozó folyamatokat igyekeznek másolni, illetve működni hagyni, és azokat csupán annyiban befolyásolják, amennyire a megfelelő haszonvételhez szükséges. Az elsőként bemutatott nagyszékelyi gyümölcsész-erdőkert első látásra meghökkentő látványt nyújt, sokkal inkább emlékeztet erdőre, mint kertre: a fák és bokrok sűrűjében, a keskeny ösvényeken haladva, a ritkásabb részeken bukkanhatunk a zöldséges-tisztásokra. (A kifejezetten fényigényes zöldségfélék egy másik kert részben teremnek).

A faluban létrejött másik gyümölcsész-projekt egy család által megálmodott, átfo-gó ökológiai bemutatóhely részeként működik (itt a feleségnek van kertészeti végzettsége). A bemutatóhely egy komplex ökológiai gazdaság megvalósítását és bemutatását tűzte ki célul, veteményeskertekkel, szántóval, kaszálóval, állatokkal és erdővel. Ennek része a falu határában tavaly (2016) kialakított nagyobb gyümölcsös, illetve a lakóhelyük mellett elhelyezkedő, már 5-6 éve működő erdőkert. Itt is burjánzó vegetációt találhatunk, de ez az erdőkert átláthatóbb, mint az előzőben bemutatott: ritkábban állnak a fák és a bokrok, és inkább a zöldséges-foltokat szakítják meg a fásszárú növények, mintsem fordítva. Míg az előző erdőkertben az ösvények nagyjából világos irányt mutatnak, hogy merre érdemes/szabad menni, addig ide kockázatosabb beengedni az idegent, mert nem mindig különülnek el jól láthatóan a zöldséges-területek. Különösen akkor nem, ha olyan ritka növényekről van szó, amelyeket a többség nem ismer. A házigazdák a látogatók fogadásakor általában ösvényt nyírnak az ágyások között, hogy ne tapossák le az értékes növényeket, de még így is gyakori az ijedelem

²⁵ Ezt a kertszerű használati módot a néprajzi szakirodalom is ismeri. A Magyar Néprajzi Lexikon gyümölcstermesztés címszava alatt olvashatjuk a következőt: „A paraszti gyümölcstermesztés a 20. sz. közepéig középkori formákat őrzött meg: az erdei és ártéri gyümölcsösök kertszerű használatát és kertbe foglalását. Kertszerűen használták még az 1930-as években is a Maros D-erdélyi völgyében és mellékvölgyeiben a ligeteket és erdőket alkotó dió- és almafákat.” (Kósa–Hoppál 1979.). Lásd továbbá Andrásfalvy Bertalan munkáit (Andrásfalvy 1989).

Az erdőkerthez nagyban hasonló művelési mód volt a Debrecen környéki úgynevezett vákáncsos tanya. A vákáncsos erdőparcellát (*vákáncsot*) kapott, hogy azon erdőt telepítsen. A telepítést a fák felnövekedéséig gondozta és a facseteték között saját szükségletére kapás növényeket termesztett (Selmeczi Kovács 1982). Az erdőkert kapcsán hívta fel figyelmemet Andrásfalvy Bertalan a pagonyra (ehhez lásd Andrásfalvy 2017. kézirat).

²⁶ A permakultúra az angol *permanent agriculture* szavak összevonásából származik, kitalálója az ausztrál Bill Mollison, aki az 1970-es években fogalmazta meg e biogazdálkodási mód alapelveit (Mollison and Holgrem 1978). A permakultúrával foglalkozó magyar oldalak: <http://www.permaforum.hu/permaforum/>, www.permakultura.hu. Letöltés ideje: 2018. június 14.

a vendégek között, amikor a tulajdonos figyelmezteti őket, hogy most éppen egy különleges és ritka növényen álldogálnak. A határban található gyümölcsössel – a bemutathatóságon túl – egyéb terveik is vannak: szeretnék, ha közösségi gyümölcsösként működne, azaz egy, a faluban most formálódó kisebb csoport közösen művelné és hasznosítaná. Ez a terv egyelőre kidolgozás, megbeszélés folyamatában van.

A faluban a gyümölcsészettel foglalkozó harmadik fiatalember és családja jelenleg a fajtagyűjtésben, oltásban és a termék-előállításban (aszalvány) aktív. A férfi korábban, gyümölcsészeti tevékenysége kezdetén (akkor még egyedülállóként) néhány évig a lakhelyeül szolgáló présház körül kísérletezett, többek között szárazságtűrő fákkal (mivel nem volt víz a présházban és környékén), illetve az aszalásra leginkább alkalmas fajták megtalálásával. Gyümölcsfákkal, gyümölcsökkel kapcsolatos tudását autodidakta módon szerezte meg, és – saját gyümölcsészeti működése mellett – úgy is hasznosítja oltó- és metszőtudását, hogy szükség esetén besegít a falubeli portákon.

A nagyszékelyi gyümölcsészek a kert és a gyümölcsös tervezése során nemcsak az adott hely, telek kínálta lehetőségeket vizsgálták meg, hanem a bevezetni kívánt gazdálkodási forma lehetséges előzményeinek is igyekeztek utánajárni.²⁷ A néprajzi szakirodalomban és a szóbeliségben megmaradt emlékeket feltárva arra jutottak, hogy a gyümölcsösök vegyes művelésű használata nem előzmény nélküli: hasonlóképpen működtek az ártéri gyümölcsösök, Gömörszőlősen még láttak olyan gyümölcsöst, aminek kaszálóként használták az alját, Somogyban pedig (és általában a dombvidékeken) jellemzően állatot tartottak a gyümölcsfák alatt. Az adatok tudatos gyűjtése mellett saját kertjeikben is kísérleteztek a kert árnyékosabb részein, a gyümölcsfák alatt megélő zöldségfélékkel (nem csak az erdőkertben).

A kísérletezésben jelentős szerepe van annak, hogy az itt élők túlnyomó része (és nem csak a gyümölcsészek, hanem a permakultúrás elvek mentén élő, más beköltöző lakók) képzett agrármérnök, kertészmérnök, biológus, botanikus vagy környezetmérnök. Ebből adódóan jól ismerik a növényeknek nemcsak a termesztési metódusát, hanem például a kultúrtörténetét vagy az ásványi anyag és vitamintartalmát is. A „régén is fogyasztották” gondolata mellé itt hangsúlyosan bekerül a tudományos ismeret is. Igaz ez a gyümölcsrel való foglalkozásra is, és tudományos ismereteikre támaszkodva olyan növényekkel is próbát tesznek, amit a közgondolkodás értéktelennek tart (mint például a kisebb vagy kevésbé formás termést adó gyümölcsfák, vagy a vadnövényként ehetetlennek tekintett növények termése). Másfelől éppen a tudományos tudást bírálják felül a hagyományos tudás segítségével: az egyik fiatalember – a helyi specialitásokat firtató kérdésemre – elmesélte, hogy a faluban élő idős sváb emberek lekvárt főztek a földi bodzából (*Sambucus ebulus*), pedig az a botanikai szakirodalom szerint mérgező. Ez a gyakorlat már nem élt, ezért tudományos ismereteit is felhasználva (tudta, hogy milyen mérgező anyag van a bogyóban, és hogyan viselkedik hő hatására) alaposan felfőzte a gyümölcsöt, és más gyümölcsökkel (almával, körtével, birssal) kombinálta,

²⁷ A tervezés a permakultúrának talán legfontosabb eleme. A kert, a gyümölcsös, a házhely létrehozása előtt a terület tulajdonosai lehetőség szerint hosszasan megfigyelik az adott terület adottságait (föld minősége, vízellátás, fagymentes helyek és így tovább), és annak megfelelően alakítják ki a gazdaság egységeinek helyét.

hogy ne legyen annyira karakteres íze. Így étkezésre alkalmas lekvárt kísérletezett ki az egyébként – táplálkozás szempontjából jelenleg – haszontalannak ítélt gyümölcsből.²⁸

A nagyszékelyi gyümölcsészekre is igaz, hogy alapvetően a régi tájfajták gyűjtését és megőrzését helyezik középpontba. De a gyakorlatban számukra is leginkább az a fontos, hogy egy adott fajta ellenálló legyen, jól megéljen az adott helyen, gazdag beltartalmi értékkel bírjon és segítsen abban, hogy minél hosszabban ki lehessen terjeszteni a termés-időszakot (erre szolgál a sokszínűség is). Erre a régi fajtákat tartják leginkább alkalmasnak, de minden helyben talált fajtával próbát tesznek. Ráadásul szakmai tudásukat itt is hasznosítják, és kombinálják a helyi tapasztalataikkal: kísérleteikben – és ha beválik, akkor kertjeikben – új, helyben valójában idegen, de a klímaváltozás miatt természetű gyümölcs is helyet kapnak, mint például a kivi és a datolyaszilva.

A biodiverzitásra törekvés adja az itt élő gyümölcsészek gondolkodásának alapját. Ahogyan egy fiatal nő megfogalmazta: *Ezzel megteremtjük a rendszer rugalmasságát: ha az egyik termés kiesik, a maradékból fedezzük igényeinket. Ezzel csökkentjük a függő helyzetek kialakulását és csökkentjük a katasztrófák esélyét.*²⁹ A biodiverzitás alatt agrodiverzitást is értenek, ami a sokszínűség védelmét és megteremtését kiterjeszti a kertekre, a gyümölcsösökre, majd a konyhára is (gasztrodiverzitás). Ennek része az ehető gyümölcsök és vadnövények feltérképezése a falu környékén, fogyasztásuk, illetve a róluk szóló ismeretek szélesítése.³⁰ Tudjuk, hogy a paraszti kultúrában az ideiglenes nehézségek áthidalására elevenítettek fel kevésbé értékes, esetleg korábban már elhagyott alapanyagokat és ételkészítési technikákat.³¹ A vizsgált közösségben ennek a gyakorlatnak a célja szintén a nehézségekre, méghozzá a hosszú távú nehézségekre való felkészülés (ökológiai katasztrófa, éghajlatváltozás, gazdasági összeomlás). E gyakorlat másik célja pedig a biodiverzitásra törekvő ökológiai elv alkalmazása – ami úgyszintén szoros kapcsolatban áll a hosszú távú fennmaradással.³²

A három családnak tehát van saját, önálló gyümölcsészeti tevékenysége, és emellett vannak olyanok is, amelyekben együttműködnek. Így például mindannyian részt vettek a génbankként is működő faiskola létrehozásában, illetve a helyi gyümölcsész-nap megszervezésében. Mivel jellemző rájuk az aktív civil élet, mindhárman kapcsolódnak további szervezetekhez, projektekhez is. Az első család a Nyitott Kertek nevű projekt részeként működik, ami jellemzően a gyümölcsészek nyugat- és dél-dunántúli csoportjait

²⁸ Ezt a lekvárt Andrásfalvy Bertalan is leírta: a cselekvárnak vagy pekmeznek nevezett lekvárt a dél-dunántúli németek valóban a gyalogbodza levéből készítették (a szőlő mellett), és a legszegényebbek étele volt (Andrásfalvy 1961, 2001).

²⁹ (P. K. 2013.)

³⁰ A gyümölcsészek jól tudják, hogy ez a paraszti gyakorlatnak is szerves része volt: „A termesztett fajtákat kiegészítették a gyűjtögetett vadgyümölcsök.” Andrásfalvy 2001: 523.

³¹ Lásd többek között Báti 2010. A vadnövények (erdei gyümölcsök, bogyók, levelek, magok, gyógynövények) gyűjtögetéséhez és használatához összefoglalóan lásd: Gunda 2001: 14–41. Néhány további munka a teljesség igénye nélkül: Andrásfalvy 1964.; Bencsik 1983.; Bódi 1983.; Gazda 1970.; Gunda 1948.; 1977, Juhász–Molnár 1971.; Péntek–Szabó 1985.; Solymos 1984.; Viga 1986.; 1993.; Zsupos 1987.

³² A biodiverzitás lényegét a szakirodalom is abban látja, hogy támogatja az ökoszisztémát a változásokra adott reakcióban, adaptálódásban, és ezzel elősegíti mind az élővilág mind a lokális közösség túlélését. (Berkes et al. 2003.; Borsos 2017: 11.)

fogta össze (és egyben erősítette is) egy, a közelmúltban lezajlott 13 hónapos program segítségével. A program háttérét – pályázat segítségével – a Göcsej Természetvédelmi Alapítvány adta, mellettük tizenkét egyesület, illetve család vett részt a projektben.³³ A program részeként 2016-ban kiadták a Gyümölcsész Füzeteket, amelyek a gyümölcs témáját egészen tágon járják körbe, a talajműveléstől a haszonvételeig.³⁴ A második család a hazai permakultúra-mozgalom egyik bázisa (a fiatalasszony az újonnan alakult Permakultúra Egyesület elnöke), és ebbe kapcsolja be a gyümölcsészetet: az erdőkert bemutatása például fontos része a permakultúra-tanfolyamoknak.

HAGYOMÁNY, ÖKOLÓGIAI TUDÁS, INNOVÁCIÓ

A fent elsőként bemutatott családot (is) régóta ismerem, évek óta figyelemmel kísérem gazdálkodásuk alakulását, kertjük formálódását – tehát a gyakorlatot. Egy interjúban azt próbáltuk meg körvonalazni, hogy milyen elmélet áll a gyakorlat mögött, azaz miként értelmezhető mindaz, ami az interjú pillanatában is körbevett minket:

F. J: Mi az, hogy gyümölcsészet?

A: Általánosságban kérdezod?

F. J: Ühüm.

A: Nekem, amit jelent, (...) Egy olyan jellegű gyümölcsstermesztés, gyümölcskultúra, ami abszolút a tájhoz kapcsolódik, egy adott tájban élő ember, család, közösség, megvannak a tájnak az adottságai, és ott egy olyan gyümölcskultúrát tart föl, ami a hagyományokból merítkezik. Sajnos a hagyomány vonala szerintem nagyon sok helyen megszakadt. Lényeg, hogy visszanyúl, amennyire csak lehet, és ezt folytonosságban tovább viszi. Aminek egyik aspektusa, hogy ebből produktumot állít elő. Ahogy a Lantos Tamás is, nekem ő volt az egyik, aki ebbe az irányba utat mutatott, hogy az a rendszer, amit ő fölkarolt és újjáteremtett, vagy aktualizált, elkezdett ott a Dráva-mentén, nekem nagyjából az a rendszer befogadható. Anynyi, hogy mindig egy kicsit az adott tájhoz igazítani kell az adottságaihoz. Nekem azt jelenti, hogy természetközeli gazdálkodás, művelés, táj-használat, aminél az ember összhangban van a táj adottságaival, és dominál benne a gyümölcs haszonvézés, gyümölcskultúrának az alkalmazása. De ahogy én tudom, ez nem egy elhatárolódó dolog, hanem ebbe a zöltség is beleillik, az állattartás is beleillik, össze lehet kapcsolni, és szerintem így szerves. Nekem valami ilyesmit jelent. Nem elég, ha csak a régi fajtákat kezdjük ültetni, hanem az ökológia rendszert is hozzá kell igazítani, amiben régen együtt éltek, és szerintem ebben segítene ez az alkalmazkodó gyümölcsészet.³⁵

A gyümölcsészet ezek szerint alkalmazkodik a tájhoz, annak adottságaihoz, és a tájban létező hagyományhoz. Azaz beleilleszkedik nem csak a művelési, gazdasági lehetőségekbe, hanem az adott hely tradíciójába is. Célja a táj és a gazdálkodási mód értéke-

³³ Lásd <http://nyitottkertek.hu/kertek/>

³⁴ A füzetek: Gyümölcsészkonyha.; Nyitott kertek.; A talaj éltetése.; Zöltség-, gyümölcsaszalás.

³⁵ (J. A. 2016.)

inek megőrzése, visszahozása, emellett pedig az ember beillesztése ebbe a rendszerbe: az ember alkalmazkodik a táj adta lehetőségeihez, és fordítva, az ember a táj kínálta lehetőségeket saját igényei szerint formálja, úgy, hogy egészséges szimbiozis jöjjön létre közöttük. A régi fajtáknak a modern fajtákkal szembeni előnyeként jelölik meg a „sokkal gazdagabb beltartalmi értéket” és a „hagyományos, ember alkotta kultúrtájba való illeszkedést”, továbbá azt, hogy „nagyobb arányú termesztésük és feldolgozásuk munkát és kitörési fogódzókat kínál a vidéki embereknek.”³⁶

A régi fajtának ily’ módon való definiálása rámutat arra a komplex világrépre és azokra a pontokra, amelyek mentén értelmezik a régi fajtákat és az alkalmazkodó gyümölcsészetet. E világrép ökológikus alapokon nyugszik, ember és természet, ember és táj egységét, illetve a hagyományos tudás hasznát hangsúlyozza; a gyümölcsészetre úgy tekint, mint ami megoldást kínál a megélhetési és ezáltal a vidék megmaradásának kérdéseire is. Mindezzel saját törekvéseiket olyan témákhoz kapcsolják, amelyek a többségi társadalom számára is érthetők, sokak érdeklődésére tarthatnak számot, úgymint a hagyomány, a tájkép, az egészséges élet, a vidéki megélhetés, a vidékfejlesztés témája.³⁷

A gyümölcsész-mozgalom kitűnő példája a kortárs ökológiai mozgalmak egyik ágának, a tradicionális ökológiai tudást középpontba állító, azt gyűjtő és hasznosítani vágyó törekvéseknek. Ahogyan a jelenség teoretikusai és kutatói megfogalmazták: a hagyományos ökológiai tudás összegyűjtése nemcsak egy eltűnőben lévő ismeret dokumentálása, hanem válaszként működhet a kortárs ökológiai és környezeti problémák kihívására is.³⁸ Márpedig, ahogyan láttuk, a vizsgált közösség életmódjának általános célja – a természettel való harmóniában élés mellett – ezekre a problémákra való felkészülés. Úgy vélik, például, hogy a természeti erőforrások kimerülése, és a jelenleg működő növénytermesztés, élelmiszertermelés működésképtelenné válása az élelem szűkösségét hozhatja magával. Mivel a feltételezett összeomlás esetén nem lesz lehetőség külső segédeszközök bevetésére, szerintük kizárólag a vegyszeres kezelés nélkül is fennmaradó és termő fák, rezisztens régi fajták jelenthetik a kiutat. A fajták sokszínűsége pedig tovább növeli a biztonságot: ha az egyik fa éppen nem terem, még mindig ott van sok másik, amelyik élelmet biztosíthat. Az alkalmazkodó gyümölcsészetet ily’ módon bekapcsolják a fenntarthatóság diskurzusába, mintaként mutatják fel, és – például a gyümölcsész-stratégiában is – saját életükön túllépő felelősségüket hangsúlyozzák: „Meggyőződésünk, hogy minden olyan dologban felelősség terhel bennünket, amelyre a gyümölcsészeti tevékenységünkkel számottevően hatunk. Az iparszerű gyümölcstermesztés és az alkalmazkodó gyümölcsészet egyaránt hatással van az emberi egészségre, ökológiai rendszereinkre, a tájakra, a helyi közösségek megélhetési lehetőségeire, kultúráinkra és az emberiséget érintő globális kihívásokra, mint például az energiaválságra, a klímaváltozásra, az elfogyasztói társadalom kialakulására, a túlzott és ésszerűtlen bürokráciára, a gazdasági-pénzügyi válságra. Valljuk, hogy az

³⁶ KmGyH strat. 2012: 21.

³⁷ Ehhez lásd: Nagy 2016.

³⁸ A tradicionális ökológia tudás meghatározásához lásd: Babai–Borsos 2017.; Berkes–Colding–Folke 2000.; Borsos 2004, Huntington 2000, Molnár–Bartha–Babai 2008.

iparszerű gyümölcsstermesztés az emberiség jelenlegi, fenntarthatatlan életmódjából adódó problémákat súlyosbítja, amíg az alkalmazkodó gyümölcsészet ezeket enyhíti.”³⁹

A gyümölcsészet és a hozzá kapcsolódó életmód tehát – a kortárs ökológiai diskurzushoz kapcsolódva – maga is modernitás-kritika: a modern gazdasági és társadalmi rendet teszi felelőssé a jelenkori ökológiai, társadalmi, gazdasági és morális problémákért, ami alatt nemcsak a természeti környezet és erőforrások tönkretételét, hanem az egyenlőtlen elosztást és a társadalmi igazságtalanságot is érti. A választ pedig a hagyományban, a kultúra gyökereiben vélük megtalálni:

„Ma, amikor a gazdasági haszonvétel kényszere kizárólagosan uralja életünket, azt tapasztalhatjuk, hogy az emberi jólét, nem jelent jól-létet! Az okokat vizsgálva pedig eljuthatunk oda, hogy a tájat csupán a gazdasági haszonvétel eszközeként tekintő hozzáállás kiüresíti az életet, elszívja a mindennapi tevékenységet, és tönkreteszi az emberek egymáshoz fűződő viszonyát. Amikor pedig mindez egy, a közeljövőben bekövetkező erőforrásválsággal kapcsolódik össze, akkor egy társadalom kötelezően kell, hogy a kultúrájának gyökereihez nyúljon, megkeresse az elfeledett, de egykor életet adó tevékenységeit, szokásait.”⁴⁰

Mint láttuk, a Kárpát-medence gyümölcsstermesztési hagyományait, a régi fajták genetikai anyagát ugyanolyan fontos kulturális értéknek tekintik, mint bármelyik más értéket. A tradicionális ökológiai tudással foglalkozó kutatások megállapítják, hogy ez a tudás, a hagyománynak ez a része a hagyományos földhasználati formák és életmód átalakulásának és a táj degradálódásának köszönhetően gyorsabban tűnik el, mint más kulturális elemek.⁴¹ Ez mindennapi tapasztalat a gyümölcsészek számára is, akik a „24. órában” végzett értékmentésnek tekintik munkájukat. Gyakran hallhattam olyan történeteket, hogy miként fedeztek fel az elhagyatott szőlők között egy-egy idős fát, hogyan keresték meg hajdani, idős gazdáját, hogy információt gyűjtsenek a fa koráról, fajtájáról, gyümölcse értékéről, és micsoda csalódás az, amikor már nem találnak adatot az emlékezetben.

Az etnobotanikai és etnoökológiai kutatások azt hangsúlyozzák, hogy a tradicionális ökológiai tudás és a tudományos tudás együttműködése szükségszerű.⁴² A vizsgált csoport ezt látszik igazolni: tagjai, ahogyan már láttuk, agrár-szakemberek, akik a hagyományos ökológiai tudást szakmai tudással és saját kísérleti eredményekkel egészítik ki. Mivel céljuk nemcsak a megőrzés, hanem a gyakorlati használatba vétel is, ezért a tájba illő fajták mellett az éghajlatváltozáshoz alkalmazkodni képes, rezisztens fajtákkal is kísérleteznek. De ezt a tevékenységet is bekapcsolják a hagyomány diskurzusaiba: hangsúlyozzák a tradicionális ökológiai tudás adaptációs képességét. Ugyanígy példaképként ismerik el a „tudóembereket”, akiknek a gyümölcsfák oltása volt a feladata, és akik ezzel megőrző és megújító feladatot is elláttak. A kortárs gyümölcsészek saját magukra is ekként tekintenek.

³⁹ KmGyH strat. 2012: 3–4.

⁴⁰ KmGyH strat. 2012: 60.

⁴¹ Lásd Babai–Borsos 2017: 11–12.

⁴² Ehhez lásd: Borsos 2017: 12.; Armitage et al. 2011.

A lokális tudás fogalma tágabb értelmezést kap akkor, amikor azt látjuk, hogy nem csak lakóhelyükön működnek, hanem távolabbi vidékekre, így Erdélybe is rendszeresen eljárnak tapasztalatot gyűjteni, helyi fajtákat megismerni és gyümölcsészeti gyakorlatot elsajátítani. Ezek az utakon megkeresik az ottani idős oltó-embereket és a gyümölcsösöket, hogy tanuljanak tőlük/belőlük, továbbá hogy működésében lássák a hagyományt. Erdély az ő számukra is az az archaikus táj, ahol még él a hagyomány, ahol a Magyarországon már eltűnt népi tudás nyomára lehet bukkanni, és ahol az itthon furcsállt „hóbortjukkal” az otthonosság érzését kapják.

„AZ EMBERT LELKILEG GAZDAGÍTÓ MUNKA” TÁJ, KÖZÖSSÉG, EMBER

A „Mi szükség van a régi tájfajtákra és a gyümölcsészetre?” kérdésre adott egyik jellemző válasz már túllép az alapvető szükségletek problémáján, és az emberi közösség, a táj, a gyümölcsös és a tájban élő ember viszonyát érinti. Céljuk a tájfajták megőrzése és művelésbe fogása mellett „a gyümölcsös művelésével gazdagított, szép, tiszta, harmonikus és hangulatos táj”⁴³ létrehozása, és „A gyümölcsösben elvégezhető, az embert lelkiileg gazdagító, életének értelmet adó munka (ami nem azonos a foglalkoztatással).”⁴⁴

A faluban vannak néhányan – aktív gyümölcsészek, és olyanok is, akiknek nincs gyümölcsösük –, akik a családi gazdaságon túl, tágabb perspektívában gondolkodnak, és úgy vélik, hogy a gyümölcsészet lehet a gazdasági nehézségekkel küzdő falu egyik kiugrási lehetősége. Önkormányzati területek bevonásával egy komplex gyümölcsészeti projektet képzelnek el, a gyümölcsösöktől a feldolgozáson át a gyümölcs-tanösvényekig⁴⁵ és oktatásig, amiben nagy szerepet kaphatnának a helyi tapasztalt gyümölcsészek.

Tevékenységüket tehát bekapcsolják a vidékfejlesztés kérdésébe, de a pusztta megélhetésen túl, egy sokkal komplexebb, a spirituális aspektusokat sem nélkülöző rendszerben helyezik el a gyümölcsészetet. Ebben a törekvésben a táj, az emberi közösség és az egyén egységének – a hagyományos világnak tulajdonított – képe formálódik ki. Mivel ez az egység a jelenkori gazdasági-, és társadalmi folyamatoknak köszönhetően felbomlott, a gyümölcsészet célja, hogy – és itt újra a gyümölcsész-stratégiát idézem – a tájakon, az itt élő emberi közösségeken és a lelkünkön esett sebeket gyógyítsa.⁴⁶ Szerintük a táj, az ember és a közösség szoros kapcsolatban van, és oda-vissza hatással bír egymásra. A magyar földön élő ember számára kifejezetten a magyar föld adta termények hasznosak. Ezt a tájat pedig a természettel harmóniában élő ember használta és alakította megfelelően.⁴⁷ Így az ide illő tevékenységek, mint amilyenek a gyümölcsészetet is tekintik, véleményük szerint nem csupán gazdasági hasznot

⁴³ KmGyH strat. 2012: 3.

⁴⁴ KmGyH strat. 2012: 3.

⁴⁵ A borutak mintájára szervezett gyümölcs-utakhoz lásd Nagy 2015.

⁴⁶ KmGyH strat. 2012: 5.

⁴⁷ Ehhez lásd az etnotáj fogalmát. Babai–Borsos 2017.

hozhatnak az ott élőknek, hanem visszahatnak a helyi közösségre és az emberre, az emberi lélekre egyaránt. Mindez fokozza az emberek együttműködését, ami pedig magával hozza a hagyományos közösségi intézmények felújítását; nemcsak a munkához kapcsolódókat (a gyümölcs őrzése, leszedése, feldolgozása), hanem az ünnepeket is. Végso soron itt is a hagyomány, pontosabban a hagyományos paraszti társadalomról alkotott képük ad számukra útmutatást.

A lokális ökológiai tudás gyűjtésekor a gyümölcsészekben természetes módon merült fel a helyi közösség jelentősége. Ez egyfelől a gyűjtés módszere, bázisa miatt volt fontos (kiktől gyűjthető az anyag), másfelől e tudás fenntartása és újra használatba vétele miatt. Itt merült fel az úgynevezett közösségalapú természeti erőforrás-kezelés (*community-based natural resource management*) koncepciója, aminek lényege, hogy az adott tájban élő lokális közösség tartsa fontosnak a helyi természeti értékek megismerését és megtartását, és ők legyenek azok is, akik gazdasági haszonhoz, megélhetéshez jutnak belőle.⁴⁸

A vizsgált település gyümölcsészei tisztában vannak azzal, hogy munkájuk a helyi „öslakosság” számára nem feltétlenül bír értékkel, sőt, vannak, akik kifejezetten helytelenítik, és az „ökös gyűjtmentek” egy újabb hóbortjának tekintik. Ennek ellenére, vagy éppen ezért igyekeztek tevékenységüket a falu hasznára felől megmutatni, aminek köszönhetően 2015-ben a helyi tájfajta gyümölcsök bekerültek a helyi Települési Értéktárba.⁴⁹ Az értéktárba kerülés azonban a beköltözők tevékenységét egyébként is rossz szemmel néző néhány helyi részéről újabb indulatokat váltott ki, és hangoztatták gyanakvásukat a gyümölcsészek ténykedése iránt. Úgy tűnik, a gyümölcsészek által képviselt zöld ideológia és az általuk gyakorolt életmód idegensége miatt e törekvés továbbra is zárványban marad, leginkább csak a beköltözőket érdekli, motiválja – ami ezen a településen azért mégsem kevés, tekintve, hogy a falu lakosságának közel 40% százaléka városi beköltöző.

A helyi ember kérdése nemcsak itt, hanem – a kutatások tanúsága szerint – a legtöbb közösségalapú természeti erőforrás-kezelés projekt esetében komoly dilemmát, netán konfliktusokat eredményez.⁵⁰ A helyben élők, az adott helyről elszármazók, a helyi természeti értékeket megvédeni kívánó kívülről érkező civil szervezetek mind-mind a „helyi” definíciójáért küzdenek, hiszen ez adhat legitimitást törekvéseinek.⁵¹ A gyümölcsész-stratégia „helyi emberek” alatt „az adott tájban élő embert érti”,⁵² ezzel tulajdonképpen mindenkit bevonva a kategória alá, aki ott él, legyen az öslakos vagy beköltöző. A vizsgált település gyümölcsészei mind helyben laknak, és felelősséget éreznek, tenni igyekeznek a faluért. Az ellenérzéseiket megfogalmazó helyiek szemében azonban – ha a fenti relációban értelmezzük a szereplőket – inkább tekinthetők

⁴⁸ Lásd többek között: Brosius–Lowenhaupt Tsing–Zerner 1998. A tanulmány összefoglalja a közösségalapú természeti erőforrás-kezelés történetét és dilemmáit.

⁴⁹ A Magyar Értéktár települési kategóriája, a Nemzeti Értékek Piramisának alsó szintje. Lásd: <http://www.hungarikum.hu/>

⁵⁰ A Cultural Survival Quarterly Magazine egy egész tematikus számot szentelt a kérdésnek, „Who’s local here?” The politics of participation in development címmel.

⁵¹ Lásd például Ann Armbricht Forbes egy nepáli gát-építésről szóló esettanulmányát (Forbes 1996).

⁵² KmGyH strat. 2012: 38.

egy kívülről jövő civil szerveződés tagjainak (még ha itt is laknak), akik szeretnék megmondani a helyieknek, hogy mit tegyenek. Más őslakosok azonban éppenséggel a pozitív oldalát, a falu jólétének szem előtt tartását értékeli bennük. A vizsgált, gyümölcsészettel foglalkozó családok mindenesetre oly’ módon is igyekeznek helyivé válni, hogy tudatosan elsajátítják a tájat: feltérképezik erőforrásait, felkutatják gazdaságtörténetét és gazdasági potenciálját, és megismerik lokális történelmét.

A helyi gyümölcsészek tehát jelenleg elsősorban a beköltözőkre építhetnek, illetve a lokális közösségen túlra tekintenek, és az országszerte mutatkozó érdeklődésre alapoznak. Így részben megvalósítottnak tekintik a közösség-alapú természeti erőforrás-kezelés ideáját, másrészt viszont, a mozgalom céljainak megfelelően, a széleskörű szemléletformálás és a tudásátadás céljának is eleget tesznek.

Dolgozatomban – egy esettanulmány példáját felhasználva – bemutattam a hazai gyümölcsész-mozgalom tevékenységét. Láthattuk, hogy a gyümölcsészet mozgalma nem csupán a gyümölcstről szól, hanem vidékről, közösségről és az ember helyéről is a tájban. A gyümölcsökkel való e sajátos foglalkozás komplex világképet takar, ami megnyilvánul a gyümölcsfa kiválasztásától kezdve egészen az egyén közösségért vállalt felelősségéig. A mozgalom vizsgálata túlmutat önmagán, és számos jelenkori, a vidékhez és a hagyományhoz kötődő mozgalom megértéséhez nyújthat kulcsot.

Irodalom

ANDRÁSFALVY Bertalan

- 1961 Pekmez. Adatok törökkori szőlőkultúránk ismeretéhez. *MTA Dunántúli Tudományos Intézete Értekezések* 87–95.
- 1964 A Duna menti gyümölcsöskertek. Adatok a magyarországi déli Duna-szakasz népi gyümölcskultúrájának ismeretéhez. *MTA Dunántúli Tudományos Intézete Értekezések*.
- 1975 *Duna mente népének ártéri gazdálkodása Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig*. Tanulmányok Tolna megye történetéből. VII. Szekszárd: Tolna megyei Tanács Levéltára.
- 1989 A magyarság gyümölcsészete. MTA Doktori értekezés. <http://real-d.mtak.hu/10/1/And.pdf>
- 2001 Gyümölcskultúra. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz Nyolc kötetben. II. Gazdálkodás*. 493–526. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2017 *Néptörténetünk keleti párhuzamai a parasztság gazdálkodásában és életmódjában*. Kézirat. Megjelenés alatt.

ARMITAGE, Derek – BERKES, Fikret – DALE, Aaron – KOCHO-SHELLENBERG, Erik – PATTON, Eva

- 2011 Co-Management and the Co-Production of Knowledge. Learning to Adapt in Canada’s Arctic. *Global Environmental Change* 21. 3. 995–1004.

BABAI, Dániel – BORSOS, Balázs

- 2017 Ecological Anthropological Research in Hungary. Foreword. *Acta Ethnographica Hungarica*. 2017. 62. 1. 7–30.

BALOGH István

- 1963 Almáskertek a Szamos mentén. *Élet és tudomány* XIII. 43. 1359–1363.

BÁTI Anikó

- 2010 Táp-érték. In Bali János – Bati Anikó – Kiss Réka (szerk.) *Inde Aurum – Inde Vinum – Inde Salutem Paládi-Kovács Attila 70. születésnapjára*. 458–474. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete – ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszéke.

BELÉNYESSY Márta

- 1955 Szőlő- és gyümölcstermelésünk a XIV. században. *Néprajzi Értesítő* XXXVII. 11–31.

BENCsik János

- 1983 A gyűjtőgető gazdálkodás emlékei. In Dankó Imre (szerk.): *Békés város néprajza*. 277–292. Békés: Békés Város Tanácsa.

BERKES, Fikret – COLDING, Johan – FOLKE, Carl

- 2000 Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. *Ecological Applications* 10.1251–1262.

BORSOS Balázs

- 2004 *Elefánt a hídon. Gondolatok az ökológiai antropológiáról*. Budapest: L'Harmattan.

BŐDI Erzsébet

- 1983 A gyűjtőgető gazdálkodás emlékei Szirénfalván. 1. Gombászás; 2. Vadgyümölcsök és termések felhasználása; 3. Virágok, levelek, szárak, ágak és gyökerek gyűjtése. *Hajdú-Bihar megyei Múzeumi Kurír* 41. 63–66; 42. 95–101; 43. 66–72.

BROSIOUS J. Peter – LOWENHAUPT TSING, Anna – ZERNER, Charles

- 1998 Representing Communities: Histories and Politics of Community-based Natural Resource Management. *Society & Natural Resources* 11. 2. 157–168.

CASTELLS, Manuel

- 2003 *Az identitás hatalma*. Budapest: Gondolat Kiadó.

CSOMA Zsigmond – DEÁKY Zita

- 1994 *Kertészettörténet, Néprajz, Történeti-ökológia*. Corvinus Egyetem Társadalomtudományi Tanszék jegyzete. Budapest: Corvinus Egyetem Társadalomtudományi Tanszék

CSOMA Zsigmond

- 2000 A régi magyar kertészeti tájfajták szerepe az európai és a magyarországi agrobiodiverzitásban. In Gyulai Ferenc (szerk.): *Az agrobiodiverzitás megőrzése és hasznosítása*. Nemzetközi szimpózium Jánossy Andor emlékére. Budapest–Tápiósele.
- 2005a A „teológia kertjében”. Kertészkedő protestáns lelkészek és mintagazdaságaik hatása a 18–19. század fordulóján. *Confessio* 4. 75–101.
- 2005b Egy felsőöri népiskolai kéziratok gyümölcstermesztési jegyzete 1856-ból és tanulságai. Adatok Nyugat-Magyarország és az Alpok vidékének újkori népi és államilag szakotkatott, felkarolt gyümölcskultúrájához. *Ethnographia* CXVI. 183–247.
- 2011 Hungarikum – agrárium – néprajz. (Gondolatok, elmélkedések, eredmények, tapasztalatok, javaslatok). In Diószegi László – Juhász Katalin (szerk.): *Hagyomány – örökség – közkultúra. A magyar népművészet helye és jövője a Kárpát-medencében*. 201–221. Budapest: Teleki László Alapítvány.

DOBROSSY István

- 1969 Az aszalás mint konzerválási mód. *Ethnographia* LXXX. 514–536.

DÖMÖTÖR Sándor

- 1961 Gesztenyetermelés Vas megyében. *Néprajzi Közlemények* VI. 1. 16–90.

GAGYI Ágnes

- 2009 „I’m so grassroots I could quote myself”: Honnan ismerünk fel egy mozgalmat, ha látunk egyet? In Kovács Éva – Orbán Jolán – Kasznár Veronika Katalin (szerk.): *Látás, tekintet, pillantás. A megfigyelő lehetőségei.* 65–74. Budapest – Pécs: Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

GAZDA Klára

- 1970 Adatok a sepsiszentkirályi gyűjtőgető gazdálkodáshoz. *Aluta* I. 421–428.

GUNDA Béla

- 1938 Összehasonlító néprajzi jegyzetek. Mediterrán eljárások a gesztenye feldolgozásában. *Néprajzi Értesítő* XXX. 262–266.
- 1948 *A magyar gyűjtőgető és zsákmányoló gazdálkodás kutatása.* Budapest: Néptudományi Intézet.
- 1977 Gathering of Wild Plants among the Hungarian People. *Acta Ethnographica* XXVI. 1–24.
- 2001 A vadnövények gyűjtése. In Paládi-kovács Atila (főszerk.): *Magyar Néprajz II. Gazdálkodás.* 11–40. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GYÖRFFY István

- 1911 Szatmármegyei szilvaaszalók. *Néprajzi Értesítő* XII. 249–252.

HUNTINGTON, Henry P.

- 2000 Using Traditional Ecological Knowledge in Science. Methods and Applications. *Ecological Applications* 10.1270–1274.

JUHÁSZ Antal – MOLNÁR Imre

- 1971 Gyűjtőgetés, víziélet. In Juhász Antal (szerk.): *Tápé története és néprajza.* 257–269. Tápé: Tápé Község Tanácsa.

KISBÁN Eszter

- 1997 Táplálkozáskultúra. In Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Magyar Néprajz IV. Életmód.* 419–581. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KMGYH

- 2012 *A Kárpát-Medencei Gyümölcsészeti Hálózat stratégiája.* A Kárpát-Medencei Gyümölcsészeti Hálózat és a Naphimnusz Teremtésvédelmi Közhasznú Egyesület készítésében. H.n.: K.n. http://gyumolcsesz.hu/sites/default/files/fajtaismerteto/kmgyh_gyumolcsesz_strategia.pdf (letöltés: 2017.10.18.)

KÓSA László – HOPPÁL Mihály

- 1979 Gyümölcstermesztés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon II. kötet.* 381–385. Budapest: Akadémiai Kiadó.

LANTOS Tamás

- 2018 *Alkalmazkodó gyümölcsészet. Elvi útmutató természetszerű gyümölcsösök műveléséhez.* Markóc: Ormánság Alapítvány.

LIPPAY János

- 1667 *Posoni kert. Gyümölcsös kert.* Bécs:

LUBY Margit

- 1939 A szilva hazája. *Néprajzi Értesítő* XXXI. 300–310.

MIKECZ Dániel

2007 Az internet szerepe az alternatív mozgalmak dinamikájában. *Információs Társadalom: Társadalomtudományi Folyóirat* 7.3. 70–82.

2010 Az ellenállás kultúrája: Kultúra, identitás a mozgalmakutatás irodalmában. *Politikatudományi Szemle* 19. 2. 110–126.

MOLLISON, Bill – HOLMGREN, David

1978 *Permaculture One: A Perennial Agriculture for Human Settlements*. New York: Transworld Publishers.

MOLNÁR, Zsolt – BARTHA, Sándor – BABAI, Dániel

2008 Traditional Ecological Knowledge as a Concept and Data Source for Historical Ecology, Vegetation Science and Conservation Biology. A Hungarian Perspective. In Szabó, Péter – Hédl, Radim (eds): *Human Nature: Studies in Historical Ecology and Environmental History*, 14–27. Brno: Institute of Botany of the ASCR.

NAGY Zsolt

2016 Gyümölcsészeti értékek Belső-Erdély és Partium helyi fejlesztési stratégiáiban. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Érték és közösség : a hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben*. 207–228. Cluj-Napoca: Kriza János Néprajzi Társaság,

PÉNTEK János – SZABÓ Attila

1985 *Ember és növényvilág. Kalotaszeg növényzete és népi növényismerete*. Bukarest: Kriterion Kiadó.

PETERS, Pauline

1996 Foreword to Cultural Survival Quarterly Magazine. Special Issue. „Who’s local here?” The politics of participation in development. 1996 (20): 3. <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/whos-local-here-politics-participation-development> (Letöltés: 2017. október 6.)

RAPAICS Raymund

1940 *A magyar gyümölcs*. Budapest: Királyi Magyar Természettudományi Társulat.

SOLYMOS Ede

1984 A természeti környezet elemi kihasználásának emlékei. In Báth János (szerk.): *Kecel története és néprajza*. 509–519. Kecel: Kecel Nagyközségi Tanács.

VIGA Gyula

1986 *Tevékenységi formák és a javak cseréje a Bükk-vidék népi kultúrájában*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum. /Borsodi kismonográfiák sorozat 23./

1993 A tárkányi Tisza-tertek. Az ártéri gyümölcsösök hasznosításának formáihoz. *Ethnographia* CIV. 425–434.

ZSUPOS Zoltán

1987 *Dél-Gömör gyűjtőgető gazdálkodása*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék. /Gömör néprajza X./

Online források

<http://www.gyumolcsesz.hu/> (Letöltés: 2017.10.18.):

<http://www.hungarikum.hu/> (Letöltés: 2017.10.18.):

<http://nyitottkertek.hu> (Letöltés: 2017.10.18.):

<http://www.permaforum.hu/permaforum/> (Letöltés: 2017.10.18.)

www.permakultura.hu (Letöltés: 2017.10.18.)

http://zalatermalvolgye.hu/manual_files/egyeb/szani_zsolt_ea_20120830.pdf (Letöltés: 2017.10.18.)

Dr. habil. Farkas Judit

PTE BTK Társadalmi Kapcsolatok Intézete Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék

e-mail: farkas.judit@pte.hu

Judit Farkas

Adaptive pomology in Hungary

The author in her article presents adaptive pomology with a case study. After some minor antecedents, the implementation and dissemination of activities related to adaptive pomology began to flourish at the beginning of the 21st century in Hungary. The objective of this movement is to preserve the genetic material of old fruit species and the traditional ways of fruit production and processing. According to representatives of this movement, this type of heritage is as important value as archaeological, written, architectural or sacred national relics are. The author in her case study presents the various activities of families living in Nagyszékely (Tolna county, west-central Hungary) and engaged in this type of pomology, and interprets the whole movement as well. The aim of this group is not only to preserve heritage, but also to achieve natural, economic and social sustainability, a self-sufficiency farming system and a rural lifestyle that is in a harmonic relationship with nature. The members also believe that adaptive pomology might serve as a basis for the livelihood of the village community making use of local resources.

Adaptive pomology is an excellent example of contemporary movements utilising traditional ecological knowledge. Therefore it relies upon horticultural knowledge besides which it is in need of ethnographic knowledge about the traditional ways of production, processing and consumption of fruits. The members of this movement highly appreciate such ethnographic knowledge which they try to apply in practice. Since adaptive pomology targets not only fruits, but, in a more general sense, countryside, community and man's place in nature, the author concludes that the investigation of this movement may lead to an understanding of a number of contemporary movements that are related to countryside and tradition.

„várni töretlen vágyakozással állandóan a jobb jövőt”. Háborús mindennapok egy kisvárosi ügyvéd naplójában

Veress Dezső második világháború idején írt naplója 2005-ben jelent meg a Nagyatádi Városi Múzeum gondozásában.¹ Veress 1944. december 10-étől 1945 áprilisának elejéig vezette feljegyzéseit, abban a négy hónapban, amikor a harcok érték Nagyatádot és környékét, és a község – Somogy megye nyugati területeivel együtt – a német és a szovjet-bolgár csapatok között kialakult állóháború tűzvonalába került. A német hadsereg – a stratégiai fontosságú zalai kőolajvidék megtartása érdekében – a végsőig tartotta a Dráva és a Balaton nyugati sarka között létrehozott védelmi vonalat. Ennek következtében a front Somogy nyugati felén több hónapra megállt, és a védelmi vonalba eső községekben maradt (Marcalitól, Mesztegyről, Nagybajomra, Nagyatádon át Barcsig), ott rekedt helyi lakosok négy hónapon keresztül közvetlen harci területen, a tűzvonalban kellett, hogy éljenek.

Veress Dezső az 1920-as évek elején került Nagyatádra, és néhány évi gyakornoki munka után önálló ügyvédi irodát nyitott. Ügyvédi munkája mellett aktívan részt vett a község közéletében, főként a katolikus egyház körül szerveződő egyesületi, karitatív munkában tevékenykedett szívesen. A második világháború időszakában községi képviselő is volt. 1944. december elején, amikor már tudni lehetett, hogy a harcok hamarosan elérik a községet is, családját egy biztonságosabbnak hitt közeli pusztára menekítette, hogy – elgondolása szerint – „az oroszok” átvonulásának napjait könnyebben átvészeljék. A biztonságosnak vélt menedék azonban a következő napokban a frontvonal másik oldalára került (a községet a német, míg a pusztát a szovjet-bolgár csapatok szállták meg), s emiatt a család elszakadt egymástól. Ennek a helyzetnek „köszönhető” a napló megírása.

A Nagyatád körül dúló harcok idején Veress Dezső két társával együtt létrehozta a Magyar Segélybizottságnak nevezett szervezetet, hogy segítsék a községben, minden – hivatalos – támogatás nélkül maradt civil lakosságot. A háború után a megváltozott politikai légkörben a Segélybizottság tevékenységét szovjetellenesnek állították be, vezetőjét, Szetsey Irmát meghurcolták, és Veress Dezső naplóját is el kellett rejteni a többszöri házkutatások elől.²

¹ Veress 2005: 108.

² Veress Dezső (Székelykeresztúr, 1896. február 24. – Sátoraljaújhely, 1971.) kolozsvári jogi tanulmányai egybeestek az első világháborúval, ezért az egyetemi tanulmányok mellett, 1915-től kezdődően összesen három és fél éven keresztül a háború különböző frontjain harcolt (Galíciában, Olaszországban). Miután szerencsésen hazatért, letette a még hiányzó vizsgáit, és 1921 decemberében megkapta doktori oklevelét az akkorra már Budapestre „száműzött” egyetemen. Rövid budapesti gyakornokoskodás után költözött Nagyatádra, ahol előbb ügyvédjelöltként, majd 1927-től önálló ügyvédként dolgozott negyvenkét éven át. 1952 májusában feleségével – és sok más nagyatádi családdal – együtt a Hortobágyra deportálták. Öt év után kerülhetett vissza Nagyatádra és az ügyvédi gyakorlathoz. Egy 1963-ban meghozott törvény lehetővé tette, hogy az ügyvédek nyugdíjba mehessenek, s ezt kihasználva 1964. január 1-jével, 68 évesen nyugdíjba vonult.

A napló kézírata – több száz egyéb családi irattal együtt – a 2000-es évek elején került a Városi Múzeum gyűjteményébe, a szerző gyermekeinek adományaként. Nem önmagában álló dokumentum tehát, hanem egy – hivatalos és magánleveleket, sokféle iratot és fényképeket magában foglaló, a család által – gondosan megőrzött és összeállított irattár, családtörténeti szövegtér része, amelyből Veress Dezső életútja és családjának (élet)történetei bontakoznak ki.³ A napló azt jeleníti meg, hogy szerzője „mit élt át a maga világából és hogyan tapasztalta meg kora történéseit.”⁴ A naplóíró a történeteket viszonylagosan reflektálatlanul jegyzi fel, vagyis a történetek „saját időben” való megélését foglalja elbeszélésbe.⁵ Ez azért fontos, mivel „az egyén számára a társadalmi struktúra feltételei és problémái a »saját időben« bontakoznak ki; az egyéni cselekvést az egyéni idő igazítja, és cselekvéseink társadalmi következményei is abban csapódnak le.”⁶

A folyamatosan, akár hosszú éveken át rendszeresen vezetett naplók mellett gyakori, hogy a szerző csupán egy általa fontosnak ítélt időszakban írja le gondolatait, vagy valamilyen sorsforduló, krízishelyzet készíti erre. A 20. század folyamán az első és a második világháború időszaka,⁷ illetve ezen időszakokhoz kapcsolódóan a hadifogság, a zsidóüldözés⁸ és a malenkij robot⁹ történései is olyan rendkívüli helyzetet teremtettek, amelyek sok embert készítettek a velük történt események, gondolataik, érzelmek leírására. Az utóbbi évtizedek könyvkiadásának vagy az online megjelentetésnek köszönhetően ma már sok kézirat hozzáférhető, olvasható. Ezzel együtt is második világháborús napló kevés akad, és nagyon keveset tudunk a háborús hétköznapiokról.¹⁰

³ Veress Dezső életrajzát részletesen feldolgoztam (Hauptman 2009.), a napló utóéletéről, másodlagos kontextusáról *Élettörténet a múzeumi emlékezet terében* címen írtam. (Hauptman 2013a.)

⁴ Gyáni 2000: 152.

⁵ K. Horváth 2003: 83.

⁶ Kohli 1990: 176.

⁷ Néhány elemző, összefoglaló (történeti-néprajzi) munkát említek, amelyek a témával kapcsolatos szubjektív forrásokat dolgoztak fel: Környeiné 1985.; Botka 1985.; Hanák 1988.; Szent 1988.; Pihurik 2007. Pihurik Judit könyvének 204–206. oldalain csaknem 50 kiadott forrást sorol fel, amelyek elsősorban a harcéri mindennapok világáról szólnak. Az első világháború centenáriuma-nak apropóján 2014 óta megnövekedett a nyomtatott vagy online formában megjelentetett szubjektív források száma, például a nagyhaboru.blog.hu című weboldalon több tucat napló, emlékirat, levél olvasható. A Nagy Háború Kutatásáért Közhasznú Alapítvány sorozatot indított „nagy háború könyvek” címmel. A sorozat 2. kötete egy somogyi baka írott-rajzolt frontnaplója (*Mesék a nagy háborúból*, 2016). A második világháború időszakával kapcsolatban csak néhány munka a legújabbak közül: Lukács–Szabó 2015.; Papp 2015. Ez utóbbi 160 szemtanú elbeszélésén keresztül mutatja be az 1941–1944 közötti délvidéki, második világháborús eseményeket. A Küllös Imola – Vasvári Zoltán által szerkesztett folklorisztikai megközelítésű kötet azt mutatja be, hogy milyen volt a lágerek, a lágerviselet emberek élete (Küllös–Vasvári 2006).

⁸ A *Kismama sárga csillaggal* című kötet bevezetője szerzőinek megállapítása szerint „ilyen jellegű, a vészorszakban született és az egykori üldözöttek által írott naplókban kevés őrződött meg, vagy legalábbis kevés került napvilágra és jelent meg nyomtatásban. A fennmaradt narratív források között inkább a visszaemlékezések dominálnak” (Huhák–Szécsényi–Szívós 2015: 11). A 4. és 5. lábjegyzetben felsorolják a megjelent naplószövegeket. A kötet megjelenése után jelent meg, ezért a felsorolásban még nem szerepelhetett a *Pepita füzetek*. Pichler László naplója 1938–1944 (Előd 2015).

⁹ Bognár 2009; Márkus 2013.

¹⁰ Gyáni 2014a: 1.

Veress Dezső naplója rendkívüli helyzetben, a háború okozta szétszakítottságban született, és maguk a benne megörökített történések is egy feje tetejére állított világ eseményei, amikor „megbomlott minden rend.”¹¹ Személyessége, bensőségessége, vallomások jellege, őszinte kitárulkozása révén kivételes a nagy számban megőrzött családi iratok között, mivel szerzője egyébként „nem szeretett saját dolgairól írni” vagy beszélni, családi visszaemlékezések szerint csak nagyon kevés történetet mesélt el életéből még a legszűkebb körben is.¹² Ez a szemérmesség, visszafogottság tűnt el, oldódott fel a háborús hónapok mindent felforgató, családot szétszakító idejében, amikor éppen az írás tevékenysége adott lehetőséget némi menekülésre a gondterhelt mindennapokból, a nyomasztó, családért aggódó gondolatok, a rá szakadt magány elől. Az írás önterápiaként működött, segített az elviselhetetlen mindennapokat elviselhetőbbé tenni, segített túlélni.¹³

Veress Dezső naplója tehát a békebeli mindennapokhoz képest merőben más háborús hétköznapi tapasztalati világát jeleníti meg, és a naponta vezetett feljegyzések elbeszéléseiből feltárul a naplóíró mentális világa. Írásomban nem célom a napló teljes körű elemzése. Néhány témakör kiemelésével és elemzésével azt kívánom bemutatni, hogy a naplóíró – sok más sorstársával együtt – hogyan próbálta a háború extrém körülményei között is fenntartani a normál élet értékeit annak érdekében, hogy megőrizze emberségét, emberi méltóságát, a maga (és – gondolatban – családja) testi és lelki épségét, belső integritását.

A következő témákat érintem az alábbiakban: mi volt a naplóírás motivációja és szerepe; hogyan tagolódik az idő a háborús mindennapokban vezetett feljegyzésekben; miként változnak meg a békebeli életvilágban megszokott rutincselekvések, és milyen erőfeszítéseket tesz a naplóíró a „rég” szokások fenntartására. Ez utóbbi témakörben vizsgálom az étkezés, a tisztálkodás, a tárgyakhoz való viszony helyzetét és a hozzájuk fűződő attitűdöket, továbbá az emberi kapcsolatok, a szociális háló fenntartására irányuló törekvéseket. Ezzel kapcsolatban írok a háborús viszonyok között különösen hangsúlyosan jelentkező híresztelések és rémhírek témájáról, végül érintem a békebeli jogrend és a háborús viszonyok ütközésének problematikáját.

¹¹ Veress 2005: 14.

¹² „Lelki dolgaimról nem szeretek írni...” – írta maga is a naplóban (Veress 2005: 162.). A családi irattárban megőriztek egy másik, hasonlóan személyes hangú szövegcsoporthoz is, az 1952-1953-as hortobágyi kitelepítés idején íródott levelek gyűjteményét. A levelek zömét azonban nem Veress Dezső, hanem felesége írta. A leveleket többféle szempontból értelmeztem, elemeztem (Hauptman 2013b és 2015).

¹³ Ahogy ez sok más háborús naplóra is érvényes. Gyáni Gábor írja például Fenyő Miksa és Kemény Simon naplói kapcsán: „együttal védekezés, egyfajta szellemi túlélési stratégia”. (Gyáni 2014: 1258.) Vagy ahogy az „Egy nő Berlinben” című napló utószavának szerzője írja: „Szörnyű napokon és éjszakákon keletkezett, nem irodalmi ambícióktól hajtva (...), hanem önterápiaként. Vannak dolgok, amiket csak akkor tudunk elfelejteni, ha kimondjuk őket.” C. W. Ceram: Utószó. 2005: 310. Hasonló attitűdről tanúskodik az erdélyi Bartha Miklós második világháborús frontnaplója is: „Nem a műgond, nem az alkotás öröme jelentette az írás motivációját. A füzet rendszeres használata a fronton töltött időszak alatt a napi számvetés, az intimitás ideje volt. A szenvedések, nélkülözések közepette ilyenkor tette szavá az érzéseit, panaszkolt el a gyöttrő éhség, a hideg miatti szenvedését, a haláltól való félelmét, a családtagok hiányát. Ezek a percek voltak azok, amikor felidézte a háború előtti évek békés rítusait (karácsony, szilveszter, névnap). A bejegyzésekkel erősített a kilátástalan helyzet elviseléséhez” – írja Keszeg Vilmos a naplóról. Keszeg: 2008: 294.

„KEDVES BARÁTOM!”

1944. december 10-én ragadott tollat első alkalommal dr. Veress Dezső, hogy lejegyezze, megörökítse azoknak a napoknak a történéseit, amelyeket a családjától kényszerűen külön kell töltenie. Maga sem hitte volna akkor, hogy ez az ideiglenesnek, néhány napnak gondolt idő állandó életveszélyben és őrlő bizonytalanságban eltöltött hetekké, hónapokká duzzad majd, és csak négy hónap elteltével találkozhat újra szeretteivel, akiről ez idő alatt semmit nem tudott.

„Magam sem gondoltam, hogy amikor ezeket a sorokat írni kezdtem, aminek az volt a célja, hogy az eseményeket pontosan feljegyezzem, amíg a familiával nem vagyok együtt, s hogy utólagosan pontosan beszámolhassak nekik, mi történt itthon, nem gondoltam, hogy ilyen sok oldalt fogok teleírni: most már a 36. *ív papír* került a kezembe. Talán már annyi türelem nem is marad, amennyi ezeknek a papíroknak a végigolvasásához szükséges volna [...]. Ki tudná ezt ma megmondani? Én azonban várom sorsunkat tovább azzal az erős hittel, hogy megadja a jó Isten azt a lehetőséget, hogy ezen sorok útján beszámolhassak drága jó Feleségemnek arról, ami velem a kényszer különélésünk alatt történik, s ad a jó Isten arra lehetőséget, hogy ezek a sorok – ha más senkit nem is – de a Családomat érdekeljék”¹⁴ – írta 1945. február 8-i bejegyzésében.

A naplót egészen 1945. április 8-ig vezette, addig a napig, amikor megszűnt a naplóírást kiváltó körülmény: felesége hazajött, és bizonyossá vált, hogy a család minden tagja szerencsésen túlélte e vészterhes hónapokat. „Tovább a naplót már nem vezetem. Most már együtt leszünk”¹⁵ – írja, és egy fohással lezárja 120 napon át vezetett feljegyzéseit.

„MEGÍROM MOST, HOGY ÍRÁSBAN LEGYEN.”
A NAPLÓÍRÁS MOTIVÁCIÓI

A naplóvezetés kimondott célja tehát a megörökítés, hogy „hűen” be tudjon számolni majdan családjának a külön töltött idő történéseiről. Mindennap vezeti feljegyzéseit, csupán néhány alkalommal fordul elő, hogy több napról egyszerre számol be: ilyen a legelső bejegyzés, amellyel megnyitja a naplót, és összefoglalja, ami az elmúlt kb. tíz napban történt. Menekülő hozzátartozók látogatásáról, sorsáról tudósít, a front híreiről és az Atádon is „eluralkodó” zűrzavarról, felfordulásról, bizonytalanságról (a közigazgatás megszűnése, a lakosság rablásai, a német katonaság gátlástalan fosztogatásai). Ebben és a következő napi bejegyzésben rögzíti azt is, ami az adott időpontban és az adott körülmények között a legégetőbb probléma volt a számára: arról kellett döntést hozni, hogy milyen módon védheti meg családját az elkövetkező napokban, amikor a front várhatóan eléri a községet, amikor közelednek az ellenséges orosz csapatok. A dilemma arról szólt, hogy az egész család elhagyja-e Nagyatádot, illetve ha maradnak, akkor a család számára Kiserdő¹⁶ vagy a község lenne-e biztonságosabb hely. A dilemma

¹⁴ Veress 2005: 107–108.

¹⁵ Veress 2005: 169.

¹⁶ Nagyatádtól kb. 4 km-re lévő puszta (János-major)

olyan súlyos, az adott helyzetben életbevágó jelentőségű volt, s éppen ezért olyannyira nehéz és felelősségteljes, hogy az érvek megfogalmazása írásbeli rögzítést igényelt. A bizonytalan és fenyegető helyzet okozta felfokozott idegállapot „kívánja meg” mintegy az írást, a „kiírást”, amely talán segít a belső feszültség, nyugtalanság enyhítésében.

E két első bejegyzés úgy íródott, mintha valakinek szólna: „Kedves Barátom!” – így kezdődik. A megszólítás mögött egy általános alanyt éppen úgy lehetséges feltételezni, mint egy meghatározott címzettet (például a feleségét?), vagy akár magát a naplót, amely társsá vált e magányos napokban.¹⁷ A december 11-i bejegyzésben pedig ez áll: „Bizonyára érdekel az is, hogy miért nem menekültem el Atádról a családommal együtt. Megírom most, hogy írásban legyen. Az összes lehetőségek és adottságok meglátolása után határoztam Erzsivel¹⁸ egyetértésben úgy, hogy maradunk.”¹⁹

A kérdés, hogy helyesen döntött-e ekkor, az elkövetkező hetekben, hónapokban újra és újra előkerül a naplóbejegyzésekben, s ahogy a családi szétszakítottság ideje növekszik, egyre súlyosabban nehezedik rá a felelősség érzete. Újra és újra végig kell gondolnia, bizonyítania kell önmaga (s talán a naplót később olvasók számára), hogy az adott helyzetben ez a döntés látszott helyesnek, s azt, ami később történt, és esetleg – utólag – felülírta a döntés helyességét, nem lehetett előre látni. 1944. december 26-án, karácsony másnapján ezt írta például: „Ma két hete, hogy elszakadtam a famíliától. Felvetődött az a kérdés, hogy nem hibáztam-e, amikor őket odavittem? Ki tudja? Akkor másképpen gondoltuk a fejleményeket, és senki nem gondolta volna, hogy a Rinya patak legyen védelmi vonal. A megszállás kényelmetlenségeitől akartam őket megvédeni, s talán előbb van részük ebben.”²⁰ A napló műfajának jellegzetessége, hogy bejegyzései napról napra íródnak, s mindig az adott, a ’mai napról’ szólnak. Arról a mindig éppen aktuális napról, amelyben a naplóíró benne él. S éppen ez a „bennelét”, amely a naplóíró fizikai, pszichikai és intellektuális szempontból is igénybe veszi, teszi lehetetlenné számára, hogy a kimenetelt előre lássa.²¹ Ennek a benne élésnek „retorikai alakzatai” a naplóban az érzelmek (rettegés, aggodalom, szorongás, nyugtalanság, öröm) nyílt, kendőzetlen őszinteséggel való megjelenítése,²² valamint a környezeti tényezők, az apró epizódok, az idő múlásának fokozott érzékelése. Egyetlen példa: „Estefelé Erzs és a Gyermek együttes fényképét vettem elő. Velük töltöttem el, közvetlen szemléletük mellett egy jó félórát. Beszélgettem mindegyikkel, csókolgattam, ölelgettem, meséltem a gyermekeknek. Majd imádkoztam valamennyiükért.”²³

¹⁷ Zsigmond Ferenc lágernaplója keletkezésének motivációjáról hasonlólt állapít meg Keszeg Vilmos: „A szenvedések és megaláztatások kibeszélése mellett az írás feltételezhetően az édesanyjára és a testvéreire való gondolás ideje és alkalma volt. Annak ellenére, hogy mindössze néhány alkalommal emlegeti hozzátartozóit, a feljegyzések valójában számukra készülnek.” Keszeg 2008: 295.

¹⁸ Felesége, Veress Dezsőné Gál Erzsébet

¹⁹ Veress 2005: 15.

²⁰ Veress 2005: 38.

²¹ Keszeg 2003.

²² Keszeg 2003.

²³ Veress 2005: 23.

A december 11-i bejegyzés utolsó bekezdésében még egyszer megszólítja fikatív olvasóját („Megírom azt is neked...”²⁴), a következő naptól azonban elmarad ez a formula. Ennek ellenére láthatóan olvasásra szánta a szöveget (ha csupán családi körben is), amelyben kendőzetlen nyíltsággal számol be a történések mellett érzéseiről, kétségeiről, félelmeiről, és mond véleményt a község vezetőinek és lakosainak viselkedéséről, vagy a (szövevséges) német katonák erőszakoskodásairól. Azonban a kezdeti visszaemlékezés és a néhány összevont bejegyzés ellenére sem memoárt készít. Naponta, az eseményekkel szinkronban jegyzi fel az eseményeket, és egyidejűleg reflektál is azokra. Az írás célja, hogy a szerző mint szemtanú, résztvevő, megőrkítse az események idejét. Az események láttatásának ezt az – „előzményeket és a következőket, a távlatokat mellőző, a részletek bemutatásában elmerülő” – módját Keszeg Vilmos (Fernand Braudelre hivatkozva) prezentizmusnak nevezi.²⁵ Ugyanakkor magában a naplóírás gesztusában és a naplót író szerző habitusában erősen érvényesül a futurizmus időszemlélete. Veress életének fordulópontján kezdi el dokumentálni életének eseményeit és az idő múlását, akkor, amikor figyelme erőteljesen a jövő (a remélt túlélés, a megmenekülés) felé irányul.²⁶ A naplót magát is a jelenben még bizonytalan, beláthatatlan jövő számára írja, amelynek szerencsés kimenetelét csak remélni, és minden nehézség ellenére, töretlen hittel csupán várni lehet: „(...) vajon meg tudunk-e élni, és lehet-e itt a jövőben egyáltalán lakni? Nyomorúság, szegénység, éhezés, mezítelenség, amit mutat a jövő, és mégis biznunk kell benne.”²⁷

„MINDEN NAPNAK MEGVAN A MAGA ESEMÉNYE.” A HÁBORÚS HÉTKÖZNAPOK IDEJE

A napló felölelte idő a község harctérre válásának időszaka, amikor megszűnt minden polgári élet és az addig „hátországnak” számító hely háborús helyszínévé, az ellenséges csapatok közötti csataterre vált. Mindaz, ami a korábbi, civil életben érvényes volt, érvényét veszítette, és láthatóvá vált, hogy a rend milyen törekény, s milyen könnyen fordul át káoszba.

E zűrzavarban próbál valamiféle rendet teremteni az idő múlásának pontos, szinte körülményes feljegyzéseivel a naplóíró. Mindennap gondosan feljegyzi a napot, mintegy a bejegyzés címeként, és gyakran azt is, hogy hány órakor kezd írni. Eleinte csak a dátumot rögzíti, december végétől azonban odaírja mellé a nap megnevezését, majd a bejegyzés pontos idejét is: „1945. január 28. vasárnap ¾ 12.” Az adott 'mai' napról írt

²⁴ Veress 2005: 15.

²⁵ Keszeg 2008: 285.

²⁶ Keszeg 2008: 285. Keszeg Zsigmond Ferenc lágernaplója kapcsán írja, hogy a megőrkítés mellett a „naplóírás másik motivációja: a szabadulás reményének ápolása. A naplóban több alkalommal is olvasható, hogy a feljegyzések emlékeztetőül szolgálnak az otthoni élménybeszámolóhoz. Valahányszor tehát Zsigmond Ferenc írni kezdett, annyiszor élesztette magában a hazatérés, a családjával való találkozás reményét. Az írásnak a túlélési stratégiában játszott szerepét bizonyítja a naplóvezetés megszakadása a lágeri szigorúság megszűntének pillanatában.” Keszeg 2008: 295.

²⁷ Veress 2005: 114.

szövegeken belül is gyakran szerepelnek időmegjelölések, amelyekkel a nappalok és az éjszakák történéseit tagolja. Az 1945. január 23-i keddi bejegyzésben például a következő időmegjelölések szerepelnek, követve az események időbeni egymásutánosságát: „délután ½ 1”-kor kezd el az írást; „Tegnap majdnem egész délután lövöldözés volt, akna becsapódások közel és távolabb. Olvasgattam...”; „Dél előtt a Szetsey pincében voltam.”; „Ma hat hete, hogy elszakadtam a családomtól.”; „Este ½ 9-kor folytatom.”; „négy órától kezdve kb. 1 órán át erős akna belövések voltak”; „Délután olvasgattam. A szomszéd volt itt vendégségben.”; „... s most, ha elcsendesül odakünn, lefekszem.”²⁸

Az idő legfontosabb mértékegységévé a családtól való elszakadás idejének feljegyzése volt. Hetenként, minden kedden szinte rítusszerű ismétlődéssel bekerül a naplóba a következő mondat, illetve ennek variációja: „Ma egy hét óta nem tudtam érintkezni a családommal.”²⁹ Az utolsó 1945. március 6-án íródik: „Ma 12 hete múlt, hogy Enyém-től elszakadtam.”³⁰ A következő napokban kiderül ugyanis és egészen bizonyossá válik, hogy családja már régóta nincs azon a helyen, ahol eddig tudta, és ahová gondolatban még képes volt követni őket. Ettől kezdve azonban elképzelése sincs arról, hol és milyen körülmények között lehettek az elmúlt hetekben. A gondolatban elveszített térrel együtt az időszámításnak ez a módja is elvész, s csak a teljes bizonytalanság és vele a kétségbeesés marad: „Sokat gondolok a Családomra. Remegek, aggódok értük. (...) Tudom, hogy akkori elgondolás szerint nem érhet szemrehányás, de a valóság rettenetes, a helyzet tragikus, s fáj, hogy olyan helyzet következett be, amely a lehető legrosszabb.”³¹

Az adott napról készített elbeszélésekben rendszeresen szerepel napirendjének leírása: rögzíti a nap indításának időpontját, a tevékenységeit, amelyek közül néhány szokásszerűen ismétlődik, mint például a következők: a kora reggeli tűzrakás, még sötétben, hogy a füstöt az ellenség ne lássa; a ház körbejárása, sérüléseinek megállapítása, javíttatása; a megmentendő tárgyak rakosgatása, rendezgetése, újabb és újabb helyekre menekítése; napi körútjai, ismerősök, barátok meglátogatása a városban; januártól pedig, amikor önkéntes munkát vállal a Segélybizottságban, a napi munkavégzés idejét és tartalmát is rögzíti a naplóban.

A háború teljesen felforgatta az addigi életvilág megszokott időritmusát és az ahhoz igazodó rutintevékenységeket. A háború hétköznapijaiban lehetetlenné vált a munkavégzés – Veress Dezső számára az ügyvédi munka mindennapi rutinja –, s ugyanígy lehetetlenné vált a családdal együtt töltött idő is. Az addig az ügyvédi munka és a családi élet ritmusa által tagolt idő a háború szabta feltételek szerint alakult át, s ezzel együtt addig észrevétlenül maradó hétköznapi tevékenységek kaptak különös hangsúlyt, át-, illetve felértékelődtek. Az egyébként említésre sem méltó, napi rutincselekvések a szokatlan helyzetben fontosakká váltak, különleges jelentőséget kaptak. A naplóírók szokásszerűen többnyire arról hallgatnak, amit triviálisnak vagy magától értetődőnek tekintenek, amelyet szinte reflexszerűen végeznek; mindarról tehát, amit észre sem szokás venni, annyira mindennapian banális. Ebbe a kategóriába sorolha-

²⁸ Veress 2005: 84–85.

²⁹ Veress 2005: 25.

³⁰ Veress 2005: 141.

³¹ Veress 2005: 151.

tó többek között az anyagcsere kérdése, az alvási szokások, a napszakokhoz fűződő viszony, a tér- és időképzetek stb.³² A háború hétköznapijaiban viszont éppen ezek váltak különösen fontossá, részben éppen a túlélés, a megmaradás zálogaként: így az élelmezés, az ellátás kérdése, a tisztálkodás és az alvás tevékenysége és egyáltalán lehetősége, az adott helyzetben lehetséges apróbb-nagyobb munkák elvégzése, illetve a háztartás, a berendezés, a családi élet tárgyainak kérdése.

„EZ IDEIG AZ ÉLETMÓDOM MÉG RENDES VOLT.”
A CSELEKVÉS LEHETŐSÉGEI ÉS KORLÁTAI
A HÁBORÚ HÉTKÖZNAPJAIBAN

A háborús mindennapokban kulsckérdéssé válik az élelem beszerzése, az ellátás problémája. Veress Dezső feljegyzései között szinte mindig szerepel a napi étkezés leírása, például: „Ebédem volt: tyúklevés, tyúkhús fokhagyma mártással, krumplival, palacsinta tegnapról”.³³ A bejegyzésekből látható, hogy Veressék vidéki háztartásában – a háborús évek kényszergazdálkodása, a fokozódó áruhiány és az általában egyre szűkösebbé váló ellátás nehézségeinek ellenére – voltak tartalékok, amelyek a takarékoskodás mellett is lehetővé tették a napi rendszeres, aránylag bőséges étkezést. Még arra is volt mód, hogy meleg, főtt ételt egyenek.

Ugyanakkor rendszeresen tudósít a község élelmezésével kapcsolatos – egyre súlyosabbá váló – problémákról is. A Magyar Segélybizottság tagjaként naponta szembesült azzal, hogy a községben lévő tartalék élelmiszert (főként gabonát, lisztet) a német katonaság folyamatosan, nagy mennyiségben hordja el, és a lakosságtól is rabolnak. A hetek múlásával érzékelhetően fogytak az élelmiszer-tartalékok, többeknek a bombázások miatt mindene elpusztult, így mások jóindulatára szorultak. Nemcsak a lakosság, hanem családja részére is próbál élelmet beszerezni, tárolni, és ezért folyamatosan tudósít a legkülönbözőbb forrásokból származó beszerzésekről: a parasztgazdáktól (feketepiaci, magas áron) vásárolt szalonnáról, zöldségről, gyümölcsről, vagy a községből elmenekülő szerzetesektől vásárolt kismalacokról. Ugyanilyen aprólékossággal feljegyzi azt is, ha valahol máshol ebédelt, vagy jó ismerősöktől, baráti családoktól kapott valamit: karácsonyra házilag készített szaloncukrot, csokoládét, az apácáknál néhány tojásból „suttymban” sült rántottát, másutt pár tojást vagy néhány szem almát. A várost járó körútjai során ő maga is visz néha apró élelmiszer „ajándékokat” az ismerősöknek.

A szerző sokat emlegeti naplójában Jánicát, a család alkalmazottját, aki ebben a szokatlan helyzetben a minimálisra zsugorodott háborús háztartást vezeti. Veress Dezső sokszor megdicséri az asszony bátorságát, áldozatkészségét, a család iránti szeretetét, de feljegyzésiből az is kiderül, hogy Jánica nehezen alkalmazkodik a rendkívüli körülményekhez, és mindenáron ragaszkodni próbál a „régii” (vagyis békebeli) szokásokhoz. „Jánica az ünnepekre tekintettel kalácsot sültött (mákosat). Hátha a gyerekek

³² Macfarlane-re hivatkozva Gyáni 1998: 57.

³³ Veress 2005: 56.

megjönnek, mondogatja. Nagyon várja. Egyébként nehezen alkalmazkodik az újabb és újabb helyzetekhez. Igyekszik a régi szokást megtartani, például felterít rendszeren, két tányér, szalvéta stb. soha nem maradhatna el”, írja december 24-én.³⁴ Másutt olvasható, hogy a legnagyobb tűzharc közepette is ragaszkodik ahhoz, hogy a palacsintát vagy a kenyeret kisüssse, újév napján pedig ez a bejegyzés kerül a naplóba: „...a szomszéd borjút nyúzott, a papoktól kapta, ígérte, hogy hoz nekünk is át. Örülni fog Jánica, mert aggodalmai voltak aziránt, hogy szárnyast kell ennünk, s »a szerencsénk elrepül«”.³⁵

Ugyanilyen hangsúlyt kap e szokatlan mindennapokban a tisztálkodás, az elhelyezkedés és az alvás kérdése. „Aztán mosakodtam – írja december 18-án. – Még eddig mindennap, legtöbbször alul, felül. Ruháimat kitisztogattam, eddig ezt is mindennap, cipőt pucoltam, szóval igyekeztem kultúr módra élni. Csak a szakállam nő. Több mint 10 napos már. Ezeket a sorokat $\frac{1}{2}$ 11 körül írom, nagy ágyúzás és aknázás közben. Egyik akna a másik után reccsen, közelünkben is, mert a repeszdarabok röpködnek. Jánica mellettem cipőt pucol.”³⁶ Két dologra is utal a naplóbejegyzés: arra, hogy az egyébként említésre sem méltó tevékenység, illetve annak lehetősége milyen fontossá válik e rendkívüli hétköznapiakban, és arra is, hogy a mosakodás, a borotválkozás, a ruha és a cipő tisztán tartása nem pusztán higiéniai kérdés. A kulturált életmód, a békebeli polgári mentalitás, az emberi méltóság fenntartásának eszköze, módja is egyúttal.³⁷

A háborús pusztításban kiemelt jelentőséget kapnak a normál hétköznapiakban egyébként „láthatatlanul” maradó tárgyak is. A tárgyak az adott körülmények között a túlélés és a jövőbe vetett hit objektumaivá válnak, amelyeket azért kell megőrizni, amennyire lehet, mert e pokoli idők elmúltával szükség lesz rájuk a jövőbeli élet, az életben maradás kellékeiként. Ugyanakkor a jelen körülmények között is nagy szükség van rájuk, szintén a túlélés, a megmaradás érdekében, hiszen a kényszer lakóhelyeken (mosókonyhában, pincében) sem nélkülözhetők a legalapvetőbb felszerelések: minimálisan némi ruházat, cipő, kályha, valamiféle fekvő- és ülőalkalmatosságok, világítóeszközök. Hiszen épp ezért maradt Veress Dezső maga is családi házukban, hogy lehetőség szerint megvédje, megőrizze azt a legszükségesebb ingóságokkal együtt a család részére.

Így a háborús mindennapok mondhatni rutincselekvései közé tartozik az állandó pakolás, rendezkedés, a ház sérüléseinek lehetőség szerinti javíthatása, a katonák fosztogatásaival szembeni védekezés. December 12-én költöztek le Jánicával a pincébe: „Öt óra után – amikor német „vendégeink” (hárman) elmentek (a megelőző éjjel 15-en is voltak, közülük velem 7-en együtt egy szobában pihentek, aludtak éjjel 4-6-ig úgy, hogy én Jánicával a rekamiéra – egyre – szorultunk) – beköltöztünk a terasz alatti pincébe. Ételről, nyugvóhelyről, világításról gondoskodtunk. Nyirkos, hideg

³⁴ Veress 2005: 35.

³⁵ Veress 2005: 46.

³⁶ Veress 2005: 24.

³⁷ A mosakodás „morális szükségességéről” olvashatunk Primo Levi „Ember ez?” című könyvében is, amelyben az auschwitz-i koncentrációs táborban átélteket írja le: „Igenis meg kell mosnunk az arcunkat szappan nélkül is a mocskos vízben, s meg kell törölnünk a kabátunkban. Ki kell pucolnunk a cipőnket, s nem azért, mert a szabályzat előírja, hanem mert így szoktuk, s a méltóságunk megkívánja.” Mars 2009: 167.

hangulat.”³⁸ A naplóbejegyzés a háborús hétköznapiaknak egy másik, állandóan jelenlévő, meghatározó eleme is utal: a községben állomásozó német katonaságra, amelynek a civil lakosság teljes mértékben alárendelt és kiszolgáltatott. Többször leírja azt is, hogyan rendezkedtek be a pincében, majd, miután kibombázták, a szomszéd pincéjében, s végül azt is, mit vitt magával, amikor március 6-án mégis el kellett hagynia Atádot. A legfontosabb tárgyaknak ekkor a ruha- és ágyneműk, az értékes, ugyanakkor nem törekeny szőnyegek mutatkoztak. Magával vitte továbbá az írógépet és a fontosabb iratokat (békebeli munkájának, jövőbeli megélhetésének alapvető tárgyi kellékeit), valamint élelmiszert, amit részletesen fel is sorol.³⁹

A túléléshez és az újrakezdéshez nélkülözhetetlennek ítélt dolgok mellett olyan tárgyakról is megemlékezik a naplóban, amelyek egészen más szempontból fontosak számára: családi fényképek (kiemelten feleségéről, gyermekeiről és édesanyjáról), a kereszt, amelynél annak idején esküdtek, imádságoskönyve és néhány további könyv, amelyeket a pinceélet idején elolvasott. A lelki, érzelmi élet kellékei ezek, amelyek nem használati értékük okán, hanem a hozzájuk kapcsolódó érzelmi, erkölcsi, szimbolikus jelentésük révén fontosak tulajdonosuk számára, és nélkülözhetetlenek a belső integritás, a humánus megőrzéséhez.

A háborús naplók visszatérő tanulsága az, hogy bár a rendkívüli helyzetben mindenkinek magának kell megküzdenie a túlélésért, mégis mennyivel nagyobb esély van erre, ha kisebb-nagyobb csoportok képesek maradnak az összetartásra és az egymás iránti szolidaritásra.⁴⁰ Veress Dezső a háborús hétköznapiakban, a szabad mozgást akadályozó, sőt gyakran életveszélyessé tevő korlátok ellenére is igyekszik fenntartani kapcsolatait, barátságait, szociális hálóját, valamint – értelmes és előremutató tevékenységként felfogva – bekapcsolódik a lakosság érdekében végzett közösségi munkába. Az öntevékenyen, civil kezdeményezésre létrehozott Magyar Segélybizottság a községből elmenekült közigazgatást próbálta pótolni, és igyekezett a lakosság ellátásán, egészségügyi gondjain segíteni, és a német katonai vezetéssel a kapcsolatot tartani.

E tevékenység kapcsán egyetlen dolgot emelnék ki csupán, ami az adott témakör szempontjából érdekes: Veress Dezső háborús hétköznapiinak, mindennapi feladatainak részévé vált a Segélybizottság „irodájában” (a Szetsey pincében) végzett munka, illetve ennek kapcsán a lakosság látogatása. Veress az első „frontvonalbeli” napoktól kezdve járta a várost, látogatta az ismerősöket, barátokat, rendszeresen átment a templom pincéjébe beszélgetni, illetve misékre is. Ez a kör önként vállalt hivatalos tevékenysége révén kibővült, s a napi bejegyzések közé bekerültek mindennapos körútjának leírásai. Egy példa: „Reggel több pincét látogattam meg a Segélybizottság

³⁸ Veress 2005: 17.

³⁹ Veress 2005: 143.

⁴⁰ Még az auschwitzi koncentrációs tábor szélsőségesen végletes körülményei között is érvényes volt ez: „Amit Levi az etnikai együttműködés és az egyének összetartó társadalmi csoportba szerveződésének fenti példáival szociológiai szempontból ábrázol, az a társadalmi lét dicsősége az individualitás felett – még hozzá egy olyan környezetben, amelyben az egyének kénytelenek a fennmaradásukért egymással megküzdeni. Bár a túlélésre mindenkinek csak halvány reménye volt, jelentősen javultak az esélyeik, ha az egyes személyek társadalmi kapcsolatot építettek ki egymás között, s erőiket és forrásaitak egyesítették.” Mars 2009: 172.

nevében. Szent Imre utcában a Löwi-féle pincét, ahol két helyiségben kb. 10-12-en laknak, egyik helyen Németh nevű konzervgyári munkásnak 1-2 nappal előbb született egy kis gyermeke. Voltam a Brunner-féle pincében, ahol kb. 30-32-en vannak összeszorulva (...), majd a Kossuth utcában Somogyi köteles házában levő pincében voltam, ahol ugyancsak 32-34-en vannak (...). Mindenütt várják, hogy ezek a „pincés” napok elmúljanak, és kezdődjék meg a rendes élet. Élelemmel nagyjában még el vannak látva, egyik-másik helyen az egészség körül vannak bajok. Igyekezni fogunk a bajokon segíteni.”⁴¹

E körutak kapcsán az olvasó elé tárul a község háborús topográfiája (merre, hogyan lehet közlekedni, melyik pincében kik és hányan laknak, hogyan vannak ellátva élelemmel, fűtéssel stb.), és láthatóvá válik a mind jobban pusztuló helység képe is. Lakóhelyének romlása és a lakosság egyre nehezebbé váló helyzete erős érzelmi reakciókat vált ki a naplórólból: „Szörnyűségesen néz ki a város, különösen a környéken. Siralmas a park képe.”⁴²

Minden alkalommal feljegyzi, ha halálos áldozatról, sebesülésről kap hírt: „Újabb polgári áldozat: Horváth György mánda súlyos aknalövés következtében meghalt Kisatádon. Minden nap meghozza az áldozatát, s újabban mind többen esnek áldozatul a polgári lakosság közül. Nem is mondhatnám, hogy civilnek való ez a mi életünk. Még katonának sem volna kellemes, s mi csináljuk már 10 hete.”⁴³ A háború a mindennapok részévé tette az erőszakos halált, a rombolást, a pusztítást. A naplóban naponta feljegyzett pusztulás-történetek, az áldozatok nevének leírása, a hozzájuk fűzött részvétet kifejező mondatok az ellen próbálnak hatni, hogy a mindennapos pusztulás látványa megszokottá válhasson, s egy idő után csupán részvétlenséget és közönyt váltson ki a szemlélőből.⁴⁴

„ÚGY MONDJÁK (...) MONDANAK MÁST IS.
KINEK HIGGYEK? HIHETEK-E VALAKINEK?”
HÍREK, HÍRESZTELESEK, RÉMHÍREK

A háborús hétköznapi szembetűnő jelensége, hogy milyen nehézséget jelentett a világban való hiteles tájékozódás. Különösen sok akadályba ütközött „a friss, egyszersmind megbízható információk beszerzése az embereket közvetlenül érintő fontos dolgok-

⁴¹ Veress 2005: 126.

⁴² Veress 2005: 75.

⁴³ Veress 2005: 123–124.

⁴⁴ A fronton harcoló katonák naplói kapcsán gyakran állapítják meg az írást elemző történészek, hogy a naplói író nem ír a körülötte levő pusztulásról. „A részletek elhallgatásának oka lehet persze e pusztulás »banalitása«, mindennapisága, de lehet szándékosság vagy tudatos elfojtásra irányuló igyekezet is” – írja Fisli Éva Az ismeretlen katona című tanulmányában. Fisli 2001: 142–143. A pusztuláshoz, a halálhoz való megváltozott viszonyra utal a berlini napló egyik szomorú jelenete is: „... láttam az utcán egy képet. Férfi tol talicskán egy halott nőt – merev, mint egy deszka. Kibomlott ősz fürtjei lengedeznek, kék kötény van rajta. Vékony, szürke harisnyás lába lelóg a talicskáról. Alig pillant oda valaki. Mint régebben, amikor a szemetet szállították.” Anonyma 2005:58.

ról. Általános tapasztalat szerint informálisan, szóbeszéd révén lehet csupán a hírekhez hozzájutni a fontos eseményeket illetően.⁴⁵ Az információhiány körülményei között szükségképpen előtérbe került a személyes kommunikáció, amelynek eredményeként a közönség „fokozott készenléti állapotba kerül”, s ezzel folyton növekvő keresletet támaszt (adott témákban) az újabb és újabb információk iránt.⁴⁶ Ez képezi a híresztelések alapját. A fogalom arra utal, hogy „valamely nagy hírértékű, sokakat érintő, vélt vagy valós esemény kapcsán a hírhiány leküzdésében, a helyzet interpretációjában túlsúlyra jut a hírek informális úton való előállítása és terjesztése.”⁴⁷ A rémhír fogalma pedig „az olyan híreszteléseket fogja át, amelyekről kiderült, hogy nem bizonyultak igaznak, vagy legalábbis komolyan feltételezhető légből kapott jellegük.”⁴⁸

Az információk hiányát Veress Dezső is panaszolja 1945. január 2-i bejegyzésében: „Mind jobban összezsugorodik az érdeklődés, a hírszerzés lehetősége, s mind inkább kevesebbet tudok, ami kívülem történik. Lassankint a lakásom a börtönöm lesz. A börtönőr: az orosz és a német.”⁴⁹ Ennek enyhítése érdekében naplójában rendszeresen leírja az általa hallott híreket, akár igaznak véli őket, akár már a leírás idején csupán valótlan álhíreknek gondolja azokat. A hírekhez minden esetben kizárólag személyes beszélgetések, esetleg magánlevelek révén jut hozzá, sok esetben még a hivatalos szervek által kibocsátott rendeleteket is csak ily módon tudja-tudják meg. A hírhez jutás szokásos formulái a naplóban a „híreket mondott”, „mondották, hogy”, „hallottam”, „mesélték”, „üzenetet hozott”, „úgy mondják”, „híreket hozott” stb.

Az így hallott hírek sokszor már többszörösen továbbadott, több emberen keresztül érkező információk, amelyeknek hitelességét éppen ezért nagyon nehéz ellenőrizni. Különösen közelről érintik őt azok a hírek, amelyek távol levő családjával kapcsolatosak. Egy jellemző eset az 1945. március 19-i bejegyzésben: „Mozgalmas nap volt. Korán reggel – 6 óra után – azzal állított be hozzám Vránics Lajosné Hókamalom pusztáról, hogy a férje tegnap Bolháson volt, s onnan a szolgabírótól és egy asszonytól azt az üzenetet hozta a részemre, hogy a vonatról valaki azt üzeni nekem, hogy Szalai Mariska az oroszoktól megszökött, nekem üzenetet hozott a családomról, menjek Segesdre, ott Garaiéknál találkozhatok vele.”⁵⁰ Bármilyen kusza és bizonytalanságokkal teli a hír útja, azonnal kocsit kerít és a nyomába ered. Hamar kiderül, hogy az információk egyetlen részlete sem igaz, ennek ellenére „a hír (...) Bolháson és Somogyszobon annyira el van terjedve, hogy ahány emberrel beszéltem, mind erről a hírről beszélt.”⁵¹

A legszörnyűbbek azok a hírek, híresztelések, amelyek szavahihetősége ellenőrizhetetlen, de borzalmas tartalmuk miatt még jobban felerősítik kétségeit, aggodalmát családjá iránt, akikről semmi bizonyosat nem tud: „Tegnap a főjegyzőéknél voltam látogatóban, s a jegyzőné rettenetes híreket mondott arról, hogy állítólag hogyan viselkednek az oroszok. Úgy mondották nekik Takács vendéglősék, akik állítólag Ri-

⁴⁵ Gyáni 2014: 88.

⁴⁶ Angelusz 2001: 316.

⁴⁷ Angelusz 2001: 316–317.

⁴⁸ Angelusz 2001: 324.

⁴⁹ Veress 2005: 48.

⁵⁰ Veress 2005: 155.

⁵¹ Veress 2005: 154–155.

nyaszentkirályról menekültekkel beszélgettek, s azok mondták volna. A hírek megremegették engem is.”⁵²

A családra vonatkozó híresztelések mellett folyamatos izgalmat okoznak az egész község számára a hivatalos intézkedésekről érkező hírek. Ezek a magyar közigazgatástól vagy a német katonai parancsnokságtól származnak, és legtöbb esetben a község kiürítésére, a lakosság kitelepítésére vonatkoznak. S bár e rendeletek legtöbbször komoly fenyegetést is tartalmaznak arra az esetre, ha nem hajtják végre, a község lakossága két hónapon át ellenáll, és a többség csak március elején hajlandó elmenni végül a kijelölt, biztonságosabbnak ítélt helységekre. A legelső rendelettel kapcsolatban december 22-én olvasható bejegyzés: „Közben áthívatott a főjegyző a zárdába, mert rendeletet kapott a kiürítésre. (...) Tanácskozás, mit tegyünk. A rendeletet az adott körülmények között kihirdetni nem lehet, nem volna, aki kidobolja, és nem volna, aki meghallgassa (mindenki pincében van), állandóan lövöldöznek, s csoportosan vagy egyenként elvonulni nem lehetne életveszély nélkül. (...) A helyzet olyan, hogy a rendeletet végrehajtani nem lehet.”⁵³

Habár a szerző kimondottan távol tartja magát a politikától, nem kommentálja, nem minősíti az eseményeket, e kiürítési rendeletekkel, illetve az azokat kiadó közigazgatási szervek működésével kapcsolatban többször is kritikus megjegyzéseket ír naplójába. 1945. március 7-én, miután a város nagy részét kitelepítették, ezt írja: „(...) a közigazgatás nem, vagy alig működik, hátulról csak rendelkeznek, de tovább vajmi keveset törődnek a kiürítés megszervezésével. Sajnos, minden ilyen életbevágóan fontos cselekménnyel szemben a közigazgatásunk teljes tehetetlensége, illetve a szervezőképesség teljes hiánya mutatkozik. Nagy frázisok hallatszanak „a magyar faj”, „a magyar mag” megmentéséről, de a megmentés munkáját nincs, aki csinálja, tettek a frázisok mögött nem mutatkoznak.”⁵⁴

A hírség csökkentése és a hiteles tájékoztatás érdekében a Segélybizottság röpiratokat készített, amelyeket több példányban legépeltek, és eljuttatták a község különböző pontjaira. A röpiratokat maga a naplóíró fogalmazta meg és írta alá, és mindegyiket bemásolta a naplóba is. A pontokba szedett hirdetmények végén a következő mondat szerepel: „Elolvasás után add tovább!” Emellett Veress Dezső a zárdában tartott misék után, ahol sokan megjelentek, szóban is kihirdette a legfontosabb tudnivalókat. Ezeket aztán a jelenlevők szintén szóban adták tovább a saját környezetükben.

A személyes kapcsolattartásnak a szóbeliség mellett fontos eszköze volt a levél. A naplóban több bejegyzés vonatkozik a kapott és az elküldött levelekre, amelyek a távol lévő rokonok, barátok helyzetéről, hogylétéről tudósítanak, illetve amelyekben ő is tudósíthatott a maga és családja bizonytalan állapotáról. A háború idején gyakorlatilag nem volt olyan család, amelynek hozzátartozója, rokona, közeli barátja, ismerőse ne lett volna távol (a fronton, esetleg hadifogságban, menekülésben stb.), ezért a híradásnak szinte egyetlen módja a levél volt. Ezért szerepelt a Segélybizottság tevékenységei között az első helyen, hogy a front miatt megszűnt postaforgalmat visszaállítsák, újra megszervezzék.

⁵² Veress 2005: 18.

⁵³ Veress 2005: 30.

⁵⁴ Veress 2005: 142.

Az információk át- és továbbadásának fent említett módjai sok rokon vonást mutatnak a pletyka, illetve a pletykálás tágabban vett fogalmával,⁵⁵ amely szerint a beszélők elsődleges szándéka az információcsere és -szerzés, vagy kapcsolathálójuk és jól értesültségük prezentálása.⁵⁶ Mivel a hírszerzés hivatalos módjai a háborús helyzetben egyáltalán nem vagy alig működtek, a kommunikáció szinte kizárólag a privát szférába szorult vissza, illetve egy félnyilvános térbe a privát és a publikus, a nem hivatalos és a hivatalos között, pletyka és hír határán egyensúlyozva. A hírekre vonatkozó naplóbejegyzések kapcsán kiemelendő a párbeszédes forma és a függő beszéd használata a kommunikáció során (például „mesélték”, „azt hallottam”, „azt beszélük” formulák alkalmazása, vagy a hírek továbbításának fent említett példája, amikor sok személyen keresztül, újabb és újabb szóbeli átadások, párbeszédek révén érkezik meg a hír a „célszemélyhez” stb.). A függő beszédes forma a felelősség elhárításának eszköze⁵⁷ (is) lehet a háború okozta kiélezett helyzetben, amikor a hírek gyakran valóban életről és halálról tudósítottak, illetve rendkívül erős érzelmi hatások lehetett a hírben érintett személy(ek)re, így a naplóíróra is. Emiatt az információ továbbadója nem akarja/meri vállalni a felelősséget annak igazságtartalmáért, s a függő beszédes forma elhárítja, de legalábbis megosztja a felelősség súlyát a híreket továbbadók között.

A háborús hónapok során – a naplóbejegyzésekből is érezhetően – felhalmozódtak egyes személyek vagy csoportok közötti feszültségek, illetve az informális és félnyilvános térben mintegy „lebegő”, ki nem beszélt információkészlet a háború utáni új helyzetben könnyen negatív előjelűvé változhatott, és szituációtól függően akár rosszindulatúvá vagy károssá is válhatott. A napló egyik, 1945. április 3-ai (tehát már az impériumváltás utáni, de még rendkívül bizonytalan, joghiányos helyzetben írt) bejegyzése utal erre: „Ideges voltam, és egyenesen hazajöttem. Sok minden lehetőség kóválygott az agyamban, a változás sok-sok irigységnek, bosszúnak adhat táplálékot, cselekedeteket félremagyarázhatnak, s sok-sok kellemetlenség lehet még. Különösen addig, míg valami hatósági szerv megkezdí működését, s valami jogrendféle helyreáll.”⁵⁸

„HIÁBA BUKDÁCSOLUNK A JOG ÚTVESZTŐIBEN”. REND ÉS KÁOSZ

A háború világában a békebeli, polgári élet normái jórészt érvényüket veszítették: a városban a német katonaság bevonulásával, a harcok elkezdődésével a katonai parancsnokság vette át az irányítást, a polgári közigazgatás, az intézmények megszűn-

⁵⁵ A pletyka definíciójára, formai jegyeire vonatkozóan Hesz Ágnes írására támaszkodtam (Hesz 2017).

⁵⁶ Hesz 2017: 835.

⁵⁷ Hesz 2017: 839.

⁵⁸ Veress 2005: 168. Amint a bevezetésben már utaltam rá, a rossz előérzetet igazolták a jövőbeni események: Veress Dezső fiának visszaemlékezése szerint a háború után a naplót rejtgetni kellett, mert a hatóság emberei többszöri házkutatások során kifejezetten azt keresték. (A visszaemlékező pontos évre, dátumokra nem emlékezett ezzel kapcsolatban, de feltételezhetően 1948-tól kezdődően, a kommunista hatalomátvétel után történhetett a házkutatások.) A naplót végül egy ismerős családnál rejtették el, és ők őrizték meg a kéziratot.

tek, nem működtek (az iskolákat, menhelyet bezárták, a község vezetői – szolgabíró, főjegyző – nagyrészt elmenekültek, nem volt orvos, megszűnt az intézményi szintű egészségügyi ellátás). Nem működtek a műhelyek, a gyárak, bezárták az üzleteket, megszűnt a kereskedelem. Csupán az informális (fekete-)piac csatornái működtek tovább úgy-ahogy. A községben maradt lakossággal a német katonai parancsnokság rendelkezett (ami leginkább a hadimunkára kötelezésben jelentkezett), illetve időnként megjelentek a Nyugat-Magyarországra menekült nyilas kormány nevében intézkedő különítmények, és katonaszökevényeket kerestek vagy a még be nem sorozott korosztályokba tartozókat gyűjtötték össze. A Segélybizottság ezt is próbálta – korlátozott lehetőségeivel – megakadályozni, s némi haladékot kicsikarni, ám ez csak ideig-óráig sikerülhetett: „Holnap kellett volna a 16–48 éveseknek bevonulni. További egy heti halasztást sikerült kapni (...).”⁵⁹

A civil rend felbomlását, a háborús törvények érvényesülését leginkább a német katonaság folyamatos harcosolása mutatja, amiről a naplóba gyakran kerültek bejegyzések. A katonák egyéni fosztogatásai mellett a hadvezetés által parancsba adott szisztematikus rablás és rombolás is sújtotta a községet. „Közben Vincze Béla a Selyemyárból jelentette, hogy a németek a gyárat le akarják szerelni, illetve a berendezéseket, a gépeket megsemmisíteni. Rettenetes volna a község lakóira nézve (...)”⁶⁰ – írja például 1945. február 9-én. A németek (akik idegenek, katonák) mellett azonban a helyi lakosság is részt vesz a pusztításban: „Az Isten áldotta nép az egyik üzletet a másik után hordja szét: zsidó holmik után Szabó-Burits, Paulik, Edöcsény üzletei kerültek sorra. Szomorú a sorsa azoknak a magánlakásoknak is, ahonnan elmenekültek.”⁶¹

Az ironikus hangú bejegyzés utal arra, hogy Veress, bár nem ítélkezik, de nem is ért egyet ezzel a magatartással, és többször rögzíti a naplóban, hogy ő a maga részéről mindenáron ragaszkodik a békebeli jog és törvényesség betartásához. Nem pusztán azért, mert ez a „rend”, hanem morális megfontolásból is. Minden alkalommal ragaszkodik ahhoz, hogy kifizesse, amit felajánlanak neki, vagy amit megvásárolni szándékozik. A Segélybizottságban végzett munka kapcsán is gyakran kerül elő a törvényesség, a jog érvényessége, a magántulajdon tisztelete, amelyhez itt is a végletekig megpróbál ragaszkodni.

Keserűen jegyzi fel ugyanakkor január 13-án: „Hiába bukdácsolunk a jog útvesztőiben, még most is, amikor itt már jogról, jogszabályról aligha lehet beszélni, s az itteni életet rendes szabályokkal szabályozni nem lehet. Nem mer az ember olyan dolgokhoz sem nyúlni, amelyek különben biztos pusztulásnak vannak kitéve, vagy amelyeket a német úgyis összeszed és elvisz, és később rettenetes következmények származnak ebből, mert nem érzi az ember felhatalmazottnak rá magát (...)”⁶² A háborús hétköznapiakban egyszerre vannak jelen a rend, a jog békeidőben érvényes szabályai, a vallási, erkölcsi parancsok, ugyanakkor ezek ellenkezője is: a szabályok megszegése, figyel-

⁵⁹ Veress 2005: 135.

⁶⁰ Veress 2005: 110.

⁶¹ Veress 2005: 14.

⁶² Veress 2005: 68. kiemelés tőlem.

men kívül hagyása – talán „a szükség törvényt bont alapján megélt szabadság,”⁶³ vagy épp a túlélés imperatívusza érdekében. Egyszerre vannak jelen, és egyszerre oltják ki egymást – mutatván a háború okozta külső és belső káoszt egyaránt.

„NÉGY HÓNAPI RÁTOK GONDOLÁSOM ADOM
NÉVNAPI MEGEMLÉKEZÉSÜL.”
A NAPLÓ EMLÉKEZETE

1945. április 5-én váratlanul teljesült, amire Veress Dezső négy hónap óta várt: családja egyesült, szerencsésen, épségben túlélve e szörnyű hónapokat. Elkezdődhetett az az idő, amely a naplórás idejében még csak a remélt jövő volt. A naplórás ideje ezzel lezárult, ám a napló élete nem ért véget. Szerzője világból kikerülve az írás családi használatba került. Ez megegyezett a naplóíró eredeti szándékával, hiszen jegyzeteit a külön töltött idő dokumentációjának, távol lévő családjának szóló beszámolóknak szánta. A háborús feljegyzéseket még abban az évben, november 19-én, az alcímben idézett szép vallomással adta át feleségének névnapi ajándéknak.⁶⁴ Az eredeti, kézzel, sokszor mostoha körülmények között írt, több helyen nehezen olvasható, esetenként megrongálódott kéziratot felesége legépelte, és ebben a formájában, szöveg-, s egyúttal tárgyi emlékként a következő években, évtizedekben a naplóban megörökített történet a családi narratíva, a családi emlékezet részévé vált. A 2000-es évek elején Veress Dezső leszármazottai a családi irategyüttes részeként a naplót is átadták a nagyatádi Városi Múzeum gyűjteményének. Ezzel az írás kilépett a család által képviselt kommunikatív emlékezet köréből, és átkerült a múzeum által képviselt kulturális emlékezet terébe.⁶⁵ 2005-ös megjelentetésével pedig a helyi történelem fontos – ugyanakkor vitatható – dokumentumaként a széles nyilvánosság elé lépett, és ezzel a „helyi emlékezet dinamikus küzdőterére”⁶⁶ került.

Veress Dezső naplója rendkívüli helyzetben, a második világháború utolsó hónapjaiban született, amikor az életben maradás volt a tét. A fizikai túlélés mellett a szellemi, lelki túlélést segítette a naplóírás, amit minden nehézség ellenére, vagy éppen a nehézségeken való felülemelkedés érdekében – mosókonyhában, pincében, alig világító pipics mellett, állandó ágyú- és aknazaj, házomlás és a katonák fosztogatásai közepette egyaránt – nap mint nap folytatott. A napló értelmezése során leginkább azokat a témákat emeltem ki, amelyek azt mutatják meg, hogyan változtatta meg a mindennapi életvilágot a háború teremtette rendkívüli helyzet, amikor a békebeli, polgári élet normái jórészt érvényüket veszítették, illetve – a túlélés érdekében – hogyan tudott a naplóíró és környezete alkalmazkodni a megváltozott körülményekhez. Látható volt, hogy éppen a régi, békebeli életvilág bizonyos elemeinek fenntartására való törekvés

⁶³ Fisli 2001: 144.

⁶⁴ A mottó teljes szövege: „Drága Angyalom! Négy hónapi Rátok gondolásom adom névnapi megemlékezésül. Legyen biznyság rá, hogy nagyon szeret Dezsőd. Nagyatád, 1945. nov. 19.” Veress 2005: 11.

⁶⁵ Keszeg 2008: 286. és 295.

⁶⁶ Keszeg Vilmos kifejezése.

(az étkezés, a tisztálkodás, az emberi kapcsolatok fenntartása, fokozott ápolása) volt az, ami ehhez hozzájárult. S nem pusztán az életben maradásban, hanem az emberi méltóság és a humánus megőrzésében is kulcsszerepük volt. Vizsgáltam továbbá a háborús helyzetben különösen nagy hangsúlyt kapó hírek, híresztelés, rémhírek témakörét, amely összefüggésbe hozható a pletyka, pletykálás beszédmódjával. Végül írtam röviden arról, hogy a háborús mindennapokban, a civil rend felbomlása és a háborús törvények érvényesülése idején egyszerre vannak jelen a rend, a jog békeidőben érvényes szabályai, a vallási, erkölcsi parancsok, ugyanakkor ezek ellenkezője is: a szabályok megszegése és figyelmen kívül hagyása – mutatván a háború okozta külső és belső káoszt egyaránt.

Irodalom

ANGELUSZ Róbert

- 2001 Mondják, mert hallották. A híresztelés és a rémhír természetrajzához. In Pál Eszter (szerk.): *Útközben. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből Somlai Péter 60. születésnapjára*. Budapest: Új Mandátum Kiadó.

ANONYMA

- 2005 *Egy berlini nő naplója. Naplójegyzetek 1945. április 20-tól június 22-ig*. Budapest: Magvető Kiadó.

BOGNÁR Zalán (szerk.)

- 2009 *Malenkij robot. „Egyetlen bűnünk származásunk volt...” Német és magyar lakosok deportálása „malenkij robot”-ra a sztálini lágerekbe 1944/45–1955*. Pécs: Magyarországi Németek Pécs-Baranyai Nemzetiségi Köre.

BOTKA Ferenc

- 1985 *Üzenetek Szibériából*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.

ELŐD Nóra (szerk.)

- 2015 *Pepita füzetek. Pichler László naplója 1938–1944*. Budapest: Syllabux Könyvkiadó.

FISLI Éva

- 2001 Az ismeretlen katona: Kurucz János (1916-1951): Kísérlet életrajzra. *Aetas* 18. 2. 130–161.

GYÁNI Gábor

- 1998 *Az utca és a szalon. A társadalmi térhasználat Budapesten (1870–1940)*. Budapest: Új Mandátum Kiadó.
- 2000 A napló mint társadalomtörténeti forrás. A közhivatalnok identitása. In Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest: Napvilág Kiadó. 145–160.
- 2014a A napló mint kordokumentum (Fenyő Miksa: Az elsodort ország. Naplójegyzetek 1944–1945-ből). *Holmi*. XXVI. 10. 1258–1263.
- 2014b „A városban ma mindenki arról beszél...” Háborús hétköznapiak egy napló tükrében. *Forrás*. 46. 4. <http://www.forrasfolyoirat.hu/1404/gyani.pdf> (letöltés: 2017. 10. 02.)

HANÁK Péter

- 1988 Népi levelek az első világháborúból. In *A Kert és a Műhely* Budapest: Gondolat Kiadó.

HAUPTMAN Gyöngyi

- 2009 *Élettörténet három hangra*. Veress Dezső 1896–1973. Kézirat.
- 2013a Élettörténet a múzeumi emlékezet terében. In *Belvedere* XXV. 2. 22–33.
- 2013b „Hát akkor mire volt mindez jó?” A kitelepítés narratívái. In Farkas Judit – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kolozsvártól Pécsig, a yaoitól a juhászatig. Néprajzi – kulturális antropológiai tanulmányok két doktori iskolából*. 45–62. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2015 „Olyan üres lett számomra Atád.” Az otthon képei a kitelepítés időszakában keletkezett levelekben. In Keszei András – Bögre Zsuzsanna (szerk.): *Hely, identitás, emlékezet*. 189–198. Budapest: L'Harmattan.

HESZ Ágnes

- 2017 Mi a pletyka? Egy definiálhatatlan jelenség meghatározástörténete. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére*. 831–844. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

K. HORVÁTH Zsolt

- 2003 Önarcképcsarnok. A személyes emlékezés mint történeti probléma. In Szekeres András (szerk.): *A történelem szerszámosládája*. 81–102. Budapest: L'Harmattan.

HUHÁK Heléna – SZÉCSÉNYI András – SZÍVÓS Erika (szerk.)

- 2015 *Kismama sárga csillaggal. Egy fiatalasszony naplója a német megszállástól 1945 júliusáig*. Budapest: Jaffa Kiadó.

KESZEG Vilmos

- 2003 A 'mai nap' megélése és reprezentálása. In Zsigmond Győző (szerk.): *Napjaink folklórja Folclorul azi*. 33–64. Bukarest: A Magyar Köztársaság Kulturális Központja. <http://keszeg.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=3&p=2139> (letöltés: 2017. 10. 21.)
- 2008 *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Kolozsvár: KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.

KOHLI Martin

- 1990 Társadalmi idő és egyéni idő. Az életút a modern társadalom szerkezetváltozásában. In Gellériné Lázár Márta (vál.): *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. 175–212. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KÖRNYEINÉ GAÁL Edit

- 1985 *Az első világháború emlékei a népi kéziratok forrásokban és a szájhagyományban*. Debrecen: KLTE.

KÜLLÖS Imola – VASVÁRI Zoltán

- 2006 *Áldozatok. A második világháborús hadifogolytáborok és a sztálini lágerok folklórából*. Budapest: Európai Folklór Intézet – L'Harmattan Könyvkiadó.

LUKÁCS Bence Ákos – SZABÓ Péter

- 2015 *A somogyi rosseb hadosztály a Don-kanyarban. Hadiokmányok, harctéri naplók, tábori levelezőlapok, visszaemlékezések és sajtóhíradások a magyar királyi 10. honvéd könnyű hadosztály történetéhez 1942–1943*. Budapest: Zrínyi Kiadó.

MÁRKUS Beáta (szerk.)

- 2013 „Messze voltam én fogságban, nagy Oroszországban...” Magyarországi németek szovjet kényszermunkán 1944/45-1949. „Malenkij robot” interjúkötet. Pécs: Magyarországi Németek Pécs-Baranyai Nemzetiségi Köre.

MARS, Leonard

- 2009 Az abszurd antropológiája: Primo Levi, Auschwitz néprajzkutatója. In Vargyas Gábor (szerk.): *Ájtárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. 161–178. Budapest: L'Harmattan és PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.

Mesék a nagy háborúból. Kovács György harctéri naplója

- 2016 Nagy Háború Kutatásért Közhasznú Alapítvány, Budapest.

PAPP Árpád (szerk.)

- 2015 *Igaz történetek Mindenki földjéről – Vajdaság/Délvidék (1941–1944)*. I. köt. Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet.

PIHURIK Judit

- 2007 *Naplók és memoárok a Don-kanyarból. 1942–1943*. Budapest: Napvilág Kiadó.

SZENTI Tibor

- 1988 *Vér és pezsgő. Harctéri naplók, visszaemlékezések, frontversek és családi levelek az első világháborúból*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.

VERESS Dezső

- 2005 *Értetek. Napló, Nagyatád 1944–45*. Nagyatád: Nagyatádi Művelődési Ház és Városi Múzeum. A szöveget sajtó alá rendezte Veress Péter és Hauptman Gyöngyi, a bevezetőt és a magyarázó jegyzeteket Hauptman Gyöngyi írta.

Hauptman Gyöngyi

muzeológus, Városi Múzeum, Nagyatád; doktorandusz, PTE

e-mail: hagyongy@gmail.com

Gyöngyi Hauptmann

Everyday life during wartime as represented in the diary of a provincial lawyer

The author in her article by analysing a diary that was written during the second world war presents in what way the author of the diary tried to maintain values of ordinary life amidst the extreme circumstances of war in order to preserve his physical and mental integrity and human dignity. The author discusses the motivation and role of keeping a diary, the segmentation of time in the entries made during war, the way customary routine actions changed and the efforts the author of the diary made in order to maintain old habits (e.g. eating, hygiene, relation to object and the related attitudes). She also investigates how in this upside-down world the author of the diary tried to preserve his social connections. The author of the diary often wrote about rumours spread in the rural town, which under these special circumstances emerged emphatically and influenced people's everyday lives, deeds and way of thinking. Finally, the clash of peacetime jurisdiction and wartime relations is presented.

Lakodalmi ajándékozás Gyimesben Marcel Mauss ajándékcseré-modelljének tükrében

Írásomban a gyimesi lakodalmi ajándékozás szabályszerűségeit, normáit és gyakorlatát vizsgálom.¹ Számba veszem a helyiek lakodalmi ajándékcserével kapcsolatos tapasztalatait: megvizsgálom, hogyan értelmezik magát az ajándékozás és viszonzás folyamatát; azt, hogy milyen kalkulációkkal jár a lakodalmi vendéglisták összeállítása; milyen szempontok alapján mérlegelik az emberek, hogy vendégként megjelennek-e az adott lakodalmakban; és hogyan határozzák meg az ajándékpénzek összegét. Ahogy azt látni fogjuk, az ajándékok viszonzása nem minden esetben történik meg, a tartozó felet nem mindig kéri meg tartozás törlesztésére, s nem minden (adós) vendég fogadja el a lakodalmi meghívást, viszonozza az ajándékot. A lakodalmi ajándékozás helyi törvényszerűségeit Marcel Mauss ajándékcseré-modellje nyomán gondoltam végig. Mauss szerint az archaikus csere lényege az *ajándékozás, elfogadás és viszonzás* kötelessége.² „Ahhoz, hogy a totális szolgáltatás és a potlecs intézményét teljes egészében megértsük, két másik mozzanatra kell magyarázatot találnunk, amelyek ezt kiegészítik; a totális szolgáltatás ugyanis nem csupán a kapott ajándék viszonzásának kötelezettségét foglalja magában, hanem két másik kötelezettséget is: egyrészt a szolgáltatás nyújtását, másrészt a szolgáltatás elfogadását.”³ Kíváncsi voltam arra, hogy vajon ez az amúgy premodern társadalmakra kidolgozott struktúra mennyire állja meg a helyét a 21. században. A saját terepemen, a romániai Gyimesben (2007–2016 között) megfigyelt lakodalmi ajándékcserék a Mauss által rögzített adás, elfogadás és viszonzás hármasan túl, újabb szempontokra is felhívták a figyelmet.⁴ Mindenekelőtt arra, hogy a gyimesi lakodalmi ajándékozás minden gyakorlata és szabályszerűsége nem teljesen sűrítendő bele ebbe a három mozzanatba, illetőleg hasznos lehet a modell kiegészítése, további árnyalása is.

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² Mauss 2002 [1925]: 50–59.; Mauss 2000: 212–215.

³ Mauss 2000: 212–213.

⁴ Gyimesközéplekon (Lunca de Jos, Hargita megye), Gyimesfelsőlokon (Lunca de Sus, Hargita megye) és Gyimesbükkön (Ghimeș-Făget, Bákó megye) végeztem terepmunkát.

A LAKODALMI AJÁNDÉKOZÁS ÁLTALÁNOSABB SZABÁLYSZERŰSÉGEI

Kölcsönösség, tartozás, adóság és a speciális hitel

A lakodalmi ajándékozás, az *ajándékfelszedés* a gyimesi lakodalmak egyik központi mozzanata. Míg korábban, az 1980-as évek végéig, a lakodalmakat helyettesítő, illetve kiegészítő táncos-zenés multságokban (*ajándéktáncokban, ajándékszedő kalákában*) pénzt, amellet konyhai felszerelést ajándékoztak, napjainkban elsősorban pénzt adnak. A lakodalmazók az esetek többségében az így befolyt pénzösszegeből (ezt kiegészítve a menyasszonytánc csekélyebb bevételével) fizetik ki utólag a házasságkötés költségeit, az ezenfelüli pénzösszeget pedig közös életükre fordítják. Az ajándékozás kiemelt jelentőségét, a lakodalomban betöltött központi szerepét jól mutatja az is, hogy az esemény *hivatalos* része az ajándékok felszedéséig tart, majd ezt követően a vendégek jelentős hányada, miután teljesítette kötelességét, távozik.

A gyimesiek a lakodalmi ajándékozást explicite kölcsönügyletként, speciális hitelként – *adóssággként, tartozásként és viszonzásként* – írják körül. A hitelt lakodalmi ajándékok formájában kapják a vendégektől, illetve adják a lakodalmazóknak, majd az ajándék elfogadásával, a hitel adóssággá alakul. Chris A. Gregory is azt hangsúlyozza, hogy a hitel magát a lehetőséget jelenti, s amint az elfogadásra kerül, „a hitel a múlté lesz és az adósság formáját veszi fel”.⁵ Az ajándékadást és viszonzást Gyimesben ugyanazon érem két oldalának tekintik, egy gazdaságilag motivált adok-kapok viszonyban értelmezik: „Ha előálltál a héjszára, kell járni” – mondják, s mindezzel az ajándékozás és segítségnyújtások szinte végtelen, kölcsönösségen alapuló körforgására utalnak. A gyimesiek Marcel Mauss-hoz hasonlóan látják az ajándékcsere működési mechanizmusait, tisztában vannak az ajándékadás, elfogadás és viszonzás kötelező érvényűségével, azzal, hogy az adás kötelezettségeket teremt.⁶ A lakodalmi segítségnyújtások, ajándékadások a helyi általános reciprocitási rendszerbe illeszkednek, és arra a morális és gazdasági alapelve épülnek, miszerint minden segítséget viszonzni kell.⁷ A gyimesiek kölcsönösen segítik egymást a mindennapokban és az ünnepnapjaik kiemelt eseményein is. Magát az ajándékadást gyakran *pótolásnak* nevezik, *pótolnak* egy nagyobb ajándékba: többen összeadnak egy bizonyos összeget egy drágább ajándék megvásárlásához. Pótolnak az ismerőseik születésnapjára és névnapjára ajándékaiba, pótolnak a keresztelők, ballagásokra, egymást segítik a különféle mezőgazdasági munkák, kalákák során is.⁸ Lakodalom esetén hozzájárulnak a fiatalok teljes lakodalmi bevételéhez. Megesik, hogy a vasárnapi szentmise kapcsán is egyfajta kölcsönösséget és a tartozásaik törlesztését emlegetik: *Voltunk ma szentmisén, törlesz-*

⁵ Vö. Gregory 2015: 162.

⁶ Mauss 2000 [1925]: 208–215.

⁷ A lakodalmi ajándékcserekről lásd Tárkány Szűcs 1981.; Balázs 1999.

⁸ A kalákamunkák kölcsönösségéről lásd pl. Paládi-Kovács 1977: 103–137.; Vidacs 1985.; Janó 1987.; Szabó Á. T. 2009.; Hesz 2012: 59–78.

tettük az adósságot Istennek! – újságolta örömmel 2016 nyarán egy 65 éves gyimesi férfi a vasárnapi katolikus szentmise után. A férfi a misén való részvétellel hálálta meg az egész heti transzcendens támogatást és segítséget. Ezt a cserét hetente meg kell újítani. Az adok-kapok viszony mellett a gyimesiek számon tartják a köztes, átmeneti, még nem kiegyenlített/viszonzott cseréiket is. Mauss logikája szerint is része az ajándékcsereknak ez a *várakozás és mások várakoztatása*.⁹ Gyimesben az ajándékcserek során ezek az átmeneti, függőségi helyzetek különösen lényegesek: az emberek tartoznak, vagy mások tartoznak nekik. Megfigyeléseim szerint a gyimesiek aktuális függőségi viszonyai befolyásolják a lakodalmi meghívást és a meghívás elfogadását is.

A TÁRSADALMI KAPCSOLATOK ÉS AZ ÉRZELMEK SZEREPE

A lakodalmi ajándékozások során külön szempontot jelentenek a tartozó felek közötti viszonyok és érzelmek is – a társadalmi kapcsolatok mélysége, erőssége és minősége. Az érintettek közötti egyéb viszonyok, a mindennapi kapcsolatok is meghatározók, esetenként felül is írhatják az ajándékozás kölcsönösségi folyamatait. A társadalmi kapcsolatok, a kapcsolat minőségét és alapvetően az érzelmek fontosságát, az ajándékcsereknél játszott szerepét több hazai kutató is hangsúlyozza. Így például legutóbb Tesfay Sába érvelt a társadalmi kapcsolatok fontossága mellett. Eritreai kutatásai alapján bemutatta, hogy a lakodalmi ajándékok (és a látogatások) az esemény rangja mellett a társadalmi viszonyok és kapcsolatok minőségét is jelölik.¹⁰ Berta Péter a vőlegény után fizetendő juss, vőlegényváltság kapcsán hangsúlyozta azt, hogy a házasság lényegében az apák és az apai nagyapák generációinak a szintjén szerveződik, és a pénzáramlást alapvetően a közöttük fennálló státuszviszonyok, és a remélt presztízshozam kérdése határozza meg.¹¹ Sárkány Mihály az okiotok társadalmában megfigyelt házassági ajándékcserek kapcsán emelte ki a társadalmi viszonyok szerepét: szerinte „a gazdasági viszony vesztí ridegségéből, és tartósítódik azáltal, hogy társadalmi viszony humanizálja.”¹² Sárkány nem fogadja el azt a nézetet, miszerint az ajándékozásnak a társadalmi oldala az elsődleges. Ezzel összefüggésben kétfajta ajándéktípust különböztet meg: az egyik az, amelyiknek társadalmi szerepe nagyobb, a másik az, melyiknek gazdasági szerepe jelentősebb.¹³ Gyimesi tereptapasztalataim alapján a társadalmi viszonyok, továbbá az érzelmek szerepét én sem állítom szembe az ajándékozás gazdasági jelentőségével, hanem a lakodalmi ajándékozás folyamatát szintén meghatározó kontextusnak tekintem.

A gyimesiek a lakodalmi ajándékozást a rokonsági, szomszédsági kötelezettségekkel, a személyes nagylelkűséggel, illetve a barátság ideológiájával is magyarázzák. Az ajándékozásra a *baráti szívességek cseréjeként, kölcsönös szomszédsági segítségként*

⁹ Lásd erről Godelier 1999.; Venkatesan 2011: 223.

¹⁰ Tesfay 2015.

¹¹ Berta 2005: 106.

¹² Sárkány 1998: 55.

¹³ Sárkány 1998: 91.

és kölcsönös jó viszonyként is utalnak.¹⁴ Így például a szomszéd kötelessége szerint segít: lehet kalákamunkára hívni, ajándékot ad a kortárstalálkozó család ünnepségein, meghívják a kereszteleőkre, esküvőkre és lakodalmakra is. Ha tud, elmegy. Amíg a rokonság és szomszédság kategóriális fogalmak, melyek magukban foglalják a tulajdonított státuszt, addig a barátság elsősorban viszonykifejezés. Az, hogy kit nevezünk a barátunknak, az a közöttünk lévő kapcsolaton múlik.¹⁵ A barátságok laza, máskor sűrűbb láncolatban kötik össze a gyimesi embereket: a szomszédokat, rokonokat, osztálytársakat/iskolátársakat, munkatársakat, s alapvetően a helyi lakosokat/falustársakat – ismerősöket. Van közöttük *közelebbi és távolabbi barát*. Ezek a távoli barátok gyakran az ismerősök, esetleg az idegenek kategóriájával esnek egybe, a közeli barátok számos elbeszélésben *szívbeli barát*ként említődnek. A *jó barát* semleges kategória, mind a távoli és mind a közeli barátokra utalhatnak vele. Több beszélgetőtársam hangsúlyozta a barátságok kialakulásának sajátosságait, azt a folyamatot, amely az idegenségből elvezethet akár a barátságig is. *Há a szomszédok azok hamar, nagyon hamar ismerkednek, azok jönnek, próbálnak segíteni, akkor mindjárt megvan az ismeretség, mindjárt megvan a barátság.*¹⁶ A gyimesiek ezeket a kapcsolataikat próbálják kézben tartani és intézményesíteni, elsősorban a *komaság* intézménye által. A komák magas száma a barátok, ismeretségek magas számáról árulkodik, és arról, hogy az adott család megfelelő számú és minőségű társadalmi kapcsolattal rendelkezik. A sok koma azon túl, hogy rengeteg kiadást jelent, presztízsreprezentációs szerepet is betölt, illetve kiemelt szerepük van a kölcsönös segítségnyújtások (közös munkák, ünnepek, mindennapok) alkalmával is.¹⁷ Gyimesben a komaságnak, keresztszülőségek nem a magyar katolikusságnál általánosan elterjedt formája (egy gyermek, két keresztszülő – keresztanya, keresztapa) van gyakorlatban, hanem a helyiek jóval több keresztszülővel, illetve komával rendelkeznek.¹⁸ A keresztszülőségre Gyimesben nem felkérlik a barátokat, ismerősöket, hanem azok jelentkeznek, és *elkéri* a gyermeket kereszteleésre, illetve kisebb ajándékokkal jelzik abbéli igényüket, hogy komák, keresztszülők szeretnének lenni. Ugyanakkor a kereszteleésre való ajánlkozást a szülők még átértékelik, és a végső szót lényegében ők mondják ki az egyházi kereszteleőre szóló meghívással. Tudok néhány olyan esetről, amikor a szülők nem fogadták el egy potenciális koma/keresztszülő jelentkezését vagy a felajánlkozott keresztszülő végül nem ment el a kereszteleésre, mert nem hívták meg hivatalosan.

¹⁴ Vö. Vasile 2015.; Lucas 2012.

¹⁵ Pahl–Spencer 2003: 6.

¹⁶ 50 éves gyimesközéplaki nő, 2008.

¹⁷ Vidacs Bea, aki 1980–1981 és 2009–2010 között vizsgálta a szentpéterszegi komaválasztási stratégiákat, megfigyelte, hogy a közösség gazdasági-társadalmi átalakulásával, a kölcsönösségi gyakorlatok háttérbeszorulásával és a falu lassú elnéptelenedésével párhuzamosan, a korábbi gyakorlattal szemben, a helyiek már nem a barátait, hanem a rokonaikat, testvéreiket kérik fel keresztszülőnek. Míg korábban a társadalmi kapcsolataikat, kapcsolathálójukat próbálták megerősíteni, az újabb stratégia a család összetartását szolgálja (Vidacs 1985.; Vidacs 2017.).

¹⁸ A magyar kereszteleési gyakorlatról összefoglalóan lásd Vidacs 2017: 3–5.; a gyimesi gyakorlatról Csonka-Takács 2008.; 2012.; Hesz 2012: 50–56.

A komák között sok a *leánykori* és *legénykori barát*, valamint a szülők barátai, a családi barátok: „édesapámék felől egy barát”, „ez családi barát édesanyáméknak”, „férjemnek családi barát”. A keresztyermek ilyen tekintetben a lazább kapcsolatok megpecsételésének, fenntartásának szimbolikus eszköze. A gyermekek megkeresztelésén, a keresztszülőség felajánlásán túl a barátságok intézményesítését teszi lehetővé tehát a bérálás és a lakodalmi násznagyság is, azzal a különbséggel, hogy a bérmakeresztszülőt és a *násznagyokat* felkérlik, és nem maguktól ajánlkoznak. A násznagyok az egyházi esküvőkön és a lakodalom alkalmával is kiemelt szerepet töltenek be, ők adják a legtöbb ajándékot, a lakodalmak igazi „díszvendégei”. Korábban, egészen a 2000-es évek elejéig úgynevezett *násztársakat* is felkértek a násznagyok mellé, ők fele annyi ajándékot voltak kötelesek adni, mint a násznagyok.

A GYIMESI LAKODALMI AJÁNDÉKCSERÉK GYAKORLATA

A lakodalmi vendéglista összeállítása és a lakodalmi meghívás/ajándékkérés gesztusa

A gyimesiek a terepmunkám idején az ajándékcserék első lépéseként tartották számon a *lakodalmi meghívás* gesztusát, illetve a meghívást előkészítő vendéglisták összeállítását. A felkérés formális változata nem volt mindig gyakorlatban, a korábbi ajándéktáncokba nem is hívták meg a vendégeket. Az ajándéktáncokról templomi hirdetésből, rokonoktól lehetett tudomást szerezni.¹⁹ Napjainkban a lakodalmi ajándékadás előtt minden esetben felkérés történik. Megjegyzem, hogy a meghívás, a segítségkérés szerepe az egyéb közösségi cserék során is egyre inkább felértékelődik. Hesz Ágnes 2002 és 2003 között végzett gyimesi terepmunkája alapján még azt hangsúlyozta, hogy a gyimesiek a cserék kapcsán az önzetlenség látszatának megőrzésére törekednek. Egy kaláka során megfigyelte, hogy egy család némiképp „megütözött” azon, hogy egyik partnerük megüzen-te nekik, hogy elindult szénát csinálni, továbbá az üzenetet hozó gyermek a hír átadása után csöppet várakozott is. A család a felkérést a viszonzás kikényszerítéseként értelmezte.²⁰ Saját terepmunkáim idején a kérést, a segítségkérést egyre inkább egy olyan gesztusnak kezdték tekinteni, amelyet nem, hogy nem tartanak sértőnek – nem mond el-lent a rendszer és a norma szerint helyénvaló viselkedésnek –, hanem egyenesen elvárt, megkívánt. Így például a virrasztásokon, *imádkozókban* sem feltétlenül önszántukból jelennek meg a közvetlen szomszédok, távolabbi ismerősök. Az elmúlt évek során több olyan beszélgetést figyeltem meg, amikor haláleset alkalmával a szomszédok arról be-szélgettek, hogy csak abban az esetben mennek el a virrasztásra, ha erre megkérlik őket.

¹⁹ A vőlegény családja rendezte a lakodalmat, ha volt egyáltalán lakodalom. A lány csak nagyon kevés vendéget hívhatott az esti lakodalomba, akiket meghívóknak neveztek. A lakodalomba nem hivatalos személyek az ajándéktánc alkalmával adták át az ajándékaikat.

²⁰ Hesz 2012: 69.

A mezőgazdasági kalákamunkák esetében sem teljesen automatikus a segítségnyújtás és viszonzás. Nem feltétlenül arról van szó, hogy a gyimesiek csak akkor segítenek, ha erre megkérik őket, hanem arról, hogy praktikus és érzelmi okokból is fontos nekik a megfelelő (időben és módon történő) értesítés. Akár kisebb-nagyobb sértődéseket is eredményezhet, hogyha mindez elmarad. Ugyanakkor, a konkrét segítségkérések kivitelezése során a gyimesiek nagyrésze még mindig szabadkozni kezd, megint mások próbálnak önzetlenként feltűnni, és burkoltan kommunikálva érik el a céljaikat.²¹ Az egyes búcsús ünnepek során is fontos, s egyre inkább elvárt aktus a vendégek hivatalos, formális meghívása, bár a közeli barátok és rokonok esetében most is gyakran hangsúlyozzák, hogy ilyen esetekben nem kell meghívó (de azért számítanak rá).

A *meghívást* már Marcel Mauss is (bizonyos esetekben) az ajándékcserék kezdő lépéseként írta le, ugyanakkor az ajándékadás kötelékében értelmezte azt. A felkérés egy olyan kötelező, jelentős presztízsértékkel bíró, megtisztelő ajándéknak tekintette, amelynek elmulasztása társadalmi konfliktusokat eredményez. „Az ajándék megtagadása, a meghívás elmulasztása vagy visszautasítása felér egy hadüzenettel, ez ugyanis egyet jelent a szövetség és a közösség megtagadásával.”²² Mauss szerint „a meghívásra való kötelezettség eléggé egyértelmű, mikor az egyik klánnak vagy törzsnek ez kötelessége. Ténylegesen csak akkor van jelentősége, ha olyannak ajánlják fel, aki a családon, klánon vagy a frátrián kívül áll. Fontos, hogy olyat hívjanak meg, aki el tud és el is szeretne jönni, vagy, aki ténylegesen megjelenik a potlecsnél. Ennek elmulasztása végzetes következményekkel jár.”²³ Mauss a meghívással kapcsolatos társadalmi elvárások egyetemes jellegét egy észak-amerikai tsimshian mítosz és európai folklórban gyökerező gonosz tündér történetén példázta (a tündért elfelejtették meghívni a keresztlőre vagy az esküvőre, ezért bosszút esküdött).²⁴ A tündér haragja azonban nem teljesen hasonló a fentebb említett gyimesi példa szereplőinek bosszúságához: míg a tündér vágyik a mulatságra és a meghívásra (vágyik a megtiszteltetésre, és a meghívásnak jelentős presztízsértéket tulajdonít); addig a gyimesiek esetében erről a legtöbb esetben szó sincs, csak szeretnék előre látni a teendőiket. A tündér esetében a meghívás ajándék. S bár a gyimesi lakodalmi meghívásoknak is van némi presztízsértéke és bizonyos esetekben ez megtiszteltetést is jelent (így van például a násznagynak, vagy éppen koszorúslánynak, vőfélynak való felkérések esetében), ugyanakkor a gyimesi lakodalmi meghívások elsősorban – explicit felszólítások az ajándékadásra, segítségnyújtásra. Tehát sokkal inkább egyfajta *ajándékkérés* jelentenek. Megfigyeléseim szerint Gyimesben a lakodalmi meghívás nem tagozódik, tartozik bele inkluzívan a hármas cseremodellbe, nem lehet csupán az ajándékadás részeként, járulékaként értelmezni. Elsősorban hitelkérést jelent, illetve az adósságuk visszafizetésére szólítja fel a meghívottakat. Éppen ezért az ajándékkérést, egy önálló, különálló mozzanatként kezelem, és így értelmezik a gyimesiek is. Megjegyzem, hogy a kortárs városi, és falusi monetarizált gazdasággal (a hitelezéssel, uzsoraka-

²¹ Bourdieu 1997.

²² Mauss 2000: 212–213.

²³ Mauss 2002: 51.

²⁴ Mauss 2002: 51.

mattal) foglalkozó újabb munkák igaz más vonatkozásokban, de szintén felhívták a figyelmet a hitelkérések dinamikájára.²⁵

A lakodalmi ajándékkérés – a hitelkérés és az adósságok visszafizetését szolgáló felkérés –, összefoglalóan a lakodalmi vendéghívás egy nagyon jól megszervezett és társadalmilag szabályozott eljárás, amelyet beszélgetőtársaim hasonló stratégiákra alapoznak. A meghívás során a lakodalmazók és szüleik egyrészt „potenciális befektető”-ket, hitelezőket keresnek, másrészt azokat hívják, akiknek korábban ők (vagy a szüleik) hiteleztek, s így adósok, tartoznak nekik. Míg a fiatalok a lakodalmukban nagyrészt a szüleik által, kisebb százalékban pedig az általuk felhalmozott szimbolikus tőkét kamatoztatják, a szülők tartozásának egy részét a későbbiek során a fiatalok törlesztik. Éppen ezért a gyimesi lakodalmi ajándékok cseréje egyfajta generációkon átívelő csereként is értelmezhető. Ahogy arra Csonka-Takács Eszter is rámutatott, a szintén kölcsönösségi alapon szerveződő keresztelések esetében is megfigyelhető ez a generációkon keresztüli folytonosság.²⁶ Így például azokban az esetekben, amikor a keresztelés viszonzása nem valósul meg a következő gyermek születésénél, a keresztyermek a keresztszülők unokáját keresztelhetik vissza, vagy ha gyermek hiányában nem lehetséges a közvetlen viszonzás, akkor az adós, komája gyermekének fog keresztelni.²⁷ A kölcsönösséget az előző generáció (a szülők generációja vagy akár a nagyszülők generációja) direkt meg is előlegezheti, és a viszonzás így a következő generáció szintjén érvényesül. Ugyanakkor az is előfordul, hogy a leszármazottak szüleik, nagyszüleik adósságait törlesztik, fizetik vissza. A generációkon való átívelés azonban nem megszakíthatatlan folyamat, a csere kiegyenlítése, a tartozás megadása már nem generál újabb viszonzási kötelezettséget.²⁸ Speciális esetekben megfigyelhető az is, hogy a keresztszülő lényegében „öröklődik” a családon belül. Kiemelt a szerepük a keresztszülők köréből (is) kikerülő bérmaszülőknek – azt a személyt választják, akivel a béralkozás előtt álló fiatal különösen jó viszonyt ápol. Ők aztán a bérmagyermek házasságkötésekor násznagyi, *eskítő keresztszülői* (tudni illik tanú) szerepet is betöltenek. Rendszerint a házasságot kötött egyén gyerekeit meg is keresztelik majd. A keresztszülőség, bérmaszülőség, és a násznagyság intézményeinek összefüggését az is mutatja, hogy mind a bérmaszülőket és a násznagyokat is keresztszülőnek nevezik Gyimesben. Az említett, hosszú távú, több életszakaszhoz is kapcsolódó feladatok szintén átadódhatnak a következő generációnak: a fiatalok gyakran átveszik, átvállalják a szüleik kijelölt szerepeit. A keresztszülőség, és a lakodalmi ajándékozások (az adósságok és hitelek) generációk közötti, illetve családon belüli öröklésének gyimesi gyakorlata, a bérmaszülők, eskítő keresztszülők és keresztszülők azonos megnevezése nagyon emlékeztet, a többek között Gheorghijă Geană és

²⁵ Lásd például Peterson 1993: 860–874.; Gregory 2015: 176–182.

²⁶ Csonka-Takács 2008: 92.

²⁷ Hesz 2012: 51.

²⁸ Hesz 2012: 54.

Monica Vasile által leírt román gyakorlathoz,²⁹ azzal a különbséggel, hogy gyimesi magyarok körében nincs szó „valódi” jogi átöröktetésről és a láncolat a tartozások kiegyenlítése után az esetek többségében megszakad.

A lakodalmi vendéglista összeállítása során a lakodalmazók úgy próbálnak kalkulálni, hogy egy átlagos, 120–200 páros lakodalom tiszta nyeresége megközelítőleg elérje a 10000 lejt,³⁰ illetve ki tudják fizetni a vendéglőt, a fogadott specialistákat (összesen körülbelül 12000–15000 lej). Tehát az elérni kívánt összeghez rendelik hozzá a potenciális „fizető” vendégeket. Számba veszik a komákat (a fiatalok keresztszüleit és komáit), a szomszédokat, közeli rokonokat (testvérek, első unokatestvérek), a fiatalok közelebbi, legény- és leánykori barátait, iskolabarátait, a kollégákat és a családi barátokat. Ezek a kategóriák természetesen nem ilyen vegytiszták, gyakran átfedik egymást: ahogy korábban láthattuk, a komák között sok barát, kolléga, a barátok között akár a szomszédok is előfordulhatnak, ugyanakkor beszélgetőtársaim e fenti kategóriákkal reflektálnak a meghívandó vendégeikre. Kiválasztják a legmegfelelőbb násznagyokat is. Mindenekelőtt olyan vendégeket hívnak meg, akiknek a lakodalmában maguk is részt vettek, akiknek korábban maguk is ajándékot adtak. Akik *tartoznak* nekik. *Ezt nagyjából úgy szokták, hogy ez költségesebb, hogy nem fűvet, fát hívnak össze, hanem ezt nagyjából tartás, hogy én voltam neked, majd te jössz nekem. Voltál nekem, majd én megyek. Ezt így nagyjából be szokták tartani.*³¹ A tartozások alapján választják ki „a nem közvetlen” szomszédokat és ismerősöket is; azokat hívják, akiknek tartozásuk van a szülők vagy a fiatalok felé, vagy azokat, akik érdekeltek, mivel hamarosan lakodalmuk lesz. A közvetlen szomszédokat, testvéreket, komákat, jó barátokat és keresztszüleket, ha csak valamilyen konfliktus, viszály nem árnyékolja be a kapcsolatukat, meghívják, az oldalági rokonok közül az első unokatestvéreket vagy azok egyenes ági leszármazottait. Több gyermek esetében a családok igyekeznek nem kimeríteni a lehetséges társadalmi-gazdasági erőforrásaikat, így például az akár harminc-ötven koma közül mindig az aktuális házasulandó gyermek keresztszüleit hívják, vagy nem hívják meg az összes unokatestvért. A kiválasztás során fontos szempontot jelent a potenciális vendégekhez fűződő kapcsolat mélysége is.

Ahogy azt már korábban említettem, násznagynak elsőként a bérmaszüleket kéri fel, ha azok nem vállalják a tisztséget, egy násznagysággal tartozó rokont vagy egy jobb anyagi helyzetű szomszédot, illetve közeli rokont hívnak helyettük. Ha például valaki násznagysággal *tartozik*, arra számítanak, hogy a meghívott fél az adott ajándéknak vagy szolgáltatásnak megfelelő összeggel viszonzozza tartozását. A násznagyság külön, speciális tartozásnak számít, így a násznagyok gyermekének esküvőjén gyakran az egykori fiatal házasságok vállalják a tisztséget. A násznagyokat fontos, gazdaságilag is megterhelő feladataik miatt közvetlenül a fiatalok eljegyzése után kéri fel, magánbeszélgetés formájában. Ha elfogadták a meghívást, időpontot egyeztetnek,

²⁹ Vö. Geană 1982: 83–84.; Vasile 2012: 107–129. Mindez nagyon óvatosan arra enged következní, hogy gyimesi magyarok római katolikus kereszteleési gyakorlatai esetében számolhatunk némi román hatással. Ennek okai elsősorban a hosszú távú római katolikus többségű és görög katolikus, majd ortodox kisebbségű felekezeti együttélésben keresendő (erről lásd Balatonyi 2017).

³⁰ Kb. 660000 HUF, 2017. augusztus 2-án 1 RON = 66,57 HUF

³¹ 39 éves gyimesközploki nő, 2014.

majd a fiatalok egy este, ünnepélyes keretek között megismétlik a meghívást. *Csokrot, egy virágcsokrot, egy tálca süteményt, s valami pálinkát, s hűsítőt, s elmentünk a házhoz így egy hétvégén, s meghívtuk.*³² Az elmúlt években egy, legfeljebb négy násznagyot (és négy násznagyasszonyt – vagyis négy párt) kérnek fel egy fiatal mellé. A násznagyok száma függ egyrészt az aktuális lakodalom nagyságától, a vőlegény násznagyainak számától – ez határozza meg a menyasszony násznagyainak számát is –, másrészt, egyes vélemények szerint, nem is szép, ha túl sok násznagyot kérnek fel, „nem mutat jól” a házaspár mellett, mert egyben mutatja a házasulandók „pénzéhségét” is. A lakodalomba a nyoszolyók (még korábban a lakodalmi gazda) segítségével hívják meg a vendégeket, újabban a fiatal pár, illetve a nyoszolyók és a házasulandók közösen keresik fel barátait, rokonaikat és ismerőseiket, és személyesen adják át a lakodalmi meghívóikat.

LAKODALMI MEGHÍVÁS ELFOGADÁSA ÉS ELUTASÍTÁSA

2014-ben egy 400 fős lakodalomban a meghívott vendégek közül mintegy 35 személy nem jelent meg. A vissza nem jelző, mégis távolmaradó meghívottak nagy bosszúságot okoztak a lakodalmazóknak. A családdal hosszasan beszélgettünk arról, hogy az emberek vajon miért nem merik nyíltan elutasítani a meghívást, ha már előre látják, hogy nem tudnak majd jelen lenni. A család ilyenkor egyedül a hirtelen halálesetet tartja igazán nyomós oknak, ezt leszámítva szerintük minden más jó néhány nappal előre eltervezhető. A szülők soknak ítélték a 35 személy távolmaradását, ugyanis szinte csak olyan embereket hívtak, akik lakodalmában ők is jártak, akik tartoztak feléjük, mégsem tudták teljesen kiszámítani a részvételt. Vajon miért? Lássuk a lakodalmi meghívás elfogadásának kontextualizáló körülményeit, azokat a szempontokat, amelyek alapján a gyimesi magyarok végiggondolják, hogy elfogadják-e a meghívást, hogy elmenjenek, és ajándékot adjanak a lakodalomban!

A gyimesiek körülbelül 15–20 éves kortól 65–70 éves korukig járnak aktívan lakodalomba, előtte és utána passzív a szerepük, kívül esnek a tartozás rendszerén. A két kategória éppen ezért elsősorban a tartozások szempontjából képez értelmezési keretet. A fiatalabb gyermekek esetében előfordulhat, hogy szüleik magukkal viszik őket a lakodalomba, vagy közeli rokon, szomszéd esetében koszorúslányi, vőfélyi tisztséget is kaphatnak. Az idősebbek, özvegyek is megjelennek néha rokon, koma vagy szomszéd lakodalmában. A tartozások időskorra járnak le. Beszélgetőtársaim szerint az embert időskorában már csak a közeli rokonok, barátok, komák hívják. A távoli rokonok és az idegenek az időseket nem hívják meg, csak a fiatalokat. Egy 82 éves özvegyasszony úgy fogalmazott, hogy miután megözvegyült és idősebb lett, a *rokonság* és *testvérség* hívta, az *idegenség* nem. De a közeli hozzátartozók meghívását se mindig fogadta el. A meghívások időskori visszautasítása nem csupán a tartozások lejártát, a cseréből való kilépést és az ebből következő passzivitást jelöli. Az idősebb generáció tagjai gyakran a saját feleslegességükkel és „társadalmon kívüliség”-ükkel

³² 21 éves gyimesközéploki nő, 2008.

is magyarázzák a lakodalmazástól való elzárkózást, és a meghívások elmaradását. Elbeszéléseik az öregedés és az elmagányosodás megélésének szívszorító példái is egyben: *Há mé menjek? Annyi, mintha láb alatt volna az ember, ha egyedül men valahova. Elmen, s akkor annyi, mintha feküdj a sarokba.*³³ A fiatalok esetében az első személyre szóló meghívó érkezését befolyásolja a szülők tartozásának mértéke, illetve az, hogy rendelkeznek-e komoly párkapcsolattal, tehát érdekükben áll-e a szimbolikus tőke kamatoztatása. Ugyanakkor a házasulandó felek és a potenciális vendég fiatal közötti kapcsolat is meghatározó, esetenként sértődést is eredményezhet, ha egy fiatal rokon vagy barát meghívása elmarad. Ismerek egy olyan esetet, amikor egy négytagú család két meghívót kapott. Meghívták a szülőket, és meghívást kapott a család idősebb, 20 éves leánygyermek is. A másodszülött 16 éves lányt nem hívták meg a mulatságba. A fiatal lány nagyon bánatos volt a remélt lakodalmazás elmaradása miatt. Úgy érezte, hogy ő jobban megérdemelte volna a meghívást, mint a nővére, hiszen melegebb viszonyt ápolt a lakodalmazókkal. Szomorúságát tetőzte, hogy szerinte mindezzel az is kifejezésre került, hogy még gyermekként kezelik.

Az aktív korszak felső határa nem esik egybe minden személynél, meghatározza a gyermekek száma, a gyermekeknek rendezett lakodalmak nagysága, a családi állapotuk, valamint az is, hogy mennyi tartozásuk maradt még. Sokan a tartozások lejártát a gyermekek kiházásításához kötik; minél több gyermeke van egy családnak, annál tovább kell törleszteniük a tartozásaikat. Egy 48 éves, gyimesi beszélgetőtársam szerint a tartozások akkor járnak majd le, „ha elfognak a gyermekei”; mert a szülőknek addig kell járniuk, míg meg nem házasodik a gyermekük. Akinek kevesebb gyermeke van, kevesebbet is lakodalmazik, de a közeli rokonság és a szomszédok így is gyakran meghívhatják. Egy 68 éves férfi azt mondta, hogy ők „már nem mennek lakodalomba”, egyrészt gyermektelenségük, másrészt idős koruk miatt. *Má kivénültünk, s nem megyünk, nekünk nem is kell híjjunk, nincs, akinek lakodalmazzunk, s akkor. S ne mén. Az idén is talán egyben voltunk, egyszer elvöltünk.*³⁴ A lakodalmazás szempontjából aktívnak tekinthető személyek szinte minden szombaton hivatalosak egy-egy lakodalomba. Egy 48 éves, kilencgyermekes asszony júliusi beszélgetésünkhöz képest körülbelül fél éve, április elején járt utoljára egy szomszédja lakodalmában. A tizenegy tagú családból öten jelentek meg, köztük három, lakodalmazás szempontjából aktív korú fiú (17–25 évesek), akik személyre szóló meghívót is kaptak. Az asszonynak egy házas leánya s még három kiskorú gyermeke van. Az egy családon belül több névre szóló meghívó több ajándékot is jelent, ez a későbbiek során azért lesz fontos, mert a fiatalok így majd saját lakodalmukban tarthatnak számot a viszonzásra. Egy 30 és 43 éves asszony (sógornők) 2007-ben elmondták nekem, hogy egy hónapja voltak utoljára lakodalomban, „egy lelki barát lakodalmában”. Úgy fogalmaznak, hogy ha meghívják őket, ha kéri a segítségüket/pénzajándékaikat, elmennek, mert úgy vélik, ha meghívták őket, a fiataloknak szükségük van rájuk. Ezért „rájuk is vannak kapva”. Ha egy olyan személy kap meghívót, aki nem tartozik a lakodalmazóknak, a saját vagy gyermeke házasságkötésekor számíthat a tartozás viszonzására. Előtte egymás után

³³ 82 éves gyimesközéploki nő, 2007.

³⁴ 68 éves gyimesközéploki nő, 2008.

három lakodalomba is elmentek, ezek egy része tartozás volt, illetve a *baráti kör* is lakodalmazott. A tartozásokon kívül rokonok és *idegenek* lakodalmába is hívják őket: *Az idegeneknek is, hogyha volt, vagy ha nem volt is, ha meghívnak, akkor; mert van olyan is, hogyha te elmentél egyikhez is, másikhoz is, akkor meghív, hogy biztos elmész hozzá.*³⁵ Egy 35 éves hölgy beszélgetőtársam azt mondta, ha meghívják egy lakodalomba, nem igazán mérlegeli, hogy elmenjen-e, „mert ha meghívták, akkor menni kell”. A házasságkötése óta „százon felül jártak lakdalomba”. Ha majd visszahívásra kerül sor – ha majd a gyermekei is lakodalmaznak –, úgy véli, hogy eljönnek azok, akik tartoznak nekik. A meghívás elfogadási kötelességét többek hangsúlyozták, például:

–*Mikor van, hogy úgy érzik, hogy muszáj elmenni lakodalomba, hogy nem lehet visszautasítani?*

a: –*Azért hívnak, hogy el kell menni.*³⁶

A meghívottak meghívóikat éppen ezért meg is tartják, részben azokkal igazolják a lakodalmi szerepvállalásukat. Elfogadhatják a lakodalmi meghívást olyan személyek is, akik, bár nem tartoznak a lakodalmazóknak, de jó barátságot ápolnak velük vagy a közeli szomszédság, a jó viszony miatt azt nem utasíthatják el.

–*De hogyha nem lehet visszautasítani, olyan van?*

a: –*Hát van, rokon s koma s szomszéd s keresztgyermek.*

b: –*Jóbarát, hát annak el nem maradhat.*³⁷

Egy 2014-es lakodalomban a vendégek közt egy hidegségi asszony a férje távolléte miatt egyedül érkezett. Kedvezőtlen anyagi helyzete okán a helyi paptól kért kölcsön pénzt, hogy szép ruhában tudjon megjelenni, és megfelelő ajándékpénzt tudjon adni. Az asszony, bár nem tartozott, és abban is biztos volt, hogy a lakodalmazók bizonyára megértették volna, ha távol marad (egyedül, pár nélkül ritkán mennek el a gyimesiek lakodalomba), úgy érezte, hogy a közeli ismeretség okán szégyen lett volna, ha nem megy el. Az aktív korszakban is előfordulhat, hogy bizonyos körülmények miatt a tartozó fél nem képes, vagy nem akarja viszonzni a tartozását, illetve nem tesz eleget a meghívásnak, az ajándékkérésnek: mert az esküvő napján más, elhalaszthatatlan programja adódik; a családban valaki nagybeteg, távol van, esetleg haláleset történik. Ezek a körülmények vállalhatók, nem okoz különösebb kellemetlenséget, szégyenkezést a megvállalásuk. Ilyenkor a meghívottak több lehetőség közül is választhatnak: 1) nem fogadják el a meghívót, elutasítják a meghívást vagy 2) elfogadják ugyan a meghívót, de mégsem mennek el a lakodalomba (erről vagy értesítik a lakodalmazókat vagy sem).

Mivel a meghívó elfogadása után a lakodalmazók már számot tartanak a meghívott fél ajándékaira, ha nem mennek el a lakodalomba, ekkor más formában, más alkalommal kell ajándékozniuk. Ezt általában a lakodalmat (időben) lemondó felek teszik meg.

³⁵ 30 éves gyimesközéploki nő, 2007.

³⁶ 50 éves gyimesközéploki nő (a), körülbelül 50 éves gyimesközéploki nő (b), 2008.

³⁷ 50 éves gyimesközéploki férfi (a), körülbelül 50 éves gyimesközéploki nő (b), 2008.

Az utóbbi esetekben személyesen vagy egy megbízott által történik a törlesztés (általában a lakodalmat megelőző vagy követő napokban) gyakran a lakodalmi ajándékoknál kisebb értékű, tárgyi ajándékkal, esetleg egy későbbi keresztelessel. Bár a keresztelés, amely, ahogy azt korábban láthattuk, a leendő keresztszülők saját felajánlásán alapul, s ezáltal önmagában ellentmondani látszik az ajándékkérés-meghívás helyi törvényszerűségeinek, látnunk kell azt is, hogy az ajánlkozás ebben az esetben lényegében a korábbi felkérés késleltetett, elnyújtott válasza. A tartozó felek a keresztszülőségüket ajánlják fel a korábban elmaradt lakodalmi ajándék helyett. Azt is szeretném kiemelni, hogy a gyimesiek szerint ezek a típusú törlesztések a legritkább esetekben valósulnak meg. Tudnak arról, hogy a lakodalmi cserék helyi szabályai szerint elméletileg lehetséges ez a variáció is: *Elmaradunk a lakodalomból, s más viszonzunk egy keresztelől vagy bármi mással.*³⁸ Ha nincs keresztelni való gyermek, akkor esetleg majd egy későbbi lakodalomba hívják meg, ha meghívják még egyáltalán az illetőt, s ekkor ajándékozhat, törleszthet. Ha a meghívott fél tartozott a lakodalmazóknak, és teljesen elmarad a törlesztés, az a fél, aki már kivonta magát a kölcsönösségi adok-kapokból, megszakította az ajándékozási láncot, szankcionálásra kerül. Nagy valószínűséggel nem mennek el az ő, illetve a gyermekei későbbi lakodalmába se. *Hát aztán egy idő után, amikor úgy van, akkor; tudod, hogy szokták? Legalábbis én saját tapasztalatból. Hogyha engem olyan hív meg, akinek, mit tudom, a gyerekének meghív, és anno nekünk elvultunk, mi meghívtuk, nekem nem jöttek el, akkor nyilván nem fogok elmenni. Nem vagyok hülye, hogy rá költsek, amikor nekem nem jött el. Biztos majd az én gyerekemébe nem fog eljönni.*³⁹ A távolmaradás igazi, explicite be nem vallott oka általában a pénz hiánya. A gyimesiek már előre aggódnak a lakodalmas idény kezdete előtt – amely gyakorlatilag az egész évet lefedi az adventen kívül –, hogy vajon hány meghívást kapnak, és milyen tisztségeket kell majd betölteniük. Próbálnak is pénzt félre tenni ezekre az alkalmakra (például az asszonyok *tejfizetéséből*⁴⁰), ugyanakkor egyéb váratlan kiadásaiuk gyakran felülírják ezeket a takarékosági intézkedéseiket.

*Télen tudtam ezekről a lagzikról, összegyűjtöttem, nem tudom mennyi pénzt. Hogy sima ügy legyen ez a lagzi, nahát mit ad isten, erre elromlott az akkumulátor. [...] Régebben még a tejfizetésből én gazdálkodtam, tudod. De mostanában úgy vagyok a tejfizetéssel, hogy István⁴¹ az autóra egy rakás mindent vásárol, költ. Még egy másfél éves, nincs is benne a korban. Hogy már lassan január óta amennyi tejfizetést kapok, azt mind az autóra költjük. [...] Amit kell kapjak, az ugye a lagzira. Akkor, amit megint még kell kapni az már el van költve, mert megvettük az autóra a felnit.*⁴²

A következő beszélgetést egy 2008-as júliusi lakodalmi kalákában rögzítettem. Ez egy násznagynak felkért bérmaeresztanya dilemmáját illusztrálja, akinek nincs pénze, mégis el kell vállalnia a násznagyi teendőket:

³⁸ 33 éves gyimesközploki nő, 2007.

³⁹ 39 éves gyimesközploki nő, 2014.

⁴⁰ A regionális tejszövetkezetnek leadott tejért havonta kifizetésre kerülő pénzösszeg, amely a mennyiségi és minőségi szempontok alapján literenként 80 bani és 1 lej 30 bani között ingadozik.

⁴¹ A dolgozatban feltüntetett nevek álnevek.

⁴² 39 éves gyimesközploki nő, 2016.

a: – [...] *Árvás Isten, hogy bassza meg, mi is voltunk lakodalomba.*

b: – *Mé állottál oda bérálni, tudhattad volna, hogy valaha meg kell eskütsd.*

c: – *Voltunk lakodalomba, s az idén nekünk is volt lakodalom, jártunk a Julikákéba* [a házasulandó fiú nővére], *jó hogy.*

b: – *De kicsi Éva* [a leendő násznagyasszony], *az ember tudja, hogyha gyermek van, s egyszer odaáll, s bérálkozik vele!*

c: – *Na, de hát ez is valahogy úgy kéne.*

b: – *De annyit raksz a borítékba, amennyit akarsz. Kérj kölcsön Irénkétől* [szomszédasszony, 40 éves], *s odaadod mind, jaj, te tökéletlen vagy te.*⁴³

Ugyanakkor a távolmaradás oka lehet az is, ha a meghívott fél úgy érzi, hogy a lakodalmazók „nem érdemlik meg az ajándékot”: mert már nincsenek jó viszonyban, nem ápolják a kapcsolatukat. Tudok számos olyan családról, akik bár elfogadták a meghívást, átvették a meghívót, mégsem mentek el az adott eseményre a lakodalmazókkal való felszínes vagy éppen megromlott kapcsolat miatt. Így például 2016 nyarán egy középkorú asszony meghívást kapott egy ismerős-rokon lakodalmaiba. Elfogadta ugyan a lakodalmi meghívót, de hosszas mérlegelés után férjével mégsem mentek el az ünnepi eseményre. Elmondása szerint a házasulandó fiatalok a mindennapokban nem is köszöntek neki, és ezért úgy érezte, hogy bár tartozik a lakodalmazók szüleinek, „semmi keresnivaló”-ja sincs a lakodalomban.

AJÁNDÉKADÁS – AZ AJÁNDÉKPÉNZ ÖSSZEGE ÉS A GAZDASÁGI KALKULÁCIÓK

Az ajándékpénz összegét, nagyságát több szempont is befolyásolja. Az összeget mindenekelőtt az adott lakodalomban betöltött speciális szerep, illetve a lakodalmazók és a vendégek között társadalmi kapcsolatok (ismerős, rokon, szomszéd, koma, keresztszülő, bérmaszülő), illetve a kapcsolatok minősége határozza meg. Meghatározó a tartozás mértéke is (mennyi pénzzel tartoznak neki a lakodalmazók, átlag fölött vagy alatt ajándékoztak). Az ajándékpénz kalkulációja kétlépcsős. Elsőként családi körben megbeszélik a tervezett összeget. Ha tartozás, akkor a kapott ajándékkal körülbelül megegyező összeget igyekeznek adni, az inflációnak megfelelően. Az ajándékpénzek kiszámítását mindenekelőtt megkönnyíti az, hogy a gyimesiek minderről pontos listát, könyvelést vezetnek egy külön erre a célra szolgáló füzetben: saját lakodalmak esetében feltüntetik a vendégeket és a befolyt ajándékpénzek összegét.

– *Ti is írtátok füzetbe...*

– *Persze, igen. A miénk tizennyolc éve volt, akkor már így le lett minden összeg is, hogy mennyit kaptunk, meg azt is, hogy ki volt el.*⁴⁴

⁴³ Körülbelül 55 éves gyimesközéploki nő (a), 60 éves gyimesközéploki nő (b), körülbelül 50 éves gyimesközéploki nő (c), 2008.

⁴⁴ 39 éves gyimesközéploki nő, 2014.

– *Ez nem verseny. Ki hogy érzi, aszerint. Meg már én csináltam úgy is, hogy nekem már le volt írva a mi lagzinkból, s akkor én tudom, hogy ő. Jó, nyilván nem annyit adok, mint húsz évvel ezelőtt amennyit adott, csak lehet hasonló, hasonlítási alapot.*⁴⁵

Az aktuális lakodalmi *pénzösszeg-divat* is meghatározza, hogy egy időszakban mennyi pénzt illik adni. Ennek mértékéről már a lakodalom előtt is tájékozódniuk. Általánosságban elmondható, hogyha a meghívott vendég egy *egyszerű/rendes vendég*, vagyis nem közeli rokon vagy jó barát, nincs nagy tartozása, nem násznagy, 150–300 lejt illik adnia fejenként. A 2008-as nyári gyűjtésem során a lakodalmazók már túl kevésnek tartották a 150 lejes ajándékpénzt (körülbelül 40 lej a legolcsóbb gyimesi vendéglő egy főre jutó étel-ital költsége). 2011 és 2015 között az összegek tovább nőttek, bár még elvétve előfordul a 150–200 lejes ajándék, inkább 200 fölött adnak, a 250–300 lej vált általánossá (megjegyzem, hogy ez az összeg megegyezik az elvárt keresztlői ajándékpénzzel). Az ételköltségek is emelkedtek, 60–80 lejre, egy főre számítva. Ha valaki rokon, akkor már többet ad: 300, 400 lejt, „attól függ, mennyire közeli”. A testvérek 50, 100, 150 lejjel többet adnak az egyszerű vendégeknél. A keresztszülők körülbelül 50 lejjel ajándékoznak több pénzt a többieknek. A lakodalmi vendégek közül egyértelműen a násznagyok adják a legtöbb ajándékot. A 2000-es évek elejéig 400–500 lejt ajándékoztak, 2008 és 2016 között páronként már 700–1500 lejnyi pénz az elvárt.

A lakodalom estéjén akár még tovább módosulhatnak az előzetesen eltervezett összegek. Egy-egy asztaltársaság vagy a terem bizonyos részén elhelyezkedő kisebb csoport tagjai a vacsora alatt, esetleg röviddel az ajándékfelszedés előtt (a borítékok kiosztása után) megbeszélik, hogy ki mennyi ajándékpénzt tervezett adni. Ha a meghívott egyszerű vendég, általában az asztaltársaságával közösen dönt a megfelelő, végleges összeg felől, amely tradicionálisan a násznagyok által adott pénz minimum egyharmadát, maximum felét jelenti. A vendégek onnan tudják, hogy mennyit illik ajándékba adni, hogy a násznagyokat követik. Bár mostanában az ajándékokat borítékokba helyezve adják át, nem kiáltják ki az adott összeget, mégis a vendégek megbeszélik egymás közt az ajándékpénz körülbelüli összegét.

a: – *Borítékba teszik lelkem [a pénzt], s ki amennyit tud, annyit tesz, na, ez így van. Nem tudom, hogy Marikáéknál voltunk-e, mi is egy kicsivel többet akartunk adni, de a mit tudom ezek a felsőlókiak, ennyit tudnak, ennyi van. S akkor megegyeztünk, hogy ennyit adtunk, na de ezek ennyit adnak, azt mondták.*

b: – *Borítékba kell rakni.*

c: – *Halljátok-e, mit mondok, amit ad a közösség, amit ad a többség, annyit kell adni, nincs mit csinálni.*⁴⁶

A lakodalmi ajándék megbeszélése magasabb lakodalmi tisztviselők, például a násznagyok esetében is érvényesül, általában külön a vőlegény és külön a menyasszony

⁴⁵ 35 éves gyimesközéplői nő, 2014.

⁴⁶ 60 éves gyimesközéplői nő (a), körülbelül 60 éves gyimesbükki nő (b), körülbelül 55 éves gyimesközéplői nő (c) 2008.

násznagyai körében. 35 éves beszélgetőtársam – aki egy 2014-es beszélgetésünk előtt két hónappal volt násznagyasszony – szintén megbeszélte a többi násznaggal a lakodalmi ajándék összegét. A vőlegény egyik keresztapja 1000 lejt szeretett volna adni. Bár beszélgetőtársam kevesebbet tervezett, mégis megadta azt az összeget, amit a keresztapja, míg a lány felől mindkét násznagypár 700-at adott. Véleménye szerint jobb, ha nem beszélük meg, csak belerakják a borítékba. Az előre eltervezett pénzösszegek minimális módosítása leginkább egyfajta felfelé kerekítést jelent, vagyis azt, hogy az adott vendég (legyen az *egyszerű vendég* vagy násznagy) egy kicsit még kipótolja az ajándékpénzt, hogy ne legyen elmaradva a többiektől, *mert má lenéznek, ha má.*⁴⁷ *Szeretünk máma magasra felmenni, ha ő ott van, akkor má én is próbálok odáig menni.*⁴⁸ *S a násznagyoknál ez örökké megvolt, hogy egyezni, hogy mennyit adunk, vagy. Aztán végül nem tudom, hogy mennyit adtak, de én mondtam, hogy ennyit szándéksom.*⁴⁹

Az aktuális pénzösszeg-divattól, az adott lakodalomban közösen megbeszélte összegektől azonban nem egyszer el is térhetnek a vendégek. Így például, ha valakinek speciális tartozása van, igyekszik annyit adni, amennyivel tartozik. Az is előfordul, hogy az igazán közeli kapcsolat, közeli rokonság vagy a jó viszony miatt az egyszerű vendégek is sokkal több pénzt, esetenként a násznagyok által adott borsos összeggel megegyező mértékben ajándékoznak. Egy 2014-es lakodalomba a fiatalok 3-3 násznagypárt kértek fel, akik mindannyian vállalták is, illetve két vendégül hívott magyarországi pár is a násznagyokhoz hasonló nagyságrendben adományozott. (A magyarországi vendégek már évek óta szoros barátságot ápolnak a hidegségi családdal – a násznagyokhoz hasonlóan magas összeget, 100000 forintot adtak). A család elsőként vissza akarta utasítani az egyszerű vendégekhez képest túlzóan magas összeget, ám a magyarországiak ragaszkodtak hozzá. Hogy egy másik példát is említsek, egy harmincas évei elején járó beszélgetőtársam 2011-es beszélgetésünk napján egyik öccsének, egy hónappal korábban a másik fiútestvérének a lakodalmába volt hivatalos. Akkor násznagy volt, házastársával közösen 1000 lejt adtak ajándékba. Ez alkalommal, másik testvére lakodalmán nem volt ugyan násznagy, de úgy érezték, hogy többet kell adniuk, mint egy *rendes vendégnek*. A másik testvér és a felesége 300 lejt adott, ezért beszélgetőtársam úgy fogalmazott, hogy ők még egyet *rátettek*, 100 lejjel többet adtak náluk. Beszélgetőtársam 17 éves fia külön meghívót kapott, 100 lejt adott ajándékba, mert azt tervezték, hogy együttesen 500-at adnak, a násznagypénz felét. A fenti példából az is kitűnik, hogy az ajándékpénz összegét befolyásolja az egy családból meghívott vendégek száma is. Ha csak egy személy megy el, akkor az egy párra kiszámolt pénzösszeg felét adja, s ha például a házaspár elviszi magával a gyermekét, akkor legalább a gyermek fogyasztását igyekszik állni. Ha a család többi tagja is személyre szóló meghívó alapján hivatalos az eseményre, a költségeket megosztják egymás között, de arra ügyelnek, hogy egy minimális ajándékösszeget páronként megfizessenek. Ez a minimális összeg körülbelül 100–150 lejt jelent fejenként.

⁴⁷ Simmel 1973: 457–503.

⁴⁸ 33 éves gyimesközéploki nő, 2008.

⁴⁹ 50 éves gyimesközéploki férfi, 2014.

Mire következtethetünk mindebből? Azt láthatjuk tehát, hogy gyimesi lakodalmi ajándékozás kulturális logikája és gyakorlata nem írható le kizárólag Marcel Mauss ajándékadás, -elfogadás és -viszonzás hármass modelljével. A modell kisebb módosításokra, kiegészítésekre szorul. A gyimesi lakodalmi ajándékcseréknek ugyanis kulturálisan meghatározott, kötelező eleme az *ajándékkérés*: a hitelkérés és illetve az adósság visszaadására való felszólítás aktusa is.⁵⁰ A helyiek az ajándékadás és viszonzás mellett az ajándékcseré fontos, megkerülhetetlen lépésének tartják a lakodalmi meghívást is, amelyet egyfajta formális felszólításként értelmeznek. Azért adnak ajándékot, mert felkérést kapnak rá. Az ajándékadás előtt minden esetben felkérés történik. A lakodalmi meghívás és felkérés jelöli ki a tartozások törlesztésének lehetséges idejét, felkínálja a lehetőséget az ajándékok viszonzására, illetve egy újabb cserehelyzet kezdetét is jelentheti. A meghívást tehát az ajándékadás közvetlen előzményének tekinthetjük.

A lakodalmi ajándékozás a közösség különféle társadalmi kapcsolatait szervezi. A barátság szükséges velejárójának számít, illetve rokonsági és szomszédsági kötelezettségként is értelmezik. A társadalmi kapcsolatok minősége és mennyisége meghatározza az ajándékcserék, a lakodalmi meghívások folyamatait és alkalmanként felülírhatja a tartozások gazdaságilag szabályozott körforgását. A felkérést, amely egyaránt elindíthat újabb cserekapcsolatokat, és az egykori tartozások törlesztését is sürgetheti, el lehet fogadni és el is lehet utasítani: a mindennapi kapcsolatok és egyéb kontextualizáló tényezők a meghatározók ebben. Ha egyéb körülmények nem jelentenek akadályt, a felkérés elfogadását maga az ajándékozás követi ritualizált, ritkán mindennapi körülmények között. A felkínált ajándékokat minden esetben elfogadják. Saját megfigyeléseim és a gyimesiek interpretációi szerint sincs lehetőség az ajándékok direkt vagy indirekt elutasítására, hiszen ezek felajánlását mindig egy konkrét kérés, felkérés előzi meg. Az ajándékozást hosszabb-rövidebb idő elteltével az ajándékpénzek visszaigénylése követi, ha a meghívást a tartozó felek elfogadják és viszonozzák az egykori segítséget. A gyimesi lakodalmi ajándékcserék során tehát a felkérés, ajándékkérés – kérés elfogadása/elutasítása – ajándékadás – (elfogadás) – felkérés ajándék visszaszolgáltatására – viszonzás mozzanatai váltják egymást.

Irodalom

BALATONYI Judit

2017 *A gyimesi lakodalmak: Közös kultúra és különböző identitások?* Budapest: Balassi Kiadó. /Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 5./

BALÁZS Lajos

1999 „Száz lejes feleség.” Az exogámia különös esete Csíkszentdomokoson. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. 159–162. Budapest: Teleki László Alapítvány. /Magyarságkutatás könyvtára XXIII./

⁵⁰ Vö. Mauss 2000: 212–215.

BERTA Péter

- 2005 A társadalmi nemek közötti státus különbség ideológiai egy erdélyi (gábor) roma közösségben. In Vargyas G. (szerk.): *Ethno-lore*. 71–154. Budapest: Akadémiai Kiadó. / Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve XXII./
- 2014 *Fogyasztás, hírnév, politika. Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajzi Intézet.

BOURDIEU, Pierre

- 1997 Marginalia: Some Additional Notes on the Issue of the Gift. In Alan D Schrift (ed.): *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*. 231–244. London: Routledge.

CSONKA-TAKÁCS Eszter

- 2006 *A születési rítusok és hiedelmek szerepe a közösség kapcsolatrendszerében Gyimesközéplokon*. (Doktori disszertáció, kézirat, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Néprajztudományi Doktori Iskola, Magyar és összehasonlító folklorisztika program). Forrás: <http://doktori.btk.elte.hu/folk/csonkatacacs/diss.pdf> (letöltés: 2017. 11. 14.)
- 2008 Keresztelő Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): „Vannak még csodák...” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben*. I. 122–173. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék. /Studia Ethnologica Hungarica VIII.]
- 2012 A komasági rendszer kapcsolathálója Gyimesben. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. 747–762. Pécs–Budapest: PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék–MTA BTK Néprajztudományi Intézet–L'Harmattan Kiadó–Könyvpont Kiadó.

GEANĂ, Gheorghiiă

- 1982 Forms and Functions of the Romanian Spiritual Kinship. *Revue Roumanie des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique*. 1. 26. 79–84.

GODLIER, Maurice

- 1999 *The Enigma of the Gift*. Cambridge: Polity Press.

GREGORY, Chris A.

- 2015 Adósság és moralitás: gondolatok a gazdasági antropológia hozzájárulásairól. *Régió*. 23. 2. 158–185. [On money debt and morality: some reflections on the contribution of economic anthropology. *Social Anthropology*. 20. 4. 380–396., 2012]

HESZ Ágnes

- 2012 *Élők, holtak és adósságok*. Budapest L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék. /Kultúrák Keresztútján 16./

JANÓ Ákos

- 1987 *Kendermunkák és társasélet Szatmárban. Kalákák*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke. /Folklor és etnográfia 32./

LUCAS, Catherine

- 2012 *Marcel Mauss: The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. A Critical Review*. Forrás: <https://anthromodeologist.wordpress.com/2012/10/15/marcel-mauss-the-gift-critical-review/> (letöltés: 2017. 01. 27.)

MAUSS, Marcel

- 2002 *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London–New York: Routledge and Kegan Paul. [Essai sur le don. Form et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année sociologique*. 2. 1. 30–186., 1925, angol kiadás: *The Gift: Form and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen–West, 1954.]

- 2000 Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban. In Fejős Zoltán (szerk.): *Szociológia és antropológia*. 195–332. Budapest: Osiris Kiadó.

PAHL, Ray E. – SPENCER, L.

- 2003 *Personal Communities: Not Simply Families of 'Fate' or 'Choice': Working Papers of the Institute for Social and Economic Research*. Colchester: University of Essex.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1977 Munkaerő és munkaszervezet a magyar parasztok rétgazdálkodásában. *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. X. 103–137.

PEEBLES Gustav

- 2010 The Anthropology of Credit and Debt. *Annual Review of Anthropology*. 39. 225–240.

PETERSON, Nicholas

- 1993 Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Forager. *American Anthropologist*. 95. 860–887.

SÁRKÁNY Mihály

- 1998 *A közösségek közötti csere*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

SIMMEL, Georg

- 1973 A divat. In Somlai Péter (szerk.): *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.

SZABÓ Á. Tőhötöm

- 2009 *Kooperáló közösségek. Munkavégzés és kapcsolatok a falusi gazdálkodásban*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

- 1981 Házasság. In Tárkány Szűcs Ernő *Magyar jogi népszokások*. 247–298. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.

TESFAY Sába

- 2015 Ajándékozás és vendéglátás az eritreai tigrinya társadalomban. *Ethnographia*. 126. 4. 557–579.

VASILE, Monica

- 2015 The Trader's Wedding: Ritual Inflation and Money Gifts in Transylvania. In S. Gudeman (ed.): *Economy and Ritual: Studies of Postsocialist Transformations*. 137–165. New York: Berghahn.

- 2012 A typology of godkinship practices in Romania. *Annuaire Roumain d'Anthropologie* 49. 107–129.

VENKATESAN, Soumhya – EDWARDS, Jeanette et. al.

- 2011 The Anthropological Fixation with Reciprocity Leaves no Room for Love: 2009 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory. *Critique of Anthropology*. 31. 210–250.

VIDACS Bea

- 1985 Komáság és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia*. XCVI. 4. 509–528.

- 2017 Blood Is Thicker than Water: Transformations in Strategies of Choosing Godparents in a Hungarian Village. *Journal of Family History*. 42. 5. 1–18.

Balatonyi Judit

Tudományos segédmunkatárs, MTABTK Néprajztudományi Intézet, „Kelet–Nyugat” Vallásantropológiai Kutatócsoport; egyetemi tanársegéd, PTE BTK TKI Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék
e-mail: balatonyi.judit@gmail.com

Judit Balatonyi

Gifts at weddings in Ghimeș in light of Marcel Mauss' model of gift exchange

The author in her article investigates the rules, norms and practices of gift-giving at weddings in Ghimeș (Romania). She presents local people's experiences about gift exchange at weddings and the way they interpret the process of gift giving and reciprocation, what calculations precede the compilation of guest lists, what factors are taken into consideration when people accept or reject wedding invitation and in what way they calculate the proper sum of money to be given as gift to the young couple. The return of gifts does not take place automatically in each case, the indebted party is not always asked to reciprocate, and not every indebted guest accepts invitation and returns the gift. The author has reconsidered the local norms of gift-giving at weddings relying upon Marcel Mauss' model of gift exchange (1925). She wondered to what extent this model elaborated on premodern societies can be applied to societies in the 21st century. She observed gift giving at weddings on her field site in Ghimeș between 2007 and 2016, and points out that beyond the trinity of giving, accepting and reciprocating fixed by Mauss, some other factors also have to be taken into consideration as not all practices and norms of local gift exchange at weddings can be described with these three acts, which might call for a supplementation and further elaboration of the model. The research leading to these results has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007–2013); ERC grant agreement No 324214.

A népi valláson túl: egy fogalom kritikája és lehetséges alternatívái

A néprajzi valláskutatás alapfogalma, a népi vallás terminus használatával szemben az elmúlt néhány évtizedben egyre több kritika fogalmazódott meg mindazokban a tudományágakban – így a folklorisztikában, a történeti néprajzi és történeti antropológiai valláskutatásban, a vallásantropológiában és a vallásszociológiában – amelyek célja a mindennapi vallásgyakorlat vizsgálata.¹ A terminussal kapcsolatban felmerülő problémák összetettek, ám gyökereik közös: abból, a valláskutatást egészen a közelmúltig meghatározó szemléletből fakadnak, amely megkülönbözteti a vallás népi és elit formáit – Robert Redfield szavaival élve, a kis- és nagytradíciót.² A népi vallás tehát relatív kategória, amely mindig a művelt, kulturált, civilizált, reflexív, kreatív vagy haladó jelzőkkel leírt, a lelkiséget és etikát középpontba helyező elit vallással szemben határozódik meg: ahhoz képest primitív, tradicionális vagy premodern, mágikus, babonás, kevésbé hitbuzgó, kollektív, reprodukzív, materialista és pragmatikus.³

E szemlélet morális és tudományos szempontból egyaránt problematikus. A kétféle vallásosság megkülönböztetése az egyházi gondolkodásban gyökerezik – a népi vallás kifejezés maga is egyházi berkekből került a tudományos használatba⁴ – és egyfajta értékhierarchiát feltételez a vallás két formája között: azt sugallja, hogy a népi vallás az elithez képest „rosszabb”, „alacsonyabbrendű” vagy kevésbé elfogadható, és téves vagy egyesben deviáns elképzeléseket és gyakorlatokat tartalmaz.⁵ A népi vallás a hozzá tapadó negatív konnotációknak köszönhetően tehát olyan fogalom, amely az egyházi és világi hatóságok kezén hatékony hatalmi eszköz lehetett és lehet bizonyos vallásos gyakorlatok megbélyegzésére és üldözésére.⁶ Tudományos használatát a legtöbb

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

Elöljáróban meg kell jegyezmem, hogy mindezek a kiritkák a népi vallás rokon fogalmaival, a *népi kegyességgel* (Volksfrömmigkeit), a *népi spiritualitással* (Volksspiritualität) és a *populáris vallással* szemben is felmerültek. Ez utóbbi kifejezést az angolszász és francia kutatás lényegében a népi vallás szinonimájaként használja (a 'népi' és 'populáris' jelző kutatási hagyományként eltérő jelentésmezőjéről lásd: Hofer 2009[1994]). Tanulmányomban azonban az egyszerűség kedvéért a továbbiakban csak a népi vallás kifejezést használok annak okán, hogy a magyar néprajzi valláskutatásban ez a kifejezés az általánosan használatos.

² Redfield 1963: 41–42.

³ A népi vallás meghatározásaiban megjelenő ellentétpárokról lásd többek között: Christian 1981: 3.; Anttonen 2004: 73.; Bowman 2003: 286.; Orsi 2010: xv.

⁴ A kifejezés (religiöse Volkskunde) a német Paul Drews evangélikus lelkész szóalkotása, aki 1901-ben megjelent, teológushallgatóknak írt munkájában ezt a kifejezést használta mindazokra a vallásos gyakorlatokra, amelyekkel a lelkészek a vidéki gyülekezetekben találkozhatnak, és amelyek sok tekintetben eltérnek saját vallásosságuktól (Yoder 1974: 2–3.; Tüskés 1986a: 77).

⁵ Christian 1981: 178.; Primiano 1995: 38.; Bowman 2003: 286.

⁶ Utraiainen 2017: 298.

kritika éppen ezért éri: reflexió nélküli alkalmazása sokak szerint etikai szempontból ma már elfogadhatatlan, hiszen – ahogyan arra többen is rámutattak – fenntartja és legitimálja a „jó” és a „rossz” vallás között húzott határvonalat.⁷

Az elit és népi vallást megkülönböztető szemlélet másik sokat kritizált pontja, hogy a vallásosság különböző formáit bizonyos társadalmi csoportokhoz köti: a művelt, írástudó, magasabb társadalmi rétegekhez tartozó kevesek vallásosságát állítja szembe a tudatlan, Redfield szerint „reflexióra képtelen” tömegek vallásosságával.⁸ Azt azonban, hogy a különböző társadalmi rétegek vallásossága lényegileg eltérő lenne, a történeti és etnográfiai adatok – legalábbis bizonyos korokban és régiókban – csak ritkán igazolják. A 16. századi spanyol vallásgyakorlatot bemutató munkájában William Christian például arról ír, hogy falusiak és városiak, gazdagok és szegények, nemesek és parasztok vallásossága lényegét tekintve megegyezett: gondjaik legyőzését, szerencsájuk és egészségük biztosítását ugyanúgy az Istentől és a szentektől várták, és mindehhez ugyanazokon a szertartásokon vettek részt, és a közbenjárásnak ugyanazokat a rítusait követték. Különbőség leginkább az egyes csoportokat érintő problémák terén és főképpen a vallásgyakorlat stílusában lehetett: amíg a falusiak elsősorban a termés bőségét igyekeztek biztosítani, addig a városiak kérései gyakran politikai jellegűek voltak, rítusaik pedig gazdagabbak, a nemesek saját kápolnájukban imádkoztak, kevésbé specializált szenteket imádtak, és távolabbi helyekre zarándokoltak.⁹ Bár a későbbi korok társadalmi folyamatai és a nagy egyházi reformok következményeként a különböző társadalmi csoportok vallásossága közötti eltérés kétségkívül nőtt, „elit” és „népi” vallás határa a mai napig sem vonható meg egyértelműen. Elég csak a vallási néprajzi munkák által ismertetett vallásos gyakorlatokra gondolni: ezek között számos olyat találunk, amelyekben az „elithez” sorolt csoportok tagjai, például helyi értelmiségiek, papok, városi lakosok is aktívan részt vettek és részt vesznek.¹⁰

Emellett kritika érte a népi vallás fogalmát túl szűken értelmezett ’nép’ fogalma miatt is. Részben a nemzeti-romantikus eszmék, részben bizonyos társadalmi folyamatok hatására egyes kutatási hagyományokban, így a például a magyarban is, a népi vallás kifejezetten olyan képzeteket és gyakorlatokat jelölt, amelyek szorosan kapcsolódtak a paraszti kultúrához, és hordozták annak jellegzetességeit: szóban hagyományozódtak és lokális kötődésűek voltak.¹¹ A klasszikus értelemben vett parasztság eltűnése miatt azonban ma már nehezen megmondható, kinek a vallásosságát kellene e kifejezésnek lefednie, ki tekinthető népnek és ki nem – egyáltalán, létezik-e még nép?¹² E problé-

⁷ Többek között: Primiano 1995: 38.; Orsi 2010: xiv.

⁸ Ugyanez a kritika az elit kultúra – populáris kultúra fogalompárral kapcsolatosan is megfogalmazódott az 1980-as években (lásd. például Chartier 1984). A két fogalom definícióinak változásáról lásd még: Vovelle 1990: 81–113.

⁹ Mindez korántsem csak a spanyol vallásosságra volt jellemző – ugyanerről lásd: Dinzelbacher 1997: 84.; Schreiner 1992: 58. – idézi Dinzelbacher 1997: 81.

¹⁰ Ide tartozhat például a betlehemezés, az egyház által el nem ismert kegyhelyek kultusza, különböző vallásos vagy mágikus specialisták szolgáltatásainak igénybe vétele.

¹¹ Anttonen 2004: 74. A népi kultúra paraszti kultúrával való azonosításának okairól bővebben lásd: Hofer 2009[1984].

¹² Anttonen 2004: 73.

mára megoldás lehet, ha a nép fogalmát kibővítjük, ahogyan tette azt Alan Dundes a folklór meghatározásakor: bármilyen, legalább egy közös vonással rendelkező csoport „népnek” tekinthető, amennyiben rendelkezik valamiféle közös, és sajátnak tekintett tradícióval.¹³ A népi kultúra és a falusi, paraszti társadalom kultúrája közötti asszociáció azonban olyannyira szoros és meghatározó a néprajzi gondolkodásban, hogy meglehetősen nehéz rajta túllépni: a népi vallás fogalmát definiáló írásában Mohay Tamás például ódzkodik a népi vallás kifejezést használni a városi emberek vallásosságára, és inkább a köznépi vagy közemberi vallásosság szóösszetételeket alkalmazza. A falusi és városi vallásosság fogalmi megkülönböztetését ő egyébként megfigyelhető különbségekkel indokolja: a városi kereszténységet a falusihoz képest például kevésbé kollektívnek látja, amelyben a lokális közösségi hagyományok helyett inkább családi vagy privát gyakorlatok dominálnak, és a városi vallásos szcénát a falusinál heterogéennek tekinti, ahol a történeti egyházak mellett az úgynevezett új vallási mozgalmak is jelen vannak.¹⁴ Kérdés azonban, hogy a falusi és a városi életmód közötti különbségek fokozatos eltűnésével, valamint a vallásos elképzelések és gyakorlatok korábban soha nem tapasztalt mértékű áramlásával nem válik-e ez a megkülönböztetés lassan okafogyottá, és nevezhetjük-e még a szó klasszikus értelmében véve népi vallásnak a falusi emberek vallásgyakorlatát? A népi vallás fogalom tehát egyre inkább anakronisztikussá válik, olyan kifejezéssé, amely egyre inkább csak arra alkalmas, hogy a vallásosság bizonyos korokban és régiókban egykor talán valóban létező specifikus formáját jelölje.

Más kritikák a népi vallás második tagjának értelmezésével kapcsolatosak, azaz nem egyértelmű, hogy mi tekintendő egyáltalán vallásnak. Don Yoder 1974-ben megjelent cikkében arról ír, hogy a népi vallásnak alapvetően kétféle értelmezése létezik a vallást etnográfiai módszerekkel vizsgáló tudományokban. Antropológiai értelmezésben a népi vallás különböző vallási rendszerek szinkretizmusa, míg a néprajzi szóhasználatban – értelmezése szerint – két jelentése van: egyrészt jelölheti a vallás népi megnyilvánulásait, másrészt pedig a népi kultúra vallásos dimenzióit.¹⁵ A német vallási néprajzban – és az általa nagyban befolyásolt magyarban is – mindez a kereszténység paraszti gyakorlatát jelenti, hiszen, ahogyan arról Tüskés Gábor ír, a kifejezés megszületése nyomán vált szét a néprajzkutatásban keresztény és nem keresztény vallási formák vizsgálata, és vált a keresztény népi gyakorlat önmaga jogán is érdemes kutatási témává.¹⁶ Több kutató érvelt azonban amellett, hogy a népi vallást tágabban kellene értelmezni: Yoder például az antropológiai és néprajzi értelmezések egyesítését javasolja, azaz a népi vallás fogalmát kiterjeszti az összes, a hivatalos vallás szigorúan teológiai és liturgikus formáin kívül és azok mellett létező nézetekre és gyakorlatokra. Javaslatára tehát a hivatalos vallás népi gyakorlata mellett a népi vallásba tartoznak a hivatalos vallásgyakorlat korábbi, az egyház által már meghaladott formái, más tételes vallásokból beépülő elemek, valamint

¹³ Dundes 1965: 2.

¹⁴ Mohay 2008 [1999]: 44.

¹⁵ Yoder 1974: 2.

¹⁶ Tüskés 1986a: 77. A magyar néprajzkutatásban a keresztény népi gyakorlat viszonylag sokáig elhanyagolt terület volt, lényegében csak a 20. század második évtizedétől kezdve vált autonóm kutatás tárgyává. Ennek tudomány- és társadalomtörténeti okairól bővebben lásd: Tüskés 1986b.; Hofer 2009[1984]: 201.

a kereszténység előtti, úgynevezett pogány elképzelések és rítusok is.¹⁷ Az ő népi vallás fogalma sem terjed ki azonban a vallásgyakorlatnak azokra a formáira, amelyek az egyházi intézmények keretein belül zajlanak, például a templomi szertartásokra vagy a gyónásra – ahogyan ezt későbbi kritikái fel is rótták neki.¹⁸

A népi vallás tehát sok tekintetben problémás terminus: negatív konnotációi vannak, jelentésmezője pedig számos kutatási hagyományban szűken meghatározott. Mindez azért sem szerencsés, mert – amint Leonard Primiano írja – a tudományos terminusokhoz tapadó bevett jelentések meghatározzák azt, miképpen tekintünk a kutatás tárgyára, milyen módszerrel kutatjuk, milyen kérdéseket teszünk fel vele kapcsolatban, és mennyire tudjuk a valódi természetét feltárni.¹⁹ Éppen ezért sok kutató vélte úgy, hogy az emberek mindennapi vallásosságának megismeréséhez magunk mögött kell hagynunk a népi vallás többszörösen terhelt fogalmát, és olyan analitikus kategóriákkal kell helyettesítenünk, amelyek más perspektívákat és megközelítési módokat kínálnak e jelenségek megértéséhez. Az elmúlt évtizedekben a valláskutatásban érintett tudományokban több alternatíva is született: angolszász területen a kulturális antropológiában a *helyi vallás* (*local religion*) és a *gyakorolt vallás* (*practiced religion*), a folklorisztikában a *vernakuláris vallás* (*vernacular religion*), a vallásszociológiában a *megélt* vagy *mindennapi vallás* (*lived religion* és *everyday religion*), a német történeti antropológiai valláskutatásban és a francia vallásszociológiában pedig szintén a *megélt vallás* (*Gelebte religion* és *religion vécue*), vált többé-kevésbé bevetté. E kategóriákban sok a közös vonás, ám, mint látni fogjuk, sok tekintetben el is térnek egymástól.

A népi vallással kapcsolatos dilemmák egy része a magyar néprajzkutatásban sem maradt visszhangtalanul. Az elmúlt évtizedben több írás is reflektált arra a problémára, hogy mi tartozik bele – vagy minek kellene beletartoznia a népi vallás fogalmába.²⁰ Mivel ezek a munkák részletesen áttekintették a népi vallás jelentésmezőjének alakulását a magyar néprajztudományban, a népi vallás magyar definícióinak kérdését itt most csak röviden érdemes érinteni. A fogalom értelmezése a vallásosság néprajzi kutatásának megindulása óta nem egységes. Egyes meghatározások szerint népi vallás alatt elsősorban a kereszténység népi, azaz nem hivatalos gyakorlata értendő,²¹ míg mások kiterjesztik a parasztság teljes vallásosságára, amelybe a hivatalos és nem hivatalos keresztény elemek – sőt egyes definíciók szerint – az úgynevezett néphit is beleértendő.²² Ahogyan Mohay Tamás korábban már említett tanulmányában írja, szűkebb értelemben tehát népi vallás az útmenti kereszték állítása és a rózsafüzéres társulatok titokcseréje, míg a vasárnapi misehallgatás, a litánia és a kántorok énektudása csak a tágabb definíció szerint tekintendő annak. Mohay maga a kiterjedtebb értelmezést tartja követendőnek, sőt a népi vallás fogalmába sorolja a kereszténység előtti elemek áértelmezett formáit

¹⁷ Yoder 1974: 14.

¹⁸ Primiano 1995: 39.

¹⁹ Primiano 1995: 38.

²⁰ Keszeg 1999.; Pócs: Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer; kéziratok előadás 2003.; Pócs 2008a.; Hesz 2008.; Peti 2012.; Iancu 2013.; Bárh 2012.

²¹ Lásd például Bárh 1990: 331.; Tüskés 1986a: 75. és 1986b.

²² Lásd például: Schwartz 1937: 450–452.; Bárh 1938: 8–13.; Gunda 1985: 18.; Manga 1978: 376.; Pócs 1987: 731–733.

is, például bizonyos átmeneti rítusokat.²³ A hivatalos vallás és a népi vallás, illetőleg a népi vallás és a néphit közötti határok nehezen megvonható voltát egyébként még azok kutatók is elismerik, akik különválasztásukat analitikus szempontból szükségesnek tartják.²⁴ Mindennek ellenére az talán kijelenthető, hogy a tényleges vizsgálatok során a magyar néprajzi munkákban többségében a népi vallás szűkebb felfogása érvényesül.

Részben ennek kritikájaképpen ma már több magyar kutató is használja a népi vallás alternatívájaként megjelent fogalmak valamelyikét.²⁵ Csak részben történt meg azonban az új fogalmak jelentőségének és használhatóságának végiggondolása, ahogyan a bevezetésük és létjogosultságuk körül forgó nemzetközi diskurzus is lényegében reflektálatlanul maradt a magyar tudományosságban. E rövid tanulmányban ezt kísérlem meg pótolni: azt próbálom meg végignézni, hogy a népi vallás alternatívájának javasolt fogalmak miképpen definiálják tárgyukat, milyen, a korábbiaktól eltérő megközelítéseket kínálnak, és milyen új kutatói kérdések feltételét teszik lehetővé a mindennapi vallásgyakorlat vizsgálatában. Áttekintésemben nagyobb hangsúlyt kapnak a komplex társadalmak vallásantropológiai és néprajzi kutatásában használt fogalmak, míg területi okoknál fogva a vallásszociológia és a vallástudomány új terminusairól csak érintőlegesen szólok.²⁶

A NÉPI VALLÁSON TÚL – ÚJ FOGALMAK ÉS MEGKÖZELÍTÉSEK

Ahogy korábban már említettem, a fogalomváltás igénye a vallásgyakorlatot vizsgáló tudományágak mindegyikében jelentkezett, jobbára egymástól függetlenül:

²³ Mohay 2008[1999]: 36–37.

²⁴ Dömötör 1980: 288.; Voigt 2004: 50.; Fejős 1985: 30–31.

²⁵ A teljesség igénye nélkül: helyi vallás – Pócs 2008a.; Hesz 2008. és 2012.; Iancu 2013.; vernakuláris vallás – Györfy 2012.; Povedák 2016.

²⁶ Nem fogok részletesen beszélni a Harvey Whitehouse által bevezetett fogalomról, az imagisztikus vallásosságról sem. Mellőzésének oka részben az, hogy Whitehouse elméletét Peti Lehel már részletekbe menően bemutatta 2012-ben megjelent monográfiájában (2012: 15–20.), részben pedig az, hogy sok tekintetben különbözik a népi vallás alternatívájaként megszülető fogalmaktól. Elsődlegesen például abban, hogy nem a népi vallás leváltásának és a kétpólusú, oppozíciós párokban gondolkodó modellek felszámolásának szándékával jött létre. Ahogy elődei, Whitehouse is kétféle vallásgyakorlatot különböztet meg: a rutinizált, kis érzelmi töltetű, komplex teológiai ismereteket közvetítő doktrinális vallásosságot és a résztvevők intenzív érzelmi bevonódásával járó, az érzékekre ható, alkalmyszerűen előforduló vallásos formákat. Bár hangsúlyozza, hogy a vallásosság e két formája leginkább tendenciákat jelent, és eltérő mértékben mindkettő megtalálható egy-egy vallásos hagyományban, de ezeken belül a hívek különböző csoportjaira jellemzők inkább (Whitehouse 2000: 1–10.). A kétféle vallásgyakorlatot tehát ő is lényegében különböző társadalmi csoportokhoz köti, sőt, amellet érvel, hogy a doktrinális és imagisztikus vallásgyakorlat eltérő társadalmi kötődéseket és társadalmi struktúrákat hoz létre (Whitehouse 2000: 3.). Whitehouse ugyanakkor túllép a korábbi kétszintes modelleken abban a tekintetben, hogy a két vallásos formát eltérő, és az emberiségre univerzálisan jellemző emlékezzetípusokhoz köti: a doktrinális vallásosság a szemantikus memóriában, míg az imagisztikus az epizodikus memóriában őrződik meg. Éppen ezért teóriája, bár a kétszintes modellek több, meghaladni kívánt vonását fenntartja, a vallásos tudásra és a vallásos élményre irányuló kutatásokban kiválóan alkalmazható.

a témában született írásokat olvasva meglehetősen kevés interdiszciplináris kereszt-hivatkozást találunk, és – ahogyan arra Peter Dinzelbacher is panaszkodott – a nyelvi határok miatt az egyes tudományágakon belül sem nagyon volt párbeszéd a különböző országok vagy nyelvterületek kutatói között.²⁷ Ráadásul az újabb fogalmak használata sem lett egységes még egy-egy szaktudományon belül sem, és nemcsak abban az értelemben, hogy nem váltották fel egységesen a népi vallás/populáris vallás terminust, hanem abban sem, hogy az egyes fogalmak értelmezése, amint azt hamarosan látni fogjuk, időnként szerzőnként is eltérhet egymástól. A különbözőségeket mellett azonban számos közös vonása is van az újonnan bevezetett kategóriáknak: legfőképp az, hogy használóik, Leonardo Primiano szavával élve, „igazságot” szerettek volna szolgáltatni a vallás egy olyan dimenziójának²⁸ – a konkrét emberek és embercsoportok vallásgyakorlatának –, amelyet a vallást írott dogmák és szabályok összességeként felfogó szubsztanciális teológiai és vallástudományi definíciók alacsonyabb rendűnek, „rosszabbnak”, vagy egyszerűen nem is vallásnak tekintenek.

Nézzük meg elsőként a *helyi vallás* vagy *lokális vallás* (*local religion*) fogalmát, amelyet európai kontextusban először a vallásantropológus William Christian alkalmazott a bevezetőben már említett munkájában. Ebben egy Új-Kasztiliában, II. Fülöp spanyol király parancsára elvégzett kérdőíves felmérés alapján írja le a régió 16. századi vallásgyakorlatát – a forrásanyag természetéből adódóan –, elsősorban a szenttisztetéssel és a zarándoklatokkal kapcsolatos képzeteket és kollektív szertartásokat. Christian a népi vallás fogalmának használatát a hozzá kapcsolódó negatív konnotációk, valamint az elit/városi és a falusi/népi vallásosság megkülönböztetés miatt veti el, amely megkülönböztetést egyébként a vizsgált anyag nem is igazolja. Helyette a vallásosságnak két szintjét állapítja meg: a központi egyházi előírásokon és ünnepi kalendáriumon alapuló univerzális, egyházi katolicizmust, valamint a konkrét szent helyek, ereklyék, az egyes közösségek által választott védőszentek tiszteletére, és az egyes helyek szakrális történelmét megörökítő ünnepekre épülő helyi szintű katolicizmust, amelyben egyébként részt vettek az úgynevezett elit tagjai és az egyház helyi képviselői is. Christian a vallásgyakorlat leginkább meghatározó jellemzőjének a helyhez és korhoz kötöttséget tartja, és ez az, ami a helyi vallás kifejezést leginkább indokolja. A különbség tehát nem az elit és a tömegek vallása, hanem az egyház által előírt vallás és a vallás tényleges gyakorlata között van. A kettő viszonyát ráadásul nem lehet pusztán szembenállásként értelmezni, noha kétségtelen tény, hogy az egyházi előírások felett örökdő egyházi hatalom mindig is igyekezett a helyi vallásgyakorlatot megzabolázni. Ahogyan Christian írja, „az úgynevezett kishagyomány sokszor nem más, mint egy konkrét helyhez kötődő nagyhagyomány”,²⁹ amely az idők folyamán helyi vonásokkal, a nagyhagyománytól – és más helyi gyakorlatoktól is – eltérő elemekkel gyarapodott. A helyi vallásra jellemző emellett, hogy ellenáll a kívülről jövő változásokkal,

²⁷ Dinzelbacher 1997: 79.

²⁸ Primiano 1995: 41.

²⁹ Christian 1981: 178.

például a központi egyházi reformokkal szemben, ezért mindig egyfajta fáziskésésben van az egyházi vallásgyakorlathoz képest.³⁰

Szintén a helyi vallás fogalmát használja Charles Stewart antropológus egy görög sziget démonhiedelmeiről írott munkájában. Christianhoz hasonlóan ő is a doktrína és a helyi vallásgyakorlat között húzza meg a határt, és *doktrinális vallásról*, illetve *helyi* vagy *gyakorolt* vallásról beszél. Az előbbi egy írott szövegeken alapuló, absztrakt, univerzális és logikus gondolatrendszer alkot, míg az utóbbi konkrét történetekben értelmezi a világot, és fejez ki az előbbihez nagyon hasonló gondolatokat: a doktrína az ördögről beszél, a helyi vallás ördögökről. A két vallás viszonyát Stewart a saussure-i *langue* és a *parole* viszonyának mintájára írja le, amelynek megfelelően a doktrína csupán a vallásosság ideáltípusa lehet, egy előírásrendszer, amely a gyakorlatban azért nem tud tökéletesen megvalósulni, mert mindig hatással lesz rá a vallásgyakorló környezete, vallásos tudása, a világról alkotott felfogása, anyagi lehetősége és személyes beállítottsága. A gyakorlat tehát szükségképpen mindig el fog térni az ideáltól, még a társadalom elit rétegeinek, így akár az egyház képviselőinek esetében is. Stewart egyébként éppen amiatt tartja félrevezetőnek a népi vallás vagy populáris vallás terminust, mert azok azt sugallják, mintha az elit vallásossága megfelelné az előírásoknak.³¹

William Christiantól eltérően, aki helyi valláson alapvetően helyi kereszténységet vagy helyi katolicizmust értett, Stewart jóval tágabban vonja meg a helyi vallás határait, és átlépi nemcsak az univerzális/hivatalos kereszténységet a helyi keresztény vallásgyakorlattól elválasztó határt, hanem a keresztény és nem – vagy gyaníthatóan nem – keresztény képzetek és gyakorlatok közötti határvonalat is. Ehhez a Jack Goody által is propagált, tágan értelmezett vallásdefinícióból indul ki, amely szerint vallásnak tekinthető bármilyen képzet vagy gyakorlat, amely természetfeletti lényekre vagy erőkre irányul.³² Ennek a meghatározásnak az előnye Stewart szerint, hogy a korábbi, egyházi gyökerű és nem analitikus céllal létrejött vallásfogalom alapján különállónak tekintett jelenséghalmazokat, a „valódi vallást” és a „babonáságot” egy egységként kezeli, és ezáltal felfedi a két terület közös vonásait és összefüggéseit. Stewart anyaga és más antropológiai példák is azt igazolták, hogy a hivatalos vallás és a helyi vallásgyakorlat valójában ugyanazokat az alapgondolatokat – kulturális gondolatmintákat – fejezik ki, csak más-más eszközökkel.³³ A vallás különböző területeihez sorolt elemek, így Stewart esetében a kereszténység előtti eredetűnek tekintett természetfeletti lények beleillenek a doktrinális vallás alapstruktúrájába, és a keresztény szentekkel, illetve a keresztény gonosszal közösen alkotják a helyi emberek világképét, annak szervesen összefüggő és egymást kiegészítő elemei. Ha tehát a kutató elsősorban arra kíváncsi, hogy miként

³⁰ Mindez nem ritkán konfliktushoz is vezet a reformok bevezetésén dolgozó papság és a vallásosság korábbi formáihoz ragaszkodó hívek között. Erről lásd például: Badone 1990.; Christian 1989.; Freeman 1978.; Riegelhaupt 1973. Alsópapság és hívek viszonyáról hazai viszonylatban lásd: Bárh (szerk.) 2013.

³¹ Stewart szerint ez a dichotómia azért tarthatta magát ilyen sokáig, mert az antropológusok nemigen vizsgálták a magasabb társadalmi rétegek vallásosságát (Stewart 1991: 11.).

³² Goody 1961: 157–158.; Stewart 1991: 8. E definíció tehát nem tesz különbséget vallás és mágia között.

³³ Stewart 1991: 13.

értelmezik az emberek a körülöttük lévő világot, hogyan igazodnak el és miképpen próbálnak benne boldogulni, akkor nem szabad a hivatalos és a nem hivatalos, a keresztény és a nem keresztény vallásos elemeket különálló kulturális egységek részének tekinteni. Stewart ugyanakkor hangsúlyozza, hogy e két terület együtt kezelése csupán bizonyos analitikus kérdések vizsgálata esetén indokolt, és nem jelenti azt, hogy a helyiek ne lennének tisztában a hivatalos és a nem hivatalos tanok közötti különbségekkel.³⁴

Lényegében megegyezik a helyi vallás stewart-i értelmezésével a történész Peter Dinzlbacher által javasolt és a francia vallásszociológiából kölcsönzött *megélt vallás* (*gelebte Religion*) fogalma, amely a helyi valláshoz hasonlóan a doktrinális, Dinzlbacher szóhasználatában *előírt vallás* (*verordneter Religion*) ellentétpárja.³⁵ Itt is norma és gyakorlat különbségéről van tehát szó, ami Dinzlbacher szerint sokkal inkább igazolható a történeti anyag alapján, mint a vallásgyakorlat formáinak a vallásgyakorló társadalmi hovatartozása szerinti osztályozása.³⁶ Az előírt vallás e modell szerint egy tudatosan kialakított, írott szövegekben rögzített, de folyamatosan alakuló, koherens rendszer, amely a vallásos alapszövegek és a Biblia mindenkor értelmezéséből, valamint a teológiai tradícióknak megfelelő normákból áll, és a felekezet minden tagjára vonatkozik, nemzeti és társadalmi hovatartozástól függetlenül, bár végrehajtásának szabályai egyházmegyénként változhatnak. Az előírt vallás elsősorban a vallás intellektuális, ideológiai, rituális és etikai aspektusaira vonatkozik, és nem foglalkozik a vallás tapasztalati dimenzióival, a vallásos élménnyel. E dogma- és szabályrendszert megalkotói azonosnak tekintették 'a' vallással, és általános érvényű világmagyarázati rendszerként, valamint minden társadalmi viselkedésre kiterjedő szabályozásként tűntették fel. Követése és végrehajtása felett az egyház intézményrendszere őrködött.³⁷

A megélt vallás az előírt vallással szemben alapvetően szóbeli, korhoz és helyhez kötött gyakorlatokat jelent, amelyek bár követnek bizonyos alapstruktúrákat, változatos helyi formákat ölthetnek, ráadásul helyileg sem alkotnak homogén rendszert, hiszen az egyes hívek többnyire mindig többféle vallási kínálatból válogathatnak. A megélt vallás négyféle elemből áll: részét képezik 1. az előírt vallás bizonyos elemei, azaz a kötelező hivatalos elemek (például a feltámadásba vetett hit vagy a vasárnapi misék látogatása); 2. az egyház által javasolt, de nem kötelező elemek (például az évente többszöri gyónás); 3. olyan elemek, amelyeket az egyház nem, vagy sokáig nem szabályozott (például a húsvéti szentelt étel elfogyasztásának ideje) vagy nem tiltott, de nem is ajánlott (például bizonyos imaszövegek használata); 4. az előírt vallás

³⁴ Stewart 1991: 10.; és 2004: 268. Erre a problémára a későbbiekben még visszatérek.

³⁵ Bár Dinzlbacher az általa javasolt modellt elsősorban a felvilágosodás előtti katolicizmusra dolgozta ki és tartotta érvényesnek (Dinzlbacher 1997: 85.), a hozzá alapvetően hasonló modellek, például a jelenkori helyzetre is alkalmazott helyi vallás – doktrinális vallás megkülönböztetés, és a vernakuláris vallás később ismertetett kategóriája elméletének általánosíthatóságát bizonyítja.

³⁶ Előírt és megélt valláson kívül Dinzlbacher a vallásnak még egy szintjéről, az úgynevezett vitatott vallásról (*diskutierte Religion*) is beszél, amely a dogmák elfogadása előtti állapotot jelenti, vagyis azt az időszakot, amikor bizonyos hittételekre vonatkozóan még nem alakult ki általános érvényű hivatalos álláspont. Bár a vallásnak ezen a szintjén elsősorban az egyházi elit volt érintett, a dogmák kialakításában időnként a laikus uralkodóosztály is részt vett (Dinzlbacher 1997: 85–86.).

³⁷ Dinzlbacher 1997: 86.

gyakorlatával és tanításával ellentétes és ezért az egyház által tiltott vagy kriminalizált elemek, amelyek az egyház szemszögéből nézve babonaságnak vagy eretnekségnek minősültek. Az utóbbi kategóriába sorolt deviáns elemek azok, amelyekkel a néprajzi és történeti kutatások leginkább foglalkoztak, számbeli fölényük vagy fontosságuk azonban a középkori emberek vallásgyakorlatában Dinzeltbacher szerint nem igazolható. Az utolsó három kategóriába tartozó, azaz az egyház által ajánlott, megtűrt vagy tiltott elemek eredetük szerint lehetnek az előírt vallásból már kikerült elemek, az előírt vallásból fakadó újítások, amelyek vagy egybecsengenek az előírt vallás szellemiségével, vagy ellentétesek vele, esetleg lehetnek nem keresztény vallásokból átkerült elemek.³⁸ A megélt vallás nem kötelező elemei tehát lényegében megfelelnek Don Yoder korábban már említett népi vallás definíciójának; a Dinzeltbacher-féle megélt vallás kategóriája azonban tágabb annál, hiszen magába foglalja a hivatalos, azaz az előírt vallás elemeinek nagy részét is.

Dinzeltbacher modelljében az előírt vallás és a megélt vallás egymáshoz való viszonyulása hasonló a doktrinális vallás–helyi vallás viszonyához: a megélt vallás alapja az egyházi közvetítéssel gyakorlatba átültetett előírt vallás, ám egyszerre több is és kevesebb is annál, mivel nem foglal magába minden olyan elemet, amelyek az előírt vallásban szerepelnek, tartalmaz viszont olyanokat, amelyek nem részei az előírtnak. A megélt vallás tehát, bizonyos kivételektől, például az eretnekmozgalmaktól vagy a reformáció időszakától eltekintve, Dinzeltbachernél sem ellenvallás, és az ő modellje szerint is minden társadalmi csoportra jellemző. A vallásgyakorlat szükségképpen csak megélt lehet, és minden esetben eltér az előírttól: a történeti forrásokból nem tudunk olyanokról, még az egyházi elit köréből sem, akiknek a megélt vallása tökéletesen megfelelt volna az előírt vallásnak. A vallásosság előírt és megélt szintje között a kapcsolat dinamikus, és bár hatalmi helyzeténél fogva az előírt vallás határozza meg inkább a megéltet, nem egy példát ismerünk arra, amikor valamely csoport megélt vallásának bizonyos elemei váltak előírt normává: a katolikus egyház halotti rítusainak egy része például szerzetesi közösségekben alakult ki és vált az évszázadok folyamán általánossá.³⁹ Dinzeltbacher azt is megjegyzi, hogy az előírt vallás terjesztése nem minden esetben volt erőszakos vagy ellentétes a helyi közösségek érdekeivel, bár a hivatalos tanok és rítusok sokszor nem elégítették ki maradéktalanul az emberek lelki igényeit, vagy egyesek sértették azokat.⁴⁰

Harmadik analitikus kategóriánk, a *vernakuláris vallás* (*vernacular religion*) egye-síti az előző kettő jellemzőit. Bár magát a kifejezést már korábban is használták, új analitikus eszközként a folklorista Leonard Primiano vezette be, és ő dolgozta ki a fogalom meghatározását és a hozzá tartozó módszertani megközelítést is.⁴¹ Rajta kívül a vernakuláris vallás másik teoretikusa és propagálója a szintén folklorista, de vallástudo-

³⁸ Dinzeltbacher 1997: 87.

³⁹ A katolikus halotti rítusok alakulásáról lásd például Paxton 1990.

⁴⁰ Dinzeltbacher 1997: 88.

⁴¹ Primiano 1995., 2001. és 2012. A Primiano szerint a vernakuláris vallás nem egyszerűen egy fogalom és egy ahhoz kapcsolódó valláselmélet, hanem egy sajátos megközelítés és módszer; ennek megfelelően többször vernakuláris vallásos megközelítésről (*vernacular religious approach*) ír (Primiano 1995: 44.).

mányi háttérrel is rendelkező Marion Bowman, aki Primianohoz hasonlóan több munkájában is ismerteti a fogalom jellemzőit.⁴² Bevezetését mindketten a népi valláshoz tapadó negatív konnotációk és a kétszintes modell tarthatatlansága miatt tartották szükségesnek, a helyi vallás és a megélt vallás meghatározásaihoz hasonlóan hangsúlyozták a vallásgyakorlat lokális jellegét, azaz földrajzi, kulturális és társadalmi kontextushoz kötöttségét, és azt, hogy a hivatalos vallás csupán ideáltípus lehet, amelynek gyakorlati megvalósulása sosem tökéletes. Mindketten vitatkoztak a vallástudományokban domináns vallásfelfogással, és – más kutatókkal egyetértve – amellet érveltek, hogy a vallás több, mint doktrína és hit: cselekvés, részvétel és hovatartozás,⁴³ amely a mindennapi életben igen változatos módon nyilvánulhat meg, a beszédől a zenén, rituális előadásokon, étkezési és öltözködési szokásokon át az épített környezetig.⁴⁴ A vernakuláris vallás tehát – Primiano szavaival – „megélt vallás: ahogyan az emberek a vallással találkoznak, ahogyan megértik, értelmezik és gyakorolják a vallást.”⁴⁵ Kutatása azt jelenti, hogy a vallásos hit végső tárgyán túl különleges figyelmet kell fordítani a „hit folyamataira, verbális, viselkedésbeli és materiális kifejeződéseire is”.⁴⁶

A sok hasonlóság mellett azonban a vernakuláris vallás fogalma több tekintetben is eltér a helyi vallás vagy a megélt vallás fogalmától, illetőleg a fogalmakhoz kapcsolódó elméleti megközelítésektől. Míg az utóbbi kettő fókuszában egy-egy közösség vallásossága áll, a vernakuláris vallásos megközelítés induktív módon, az egyének vallásossága felől próbálja meg a vallásgyakorlatot megérteni.⁴⁷ Minden ember vallásossága ugyanis egyedi értelmezés eredménye, amely azonban nem független a környezettől: másokkal folytatott viták, beszélgetések során történik, és hatnak rá az egyházi és világi hatóságok rendelkezései is. Bár elhangzott olyan kritika, amely szerint e megközelítés túlzottan individualista, a közösség szerepét mind Primiano, mind pedig Bowman fontosnak tartja, és egyikük sem áll meg az egyén vallásosságának vizsgálatánál.⁴⁸ Bowman például a totális értelemben vett vallásnak három komponenséről ír, amelyek együttes vizsgálata szükséges ahhoz, hogy a vallást egyáltalán megérthessük: 1. hivatalos tanítások és szertartások, 2. úgynevezett „népi elemek” összessége, valamint 3. egyéni elemek. Az egy-egy közösségre jellemző népi elemek lényegében a yoder-i értelemben vett népi vallásnak felelnek meg, míg az egyéni elemek alatt Bowman a vallás egyéni felfogását érti, amelyet a különböző – hivatalos és nem hivatalos, azaz „népi” – tradíciók és egyéni elképzelések együttesen alkotnak.⁴⁹ A vallás különböző szintjei folyamatosan hatnak egymásra; a hivatalos szint meghatározza a közösségit és

⁴² Bowman 2003., 2004a. és b.; magyarul: 2009.

⁴³ Bowman 2004b: 128. – ő itt Ian Reader és George J. Tanabe Jr. munkájára hivatkozik (1998: 5–6.).

⁴⁴ Primiano 1995: 44.

⁴⁵ Primiano 1995: 44.

⁴⁶ Primiano 1995: 44.

⁴⁷ Primiano a vernakuláris jelzőt is éppen ezért tartja a legtalálóbbnak: a kifejezés az angolban „helyi sajátosság” mellett „személyes”, „privát” jelentésben is használatos (Primiano 1995: 42.).

⁴⁸ Smith – <http://www.religiousstudiesproject.com/2012/06/27/vernacular-religion-because-youll-find-more-than-the-devil-in-the-details-by-per-smith/> (letöltés: 2016. október 20.)

⁴⁹ Bowman 2004b: 126–127. Bowman e nézeteit egyébként már egy 1992-es, tehát a vernakuláris vallás kifejezés megjelenését megelőző tanulmányban is kifejtette.

az egyénit; a közösségi – a hivatalos mellett – keretet biztosít az egyéni vallásosságnak, ugyanakkor bizonyos közösségi igényekre vagy kezdeményezésekre reagálva változhat a hivatalos vallás; az egyes egyének vallásossága pedig mindig hat a vele kapcsolatban állók képzeire és gyakorlatára, és egyes esetekben a hivatalos vallás alakulását is befolyásolhatja.⁵⁰ Az egyéni vallásosság tehát nem vizsgálható a másik két szint nélkül, de a vallás működésének teljesebb megértése sem lehetséges a vallást gyakorló emberek egyéni elképzeléseinek és viselkedésének figyelembe vétele nélkül.⁵¹ Primiano Bowmanál talán jobban hangsúlyozza az egyéni vallásosság jelentőségét azzal, hogy egy-egy közösség vallásos nézeteinek és gyakorlatának alakulásában kulcsszerepet tulajdonít az egyes egyének vallásos elképzeléseinek. Amint írja, a vallás a különböző egyéni vallásos meglátások és a már meglévő tradíciók közötti interakcióban alakul, mely tradíciók végső soron maguk is a vallásról hasonló módon gondolkodó egyének vallásos elképzeléseinek szintézisei, amelyek az idők folyamán formális vagy informális vallásos hagyományokká alakultak.⁵² Primiano a vernakuláris vallás és a hivatalos vallás közötti folyamatokat tehát a helyi vallás és a megélt vallás teoretikusaihoz képest némiképp ellentétesen látja: míg azok a helyi vagy megélt vallást alapvetően a gyakorlatba tökéletlenül átültetett hivatalos vallásként írják le, addig ő a hivatalos vallást bizonyos egyének egyéni vallásosságából kikristályosodó normának tekinti.

A vernakuláris vallás koncepciója a másik kettőtől abban is eltér, hogy jóval radikálisabban szakít a hívőket passzív befogadónak, a hivatalos és nem hivatalos közösségi tradíciók hű reprodukálóinak tekintő szemlélettel, amely olyannyira jellemző volt a népi vallás klasszikus felfogására. Primiano meghatározása szerint ugyanis a vernakuláris vallás nem más, mint az a folyamat, amelynek során az egyének és közösségek egymással és az egyházi intézményekkel párbeszédben állva létrehozzák és alakítják a saját vallásosságukat.⁵³ Ez a szemlélet tehát a hívőknek „kreatív cselekvőképességet” (*creative agency*) és aktív szerepet tulajdonít a vallás értelmezésében, valamint saját vallásuk formálásában, saját helyzetükhöz és igényeikhez igazításában.

Végezetül a helyi vallás és a megélt vallás kategóriáihoz képest sajátos vonása a vernakuláris vallás fogalmának az is, hogy a hozzá kapcsolódó elmélet és módszertan több szempontból is erősen fenomenológiai indíttatású. Egyrészt a vernakuláris vallás koncepciójának teoretikusai a vallás émikus szempontú vizsgálatát szorgalmazzák: eszerint a vallásgyakorlatot nem külsőleg – vagy hatalmilag – meghatározott normákhoz képest kell leírni és helyesnek vagy helytelennek, vallásnak vagy nem vallásnak tekinteni, hanem a vallásgyakorlók saját kategóriái és kritériumrendszere szerint. Másrészt a megközelítés célja elsődlegesen a mindennapi élet vallásos megnyilvánulásainak, valamint az emberek vallásos élményének a megragadása, vagyis annak leírása, hogy ők miképpen tapasztalják meg a vallást, és miképpen értelmezik

⁵⁰ Csak néhány magyar példa: Gyimesben a katolikus pap bevezette a Szent György-napi állateledel-szentelést, mert hívei e célból rendszeresen az ortodox egyház szolgáltatásait vették igénybe (Pócs 2008b.); szintén Gyimesben, a helyi emlékezet szerint a hívek kérésére vált szokássá, hogy temetéskor a halotti misét a halottas háznál tartják (Hesz 2012.).

⁵¹ Bowman 2004b: 127.

⁵² Primiano 2001: 56., 2012: 384.

⁵³ Primiano 2001: 52.; 2012: 383.

a világot a valláson keresztül. Mindez csak akkor lehetséges, ha a kutató – Primiano szavait parafrázálva – komolyan veszi, amit az emberek mondanak, éreznek és meg tapasztalnak.⁵⁴

Az émikus megközelítésre törekvés jellemzi azokat a vallásszociológiai vizsgálatokat is, amelyek a vallás mindennapi életben megfigyelhető megnyilvánulásait a népi vallás helyett a *mindennapi vallás* (*everyday religion*) vagy a *megélt vallás* (*lived religion*) fogalmakkal jelölik. E két, lényegében egymásnak megfelelő kategória az egyházi kereteken belül és kívül zajló vallásgyakorlatot egyaránt lefedi, de elsősorban azokban a kutatásokban jelenik meg, amelyek az egyházi előírások által nem kötött vallásos cselekedetekre és nézetekre irányulnak. Hogy mi számít vallásosnak, azt ezek a vizsgálatok nem előre meghatározott vallásdefiníciók alapján kívánják eldönteni, hanem azt próbálják feltárni, hogy maguk az emberek mit tekintenek vallásosnak, miért, és hogyan viszonyulnak hozzá.⁵⁵

Az új kategóriák alkalmazása a vallásszociológiában is lehetővé tette azt, hogy a kutatók megszabaduljanak a népi vallás fogalmában bújtatottan vagy kevésbé bújtatottan benne rejlő ítélező szemlélettől is, és ennek, ahogyan arra a vallásszociológus Robert Orsi is rámutatott, korántsem csak etikai szempontból volt jelentősége. Mint írja, az észak-amerikai egyházi és tudományos szóhasználatban a népi vallás a modern vallásosság oppozíciós párja volt, azaz premodern, már meghaladott vallásos gyakorlatokat jelölt. A modern és premodern vallás között a legalapvetőbb különbség az isteni jelenlét eltérő megítélése: míg a premodern szerint a természetfeletti folyamatosan jelen van az emberi világban, addig a modern a természetfelettit az emberi világtól különállóan létező, önálló szférának tekinti. A népi vallás kifejezést tehát olyan vallásos elképzelésekre és gyakorlatokra használták, amelyek feltételezik az isteni jelenlétet a mindennapokban. Az Egyesült Államok kontextusában ez jobbra olyan katolikus szertartásokat jelentett, amelyektől a II. Vatikáni zsinat döntései nyomán a katolikus egyház is igyekezett eltántorítani a híveit: ilyen volt például bizonyos helyi szentek kultusza vagy az *ex voto* figurák használata. A megélt vallás kifejezés azonban lehetővé tette, hogy a kutatók túllépjenek ezen az evolucionista szemléleten, és a babonásnak nevezett elképzelésekben és gyakorlatokban többé ne koridegen, régről megmaradt survivalokat lássanak, hanem olyan, a modernitás szerves részét alkotó eszközöket, amelyek segítségével az emberek a mai társadalmak kihívásaira válaszolnak.⁵⁶ A terminus adta új – Orsi szerint émikusabb – perspektívának köszönhetően tehát felismerhetővé vált, hogy bizonyos vallásos rítusok és végső soron a vallás valójában milyen szerepet tölt be a mai amerikai társadalomban.

Amint azt a fentiekben láthattuk, a népi vallás alternatívájaként bevezetett fogalmak és a rájuk épülő modellek az elit és a népi vallás szétválasztását kívánják meghaladni, ám a vallásgyakorlatot ezek sem tekintik egységesnek. Egyrészt oppozícióra épülnek ezek is, ám a kiváltani kívánt kétszintes modellhez képest máshol húzzák meg a határt: egy intézményesen előírt és az egyes egyházakon belül univerzálisan érvényes ideált

⁵⁴ Primiano 1995: 40–41.

⁵⁵ Ammerman 2007: 5.

⁵⁶ Orsi 2010: xv.

állítanak szembe a tényleges vallásgyakorlattal. Mivel az „ideál” a valóságban sosem valósulhat meg maradéktalanul, ezek a modellek, ahogyan arról már szó esett, értékítélettől mentesek, hiszen nincsenek olyan társadalmi csoportok, akiknek a vallásossága „jó” vagy „rossz” lenne. Az új modellek, mint Primiano megjegyzi a vernakuláris vallás esetében, nem bizonyos típusú, társadalmi csoportokra jellemző és ilyen vagy olyan jelzőkkel a hivatalos valláshoz viszonyítható vallásokat vagy vallásosságot írnak le, sokkal inkább egy új perspektívát jelentenek: rálátást az egyén vagy egy-egy csoport különböző kontextusokban megnyilvánuló és alakuló vallásosságára.⁵⁷

Másrészt annak ellenére, hogy az új fogalmak együtt kezelik a vallásnak korábban szétválasztott területeit – így az egyházi kereteken belüli és kívüli vallásosságot, vagy a keresztény és nem keresztény elemeket –, teoretikusaik nem tagadják, hogy a „hivatalos” és a „népi” vallás megkülönböztetése a közgondolkodásban valóban létezik, és fontos tényező a vallásgyakorlat alakításában, nevezzük azt helyinek, megéltnek vagy vernakulárisnak. Az egyházak normatív fellépése és a tudományos állásfoglalások hatására az emberek ugyanis, ahogyan azt korábban már említettem, tisztában vannak a „nagy” és „kis hagyományok” különbségével és az egyes tradíciók eltérő presztízsértékével; nagyon jól tudják, hogy bizonyos vallásos nézetek és gyakorlatok babonának, tévesnek vagy nem helyesnek minősülnek, és erre folyamatosan reflektálnak is, például azzal, hogy egyes nézeteikről az „elit csoportok” képviselői előtt nem beszélnek, vagy maguk is babonának tekintik azokat.⁵⁸ Éppen ezért – mint arra Charles Stewart is rámutatott – az olyan inkluzív kategóriák használata, mint a helyi vallás vagy a megélt vallás, csakis bizonyos tudományos kérdésfeltevések esetén indokolt, és a vallásgyakorlat teljes megértéséhez a kutatásnak fel kell térképeznie a vallásgyakorlatot alakító erőviszonyokat is, valamint azt, ahogyan ezek a különböző helyzetekben és kontextusokban alakítják a vallásgyakorlatot.⁵⁹

Primiano vernakuláris vallásos megközelítésében első látásra talán kevésbé hangsúlyos a vallásgyakorlatot átható hatalmi viszonyok kérdése, feltehetőleg azért, mert kifejezetten a hivatalos és népi vallás között feltételezett hierarchikus viszony ellenében jött létre.⁶⁰ Valójában azonban ez a modell is számol a vallásosságot alakító hatalmi tényezőkkel: Primiano szerint a vernakuláris vallás mindig is a politikai és társadalmi környezettel kölcsönhatásban formálódik, és vagy megerősíti és fenntartja a hatalmi egyenlőtlenségeket, vagy szembe megy azokkal.⁶¹ Ő maga egy amerikai

⁵⁷ Primiano 2012: 384.

⁵⁸ Stewart 2004: 268. Gyimesi terepmunkám során mindezt magam is tapasztaltam: beszélgetőtársaim több szokásról vagy elképzelésről babonaként beszéltek. Ilyen volt például a kísértetek létezése vagy a szemfedélváson felhasítása, amelyre a magyarázatok szerint azért volt szükség, hogy a halott a túlvilágon is kapjon levegőt. Jellemző volt ugyanakkor, és feltehetőleg nem csak Gyimesben, hogy a vallásilag „helyes” és „téves” ismeretek között nem mindig ott húzták meg a határt, ahol az egyház.

⁵⁹ Stewart 1990: 9. A helyi vallásgyakorlat és az egyház által propagált vallásosság közötti konfliktus az európai kereszténység antropológiai kutatásának egyik központi témája (függetlenül attól, hogy a kutatók melyik analitikus kategóriát használják). A nézeteltérések – érthető módon – különösen a nagy egyházi reformok után élesednek ki; erről lásd például Christian 1981 és 1989; Badone 1990; Freeman 1978; Riegelhaupt 1973.

⁶⁰ Ezt egyébként többen a szemére is vetették; lásd például: Smith 2012.; Kapáló 2013.

⁶¹ Primiano 1995: 47.

nagyváros homoszexuális katolikus közösségét vizsgálva az utóbbi esetre hoz példát: e csoport tagjai a kereszténység sajátos, rájuk jellemző értelmezésével próbálták meg összeegyeztetni a hitüket a szexuális identitásukkal, és magukat jó katolikus keresztényeként elfogadtatni az egyházzal, illetve a többi hívővel. A hivatalos tanok és a vernakuláris vallás komplex viszonyát jól mutatja, hogy mindezt a II. Vatikáni Zsinat határozataira hivatkozva tették, amelyek szorgalmazták a hívők igényeinek figyelembevételét a rájuk vonatkozó teológiai állásfoglalások kialakításában.⁶²

Az új fogalmaknak és megközelítéseknek összességében tehát számos pozitív hozzáadéka van: túllépnek az elit és népi vallás megkülönböztetésével összenőtt opozíciós párokon (jó-rossz, modern-premodern, reflexív-nem reflexív, városi-falusi, a lelki üdvösséget középpontba helyező-pragmatikus, a mindennapi boldogulás biztosítására irányuló stb.), ezáltal értéksemlegesek, valamint a hagyományos és a kortárs vallásos jelenségek vizsgálatára egyaránt alkalmasak, és ami igen fontos, rámutatnak a vallásosság heterogén voltára még az egyes vallásos közösségeken vagy intézményeken belül is.⁶³

A NÉPI VALLÁS VÉDELMEBEN

A népi vallás fogalmának elhagyását azonban nem mindenki tartja feltétlenül szükségesnek vagy célszerűnek még azok közül a kutatók közül sem, akik a kifejezéssel szemben megfogalmazott kritikák közül jó néhányat egyetértenek. Peter Dinzelbacher például, dacára annak, hogy a középkori katolicizmus kontextusában az elit-népi el-lentétpárhoz képest analitikus szempontból sokkal megfelelőbbnek tartja az előírt és megélt vallás megkülönböztetését, hosszan érvel a népi vallás fogalom végérvényes elhagyása ellen. Mint írja, régóta bevett és széles körben használt terminusokat még akkor sem érdemes elvetni, ha ideológiailag terheltek vagy lehetetlen pontos és minden kontextusban helytálló meghatározást rendelni hozzájuk, hiszen könnyebbé teszik a tudományos kommunikációt, és még ha nem is tökéletesen, de a kutatások által bizonyítottan összetartozó jelenségeket fednek le: a népi vallás esetében a nagy tömegek mindennapi vallásgyakorlatát. Alkalmazásukkor azonban a kutatónak minden esetben meg kell mondania, hogy mit ért az adott kifejezés alatt, és el kell határolódnia a fogalomhoz társult nem kívánatos konnotációktól, például ki kell térnie arra, hogy a népi vallásra jellemző képzetek és gyakorlatok mennyiben jelennek meg az elithez tartozó társadalmi csoportok gyakorlatában is.⁶⁴ Ezt a stratégiát követték az Ellen Badone által szerkesztett, *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society* című kötet szerzői is, akik megmaradtak a népi vallás használatánál, ám mindezt Badone szavával élve „óvatosan”, a fogalom korábbi értelmezéseitől eltérően tették: hivatalos és nem hivatalos vallásgyakorlatot nem egymást kizáró és egymástól egyértelműen el-

⁶² Primiano 2001: 57.

⁶³ Szemben a népi vallás kutatására jellemző klasszikus szemlélettel, amelyben a vallásosság leírása rendszerint a közösség szintjén, egy-egy néphez vagy népcsoporthoz kötve és homogenizálóan történt (Anttonen 2004: 74.).

⁶⁴ Dinzelbacher 1997: 84.

váló „blokkoknak” tekintették; hangsúlyozták, hogy az elképzelések és a gyakorlatok mindkét irányban áramlanak, nem csak az elitből a népibe, illetve, hogy a népi vallás is lehet újító és kreatív; az egyházi vallásmeghatározáson túllépve a vallás részének tekintették a mágikus képzeteket és gyakorlatokat, például az előjeleket vagy gyógyító eljárásokat.⁶⁵ Ugyanígy jártak el azok a kutatók, akik a terminus lecserélése helyett annak kibővítését javasolták.⁶⁶

Ráadásul vannak olyan kontextusok, amelyekben a népi vallás fogalom, éppen a hagyományosan hozzá asszociált jelentések miatt, megfelelőbb a kutatók által vizsgált jelenségek megnevezésére. James Kapaló szerint például ilyenek a kelet-európai társadalmak, ahol a népi vallás terminus a fogalmi és a társadalmi valóság szintjén is „egymással versengő értelmezések” és konfliktusok terepe. A hivatalos egyházak, a felvilágosodás és a nemzeti romantika által dominált diskurzusok termékeként e fogalomnak a régió országaiban egyszerre van pozitív és negatív olvasata: a szekuláris–nemzeti diskurzusban minden, ami népi, autentikus az a nemzeti identitás szempontjából értékes, az egyháziban viszont babonáság, téveszme; vagyis az egyik értelmezés fel-, a másik pedig alulértékeli a fogalomhoz sorolt vallásos gyakorlatokat.⁶⁷ Ezek az értelmezések és a népi vallás–hivatalos vallás szembeállításából adódó oppozíciók (vallás–mágia, hit–babonáság) ráadásul a közgondolkodásban is jelen vannak, és a mindennapi vallásgyakorlatban is rendre felbukkannak. A népi vallás mint leíró kategória éppen ezért szerinte kifejezetten alkalmas a vallásos mezőt alakító hatalmi viszonyok és a vallásgyakorlat társadalmilag konstruált különbségeinek a megragadására, amelyek valójában egy értéksemleges tudományos terminus bevezetésével sem szűnnének meg létezni, az új kifejezés viszont megfosztaná a vizsgált jelenségeket azok nemzeti, politikai és hatalmi aspektusaitól. Ahogyan Kapaló írja, a tudományos kategóriák a valóságnak mindig csak egy bizonyos szeletét fogják át, és hogy éppen mi ez a szelet, az nagyrészt a terminust használó kutató perspektívájától, az őt kinevelő tudományos közeg látásmódjától, és kérdésfeltevésének természetétől függ: más jelenségeket fog a népi vallás részének tekinteni egy Nyugat-Európában végzett antropológus, és mást egy román vagy magyar néprajzos. Az új fogalmak bevezetésével mindössze annyi történik, hogy a valóságnak egy másik szelete és más aspektusai fognak inkább előtérbe kerülni: a megismerés tehát nem lesz teljesebb vagy jobb, csak más perspektívából történik. Éppen ezért az általános érvényű ernyőterminusok bevezetése eleve kudarcra van ítélve, mert értelmezésük és használatuk sosem lesz egységes.⁶⁸

A népi vallás alternatívájaként megalkotott kategóriák egyike sem lett általánosan és a vallásgyakorlat minden aspektusát átfogni képes fogalom, de többségüket nem is szánták annak. Alkalmazási lehetőségük korlátozott; a vallás határait tágan megvonó kategóriák például nem alkalmasak egy-egy közösség teljes vallásgyakorlatának leírására: nem lehet például egy falu vagy csoport helyi vagy megélt vallását a maga

⁶⁵ Badone 1990.

⁶⁶ Yoder 1974.; Anttonen 1992.

⁶⁷ Kapaló 2013: 7. A helyzet egyébként még ennél is árnyaltabb, hiszen a hivatalos egyházak képviselői sokszor megengedően állnak a népi valláshoz – erről lásd például Alszegehy 1991.

⁶⁸ Kapaló 2013: 8–9.

összetettségében és mindenre kiterjedően leírni.⁶⁹ Nem vált egységessé az új fogalmak értelmezése sem: van, aki a vernakuláris vallást mindenféle vallásosságra használja a parasztbiblikus szövegektől a kortárs vallásos mozgalmakig,⁷⁰ van, aki elsősorban a történeti vallások mindennapi gyakorlatára, és van,⁷¹ aki elsősorban a kereszténységgel szemben megjelenő újpogány mozgalmakra vonatkoztatja.⁷²

Mindennek ellenére az új terminusok bevezetése a tudományos használatba mindenképpen hasznos volt: új perspektívákat hoztak a kutatásba, új kérdések feltevését tették lehetővé, és hozzájárultak a vallás és a vallásgyakorlat több szempontú, és ezért mélyebb megismeréséhez. A kutató pedig anyagának és kérdésfeltevésének megfelelően kiválaszthatja azt a terminust, amely a kutatását meglátása szerint a legjobban szolgálja: a népi vallást, ha a hagyományos, falusi vallásgyakorlatot írja le és annak regionális sajátosságait szeretné hangsúlyozni, a helyi vagy megélt vallást, ha a vallásgyakorlat működésére és az azt alkotó különböző tradíciók közötti összefüggésekre kíváncsi egy közösségben, vagy éppen a vernakuláris vallást, ha a hívőknek a vallásosságuk formálásában játszott aktív és kreatív szerepét akarja feltárni.

Irodalom

ALSZEGHY Zoltán

1991 Vádlottak padján. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. 13–28. Budapest: Szent István Társulat.

AMMERMAN, Nancy (ed.)

2007 *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.

ANTTONEN, Veikko

1992 The Concept of Folk Religion in Religious Studies. *Ethnographica et Folkloristica Carpathica* 7–8/1.

2004 Theory and Method in the Study of 'Folk Religion'. *Temenos* 39–40. 73–79.

BADONE, Ellen

1990 Introduction. In Ellen Badone (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular society*. 3–23. Princeton: Princeton University Press.

BÁLINT Sándor

1938 A magyar vallásos néprajz körvonalai. In Bálint Sándor: *Népünk ünnepei* 5–85. Budapest: k. n.

BÁRTH Dániel

2012 Történeti folklorisztika Magyarországon. Előzmények és távlatok. *Etnoszkóp* 2. 1. 9–21.

⁶⁹ Erre Peti Lehel mutatott rá egy doktori disszertációhoz írt opponensi véleményében.

⁷⁰ Bowman 2003.; 2004b.

⁷¹ Primiano 2001.

⁷² Kuutma 2005.

BÁRTH Dániel (szerk.)

- 2013 *Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon*. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék.

BÁRTH János

- 1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz 7. Népszokás, néphit, népi vallás*. 331–424. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BOWMAN, Marion

- 2003 Vernacular Religion and Nature: The „Bible of the Folk” Tradition in Newfoundland. *Folklore* 114. 285–295.
- 2004a Procession and Possession in Glastonbury: Continuity, Change and the Manipulation of Tradition. *Folklore* 115. 273–285.
- 2004b Taking Stories Seriously: Vernacular Religion, Contemporary Spirituality and the Myth of Jesus in Glastonbury. *Temenos* 39–40. 125–142.
- 2009 Glastonburytól Magyarorszáig. Kortárs integratív spiritualitás és vernakuláris vallás. In Vargyas Gábor (szerk.): *Ájtárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. 181–208. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.

BOWMAN, Marion – VALK, Ülo (eds.)

- 2012 Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief. In Marion Bowman, Ülo Valk (szerk.): *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. 1–19. Abingdon & New York: Routledge.

CHARTIER, Roger

- 1984 Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France. In Steven L. Kaplan (ed.): *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. 229–254. Berlin–New York–Amsterdam: Mouton Publishers.

CHRISTIAN, William A. Jr

- 1981 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- 1989 *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton: Princeton University Press.

DINZELBACHER, Peter

- 1997 'Volksreligion', 'gelebte Religion', 'verordnete Religion. Zu begrifflichen Instrumentarium und historischer Perspektive. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. München: Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerische Akademie der Wissen 77–95.

DÖMÖTÖR Tekla

- 1980 Hiedelem, monda és rítus a mai magyar faluban. In Frank Tibor – Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I*. 290–300. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

DUNDES, Alan

- 1965 *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

FREEMAN, Susan Tax

- 1978 Faith and Fashion in Spanish Religion: Notes on the Observation of Observance. *Peasant Studies* 7. 2. 101–123.

FEJŐS Zoltán

- 1985 *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. Esettanulmány Karancseszi példáján 1–2.* Néprajzi Közlemények XXVII–XXVIII. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.

GOODY, Jack

- 1961 Religion and Ritual: The Definitional Problem. *The British Journal of Sociology* 12. 2. 142–164.

GUNDA Béla

- 1985 A református vallási néprajz fogalma és mai feladatai. In Küllös Imola – Dankó Imre (szerk.): *Vallási néprajz 1.* 12–25. Budapest: ELTE Folklor Tanszék.

GYÖRFY Eszter

- 2012 Csodák és csodatörténetek a szőkefalvi kegyhelyen. In Pócs Éva (szerk.): *Szent helyek, ünnepek, szent szövegek. Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből.* 75–229. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék. /*Studia Ethnologica Hungarica* XIV./

HESZ Ágnes

- 2008 Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilágképzetek Hidegségen. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben.* 15–78. Budapest: L'Harmattan. /*Studia Ethnologica Hungarica* VIII./
- 2012 *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi faluközösségben.* Kultúrák keresztútján. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális Antropológia Doktori Programjának Kiadványai. Budapest: PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.

HOFER Tamás

- 2009[1984] A hagyomány felfogása az európai etnológiában. In Hofer Tamás: *Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről.* 191–206. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék–L'Harmattan.
- 2009[1994] Népi kultúra, populáris kultúra. Fogalomtörténeti megjegyzések. In Hofer Tamás: *Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről.* 207–222. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék–L'Harmattan.

IANCU Laura

- 2013 *Vallás Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat.* Budapest–Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék. /*Studia Ethnologica Hungarica* XVII./

KAPALÓ, James A.

- 2013 Folk Religion in Discourse and Practice. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 7. 1. 3–18.

KESZEG Vilmos

- 1999 Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer. *Ethnographia* 110. 128–139.

KUUTMA, Kristin

- 2005 Vernacular Religions and the Invention of Identities Behind the Finno-Ugric Wall. *Temenos* 41. 1. 51–76.

MOHAY Tamás

- 2008[1999] A népi vallásosságról. In Mohay Tamás: *Töredékek az ünnepről*. 29–52. Budapest: Nap Kiadó.

ORSI, Robert A.

- 2010 *The Madonna of the 115th street. Faith and Community in Italian Harlem 1880–1950*. New Haven and London: Yale University Press.

PAXTON, Frederick S.

- 1990 *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. London: Cornell University Press.

PETI Lehel

- 2012 *A Moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai*. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

PÓCS Éva

- 1987 Népi vallásosság. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Néprajzi lexikon* 3. 731–733. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2008a „Rajtunk is történt nagy csoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. In uő. (szerk.): *„Vannak még csodák, csak észre kell venni.” Helyi vallás, néphit és folklór Gyimesben 1.* 277–349. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék. /*Studia Ethnologica Hungarica VIII.*/
- 2008b Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplekon. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak még csodák, csak észre kell venni.” Helyi vallás, néphit és folklór Gyimesben 1.* 163–182. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék. /*Studia Ethnologica Hungarica VIII.*/

POVEDÁK Kinga

- 2016 *Rockapostolok. A keresztény könnyűzene vallástudományi vizsgálata*. PhD dolgozat.

PRIMIANO, Leonard

- 1995 Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54. 37–56.
- 2001 What is Vernacular Catholicism? The „Dignity” Example. In Barna Gábor (szerk.): *Politics and Folk Religion*. Papers of the 3rd Symposium of SIEF Comission of Folk Religion. 51–58. Szeged: Dep. of Ethn. University of Szeged.
- 2012 Afterword: Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity. In Marion Bowman – Ülo Valk (eds): *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. 382–394. Abingdon & New York: Routledge.

READER, Ian – TANABE, George J. Jr.

- 1998 *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

REDFIELD, Robert

- 1963 *The Little Community. Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

RIEGELHAUPT, Joyce

- 1973 Festas and Padres: The Organization of Religious Action in a Portuguese Parish. *American Anthropologist* 75. 835–852.

SCHREINER, Klaus (Hg.)

- 1992 Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 20. München.

SCHWARTZ Elemér

- 1937 A magyar népvallás keresztény elemei. In N. Bartha Károly et al. (szerk.): *Magyarság néprajza IV.* 450–452. Budapest: Király Magyar Egyetemi nyomda.

SMITH, Per D.

- 2012 Vernacular Religion: Because you'll Find More than the Devil in the Details. <http://www.religiousstudiesproject.com/2012/06/27/vernacular-religion-because-youll-find-more-than-the-devil-in-the-details-by-per-smith/> (letöltés: 2016. október 20.)

STEWART, Charles

- 1991 *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- 2004 Great and Little Tradition. In Alan Barnard – Jonathan Spencer (eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* 267–269. London–New York: Routledge.

TÜSKÉS Gábor

- 1986a A népi vallásosság kutatása Európában. Tudománytörténeti vázlat. *Ethnographia* XCVII. 75–113.
- 1986b A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés. In Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta.” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* 18–62. Budapest: Magvető.

UTRIAINEN Terhi

- 2017 Marion Bowman and Ülo Valk (eds): Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief. Sheffield: Equinox, 2012, pp. 404. *Temenos* 53. 2. 298–302.

YODER, Don

- 1974 Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore* 33. 1. 2–15.

VOIGT Vilmos

- 2004 *A vallási élmény története*. Budapest: Timp Kiadó.

VOVELLE, Michel

- 1990 *Ideologies and Mentalities*. Cambridge: Polity Press.

WHITEHOUSE, Harvey

- 2000 *Arguments and Icons. The Cognitive, Social and Historical Implications of Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

Hesz Ágnes

egyetemi adjunktus, Pécsi Tudományegyetem, Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék

e-mail: hesz.agnes@pte.hu

Ágnes Hesz

Beyond folk religion: a critique of a concept and the overview of its possible alternatives

In the last decades, folk religion as an analytical concept has been subject to growing criticism in all those disciplines (folkloristics, historical ethnology, and historical anthropological study of religion), whose aim is to study the everyday practice of religion. The objective of this paper is to summarise the problems raised about the term, and to assess the significance and applicability of its alternatives: local religion, lived religion and vernacular religion. Based on international scholarly work, this overview presents how the new concepts define their subjects, what new perspectives they offer and what research questions they help to raise in the study of everyday religion.

A nép, amely soha nem vész el. Családfák politikai és tudományelméleti kontextusban a jelenkori Baskortosztánban

*„Ahogy a hatalmas és vad folyó erőt merít a kis patakokból,
úgy gazdagodik a mi köztársaságunk a családok és nemzetségek által.”¹*

A Szovjetunió felbomlása után (1991) a központi hatalom gyengülése teret biztosított nem csupán a szovjet idők alatt már egyébként is virágzó nemzeti folklór modern megjelenésének, hanem a különböző vallások revitalizációjának és gyakorlásának, vagy más, korábban esetleg tiltott tradíciók ápolásának is. Ezek a feltételek lehetőséget nyújtottak az etnikai sajátosságok plasztikusabb megjelenítésére, valamint az egyes csoportok kulturális autonómiájának megerősítésére is. Azonban azt, hogy melyik etnikum esetében mely tradíciók kerültek kidomborításra, nagymértékben meghatározta az adott csoport kultúrája, területének föderáción belül betöltött közigazgatási, jogi és politikai státusza, politikai aktivistáinak preferenciái valamint a szomszédos etnikumok kultúrája és az interetnikus kapcsolatok jellege is.

Baskortosztánnak² nem volt könnyű megtalálnia a maga etnikai emblémáját. A baskírok vallása, kultúrája és nyelve, mivel rendkívül közel áll a szomszédos illetve velük együtt élő tatárokéhoz, egytől egyig alkalmatlannak bizonyult erre a szerepre, hiszen az identitáspolitikai stratégiákat éppen a másiktól való markáns elhatárolódás jellemzi. A baskír társadalom és a politikai elit egy olyan hagyomány újjáélesztésében találta meg a nemzeti identitás megerősítésének az eszközét, amely nem egyszerűen a baskír, ősiként számon tartott családfakutatás gyakorlására sarkall, sőt, kötelez, de megfelelőnek bizonyult a köztársaság északnyugati területein élő egyéb etnikumok baskirizálására is. Tanulmányom célja az, hogy a politikai kontextus, a program kialakítása során felhasznált néprajzi szakirodalom és a terepmunkám során gyűjtött adatok elemzése alapján bemutassam, hogyan szolgál a családfakutatás köztársasági programja e nacionalista politika támogatására. Vagyis arra keresem a választ, hogy milyen társadalmi, politikai és tudományelméleti feltételek és körülmények biztosították a családfakutatás mint baskirizációs eszköz kialakulását.³

¹ Idézet Amina Ivnyijevna Safikova, Baskortosztán kulturális miniszterének, a Karmaszkali járásközpont „Családfa köztársasági ünnepén” mondott beszédéből (2013.09.23).

² A terület hivatalos neve Baskortosztán Köztársasága [Республика Башкортостан], ezért tanulmányomban nem a magyar nyelvben használatos Baskíria, hanem az ehhez igazodó Baskortosztán elnevezést használom.

³ Szeretnék köszönetet mondani Nagy Zoltánnak, aki az OTKA 57093 számú *Szimbolikus tájak és etnikus kapcsolatok az posztszovjet Oroszországban* című projekttel szakmai és finansziális háttérrel biztosított kutatásomnak, a közös gondolkodással és eszmecserékkel pedig nagymértékben elősegítette

„NEM SZABAD ELFELEJTENI”
A CSALÁDFA ÜNNEPE

2006-ban miniszterelnöki rendelet tette kötelezővé a *Sezsere Bajramü* [Шеже-баирамы], az a *Családfa ünnepének* évenkénti megszervezését Baskortosztán egész területén. Azaz nem pusztán a baskír többségű részeken kerültek megrendezésre az ünnepségek, hanem minden egyes településen, etnikai hovatartozásra való tekintet nélkül. Mindezek ellenére a miniszterelnöki rendelet, több módszertani segédlet és a média is alapvetően nem köztársasági, hanem baskír etnikai ünnepként értelmezte a Családfa napját. Noha a leszármazás számontartása nem számít sajátosan baskír etnikai jellegzetességnek,⁴ a családfa megrajzolása és annak kritériumai már egyértelműen a baskírnak tekintett hagyományokhoz igazodtak, melyek között elsősorban a patrilineáris ágazat felvázolása, valamint a törzsi és nemzetségi⁵ hovatartozás és attribútumainak (nemzetségiel, fa, madár, csatakiáltás) feltüntetése szerepelt.

A családfák versenyével az ünneplés módja is baskírnak tekintett tradíciókat követett, ugyanis „a baskírok egyik ünnepe sem telhet el verseny nélkül.”⁶ Az ünnepet hivatalosan a helyi családfák versenye előzte meg, ahol a faluban vagy városban készült összes családfát értékelték, az ünnepen pedig csak a nyertesek kerültek bemutatásra. Ez persze a kisebb falvakban nem mindig volt kivitelezhető, hiszen sokkal kevesebb versenymű készült, így végül mindegyik helyet kapott az ünnepségen is. Az elbírálás elsődleges szempontja a családfák „mélysége” volt, azaz hogy hány ősig tudták visszakövetni a genealógiát, illetve a különböző adatok és családi történetek is lényeges kiegészítésként szolgálhattak. Fontos információnak számítottak a családtagok állampolgári és családi adatai, etnikai, felekezeti és politikai hovatartozása, iskolai végzettsége és szociális helyzete, valamint a küllem és az egészségi állapot részletei.⁷ Külön bátorították a versenyzőket a családfa híres vagy különösen tehetséges tagjainak a felkutatására és bemutatására. A köztársasági ünnepségeken pedig már kifejezetten a járások híres történelmi személyeinek családfái versenyeztek.

A kormány mindehhez megfelelő strukturális és pénzügyi háttérrel nyújtott. Biztosította a Kulturális Minisztérium, a Baskortosztáni Tudományos Akadémia valamint az anyakönyvi hivatalok együttműködését, továbbá a köztársaság egész területén kutatóközpontokat hozott létre, ahol archiválásra került és hozzáférhetővé vált a lakosság számára is az összes vonatkozó helyi anyag. Számítógépes adatbázisokat fejlesztettek

e tanulmány létrejöttét. Továbbá köszönettel tartozom Sárkány Mihálynak az elméleti háttérre vonatkozó megjegyzéseiért. A kutatást a TÁMOP-4.2.4.A/2-11/1-2012-0001 azonosító számú *Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program* című kiemelt projekt által nyújtott személyi támogatás tette lehetővé. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

⁴ A családfakutatás és annak politikai felhasználása nem egyedülálló Baskortosztán esetében, számtalan példát lehet rá találni egész Ázsiában (lásd például Ismailbekova 2017.; Mészáros 2016.; Sárközi, 2016).

⁵ A terminológiai használatról lásd lentebb.

⁶ Burakajeva 2010: 45.

⁷ Janguzsín 2010.

a központok számára, interneten is elérhető anyagokat és segédleteket tettek közzé, módszertani kiadványokat és forrásokat jelentettek meg, hogy minél inkább megkönnyítsék a laikus kutatásokat is.⁸

A kormány kiemelt gondot fordított a családfakutatás oktatási programba való beemelésére is, és az mind a mai napig részét képezi a tananyagnak. A háromgenerációs család felépítésének elsajátítását és megrajzolását már az óvodai foglalkozásokba is beépítették, amely a család mint alapvető érték pedagógiai közvetítésére is szolgál. Az iskolákban a tanulók az 1990-es évek elején bevezetett *Isztorija i kulturii Baskortosztana* [История и культуры Башкортостана], azaz a *Baskortosztán történelme és kulturái* című tantárgy illetve a kötelező baskír nyelvórák keretei között tanulmányozzák behatóbban a családfakutatás ismereteit, s maguk is elkészítik saját családfáikat az órák során. Természetesen a diákok számára is hirdettek iskolai, járási és köztársasági versenyeket, ahol egy-egy gazdagon illusztrált családfa vagy a szülőföld valamely híres szülöttének a genealógiája képviseltethette magát.

Ez a gondosan kiépített és széleskörű köztársasági program számtalan célt igyekezett megvalósítani. A miniszterelnöki rendelet legfontosabb szempontként azt említette, hogy a családfa ismerete nem csupán a családról szóló tudás felhalmozását és átadását segíti elő, de fontos szerepe van a rokonsági kapcsolatok megerősítésében, és segít megőrizni a nemzedékek folytonosságát és egészségét is. Ez utóbbit a családon belüli házasodás és az abból fakadó genetikai problémák elkerülése miatt tartják fontosnak, amelyet általában a hetedízigleni exogámia betartásával igyekeznek biztosítani. A rendelet szerint a családfakutatás a saját család és nemzetség tanulmányozása illetve a családi legendák és anekdoták gyűjtése mellett a szülőföld történetét is gazdagítja, a családi hagyományok felélesztése pedig a felnövekvő generációk esztétikai, morális és lelki nevelését segíti elő. A program egyfajta propagandaszerepet is betöltött, mivel nem titkolt célja volt a baskír nép nemzeti tradícióinak és szokásainak revitalizációja, valamint a baskír nemzeti játékok népszerűsítése.⁹

Vagyis noha a program a lakosság teljességét érintette, s bizonyos pontokon igyekeztek azt deetnicizálni is, mégis inkább baskír hagyományokra támaszkodva, a baskír nemzeti összetartást kívánták elősegíteni, ahogyan az a módszertani segédletek szövegeiben is megnyilvánul:

„A baskír törzsek és nemzetségek történelme a baskír nép történelme. (...) Bár manapság nincsenek klasszikus értelemben vett törzsek, mégis sok baskír emlékszik saját etnikai gyökereire, tudják törzsük és nemzetségük történetét, megőrizték őseik emlékezetét. Nem szabad elfelejteni, hogy a nép, amelyik emlékszik saját történelmi gyökereire, soha nem lesz kicsi és soha nem vész el.”¹⁰

⁸ Így például számos anyag található Baskortosztán archívumainak honlapján is: *Arhivü Baskortosztana* 2015.

⁹ *Zakonodatel'stvo Rosszizszkoj Fegyeracii* [Законодательство Российской Федерации] 2015.

¹⁰ Janguzsín, 2010: 9.

A családfakutatás több szempontból is megfelelőnek bizonyult e célra: több évszázados múltra tekintett vissza (ahogy a lentebb tárgyalandó Rail Kuzejev munkássága is bizonyítja); hagyománya, ha csorbult is, mégis erősen élt az emlékezetben; a törzsek és nemzetségek kutatása ekkor már tudományosan is kellőképpen megalapozottnak számított; ráadásul lehetőséget adott a baskír nemzet plasztikus, jól körülhatárolt és alapvetően esszencialista meghatározására, amely a baskír politikai elit érdekeit szolgálta.

„A BASKÍR NEMZET JOGA” BASKÍR NEMZETÉPÍTÉS ÉS BASKIRIZÁCIÓ A KILENCVENES ÉVEKBEN

Baskortosztán jelenlegi politikai helyzetét jelentős mértékben meghatározták a Szovjetunió szétesése utáni demográfiai és gazdasági körülmények. Mivel a köztársasági státusz¹¹ megtartásának egyik alapvető kritériuma a baskír mint tituláris nemzet¹² többsége a többi nemzetiséggel szemben, Baskortosztán viszonylagos autonómiája folyamatosan veszélyben volt. A 20. század folyamán a baskír politikai elitnek több ízben is komoly lépéseket kellett tennie annak érdekében, hogy a magukat baskírnak vallók ne kerüljenek kisebbségbe a tatár identitásúakhoz képest. A tatár lakosság mindig is fenyegetően hatott a baskírok státuszára nemcsak nagysága, de a Tatársztánból érkező politikai támogatás miatt is. A baskortosztáni tatárok mozgalmai a tatár hivatalos fórumok, iskolák, média és politikai képviselő megőrzését illetve a tatár nyelv hivatalossá tételét követelték, de a baskírokra nézve folyamatos veszélyt jelentettek az eltatárosodás és az asszimiláció spontán folyamatai is. A baskír nacionalizmus elsősorban ennek relációjában alakult ki, és éppen ezért csak ennek fényében értelmezhető megfelelően.

A probléma alapvetően a két etnikum kulturális, vallási (muszlim), nyelvi (török-kipcsak) és területi közelségéből és átjárhatóságából fakad, melyet a Szovjetunió közigazgatási berendezkedése még tovább bonyolított. Az orosz birodalmi kormányzóságok felszámolása során a vegyesen lakott határ menti területek kétharmada a Tatár Autonóm Szovjet Szocialista Köztársasághoz került, ahol a tituláris nemzethez való tartozás előnyeinek valamint a következetes nyelvpolitikának köszönhetően a két

¹¹ Az Oroszországi Föderáció összesen 83 különféle, más és más jogkörökkel, alkotmányos szuverenitással rendelkező közigazgatási státuszú területi egységből (szubjektumból) áll, melyek között 21 köztársaság van.

¹² A tituláris nemzet (*titulnaja nacija* [титульная нация]) fogalma a Szovjetunió politikai berendezkedéséhez kötődik. Tituláris nemzetnek számított egy szovjet szocialista autonóm egység (köztársaság, megye vagy terület) kiemelt nemzetisége, amely az adott terület névadójául is szolgált. A tituláris nemzet nyelve második hivatalos nyelvként állt az orosz után, a nemzetiség tagjai pedig előjogokkal rendelkeztek elsősorban a politikai, munkavállalási és oktatási szférákban. Noha a 80-as évek reformjai a tituláris nemzet előjogait hivatalosan eltörölték, Baskortosztánban a baskírok előnyére való etnikai alapon való megkülönböztetés (politika státuszok betöltése, pénzügyi források elosztása, nyelvhasználat stb.) a rendszerváltás után is megmaradt. Ez azonban már nem pusztán a tituláris nemzet egykori privilégiumainak öröksége, hanem az asszimilációs nacionalista politika szerves része is.

identitás között hintázó lakosság hamar asszimilálódott. Azonban a Baskír Autonóm Szovjet Szocialista Köztársasághoz csatolt egyharmad nem tudott maradéktalanul közösséget érezni a baskír tituláris nemzettel, ugyanis a 30-as években létrehozott baskír irodalmi nyelv az arra a területre jellemző, tatáros északnyugati dialektussal volt a legkevésbé kompatibilis.¹³ Ennek következménye lett a népszámlálások adataiban is jól tükröződő tatárul beszélő baskír csoport, amely kihasználva a tituláris nemzeti privilégiumokat, identitásában baskírnak tartotta magát, azonban az anyanyelvi oktatás előnyeit és dialektusuk tatárhoz való közelségét is szem előtt tartva a tatár nyelvet preferálta anyanyelveként.

Az 1960–70-es évek „egy nemzet – egy nyelv” politikája azonban kísérletet tett arra, hogy az északnyugati csoportokat is „igazi baskírrá” formálja, *baskirizálja*. „Igazi” baskírnak elsősorban a déli, délkeleti részekben élő baskírokat tartják napjainkban is, akiknek dialektusa nemcsak az irodalmi nyelv alapjául szolgált, de kultúrájukat is sokkal tradicionálisabbnak, „baskírabbnak” tartották a néprajzkutatók. A baskirizáció eszközeként az északnyugati nyelvjárást változtatlanul a baskír, s nem pedig a tatár nyelv dialektusaként tartotta számon a politika. Az anyanyelvi oktatás az etnikai identitás bevallása alapján került engedélyezésre, vagyis az addig tatár nyelven tanuló baskírok a baskír irodalmi nyelven zajló oktatásban voltak kénytelenek részt venni, vagy a tatár identitást választották, megfosztva ezzel magukat a tituláris nemzeti előjogoktól. Miután a 80-as évek gorbacsovi politikája már ezeket a privilégiumokat is megnyirbálta, az északnyugati járásokban élők inkább anyanyelvük mellett tették le voksukat, és tatárként aposztrofálták magukat, így pedig az 1989-es népszámláláson a lakosság 28,5%-át ők tették ki a 22%-os baskír lakossággal szemben. Sőt, mi több, az unió szétesése után a tatár politikai elit az északnyugati területek teljes autonómiáját, a köztársaságról való leszakadást követelte.¹⁴

Baskortosztán első elnöke egy déli területekről származó „igazi” baskír lett, Murtaza Rahimov (1993–2010). Nacionalista politikájának két fontos célja volt: az 1989-es census eredményeinek, azaz a baskírok és a tatárok arányának megfordítása, illetve a köztársaság gazdasági erejének kiaknázása. A tatár többség jelentős gondokat okozott a kisebbségpolitikában és a nemzetépítésben is, amelynek orvoslására az elnök nagy gondot fordított. A következő, 2002-es népszámláláson komoly hangsúlyt fektetett a kormány az északnyugati lakosság baskirizációjára, amely nem csupán média-propagandában, de az eredmények meghamisításában is megnyilvánult.¹⁵ Így sikerült elérni a korábbi arány megfordítását, amelynek köszönhetően ekkor a lakosság 30%-át tartották számon baskírként, a tatárok pedig csak 24%-kal képviseltették magukat.¹⁶

A köztársaság bevételei sem egyenlő módon, de legalábbis nem gazdasági szempontok szerint kerültek befektetésre. Az ipari és infrastrukturális fejlesztések jelentős hányada azokra a délkeleti területekre koncentrálódott, ahol a már fentebb is említett

¹³ Gorenburg 1999: 566.

¹⁴ Gorenburg 1999: 570–574.

¹⁵ Hamitov 2011.

¹⁶ *Vszerosszjszkaja perepisz naszelenyija 2002 goda* [Всероссийская перепись населения 2002-го года] 2009.

„igazi” baskírok teszik ki a lakosság nagy részét.¹⁷ Noha a törvény szerint nem volt lehetséges, de a munkavállalásban is előnyt jelentett baskírnak lenni. A baskír kulturális fejlesztések és kezdeményezések is nagymértékben támaszkodhattak a kormány finansziális támogatására, így például az 1989-ben a baskír nyelv és kultúra megőrzésére alapított „Ural” Baskír Nemzeti Központ (Baskirszkij Narodnij Centr „Ural” [Башкирский Народный Центр «Урал»]) nagyon hamar tett szert saját épületre, konferenciateremre, autókra és számítógépekre.¹⁸

Ez a gazdasági és kulturális támogatás már megfelelő segítséget nyújtott a baskír társadalmi szolidaritás megerősítésére is. Ugyanis ezeknek a kezdeményezéseknek a nagy része a baskír nemzeti alapon számon tartott rokonság és kapcsolathálók mentén szerveződött és terjedt egyre szaporábban, amely szűrő megakadályozta, hogy bárki kívülálló vagy mozgalomellenes véletlenül is bekerüljön az aktivisták közé.¹⁹ A családokban szigorúan számon tartott nemzeti hovatartozás közös identitást, társadalmi köteleket és bizalmat jelentett, ami könnyedén mozgósította a legtöbb baskírt. Ezekből a kezdeményezésekből és megmozdulásokból nőtt ki magát 2006-ra a *Sezsere Bajramü*, azaz a *Családfa ünnepe* című köztársasági, a kormány által hivatalosan is támogatott program, amely a baskír nemzetépítő stratégiák fontos eszközévé vált, s az északnyugati lakosság baskírizációjára is ismét kísérletet tett. Ennek a baskírizációnak a legfontosabb eszköze az a szovjet néprajztudományi örökség lett, amely napjainkig kihat az etnikumokról való közgondolkodás oroszországi látásmódjára, legitimációjává pedig Rail Kuzejev munkássága vált, aki már a 60-as években „bebizonyította” az északnyugati tatárok baskír „eredetét”.

„LÁTÁSMÓDJAI A VILÁGNAK” ETNICITÁS-ELMÉLETEK

A baskír családfakutatás alapelveinek és módszereinek meghatározásakor fontos szerepet játszottak a baskírok eredetéről és családfáikról szóló szakirodalmi munkák. Mindközül legfontosabbak Rail Kuzejev (1929–2005) történész-etnográfus kutatásai, melyek a még fellelhető korai családfa-ábrázolások tanulmányozásával, rendszerezésével és gondozásával foglalkoztak. Kuzejev a családfákat többé-kevésbé megbízható történeti forrásnak, *genealógiai krónikának* (*genealogicseskaja letopisz* [генеалогическая летопись]) tekintette, melyekből a baskír nép történelmére és a szovjet iskolák által oly fontosnak tartott *etnogenezisre* lehet következtetni. A szovjet néprajztudomány érdeklődésének középpontjában alapvetően az *etnosz* mint egy jól körülhatárolható, saját kultúrával, nyelvvel és „karakterrel” rendelkező egység vizsgálata és primordialista értelmezése, valamint az etnogenezis, azaz az etnosz létrejöttének és fejlődésének kutatása állt. A belső identitásnak és konstruálódási módjainak, az etnikai csoportok határeépítő mechanizmusainak elemzése idegen volt a szovjet tu-

¹⁷ Gorenburg 2006: 60.

¹⁸ Gorenburg 2006: 60.

¹⁹ Gorenburg 2006: 59.

dományos szemlélettől, éppen ezért az etnikum is merev kategóriaként értelmeződött, amely maximum a konszolidáció vagy az asszimiláció folyamatain mehetett át. A metodológia morfológiai, funkcionális, történeti és tipológiai elemzésekre épült, amely szűk és rugalmatlan kereteket szabott a szovjet néprajzkutatásoknak.²⁰ E megközelítés módszertani elvei Kuzejev elméletét és terminológiáját is áthatják, amelyek változtatás nélküli használata némi magyarázatra szorul.

Kuzejev nyomán a témával foglalkozó legtöbb baskír és baskortosztáni kutató Kuzejev és a szovjet iskola terminológiáját alkalmazza, hovatovább a Családfa ünnepéhez kapcsolódó diskurzusoknak is ez a bevett szóhasználata. Mivel célom nem a baskír etnikai folyamatokról szóló munkák elméleti kritikája, hanem a családfagyűjtés politikai célokra való felhasználásának megértése, ezért tanulmányomban az eredeti szak kifejezéseket és elméleteket (úgy mint *etnosz*, *etnogenezis* vagy a későbbiek során a *törzs*) kívánom használni, tudván, hogy azok használata sem a kurrens antropológiai gyakorlatnak, sem saját kutatói állásfoglalásomnak sem felelnek meg. Azonban feltétlenül ezeket kell használni, hiszen csak a szovjet néprajztudomány kategóriái mentén érthető meg az a gondolkodásmód, amit a jelenkori politikai praxis is magáévá tesz, és amely által etnikai emblémaként mutatja fel a baskír családfákat, illetve koherens egységként a baskír nemzetet. Kuzejev munkái és fogalmai az ünnep etnográfijának szerves részei lettek, amelyek – ha saját logikájuk és gondolkodásmódjuk szerint értelmezzük őket – a Baskortosztánban zajló szélesebb társadalmi és politikai folyamatok megértését segítik elő. Ebből a megközelítésből nézve a kuzejevi logikát és társadalomfelfogást megfigyelni és megérteni kívánom, nem pedig megítélni.

Másfelől azonban ezek tudományos narratívák is, hiszen a néprajztudományhoz tartozó értelmező munkák. Ebből a szemszögből nézve már fontosnak tartom hangsúlyozni elemzésem – Kuzejevétől alapvetően eltérő – konstruktivista, instrumentalista megközelítését. Rogers Brubaker alapján az etnikumoknak tekintett csoportokat illetve azok konfliktusait etnicizálnak vagy etnikaiként ábrázolt konfliktusoknak tekintem, melyek etnicizáltságuknál fogva alkalmasak arra, hogy egy szűkebb réteg, többnyire a politikai elit törekvéseit az egész etnikum érdekeként tüntethessék fel. Így „az etnicitás, a faji és a nemzeti csak percepcióinkban, interpretációinkban, reprezentációinkban, kategorizálásainkban és identifikációinkban és ezeken keresztül létezik. Nem dolgok a világban, hanem látásmódjai a világnak.”²¹ Éppen ezért fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy elemzésem egy szűk politikai elit érdekeit és tevékenységeit veszi górcső alá, amely a baskír kultúrát minden, ezen elit által baskírnak tartott ember ügyének tekinti, látásmódjai pedig a baskír történelem- és néprajzírás módozataira támaszkodnak.²²

Az északnyugati csoportok baskirizációjában kulcsszerepet játszott a Rail Kuzejev *A baskír nép eredete* című könyve, s az abban ismertetett baskír etnogenezis utolsó szakasza is. Kuzejev álláspontja szerint ugyanis a második évezred első felében az Ural hegység délnyugati területeire vándorló és az addig is ott élt törzsek szövetségei

²⁰ Vö.: Gumiljov 1975.; Bromlej 1976.; Filippov 2010.

²¹ Brubaker 2002: 174. Kiemelés az eredetiben.

²² Mindazonáltal ez nem jelenti azt, hogy ezzel a szemlélettel valóban mindenki teljes mértékben azonosulna, de ennek boncolgatása már egy másik tanulmány tárgya lenne.

biztosították a baskír etnosz kialakulásának alapfeltételeit. Az ezekből a törzsekből kiváló, Baskíria északnyugati részeire költöző, ott pedig a Kazanyi Kánság szolgálatába álló nemzetségek 15. századi migrációját tekintette az etnogenezist lezáró folyamatnak, amely nemzetségeknek a délkeleti törzsekkel való rokonsági kapcsolatát az északnyugaton fellelt családfák segítségével igazolta.²³ Vagyis Kuzejev számára már az 1950–60-as években sem volt kérdéses az északnyugaton élők baskírsága, legalábbis etnogenetikai értelemben semmiképp, ez pedig kulcsfontosságúnak bizonyult a családfakutatás mint baskírizációs eszköz esetében is.

A fennmaradt családfák között a legkorábbiak a 16. századra datálódnak. Ezek nem egyszerűen a patrilineáris genealógiákat tüntettek fel akár tíz vagy tizenötödik ősig visszamenően, hanem kiegészítették azokat további információkkal: évszámokkal, öröklési adatokkal, történetekkel, mondákkal és különböző események elbeszéléseivel. Kuzejev szerint ez arról tanúskodik, hogy a már egyre növekvő számú lakosság kénytelen volt feljegyzéseket is készíteni, hogy emlékezetében tudja tartani a felmenőket és rokonokat, másrészt pedig – s ez tűnik a realisabb magyarázatnak – az oroszokhoz való csatlakozás után ezekkel kívánták számontartani és bizonyítani a földterületek birtoklását és apai ágon történő öröklését is. Ez Baskíria esetében különösen fontos volt, ugyanis az oroszokkal kötött kontraktus alapján katonai szolgálataikért cserébe Baskíria területe az őslakosok birtokában maradhatott, később pedig a kisebb közigazgatási egységek, a *volosztyok* kialakítása során is a családi földterületek egységére építettek.²⁴

A helyi kutatások szerint ez az az időszak, amikor a Baskíria északnyugati részén élő baskírok „igazításának” kérdését is vissza lehet vezetni. Az igazítás problematikája lényegében abban merül ki, hogy melyek azok a kulturális elemek, amelyek leginkább meg tudják teremteni a különbséget a baskírok és a tatárok között, a 16. századi változások pedig e tekintetben is jelentősnek bizonyultak. Az északnyugati területek hamar a feudalizálódás útjára léptek, aminek a 15–16. században végbemenő letelepedett földművelő életmód megfelelő alapokat biztosított,²⁵ ezzel szemben a délkeleti részeken élő baskírok jelentős része egészen a 19. századig folytatta fēlnomád életmódját. Ez a környező etnikumokétól eltérő életmód a táj nyári képében is szépen visszatükröződött: az állatsordák mellett a jurták határozták meg a déli területek baskír jellegét.²⁶ Az északnyugati határterületen élők viseletén és anyagi kultúráján nemcsak a tatárokkal, de a környéken élő más etnikumokkal (például udmurt, csuvas, mari) fenntartott interetnikus kapcsolatok hatásai is jól tükröződnek, míg a déli részek lakói a legbaskírosabb, azaz a környező etnikumok népviseletétől leginkább eltérő viselettel és a bőrfeldolgozás baskír hagyományainak megőrzésével, folyamatos ápolásával vív-

²³ Brubaker 2002: 319.

²⁴ Kuzejev 1960: 6–14. A *volosztyok* kialakításának szerepéről és posztkolonialista kritikájáról bővebben lásd: Mészáros 2013: 57–83.

²⁵ Kuzejev 1960: 14.

²⁶ Egy interjúalanyom szerint a manapság is híres baskír tejtermékek minőségét sem egyszerűen az évszázados állattartási és tejfeldolgozó tapasztalatoknak tulajdonítják a baskírok, hanem a déli sztyeppék egyedi gazdagságú növénytakaróinak, illetve azok magas vitamin- és ásványianyagtartalmának is, ami az északabbra fekvő területekre már nem annyira jellemző (Verhnyije Tatüśli 2012.05.29.).

ták ki maguknak a hagyományörző jelzőt. Családfák tekintetében jóval több déli anyag került elő a gyűjtések során, ami Kuzejev szerint újfent a tradíciók kontinuus gyakorlását bizonyítja – mindenesetre ez az anyaggazdagság alaposabb és részletgazdagabb kutatásokat tett lehetővé ezeken a részeken. Valamint, ahogy azt fentebb is említettem, a baskír nyelv déli dialektusa különbözött a leginkább a tatár nyelvtől, így később ez is járulékos faktornak számított az „igazság” megítélésekor. Vagyis a tatárokkal határos területen élő baskírok több tekintetben is idomultak szomszédjaik kultúrájához (ahogy ez fordítva is igaz), míg a déli, délkeleti, baskírok által sűrűbben lakott részeket kevesebb interetnikus kapcsolat, pontosabban kevesebb tatár hatás jellemezte. Így az ő kultúrájuk karakteresebbnek, baskírosabbnak és ezáltal alkalmasabbnak bizonyult egy különbségteremtő etnikai identitáspolitikai és nemzetépítés megteremtésére.

Azonban Kuzejev kutatásai alapján az északnyugatiak kultúrája, de főként „eredete” visszavezethető az „igazi” baskírokhoz, a családfák és törzsi-nemzetségi besorolásaik pedig ehhez nyújtanak sorvezetőt. A Családfa ünnepe során használt módszertani és oktatási segédletek illetve adatbázisok egyértelműen segítették az északnyugatiak besorolását azokba a törzsekbe, amelyek a 16. század során északnyugatra vándoroltak, s amelyek délkeleti, azaz „igazi” baskírnak tartott őseit Kuzejev már a 60-as években azonosítani vélte.²⁷

„FÉLIG BASKÍROK” A BASKIRIZÁCIÓ HATÁSA TATÜSLI JÁRÁSBAN

Terepmunkámat 2008, 2012 és 2013 között végeztem az északnyugati Tatüсли járásban, amely lakosságának nagy része jelentős mértékben érintett a baskirizáció kérdésében. A járás népességének (2017-es adatok szerint 22 918 fő²⁸) etnikai megoszlása és változása szépen tükrözi azt a folyamatot, amelyben a baskír politikai elit a köztársaság lakosságának etnikai arányait manipulálni kívánta. 1989-ben a baskírok aránya 54%, a tatároké 21% volt. Ezt a különbséget sikerült 2002-ben 70%-ra növelni a baskírok, illetve 5%-ra csökkenteni a tatárok esetében.²⁹ Azonban 2010-ben Rusztem Hamitov személyében új köztársasági elnök került Baskortosztán élére, akinek politikájában a baskír nacionalista törekvések már háttérbe szorultak. Hamitov a baskirizációtól és a 2002-es népszámlálás elcsalásától való elhatárolódását egyértelműen kifejezte,³⁰ ennek hatása pedig a 2010-es census eredményeiben is megmutatkozott.³¹ Tatüслиben az elnökváltásnak köszönhetően bekövetkezett enyhülés a baskírok számát 60%-ra

²⁷ Az már más kérdés, hogy a 16. században nem etnikai, hanem elsősorban társadalmi-rendi kategóriák alapján definiálták a baskírokat, megkülönböztetésük pedig a Baskíria területén gyakorolt földjogokban nyilvánult meg.

²⁸ http://web.archive.org/web/20170731141731/http://www.gks.ru/free_doc/doc_2017/bul_dr/mun_obr2017.rar (letöltés: 2018.02.14.)

²⁹ www.perepis2002.ru (letöltés: 2018.02.13.)

³⁰ Hamitov 2011.

³¹ A 2010-es népszámlálás szerint a baskírok a lakosság 29,5%-át, a tatárok pedig 25,5%-át tették ki (*Vszeroszizskaja perepisz* 2010).

csökkentette, az elveszett 10% pedig visszapártolt a tatárok oldalára, akik így 15%-ot tudhattak magukénak a járás lakosságának etnikai összetételéből.³²

Hovatovább a többéves baskirizációs propaganda hatása nem tűnt el nyomtalanul, s terepmunkáim során többször találkoztam azzal az „identifikációs hintával”, amit a lakosság a baskír-tatár kérdés megoldására használ. Ez olyan játékeret jelent az ott élők számára, amelyben mindenki elhelyezheti a saját értelmezését, sőt, akár hintázhat is a baskír és tatár etnikai identitások között. Ennek egyik véglete (s ez a ritkább eset), amikor valaki egyértelműen tatárnak vallja magát. A baskirizációról 2008-ban hallottam először az alábbi interjúalanyomtól, aki elmesélte, hogy több családtagját is baskírként jegyezték be annak ellenére, hogy tatárnak vallotta magát. 2013-ban együtt tanulmányoztuk családfáját, amikor ismét szóba került a népszámlálás.

F (75 éves férfi): Nekünk a dédnagyszülők azt mondták, hogy mi tatárok vagyunk. De nem tudom. Ők tatár nyelvet tanultak, mi tatár nyelven beszélünk. Nem tudjuk. De azt tudjuk, hogy a szüleik tatárok voltak.

MB: Igen, én is azt hallottam, hogy itt faluban tatárok élnek, de mások szerint meg baskírok.

F: Hát, mert itt volt baskirizáció. Például neki [a családfa egyik tagjára mutat] született egy fia. Őt baskírnak akarták beírni a nemzetisége szerint. Az apa tatár, a fia baskír. Csináltak ilyet, mert volt egy olyan elképzelés, hogy itt sok baskír volt. És ezért akarták ezt. Tatüslí járásban baskiroknak kell lenniük.

(Novije Tatüslí, 2013.10.12.)

Noha beszélgetőtársam több ízben elbizonytalanodott („nem tudom”), mégis egyértelműen kijelentette többször is, hogy tatár vagy tatár származású, a baskirizáció céljait pedig teljesen átlátta. A helyiek nagy részének azonban az etnikai hovatartozás, de még a nyelvhasználat kérdése sem ilyen egyértelmű:

I (28 éves férfi): Félig baskírnak, félig tatárnak beszélek.

MB: Népszámláláskor minek vallottad magad?

I: Baskírnak. És az anyanyelvemet is baskírnak.

(Verhnyije Tatüslí, 2013.10.29.)

Sokan a nyelv és a származás megkülönböztetésében találják meg azt az értelmezést, amivel azonosulni tudnak. Ennek legkirívóbb példája az új elnök hovatartozása, aki hivatalosan baskír,³³ de Tatüslí járásbán helyi tatárként beszélnek róla:

³² A lakosság többi részének etnikai megoszlása: udmurt 21,5%, orosz 1,9%, más 0,3%

³³ Az elnök 2010-es népszámlálási bejegyzéséről videófelvétel is készült, ami felkerült az internetre is. A tíz másodperces felvételen Hamitov oroszországi állampolgárságáról és baskír etnikai identitásáról vall: <https://www.youtube.com/watch?v=ZoHOh3uiKo> (letöltés: 2018.02.13.)

MB: Miért volt kötelező a Sezsere Bajram korábban?

A (46 éves nő): Rahimov nacionalista baskír volt, de Rusztem Hamitov tatár; a szomszédos Sztarobaltacsevoból való.

MB: Úgy tudtam, hogy az elnök csak baskír lehet.

A: Mi félig baskírok vagyunk, vagyis baskírok vagyunk, csak tatáruul beszélünk. (Verhnyekudasevo, 2012.06.27.)

Léteznek egészen szélsőséges esetek is. A 2002-es médiapropaganda még egy magát köztudottan udmurtnak valló ismerősimet is meggyőzte arról, hogy a köztársaság elsődleges érdeke a baskírok számának növelése, így ő is baskírként diktálta be magát. Az ő esete egyébként kivételesnek mondható, hiszen ekkor (és később, terepmunkám idején is) a járásban élő más etnikumok zöme még mindig tatárként beszélt arról a lakosságról, amit a kormány baskírnak tekintett. A helyi lakossági és az államilag támogatott kutatói diskurzusok különbségéről tanúskodik az az eset is, amikor egy, a járásból származó udmurt néprajzkutató meglepődve mesélte, hogy a fővárosi intézet kutatói szerint a járás tatárjai (vagy legalábbis akiket ő gyerekkora óta tatároknak ismer) valójában baskírok.

A Családfa ünnepe az identitásbeli elbizonytalanodásokat csak tovább mélyítette. Ennek ékes példája Tatüslí járás leghíresebb családfája, Gali Csokrűj³⁴ sezsereje. Gali Csokrűj (1828–1889) baskír-tatár származású költő a mai Tatüslí járás területén, Sztarocsukorovo faluban született. Csokrűjt mind a baskírok mind az északnyugati tatárok, de még a tatárföldi tatárok is első költőik között tartják számon, irodalmi jelentőségénél fogva pedig a járás leghíresebb szülöttjének számít. Adatgazdag, több évszázadra visszanyúló családfája alkalmasnak bizonyult arra, hogy a járás nevezzen vele a köztársasági családfakutató versenyre. A családfa a fentebb már ismertetett kritériumok mindegyikének megfelelt, a versenyt pedig megnyerte. Csokrűj sezserején a délről átköltöző, baskírként számon tartott *kara tabün* törzshöz tartozó *iräkte* nemzetség attribútumai – tamga (nemzetséggjel), madár, csatakiáltás szerepeltek, vagyis a kuzejevi logika szerint Csokrűj egyértelműen baskír volt, s ezt hangsúlyozták a családfa bemutatása során is. A költő örökségével és etnikai identitásával szintén azonosuló északnyugati baskírok, főként a helyi értelmiség a törzsi besorolás láttán már bizonyosságot nyertek saját etnikai hovatartozásuk tekintetében is. Ez egyes esetekben olyannyira így volt, hogy például a magukat korábban egyértelműen tatárnak valló járásközponti múzeum vezetője illetve a helyi könyvtár munkatársai a *kara tabün* törzsről és *iräkte* nemzetségről mint sajátjukról beszéltek.

2013-ban Gali Csokrűj családfáját a Karmaszkali járásközpontban megrendezett 23. *Sezsere Bajramü Nemzetközi Ünnepe és Köztársasági Nemzeti Ünnepen* is bemutatták, amelyre Tatüslí önkormányzatának kulturális osztályát én is elkísértem. A különböző járásokból érkező delegációk a település főterén állították fel jurtaikat, amelyek előtt bemutatták a járásukat képviselő családfát, illetve folklórműsort is adtak. A déli Bajmak járásból érkező baskírok jurtaja a Tatüslí járásé mellé került, jelenlétük pedig

³⁴ Tatáruul Csokrűj, baskíruul Szokorój a költő neve. A járásban inkább az előbbi használata az elterjedt, de néhol Szokorójként is említik.

jó alkalmat adott arra, hogy a tatüsliék beszélhessenek nekem saját baskírságukról vagy éppen tatárságukról.

SZ (40 éves nő): Ők igazi baskírok [rámutat a Bajmaktól érkezőkre], nem úgy, mint mi. Nálunk keveredtek a népek, baskírok, tatárok, udmurtok. Valaki félig baskír, félig tatár.

MB: És Ön?

SZ: Én baskírnak számítok.

G (30 éves nő, felháborodottan): Baskírnak? Én nem vagyok baskír, az biztos! Apám tatár; anyám mari, a férjem udmurt. Akkor talán a gyerekeim is udmurt.

(Karmaszkalü, 2013.09.29)

G (30 éves nő): Három déli járásban jártam.

MB: Azok milyenek?

G: Ott igazi baskírok élnek

MB: Az mit jelent, hogy igazi?

G: Hát, ők baskírok. Mi tatárok vagyunk. Mi tatárok vagyunk, csak úgy öltözünk, mint a baskírok. És akcentusunk van, meg saját helyi dialektusunk. De például sok tatárt baskírnak írtak be a népszámláláskor. Még néhány udmurtot is!

(Karmaszkalü, 2013.09.29)

Amint a példákából is látható, a Tatüsli járásban élő baskírok és tatárok identifikációs stratégiái nagyon különbözőek. Az ezekről szóló narratívákban gyakran visszaköszönnek a 'baskírizáció', az 'igazi baskír', a 'tatáruul beszélő baskír' vagy a 'félig tatár félig baskír' fogalmak, amelyek egyértelműen tanúskodnak a Murtaza Rahimov által képviselt baskír nacionalista politika lokális hatásairól. A baskírizáció és a családfakutatás a helyiek identitását és annak megvallását nagymértékben befolyásolta, mindez pedig a baskírok népszámlálási adataira, azáltal pedig köztársaságuk autonómiájára is hatással van és lesz.

„MEGSZILÁRDÍTOTTA A NEMZET LELKI EREJÉT” ÖSSZEGZÉS

Tanulmányomban arra kerestem a választ, hogy egy újjáélesztett hagyomány politikai és tudományelméleti háttere hogyan képes kiszolgálni olyan nacionalista szándékokat, melyek az etnikai nemzet hatalmát és autonómiára való törekvését más etnikai csoportok tudatos és programelvíű áteticizálása által kívánják megerősíteni. A Családfa ünnepe során felhasznált helyi néprajzi szakirodalom nem pusztán a szakmai háttérrel és terminológiával biztosítja ezekhez a célokhoz, hanem a néprajzi tudásra mint tudományra hivatkozva egyben legitimálja is a politikai elit hagyományról és etnikumokról való gondolkodásának módját.

A kormány szorgalmazásának köszönhetően a Családfa ünnepe mind a mai napig virágzik. Az új elnök beiktatásával a Családfa ünnepe elveszítette kötelező jellegét, de a támogatásokat nem vonták meg teljes mértékben, s a kiépített struktúra és oktatási fog-

lalkozások is megmaradtak. Ma, ha nem is minden egyes faluban, de változatlanul él a családfakutatás hagyománya, mely gyökeret vert a baskír hagyományok ápolásában, így pedig „a Családfa ünnepe gazdagította és megszilárdította a nemzet lelki erejét.”³⁵

Irodalom³⁶

ARHIVÜ BASKORTOSZTANA

2015 Архивы Башкортостана. <http://www.gasrb.ru/> (letöltés: 2018.02.13.)

BARTH, Fredrik

1969 Introduction. In Fredrik Barth (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. 9–37 Oslo: Universitetsforlaget.

BROMLEJ, Julian

1976 *Etnosz és néprajz*. Budapest: Gondolat Kiadó.

BRUBAKER, Rogers

2002 Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology*. 18:2. 163–189

BURAKAJEVA

2010 БУРАКАЕВА Марьям: Не заплатной свой род или рекомендации по проведению праздника Шежере Байрамы. In Асадулина-Ибрагимовна Нурия Исмухаметовна (ред): *В помощь организаторам праздника Шежере Байрамы*. 42–46. Уфа: Деловая династия.

CSISZLENNOSZTY

2017 Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2017 года.
http://web.archive.org/web/20170731141731/http://www.gks.ru/free_doc/doc_2017/bul_dr/mun_obr2017.rar (letöltés: 2018.02.13.)

ERIKSEN, Thomas Hylland

2010 *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. New York: Pluto.

FILIPPOV

2010 ФИЛИППОВ, Василий: Советская теория этноса. *Историографический очерк*. Москва: Институт Африки РАН.

GORENBURG, Dmitry

2006 *Minority Ethnic Mobilization in the Russian Federation*. Cambridge: Cambridge University Press

1999 Identity Change in Bashkortostan: Tatars into Bashkirs and Back. *Ethnic and Racial Studies*. 22:3 554–580.

GUMILJOV, Lev

1975 *Tanulmányok az etnoszról*. Budapest – Szolnok: MTA Néprajzi Kutatócsoport – Damjanich János Múzeum.

³⁵ Saripova, 2010: 47.

³⁶ Az irodalomjegyzékben a cirill betűs tételek a lábjegyzetekben megadott latin betűs hivatkozások szerint szerepelnek. A teljes bibliográfiai adat ezért a szerző(k) nevével kezdődik az évszám után.

HAMITOV

- 2011 ХАМИТОВ, Рустем: Искусственная республика, фальшивая перепись. *Уфимский Журнал* 2011. 12. 19. (<http://journalufa.com/2204-iskusstvennaya-respublika-falshivaya-perepis.html> letöltés: 2012. 06. 12.)

ISMAILBEKOVA, Aksana

- 2017 *Blood Ties and Native Son. Poetics of Patronage of Kyrgyzstan*. Bloomington: Indiana University Press

JANGUZZIN

- 2010 ЯНГУЖИН, Рим: Кратная историческая справка о Шежере. In Асадуллина-Ибрагимовна Нурия Исмухаметовна (ред): *В помощь организаторам праздника Шежере Байрамы*. 6–10. Уфа: Деловая династия.

KUZEJEV

- 1960 КУЗЕЕВ, Раиль Гумерович: *Башкирские шежере*. Уфа: Башкирское книжное издательство.
- 1974 КУЗЕЕВ, Раиль Гумерович: *Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения*. Москва: Наука.

MÉSZÁROS Csaba

- 2013 *Tekintély és bizalom: Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. Budapest–Pécs: MTA BTK Néprajztudományi Intézet–PTE BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék–L'Harmattan.
- 2016 A néprajzi és az antropológiai terepmunka perspektívái a rokonság kutatásának tükrében. In: Balogh Balázs (főszerk.); Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán – Mészáros Csaba – Vargyas Gábor (szerk.): *Ethno-lore XXIII*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Központ Néprajzi Kutatóintézet: 21–61.

SARIPOVA, Farida

- 2010 ШАРИПОВА, Фарида: Кто ты есть? In Асадуллина-Ибрагимовна Нурия Исмухаметовна (ред): *В помощь организаторам праздника Шежере Байрамы*. 47–48. Уфа: Деловая династия.

SÁRKÖZI Ildikó Gyöngyvér

- 2016 „There is no nation without history, there is no family without a family tree. On Sibe ethnic nationalist aspirations through the example of a „family tree unification” story. *Acta Ethnographica Hungarica*. 61:1. 173–195

VSZEROSZIJSZKAJA PEREPISZ

- 2002 Всероссийская перепись населения 2002. года. www.perepis2002.ru (letöltés: 2018. 02. 13.)
- 2010 Всероссийская перепись населения 2010. года. Официальные итоги с расширенными перечнями по национальному составу населения и по регионам. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (letöltés: 2018.02.13.)

ZAKONODATYELSZTVO

Законодательство Российской Федерации. Постановление Правительства РБ от 10.05.2006 N 121 О проведении народного праздника Шежере байрамы в Республике Башкортостан. <http://lawsrf.ru/> (letöltés: 2018.02.13.)

Mácsai Boglárka

MTA Nyelvtudományi Intézet, Finnugor és Nyelvtörténeti Osztály, tudományos segédmunkatárs
e-mail: boglarka.macsai@gmail.com

Boglárka Mácsai

Family trees in the context of politics and theory of science in present-day Bashkortostan

The author in her article investigates in what way the political and scientific background of a revived tradition is able to serve such nationalistic intentions that try to reinforce the autonomy endeavours and rule of the ethnic nation with a conscious and programmed trans-ethnicisation of other ethnic groups and how this process is reflected within the ethnic groups concerned. In Bashkortostan, a republic within the Federal republic of Russia, the festival of family tree serves such political purposes which promoted the Bashkirisation of ethnic groups (especially Tatars) living in the north-western areas of the country. This tendency has been adjusted to such a nationalist Bashkir political context that has identified the power of Bashkir autonomy with the growth of the population and economic potential of Bashkir people. The local ethnographic literature used in course of family tree research has provided not only professional background for these objectives, but, referring to ethnographic knowledge as a science, it has also legitimised the way political elite perceive traditions and ethnic groups. As a result of this, people living in the north-eastern districts and formerly identifying themselves as Tatars have become uncertain about their own ethnic identity, while another part of them, interiorizing the state propaganda and the narratives of this festival, have claimed themselves to be Bashkir at the next census. Bashkirisation and family tree research to a great extent have influenced the identity of local people and the manifestation of this identity, which has eventually influenced the census data and autonomy efforts of Bashkirs as well.

„Az örökkévalóság kőolajtól bűzlik” Az olaj és a hantik: ellenállás vagy oportunizmus?

Jegor Letov, a legendás orosz punkegyüttes, a *Grazsdanszkaja oborona* frontembele 1988-ban írta talán leghíresebb dalát, „A kísérletek orosz mezejét”.¹ Szokatlan dal egy háromakkordos punk zenét játszó zenekartól, hiszen az általában 2-3 perces dalok helyett ez egy némely verziójában több mint 14 perces mű.² Az apokaliptikus szöveg visszatérő sora – „az örökkévalóság kőolajtól bűzlik” – kifejezi azt a függő viszonyt, amit a kőolajbányászat és Oroszország viszonyában nem lehet nem észrevenni. Sőt, megállapítása az olaj dominanciájáról egybecseng a kulturális antropológia bizonyos kőolajbányászattal – és egyáltalán, a nyersanyagok bányászatával – kapcsolatos elméleteivel. A továbbiakban a kőolaj kiemelkedő szerepének bemutatása után arra keresek választ, hogy milyen eltérő szerepeket játszik ennek bányászata Nyugat-Szibériában, a különböző közigazgatási területeken élő hantik életében.

A KŐOLAJ OROSZORSZÁGA

A kőolaj és a földgáz kitermelése egyértelműen meghatározza Oroszország gazdasági – és politikai, társadalmi – helyzetét.³ Oroszország meghatározó tényezője a világ nyersanyagbányászatának, a 2016-os adatok szerint a világ legnagyobb olajtermelője, míg földgáztermelésben a második helyen áll,⁴ ráadásul világelső földgázkapacitását tekintve, kőolajkapacitása pedig a nyolcadik legnagyobb a világon.⁵ A kőolajbányászat és a gázszektor részesedése az oroszországi exportnak közel háromnegyedét teszi ki, meghatározó jövedelme az állami költségvetésnek.

Az ország szénhidrogén-bányászatában a nyugat-szibériai térség – ahol a tanulmányom fókuszában álló hantik élnek – kiemelt szerepet tölt be. Kőolajtermelésében a legnagyobb arányban – az ország össztermelésének 48,8%-ban – a Hanti-Manysi Autonóm Terület – „Jugra”⁶ részesedik, földgáz szempontjából a második helyen áll; míg a Jamal-Nyenyec Autonóm Terület⁷ éppen fordítva: kőolajtermelésben a második, földgáztermelésben az első.⁸ A két nyugat-szibériai autonóm terület kiemelt

¹ Eredetiben: „вечность пахнет нефтью”. (Letov, Djagileva, Rjabikov 1994: 71–74.)

² A dalt lásd: <https://www.youtube.com/watch?v=KPCKfVpzsC4>.

³ Considine–Kerr 2002.; Gergics 2009.; Szilágyi 2015.

⁴ Statistical Review of World Energy 2017

⁵ <https://www.eia.gov/beta/international/?fips=RS>

⁶ továbbiakban HMAO

⁷ továbbiakban JaNAO

⁸ <https://admhmao.ru/ob-okruga/obshchie-svedeniya/ekonomika/>: Субъекты Российской Федерации/ Поступления по субъекту РФ.

fontosságát az ország gazdaságában az is mutatja, hogy Moszkva után ez a két szubjektum az oroszországi költségvetés legnagyobb adóbefizetője.⁹

Ez a kőolajfüggés¹⁰ tükröződik abban, milyen szerepet az orosz kormány ennek az ágazatnak tulajdonít. Ez ráadásul egyértelműen hatással van az oroszországi lakosság általános vélekedésére is. Jelena Müszkova idéz egy folyóiratcikket, amely 2013-ban a szibériai kőolajbányászat 60 éves évfordulóját ünnepelte. Ebben az írásban a bányászat beindulása Oroszország történetének legfontosabb eseményeként aposztrofálódik. Eszerint Oroszország ekkor hódította meg másodszor és végre ténylegesen Szibériát,¹¹ hiszen a terület végleges bekapcsolódását Oroszország vérkeringésébe csak az biztosítja, hogy az anyaállam felfedezte magának mint olajprovinciát. Az olajbányászat a cikk szerint kitermelte a maga hőseit, felfedezőit is, és valójában az orosz társadalom mai elitjének a megteremtőjévé vált.¹² Az olajbányászok maguk is minden alkalmat megragadnak arra, hogy súlykolják, ők az ország kenyéradoi, táplálói.¹³ Az olajbányászatnak ez a hősie, nélkülözhetetlenséget hangsúlyozó tárgyalása meghatározza a közbeszédet is. Ebben a közbeszédben a nyugat-szibériai őshonos kisépeknek, köztük a hantiknak, valójában nincsen helye, érdekeik eltörpülnek a nemzetgazdasági érdekek mellett.

A KŐOLAJ ANTROPOLÓGIÁJA

A kőolajbányászattal foglalkozó antropológiai irodalom is egyértelműen dominanciáról és ennek következtében fellépő konfliktusokról beszél. Az olaj ugyanis általában eluralja a kitermeléséből élő államok gazdasági, politikai és társadalmi életét, minden egyéb érdeket háttérbe szorít. A „kőolaj átok” vagy „erőforrás átok” lényege Andrea Behrends és Stephen P. Reyna néhány éve megjelent, a kőolaj értelmezését ma meghatározó írása szerint az, hogy az a kitermelhető nyersanyag, amely harmóniát és bőséget is hozhatna a helyiek számára, inkább csak bajt és megpróbáltatásokat okoz, az erőforrásokért vívott harcokat generál.¹⁴ A „kőolaj átok” működését érzékeltetendő Behrends és Reyna a mexikói eredetű piñata játék hasonlatát hozza föl. A születésnap játék lényege szerint egy papírfigurába édességet rejtenek el, a bábót felakasztják valahova, és azt a gyerekek botokkal szétverik, hogy hozzá lehessen jutni a benne rejlő édességhez. A metafora lényege az, hogy a játék lefolyásának sokféle lehetősége van. Az elképzelhető legszélsőségesebb módja az, hogy minden gyermek egyszerre kezdi el ütni a bábót, és ha szétmegy, mindenki annyit szed össze az édességekből, amennyit

⁹ https://analytic.nalog.ru/portal/analytical_information.ru-RU.htm

¹⁰ A továbbiakban a kőolajbányászat kifejezés alatt az egyszerűség kedvéért együttesen fogom érteni mind a földgáz, mind a kőolaj kitermelését, és csak akkor választom szét a kettőt, ha ez különösen indokolt. Úgy vélem, a bányászat társadalmi szerepét vizsgálva nincs praktikus haszna a kettő megkülönböztetésének, hiszen ugyanannak a rendszernek a részei, és nincs különbség köztük abban, hogy hogyan vesznek részt a társadalmi térben.

¹¹ Szibéria meghódításának koncepcióihoz lásd Mészáros 2013: 57–70.; Slezkine 1994.; Szili 2005.

¹² Müszkova 2016: 85.

¹³ Novikova 2014: 178.

¹⁴ Behrends–Reyna 2011.

csak bír. Ez nyílt harc, ahol gyakorlatilag nincsen szabály, eltűnik minden udvariassági forma, a gyerekek egymás ellen küzdve ütnek és tolnak félre mindent és mindenkit, és akár az is előfordulhat, hogy az ünnepelt édesség nélkül marad a játék végére, ha maga nem igyekszik eléggé. De elképzelhető lenne az is hogy a szülők ennél sokkal jobban is szabályozzák a játékot: kiköthetnék, hogy a végére mindenkinek ugyanannyi cukorka legyen, meghatározhatnák a megszerzett vagy megkapott cukorkák maximális és minimális mennyiségét is, illetve akár különböző, tetszőleges szempontok szerint differenciálhatnák is a résztvevők lehetőségeit. Ugyanígy az olajért folytatott harcban is igen széles skálája alakulhat ki a nyersanyagból termelt vagy hasznához való hozzáférésnek, különböző hatalmi viszonyok alakulhatnak ki a szabályok nélküli, mindenki mindenki elleni háborútól kezdve a különböző csoportok hozzáféréseinek bonyolult struktúrájú szabályozásáig.¹⁵

A kőolaj – amely ma az erőforrások gazdasági értelemben talán legfontosabbja – általában „nyers uralmat”¹⁶ eredményez, amikor az egyik csoport akár harcok árán is biztosítja uralkodó részesedését a megtermelt vagyonból, és durván, közvetlenül beavatkozik az alávetett csoportok életébe, akár létezésüket is veszélybe sodorva. Behrends és Reyna szerint ezt az uralmi formát a kőolaj maga határozza meg, hiszen az olaj készleteti harcra az egyes csoportokat az általa termelt vagyon elosztásáért, így kapcsolat alakul ki egy társadalmi kapcsolatrendszer és egy erőforrás közt.¹⁷ Ez az „árudeterminizmus”¹⁸ szükségessé tesz egy új antropológiát, a kőolaj antropológiáját, aminek tárgya a kőolaj körül kialakult konfliktusok vizsgálata. Günther Schlee¹⁹ szerint azonban helytelen az „erőforrás alapú konfliktust” szembeállítani az általa feltételezett „identitás alapú konfliktusokkal”, hiszen a megnevezéseknek alapvetően más a kiindulási pontjuk, más a felvetett kérdésük. Az „erőforrás alapú” megközelítés azt a kérdést állítja a központba, hogy „miért harcolnak az emberek?”, tehát ez a küzdelem tárgyról szól; míg az identitás alapú megközelítés legfontosabb kérdése az, hogy „ki küzd ki ellen?”, vagy, hogy „ki harcol kinek az oldalán?”, tehát ez a küzdelem alanyáról szól. Szerinte a konfliktusok mögött álló erőforrás kiemelkedő jelentősége vitathatatlan, de önmagában mégsem határozza meg a barátot és az ellenséget, bonyolult kapcsolatok vannak az erőforrásokért versengő és az identifikációs folyamatok között, és ha csak az erőforrásokat nézzük, kevésbé értjük az emberek közötti szövetségeket, versengéseket vagy konfliktusokat.

A meghatározó diskurzus szerint az olaj – és az azt képviselő állam, cégek, bányászok, régió – áll szemben a földdel, helyesebben a Földdel, a természettel, és az azzal inherens módon összekapcsolódó őslakos kultúrákkal. A konfliktusnak ez az ökológiai megfogalmazása alapvető érdeke az őslakosoknak, hiszen így általános emberi érdekékké konvertálhatók azok az érdekek, amelyek látszólag csak egy kis közösséget érintenek. Az erőforrásokról szóló, az őslakosokkal szolidaritást vállaló antropológiai

¹⁵ Behrends–Reyna 2011.

¹⁶ „crude domination”: Behrends–Reyna 2011:4.

¹⁷ Behrends–Reyna 2011.

¹⁸ Watts 2008: 30.

¹⁹ Schlee 2011.

szövegek ugyancsak be vannak zárva az ökológiai diskurzusbba,²⁰ a kőolaj körül kialakuló kapcsolatrendszernek pedig a kibékíthetetlen konfliktus a lényege.

A KŐOLAJ HATALMI FORMÁI: NYUGAT-SZIBÉRIA ESETE

Mint láthattuk a piñata-metaforában, az ellenségeskedések, az elnyomások és fosztások igen sokszínű formái alakulhatnak ki a kőolaj-kitermelés következtében. A „kőolaj átok” hatása látszólag erősen függ az adott ország politikai berendezkedésétől, gazdasági stabilitásától: ott, ahol a gazdaság sérülékenyebb, a politikai rendszer autoriterebb, a harcok sokkal élesebbek, mint a gazdaságilag és politikailag kiegyensúlyozott államokban.²¹ A kőolaj vezethet államok közötti konfliktusokhoz, akár háborúhoz is, ahogy láthattuk azt például az Arab-öböl térségében az elmúlt évtizedekben. Leggyakrabban azonban államokon belüli konfliktust teremt, hiszen növeli a korrupciót, a társadalom egyes rétegei közötti anyagi különbségeket, a politikai jogokhoz való eltérő hozzáférést, ami akár polgárháborúhoz is vezethet, mint az afrikai olajköztársaságokban. A „nyers uralom” megnyilvánulása lehet a felszínen békésnek ható politikai elnyomás is, ahol az olajkitermelés ugyan nem követel közvetlenül emberéleteket, mégis negatív hatással van társadalmi csoportokra, és akár ellenállási mozgalmakat is szülhet. Ugyanakkor előfordulhat olyan rendszer is, ahol annak ellenére, hogy a kőolaj mélyen meghatározza a helyiek életét, mégsem szül nyílt ellenkezést, tiltakozásokat, és a helyi közösségek nyílt konfliktusok nélkül élnek együtt a kőolajbányászattal.

Florian Stammler²² szerint a Nyugat-Szibériai régió éppen olyan terület, ahol nyílt konfliktusok kevéssé övezik a kőolajbányászatot. Ennek okai szerint messzire nyúlnak. Oka lehet az, hogy e régió őslakos népei között a földhasználat mindig relatíve rugalmas rendszer volt, ahol egy-egy terület birtokbavétele – függetlenül a rokonsági csoportok erős lokális kötődéseitől – megegyezések tárgya lehetett. Éppen ezért a helyi ellenállási mozgalmak alapvető célja soha nem az olajbányászok elűzése volt, sokkal inkább a két érdek összeegyeztetése lebegett a szemük előtt: olyan rendszert akartak kialakítani, amely mindkét félnek kielégítő, amelyből nekik is hasznuk van, amely a legkevesebb kárt okozza a maguk és környezetük számára. Ráadásul a helyi őshonos népek konfliktusmegoldó stratégiái mindig inkább az elkerülést, mintsem a nyílt konfrontációt preferálták.²³ Az elkerülés politikája olyan földrajzi sajátosságokkal rendelkező régióban, mint Nyugat-Szibéria, hosszú ideig lehet eredményes, hiszen a beláthatatlannak tűnő tajgában vagy tundrán úgy tűnik, mindig van hely, ahova vissza lehet vonulni a konfliktusok nyílt felvállalása helyett.²⁴ A konfliktusok hiányának másik fontos oka Stammler szerint a helyi lakosság kollektív érzésében rejlik, amely a saját érdekeket képes a közösségi, nemzetgazdasági érdekek mögé sorolni.

²⁰ Lásd például Haknazarov 2003. vagy Wiget–Balalaeva 1997. Az ökológiaközpontúság lényeges eleme a néprajzi szakértés (этнологическая экспертиза) műfajának is (Funk 2016).

²¹ Behrends–Reyna 2011.

²² Stammler 2011.

²³ Golovnev 2000.

²⁴ Casimir 1992; Forsyth 1992:391.

Ennek az alapja a szovjet ember ideológiájának megteremtése volt, ami a közös érdekek, a közös szenvedések és a hazaszeretet ideológiájára²⁵ építve meglehetősen sikeresnek bizonyult, és bizonyul ma is a „rosszijanyin” ideológiában. Ennek hatására az állami szempontok támadása a helyi elit számára erkölcsileg kétes stratégia. Az állam ráadásul rendelkezik azokkal az eszközökkel, amelyekkel elsimíthatja, elleplezheti az esetlegesen felbukkanó konfliktusokat.²⁶

Bár Stammer tanulmánya szerint Nyugat-Szibériában – főleg más területekkel összevetve – konfliktusok nélküli a kőolaj kitermelése, érdemes ezt az állítást történetileg árnyalni. Mielőtt ezt megtenném, fontos leszögezni, hogy az antropológiai irodalom meglehetősen sajátosan használja az „őslakos” és a „hanti” terminusokat. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a kőolajbányászathoz fűződő eltérő érdekek mentén az utóbbi évtizedekben megnövekedett a hanti társadalmon belüli rétegződés,²⁷ vagyis a hantik egy része a lehetséges ellenállás helyett az együttműködésre rendezkedett be, az olajbányászat utáni haszon, a nekik fizetett kompenzációk váltak megélhetési stratégiájukká, más részük pedig a városba költözve kikerült a kőolaj körüli konfliktusokból. Ennek ellenére az antropológiai irodalom a lehetséges érdekcsoportok – és életmód-csoportok – közül alapvetően ma is az erdőben élő, az olajbányászatokkal folytatott küzdelemben elsősorban érintett hantik érdekeit artikulálja általános hanti érdekként, és mind a „hanti”, mind az „őslakos” fogalmak alatt alapvetően a tradicionális gazdálkodási formákat megőrzőket érti.²⁸ Ennek az ellentmondásnak a szem előtt tartása érdekében magam a fogalmakat a továbbiakban minden indokolt esetben idézőjelben használom.

A kitermelés megkezdése az 1950-es évektől kezdődően komoly változásokat hozott a helyi őslakosok életében, hiszen az addigi gazdasági beavatkozások, a fakitermelés illetve a kollektivizálás ellenére javarészt hagyományos gazdasági tevékenységet folytathattak, relatíve egészséges ökológiai rendszerben, csekélynek mondható külső beavatkozással. A kezdeti időszakban az olajbányászok korlátok nélkül sajátíthattak ki maguknak bármilyen területet, és „a haza javára” használhatták azt, anélkül, hogy ebbe a helyi őslakosoknak bármilyen beleszólása lehetett volna,²⁹ és minden ellenállás a nacionalizmus vádjával lett lesöpörve.³⁰

Változást csak a szovjet rendszer gyengülése hozott, ugyanis a gorbacsovi politika enyhülő légkörét kihasználva az itteni kisebbségek váltak a kisebbségi politika úttörőivé, és küzdelmeik minden esetben kapcsolatban álltak a kőolajbányászattal. 1988. április 20-án hét szibériai őslakos író, köztük a hanti Jeremej Ajpin és Roman Rugin

²⁵ Vö.: Mácsai 2009.

²⁶ Stammer érvelésének fontos része az a következtetés, hogy nincs közvetlen összefüggés az állam demokratikus rendszere és a kitermelés békességének foka között.

²⁷ Ennek a rétegződésnek egyik alapvető szempontja az, hogy milyen kapcsolatban vannak az olajbányászattal: ebben az ágazatban helyezkedtek el, esetleg élvezik a területhasználat után járó juttatásokat, avagy az erdőben élve alapvetően elszennvedői a helyzetnek. Az álláspont gyakran közvetlen kapcsolatban van az illető hantik lakhelyével is: városokban, falvakban vagy szállásokon élnek (Novikova 2014: 264–268.; Moldanova 1995.; Wiget–Balalaeva 2014: 52–59.; Barkalaja 1996.)

²⁸ A szóhasználat ellentmondásosságáról lásd: Nagy 2015a.

²⁹ Vahtyin 1993: 60.

³⁰ Vahtyin 1993: 67.

írt levelet Gorbacsovnak, amelyben az általuk felsorolt 13 problematikus pont közül az egyik az iparosított területekért várt kompenzáció volt.³¹ 1989-ben sorra alakultak Nyugat-Szibériában a kisebbségi érdekvédő szervezetek;³² 1989-ben rendezték meg a „Szamotlor Praktikum” nevű tanácskozást; és 1990-ben összeült az „Északi kislélekszámú népek első kongresszusa”, amelynek egyik legfontosabb követelése e népek lakóhelyein folytatott tradicionális gazdálkodás elsőbbségének jogi rögzítése volt. Egymást követték a HMAO területén kialakuló, alulról kezdeményezett ellenállási akciók: Jeremej Ajpin kiáltványa 1989-ben; az 1990-es Konda folyó menti első útlezáró demonstráció, melyet az 1990-es Varjogan, és 1993-as, súlyos retorziókat kiváltó Tromagan menti követett. Közben 1991-ben ugyancsak a Tromagan folyó menti Russzkinszkojében tiltakoztak a fegyveres ellenállást is belebegtette. A leghíresebb, épület elé csumot³³ állító tiltakozás 1995 áprilisában a Hanti-Manyszijszki parlament épülete előtt zajlott, ám ezt hasonló akció előzte meg 1992-ben Nyizsnyevartovszkban és Varjoganban is. 1993-ban a ljantori tiltakozók még az ENSZ-hez is elküldtek egy tiltakozó beadványt. Nagyszabású tiltakozás zajlott még 1996-ban a Num-to tó mellett is, ahol rénszarvas áldozatot tartottak, illetve rénszarvast szenteltek az állam és az autonóm terület akkori vezetőinek.³⁴

A tiltakozó akciók hol átmeneti sikereket értek el, hol sikertelenek voltak, az azonban mindenképpen elmondható, hogy a helyi őslakos népeket felrajzolták az országos politikai térképre. Sikertült olyan rituális nyelvet kialakítaniuk tiltakozásuk észrevétetésére, amely értelmezhető volt a „hantiknak”, és „látható”, érthető és kellően etnospecifikus volt a helyi többségi társadalom számára is. A legfontosabb szimbólummá a csomó lépett elő, ami ugyan ma már nem a legáltalánosabb lakhelye a „hantiknak”, mégis kiválóan alkalmas arra, hogy a „hanti” kultúra emblémája legyen. Az úton a forgalmat elzárva vagy a döntéshozók épülete elé felállított csomó mellett, hogy a konfliktus szimbólumává vált, egyben megoldási lehetőséget is kínált: a csomókban teázásokat szerveztek, ami a lehetséges megbeszélésekre, a konfliktusok elsimításának lehetőségére hívta fel a figyelmet. A másik alapvető szimbólummá a rénszarvas lépett elő, köszönhetően a Jurij Vella³⁵ szervezte num-to-i tiltakozó rénszarvasáldozatnak. A rénszarvas felajánlása az állami és regionális vezetőknek azt a célt szolgálta, hogy a rénjeik által érintetté tegyék őket a területet károsító kőolajbányászat elleni fellépésben, és végre betöltsék azt a felelősséget vállaló vezetői szerepet, ami a szervezők szerint az „igazi” vezető sajátja. Az akció többszörösen sikertelen volt, mert egyrészt a felszentelt rének borjainak sorsa tragikusan alakult, másrészt a címzettek félreértették

³¹ Sangi 1996.

³² A HMAO területén a „Jugria megmentése”, a JaNAO területén a „Jamal – az utódoknak”, a Nye-nyec Autonóm Területén a „Jaszavej”, a Tomszki megye területén pedig a „Tomszki Szőlőkupok Tanácsa” (később „Kolta-Kup”). Egyedül ez utóbbi közvetlen követeléseik között nem szerepelt az iparosítás okozta ökológiai károk elleni fellépés.

³³ A csomó a nomád hantik sátor szerű ideiglenes lakása.

³⁴ A tiltakozásokhoz lásd elsősorban: Vahtyin 1993: 60–77.; Mandelstam-Balzer 1999: 146–172., Wiget-Balalaeva 2014: 44–48.; Novikova 2014: 46–59. és 268–280.; Taagepera 2000: 320–331.

³⁵ Erdei nyenyec költő, politikai aktivista (1948–2013.)

a rítust, és benne az alattvalók hízeglő ajándékát látták.³⁶ Natalja Novikova hasonló szimbólumoknak tekinti a békés útlezárásokat és magát az utat is, illetve a tiltakozás fontos eszközeként értelmezi azt is, hogy az egyeztetéseken, a bírósági tárgyalásokon a „hantik” a hallgatásukkal fejezik ki véleményüket.³⁷

Ebben az időben, amikor a központi állam egyértelműen meggyengült, nemcsak alulról kezdeményezett akciók szerveződtek az olajbányászat érdekei ellen, de a regionális vezetések is gyakran felléptek a bányászattal – és közvetetten Moszkvával – szemben vagy úgy, hogy megtorpedóztak ipari vállalkozásokat, vagy úgy, hogy olyan helyi rendeleteket hoztak, amelyek alkalmasak voltak az őslakosok érdekeinek kifejezésére, védelmére. A HMAO ily módon küzdött a „belső gyarmat” szerepe ellen.³⁸ Ezzel párhuzamosan a regionális mellett az állami törvénykezési rendszer is kiépült, amely az őslakosokat érintően a földtulajdonlást és az önrendelkezés jogát tekintette a legfontosabb kérdéseknek.³⁹ Ugyanakkor tagadhatatlan az is, hogy számtalan esetben éppen a regionális adminisztráció volt az, amelyik kijátszotta a helyiek érdekében hozott szabályokat, többek között a közigazgatási területek átrajzolásával, ami egy-egy helyi népszavazás esélyeit jelentősen befolyásolta.⁴⁰

A putyini rendszer kiépülése erős központosítást eredményezett. A Jukosz-ügy⁴¹ után néhány nagy állami cég vonta ellenőrzése alá a kitermelés túlnyomó részét. A föderációs törvényhozás különböző törvénymódosításokkal elkezdte visszabontani az őslakosok jogait, megnehezítette érdekérvényesítési lehetőségeiket, vagy akár azt is, hogy magukat őslakos kisebbségként határozzák meg. Ráadásul szinte minden jog átkerült a regionális szintről a föderációhoz, ami csökkentette a helyiek önrendelkezési és a megye érdekérvényesítési lehetőségeit is. Ennek az újonnan kialakult rendszernek a megnevezésére vezette be a tudományos irodalomba Natalja Novikova – Jurij Vella kifejezésével élve – az „olajizmus” terminust.⁴² Az „olajizmus” a hatalom és az olajüzlet fúziója, legfőbb jellemzője az állam és az olajbányászok érdekei közötti egyenlőség-tétel, valamint az, hogy az olajbányász cégek állami funkciókat vesznek át, vezetőik pedig erős ráhatással bírnak a helyi politikára.

Az „olajizmus” alapvetően meghatározza mind az olajbányászoknak,⁴³ mind az őslakosoknak az anyagi helyzetét és mindennapjait, jogi státuszukat és politikai le-

³⁶ Novikova 2014: 277–279. Leete 1997. és 1999.

³⁷ Ez nem lehet sikeres stratégia, hiszen a többségi társadalom, az olajcégek és az államapparátus képviselői számára mindez értelmezhetetlen és észrevehetetlen (Novikova 2014: 281–293.; Hrisztoforova 1998 és 2006.; Peszikova 1997 és 2000.)

³⁸ Forsyth 1992.

³⁹ Novikova 2014.; Vahtyin 1993: 64–66.; Wiget–Balalaeva 2014: 44–48.

⁴⁰ Mandelstam–Balzer 1999: 146–172.; Novikova 2014: 268–280.

⁴¹ A Mihail Hodorkovszkij vezette Jukosz 1996 és 2003 között az orosz kőolajtermelés egyötödét adta, Hodorkovszkij Oroszország leggazdagabb embere volt, 2003-ban azonban letartóztatták, börtönbe zárták, a cége szétesett, és más – főleg állami érdekeltségű – cégek vásárolták föl.

⁴² Novikova 2014.

⁴³ Az olajbányászokról és az őslakos-olajbányász kapcsolatrendszeréről lásd például: Hizrjeva 2008.; Mamontova 2015.; Novikova 2014: 182–215.; Szakszinger és tsai. 2014.; Stammeler 2010.;

hetőségeiket.⁴⁴ Most, hogy a „hantik” valójában hatalom nélkül maradtak, és joggal tarthatnak attól, hogy ellenállásukat komoly retorziók követik, felértékelődtek azok a rejtett politikai viselkedésformák is, amelyeket Scott az ellenállás hétköznapi formáinak nevez.⁴⁵ Ilyen rejtett ellenállási stratégiák az olajlelőhelyek mellett élő „hantik” elzárkózása az orosz nyelv ismeretétől; az internátusokban a szállásaik helyét elhallgató gyerekek viselkedése; a visszavonulás a még érintetlen, sokszor nem is hozzájuk tartozó vadászterületekre; az, hogy a helyi törvényekre fittyet hányva vadászóként vadásznak és halásznak; illetve az, hogy szabotálják az olajbányászok munkáját. A kőolaj körüli új diskurzusokban ezért erőteljesen megjelennek a revivalista, nativista tendenciák is, illetve sokan az újprotestáns egyházakhoz való megtérést választották.⁴⁶

Az olajbányászok – és a velük együttműködő állam – érdekei gyakorlatilag összeegyeztethetetlenek az „öslakosok” érdekeivel. Ennek egyik oka az, hogy az „öslakosok” és az olajbányászok egészen máshogy értelmeznék olyan fogalmakat, mint föld, uralom, hagyomány, jövő. Sőt nem egyszerűen eltérőek az interpretációik, de egyenesen a másik értelmezésnek ellehetetlenítésére, elnyomására törekszenek. Mindkét fél sajátjának tekinti az adott területet: a „hantik” öröktől valóan magukhoz tartozónak tartják az őket egyedülként táplálni tudó földet, az olajbányászok pedig hősieen meghódították, megszerezték azt maguknak, ráadásul nem is csak a saját, hanem az állam hasznára is. E kapcsolatrendszerben az „öslakosok” a legfontosabb konkurensnek az olajbányászokat tartják, míg maguk gyakran nem is részei az olajos perspektívának, ha pedig azok, akkor csak heroikus munkájukat zavaró tényezőként jelentkeznek. Tehát „az olajbányászok továbbra is meg vannak győződve arról, hogy nélkülözhetetlenek Oroszország társadalmi, gazdasági és politikai rendszerében, ez a hit pedig megakadályozza az együttérzés lehetőségét a helyi közösségek, a szomszédjaik felé.”⁴⁷

A TOMSZKI MEGYE KŐOLAJA

Mint láthattuk, Stammmler állítása a kőolaj konfliktus nélküli jelenlétéről a nyugat-szibériai régióban, a HMAO és a JaNAO területén nem kellően indokolt, hiszen egyrészt voltak nyílt konfliktusok is, másrészt az olajbányászok és a „hantik” kapcsolatát a felszín alatt ma is az olajat a vita középpontjába helyező szembenállás határozza meg. Mindez a Tomszki megye területén élő hantikra nem tekinthető maradéktalanul érvé-

⁴⁴ Rengeteg tanulmány foglalkozik az öslakosokat ért különböző hatásokkal, mint a gazdasági, a demográfiai, a társadalmi, a társadalompolitikai, a politikai, a kulturális, illetve elsősorban az őket körülvevő környezetet ért ökológiai hatásokig, vagy éppen az ezek következtében fellépő egészségügyi problémákig. Ezek átfogó áttekintését lásd elsősorban: Wiget–Balalaeva 1997. és 2014., magyarul: Kerezsi 2012.

⁴⁵ Scott a hegemonia látszatát fenntartó, nyílt koordinációval nem bíró, alapvetően rejtett, ám szisztematikus, egyéni akcióként jelentkező, mégis tömegeket megmozgató ellenállási formákat nevezi így, amelyek lényege, hogy a hatalom egyes intézkedései alól kivonják magukat a benne résztvevők (Scott 1985.; 1996).

⁴⁶ Wiget–Balalaeva 2014: 59–67.

⁴⁷ Müszkova 2016: 98–99.

nyesnek. Mint a következő esettanulmány alapján látni fogjuk, a helyiek viszonya a kőolajbányászathoz lényegesen különbözik a tőlük északabbra lakókéétól. A továbbiakban ezt szeretném kifejteni, illetve erre szeretnék magyarázatokat találni.

A Tomszki megye területének kőolajbányászata néhány évvel később kezdett el komoly eredményeket hozni, mint az északabbi területeké. 1962 áprilisában indult be a termelés az első földgázkúton, és az év nyarán az első kőolajkúton.⁴⁸ A megye területén ez jellemzi a nyersanyagiparon belüli dominancia-viszonyt is: itt a földgáz-termelés nagyobb jelentőségű, mint a kőolajbányászat. A Tomszki megye területének kőolaj- és földgáztermelése töredéke a HMAO és a JaNAO termelésének, hiszen a 2016-os adatok szerint kőolajból a HMAO területén kitermelt mennyiségnek mindössze 4,54%-át bányásszák,⁴⁹ míg a JaNAO földgáztermelésének alig 1,04%-át termelik ki.⁵⁰ Ennek megfelelően jóval kisebb szerepet is játszik az iparág a terület gazdasági életében: a 2012 óta folyamatosan csökkenő kitermelés,⁵¹ ami a legsikeresebb években a megye büdzséjének több mint felét adta, 2016-ban már csak 28%-át tette ki a költségvetésbe befizetett adó mennyiségének, és 30%-át a bruttó területi össztermelésnek. A terület exportja szempontjából ugyanakkor jóval fontosabb a szerepe, hiszen annak közel 65%-át a szénhidrogénágazat adja.⁵² Ennek ellenére, a megyének főleg az egyéb gazdasági lehetőségekkel nem bíró, északi területein, ahova a kőolajbányászat koncentrálódik, ugyanolyan domináns szerepet vívott ki magának, mint a HMAO és a JaNAO területén is.

Esettanulmányomban⁵³ a szakirodalom által használt „vaszjugáni hanti” fogalom helyett a továbbiakban az orosz nyelven maguk által is használt és a helyi közbeszédben is legelterjedtebb „osztják” terminust⁵⁴ fogom használni, annál is inkább mert ez elsősorban életmód-kategóriaként értelmezhető, és elsősorban az elszegényedett, marginalizálódott, esetenként lumpenizálódott lakosságra használják, nem egyértel-

⁴⁸ A Tomszki megye kőolajtermeléséről, tartalékairól lásd: Jevszejeva 2001: 2013–206.

⁴⁹ Vö.: https://www.znak.com/2017-01-09/v_hmao_dobycha_nefti_po_itogam_2016_goda_budet_nizhe_prognoziruemogo_urovnya és <https://neftegaz.ru/news/view/148771-Dobycha-nefti-v-Tomskoy-oblasti-v-2016-g-sokratilas-na-3-gaza-na-5>

⁵⁰ Vö.: <https://neftegaz.ru/news/view/157911-V-2016-g-v-Yamalo-Neenetskom-avtonomnom-okrug-bylo-dobyto-bolee-509-mlrd-m3-gaza-i-bolee-26-mln-t-nefti> és <https://neftegaz.ru/news/view/148771-Dobycha-nefti-v-Tomskoy-oblasti-v-2016-g-sokratilas-na-3-gaza-na-5>

⁵¹ <http://www.kargasok.ru/news-3531.html>

⁵² <https://neftegaz.ru/news/view/148771-Dobycha-nefti-v-Tomskoy-oblasti-v-2016-g-sokratilas-na-3-gaza-na-5>

⁵³ A Tomszki megye északi részén, a Vaszjugán mellett is hantik élnek. Itt végeztem terepmunkát 1992-től napjainkig, összesen körülbelül két évet a terepen töltve. Kutatásaimat a következő támogatásokból finanszírozhattam: Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány; Soros Alapítvány; Томский Государственный Педагогический Университет Лаборатория Языков и Народов Сибири; ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék; Európai Folklór Intézet; Janus Pannonius Alapítvány; JPTE BTK Finnugor Tanszék; JPTE BTK Néprajz Tanszék; Kümpers Greeve Alapítvány; Magyarországi Orosz Kulturális Központ; Martin György Alapítvány; MTA NKI Etnológiai Osztály; Néprajzi Múzeum; Európai Folklór Intézet; Nemzeti Kulturális Alapprogram; Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj; OTKA (K 81267).

⁵⁴ Nagy 2016a: 370–371.

műen etnikus fogalomként.⁵⁵ Az „orosz” terminus pedig ennek ellentéte: az „osztjákok” számára a többségi társadalom képviselőit jelenti, általában mindenfajta etnikus különbségtétel nélkül.

Elemzésem központjában Ozernoje település áll, amely 1973-ra elvesztette állandó, önálló település státuszát, és a tőle 40 km-re levő Novuj Vaszjugán külsőségévé vált. Ugyan állandó lakosai nem voltak, a Novuj Vaszjugánba beköltözött „osztják” családok férfi tagjai továbbra is rendszeresen, heti-havi ingázással kijártak szülőfalujukba, hogy ott halászatból és vadászatból teremtsék meg családjuk megélhetésének alapját. A faluban a hetvenes években öt háznak volt állandó látogatója. 1979 és 1981 között a falu is a kőolajbányászat érdeklődési körébe került, hiszen a faluban is próbafúrásokat végeztek. Az olajkút⁵⁶ komoly reményekkel kecsegtetett, ám mivel az akkori technikával nem tudták volna megfelelően kitermelni, így a kitermelést későbbre halasztották. Ez a mai napig nem kezdődött meg, annak ellenére sem, hogy erről rendszeresen lehetett pletykákat hallani, illetve, hogy 2012-ben egy komoly kitermelő cég meg is vette a lelőhelyet.⁵⁷

A kutatófúrásokat a Novuj Vaszjugán központú olajkutató vállalat végezte, így a munkások egy része a falubeliek ismerőse volt. A lelőhely épületeit egy falubeli házától nem messze alakították ki, a falu és az erdő között.⁵⁸ Öt szántalpon vontatható barakkot vontattak ide, illetve egy külön épületben volt a konyha és az étkeзде. A tóból induló vízvezeték is kialakítottak. A munkások úgynevezett „vahtovuj metod”⁵⁹ szerint dolgoztak, vagyis kéthetes turnusokban váltották egymást. A szállításukat helikopterekkel biztosították, mivel még kételtű jármű segítségével jól járható útja sem volt a falunak. A fúrótorony kb. ötven méter magas volt, és meghatározta a falu arculatát. A munka lezárása után a barakkokat elvontatták, a tornyot lebontották, a kutat betonnal fedték úgy, hogy bármikor aktiválható legyen.

A próbafúrást az olajbányászok a helyiek beleegyezését bírva végezték. Helyesebben nem a fúrást kérték engedélyt, hanem arra, hogy odaállíthassák a barakkjaikat, ahová tervezték, hogy ne kelljen emiatt erdőt irtaniuk. A legközelebb lakó „osztják” férfi, akinek ez korábban kertje, illetve kaszálója volt, ebbe minden további nélkül beleegyezett, mint ahogy abba is, hogy a lelőhely körüli erdőszakaszon vágjanak maguknak tűzifát. A kérés csak udvariassági gesztus volt az olajbányászok részéről, hiszen nehezen elképzelhető, hogy 1979-ben egy olajkút azért ne épülhetett volna meg, illetve az olajbányászok azért maradtak volna tűzifa nélkül, mert a helyiek nem engedték meg számukra a munkát.

Az olajbányászok és az ozernojeiek kapcsolata kiegyensúlyozott, békés volt. Az olajkúton dolgozók közül néhányan jártasok voltak a halászatban, nekik megengedték, hogy a tónak azokon a részein, ahol ők nem állítanak hálót, nyugodtan halász-

⁵⁵ Nagy 2016a: 374–377.

⁵⁶ A kút neve „Csorovoje”, amely Ozernoje hanti neve (‘Fertő falva’) alapján kapta a nevét. A lezárt kút felirata szerint az olajat 1979.12.14-én érték el. A lelőhely adatairól, potenciáljáról lásd: http://www.nftn.ru/oilfields/russian_oilfields/tomskaja_oblast/chvorovoe/9-1-0-189

⁵⁷ <https://regnum.ru/news/economy/563359.html>

⁵⁸ A falu szerkezetéhez részletesen lásd Nagy 2016b: 365–368.

⁵⁹ Műszakváltás.

szanak.⁶⁰ Még hálót is adtak nekik kölcsön, illetve a bődönhajóikat is minden további nélkül használhatták, csak azt várták el, hogy ilyenkor elkérjék őket, majd használat után vigyék oda vissza, ahonnan elvették. Komoly konkurenciát a halászatban nem jelentettek az olajbányászok, hiszen egyrészt csak néhány idősebb bányász tartott erre igényt, másrészt erre kevés szabadidő állt rendelkezésükre, harmadrészt szükségük sem nagyon volt a halra, hiszen a konyha maradéktalanul ellátta őket. Vadászni egyikük kivételével senki sem próbált a környéken. A megegyezéseket az olajbányászok a visszaemlékezések szerint betartották, sőt tiszteletben tartották azt is, hogy a faluban álló szent erdeifenyő érinthetetlen az emberek számára.⁶¹

A helyiek néhány novúj vaszjugáni bányással kifejezetten jó viszonyt alakítottak ki. Házigazdám olajbányász ismerőse segítette neki fát hordani, illetve egy hordó motorosfűrészhöz való üzemanyagot is átadott neki. Ugyanő volt az, aki egy tomszki kutatót vagy újságíró⁶² megtréfált az „osztjások” kapcsán az ő segítségükkel, kihasználva a városi látogató „osztjákokról” szóló előítéleteit: „Ahogy leszállt a helikopter, tőle kérdezte a fickó: – «Él itt egy „osztják”, Petró, hol van? Vele kell beszélnem.» Petró éppen akkor a kemence belsejét kente ki a házban, agyaggal javíttatta. A fickó kérdezte tőle, hogy «Ez meg mit csinál ott?» «Hát nem tudod, ott él, hogy kevesebbet kelljen fűtenie. Várj egy kicsit, hamarosan kijön.»» A történetet a mai napig előszere-ttel mesélik, és kiszínezik, hogy hogyan tartották meg ebben a hitében őt az „osztjások” az olajbányászokkal együtt, illetve tréfálkoznak azon, hogy vajon milyen cikk születhetett ebből a „primitív osztjákokról”.

A kapcsolatot az „osztjások” is megpróbálták kihasználni. Az étkezdeben rendszeresen vásároltak maguknak teát, kenyeret, lisztet, cukrot, olajat, amit így nem kellett Novúj Vaszjugánból nekik kiszállítaniuk.⁶³ Sőt, gyakran maguk is ott ettek meleg ételt, ha nem volt idejük, kedvük főzni, illetve rendszeresen vásároltak náluk olyan péksüteményeket, amiket maguk nem tudtak elkészíteni. Gyakran adtak egymásnak cigarettát, vodkát is, sőt rendszeresen együtt itták meg egymás készletét. Fizetni ritkán fizettek pénzzel, leginkább halra, húsrá cserélték el a konyhásokkal, amit megvásároltak.

Az „osztjások” számára az olajbányászoktól származó legnagyobb nyereség az volt, hogy használhatták az általuk teremtett közlekedési lehetőségeket. Itt nemcsak a faluban működő olajbányászokra kell gondolni, hanem a tágabb környezetben a hatvanas évek elejétől megjelenő olajkutatókra is. Nagyjából egyidőben jelentek meg a környéken a helikopterek és a lánc talpas kételtű járművek, a *vezgyehódok* is, amik az olajbányászok, illetve az általuk használt technika szállítását tették lehetővé. A szocialista gazdaság időszakában a benzinnel és a munkaidővel nem kellett szorosan elszámolni, így az „osztjások” rendszeresen felkérkedtek az olajosok járműire. Az utazási lehetőség lényege az „osztjások” és az „oroszok” számára is kifizetődő cserevi-

⁶⁰ „Látod, a tó nagy. (...) Miért ne állíthatnának néhány hálót ők is?”

⁶¹ „Amikor az olajosok itt voltak, mondták nekik, hogy a szent fát nem szabad bántani. Úgy megijedtek, hogy el is kerülték, sőt a faluban akkor még álló erdeifenyőket egyáltalán nem is bántották. Lehet, hogy a brigádvezetőjük volt olyan, hogy értékelte ezeket a dolgokat.”

⁶² Személyét sajnos nem sikerült beazonosítani.

⁶³ „Vásároltunk náluk néha ezt-azt, ha elfogyott. Például, ha itt lennének, akkor most Szányka vehetne tőlük teát!”

szony, az így kialakult személyes kapcsolat volt. Az „osztjások” túlnyomó többsége – a helyi értékrend szerint is – szegénységben élt, ezért közlekedési eszközökkel maguk nem rendelkeztek, és sokan nem is tudták volna el irányítani a járműveket. Így azonban lehetővé vált, hogy gyorsabban jussanak ki Novüj Vaszjugánból Ozernojéba, hiszen helikopterrel tizenöt perc alatt meg lehetett járni a gyalog sokszor kétnapos utat; illetve, hogy a zsákmányukat – húst, halat, prémet, a gyűjtögetett vadnövényeket, a lekaszált szénát – ténylegesen kereskedelmi mennyiségben be tudják vinni a nagyobb településre, ahol értékesíthetik azokat. Ez feltétlenül szükséges volt ahhoz, hogy családjukat el tudják tartani. Másrészt a pilótáknak is érdekük volt Ozernoje útba ejtése: egy-egy fuvarért több zsák halat, cibolyamagot, több vödör áfonyát, több tíz kg húst kaphattak, sőt még prémet is adtak nekik „sapkára”. Saját megfogalmazásuk szerint igyekeztek „beetetni” a pilótákat, rendszeresen ajándékokkal elhalmozni őket, hogy minél többször legyen kedvük kitérőt tenni: az egyik „osztják” asszony a szárított hal készítését egyenesen „menetjegycsinálásnak” nevezte.⁶⁴ Ugyanez a kölcsönös érdekelttség fűzte össze a *vezgyehódok* sofőrjeivel is őket. Minden „osztjáknak” – még a kút bezárása után is, egészen a 2000-es évek közepéig – megvoltak azok az „orosz” ismerősei, akiknek járművük volt, szerettek az erdőben járni, és hajlandóak voltak magukkal vinni „osztják” barátait is. Az utakért ők kifizették a benzint, sőt lehetőséget adtak arra, hogy ismerőseik a házaikban lakjanak, vadászterületükön vadásszanak. Maguk is adtak nekik halat, húst is. Ezek az útítársak gyakran hamarabb akartak visszautazni, mint ők, ezért rendkívül fontos volt, hogy kedvük legyen maradni: „Kényeztetni kell őket, nehogy korán hazafele tekintgessenek.”⁶⁵ Az ilyen „oroszokkal” szoros kapcsolatot igyekeztek fenntartani, rendszeresen látogatták őket, szándékaikat kipuhatolandó. A közlekedés fontosságát az a hiány bizonyítja leginkább, ami akkor keletkezett, amikor megszűnt ez a lehetőség. A kétezres évek elejétől a helikopterek pilótáinak szigorúan el kellett számolniuk minden megtett kilométerrel, így hiábavalóvá vált a „kényeztetés”, „menetjegycsinálás”, akár a pénzbeli, hivatalos fizetség is, nem volt lehetőségük magáncélú leszállásokra: az olajbányász cégek kezében lévő helikoptereken az „osztjások” ma már nem utazhatnak. A helyzetet tovább nehezíti, hogy egy híd összeomlása miatt a kijutás a *vezgyehódok* számára is veszélyesebb lett, és már nem vállalja senki a kockázatot. Ennek köszönhetően a halászat és a vadászat célja már csak az, hogy a családok étkezésére elegendő mennyiséget állítsanak elő. Már a szénát sem éri meg lekaszálni.

Az „osztjások” nemcsak az olajbányászok közlekedési eszközeit, de az útjaikat is használták és használják a mai napig is. Ozernojéba menet egy ideig egy betonúton járnak, ami két olajlelőhelyet köt össze, majd ráfordulnak a faluba vezető *profilra*. Ezek a *profilok* a területet erőforrásainak feltérképezésére vágott nyiladékok, utak, amelyek a *vezgyehódok* egyedüli útjává váltak. A *profilok* többnyire nyílegyenesen ha-

⁶⁴ Házigazdámnak különösen szoros volt a kapcsolata egy pilótával, aki minden esetben jelzőkört írt le Ozernoje felett, ezzel adta hírül, hogy le fog szállni. A hanti férfi arra az esetre is készített a leszállóhely mellé néhány zsák halat, ha nem volt a faluban, hogy a pilóta ne szálljon le ilyenkor sem feleslegesen.

⁶⁵ Egy ilyen alkalommal házigazdám friss kenyeret sütött nekik, meg akarta őket hívni a fürdőházba, és *bragát* (vízből, élesztőből és cukorból készül gyenge alkoholos ital) is állított volna, ha lett volna elég élesztője.

ladnak, nem alkalmazkodnak a terület vízrajzi, domborzati viszonyaihoz: mocsarakon, folyókon kell rajtuk átkelni. A korábbi „osztják” ösvények, amelyek a két települést összekötötték, elsősorban a táj lehetőségeihez igazodtak: a magas, éppen ezért száraz területeken haladtak, kikerülték a mocsarakat. Az „osztjakok” feladták a száraz lábbal, „kemény” talajon való közlekedés kényelmét a mások által megcsinált, karbantartást nem igénylő *profilok* kényelméért, hiszen bár az ösvényeken gyorsabb és könnyebb a járás, alkalmanként rövidebbek is, ám folyamatosan karban kell őket tartani, hiszen az erdő hamar visszahódítja őket, míg a *profilok* olyan szélesek, annyira gyökerestől kiirtották rajta a növényeket, hogy csak nagyon lassan kell a visszaerdősülésükre számítani. Ez még akkor is így van, ha beszélgetés közben az olajbányászok által az erdő feltérképezésének mondott profilvágást gyakran az erdő feldarabolásának nevezik, bár olyan véleménnyel is találkoztam, hogy ezek az utak nemhogy nem károsak az erdőnek, de kifejezetten használnak is neki, mert lehetővé teszik, hogy az erdő levegőzzön.

Az olajkút lezárása után, mint említettem, az olajbányászok a technika és az épületek jelentős részét tovább szállították. Ennek ellenére rengeteg dolog maradt utánuk a faluban: az olajkút otthagyott alkatrészeit, a kiszolgáló épületek anyagát, a felhalmozott fakészleteket a helyi „osztjakok” megpróbálták maradéktalanul kihasználni. Az épületek felvágott faanyaga és az itthagyt tűzifa természetesen már elfogyott, de a fém alkatrészeket ma is ott látjuk a hálókön nehezezként, a sózott hal nyomtatásakor szintén nehezezként, vagy akár találkozhatunk velük az utcai kemencébe beépítve, esetleg épületeket megerősítve, megtámasztva. Az olajbányászok több bútort, elsősorban vaságyat is itt hagytak, amiket a mai napig használnak a falubeliek.

Amikor a kút működött, csak egy „osztják” asszony orosz férje állt be az olajbányászok közé dolgozni. A családja már neki is Novuj Vaszjugánban lakott, de vadászni még ő is ki-kijárt a faluba. A helyi „osztjakok” ekkor már nem próbálkoztak az olajbányász munkával, bár korábbi tapasztalataik voltak. Közülük mindössze egy nem dolgozott sosem az olajbányászoknál, de huzamos ideig egyikőjük sem ragadt meg a munkahelyén. Ezt örökölte meg a falubelieket ugyancsak jól ismerő Vladiszlav Kulemzin, aki éppen akkor végzett itt etnográfiai terepmunkát, amikor egyikőjük beállt az olajosokhoz: “[...] otthagya a gyerekkora óta ismerős vadászatot, és beállt egy olajkúthoz dolgozni. [...] “Elég volt a havat taposni”,- magyarázta Pável. Másfél év múlva, “etesd bárhogy a farkast, csak az erdő fele tekintget” szavakkal visszatért saját megszokott munkájához, hogy többet sose hagyja abba.”⁶⁶

Az itt kirajzolódó, szinte zavarba ejtően pozitív kép ennél kicsit árnyaltabb, az „osztjakoknak” ugyanis mindezek ellenére nemcsak pozitív tapasztalataik voltak az olajbányászokról. A negatív tapasztalatok gyakorlatilag mind a környezetszennyezéssel voltak kapcsolatosak. A lelőhely feltárása közvetlen károkat okozott nekik. A tó jelentős kőolajszennyezést szenvedett el. 4-5 cm vastag olajréteg úszott a felszínén, ami olyan sűrű volt, hogy evezni alig tudtak benne. A szennyeződés feketére festette a bödönhajókat.⁶⁷ Hatalmas pusztulás következett be a halak között is: csonkolódott és

⁶⁶ Kulemzin 1996: 252.

⁶⁷ Ez ötletet adott a házigazdánknak, hogy az újonnan készített bödönhajóját kátrány helyett ezzel kenje be. Ez a máz azonban nem száradt rá a csónakra, ezért meleg vízzel lemosta, és újrakátrányozta.

elszíneződött az uszonyuk, a szemük kifehéredett, élőholtként vagy döglötten lebegtek a vízben. A vadkacsák tolla is olajos lett, alig tudtak repülni. Ebben az évben a tóból fogott halakat nem is ették meg, sőt az elhullott állatokat a köztük turkáló medve sem ette meg. A tavaszi magas víz bemosta a szennyeződést az erdőbe, a helyiek szerint ez megmentette a tavat a végső pusztulástól: az olaj lerakódott a fákra, a növényzetre, és bár ott évekig látható maradt, de kevesebb került vissza a tóba. A szennyeződés hatása máig érezhető: az általam ismert utolsó vízminőségi mérés idején, 1992-ben még kimutatható volt a kőolajszennyezettség, sőt az akkori halpusztulás óta nem nagyon lehet kárászt fogni a tóban. A tó szennyeződése mellett egyéb károk is érték őket. Történeteik szerint, amíg a faluban vagy a környékén dolgoztak az olajbányászok, hatalmas volt a zaj, és ez elriasztotta az állatokat is, amik messzebb húzódtak. A jávorszarvasok a vízben úszó olaj miatt magát a tavat is elkerülték, nem mentek bele vízinövényeket legelni, mint más években. Sok kárt szenvedtek az erdei madarak, a fajok is, amikor az olajbányászok körül elhullott, olajtól szennyezett köveket csipegették fel.⁶⁸ Ezt nem tudták visszaköpní, így a begyük elfeketedett, a madarak kiszáradtak: húruk alkalmatlan volt a fogyasztásra. Miután elvonultak a munkások, a lelőhely környékén sokáig széna sem nőtt, jó tíz évvel később kellett először kaszálni a területet.

Hasonló beszámolókat az olajbányászok környezetszennyezéséről nemcsak Ozernojével kapcsolatban hallottam rengeteget, hanem általában a Vaszjugán folyó környékéről is. A közvetlen környezetkárosítás mellett (folyók elszennyeződése, állatok, főleg halak elhullása, vízminőség romlása, zajszennyezés, a kételtű járművek láncfalpai okozta károk a növénytakaróban, az állatok vonulási útjainak elzárása, tavak, mocsarak és folyók lefolyási útjának elzárása, erdőtüzek) a legnagyobb megbotránkozást az olajbányászok, illetve azok vezetőinek brutális, alkalmanként automata fegyverekkel végrehajtott orvvadászatai keltették, amikor a lelőtt vadaknak csak a combjait vitték magukkal, a többi részét hagyták elrothadni.

A nyilvánvaló károk ellenére az ozernojieknak nem romlott meg végleg a viszonya az olajbányászokkal, mert a szennyezést csak hibának, figyelmetlenségnek tartották, amit sikerült őket megnyugtató módon rendezni: „Amikor szóltunk, hogy baj van a halakkal, azonnal megoldották a szennyezést: gödröt csináltak, és oda engedték a szutykot. Rögtön szólni kellett volna nekik, hogy ássanak gödröt. Előtte csak úgy beleeresztették a tóba. Többen is vitáztak velük, de tavasszal jött egy főnök, annak panaszkodtam, és utána minden megoldódott.” Vagyis bár az ökológiai károkat érzékelték, azokra reagáltak, a mai napig élénk színekkel ecsetelik ezt, ám közvetlen konfliktus mégsem alakult ki.

Mivel a kőolajbányászat itt sem okozott kevesebb környezeti kárt, nem volt körültekintőbb, nem választott finomabb módszereket, sőt nem különbözött jelentősen az olajbányászok hozzáállása sem a helyi „osztjákokhoz”, ezért a konfliktus hiányának

⁶⁸ A fajok szerettek a bányászterület környékén lenni, az ottani kövek, sóder miatt, házigazdám egyszer egyenesen a fűtoronyra telepedő siketfajdot lőtt le.

okát elsősorban nem a kőolajbányászatnál kell keresnünk.⁶⁹ Az első ok az a kőolajbányászat kiemelt fontossága a régió, illetve szűkebben a családjaiknak is otthont adó Novúj Vaszjugán számára. Ahogy mindenki, úgy ők is reflektáltak arra, hogy Novúj Vaszjugán általában a kőolajbányászat, közvetlenül pedig egy kőolajkutató vállalatnak köszönheti, hogy a szomszédos, azóta megszűnt falvakkal szemben a mai napig működőképesnek bizonyul.⁷⁰ Novúj Vaszjugán gazdasági lehetőségei egyértelműen a kőolaj-iparágtól függenek.

A háború után a település gazdasági helyzete annak ellenére kilátástalan volt, hogy a termelés több ágazatával kísérleteztek. A mezőgazdasági termelés a háztáji gazdaságokon túl nem tudott nagy szerepet játszani, a falu kolhozát még a háború előtt bezárták. A legfontosabb szerepet az erdőkitermelés mellett a településen működő ipari szövetkezet (varroda, cipészet, bútór- és téglagyártás), illetve vadászati szövetkezet, a promhoz⁷¹ játszotta. Ez utóbbi az alapprofilja, a halászat és a vadászat mellett a háború alatt szakosodott a jegenyefenyő gyantájának gyűjtésére, a vadnövények átvételére, sőt néhány évig kékróka-telepet is fenntartottak. A háború után visszaeső termelésnek, és a mindenféle központtól való távolságnak köszönhetően a település jelentősége egyre csökkent. 1956-ban feloldották a tömegesen kitelepítetteket sújtó kommandatúra intézményét, aminek következtében a lakosság jelentős része vissza-telepedett szülőföldjére. Ennek köszönhetően 1959-ben a falu el is veszítette járásközpont szerepét, területét hozzácsatolták a Kargaszoki járáshoz. A település – más falvak sorsához hasonló – megszűnését az akadályozta meg, hogy az ötvenes években a közvetlen környezetében megkezdődtek a kőolajfeltáró kutatások, és 1964-ben termelni is kezdett az első olajkút. Novúj Vaszjugán falu lett a központja az 1955-ben alapított, rendkívül sikeres⁷² kőolajkutató üzemnek, aminek köszönhetően az olajágazat nemcsak kiegészítette az addigi gazdasági palettát, de központi ágazattá vált, amely köré szerveződött a falu teljes gazdasági és társadalmi élete.⁷³ A demográfiai viszonyok megfordultak, Novúj Vaszjugán lakossága újra növekedni kezdett, ezúttal elsősorban a korábbi kőolajtermelő vidékekről idetelepedett szakembereknek köszön-

⁶⁹ Az egyik ok vitathatatlanul itt is az, amiről az északi hantikra és nyenyecekre vonatkozóan Stammler ír: a Szovjetunióban kialakítottak egy olyan közösségi érzést, amely a posztszovjet időben is érezteti hatását, és a nagy nemzetközösséghez való tartozás érzése megnehezítette az ország számára oly fontos kőolajbányászat ellen irányuló érzések kialakulását. Ugyanakkor korábban láthattuk, hogy önmagában ez kevés ahhoz, hogy az olajbányászat ne démonizálódjon.

⁷⁰ A Vaszjugán folyó mellett 1945 és 1989 között a települések száma 101-ről 11-re csökkent. (a Vaszjugán mentének történetéről, demográfiai viszonyairól lásd Nagy 2007:17–31.) Azóta egy település már megszűnt, újabban a korábban majdnem Novúj Vaszjugán léptékű szomszédos (légvonalban 87km), Novúj Tevriz kezd „perspektívátlan” válni. A falu gazdasága évtizedekig szinte kizárólagosan a fakitermelésre épült. A környező erdők kimerülése, a fakitermelés rentabilitásának összeomlása óta a település rohamosan néptelenedik el.

⁷¹ Промышленное хозяйство – 'szakszövetkezet'

⁷² „A lesikeresebb olajkutató üzem a Tomszki megye területén” (Bidzsakov 2010: 351.).

⁷³ Sicsanyina 2011.

hetően.⁷⁴ A kőolajkutató vállalat (a ZNGRE)⁷⁵ – átvéve a promhoz feladatainak egy részét – magára vállalta a település szociális szférájának támogatását is. Oroszlán-része volt a település újjáépítésében (lakóházak és közösségi épületek építése, mint iskola, óvoda, művelődési ház, egészségközpont, rádióállomás, közösségi fürdőház, mosoda, élelmiszer- és áruraktárok, hűtőház), ivóvíz-kutak fúrásában; emellett mindenfajta segítséggel patronálta a majszki Kalinyin termelőszövetkezetet, saját óvodát működtetett, és hozzájárult az iskola és az egészségközpont működtetéséhez is. Ahogy Julija Sicsanyina megállapítja, Novúj Vaszjugán virágzásának ideje a ZNGRE sikeres időszakához kapcsolódik,⁷⁶ és a mai napig komoly nosztalgiával emlékeznek a 2003 októberében megszűntetett cégre a helybeliek is.⁷⁷

A település a ZNGRE megszűnése óta is egyértelmű függésben van a kőolajbányászattól. Lakosságának túlnyomó része a szomszédos Pionyérnűj és Igol központú olajlelőhelyeken, illetve kisebb, nagy olajbányász cégeknek bedolgozó vállalkozóknál állnak alkalmazásban.⁷⁸ Azt, hogy a lakosai be tudnak kapcsolódni az olajbányászatba, az garantálja, hogy Novúj Vaszjugánt a két fent említett olajközponttal betonút köti össze.⁷⁹ Magát az utat is a kőolajcégek építették a nyolcvanas évek végén. Az állami szférán és a kiskereskedelmen kívül szinte nincsen olyan állás a községben, ami ne lenne az olajjal kapcsolatban.⁸⁰ Az „olajizmus” gyakorlatának megfelelően a kőolajbányász cégek állami, önkormányzati feladatokat látnak el, így például a régió helikopter-közlekedése az irányításuk alatt áll, vagyis tőlük függ a személyszállító helikopterek közlekedése, a posta kiszállításának gyakorisága, vagy éppen a betegek kórházba juttatása is. A régió úthálózatának bővülése miatt ez ma már nem okoz olyan kiszolgáltatottságot, mint a kilencvenes és a kétezres években, de ma is komoly problémák fakadhatnak belőle.⁸¹ Az olajbányászattal foglalkozó vállalatok jelentős szponzorációs munkát is ellátnak, így például a JUKOSZ finanszírozta a szrednűj vaszjugáni templom felépítését, a GAZPROM építtette fel Müldzsinóban az új iskolát, a TomszkNyeft minden évben jelentős támogatást ad a novúj vaszjugáni könyvtár és iskola működésére. Olyan, a nemzeti identitás szempontjából kiemelt állami projekteket is az olajbányász cégek finanszíroznak, mint például a háborús veteránok megsegítése, felkarolá-

⁷⁴ Sicsanyina 2006, Logunov 1989.

⁷⁵ ZNGRE (Nyugati kőolaj és földgázkutató expedíció. Западная нефте-газовая разведочная экспедиция.)

⁷⁶ Sicsanyina 2013.

⁷⁷ A többször nevet változtató cég történetéhez lásd: Sicsanyina 2013.; Büdzsakov 2010: 19–23. és 349–351.; Hudobca 2006.

⁷⁸ Ez a tendencia annak ellenére igaz, hogy sokszor szívesebben alkalmaznak a cégek olyanokat, akik messziről, az ország délebbi és európai részeiről érkeznek, mert – még a szállítás költségeit beleszámítva is – olcsóbbak, mint azok a helybeliek, akiknek ún. északi pótlékot kell garantálniuk a fizetésük mellé.

⁷⁹ A sikeresség másik oka az idősebb generáció szakértelme, amire még a ZNGRE-nél tettek szert.

⁸⁰ A férfiak elhelyezkedési esélyei jobbak, mint a nőké, akik nehezen találnak maguknak olyan állást, amit a család életével össze lehet egyeztetni.

⁸¹ Csak télen járható út (ún. zimnyik) köti össze Novúj Vaszjugánt Kargaszokkal, de Alekszandrovo felé egy állandóan járható út is megépült. A távolságok azonban olyan nagyok, hogy az út egy napot feltétlenül igénybe vesz. Így ez elsősorban csak a személyszállításnak tud komoly alternatívája lenni.

sa. A község mellett elhaladó Pionyérnűj – Igol betonút is a TomszkNyefte kezelésében van, ők biztosítják a folyamatos karbantartását, a hó takarítását, de az úton felállított ellenőrzőpontok működtetését is az ő biztonsági cégük látja el.⁸²

Novűj Vaszjugán lakosai és vezetői is egyaránt reflektálnak arra, hogy a község a nagymértékű izoláltsága, a központoktól való hatalmas távolsága⁸³ ellenére megmaradni látszik, amit egyértelműen az olajbányászati ágazatnak köszönhet. Ennek megfelelően az önkormányzatban komoly befolyással bírnak az olajvállalatok vezetői, a település hivatalos vezetőit gyakran vádolják azzal, hogy elsősorban az olajbányászok érdekeit képviselik, akár a község lakosságával szemben is. A kőolajtól függés, az erőforrások közötti hierarchia szimbolikus kinyilvánítása volt az, amikor a ZNGRE megalapításának 40. évfordulójára a falu egyik utcáját átnevezték „Kolhoz utcáról” „Kőolajkutatók utcájára”.⁸⁴ A kétezres évek elejének polgármestere, a helyi iskola volt igazgatója egy nyilvános megszólalásában pedig egyenesen úgy nyilatkozott, hogy „a település jövője megegyezik a kőolajbányászat jövőjével”.

A második oka annak, hogy az olajbányászok nem stigmatizálódtak úgy, mint az északabbi területeken, az elsősorban a többségi társadalommal fennálló konfliktus megfogalmazódásának köszönhető. Mert ellentéték a helyi őslakos kisebbség és a betelepülő többségi társadalom között a Tomszki megyében is vannak. Ezek elsősorban látens konfliktusok, az „osztjások” gyenge ellenállási stratégiákat,⁸⁵ a scotti értelemben vett hétköznapi ellenállás stratégiáit alkalmazzák. A többségi társadalom normáival, rendjével, asszimilációs törekvésével való csendes szembenállásként kell értelmezni azt, hogy jelentős részük nem tagozódott be a többségi társadalom által kínált életformába, és – elsősorban a férfiak⁸⁶ – visszajártak szülőfalujukba korábbi gazdasági tevékenységüket folytatni. Gyerekkorukban többen megszöktek az iskolából, és akár húsz kilométert is gyalogolva, télen, félcipőben visszazöktek szüleikhez az erdőbe. Ekkor még a hanti nyelvet titkos nyelvként használva beszéltek ki az „oroszokat” azok jelenlétében. Az állami tiltással és szankcionálással mit sem törődve segítették a kitelepítetteket; és megpróbálták kijátszani a beszolgáltatási kötelezettséget is, és kísérletet tettek a prémek fekete értékesítésére. Hasonló stratégiaként – valamint az állami bürokráciában való jártasság hiányaként – lehet értelmezni azt is, hogy az alapvetően halászból és vadászból élő „osztjások” közül Ozernojében mindössze egynek volt fegyverviselési engedélye, és csak ő volt az, aki engedélyt szokott váltani a kilőhető vadakra is. A többiek inkább rejtegetik a fegyvereiket, megkockáztatják azt, hogy a – fegyvereikről nyilvánvalóan tudó – rendőrök alkalmanként elkobozzák

⁸² Ez komoly problémákat okoz a természetvédelmi feladatok ellátásában. A helyi vadőr panasza szerint hiába igyekszik az olajbányászok útjain ellenőrzéseket végezni, az ellenőrző pontokon, megállítják, gyakran óráig várakoztatják mondvasínált indokokkal, és ezalatt értesítenek mindenkit, akit ő ellenőrizhetne.

⁸³ A távolsága légvonalban 260 km Kargaszoktól, a járásközponttól és 555 km Tomszktól, a megyeszékhelytől.

⁸⁴ „Ulica Kolhoznaja” helyett „Ulica Nyefteryazvédcsikov”.

⁸⁵ Vargyas 2002.

⁸⁶ A hanti – és szibériai – nők eltérő helyzetéhez lásd pl.: Mandelstam-Balzer 1999: 121–124. és 159–164., Vinokurova és tsai. 2004.

őket, és ilyenkor kis idővel később a rendőrök képviselőitől kell visszavásárolniuk azt. Ozernojében eldugják a fegyverüket, ha idegen járművet hallanak közlekedni, illetve Novij Vaszjugánba menet a hóba vájt barlangba, vagy faodvakba rejtik azokat, mielőtt kilépnének az erdőből. Ugyanígy rejtegetik az elejtett vadat, a prémeket is. Van olyan, aki egy évben összesen egy darab engedélyt vált ki, ami folyamatosan vele van, hogy mindig az éppen lelőtt vadat tudja vele igazolni. Vállalják annak a kockázatát is, hogy lebuknak a törvénytelen prémekkel, illetve, hogy csak a feketepiacon adhatják el őket. Semmibe veszik az állami törvény szabályozását a halászat korlátozásában vagy a vadászidények kezdetének és végének meghatározásában. A központ által meghatározott árviszonyok kijátszása – az egész Oroszországban a munkavállalókra jellemző állammal szembeni gazdasági haszonszerzés – az, hogy megnyújtják a leadott cobolyprémeket, hogy nagyobbnak látszanak. Valójában negligálják a földterület birtoklásának állami szabályozását is. A Vaszjugán mellett nincsen törvényben rögzítve a „nemzeti vadászterületek” használati joga, mint az északabbi megyékben, így minden terület az állam tulajdonában van, és bérleti jogát a vadőr osztja ki évről évre. Az ozernojeiek közül mindössze egy bérelte az „osztják” jogrend szerint hozzá tartozó területeket, a többiek jogi szabályozás híján a „senki földjén” vadásztak. Ez a jog azonban alkalmanként erősebbnek bizonyult, mint a szabályszerű bérleti rendszer. Egy vadászterülettel hivatalosan nem bíró „osztják” férfinak, aki kiváló vadász volt, és a kilencvenes évek végén maga is kiköltözött Ozernojéba, a vadőr felajánlotta a falu melletti területeket. A vadász ezt nagy felháborodással visszautasította, mondván, hogy hogyan sajátíthatná ő ki azt a földet, ami mindig az itt élők családjainak területe volt, és ha valakinek egyáltalán, akkor nekik kellene ezt a területet papíron is birtokolni. Ezt a véleményét annak ellenére megtartotta, hogy más területet nem ajánlottak fel neki, és ezután is csak mások engedélyével, mások földjén tudott vadászni. Ellenállási stratégia az is, hogy gyakran kerülik a nyílt ellentmondást, a konfrontációt, ezért rendszeresen úgy beszélnek, hogy félrevezessék a beszélgetőpartnert: hamis információt adnak, terelnek. Például hiába tudja valaki, hogy esze ágában sincs ismerősének segíteni fát vágni, de amikor az megkéri, hogy menjen majd el hozzá, állítja, hogy természetesen elmegy. Akkor, amikor ezen bárki rajtakapja őket, azt mondják: „narocsno szkazal”, vagyis ’direkt mondtam’, ’nem mondtam komolyan’. Ez a stratégia lehetővé teszi számukra a kínos helyzetek elkerülését, az ellentmondás ki nem mondását.⁸⁷

Vagyis, mint láthattuk, az „osztjakok” is ellenállnak a maguk rejtett, csendes módján a többségi társadalom – és az állam – ellen, ám ennek az ellenállásnak a címzettjei a legritkább esetben az olajbányászok, sokkal inkább az „oroszkokat” nevezik meg a protestálást kiváltó hegemonia forrásaként. Vagyis annak ellenére etnikus kategóriákban fogalmazzák meg a konfliktust, hogy valójában ennek etnikus tartalma erősen megkérdőjelezhető. Oroszországban olyan erős az etnikus kategóriák – politikai, közbeszédbeli – használata, hogy kézenfekvő a legtöbb konfliktust, így a többségi társadalom – marginalizálódott társadalom közötti különbséget is ebben értelmezni.

A konfliktus nyelvének ez a kiválasztódása történeti okokra megy vissza. A Vaszjugán folyó mente része volt a hajdani Narimi Krájnak, a sztálini kitelepítési

⁸⁷ Ez sok rokonságot mutat a Novikova által leírt „hallgatás kultúrájával” (Novikova 2014: 281–293.).

politika egyik célterületének. 1931 és 1946 között több tízezer kuláknak nyilvánított orosz, illetve etnikai alapon kiválasztott németet, lettet, litvánt, észtet, altáji törököket telepítettek a Vaszjugán területére is, amivel másfél évtized alatt gyökeresen átválták a terület demográfiai viszonyait. A vaszjugáni hantik már a harmincas évek végére elenyésző kisebbsége lettek korábbi lakóhelyüknek, falvaikat felszámolták, vagy éppen feltöltötték őket a kitelepítettekkel.⁸⁸ Vagyis, mire a kőolajipar megjelent a területen, már évtizedek óta a túlnyomó többség között elenyésző kisebbségként élő „osztjások” találkoztak a bányászokkal: az ellentét sokkal korábbra datálódik, mintsem azokon az északi területeken, ahol a gyökeres életmódváltást az olajbányászok beáramlása okozta. A hegemon beköltöző – egyébként az orosz nemzetiségűeket tekintve 1941-ig, a többi nemzetiség szempontjából pedig Sztálin haláláig ugyancsak javarészt jogfosztott – többségi és az „öslakos” kisebbségi, jogfosztott helyzetben levő társadalom közötti konfliktus metaforája így nem lehet az olajbányászat,⁸⁹ mert az valójában már csak egy új aspektusa, új formája lett a két csoport ellentétének, és nem hozott alapvető változást.⁹⁰ Ráadásul az akkoriban éppen hanyatló, családjuk lakhelyeül szolgáló Novtj Vaszjugán helyzetének javulásán keresztül a helyi „osztjások” ennek nemcsak a hátrányait, hanem az előnyeit is egyaránt látták.

Az olajbányászok megjelenését itt, a Vaszjugánon tehát már az a „megtört nemzedék” fogadta, amelynek kialakulásában északon az olajbányászatnak volt eminens szerepe. A „megtört nemzedék” Vahtyin magyarázata szerint nemcsak sajátos nyelvhasználatában érhető tetten, de „kulturális hibriditásában” is: ez a generáció már jelentős mértékben elvesztette a saját tradicionális kultúráját, ám az orosz még nem sajátította el megfelelően, és a két kultúra közé rekedt, alkalmatlanná vált arra, hogy a „tradicionális kultúra” értékeit közvetítse a következő generáció számára.⁹¹ A vaszjugáni megtört nemzedék már alkalmatlan volt arra is, hogy az új helyzetben értelmező és érdekközösségként lépjen fel: nem reagált egységesen az új kihívásokra, illetve nem képviselte vele szemben egységesen az érdekeit.

Novikova szerint az olajbányászat törvényi szabályozásának – és ezáltal a kisebbségek helyzetének rendezésének – két kulcskérdése van Nyugat-Szibériában: a földte-

⁸⁸ A tomszki megyei kitelepítettek és a hantik viszonyáról, demográfiai kapcsolatairól korábban több helyen részletesen írtam, lásd pl.: Nagy 2007. és 2016a.

⁸⁹ Valójában a Tomszki megye önképe – szemben a HMAO-val és a JaNAO-val – sem az olajbányászatra épül, hanem elsősorban a sztálini megtorlások áldozatainak, akik a hivatalos emlékezet sarokkövévé váltak, a kitelepítések szenvedése az, ami a többségi társadalom képviselőit a terület birtoklására feljogosítja. (Erről részletesen lásd Nagy 2016a.)

Itt érdemes megemlíteni azt is, hogy ha voltak konfliktusok a helyi társadalom és az olajbányászok között, akkor az nem a hantik és az olajosok között zajlott, hanem a „helyiek” és a mindenkori frissen betelepültek, a „jöttmentek” között zajlottak. Ezt azonban hiba lenne az olajbányászat elleni fellépésként értelmezni. Egyes visszaemlékezések szerint a hatvanas-hetvenes években sokat veszekedtek, verekedtek az ünnepeken a helyiek (a promhozosok) az olajbányászokkal. Komoly verekedéssel, buszdöntögetéssel és fegyverhasználattal végződött 1987-ben is egy vita a betonutat építő, elsősorban kazahokat dolgoztató Kaz-Neftye-dor-sztrój alkalmazottai és a helyi fiatalok között.

⁹⁰ Ez a megállapítás összecseng Schlee megközelítésével, aki szerint nem helyes egyszerűen erőforrás alapú konfliktusokról beszélni a kőolajbányászat esetében sem. (Schlee 2011.)

⁹¹ Vahtyin 1993: 46-49.

ület birtoklásának joga, és az önrendelkezés kérdése. Mire az olajbányászok megjelentek a Vaszugán folyó mentén, addigra már az „osztjások” többsége egyáltalán nem birtokolta, sőt gyakran nem is használta a korábbi „nemzeti földterületeket”, sőt falvaikat is elhagyni, vagy a többségi társadalom képviselőinek tömeges jelenlétével megosztani kényszerültek azokat: vagyis a földbirtoklás kérdése eddigre indifferenssé vált. Az önrendelkezés kérdése sem merült fel komolyan, mert a rendszerváltás idejére, amikor ezek a kérdések felmerülhettek, társadalmuk – mint láttuk – már régen atomizálódott, felolvadt, nem voltak olyan közös érdekeik, amikért kiállhattak volna.

Nem volt, nincs politikai tőke a széttöredezett, javarészt asszimilálódott „osztjásokban”, hiszen a nyilvános és politikai diskurzusokban javarészt láthatatlanok,⁹² a helyi hatalom képviselői gyakorlatilag a létüket is letagadják. A novúj vaszugáni vadőr az önkormányzatban akart egyeztetni a településen élő őshonos kisebbségekről annak kapcsán, hogy kik lennének jogosultak vadászati kedvezményekre, de meglepetésére azt a választ kapta, hogy „nincsenek itt már osztjások, az egyetlen tisztavérű osztják XY”. A járás éves költségvetésének kialakításakor éppen a nekik járó juttatások voltak azok, amiket a nehéz gazdasági helyzetre hivatkozva a visszatartottak.⁹³

Ebben a helyzetben tehát az „osztjások” nem tematizálták jelentősen az olajbányászat kérdését: nem akartak – és nem is tudtak volna – ellenállni neki, nem akartak belőle megélni, nem akarták – és lehetőségük sem lett volna – a kompenzációkra építeni a gazdasági stratégiáikat. Egyszerűen a régi gazdasági stratégiáikat akarták a lehetőségek szerint tovább üzni a megváltozott körülmények között, akár az olajkút árnyékában is. Alkalmazkodni próbáltak az új helyzethez minden körülményekhez alkalmazkodó, opportunista módon, olyan módon, ami egyébként sem idegen a vadász-társadalmak gazdasági stratégiáitól.⁹⁴

Az itt leírt kép hangsúlyosan koncentrált egy helyre (Ozernojéra) és egy generációra, a vaszugáni hantik „megtört nemzedékére”. Úgy gondolom, a felrajzolt kép térben javarészt általánosítható a Vaszugán folyó teljes területére, ám nem általánosítható időben. A „megtört nemzedék” tagjai már vagy nem élnek, vagy nem aktívak, és nem ők dominálják az olajbányászokkal kialakult diskurzusokat. A fiatalabb generáció többféle választási lehetőséggel élhet. Elenyésző azok száma, akik a korábbi generációhoz hasonlóan továbbra is az olajbányászokat elfogadva, a konfliktusokat elkerülve a korábbi „tradicionális osztják” gazdasági stratégiákat próbálná folytatni. Történt kísérlet arra is, hogy az „osztjásokat” érdekközösséggé kovácsolva, az északi területek politikai fellépésének és gazdasági gyakorlatának mintájára közösen próbáljanak meg fellépni, biztosítani a halász- és vadászlehetőségeket. 2004 júniusában bejegyezték a „Vaszugáni *Obscsinát*”, vagyis tradicionális gazdálkodási módokat űző önkéntes szövetkezetet, de ennek működése alapvetően sikertelen volt, így a megváltozott jogi helyzetre is tekintettel 2010 szeptemberében már fel is számolták azt.⁹⁵ Az *obszsina*

⁹² Nagy 2016a.

⁹³ Voronjanszkaja 2002: 93.

⁹⁴ A vadászok opportunizmusához lásd Shalins 1972. és Ingold 1980.

⁹⁵ Az *obszsina* cégbírásgai adatait lásd: https://rus.company/companies/3810974-t_s_okmn_vasyuganskaya/

vezetője aktív, kritikus, környezettudatos nemzetiségi politikát képviselt, egyértelműen az északi megyék korábban sikeres gyakorlatára támaszkodva, és érdekeit megpróbálta az olajbányászokat tematizálva megfogalmazni. Más „osztjakok” azt a stratégiát próbálják meg érvényesíteni, amit a legtöbb helybeli fiatal és középkorú választ, etnikai hovatartozásra való tekintet nélkül: megpróbálnak maguknak állást találni a kőolajbányászat nyújtotta lehetőségek között. Az ő törekvéseik függetlenek az etnikai hovatartozásuktól, a lehetőségeik azonban nem azok: „osztjakokat” az etnikus kategóriákban gondolkodó olajbányász cégek nem feltétlen alkalmaznak szívesen, vagy ha fel is veszik őket, általában alacsonyan kvalifikált munkát kapnak. A leggyakrabban ők az elsők, akiket egy leépítés során menesztenek. A járás statisztikáit tanulmányozva kiugróan magas munkanélküliségi rátát figyelhetünk meg a helyi őslakos kisebbségek esetében.⁹⁶ Az így beszűkülő lehetőségeknek is köszönhető egy további életpálya-modell, a lumpenizáció. Az „osztjakok” jelentős része mára marginalizálódott, korábbi településeik pedig elgettősodtak.⁹⁷

ÖSSZEGZÉS

Mint fentebb látható volt, Jegor Letovnak általában igaza volt akkor, amikor azt állította, hogy „az örökkévalóság kőolajtól bűzlik”. A tanulmányomban vizsgálat alá vont hantik lakóhelye – elsősorban a HMAO és a JaNAO – alatt terül el ugyanis Oroszország legnagyobb kőolaj- és földgázmezője, és az ország sorsa közvetlenül függ a nyersanyagazat sikerességétől. Ebben a helyzetben az itt élő hantik – és egyáltalán az egész terület – sorsát közvetlenül meghatározza az állami feladatokat is átvevő kőolajipar, az „olajizmus”. A nemzetközi antropológiai irodalom az itteni helyzettel meg egyezően arról ír, hogy a nyersanyagok bányászata közvetlenül meghatározza azoknak a népeknek az életét, ahol a termelésük folyik, és az „erőforrás-átoknak” megfelelően elsősorban problémákat okoz, konfliktusokat kelt. Az így kialakult „nyers uralom” különböző formákat vehet fel a háborúktól a leplezett ellentétekig. Florian Stammler azon megállapítása, hogy Nyugat-Szibériában számos okra visszavezethetően a helyzet leírására nem alkalmas a konfliktus fogalma, véleményem szerint nem állja meg a helyét, hiszen egyrészt a központi hatalom újrászilárdulása előtt voltak komoly, nyilvános összeütközések is, másrészt pedig a „hantik” egy része ma is egyértelműen az ellenállás scott-i értelemben vett hétköznapi stratégiáját alkalmazza. Az általam leírt helyzet tanulmány azonban arra világít rá, hogy a Tomszki megye területén élő hantik, vagyis „osztjakok” számára az olajbányászok jelenléte – a reflektált ökológiai károk ellenére – nem hozott konfliktusokat. Ennek több oka van. Egyrészt a kőolajbányászat a lokális diskurzusokban elsősorban úgy jelenik meg, mint az a lehetőség, aminek te-

⁹⁶ 2004-ben a helyi őslakosok között a munkanélküliségi arány 92% (sic!) volt. Későbbi adataink azért nincsenek, mert a bevallott nemzetiségi hovatartozással többé nem vetették össze a munkanélküliségi adatokat.

⁹⁷ A vaszjugáni hantik marginalizációjáról, korábbi szállásaik gettósodásáról részletesebben lásd: Nagy 2016a.

lepülésük fennmaradása köszönhető, így az ő sorsukat is pozitívan befolyásolja. Másrészt pedig a helyi „osztják”, valamint a domináns többségi társadalom között meglévő ellentéteknek nem válhatott a kőolajbányászat a metaforájává, hiszen a sztálini kitelepítések miatt az olajbányászat megjelenésekor az „osztjások” társadalma már feloldódott a betelepítettek óriási tömegében. Az olajbányászokkal már a „megtört nemzedék” találkozott, amely nem tudott sem az új helyzetnek egységes értelmezést adni, sem egységes érdekeket megfogalmazni. Az olajbányászat így a HMAO és a JaNAO hantijaival ellentétben nem jelentett gyökeres változást az életükben, csak egy újabb megnyilvánulása volt a hegemon helyzetben levő többségi társadalom jelenlétének. Vagyis a többség-kisebbség viszony a Tomszki megye területén annak ellenére nem „erőforrás alapú konfliktus”, hogy a régió életét egyértelműen a kőolajbányászat uralja. Ez az, ami miatt Jegor Letovnak mégsem volt maradéktalanul igaza.

Irodalom⁹⁸

BARKALAJA, Anzori

- 1996 The Abandoned World: On Changing Outlook of Young Khanty in Pim and Tromagan Regions, Brought about by Russian Colonialism. In Mare Koiva (szerk.): *Contemporary Folklore. Changing Tradition and Word View of Youth*. 51–60. Tartu.

BEHREND, Andrea; REYNA, Stephen P.

- 2011 The crazy curse and crude domination: Toward an anthropology of oil. In BEHREND, Andrea – REYNA, Stephen P. – SCHLEE, Günther (szerk.): *Crude domination: an anthropology of oil*. 3–29. New York: Berghahn.

BÜDZSAKOV V.I.

- 2010 БИДЖАКОВ В.И. (ред.) Главные геологи нефтегазового комплекса Томской области, том 1. (Геологоразведочные предприятия). Новосибирск: Приобские ведомости.

CASIMIR, Michael

- 1992 The Determinants of Rights to Pasture: Territorial Organisation and Ecological Constraints. In Casimir M. and Rao A. (ed.): *Mobility and Territoriality: Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics* 153–203. Oxford and New York: Berg.

CONSIDINE Jennifer I., KERR William A.

- 2002 *The Russian oil economy*. Cheltenham, Northampton: Edward Elgar.

FORSYTH, James

- 1992 *A History of the Peoples of Siberia. Russia's North Asian Colony 1581-1990*. Cambridge: Cambridge University Press.

FUNK, Dmitri Anatolievich

- 2016 „Néprajzi szakértés” a posztsovjét Oroszországban. *Ethnographia*. 127. 345–368.

⁹⁸ Az irodalomjegyzékben a cirill betűs tételek a lábjegyzetekben megadott latin betűs hivatkozások szerint szerepelnek. A teljes bibliográfiai adat ezért a szerző(k) nevével kezdődik az évszám után.

GOLOVNEV, Andrei.

- 2000 Wars and Chiefs among the Samoyeds and Ugrians of Western Siberia. In SCHWEITZER, Peter. P., BIESELE, Megan and HITCHCOCK, Robert K. *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-determination*. 125–49. New York: Berghahn Books

GERGICS Gábor

- 2009 Oroszország egyedülálló pozíciója az energiarendszerben. *Nemzet és biztonság*. V. 19–29.

HAKNAZAROV

- 2003 ХАКНАЗАРОВ С.Х. *Коренные малочисленные народы в условиях интенсивной эксплуатации энергетических ресурсов ХМАО: Составление и перспективы*. Томск: Издательство Томского Государственного Университета.

HIZREJEVA

- 2008 ХИЗРЕЕВА Г. А.: Профессиональные сообщества мигрантов-мусульман в Западной Сибири. *Этнографическое Обозрение*. 3. 82–88.

HRISZTOFOROVA

- 1998 ХРИСТОФОРОВА Ольга Б.: Особенности коммуникативного поведения народов Сибири и их роль в межкультурном общении. In УФИМЦЕВА Н.В. (szerk.) *Языковое сознание: формировани и функционирование*. 224–231. Москва: Изд. 2-е.
- 2006 Интерпретации молчания: речевой этикет народов Севера в заметках путешественников и по данным фольклора. *Arbor Mundi. Международный журнал по теории и истории мировой культуры*. вып.12. 82–104.

HUDOVCA

- 2006 ХУДОБЦА М. Я.: *Во власти долга. Очерки истории открытия и освоения нефтегазовых месторождений Западной Сибири и строительства г. Стрежевого в Томской области*. Томск: Проект Пресс Интеграл.

INGOLD Tim

- 1980 *Hunters, pastoralists and ranchers. Reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press. /Cambridge studies in social anthropology/

JEVSZEJEVA

- 2001 ЕВСЕЕВА Н. С.: *География томской области. Природные условия и ресурсы*. Томск: Издательство Томского университета.

KARL, Terry Lynn.

- 1997 *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-states*. Berkeley: University of California Press.

KEREZSI Ágnes

- 2012 Hanti stratégiák a társadalmi és kulturális változásokra In: Landgraf Ildikó, Nagy Zoltán (szerk.) *Az elkerülhetetlen: Vallásantropológiai tanulmányok - Vargyas Gábor tiszteletére*. 413–434. Budapest: PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék-MTA BTK Néprajztudományi Intézet–L'Harmattan Kiadó–Könyvpont Kiadó.

KULEMZIN

- 1996 КУЛЕМЗИН, Владислав Михайлович: Понемногу о многом. Языком архива и глазами очевидца. Яковлев Я.А. *Земля Каргасокская*. 236–254. Томск: Издательство Томского университета.

LEETE Art

- 1997 Sacrificial Ceremony at Lake Num-to. *Pro Etnologia 5. Arctic Studies 1.* 35–55.
1999 Ethnopolitical Comments About the Sacrificial Ceremony At Lake Num-to. *Pro Etnologia 7. Arctic Studies 2.* 21–26. Tartu.

LETOV – DJAGILEVA – RJABIKOV

- 1994 ЛЕТОВ, Егор – ДЯГИЛЕВА, Яна – РЯБИКОВ, Константин: *Русское поле экспериментов*. Москва: Дюна.

LOGUNOV

- 1989 ЛОГУНОВ Е. В.: Роль миграции в формировании кадров Западно-Сибирского нефтегазового комплекса. In Гуцин Николай Яковлевич. *Исторический опыт социально-демографического развития Советской Сибири*. 94–96. Новосибирск.

MÁCSAI Boglárka

- 2009 Az internacionalista hősök kultusza a posztsovjét Baskortosztánban. In Vargyas, Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. (Studia Ethnologica Hungarica, XI.) 397–414. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

MAMONTOVA

- 2015 МАМОНТОВА Н. А.: Коренные народы Сахалина и нефтедобывающие компании. Функ Д.А. (ред.): *Культура и ресурсы. Опыт этнологического обследования современного положения народов Севера Сахалина*. 108–158. Москва: Демос.

MANDELSTAM-BALZER, Marjorie

- 1999 *The Tenacity of Ethnicity A Siberian Saga in Global Perspective*. New Jersey: Princeton University Press.

MÉSZÁROS Csaba

- 2013 *Tekintély és bizalom. Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. Budapest: L'Harmattan.

MOLDANOVA

- 1995 МОЛДАНОВА Т. А.: Историческое и современное деление казымских хантов на различные группы по данным фольклора и современным представлениям In *Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в Тюменском регионе: исторический опыт и современность: Мат-лы Всерос. науч.-практич. конф.* 75–78. Тобольск.

MÜSZKOVA

- 2016 МЫСЬКОВА, Елена Вячеславовна: Левиафан: дискурсивная зависимость от нефти. От ресурса к метонимии и обратно. *Сибирские исторические исследования*. Но.4. 83–107.

NAGY Zoltán

- 2007 „Az őseink még hittek az ördögökben” *Vallási változások a vaszjugani hantiknál*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék–L'Harmattan.
2015 Szibéria néprajza és a város. Akik kimaradtak az összefoglalókból. In Szeverényi Sándor, Szécsényi Tibor (szerk.): *Érdekes nyelvészet*. 57–72. Szeged: JATEPress (<http://ling.bibl.u-szeged.hu/erdekess/05-NagyZ.pdf>)

2016a Osztjások vagy hantik? Diskurzusok között vergődve. *Ethnographia* 127. 369–390.

2016b Petró háza. *Ház és ember*. 28. 365–382.

NOVIKOVA

2014 НОВИКОВА Н. И.: *Охотники и нефтянники. Исследования по юридической антропологии*. Москва: Наука.

PESZIKOVA

1997 ПЕСИКОВА А. С.: Некоторые аспекты этнопсихологии обских угров (на примере пимских ханты) *Научные труды Сургутского университета (СурГУ)*. т.3. 225–234.

2000 Взаимоотношения техногенной и аборигенной цивилизации. *Сборник научных трудов Сургутского государственного университета* Вып. 6, ч. 2. 19–23.

RUSSIA, Selected Documents, Letters and Articles

1996 Copenhagen, IWGIA Document No. 86, 47–51.

SAHLINS Marshall

1972 *Stone age economics*. London: Tavistock.

SANGI, Vladimir et al.

1996 To the General Secretary of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union comrade M.S. Gorbachev. In Alexander PIKA, Jens DAHL, Inge LARSEN (szerk.): *Anxious North. Indigenous peoples in Soviet and post-Soviet Russia: selected documents, letters, and articles*. 47–51. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

SCOTT, James C.

1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.

1996 Az ellenállás hétköznapi formái. *Replika* 23-24. 109–139.

SCHLEE, Günther

2011 Suggestions for a second reading an alternative perspective on contested resources as an explanation for conflict. In: BEHRENDTS, Andrea; REYNA, Stephen P. and SCHLEE, Günther (szerk.): *Crude domination: an anthropology of oil*. 298–302. New York: Berghahn.

SICSANYINA

2006 ШИЧАНИНА Ю. В.: *История Нового Васюгана*. (szakdolgozat, kézirat). Томск

2011 Возникновение и изменение статуса поселения Новый Васюган в период с 1933 до конца 1960-х гг. *Вестник Томского государственного университета*. № 353. 133–135.

2013 Западная нефтеразведка. Непроизводственная деятельность советского промышленного предприятия. In Тучков А.Г. (szerk.): *Труды Томского областного краеведческого музея им. М.Б. Шатилова*. 18. 394–399. Томск: Изд. Д'Принт.

SLEZKINE, Yurij

1994 *Arctic Mirross. Russian and the Small Peoples of the North*. Ithaca–London: Cornell University Press.

STAMMLER, Florian

- 2010 "The City became the Homeland for its Inhabitants, but Nobody is Planning to die here" – Anthropological Reflections on Human Communities in the Northern City. In Stammler Florian and Eilmsteiner-Saxinger Gertrude (ed.): *Biography, Shift-labour and Socialisation in a Northern Industrial City* 33–42. Arctic Centre Rovaniemi & Tyumen State University: online edited volume (www.arcticcentre.org/anthropology)
- 2011 Oil without conflict? The anthropology of industrialisation in northern Russia. In BEHRENDTS, Andrea; REYNA, Stephen P. and SCHLEE, Günther (szerk.): *Crude domination: an anthropology of oil*. 243–269. New York: Berghahn.

SZAKSZINGER és tsai.

- 2014 САКСИНГЕР Гертруд – ЭФНЕР Элизавет – ШАКИРОВА Эльвира – ИВАНОВА Мария – ЯКОВЛЕВ Максим – ГАРЕЕВ Эдуард: „Я готов”: Новое поколение мобильных кадров в российской нефтегазовой промышленности. *Сибирские Исторические исследования*. No.4.: 73–103.

SZILÁGYI Zsombor

- 2015 A földgáz helye a világban. *Magyar Épületgépészet*. LXIV./10. 3–5.

SZILI Sándor

- 2005 *Szibéria birtokbavételének koncepciói az orosz és a szovjet történetírásban.* /Ruszsztikai Könyvek/ Budapest: Magyar Ruszsztikai Intézet.

TAAGEPERA, Rein

- 2000 *A finnugor népek az Orosz Államban*. Budapest: Osiris.

VAHTYIN

- 1993 БАХТИН, Николай: *Коренное население крайнего севера Русской Федерации*. Санкт-Петербург: Изд. Европейского дома.

VARGYAS Gábor

- 2002 „Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát”. „Laza” politikai szervezetek és „puha” stratégiák az identitás fenntartására. Brú esettanulmány. In VARGYAS Gábor (szerk.): *Közösség és identitás*. *Studia Ethnologica Hungarica* 3. 121–156. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék.

VINOKUROVA és tsai

- 2004 ВИНОКУРОВА Л. И. – ПОПОВА А. Г. – БОЯКОВА С. И. – МЯРИКЯНОВА Э. Т.: *Женьщина Севера. Поиск новой социальной идентичности*. Новосибирск: Наука.

VORONJANSZKAJA

- 2002 ВОРОНЯНСКАЯ О. В.: *Защита права коренных малочисленных народов России на традиционный образ жизни и исконную среду обитания: информационный Бюллетень*. Томск: Издательство научно-технической литературы.

WATTS, Michael

- 2008 Blood oil: The anatomy of a petro-insurgency in the Niger delta. *Focaal* . Vol. Issue 52. 8–38.

WIGET, Andrew – BALALAEVA, Olga

- 1997 Black Snow: Oil and the Khanty of Western Siberia. *Cultural Survival Quarterly* 20. No.4: 2–31.

- 2014 ВИГЕТ, Эндрю – БАЛАЛАЕВА, Ольга: Нефть, маргинализация и восточные ханты. *Сибирские исторические исследования*. Но.4. 38–72.

Nagy Zoltán

PTE, tszv. egyetemi tanár

e-mail: nagy.zoltan@pte.hu

Zoltán Nagy

Oil and the Khantys: resistance or opportunism?

The author in his paper presents what diverse impacts of crude oil extraction make on the lives of Khanty people living in various public administrative districts in western-Siberia. According to international anthropology the mining and extraction of raw materials due to “resource course” primarily generate conflicts and create a “crude domination”. The author argues that Florian Stammler’s statement according to which in western Siberia (Khanty-Mansi Autonomous Area – Yugra; Yamal-Nenets Autonomous Area) the concept of conflict is not appropriate to describe the situation cannot be verified, since on the one hand, tense public conflicts have taken place, on the other hand, a part of Khanty people clearly apply nowadays the everyday strategies of resistance in Scott’s sense. Yet, the case study presented by the author reveals that for Khanty people living in Tomsk county (Ostyak people) the presence of oil workers has not brought about conflicts. A reason for this is that oil industry appears in local discourses primarily as an opportunity, a token of survival, and because due to the forced relocation during the Stalinist era a ‘broken generation’ of Khanty people met with the oil workers. For them oil industry has not induced a fundamental change, it was just another manifestation of the presence of the majority society in a hegemonic position. Thus, the relationship of the majority and minority societies in Tomsk county is not a resource-based conflict despite the fact that oil industry definitively dominates the life of the region.

Photoshopolt ősök

FÉNYKÉP ÉS RETUSÁLÁS

Amióta a fénykép, mint a valóság ábrázolásának modern technikai eszköze és lehetősége megszületett (1839), nem csak a valóság „objektív” – ha van ilyen egyáltalán – ábrázolására használták. Szinte vele egy időben született meg a „retusálás” is, ami eredetileg a technikai hibák kiküszöbölését célzó képjavítási módszer volt. Ugyanakkor azonban megkezdődött a képek manipulálása is, az ábrázolt szereplők „kozmetikázása”, „szépségtapaszok” feltétele, nem kívánatos részletek vagy szereplők kiiktatása, jelen nem lévő személyek beillesztése, több kép egy képpé való összeolvasztása – egy szóval a valóság művészi vagy más célokat követő átalakítása is.¹

Ez a folyamat napjainkig tart és nemcsak Európára korlátozódik; tértől és időtől független. A kazak író, Serhán Murtazajev az 1970-es évek elején keletkezett novellájában, *A kabóca énekében*² megkapóan ír le egy ilyen történetet Közép-Ázsiából: a vidéki kis faluba vándorfényképész érkezik. Kadisa, a novella főszereplője, egy idős asszony, a II. világháborúban nyomtalanul eltűnt férjének, Makszútnak a képét ki akarja nagyíttatni, hogy a falra akassza. A fényképész azt hiszi, hogy a fotó az asszony fiát ábrázolja. Hogy a félreértésből eredő sértődést és csorbát kiküszöbölje, elkéri az asszony fiatalkori fényképét, amin barátnőjével kettesben pózolnak esküvőjük előtt, egymás vállára hajtva fejüket – de nem árulja el, hogy mi célból. Amikor egy hét múlva a kész képekkel visszatér, a falu valóságos örömnövegyet üli, a szereplők alig ismernek magukra: „A fényképész kiszínezte a valóságot. A régi fotókon való embereket válogatás nélkül modern fazonú zekébe és tekintély parancsoló szmokingba öltöztette. Még ha valaki *bespentben*, *sapánban* vagy *sekpenben* [különbféle kazak felsőruhák, ki-

¹ A legkorábbi jelenleg ismert montírozott fényképek az 1860-as évekből származnak. A Library of Congress *Prints and Photographs Online Catalogue*-ban közzétett elemzés (<http://www.loc.gov/pictures/collection/cwp/mystery.html>) tanúsága szerint például Ulysses S. Grant tábornok 1864 júniusából, vagy kicsivel későbből származó fényképe, amelyen lóhátról szemlézi csapatait City Point-nál (Hopewell, Virginia), három – nemcsak Grantot ábrázoló! – fényképből lett összemontírozva. Közismert további példák a sztálini idők fotó-(ki)retusálásai, amikor a politikailag kegyvesztetté vált korábbi politikai szereplőket „iktatták ki” a fotókról. lásd D. King 1997.; Brugioni 1999. A példákat könnyen szaporíthatnánk. A retusáláshoz kapcsolódó technikai és etikai kérdésekhez lásd még a Wikipedia *Photo manipulation* címszavát, https://en.wikipedia.org/wiki/Photo_manipulation.

² Serhán Murtazajev vagy Murtaza (1932–) a „Kazah SzSzR kultúrájának érdemes művelője (1984)”, „Kazahsztán népi írója” (1992). Részletes életrajzát lásd https://ru.wikipedia.org/wiki/Муртаза,_Шерхан. *A kabóca éneke* orosz nyelven eredetileg az *Internátusi kenyér* (1974) című kötetben jelent meg. Magyar fordítását lásd *A díjnyertes ló. Mai kazah elbeszélők*. Európa Kiadó, [„Modern Könyvtár”] é.n. [1978], 148–156. *A kabóca énekére* Nagy Zoltán hívta fel a figyelmet, a Murtazajevre vonatkozó adatok megszerzésében Somfai-Kara Dávid nyújtott segítséget. Fogadják mindketten köszönetemet!

emelés tőlem, V.G.] fényképezte is le magát, most fekete frakkos diplomataként jelent meg földije előtt, oldalra fésült hajjal, kendős kislányból pedig elegáns nagyvilági hölgy lett.”³ A falubeliekkel együtt Kadisa is megkapja Makszút kinagyított fényképét, csak hogy rajta Makszút mellett ő maga is látható, amint eltűnt férje vállára hajtja a fejét! A fotót az emberi lélek működését értő és érző fényképész két képből montírozta össze: a mereven előre néző Makszút katonaképéből és Kadisa és barátnője egymás felé hajló képéből, mindkettőjüket (részben) modern ruhákba öltöztetve. Kadisa tudatában van a „csalásnak”, annak hogy a fényképész „Azt akarta, hogy a fiatalok, akiket a háború elválasztott egymástól, újra összekerüljenek”, ám mégis meghatódik. Első reakcióját, az ösztönös elutasítást legyőzván, a technikai korlátokból fakadó kritikákra („mi történt, hogy a lovagod rád se hederít? Talán összevesztetek?” – azaz, hogy Makszút mereven szembe néző, en face képével ellentétben ő a férfi válla felé hajtja a fejét) fittyet hányva, büszkén vállalja a képet, s azt füllenti az egész falunak, hogy a kép „eredeti”, közvetlenül az esküvőjük után készült. A történet végén a fényképből még egy példányt rendel, hogy elküldhesse a távoli városban élő lányának.

A fotóretusálás és/vagy manipulálás az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején óriási lendületet vett a digitalizációnak, a képszerkesztő és fényképfeldolgozó szoftverek megjelenésének, mindenekelőtt az Adobe Systems által kifejlesztett Photoshopnak köszönhetően.⁴ A szoftver 1.0-s – ekkor még kizárólag Macintosh platformon elérhető – változata 1988 októberében került a piacra; a 2,5 verzió (1992) volt az első, ami már Windows alatt is működött; a további verziók gyors egymásutánban követték egymást, a cikk írásának idején, 2017 november-decemberében a 19.0.1 verzió, a CC 2018 van forgalomban.⁵ És ami az 1960-as évek végén, az 1970-es évek elején Közép-Ázsiában még kis léptékben, a régi fotómontázs technikával történt, a második évezred elején, napjainkban, gőzerővel folyik Ázsia más részein az új szoftver nyújtotta lehetőségeknek köszönhetően.

A terepen a szemünk előtt zajló folyamat érdekes módon nem igazán keltette fel a szociokulturális antropológusok és/vagy a vizuális antropológusok érdeklődését. Vietnami viszonylatban – tudomásom szerint – mindössze egyetlen szerző, Katherine Jellema (2007: 477–478) fordított rá figyelmet, aki *Füstölgő tömjén mindenütt. Emlekezés az ősökre a vietnami peresztrojka után* című cikkének egy rövid kitérőjében, mintegy *en passant* tér ki a jelenségre. Az elhunyt ősök számára újonnan épített pompás síremlékekről szólva így ír: „A falu temetőjében fénylő mauzóleum, amely nem-

³ Murtazajev in *A díjnyertes ló é.n.*[1978]: 154.

⁴ A Photoshop mellett 1995-től beszélhetünk a – Photoshoptól eltérően ingyenes és nyílt forráskódú – GIMP programról, majd a hasonló szoftverek tucatjairól. Jóllehet a vezető szoftver kétségkívül a Photoshop, a digitális képmanipuláció elterjedésében, társadalmi gyakorlattá válásában legalább ennyire fontosak a PS-nál kisebb tudású, de szélesebb körben elérhető szoftverek. Az egyszerűség kedvéért azonban a következőkben a Photoshop márkanevet „képszerkesztő és fényképfeldolgozó szoftver” értelemben fogom használni. Itt köszönöm meg Nagy Károly Zsoltnak, hogy a Photoshop melletti egyéb képmanipuláló szoftverek létezésére felhívta a figyelmemet. Lásd még Jones 2014.

⁵ Az Adobe egyes verzióinak történetéhez lásd https://hu.wikipedia.org/wiki/Adobe_Photoshop és https://en.wikipedia.org/wiki/Adobe_Photoshop_version_history. Lásd még Jones 2014.

csak Hồ Chí Minh végső nyugvóhelyére emlékeztet, hanem egyben az újjazdagok oszlopokkal ékesített palotáira is, szüleinek posztumusz társadalmi helyzetét utólag felmagasítja, amelynek köszönhetően erkölcsi világában valamiféle generációk közötti egyensúly áll helyre. *Az osztály- és vagyoni különbségek generációk közti eltüntetésének céljából az ősök képmásainak számítógépes manipulációja egyre népszerűbb napjainkban. Az új technológia lehetővé teszi a leszármazottaknak, hogy halottaiknak olyasféle utólagos gazdasági felemelkedést biztosítsanak, amely lehetetlennek bizonyult számukra az életükben.* Összekarcolt háttér előtti rongyos parasztok haláluk után kistafirozva a feudális kor mandarinjainak viseleteiben pompáznak. *Hogy ezt a visszamenőleges osztályemelkedést megvalósíthassák, az elhunyt képmását és kezét digitálisan valamiféle »előregyártott« képekbe illesztik bele, amelyek privilegizált császári és gyarmati időköt és helyzeteket idéznek fel:* például magabiztos tudós elegáns íróasztal előtt pózol, megtermett öregasszony vastag selyemruhába burkolódva faragott faszéken trónol, vagy karcsú fiatalasszony feszesre szabott *áo dài*-ban,⁶ fehérre festett balkonról egy távoli teaültetvény felé tekint.” Majd adatközlője házi oltárát bemutatva így folytatja: „Két portré látható rajta. Bal oldalt édesanyja színes fényképe, amely kevésel a halála előtt készült. Jobb oldalt, szemcsés fekete-fehér fényképen, édesapja: fekete selyemtunikába öltözve büszkén és elegánsan áll egymagában; ez a ruha a forradalom előtti mandarinok és falusi tisztségviselők kedvelt viselete volt. Egyik látogatásom során Thúy elővette az oltár alatti fiókból édesapja képmását, amely a fotó előzményéül szolgált. Nagy meglepetésemre a falon lévő fotóval vajmi kevés egyezést mutatott. Az eredetin, egy kis fekete-fehér felvételen az egész család látható. A fénykép hátulján – Thúy egyik testvére által ráírt – aláírás: 'Anya, apa és Thúy nővérem, 1951'. Apja, aki kicsivel a többiek mögött áll rajta, nem selyemtunikát visel, hanem valami durva, súlyos anyagból készült egyszerű paraszt inget. *Thúy elmagyarázta, hogy Hanoiban egy számítógép-technikust béreltek fel arra, hogy elkészítse az új oltár-képet a számukra. Édesapjuk képét 'kivágták' a csoportképből és valamiféle 'előregyártott' képbe illesztették bele. Édesapja számára így Thúy utólag kreált meg egy életpályát, amelyet szerinte megérdemelt volna még az életében*” (saját fordítás, kiemelés tőlem, V.G.).

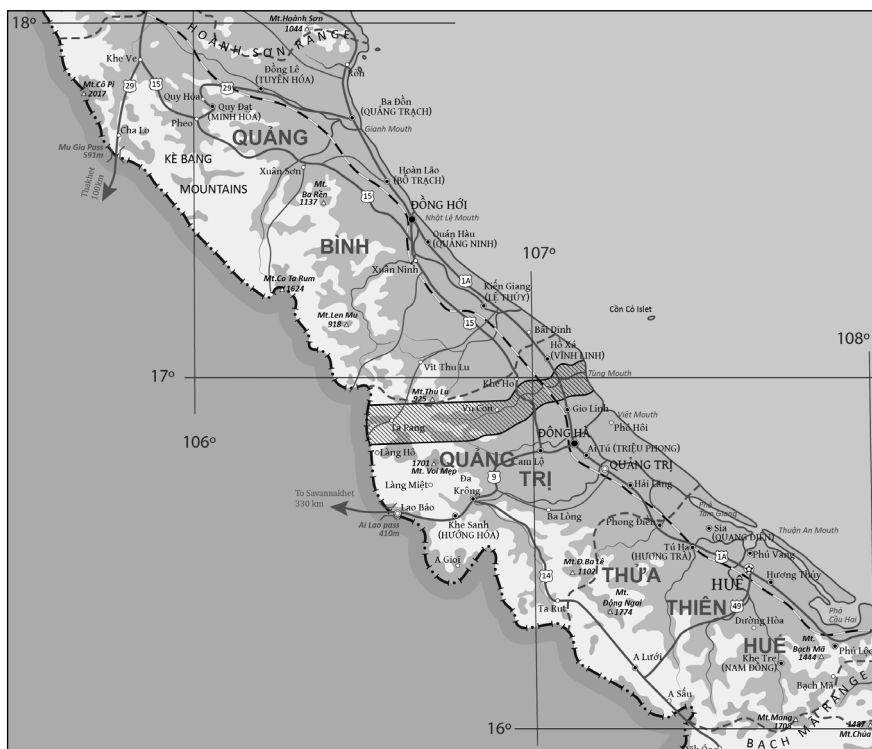
Amit Jellema Hanoi környékének és a Vörös-folyó deltájának egyre népszerűbb új szokásaként ír le 2007-ben, virágjában lévő divat volt ugyanezen évbéli terepmunkám idején, a közép-vietnami felföldön (Tây Nguyên/, „Central Highlands”),⁷ Buôn Ma Thuột város környékén, az Ea Hiu járásban élő brú és vietnami lakosság körében. E tanulmányban az itt megfigyelt és dokumentált jelenségekről fogok beszámolni.

⁶ Hagyományos vietnami nemzeti ünnepi viselet, amely a 18. század óta folyamatos átalakuláson ment keresztül. Jelenlegi formájában nadrág fölött viselt testhez tapadó selyemtunika, amelyet nők viselnek.

⁷ A Tây Nguyên szó szerinti fordítása „Nyugati Felföld”, de az angol nyelvű szakirodalomban mégis Central Highlands, azaz „Központi felföld” néven szokás emlegetni. A következő öt megyét öleli fel: Đắk Lắk, Đắk Nông, Gia Lai, Kon Tum, Lâm Đồng. Régi neve Cao nguyên Trung bộ („Midland Highlands”, szó szerint „az ország középső részén lévő felföld”), amire a Vietnami Köztársaság idején Cao nguyên Trung phần (szó szerint „Central Highlands”, Központi Hegyvidék) néven hivatkoztak. Az angol nyelvhasználatban ez maradt meg mindmáig.

A TEREP

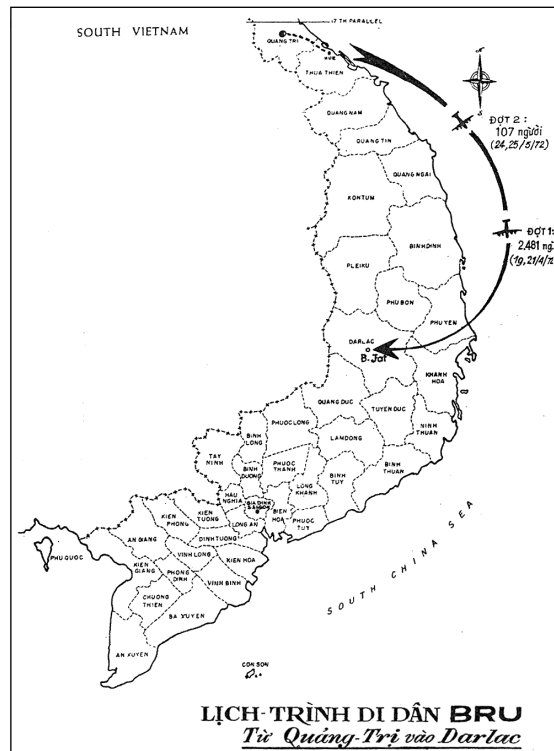
Az eset megértéséhez azonban kis földrajzi-történelmi kitérőt kell tennünk. Első terepmunkámat a brúk között – összesen 18 hónapot – 1985–89 között végeztem Quảng Trị tartományban, a brúk „ösi” lakóterületének szívében, Khe Sanh városka környékén, Hướng Linh járásban. Ez a terület az egykori Észak- és Dél-Vietnamot – és vele együtt két szemben álló politikai rendszert – elválasztó demilitarizált zóna, a 17. szélességi fok közvetlen közelében fekszik, s mint ilyennek, a vietnami (polgár)háború alatt (1946–1975)⁸ kiemelt stratégiai jelentősége volt. (1. térkép)



1. térkép. A brúk által lakott terület Közép-Vietnamban. (A Vietnam Tourist Map Northern Section 1:1,500,000, Third Edition, 2002. megfelelő részleteinek kinagyítása alapján készítette: Horváth Zsolt, 2016.)

⁸ A vietnami háború két nagyobb periódusra oszlik: az első, „francia indokínai háború” 1946–1954 között zajlott és a francia csapatok teljes vereségével zárult Điện Biên Phủ-nál 1954-ben. Ezt követte a „második indokínai háború”, vagy az amerikai periódus, ami 1955-től 1975-ig, Saigon bevételéig és az ország újraegyesítéséig tartott.

Geopolitikai helyzetük miatt a brúk két tűz közé kerültek, s akarva-akaratlan résztvevői lettek a II. világháborút követő egyik legpusztítóbb modernkori háborúnak. A hadihelyzet függvényében hol az egyik, hol a másik, hol mindkét harcoló fél oldalán vettek részt a küzdelmekben. 1968. januárjában, amikor a Tet Offenzíva⁹ során a dél-vietnami/amerikai csapatok közel két hónapos öldöklő küzdelem után feladták Khe Sanh városát, sok ezer brú menekült a Quảng Trị melletti Cam Lộ-ban, majd Kuában felállított menekülttáborokba. 1972 tavaszán azonban az amerikai/dél-vietnami erőknek innen is tovább kellett menekülniük. Ekkor légihídon 2500 – többnyire velük együttműködő – brút kimentettek és áttelepítettek Đắc Lắc tartományba, egy másik hegyi törzs, a rhadék területére (légvonalban kb. 500 km-re Quảng Trị-től), annak reményében, hogy a hadihelyzet változásával idővel majd vissza tér(het)nek eredeti lakóhelyükre. (2. térkép)



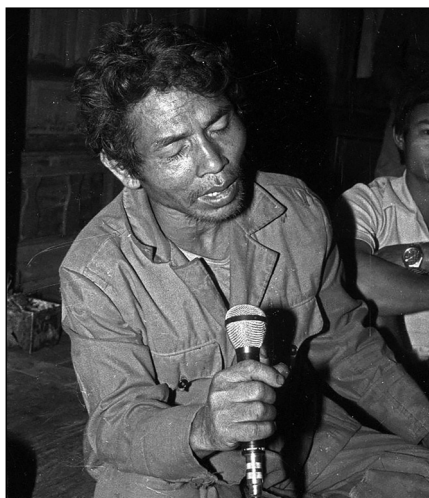
2. térkép. A brúk áttelepítését ábrázoló térkép (Nguyễn Trắc Dĩ 1972: 74. alapján).

⁹ Tet offenzíva: a vietnami háború egyik fordulópontja, az észak-vietnami csapatok által 1968. január 30-án – a vietnami holdnaptár szerinti újév (Tết) napján – Dél-Vietnam egész területén megindított, összehangolt hadművelet-sorozat. Khe Sanh ostroma a valóságban 1 héttel ez előtt, 1968. január 21-én indult és április 8-ig, összesen 77 napig tartott. Lásd Murphy 2003; Nalty 1973; Pidor 1982; Prados – Stubbe 1991; Shore 1969; Tucker 2011 and Kutler 1996.

A háború végkimenetele miatt erre soha nem került sor, az áttelepített brúk otthagadtak, s ma is ott élnek a rhadék és vietnamiak között, kis lélekszámú enklávét képezve. Közöttük végeztem újabb terepmunkát – hat hónapos „re-study-t” – 2007-ben Krông Pác területben, Ea Hiu járásban, az egykori Buôn Jat faluban.¹⁰ Az egymástól elszakadt két brú csoport mára már intenzív kapcsolatot tart egymással a technikai fejlődésnek, a mobiltelefonjának, a tömegközlekedés robbanásszerű fejlődésének (távolsági iránytaxik) stb. köszönhetően. Mégis mindaz, amiről e tanulmányban beszámolok, kizárólag erre az áttelepített brú közösségre vonatkozik, jóllehet számos olyan általános információt tartalmaz, amelyre korábbi terepmunkám során tettem szert.

PHOTOSHOPOLT ŐSÖK

A jelenségre először igazából akkor figyeltem fel, amikor kutatásom kezdetén Ea Hiuban néhány brú házban tettem látogatást. Az egyikben, legnagyobb meglepetésemre *mpoaq* Yon-t, 1985-89-es, Quảng Trị tartománybeli terepmunkám idejéből, Hoong faluból (Hường Linh járás) ismert régi kedves barátomat, gyakori sámán-segédet láttam viszont egy montírozott fényképen (1–2. és 3. képek).¹¹



1. kép. *Mpoaq* Yon régi típusú szerelmes énekeket énekel magnóba (1985).



2. kép. *Mpoaq* Yon sámánsegédként az idioglott bambuszkларinétot fújja.(1986).

¹⁰ Terepmunkámat a hallei Max Planck Institute for Social Anthropology vietnami projektjének (2006–2008) keretében, külső társult szakértőként végeztem. Az egyedülálló lehetőségért köszönetemet fejezem ki Chris Hann professzornak, az intézet igazgatójának.

¹¹ Az alábbi képek mindegyike Vargyas Gábor saját felvétele. Az 1–2. képek 1985–1986-ban Hoong faluban (Hường Linh járás, Quảng Trị tartomány), az összes többi 2007-ben Ea Hiu járás különböző falurészeiben (Đắc Lắc tartomány) készült. Valamennyi kép nagy méretben megtekinthető az alábbi weboldalon: <http://www.nti.btk.mta.hu/bffvt/index2.html>



3. kép. *Mpoaq* Yon Photoshoppal manipulált képe *mpoaq* Khăm házának a falán.

Jellegzetes arcát a hozzá nem illő környezet dacára is azonnal felismertem. A fotón európai zakót és nyakkendőt visel, előkelő (párnázott háttámlájából és ülőréséből ítélve inkább európai, mintsem vietnami) karosszékben ül, egy – hasonló stílusú, faragott, kör alakú – asztal mellett. Az asztal másik oldalán, ugyancsak karosszékben, felesége, vietnami módra öltözve, *áo dài*-ban; az asztalon teáskanna és csészék, meg virágváza, fehér virágokkal (rózsa?). A fénykép háttéréül egy hatalmas poszter szolgál, ami valószínűleg a Hanoi városközpontjában lévő Hoàn Kiếm tavat mutatja egy, a tó fölé boruló, óriási virágzó fával – így módon az Ázsiában és Vietnamban oly nagyra becsült „természeti/természetbeli” hangulatot sugározza: mintha csak a képen ülő személyek a délutáni teát a tóra néző verandán fogyasztanák el! A kép nagyon meglepett, azonnal elkezdtem kérdezősködni róla. Kiderült, hogy a házigazda, *mpoaq* Khăm, *mpoaq* Yon feleségének a fivére, azaz a magas presztízszű „feleségadók” (*kuya*) csoportjának egyik legfontosabb képviselője *mpoaq* Yon számára. Ezt a képet, amit Khe Sanh-ban egy vietnami fényképész készített a számukra, *mpoaq* Khăm azért kapta tőlük emlékül 2001-ben egy látogatása alkalmával, mert így akarták kifejezésre juttatni az anyai nagybácsi (MoBr)¹² iránt érzett tiszteletüket. *Mpoaq* Khăm és családja egyébként *mpoaq* Yon-on keresztül korábban már sokat hallott rólam, így boldogok voltak, hogy megismerkedtünk. A montírozott fénykép több mint 20 évet és 5-600 kilométert hidalt át köztünk, a régi barátság fényét árasztva új kapcsolatunkra.

Hamarosan kiderült az is, hogy a legtöbb házban van valamiféle (fény)kép a falakon vagy az oltárokon. A legrégebbieket általában az oltárokon látni. (4–5–6. képek) Ezek régi fényképek szkennelt változatai, amelyeket általában személyi igazolványokból – mindenki számára elérhető és rendelkezésre álló, ingyen forrás! – „vágnak ki”, majd Photoshoppal vagy valami más hasonló szoftverrel feljavítanak: a karcolásokat,

¹² *Mpoaq* Khăm *mpoaq* Yon gyermekei számára „anyai nagybácsi”.



4. kép. *Mpoaq* Thao „kb. 1 éve” elhunyt feleségének fényképe az őstoltáron. A fénykép előtt áldozati ajándékok.



5. kép. Thanh Ken, a járás brú származású mezőgazdasági elnökhelyettesének házában az őstoltár, rajta apja és anyja fényképe.



6. kép. Vietnami típusú őstoltár *mpoaq* Vinh házában, rajta apjának és anyjának a fényképe. Az oltár fölött Ho Chi Minh kép, az oltárra téve az énekelt mítoszok kíséretére szolgáló furulya, „hogy senki ne merje elvinni”.

pöttyöket, anyajegyeket, pattanásokat eltüntetnek, a ráncokat elsimítják, a kontúrokat kiéleltik, a képeket kiszínezik – s a fotók már készen is állnak, hogy az oltárra kerüljenek! Az ilyen esetekben a fényképeket nem helyezik semmiféle háttér elé, mint ahogy nem illesztik be őket semmiféle előregyártott, „konyhakész” képkészletbe sem – csak feljavítják és megszépítik őket, a legtöbbször színezés útján.

Tegyük hozzá máris, hogy a brúknak korábban, első terepmunkám lezárultaig (1989) egyáltalán nem voltak fényképeik.¹³ Őseiket és/vagy isteneiket nem ábrázolták soha semmiféle formában. Ha napjainkban az Ea Hiubeli (és Quảng Trĩ-beli) brúk ilyen

¹³ Itt eltekintek attól a tényről, hogy 1985–1989 között személyi igazolványaik (s bennük fényképek) már minden bizonnyal voltak, ám gyakorlatilag nem használták őket, én legalábbis soha nem láttam ilyet. Eltekintek továbbá attól is, hogy terepmunkáim során több száz – őket ábrázoló – fekete-fehér és színes felvételt ajándékoztam nekik, amiket gondosan becsomagolva eltettek, hogy megmaradjanak.

(fény)képeket használnak, az csak azért van, mert – erős vietnami hatás alatt állván – átvették a többségi nemzet szokásait. Egyébként maga a szokás, hogy az ősoltárokra fényképeket tegyenek ki, viszonylag új maguk között a vietnamiak között is. Azóta létezik, amióta a fénykép, mint termék, nagy tömegben, olcsón érhető el a hétköznapi emberek számára. Előfutárai az őstáblák voltak (*bài vi*), (7. kép), amelyekre az elhunytak neveit írták fel kínai vagy sino-vietnami betűkkel. A francia gyarmatosítás idején az ősök ábrázolásának egy közvetkező lépése jött divatba: a művészekkel vagy rajzolni jól tudó, tehetséges személyekkel megrajzoltatott portrék a személyi igazolványok fényképei alapján.¹⁴ (8. kép) Ez egész a közelmúltig szokásban volt: 2007-es Ea Hiu járásbeli terepmunkám idején akkor 33 éves vietnami asszisztensem, barátom és kollégám, Đinh Hồng Hải mesélte nekem, hogy egyetemi éve alatt, tehetséges művészpalántaként jó mellékkeresete volt efféle munkákból. Kérdésekre mindezt 2008. november 21-én email-ben erősítette meg újfent: „Ezeket a portrékat abban az időben csináltam, amikor Hanoiban a művészeti egyetem hallgatója voltam, 1991–1996 között; 80.000-tól 150.000-ig terjedő összeget kaptam érte fizetségképp vietnami dongban”.¹⁵ Napjainkban viszont már a fényképek gyors térhódításának vagyunk tanúi Vietnamban a vallás minden területén, ősoltároknál, temetőben, pagodákban egyaránt.

A brúk között azonban mindez nem volt szokásban. A brú írásbeliség mindössze az 1960-as évekre megy vissza,¹⁶ így eltérően a vietnamiaktól, soha nem volt szokás köztük a halottak nevének feljegyzése – az egyébként sem kőből, hanem múlandó anyagokból készült – sírokon. A teknonímia szokásának következtében¹⁷ amúgy is nehéz közöttük az elhunytakra név szerint visszaemlékezni, időben visszafelé számon tartani őket. A brúk elképzelései szerint a „halottakból” akkor lesznek „ősök”, amikor nincs többé leszármazottjuk, aki még ismerte őket az életükben. Ez minden emberi társadalomban,

¹⁴ Ez feltételezi előzetesen a személyi igazolványok általános elterjedését. A francia gyarmatosítás első felében a népesség számon tartása és ellenőrzése faluk szerinti névlisták alapján történt. Később, a francia periódus második felében, a hatásosabb kontroll érdekében került sor a személyi igazolványok bevezetésére. Đinh Hồng Hải e-mailje Vargyas Gáborhoz, 2013.03.18.

¹⁵ A 150.000 VND nagyjából egy kezdő munkás egyhavi fizetésének felelt meg akkoriban. Vagyis mivel nem volt „specialista”, a fizetése kisebb volt, mint egy oltárképekre szakosodott mesteré. Első éves korában, 1990-ben havi ösztöndíja 32.000 VND volt, s egy vendéglőbeli étkezés ekkor 500 VND körüli összegbe került (ma 30.000 VND). Megbízói szinte mind családi-baráti ismerősei köréből kerültek ki. A képeket csiszolt fekete mészkőre rajzolta-véste Nghe An tartományban, ahova való. Đinh Hồng Hải e-mailje Vargyas Gáborhoz, 2013.03.18.

¹⁶ A brú írásbeliséget a protestáns hittérítő-nyelvész-Bibliafordító házaspár, John D. Miller és Carolyne P. Miller dolgozta ki az 1960-as években. Lásd Miller, J. D. 1964.; 1967; Miller, J. D.–Miller, C. P. 1963.; 1971.; 1976.; Miller, J. D.–Miller, C. P.–Phillips 1976. A ma elfogadott átírást az ő nyomukban vietnami nyelvészek egységesítették. Lásd Hoàng Tuê 1986.; Vương Hữu Lễ 1997.

¹⁷ Görög *teknon* = gyermek, *onym* = név. Teknonímia: egy egyénnek másokon (gyermekkein, unokáin, feleségén, stb.) keresztüli megnevezése, azaz „X apja”, „Y nagynyja”, „Z férje”. Ez a gyakorlatban annyit jelent, hogy egy személynek az élete során több (akár hat-nyolc-tíz!) neve is van, amelyek mindegyike életkorára, családi állapotára, társadalmi pozíciójára, a rokoni-családi kapcsolathálón belül elfoglalt helyére utal – szemben az európai névadással, amely a születéstől kezdve egy változatlan személyiséget, „Ego”-t feltételez és jelöl.



7. kép. Őstábla Ea Hiu buddhista pagodájának az oltárán. Mögötte az új elhunytak neve, valamint születési és halálozási éve modern írással feljegyezve, továbbá fényképük.



8. kép. Ea Hiu Népi Bizottsága elnöke, Ai Khoi elhunyt anyjának kézzel rajzolt képe a ház egyik oszlopán.

így a brúban is három, maximum négy generáció.¹⁸ Amikor tehát a halottak személyes emléke végképp elenyészik azokkal együtt, akik látták-hallották-ismerték őket és személyes emlékekkel bírnak róluk, a halottak – *három generáción keresztül tartó* (!), bonyolult halotti emlékünnepek, másodlagos temetkezési szertartások sorozata révén és után – ösökké, pontosabban egyetlen ősisstenné, Kaneaq-vá válnak. Az ősisstent a fentiek értelmében az elhunytak immár személytelen és anonim tömege teszi ki, akik az ősissten képében vagy személyében fuzionálnak: együtt, közösen „hozzák létre” Kaneaq-t, aki egy személyben maga „a halottak összessége, és egyben azok istensége (*yīangja*)” is. S míg a „halottakról” *mint személyekről* csak az évenként egyszeri halotti emlékünnepe, illetve a hozzávetőleg „tíz évenként” sorra kerülő periodikus „temetkezési” ünnepségek során emlékeznek meg, addig az „ösöket”, pontosabban az őket immár egyetlen istenség képében megismerősítő Kaneaq-t gyakorlatilag minden rítus, minden áldozatbemutató során felidézik, meghívják, és mindenről értesítik. A három generáción keresztül tartó halotti emlékünnepeknek tehát – többek között – épp az a céljuk, hogy a halott személyes emlékezetét kitöröljék a kollektív emlékezetből, s felváltsák egy anonim ősisstennel. A rájuk való emlékezés megerősítése képmások/fényképek révén tehát homlokegyenest ellentétes a brúknak a halottakról és az ösökről vallott elképzeléseivel. A fényképeknek így (elvileg) legfeljebb addig lehetne értelmük, amíg ez az átalakulási folyamat tart, de akkor is a kívánt céllal – a felejtéssel – ellentétes irányba hatnak.

Van azonban egy másik, ennél súlyosabb probléma is a fényképekkel kapcsolatban. A brúk elképzelései szerint a „recens” halottak (vagyis a még ösökké nem alakult/alakított, személyes emlékekkel bíró „halottak”, általában három generációnyi időtartamig) vallásos-rituális szempontból „szennyezettnek/tisztátalannak” számítanak. Ez a szennyezettség, rituális pollúció *sui generis* jellegű: semmiféle külső forrásból nem jön, és nem igényel semmiféle magyarázatot; ellenkezőleg: *ez* szolgál magyarázattal

¹⁸ Ehhez a kérdéshez lásd Assmann „kommunikatív emlékezetét” szembeállítva a „kulturális emlékezetet”. Assmann 2013: 49–57.

mindenre. A halál beálltával önmagától következik be, és hosszú idő, számos tisztító rítus szükséges hozzá, hogy a halottak elveszítsék eredendően „fertőző/tisztátalan” jellegüket. A „recens” halottak *ezért* nem válhatnak azonnal „ősökké”: keresztül kell menniük mindazokon a tisztító szertartásokon, amelyek a periodikus halotti emlékünnepek megkerülhetetlen, lényegi részei. A brú halotti ciklus tehát valójában egy három generáción keresztül tartó hosszú tisztító folyamat, amely dióhéjban a következő elemekből áll: a „recens” halottak lent maradnak a földön, valahol a sír és a számukra az erdőben épült, ház alakú oltár/szentély körül (*dóng nsák*). Az évente egyszeri halotti emlékünnap, illetve a hozzávetőleg „tíz évenként” sorra kerülő periodikus és szimbolikus „újra”-temetkezési ünnepek során – amelyek lényege és *Leitmotifja* a tisztítás – a halottakat „szentelt vízzel” megmossák, meghintik (*sarak*) illetve számtalan más egyéb módon megtisztítják őket (lusztrációs és purifikációs rítusok). A halállal együtt járó *sui generis* tisztátalanság miatt az új halott először még a „recens” halottak közé sem kerülhet be. Önálló oltár/házacskát építenek a számára a „recens” halottak erdőbeli közös nagy szentélye mellé, hogy ne fertőzze meg a „tisztaság” felé vezető úton nála már előbbre tartó társait. Ugyanemiatt az ok miatt szokták a „tíz évenként” sorra kerülő, három napos szimbolikus „újra”-temetkezések során „a régi és az új halottak találkozáját” megrendezni: ilyenkor több tucat (néha akár százat is elérő!) halottat tisztítanak meg szimbolikusán egyszerre, hogy utána már közösen kezelhessék őket, mint egy nagyjából azonos tisztaságú csoportot. És – mint már volt róla szó – csak három generáció után, a periodikusan elvégzett halotti emlékünnepek és a velük együttjáró tisztító rítusok elvégzése után lesznek a halottak elég tiszták ahhoz, hogy „felmenjenek” és Kaneaq képében „ősökké” váljanak. Következésképp egy ilyen, még nem tiszta, „fertőző” halott (képmásának) „bevitele” a házba – elvileg – valóságos vallási forradalmat jelent a brúk számára. Forradalmat, negatív értelemben, mert a teljes halotti-temetkezési komplexum és a velejáró tisztátalansági/fertőző képzetek figyelmen kívül hagyása szükséges hozzá. Egy gyors látogatás az Ea Hiu-i temetőben meggyőzően bizonyítja, hogy a szóban forgó változás valóban rohamléptekben zajlik az áttelepített brúk között. A vietnami típusú kő- és betonsíremlékek légiójában alig találni valamit, ami a hagyományos brú temetkezési együttesre emlékeztet.¹⁹

¹⁹ A hagyományos kognitív képzetek radikális átalakulásához/átalakításához fontos adalék, hogy több esetben láttam olyan montírozott fényképet, amely még élő emberről készült, de már a majdani ősfotó céljaira! Hogy csak egyetlen ilyen példát mondjak, az általam többször is meglátogatott *mpoaq* Thao házában két látogatásom között készült el és került fel a falra saját, számítógéppel manipulált fényképe is, amely már – *expressis verbis* megfogalmazása szerint – ebből a célból készült! De ilyennek tekinthetjük a később részletesen bemutatandó, általunk készítettet képét is, házigazdánk, Sam Ly anyjáról, ayaq Tha-qról, akinek a személyi igazolványa alapján készült montírozott képét fia, Sam Ly gondosan eltette a jövőbeli célra.

Ugyanakkor a fentieknek homlokegyenest ellentmondó adataim is vannak, amelyek – éppen ellenkezőleg – a hagyományos képzetek szívós továbbélését példázzák. A már idézett *mpoaq* Thao, például, elhunyt felesége fényképét (7. kép) azért nem tette saját bevallása szerint apja fotója mellé az őholtárra, mert a meny és az após (*kuya kunh*) rokonsági kategóriákként tabuk egymás számára! Így feleségének külön őholtárt készített. Vagyis az egyik esetben tökéletesen figyelmen kívül hagyta a halottakhoz kapcsolódó korábbi elképzeléseket, míg a másik esetben még a fényképek kitételénél és egymás mellé helyezésénél is figyelemmel volt a fennálló társadalmi előírásokra és kategóriákra.

Mégis habozok egyértelműen „romlásnak”, „akkulturációnak”, „kulturális változásnak” tulajdonítani minden ősfényképet az őstárok fölött. A brúk ugyanis nyíltan bevallják, hogy „ez az, amit a vietnamiak elvárnak tőlünk”. „Ha belépnek a házukba, körbenéznek, és azonnal rákérdeznek, hogy ’hol vannak az őseiteket ábrázoló fényképek’”? A társadalmi-hatalmi helyzet, a többségi nemzet elvárásai olyan nyomást jelentenek a számukra, ami elől soha nem tudtak és nem is mertek kitérni.²⁰ Felmerül tehát a kérdés, hogy nem valamiféle osztársadalmi színlelés, mimikri-e az, amelynek eredményeképpen Ea Hiuban szinte minden brú házban ott látjuk a vietnami típusú őstárokat, s fölöttük az ős(öke)t ábrázoló fényképeket?²¹ Hogy a brú őstárok esetében valóban *van/lehet* szó „színlelésről”, több példa is bizonyítja a számomra – hely hiányában azonban nem tudok kitérni rájuk. Egy harmadik felmerülő lehetséges magyarázat a szinkretizmus: a brú házioltárok és a vietnami őstárok ugyanis sok helyütt békésen egymás mellett élve harmonikus egységet alkotnak. A három lehetőség közötti választást az teszi nehezzé számomra, hogy a „recens halottak” fényképei által jelentett vallási-rituális problémára valójában a terepmunka lezárulta után, az anyag otthoni elemzése során ébredtem rá. Így nem volt módom kérdéseket feltenni evvel kapcsolatban brú beszélgető partnereimnek. Azt pedig, hogy az egyes konkrét esetekben az érintettek mivel és hogyan magyarázták volna az általam megfigyelt jelenségeket, utólag már soha nem fogom tudni kideríteni. Akármelyik is a helyes magyarázat azonban, a tény tény: ahhoz, hogy a vietnamiak elvárásának, egy „helyes szokás” átvételének a brúk meg tudjanak felelni, *vagy* hagyományos vallási rendszerük egészét kell gyökeresen átalakítaniuk, *vagy* osztársadalmi szinten kell mimikrit színlelniük, *vagy* szinkretisztikus gondolkodásformákat kell magukévá tenniük. Vagy mindhármát. Ezzel pedig természetesen nincsenek tisztában azok, akik – jóindulatúan ugyan, de – ezt az „ártalmatlan” alkalmazkodást elvárják tőlük.

E vallási-kognitív kitérő után térjünk vissza a fényképekhez! A régi képek viszszaemlékező, „retro-behelyezés” „gyarmati és császári privilégiumokat idéző előregyártott képsorozatok képeibe”, amiről Jellema szól, Ea Hiu-ban is divatban volt 2007-ben, legalább annyira azért, hogy a falra akasztva díszként szolgáljanak (9. kép), mint hogy az őstárra helyezték őket (4–6. képek). A fentebb tárgyalt eset, *mpoaq* Yon képe (lásd fentebb, 3. kép) tipikus példa az előbbire. Egy másik, hasonló példa egy mandarinruhába „öltöztetett” brú férfi: kék turbánt (*khăn xép*) és kék selyemtunikát visel (10. kép). Két további házból származó két másik képen egy férfit (11. kép) illetve egy nőt (12. kép) látunk, európai ruhában, európai környezetben. A férfi sötét

²⁰ A brúk történelmileg igazolható „félénkségére” és alkalmazkodási stratégiájára lásd Vargyas, 2000.; 2008.; 2016. és 2017.

²¹ A mimikri Bhabha (1994) alapvető munkája óta a posztkoloniális társadalomkritika kitüntetett fogalma, ami a gyarmatosítók kulturális mintáinak látszólagos felvételét („úgy teszünk, mintha”), átalakítva befogadását jelenti, és ami mindig valamiféle „hibrid” valóságot eredményez. A legkülönbözőbb formákban nyilvánulhat meg a világon bárhol, Afrikától (Ferguson 2006) a posztsovjet Szibériáig. Mészáros (2013: 196–198) a szahák mimikrijéről szólva általánosságban szögezi le, hogy „a mimikri egész Szibériában általánosan elterjed jelenség, amelyet leírások sokasága bizonyít” (2013: 196). E helyütt köszönöm meg Mészáros Csabának, hogy a mimikrire vonatkozó szakirodalomra felhívta a figyelmemet és eligazított benne.

öltönyt és piros nyakkendőt visel, jobb kezén karóra; a nő bokáig érő hosszú fekete szoknyát és magasan záródó bordó-lila tunikát (ez akár „ázsiai” viselet is lehet). A környezet mindkettejükénél megszólalásig hasonló, csak más elrendezésben: esztergályozott, Thonet-bútorra emlékeztető, kerek asztal mellett ülnek. Az asztalon – a férfi esetében – kétkazettás hordozható rádió, gyümölcssel teli üvegtál, porcelán váza virággal, csicsás teáskanna és csésze; a falon falióra és európai stílusú – tájképet ábrázoló – festmények. A nőnél ugyanez, de a rádió a falon van (és inkább festménynek, mint valódi szerkezetnek néz ki), a sarokba állítva pedig egy ventilátor ékeskedik. A falon függő festmények témája is különbözik egymástól.



9. kép. Egy özvegyasszony, *mpiq* Kum házában belseje. A falon Ho Chi Minh-nek a hegyi nemzetiségekhez írott levele (1946. április 19.) plakáton, mellette elhunyt férje, *mpoaq* Kum, valamint égetéses-írtás készítés közben maláriában elhunyt fia fényképe. A másik oldalon, a TV mögött ugyancsak a fiú képe. Minden kép fölött egy-egy CD-lemez, díszítésként.



10. kép. A ház gazdája, *mpoaq* Këng elhunyt testvérbátyjának a fényképe, alatta – a falra akasztva – laposgong.

Ám érdekes módon a képek nem annyira gyarmati és császári privilégiumokat idéznek, mint inkább *mai* környezetet, városi-ünnepi ruhába öltöztetett embereket. A tendenciát legnyilvánvalóbban az esküvői fotók mutatják. Közöttük meglepő, ritka példának számít egy pár, amely két különböző fényképen két különböző stílusú ruhában pózol (13–14–15. képek): egyszer „brú” egyszer „vietnami” ruhában. Mind a „brú”, mind a „vietnami” jelzőt idézőjelbe tettem, mivel a férj – a jelenlegi vietnami divatot követve – mindkét esetben európai öltönyt és nyakkendőt visel, míg a feleség a „brú” esetben „tipikus” lao ruhát: európai gyöngyházgombokkal kivarrt kék indigó kabátkát, dereka köré csavart színes pamut szoknyát, a mellén keresztbe



11. kép. Lásd a 9. számú képaláírást. A TV fölötti kép az elhunyt fiúról.



12. kép. Az Ea Hiubeli földműves szervezet elnöke, *mpoaq* Bay háza. A falon felesége 2–3 évvel korábban készült, montírozott képe.

vetett selyem kendőt és európai női cipőt; a fején felismerhetetlen (atipikus) fejdísz-szerűség és szalag van, míg a kezében egy csokor virágot tart. Való igaz, ezt a ruhát – kis jóindulattal – akár „brúnak” is tekinthetjük, mivel a brúk „eredeti” lakóhelyükön, Quảng Trị tartományban öltözködésben erős lao hatás alatt állnak. Ám mégis: ez a kép túlságosan „városi”, túlságosan gazdag és túlságosan „szép” egy egyszerű falusi brú asszony körülményeihez képest. Így jó illusztrációként szolgál Jellema azon bekezdéséhez, amelyben a vagyoni- és osztálybeli különbségek kiegyenlítő (öd) éséről ír. A különbség csak annyi, hogy a kiegyenlítő (öd)és, a „felfelé mobil gazdasági életút” ez esetben az érintettek életében valósul meg, nem pedig a haláluk után. Az ember életútjának kiemelkedő állomásain, például házasság, születésnap, keresztelő esetén ez a fajta „feltűnni akarás” jól ismert saját társadalmunkból is. Gondoljunk az érettségi banketteknek az utóbbi évtized(ek)ben divatba jött, bérelt, 10-15 méter hosszúságot is elérő, „nyújtott-Limousine”-jeire (stretch-Limo), bennük a csokornyakkendő sűrűsége, a bárpultjaikon felszolgált jégbehűtött pezsgőre és az egy órás séta-autózásra a kivilágított városban! Egyszer az életben mindenki szeretne gazdagnak látszani!

Ha az előbb a „meglepő” jelzőt használtam, azért tettem, mert a példa egyike volt azon kivételes eseteknek, amikor a brúkat „brú” viseletben ábrázolják. Két további esküvői képen kívül mindössze *egyetlen* képet ismerek ugyanis, amely brú embert „brú környezetben” vagy viseletben ábrázol: ez egy minden tekintetben kivételes férfi,



13. kép. *Mpooq* Thao fiának és menyének esküvői fotója „brú” viseletben.



14. kép. *Mpooq* Thao fiának és menyének esküvői fotója „vietnami” viseletben.



15. kép. A 13–14. képeken látható menyasszony, *mpooq* Thao menyé, hétköznapi munkaruhában, saját fényképei alatt.



16. kép. Az *achuaih* Be/ông Hômról készült fotó a ház szakrális oszlopán.



17. kép. Egy brú sír az Ea Hiubeli temetőben: mpoaq Lan sírja, rajta az elhunyt színes, montírozott arcképe.



18. kép. Lásd a 12. képaláírást. Mpoaq Bay apjának és anyjának, valamint vízbefulladt unokájának a fényképe az ősoltáron. A képek előtt áldozati ajándékképpen banán és füstölő.



19. kép. Nagytótól achuaih Voi, egy sámán házában. Elöl az öregember, pipával a szájában; a háta mögött házioltárai és sámánoltárja, a falon elhunyt feleségének arcképe, vietnami típusú ősoltáron.

mítógéppel nem manipulált fényképnek tűnik – valamiféle furcsa, beazonosíthatatlan ruhát visel, ami sejtetően európai eredetű elemekből áll: világoskék rövidnadrág fölétt valamiféle sötétkék mintás fehér köntös- vagy tunikaszzerűség, amit derékon zsinór szorít össze; előtte hosszú lepelféle, ami a rövidnadrágon túl a térdéig lóg. Az öltözet „európai” jellege ellenére is erősen emlékeztet az egykor a brúk által viselt „erdei ruhára”, a veregetett fakéregből, „tapából” készült mellényre, illetve – az ugyancsak

achuaih Be/ông Hôm²² teljes alakos képe, bozótvgó késsel a vállán, mezítláb, a „dzsungelben”. (16. kép) A képről sajnos nincsenek információim, a nála tett rövid látogatás során nem volt módomból kérdezősködni róla az akkor 108 éves öregemberről. Így nem tudom, hogy a kép milyen alkalomból és mikor készült, pedig életútja ismeretében nem elképzelhetetlen, hogy ennek lehet jelentősége. Ő ugyanis az amerikai katonai szolgálatban álló brúk egykor félelmetes, teljhatalmú parancsnoka volt, híres sámán, akiből még látogatásom idején is valami olyan nem-evilági erő áradt, hogy – akkor még nem tudván, kivel álllok szemben – magam is megijedtem, és naplómban külön hangot adtam ennek. A képen – ami egyébként valódi, tehát szá-

²² „Ông” = vietnami nyelven „nagyapa, úr” (Sir és Mr egyaránt). A brú név mellett használt vietnami megnevezés arra utal, hogy széles körben ismerték a vietnamiak is.

tapából készült – ágyékkötőre.²³ *Achuaiah* Bel’ông Hôm jobb kezével bozótvégókést tart a vállán, felemelt bal kezét pedig üdvözlő mozdulatra lendíti; fején valamiféle félgömb alakú, általam soha nem látott-hallott piros fejfedő van. Akármilyen is lehetett a kép apropója és célja, sugárzik belőle a brúk közt oly ritka önbizalom, nyugodt magabiztosság, a brú identitás és a múlt nyílt vállalása. Ahogy az ábrázolt személy, úgy a fénykép is kivételes és egyedülálló.

Az természetesen érthető, hogy a vietnami tulajdonosok által működtetett városi fotó és PC szakszettek nem rendelkeznek előregyártott, „konyhakész” képsorozatokkal, amelyek a környékbeli nemzetiségek viseletét és helyszíneit ábrázolnák retro-manipuláció céljából, és hogy egyáltalán eszükbe sem jut ilyesmire gondolni. Végül is ők nem a multikulturalizmus zászlóvivői, hanem hétköznapi üzletemberek, akik mindenekelőtt a megélhetésüket szeretnék biztosítani. Klientúrájuk 99%-át minden bizonnyal vietnamiak teszik ki. Csakhogy ez a körülmény nyilvánvalóan visszahat arra a képi világra, amit ezek az előregyártott sorozatok tükröznek, illetve amit a képek meg akarnak konstruálni.

De mielőtt e kérdésre fordítanánk a figyelmünket, lássuk mindazokat a fényképeket – a fotók zömét – amelyek brú férfiakat és nőket ábrázolnak városi-ünnepi ruházatban! Ősoltárokon, a Kaneaq oltár alatt vagy a sámánoltár mellett, sírköveken a temetőben, vagy egyszerűen a falon díszként, azaz vallásos és nem-vallásos kontextusban egyaránt, számos portrét látni Ea Hiuban, amelyek jól öltözött brú férfiakat és nőket ábrázolnak. (17–18–19. képek) A valóságban e fényképek nem is portrék, hanem mellképek, mivel a fej önmagában nem igazán alkalmas a visszamenőleges manipulációra. Az általuk viselt ruhák hétköznapi vagy ünnepi városi ruhák: a férfiak öltönyben és fehér ingben vannak, nyakkendővel; a nők bármiféle inget, nyakláncot és időnként valamiféle felső kabátkát, tunikát viselnek.

Mivel az ilyesféle képek ára 100.000 vietnami dong körül volt 2007-ben, s ebben már a retro-manipuláció is benne van, nem elérhetetlenek a hétköznapi emberek számára sem, folyamatos igény volt rájuk.²⁴ A városokban az üzlet valósággal virágzott. Buôn Ma Thuôt-ban két bolt is volt, ahol ilyen szolgáltatásokat nyújtottak, még hozzá hosszabbított munkaidőben, este 23 óráig, hétvégeken is, egymással versenyezve a kliensekért. Bár „szakmai titkaikat” titokban tartották, ez nem jelentette azt, hogy a munkát zárt ajtók mögött végezték volna, azaz, hogy a kliensek ki lettek volna zárva a színhelyről. Ellenkezőleg, legalábbis az egyik boltban a kliensek ott üldögéltek az üzlet- és munkahelyiségben, és nyugodtan várakozva a sorukra csendben nézték, hogy az alkalmazottak hogyan dolgoznak. Végül is az olyasféle kérdések, hogy milyen ruhát, melyik „előregyártott” háttérrel vagy színhelyet válasszák ki a fotók számára, elméletileg akár rájuk is tartozhatna volna. De mivel a technikát és a lehetőségeket nem ismerték, az egész folyamat pedig meghaladta őket, az esetek döntő többségében nem szóltak bele semmibe, nyugodtan várták, hogy az alkalmazottak elvégezzék számukra a főnök által kiadott munkát.

²³ A fakéreg ruhákhoz lásd Vargyas 2016b.

²⁴ A színes képek nyilvánvalóan drágábbak ennél, mint ahogy a kép nagysága is számít. Összehasonlításképp: 2007-ben egy üveg sör, a minőségétől és a fogyasztás helyétől függően 15.000-25.000 vietnami dong volt.

Mindezek ellenére is, amikor legelőször kezdtem érdeklődni a munkamenet iránt, az alkalmazott gyanút fogott. Arra hivatkozva, hogy a folyamat hosszabb időt vesz igénybe, azt javasolta, hogy a képeket hagyjuk nála, s jöjjünk vissza értük egy nappal később. Barátom és kollégám, Đinh Hồng Hải javaslatára ugyanis nem pusztán kézzel érkeztünk a boltba, hanem képeket is vittünk magunkkal, hogy a photoshopos retro-manipuláció folyamatát végig tudjuk követni és dokumentálni. Az első elutasítás után átmertünk a másik boltba, ahol több szerencsével jártunk. Hải meggyőző magyarázata nyomán zöld lámpát kaptunk, és még azt is megengedték, hogy fényképeket készítsünk a folyamat alatt.

Az előzménye ennek az, hogy Ea Hiubeli házigazdánk, Sam Ly (20. kép) áldozat-bemutatással egybekötött házavatást akart rendezni új háza fölépülése illetve a házba való beköltözése alkalmából. (21–22. képek) Mint a legtöbb brúnak ezen a vidéken, neki is vietnami stílusú ösoltára volt, amelyen halott édesapjának – a személyi igazolványában lévő fotó alapján – kézzel rajzolt képe állt (23. kép); ugyanakkor régi, használaton kívüli, de megőrzött brú házioltárai helyett újakat készíttetett, amelyeket az új házban már feltett a falra.²⁵ (24. kép) Mivel édesanyja, *ayoaq*²⁶ Thaq (25. kép) nagyon szerette volna elhunyt férje képét feljavíttatni és „mélto” keretek között viszont látni, felajánlottuk neki, hogy ajándékképp a házavatóra saját pénzünkön megcsináltatjuk neki a képet. Az ösoltáron lévő rajzról (26. kép), továbbá Sam Ly édesapjának családi emlékként őrzött egykori, valamint *ayoaq* Thaq jelenleg érvényes személyi igazolványáról (27–28. képek) digitális fényképeket készíttettem. (Ez utóbbiakon a fotók 1962-beli (férj) illetve 1971-beli (feleség) állapotot tükröztek.) Így felszerelve indultunk a városba, a fényképészeti-PC boltba, hogy a képeket elkészíttessük.

2007. július 22-én vasárnap délelőtt 10 órakor megérkeztünk a Buôn Ma Thuột városközpontjában lévő Fujifilm üzletbe. (29. kép) Az üzlet zsúfolásig tele volt kliensekkel. (30. kép) Az öt alkalmazott közül mindössze egy volt szabad, egy fiatal hölgy, a többi mind buzgón dolgozott éppen. Odaadtuk neki a képeket. Bevitte őket a számítógépbe és elképesztő gyorsasággal kezdett dolgozni rajtuk. Mivel többen is várokztak mögöttünk, nem volt időnk részletes kérdések feltételére. Ráadásul a kutatás céljára irányuló magyarázatunk és engedélye ellenére is láthatóan vonakodott, hogy túlságosan felfedje előttünk a „szakmai fogásokat”, nem akart – vagy nem is tudott – mindent lépésről lépésre elmagyarázni. Nem tehattünk mást, mint hogy elfogadtuk az általa és a körülmények által diktált feltételeket, s megpróbáltunk megérteni az egészből annyit, amennyit csak tudtunk, anélkül, hogy akár egyszer is leállíthattuk volna. Amit láttunk, még így is messze meghaladta a várakozásainkat.

A Photoshop egyik korábbi verzióját használva először is mindkét képen körberajzolta a fej körvonalait, (31. kép) majd kivágta és semleges háttérre helyezte azokat. *Ayoaq* Thaq képmását erősen retusálta (32. kép): a karcolásokat, pöttyöket, kifakult vagy besötétetett részeket, az eredeti szépséghibákat és minden kiiktatandó vagy feljavítandó részt körberajzolt, majd kivágott, a helyüket kitöltötte, a képet radírral elsimította, a kontúrokat kiélesítette. Ezután a „réteg” funkciót használva egymásra

²⁵ A házioltárok formájára és elhelyezésére lásd Vargyas 2008: 164–214.

²⁶ Szó szerint: „nagymama”.



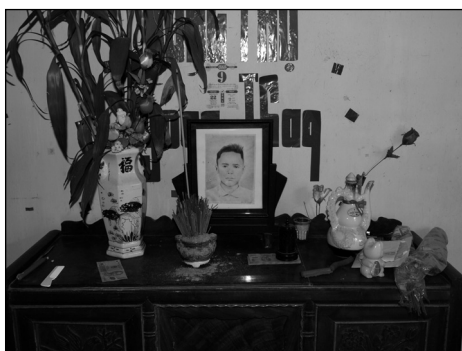
20. kép. Házigazdám, Sam Ly, új házának avatója alkalmából az ablaknál állva mobiltelefonozik.



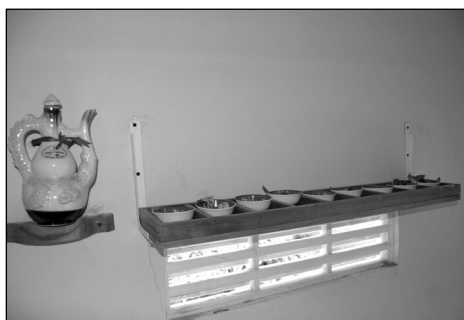
21. kép. Sam Ly régi faháza. A verandán anyja, *ayoaq* Thaq.



22. kép. Sam Ly vietnami típusú új háza.



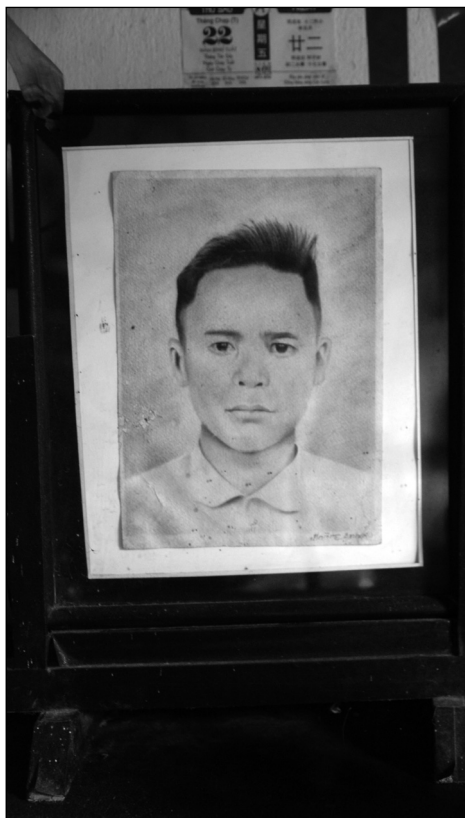
23. kép. Sam Ly vietnami típusú ősoltára a régi betoncsarnok-házban. Rajta elhunyt apja – személyi-igazolványfotó alapján rajzolt – arcképe és áldozati ajándékok, pénz.



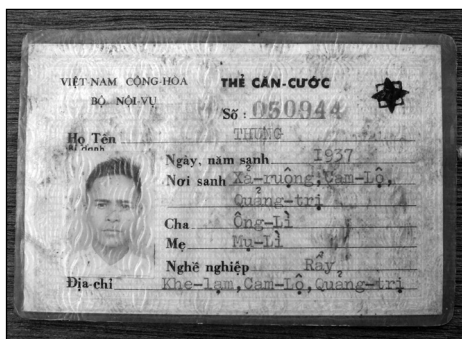
24. kép. A Sam Ly új házában feltett, régi típusú, de modernizált brú házioltárok sora.



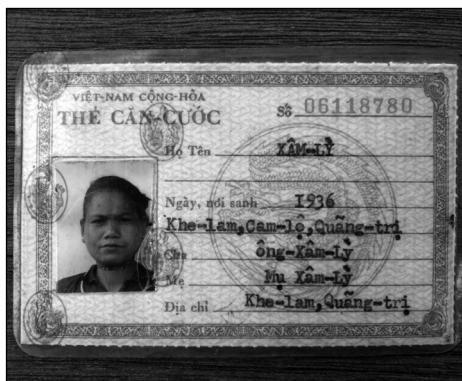
25. kép. Sam Ly anyja, *ayoaq* Thaq.



26. kép. Sam Ly elhunyt apjának – személyi-igazolványfotó alapján rajzolt – arcképe.



27. kép. Sam Ly elhunyt apjának megőrzött személyi igazolványa, ami alapján a rajz készült.



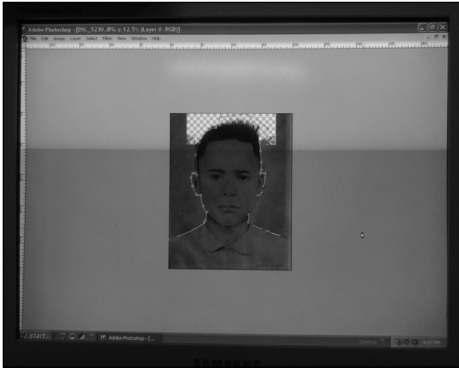
28. kép. Sam Ly anyjának, *ayoaq* Thaq-nak érvényes személyi igazolványa.



29. kép. A Fujifilm üzlet Buôn Ma Thuột városközpontjában, ahol a Photoshopolásos képmanipulációt végig dokumentáltuk.



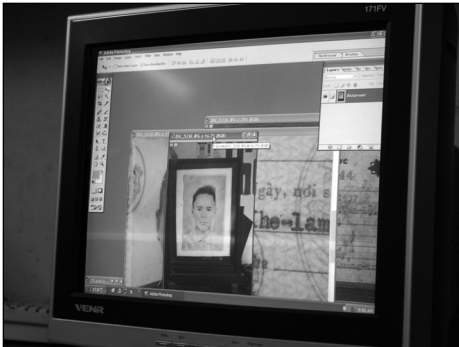
30. kép. Az üzlet belseje, a dolgozó alkalmazottakkal és a várakozó kliensekkel.



31. kép. A Sam Ly elhunyt apjáról készült rajz Photoshopban: a fejet körülrajzolták, hogy kivágják.



32. kép. *Ayaoq* Thaq, Sam Ly anyjának személyi igazolvány-fényképe Photoshopban: a kép retusálása.



33. kép. A Sam Ly elhunyt apjáról készült rajz és személyi igazolványa, rajta a rajz alapjául szolgáló fotó, több rétegben egymásra montírozva, Photoshopban.



34. kép. A montírozás folyamata: a Sam Ly elhunyt apját ábrázoló rajz kivágva, egy „konyhakész” öltözet mellett, illetve az abba való behelyezés első pillanatai.



35. kép. *Ayaoq* Thaq kiretusált fényképe, a számára kiválasztott „konyhakész” háttérrel, amelyen egy vietnami öregasszony képe látható, asztal mellett ülve.



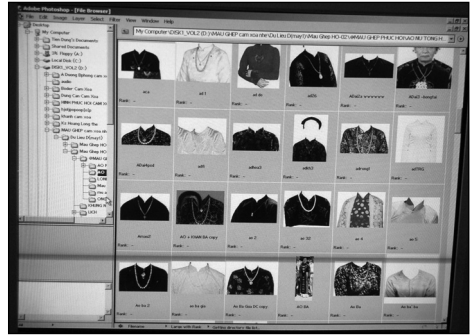
36. kép. A montírozás folyamata: *ayaoq* Thaq fényképe „úton” az előképül szolgáló vietnami asszony arca felé.

helyezte a képeket (33–34–35–36–37. képek): az egyiken az eredeti rajz, a másikon a feljavított fotó, a harmadikon az „előre gyártott” tablók, s rajtuk a „konyhakész” öltözeteket, színhelyeket és háttérket tartalmazó sorozatok. E tablók mindegyike 6x4=24 képet tartalmazott, témák szerint csoportosítva: például európai férfiruhák, öltönyök, leginkább fekete és kék színben, bár fehér is volt köztük, leginkább az esküvői képekhez; a nyakkendők a legkülönbélebb színekben pompáznak. (38–39. képek) Ezek a képsorozatok legtöbbször fej nélküli mellképek, hogy az eredeti arcképeket be lehessen illeszteni a ruhákba. A ruhák közt van olyan, ami amerikai egyetemi diplomaátadó ünnepségeken szokásos: tóga és hozzá négyszögletes kalap; de van a ruhák közt valamiféle hagyományos vietnami viselet is. A képek egy része nem is egyszerű mellkép, hanem ülő, álló, lépő alakokat ábrázol. Egy másik tablón katonai egyenruhák, illetve sportosan „lezser” ruházat sorakozik, továbbá kettőn is feltűnik ugyanaz az álló férfialak, hanyagul zsebre vágott – jellegzetes hollywoodi gesztus! – kézzel. (lásd fentebb, 41–42. képek) A választék óriási: hat tablóról, azaz 144 különböző képről sikerült fényképet készítenem. De legalább ennyit el is mulasztottam, és bizonyosan még ennél is sokkal több áll az „alkotók” rendelkezésére! A nők esetében hasonlóképp a bőség zavarával küzdünk, a túlkínálat óriási. Mellképek, ülő, álló, lépő hölgyek, *áo dài*-ban, katonai egyenruhában (!) vagy sportosan „lezser” viseletben; nyakukat visszatérően nyaklánc díszíti. (40–41. képek) Az ő viseletük érdekes módon konzervatívabbnak tűnik: legnagyobb részük hagyományos vietnami női viselet, beleértve ebbe a turbánokat is. Aztán – a szocialista jelen árulkodó betöréseként a képi világba – feltűnik egy tabló 24 különféle kitüntetéssel. (45. kép) A tablók között számos olyan van, amely szépen megkonstruált helyszíneket vagy jeleneteket ábrázol. A leggyakoribb az, amelyen valamiféle trónszerű karosszékben ülnek az ábrázoltak, egyik karjukat a karfán vagy a karosszék mellett lévő asztalon nyugtatva. Ennek legalább 50 változata van: egyedül vagy kettesben (férj és feleség, ez esetben az asztal két oldalán, közöttük az asztal), európai vagy vietnami viseletben, európai vagy vietnami környezetben. (46–47. képek)

Alkalmaztunk boszorkányos gyorsasággal keresgélte e tablók között, alig haván időt rá, hogy néhány gyors fényképet készítek, majd néhány próbálkozás után – anélkül, hogy akár egyetlen kérdést is feltett volna nekünk – kiválasztott egy „megfelelő” környezetet a fényképek számára. Egymásba csúsztatta a rétegeket, összedolgozta őket, majd egy utolsó „cizellálás” után elmentette az egészet, kiírta CD-re... és már kész is volt! 2,5 óra alatt, 12 óra 23 perckor a fotók kiprintelve és átlátszó műanyag fóliával – amire itt a nedves klíma miatt nagy szükség van – borítva a kezünkben is voltak. (45–46–47. képek) Néhány órával később hazaértünk Ea Hiuba és átadtuk a képeket Sam Ly-nek és *ayoaq* Thaq-nak. Innentől idézek naplómólból: „A két nagy fotoshop-os fotónak nagyon örül Sam Ly, és elteszi azonnal. *Ayoaq* Thaq már kevésbé [örül], vagy legalábbis nem tudom eldönteni: jókat röhög, de azért ebben inkább hitetlenkedés van, hogy „hát ekkora baromságot”: mert „*Yúh! Taq yuan*” – vagyis „örültek” vagyunk/„megörültünk”, mert „vietnamit csináltunk belőle”, és ennek inkább *nem* örül, mintsem örül! De azért láthatólag mégis imponál neki az aranyláncos, *áo giay*-os fotó, szóval nem tudja a dolgot hova tenni! Csinálok róla egy-két fényképet így, kezében a nagy fotóval.” (48. kép)



37. kép. A montírozás folyamata, két perccel később: ayoaqa Thaq fényképe, beültetve az előképül szolgáló mintába.



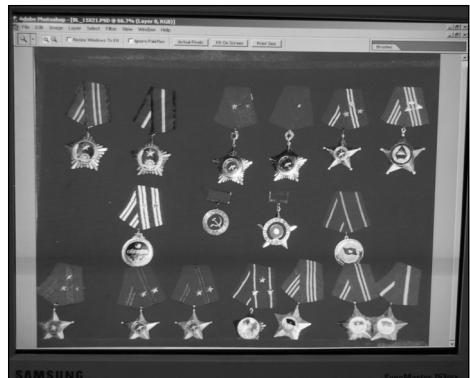
38. kép. Előregyártott képsor 24 fényképpel: női ruhák és pózok.



39–40. kép Előregyártott képsorok 24 fényképpel: férfiruhák és pózok, például zsebredugott kezű férfi. A jobboldali választékban amerikai egyetemi diplomaátadó ünnepségeken szokásos tóga, hozzá szögletes kalap.



41. kép. Előregyártott kép, 70 éves nő születésnapjára, vietnami viseletben, európai környezetben.



42. kép. Előregyártott képsor 24 fényképpel: kitüntetések.



43–44. kép. 24 fényképes előregyártott képsor két változata: férfiak és nők külön-külön illetve kettesben (házaspárok számára) európai és vietnami környezetekben.



45. kép. Đinh Hồng Hải, Sam Ly apjának kész, kiprintelt „városiasított” fényképével a kezében.



46. kép. A Fujifilm bolt alkalmazottja *ayoaq* Thaq „vietnamizált” fényképével.



47. kép. Sam Ly apjának „városiasított” fényképét átlátszó műanyag fóliával fedik le.



48. kép. *Ayoaq* Thaq, kezében a Photoshopolt fényképekkel.

Ayooq Thaq egymásnak ellentmondó, kétértelmű érzelmei erősen emlékezetnek Murtazajev novellájában a főhős, Kadisa érzelmeire. Az ok minden bizonnyal azonos: tudatában vannak a „csalásnak”, a valóság manipulálásának, ami részben örömmel, ám részben mégis elégedetlenséggel tölti el őket. A kérdés az, hogy akarják-e azt a valóságot, amit a kép – velük együtt – ábrázol? Azonosulnak-e vele, elfogadják-e, hogy immár egy másik, modernbb világban élnek, ahol a dolgok másképp vannak, mint ahogy eddig voltak? Ahol ők maguk is másként néznek ki? Minek tekintik ezt: örömteli elégtételnek a fennálló vagyoni és társadalmi különbségekért, vagy erővel rájuk kényszerített asszimilációnak? Világosan emlékszem *ayooq* Thaq hangjára, ahogy a „megörültetek?” kiszaladt a száján. Brú asszony illet vietnami férfinak, pláne fehérnek csak a legkritikább esetben mond. Ugyanakkor mégis a jelenet mintha inkább valamiféle színjáték lett volna. Haragia – akár színlelt volt, akár valódi – másodpercek alatt elpárolgott, s átadta a helyét az elképedt nevetgélésnek: „hát, hogy ezt is meg kellett élnem!” Nem tudom tehát eldönteni, hogy mik voltak valódi érzelmei, s bármennyire szerettem volna, nem volt módom a következő napokban minderről őszintén beszélni vele. A képen mindenesetre már a nyugodt, elérzékenyülten mosolygó öregasszonyt látjuk, aki rég elhunyt férje és önmaga fiatalkori arcképét egy őt meghaladó, vietnami világra hangolva látja viszont.

Láttuk, hogy a fényképek hogyan és miért kerültek és kerülnek be a brúk vallásos világába, s hogy ez – legalábbis elvileg – hogyan feltételezi a régi vallásos rendszer alapvető átalakítását. A társadalmi-politikai nyomással párosuló technikai fejlődés mindenütt a világon kiváltja, sőt kikényszeríti a vallási változást. *Ayooq* Thaq, aki konzervatív öregasszony volt, sokkal kevésbé volt lelkes az új szokások átvétele terén, mint fia, Sam Ly, aki a község elemi iskolájának igazgatóhelyettese, s talán Ea Hiu leg-gazdagabb vállalkozója volt, egyike azon ritka brúknak, akik kivételesen jól alkalmazkodtak a helyi vietnami társadalomhoz. Akárhogy is volt, néhány héttel később, 2007. augusztus 18-án a Photoshopban retro-manipulált képet egy nagy áldozati házavató ünnep során felszentelték, s elfoglalta helyét az új ház vietnami ősoltárján, amivel a brú vallási világ részévé vált. (49. kép)



49. kép. Sam Ly új házának avatóján az új „ősfénykép” felszentelése: a vietnami típusú ősoltár előtt brú állatáldozatot mutatnak be.

EPILOGUS

Dolgok és szubjektumok viszonyában visszatérő nagy kérdés régóta, hogy „az anyagi világ formálja-e a vele interakcióba lépő szubjektumot, vagy éppen ellenkezőleg, a cselekvő szubjektum az, amely az interakciók során alakítja, saját hasonlatosságára és igényei szerint formálja az anyagi világot?”²⁷ Több mint egy évszázados filozófiai és szaktudományos előzmények után²⁸ az „új” anyagikultúra-kutatások újfent megerősítették: a dolgok és a szubjektumok között dialektikus viszony van. Az ember „tárgykészítő állat” (Benjamin Franklin),²⁹ de az általa készített tárgyak visszahatnak rá. Mindkettő „egyszerre alakítója és terméke” a köztük folyó interakcióknak és egymásnak,³⁰ a „két világ a közöttük kialakuló interakciók kontextusában jön létre és tesz szert jelentésre”. Mindebből következik, hogy a dolgoknak, így a fényképnek is cselekvőképessége van. Ma már épp ezért nem arra vagyunk kíváncsiak, hogy „a szubjektumok hogyan alkotnak meg tárgyakat”, hanem sokkal inkább arra, hogy „a tárgyak (dolgok) hogyan hoznak létre szubjektumokat”.³¹



50. kép. Ayoag Thaq jövődöbéli „ösfényképe”.



51. kép. Sam Ly apjának új „ösfényképe”.

²⁷ Berta 2008: 36.

²⁸ Például Morgan 1877.; Childe 1936.; Marx 1955.; 1977.; Engels 1974. E helyütt köszönöm meg Sárkány Mihálynak, hogy dolgok és szubjektumok viszonyának (marxista) filozófiai és szakirodalmi vonatkozásaiban hathatós segítséget nyújtott és eligazított.

²⁹ „Man is a tool-making animal”. Az idézetet Benjamin Franklintól Samuel Johnson vette át. Idézi James Boswell: *Life of Samuel Johnson* (1791) (1778. április 7.-i bejegyzés.) Lásd <http://izquotes.com/author/benjamin-franklin/26>

³⁰ Lásd Engels: „[...] a kéz nemcsak szerve a munkának, hanem annak terméke is.” 1974: 450.

³¹ Berta 2008: 36.

Ha most ebben az összefüggésben gondoljuk végig a leírtakat, nyilvánvaló, hogy az ősoftárra helyezett fotók (50-51. kép) új szubjektumokat hoznak létre. Hatnak a brúkra, a brúk gondolkodására, identitására, az önmagukról alkotott képre, mint ahogy létrehozásuk más oldalról a brúk és a vietnamiak közös akaratának és együttműködésének az eredménye. Akár színlelésből, megfelelési kényszerből, akár saját jól fel-fogott érdekből vagy őszinte vágyból teszik a brúk „vietnamizált” fényképeiket az ősoftáraikra, a kitétel pillanatától kölcsönös viszonyba kerülnek velük, interakcióban, kapcsolati viszonyban állnak egymással. Amikor egy brú ránéz a képre, s rajta saját őst vietnami ruhában, vietnami környezetben, vietnami állampolgárként látja viszont, elkerülhetetlenül rákényszerül, hogy elgondolkodjék saját maga helyzetén, vágyain, elérendő céljain. Igaz-e ez a világ, amit a fotók tükröznek vagy hamis? Akar-e vagy nem a képeken keresztül sugallt világba beletartozni, része-e vagy nem annak? Esetleg ez fogja tudatosítani benne a színlelt alkalmazkodást? A fénykép az egyén létének tárgyasult valósága; értelmezése viszont a szubjektum dolga, ami kontextusfüggő és szubjektív. A fényképtől azonban az egyén minden esetben jelzést: visszaigazolást, megerősítést vagy tagadást kap. Értelmezheti negatívan, elutasítva, a „csalás” tényére hivatkozva. Ekkor a jelzés a következő: „Igen, ez a világ az, amihez muszáj alkalmazkodnom, de amibe nem akarok beletartozni, csak színlelem!” Ez esetben a fénykép ellenállását, a vietnamival szemben brú identitását erősíti fel (ellenzéki pozíció). De értelmezheti pozitívan is: „Igen, ez az én világom, immár ide tartozom”. Ez esetben a fotó visszaigazolást nyújt, segít neki abban, hogy felülemelkedjen a valóságon, s úgy érezze, hogy minden ellenkező társadalmi-gazdasági-politikai előjel ellenére is, mégiscsak elfoglalta már helyét a vietnami társadalomban (asszimilált pozíció). Végül van egy harmadik lehetséges értelmezés is, amely egyszerre pozitív és negatív: „Igen, ebbe a világba szeretnék beletartozni, de bármennyire próbálom, nem sikerül nekem” (realista [?], átmeneti pozíció). Tartok tőle, hogy esetünkben erről van szó. A fotók ez esetben egy „magasabb rendű”, „jobb” vietnami életformát jelenítenek meg, egy olyan világot, amelybe a brúk integrálódni szeretnének, de amely – tapasztalatból tudják – a legtöbbjük számára elérhetetlen. Itt viszont, legalább a fotókon, őseik mégis úgy néznek rájuk, mintha a másodrendű állampogárságtól a teljes jogú, valódi állampolgárságig vezető utat sikerrel járták volna végig. A fényképek, amelyek eredetileg a halottak iránt érzett kegyelet és tisztelet tárgyasult kifejezései voltak, így egy „magasabb rendű” életforma közvetítőivé, ágenseivé válnak, az etnikus asszimiláció akaratlan eszközeivé. Mert a brúk csak akkor fogják elfoglalni helyüket a vietnami társadalomban, ha – Margaret Mead könyvének címét, „*New lives for old*” parafrázálva – „új őseik lesznek a régiek helyett.”³²

³² Lásd Mead 1956.

Irodalom

ASSMANN, Jan

- 2013³ *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest: Atlantisz Kiadó.

BERTA Péter

- 2008 Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új” anyagikultúra-kutatásról. *Replika* 63: 29–60.

BHABHA, Homi

- 1994 Of Mimicry and Man: the Ambivalence of Colonial Discourse. In *The Location of Culture*. 121–131. New York and London: Routledge, *Brú Biblia*
- 1981 *Parnai O Tê Yang Sursi: Pún Atong Tê Ngê Yê-su Crit.* Kinh-Thánh Tân-Uoc, Tiêng Bru.

BRUGIONI, Dino A.

- 1999 *Photo fakery: the history and techniques of photographic deception and manipulation.* Dulles, Va.: Brassey's.

CHILDE, Gordon

- 1936 *Man makes himself.* (A mentor book.) New York: The New American Library. [Magyarul: *Az ember önmaga alkotója.* Budapest: Kossuth, 1968.]

ENGELS, Friedrich

- 1974 *Eugen Dühning úr tudomány-forradalmasítása. A természet dialektikája.* Budapest: Kossuth.

FERGUSON, James

- 2006 *Global Shadow. Africa in the Neoliberal World Order.* Durham and London: Duke University Press.

HOÀNG Tuê (főszerk.)

- 1986 *Sách học tiêng Bru Vân Kiêu.* [A brú vân kiêu nyelv]. Hà Nội.

JELLEMA, Katherine

- 2007 Everywhere Incense Burning: Remembering ancestors in Đổi Mới Vietnam. *Journal of Southeast Asian Studies* 39 (3): 467–492.

JONES, Capers

- 2014 *Social History of Software Engineering.* Upper Sadle River, NJ: Addison-Wesley. KING, David
- 1997 *The Commissar Vanishes: the falsification of photographs and art in Stalin's Russia.* New York: Metropolitan Books. [Magyarul: *Retusált történelem.* Budapest: PolgArt Könyvkiadó, 2002.]

KUTLER, Stanley A. (ed.)

- 1996 *Encyclopedia of the Vietnam War.* New York: Macmillan.

MARX, Karl

- 1955 *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. I. könyv. A tőke termelési folyamata.* Budapest: Szikra.
- 1977 *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest: Kossuth.

MEAD, Margaret

- 1956 *New lives for old: Cultural transformation in Manus, 1928-1953*. New York: William Morrow and Company.

MÉSZÁROS Csaba

- 2013 *Tekintély és bizalom. Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. Budapest: L'Harmattan.

MILLER, John D.

- 1964 Word Classes in Brôu. *Mon-Khmer Studies*, I: 41–62.
1967 An Acoustical Study of Brôu Vowels. *Phonetica* 17: 149–177.

MILLER, John D. – MILLER, Carolyn P.

- 1963 *Brou - English - Vietnamese Dictionary*. Summer Institute of Linguistics. 2 microfiches, N° 80-00333, 195 pp.
1971 *Bru Culture-Folklore Reader*. Summer Institute of Linguistics. 2 microfiches, N° 76-0089, 186 p.
1976 *Bru Vocabulary*. Summer Institute of Linguistics. 3 microfiches, N° 76-0033, 84 p.

MILLER, John D. – MILLER, Carolyn P. – PHILLIPS, Richard L.

- 1976 The Bru Vowel System: Alternate Analyses. *Mon-Khmer Studies*, V.:203–217.

MORGAN, Louis Henry

- 1877 *Ancient society*. London: Macmillan.

MURPHY, Edward F.

- 2003 *The Hill Fights: The First Battle of Khe Sanh*. New York: Random House.

NALTY, Bernard C.

- 1973 *Air Power and the Fight for Khe Sanh*. Washington D.C.: Office of Air Force History, U.S. Air Force.

NGUYỄN, Trắc Dì

- 1972 *Cuộc di dân sắc-tộc Bru từ Quảng Trị vào Darlac*. [A brúk áttelepítése Quảng Trị-ból Darlac-ba] Saigon: Bộ Phát-Triển Sắc-tộc Ân-Hành [Ministry for Development of Ethnic Minorities Publication.]

PIDOR, Robert

- 1982 *The End of the Line: The Siege of Khe Sanh*. New York: Norton.

PRADOS, John – STUBBE, Ray W.

- 1991 *Valley of Decision: The Siege of Khe Sanh*. Boston: Houghton Mifflin.

SHORE, Moyers W. H.

- 1969 *The Battle for Khe Sanh*. Washington: Historical Branch, G-3 Division, Headquarters, U.S. Marine Corps. (Paperback: Government Reprints Press, 2001.)

TUCKER, Spencer C. (ed.)

- 2011 *The Encyclopedia of the Vietnam War*. I–IV. Santa Barbara CA: ABC CLIO..

VARGYAS Gábor

- 2000 *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois*. (Paris: Les Cahiers de PENINSULE No.5.) [Genève]: Olizane. /Etudes Orientales/
2008 *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. (Válogatott tanulmányok.)* Budapest: L'Harmattan. /Kultúrák keresztútján, 8./

- 2016a „Up” and „Down”: „Zomia” and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part I.: Are the Bru „Natives” in Zomia? *Acta Ethnographica Hungarica* 61 (1). 241–258.
- 2016b Faháncs és faháncs ruhák a vietnami brúknál. In Brittig Vera – Fajcsák Györgyi (szerk.): Nágák, elefántok, madarak. Viseletek Délkelet-Ázsia szárazföldi térségéből. 190–219. Budapest: Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum. 2017 „Up” and „down”: „Zomia” and the Bru of the Central Vietnamese Highlands. Part II.: Fleeing the State or Desire for Modernity? Reflections on Scott and Salemink. *Acta Ethnographica* 62 (2). 441–463.
- VƯƠNG, Hữu Lễ
1997 *Từ Diên Bru-Việt-Anh. / Saráq Parnai Brŭ-Yuan-Anh. / A Bru-Vietnamese-English Dictionary.* Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, Huế.

A képek elérhetősége: <http://bffvt.nti.btk.mta.hu/galeria/etn>

Vargyas Gábor

DSc, tud.tanácsadó, egyetemi tanár

e-mail: mpaqtoan2@gmail.com

Gábor Vargyas

Photoshopped ancestors

The starting point of the argumentation of the article is that since the birth of photography taking photos has been accompanied by a need to change or manipulate photographed reality, i.e. retouching photos. The author in his article presents and analyses such a specific case from the Bru culture in Central Vietnam. He explores how and why photos and the photoshopped manipulation of ancestors' photos have emerged retrofitting them into prefabricated stock images in order to achieve retroactive social advancement (an extremely widespread practice in Vietnam at the very beginning of the 21st century), what trends and motivations of cultural change and adaptation can be outlined and how all this alters original religious ideas.

Hallgatni arany. Egy traumatizált terep tanulságai

Mielőtt szépen összerendezgetve elcsomagoltam volna a jegyzeteimet a terepmunkáról való hazaindulás előestéjén, azon gondolkodtam, hogy vajon volt-e értelme annak a kilenc plusz másfél hónapnak, amit ott töltöttem, és annak a két éves felkészülésnek, ami az utazást megelőzte. Naivan az elején azt gondoltam, hogy oldalak ezreit írom tele részletes megfigyelésekkel, elnyűvök legalább három diktafont, készítek millió képet, és olyan nagy birtokában érkezem haza, hogy aztán bátran mondhatom majd: átestem a beavatáson, antropológussá váltam. Ehhez képest alig volt pár kallódó, hézagosan telefirkált füzetem, néhány órányi hanganyagom, egy táskányi keserűségem, és nagyságrendekkel több kérdésem, mint amennyivel ideérkeztem.

Diákszemmel úgy tűnt, az antropológus szakmai ethoszának fontos része, hogy képes hozzáférni a hozzáférhetetlenhez, az elhallgatotthoz, a titkokhoz, a mágiához, a szentehez. Hisz, ahogy gondoltam akkor, mire is lenne jobban használható az etnográfiai módszer, ha nem arra, hogy a látható kultúra mögötti *valóságot* a maga *igazában* és mélységében, a maga legelemibb voltában feltárja és értelmezze. Arra, hogy meglássa és megértse az emberi viselkedést mozgó láthatatlan szálakat, igazán megismerje a Másikat értékítélet nélkül, elfogultság nélkül. Na de mi van akkor, ha ezekhez a titkokhoz egyszerűen nem fér hozzá az egyszeri kutató, vagy ha hozzá is fér, voltaképpen nem használhatja fel a potenciális publikációihoz? Lehet-e attól sikeres egy terepmunka, hogy bevallottan csak részinformációkra alapoz? Mit tekinthetünk egyáltalán elég-séges és releváns információnak a terepmunka, és úgy általában véve az antropológiai kutatás kontextusában? Ezen a néhány oldalon arról szeretnék írni, hogy voltaképpen miről nem tudok írni, s hogy a terepmunkámon tapasztalt kudarcok és korlátok hogyan járulhattak hozzá mégis a terepem viszonylagos megértéséhez.

Az antropológia egyik legfőbb jellegzetessége, ami határozottan elválasztja bármilyen más empirikus diszciplínától, az Malinowski óta a sajátos kutatómódszertana és terepmunka-ideája. Olyan tudomány, ami valójában nagyon komolyan moralizál azért, hogy az írott és elbeszélte produktumaiban ne moralizáljon. Valahogy úgy működik, mint az általa vizsgált társadalmak: nemigen vannak deklarált szabályai, annál inkább átszövik viszont bizonyos konszenzusos elvárások, amelyek gyakorlatilag minden valamire való antropológiai kutatást meghatároznak – ezek az etikai (ne árts, légy lojális, kerülj az értékítéletet stb.), valamint szűkebb értelemben vett módszertani (ne légy bennszülött, élj ott, beszéld a nyelvet, interjúzz, dokumentálj mindent stb.) fogódzói. Mindehhez hozzá tartozik, hogy, mivel minden terep más kompetenciákat, más viselkedési sémákat követel meg és eltérő kihívásokat állít a kutató elé, az antropológia relatíve rugalmas módszertani szabályai a terep szabályai szerint öltönek konkrét formát, tehát a terep formálja a tényleges gyakorlatot (ezért sem lehet teljesen egységes és rigorózus kutatómódszertanról beszélni). A terepmunka legnagyobb nehézségét és szépségét pont az adja, hogy a kutatónak elsősorban két nagyobb normarendszer, az

antropológus-társadalomé és a kutatott társadalomé alapján a saját intuíciójában bízva kell eldöntenie, hogy hogyan végzi a munkáját. Ez a tanulmány a kutatónak a különböző elvárás-rendszerek és szabályok közötti lavírozására hoz példát egy rendkívül érzékeny témán keresztül.

Azt hiszem továbbá, hogy nem túlzok, ha azt mondom, hogy számtalan módszertani kérdést az antropológia morális problémaként is kezel egyúttal, és ez azzal jár, hogy sokszor a terepspecifikus etikai problémák módszertani dilemmák is lesznek egyben, melyek a terepmunkát és a kutatás utóéletét is meghatározzák. Emiatt egy antropológiai kutatást többszörösen megnehezíthet az, ha egy mélységesen traumatizált társadalomról szeretnénk valamit mondani – valamit, ami több a felszín kapargatásánál, ami nem okoz fájdalmat a kutatóknak, és ami az antropológia számára is érdekes és releváns lehet.

A tanulmányom a továbbiakban négy fejezetben foglalkozik a fent említett problémákkal. Az első kettőben röviden bemutatom Jedwabné: a kisvárost, ahol a terepmunkámat végeztem, a konfliktushelyzetet, ami felkeltette az érdeklődésemet és Jedwabne felé vezetett, valamint a kutatást, amiről azt gondoltam valaha, hogy az eredményeiről soha semmilyen formában nem tudok majd beszámolni. A harmadik blokkban az általam *elzárkózás kultúrájaként* emlegetett komplex taburendszerrel fogok beszélni, amely a jedwabnei társadalom – véleményem szerint – legjellemzőbb aspektusa és a kutatásom legnagyobb kihívása. A negyedik és egyben utolsó blokkban pedig, mintegy az első két fejezetet szintetizálva, a terepmunka során felmerült gyakorlati kérdésekkel és problémákkal kapcsolatban szeretnék néhány kérdést körbejárni.

A TEREP – JEDWABNE

Jedwabne városa egy közel 2200 lelket számláló település Lengyelország északkeleti szegletében, Podlaskie vajdaság Łomża járásában. A kutatásom 2010 végétől zajlik folyamatosan, azóta követem a Jedwabnéval kapcsolatos eseményeket és publikációkat, a klasszikus értelemben vett állomásozó terepmunkát pedig 2012 júliusában, illetve 2013 májusa és decembere között végeztem. Az ott töltött időszak alatt végig ugyanannál a helyi családnál laktam, s voltaképpen ők voltak azok, akik a beilleszkedésem, ismerkedésem, tájékozódásomat és nyelvtanulási folyamatomat a leginkább segítették. Az együtt élésből következően pedig természetesen ez a jedwabnei család volt az, amelynek a mindennapjait leginkább megismerhettem, és a beszélgetőtársaim java része is (főleg az első hónapokban) az ő szűkebb kapcsolati hálójukból került ki. A terepmunkám második felében, többek között ezekre a kapcsolatokra is építve, de már önállóan kerestem fel azokat, akik a kutatásom különböző irányvonalainak kijelölésében részt vettek.

Összesen 62 helyi lakossal sikerült (egy vagy több) félig strukturált, illetve spontán beszélgetésből kialakult interjút készítenem. Ezeknek a beszélgetéseknek a java részét, beszélgetőtársaim kérése szerint semmilyen módon nem rögzítettem. Az ismerőseim nagy része középkorú nőkből és beköltözőkből került ki: ők voltak azok, akik a legkevésbé zárkóztak el a velem való beszélgetésektől, ők tartották a legkevésbé „veszé-

lyesnek” a jelenlétemet. Mindamellettt igyekeztem a kapcsolataimat úgy kialakítani, hogy voltaképpen az összes korosztály képviseltesse magát: a legfiatalabb beszélgetőtársam 16, a legidősebb 89 éves volt. Voltak kísérletek arra, hogy gyerekekkel is beszélgethessek, de ezek, mint látni fogjuk később, teljesen magától értődően egytől egyig hamvában holt próbálkozások voltak.

Az interjúzó módszer mellett az antropológia másik védjegyének számító résztvevő megfigyelés jelentette a kutatásom legfőbb forrásbázisát. Igyekeztem bekapcsolódni minél több, a mindennapi életet strukturaló eseménybe (ház körüli munka, piacozás, gombászás, templomba járás), illetve részt venni az ottlétem során szervezett helyi (politikai, egyházi, városi) rendezvényeken. Az utóbbiak mellett két alkalommal is ott voltam az állami megemlékezésen a jedwabnei emlékparkban (2012-ben és 2013-ban), és amennyire ezt a lehetőségeim engedték, próbáltam az ún. nyilvános diskurzus fenntartóival is beszélgetni. Így készítettem interjút egy varsói performance-művésszel, több újságíróval, politikussal és kutatóval, valamint különböző zsidó vallási és civil szervezetek vezetőivel. Összességében azonban elmondható, hogy jelen dolgozat létrejöttében nem elsősorban az interjúkban elhangzottak, hanem a beszélgetéseken túli, nehezen, vagy gyakorlatilag egyáltalán nem elérhető tudások segítettek a maguk sajátos módján.

A JEDWABNE-VITA

Jedwabne város története a 21. század beköszöntével olyan fordulóponthoz érkezett, amely, a helyiek elbeszélése szerint alapjaiban változtatta meg a jedwabneiek életét, az utóbbi bő másfél évtized politikai, közéleti és historiográfiai érdeklődésében ugyanis kitüntetett figyelmet kapott mind a hazai, mint a nemzetközi szinten. Ez a kitüntetett figyelem elsősorban egy 2000-ben megjelent mikrotörténeti monográfiának, J. T. Gross: *Szomszédok, a jedwabnei zsidók kiirtása* című munkájának köszönhető. A *Szomszédok* leírása szerint 1941. július 10-én Jedwabne egy brutális önbíráskodó pogrom helyszíne volt, melynek során a település teljes zsidó lakosságát (a könyv szerint 1600 embert) lemészárolták – többségüket egy helyi család pajtájába zárva égették halálra. Amiért e munka később hatalmas vitát indíthatott el, az a szerzőnek az az állítása, miszerint a gyilkosságsorozatot a helyi katolikus lengyelek önszántukból, mindenfajta külső (német) segítség nélkül hajtották végre. Gross kimondott célja a lengyel nemzeti emlékezet revíziója volt, véleménye szerint ugyanis maga a holokauszt a lengyel átlagemberek közreműködése nélkül nem történhetett volna meg. Eszerint a lengyelek legsürgetőbb feladata az, hogy *megtisztítsák* a nemzeti emlékezetüket a *hamis* történelmi mítoszoktól, és vállalják a felelősséget a 20. század nagy lengyel tragédiáiért.

Ezek a kijelentések szinte azonnal hatalmas tudományos és közéleti vitát robbantottak ki Lengyelországban, s az azóta is zajló nyilvános Jedwabne-diskurzusban a pogrom mint össznemzeti trauma jelenik meg – annak a kataklizmának a szimbóluma, amely azt jelzi, hogy hosszú évszázados áldozatiság után a lengyelek váltak hóhérokká. A hivatalos politikai állásfoglalásban a mindenkorai jedwabneieket tették meg felelősnek, s magát a feloldást is tőlük várják. Jedwabne mai lakossága azonban (egy-két korai felszólalást leszámítva) teljes mértékben elzárkózik a nyilvános diskurzusba,

illetve a hivatalos emlékezeti munkába való bekapcsolódástól. Amiatt pedig, hogy az elmúlt bő másfél évtizedben a *nyilvánosság* időről időre élénk diskurzus tárgyává teszi a Jedwabnéval kapcsolatos dilemmákat, a jedwabneiség meghatározása és a folyamatos, intenzív önreflexiók kényszer szerves része lett a helyi társadalomnak. Ez a fajta kifelé mutatott csend azonban a jedwabneiek részéről minden, csak nem passzivitás, és nem valaminek, mondjuk, a pogrom emlékezetének hiányára utal, sőt. A kifelé mutatott csend, azaz a hivatalos és nyilvános emlékezeti munkától való elhatárolódás rendkívül tudatos és kötelező érvényű viselkedési stratégia, amiről a későbbiekben mint az *elzárkózás kultúrájáról* fogok beszélni.

A terepmunka kihívásait leginkább a helyi társadalom két, egymással szoros kapcsolatban álló jellegzetességével lehet magyarázni: az elzárkózás kultúrájának a társadalom minden rétegét átható normarendszerével, valamint az ennek a normarendszernek az elsajátításához vezető enkulturációs folyamat útjával. Ahogy a helyiek életét, úgy a kutatóét is az határozza meg Jedwabnéban, hogy mennyire képes ezt az utat úgy bejárni, hogy az a helyiek számára is akceptálható legyen. A következőkben nézzük meg, mit is értek az elzárkózás kultúrájának homályosnak tűnő kifejezése alatt.

Az elzárkózás kultúráját, mint a helyi társadalom – véleményem szerint – legjellemzőbb aspektusát érdemes tabuk komplex rendszereként értelmezni. A tabu-kérdés általában véve a traumakutatásban hangsúlyos szerephez jut, ami különösebben nem meglepő, hisz maga a traumatizáció folyamata, az elhallgatásnak, elkerülésnek és tiltásnak a különféle fonalaiból szőtt szövete, legyen szó személyes vagy társadalmi traumákról. Mindazonáltal annak ellenére, hogy kulcsfontosságú fogalomról, pontosabban inkább jelenségről van szó, definiálni nem nagyon szokták. A tabusítás általában „eltitkolást”, „elhallgatást” jelent, vagyis kifejezetten nyelvi jelenségként kezelik, azaz a fő kérdés az, hogy ki mit és mit nem mond el. Sok esetben többnyire prekoncepciók igazolására használják a tabusítás magyarázatát: az áldozat azért hallgat, mert traumatizált és elfojtja a traumatikus eseményt, az elkövető pedig azért, mert a bűnösség nem vállalható számára, és szándékosan felejt. Ebből már talán jól látható, hogy szélsőségesen fekete-fehér résztvevőket fedezhetünk fel a szövegek többségében, s a traumatizált állapotra sok esetben kizárólag az áldozatokat tekintik jogosultnak. Mindebből az is kiténik, hogy rendkívül rigorózus, kétpólusú képpel operál a kutatások zöme, vagyis kizárólag a trauma elszenvedője és elkövetője jelenik meg a szövegekben, s ezekhez a szerepekhez egyértelmű viselkedési sémákat és morális ítéletet társítanak.

Jedwabne példáján keresztül két, nagyon hangsúlyos ellentmondással találkozhatunk a fenti megközelítéshez képest. Egyrészt azt látjuk, hogy Jedwabnéban verbális és nonverbális tabukról egyaránt szó van (ez nem egyedi természetes): tiltott beszédtemák, tiltott gyakorlatok és az elzárkózást megmerevítő viselkedési szabályok rendszeréről. Másrészt nem beszélhetünk explicite áldozatokról és elkövetőkről, legfőképp azért sem, mert nem tényleges cselekvések áldozatairól és elkövetőiről beszélünk a jelenkorban – itt a diskurzusokban megjelenő áldozatiságról és felelősségről van szó, ezek többnyire szimbolikus szerepek. A tudományos megközelítés szempontjából alkalmazhatatlanok a fenti kategóriák, ha ki akarjuk szűrni az értékítéletet. Mindemellett az, hogy kit tekintenek áldozatnak és tettesnek a Jedwabne-vita kontextusában, nézőpont kérdése. A *nyilvánosság* számára ők elkövetők, még akkor is, ha javarészt

leszármazottokról, sok esetben pedig beköltözőkről beszélünk, vagyis származástól függetlenül mindenki érintett, aki Jedwabnéban él. A jedwabnieiek felől nézve azonban ők az abszolút áldozatok, a nyilvánosság által megbélyegezettek, akik azért nem képesek boldog életet élni, mert kiközösítette őket a lengyel társadalom.

Az *elzárkózás kultúrája* olyannyira szerves részét képezi a mai jedwabnieiek által tapasztalt és létrehozott valóságnak, hogy a mindennapi élet leghétköznapibb aspektusaira is hatással van, mint amilyen például az internethasználat, a politikai preferenciák, egy szomszédsági telekvita, munkavállalás vagy épp a formális és informális nevelés. De mi is pontosan ez? Röviden összefoglalva: mindazon normák, attitűdök, kategóriarendszerek, gyakorlatok és lexikális tudások összessége, amely meghatározza a helyiek számára az úgynevezett *nyilvánossággal* való érintkezés lehetőségeit és kereteit, a jedwabneiség jellegzetességeit, illetve, amely – akarva-akaratlanul – stabilizálja a nyilvános vitának köszönhető *traumatizált* állapotot. A kifejezés abszolút étikus kategória, a jedwabnieiek nem gondolnak rá ennyire absztrakt módon, mindazonáltal különböző formákban mégis utalnak időről időre egy koherensnek és evidensnek tűnő rendszer jelenlétére.

A Gross-könyv megjelenése után, hirtelen politikusok, újságírók, riporterek, történészek és megemlékezni vágyók tömegei mentek a kisvárosba. Ez az időszak több, a helyiekkel folytatott beszélgetés alkalmával is mint egyfajta sokkélmény tematizálódott. Egy beszélgetőtársam így emlékezett vissza erre az időszakra:

Maga nem is tudja elképzelni, hogy mi volt itt akkor, azokban az időkben. Jedwabne egy cirkusz volt, mi a bohócok és a vadállatok, és az életünk volt a nagy show, az attrakció, amit mindenki meg akart nézni. Minden más lett utána. Azóta nem tudod természetesen és könnyedén azt mondani, hogy „Jedwabnéban lakom”. Érti? Mi ma is csak a show részei vagyunk. Elvettük az életünket. Nem érzi ezt az ember egész nap, minden pillanatban, de amikor mutatnak a tévében valamit, vagy, amikor maga kérdez valamit – bocsánat, hölgyem, nem bántani akarom, de érti, vagy nem? –, akkor az ember tudja, hogy az egész élete más. Ha nem gondol rá, és elmegy dolgozni, vagy nézi a gyerekeit, amikor játszanak, vagy ül a tévé előtt, akkor nem gondol rá, de időről időre eszébe jut, és akkor tudja, hogy minden más, mint régen.

A jedwabnieiek többféleképpen magyarázzák az elzárkózás szükségességét, de legfőképpen azzal, hogy a vita hatására megváltozott az életük, elszeparálódtak a lengyel társadalom egészétől, és megbélyegzetté váltak. A fent olvasható idézet ezt a töréspont-jelleget hangsúlyozza, és illusztrálja azt, hogy míg a nyilvános emlékezeti munkában a pogrom traumatizálódik, azaz a pogrom eseménye jelenti az abszolút negatív töréspontot, addig a jedwabnieieknél maga a vita, illetve a vitából eredeztetett stigmatizáció érzete értelmeződik kollektív traumaként.

Szorosan e problémához kapcsolódik a *nyilvánosság* jedwabnei kategóriája. A *nyilvánosság* a helyiek számára voltaképpen egy homogén halmaz (ahogy a helyiek is a nyilvánosság számára), amelybe mindenki beletartozik politikai orientációtól függetlenül, aki nem jedwabnei, és aki az által, hogy nem ismeri az úgynevezett *hiteles* és *igaz* történelmet, amit ők a szülőktől és nagyszülőktől, tehát a hiteles szemtanúktól hallottak, szörnyetegnek gondolja a helyieket. A jedwabnieiek szerint a bezárkózásra

és elzárkózásra azért van szükség e megváltozott élethelyzetben, mert nem tudják és akarják teljesíteni a *nyilvánosság* elvárásait, jelesül azt, hogy felelősséget vállaljanak az 1941-es eseményekért.

Ezen a ponton azt gondolom, hogy érdemes röviden beszélni arról, hogy mit jelent itt a *saját tudás* a *nyilvánossággal* való konfliktusában. A jedwabnei terepmunkám során nem találkoztam olyan helybélivel, aki ne utalt volna valamilyen formában a különböző emlékezetek közötti feszültségekre, és ezen keresztül a lengyel társadalmon belüli megkülönböztetett státuszára. Az, hogy ki hogyan nyilatkozik erről, és hogy pontosan milyen okokra vezeti ezt vissza, tapasztalataim szerint szorosan összefügg azzal (is), hogy milyen információkkal rendelkezik a Jedwabne körüli nyilvános elbeszélésekről, eseményekről. Ez természetesen sokféle tudást jelent. A jedwabniek között csak elvétve találkoztam olyannal, aki olvasta volna a vitát kirobbantó Gross-könyvet, és tapasztalataim szerint a vita anyagát sem igen ismerik. Csak olyan eseményekre reflektálnak, amelyek esetében képtelenek kikerülni a nyilvánossággal való közvetlen vagy közvetett érintkezést. Az összességében elmondható, hogy a beáramló híreket nem tudják teljesen kiszűrni, viszont saját bevallásuk szerint csak ritkán vitatják meg őket, így a nyilvános diskurzussal kapcsolatban sem lehet egységes tudásról beszélni. Ez egyrészt természetes, másrészt tudatos dolog is: nem engedik a nyilvánosság – szerintük – monofón Jedwabne-történelmét beszívárogni, és ezzel együtt igyekeznek kerülni a belső egyszólamú kánon kialakítását is.

A jedwabniek jelentős többsége úgy véli, hogy a hiteles és igaz történelmet csak a hiteles informátoroktól lehet megtanulni, vagyis a saját felmenőktől, akiknek saját pogromtörténete van, az ő saját szemszögéből. Ebből kifolyólag Jedwabnéban gyakorlatilag csak családtörténet-műfajban találkozhatunk a pogrom elbeszéléseivel. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne lenne egy-két jellemző típusa ezeknek az elbeszéléseknek. Ezekből hoztam példákat:

1. *Voltak itt németek, kettő volt itt, nagy fegyverük volt, és házról házra jártak. Azt mondták a lengyeleknek, hogy ha nem ölik meg a zsidókat, akkor az egész családjukat megölik a szemük előtt. Tudja, mindenki nagyon félt, és mindenki védeni akarta a gyerekeit meg a feleségét. Sokan kimentek a németekkel az utcára, de akkor már ott voltak a Laudański testvérek, az egyiknél kés volt, a másiknál puska, és voltak még ott sokan, sok bűnöző. Azok öltek meg mindenkit, az a pár ember. Nem is voltak emberek. Gaztevők voltak. Állatok. De a többiek féltek. Féltették a családjukat. Nem csináltak semmit. Csak nézték a zsidókat.*

2. *Mindenki a jedwabniekekről beszél, pedig azok nem is csináltak semmit. Tudja, akkor mindenhol voltak ilyen gyilkosságok. A gyilkosok mindenhol ugyanazok voltak: lengyelek, állítólag katolikusok, akik azt mondták, hogy megérdemlik, mert megölték Jézust. És ők jártak faluról falura, és mindenhol kényszerítették a jó katolikusokat is arra, hogy öljenek, vagy, hogy végignézzék a borzalmakat. Azt mesélték, hogy sokan jajgattak, mindenki jajgatott és imádkozott, hogy legyen vége és ne kelljen látnia. Ezt mondta a nagyanyám, ő akkor még kislány volt.*

3. *Az én nagyapám elbújtatta a susztert, mert azt mondta, hogy mindig olyan kedves volt vele, mindig jól dolgozott, nem csalt, és szerette a családját is. De amikor a németek ezt észrevették, akkor meglőtték a lábát és addig ütötték, amíg el nem ájult. Majdnem meghalt ő is, pedig csak segíteni szeretett volna. Ezt ugye senki nem mesélte el neked? Erről nem beszélnek az újságírók. Pedig itt hősök is voltak. Nagy hősök.*

Az általam ismert helyi történelmi narratívák alapjaiban sokfélék, és az egyes családokra koncentrálnak, de nagy vonalakban egységesek a következőkben: megtörtént a pogrom, azon a napon történt meg, amikor Gross is írta, lemészárolták az összes helyi zsidó lakost, és az elkövetők között voltak jedwabnieiek is. A legnagyobb egység azonban a felelősség kérdésében rejlik: a németeket vagy környékbeli lengyeleket, vagy pedig olyan helyieket aposztrofálnak gyilkosként, akiket bűnözőkként tartanak számon.

A nagyapám mesélte, hogy a németek voltak a gyilkosok. Meg Radzilówból jöttek férfiak, és itt voltak Ramotowskiék Jedwabnéból, akik mind bűnözők voltak. Ugye nem hiszed el azt a sok hazugságot, amit Gross mond? Én inkább a nagyapámnak hiszek.

Mindez a hivatalos és a lokális történelem értelmezési különbségeire világít rá elsősorban, nem pedig a tényekként elbeszélrt részletek eltérőségére. Ha pedig a kétféle történelemkép nem kompatibilis egymással, akkor az sem lehetséges, hogy a rájuk adott válaszok megegyezzenek. Azaz, ha a hivatalos történelem a kollektív és kizárólagos jedwabnei bűnösséget hangsúlyozza, mert kvázi ezt teszi, logikus, hogy kollektív felelősségvállalást várjon el a jedwabnieiektől. Ha azonban a helyi történelmi emlékezet néhány bűnöző és a németek számlájára írja a mészárlás bekövetkeztét, voltaképpen nincs ok arra, hogy a város lakossága bármiért is bocsánatot kérjen. Az elzárkózás kultúráját tehát az is legitimálja az elbeszélések szintjén, hogy különbséget tesznek igaz és hamis történelmek között: míg szerintük a nyilvánosság hamis történelemre alapozva kéri számon rajtuk a felelősségvállalást, a szerintük igaz történelem azonban ezt semmivel nem indokolja.

Jedwabnéban nem igazán számolhatunk a különböző (pogromhoz kapcsolódó) emlékezetek nyílt konfliktusával. Ez többek között azért is lehet, mert nem él ma Jedwabnéban olyan lakos, aki hiteles képviselője lehetne egy potenciális ellen-emlékezeti munkának. Aki lehetett volna, azt vagy elüldözték (például az utolsó élő nevesített elkövetőt a vita kirobbanása után), vagy asszimilálódott (például egy „lengyel-lé” vált zsidó asszony, aki közvetlenül a pogrom előtt ment férjhez egy helyi katolikus férfihoz, s ezáltal az egyetlen hajdani zsidó származású lakosa volt Jedwabnéban 2012-es haláláig), vagy már egyszerűen nem él. Nem mondhatjuk azonban teljes bizonyossággal, hogy Jedwabnéban mindenki egységesen hangoztatja a helyi normák által meghatározott történelmi narratívákat: több olyan helybélivel is találkoztam, aki az abszolút érdektelenségéről és véleménytelenségéről biztosított a téma kapcsán, de olyannal is, akiről – mint eljövetelem után megtudtam – nyílt titokként tudható, hogy antiszemita elveket vallana, ha lehetne. Mindazonáltal, bár lehetnek a valós érzelmek, tudások és vélemények a privát szférában differenciáltak, a helyi nyilvánosságban, amihez gyakorlatilag hozzáférnek, csak és kizárólag az *elzárkózás kultúrája*-

nak szabályai szerint beszélnek és cselekednek. Amennyiben bárki is normaszegést követne el, az társadalmi státuszától függően a közösség büntetésére számíthat – a polgármestert idő előtt leválthatják, a pap esetében megtagadhatják a misére járást, egy átlagos helyi lakos véglegesen marginalizálódhat, egy gyereket vagy beköltözőt pedig a *helyes* út felé terelgetnek.

A fent leírtakból talán már látható, hogy az *elzárkózás kultúrája* abszolút meghatározója mindannak, ami a jedwabneiség kulturális esszenciáját jelenti, és bár egy speciális traumatizációs folyamat képezi az alapjait, annak abszolút nem a destruktív vonatkozásai dominálnak. Sőt, inkább azt láthatjuk Jedwabne példáján, hogy a *nyilvánossággal*, mint közös ellenséggel kapcsolatos trauma-narratíva voltaképpen megteremti a jedwabneiek valós vagy elképzelt közösségét.

JEDWABNEINEK LENNI, JEDWABNEIVÉ VÁLNI

Azt, hogy mindez mennyire meghatározó, mi sem mutatja jobban, mint a helyi kultúrába való beavatás és beletanulás folyamata – ekkor válnak ugyanis nyilvánvalóvá és explicitté az elzárkózás legfontosabb szabályai. Ahhoz ugyanis, hogy valaki úgymond igazi jedwabnei lehessen, el kell sajátítania a jedwabnei kultúrában való benne élés szabályait, viselkedésmintáit, normarendszerét és társadalmi-kulturális-történeti tudásait is. Az pedig, hogy ki milyen mértékben és minőségben birtokolja a jedwabneiség kulturális tökéjét, differenciálja a helyi társadalmat többféleképpen is. Egyrészt megkülönböztetik a nyilvánosságot a jedwabneiektől, tehát meghúzzák Jedwabne külső szimbolikus határait, másrészt pedig belülről is, segítségével ugyanis megkülönböztetik az igazi jedwabneit a „tudatlanok”-tól. A tudatlan kategória itt két émikus alkategóriát jelöl elsősorban: a gyerekeket és a beköltözőket.

Bár a gyerekek és beköltözők látszatra ugyanúgy tudatlanok a helyiek szemében, akiknek meg kell tanítani a Jedwabnéban élés szabályait, valójában markáns különbség fedezhető fel közöttük mind megítélésben, mind az enkulturációs folyamatban. Az eddigi terepmunkám tapasztalatai azt mutatják, hogy a jedwabnei gyerekek szocializációjának szerves része és fontos állomása az, hogy mikor, hol és milyen formában avatják be őket a kisváros történelmébe. A beavatás feladata a családé, a helyiek szerint ugyanis az egyes családi történeteket csak a család ismerheti. Az iskola pedig olyan hivatalos intézmény, amely – szerintük – jogot formálhat a történelem kisajátítására, ez ellen pedig a szülők tiltakoznak. Lengyelországban a történelemoktatás részeként az iskolákban lehetőséget kell biztosítaniuk a pedagógusoknak arra, hogy az órákon megbeszélte történelmi események helytörténeti vonatkozásairól is hallhassanak a gyerekek. A fiatalabb beszélgetőtársaim, valamint a megkérdezett pedagógusok szerint a holokauszt témája ebben az esetben teljes mértékben kimarad az oktatásból. Egy interjú során az egyik helybéli tanár ezt azzal indokolta, hogy az iskolának a feladata a büszkeségre, nem pedig a megbélyegzettségre való nevelés. Itt egyéni családtörténetek vannak, egyéni elképzelések a vitáról, és a szülőknek kell meghatározniuk, hogy mit tudhat a gyerek, nem lehet objektív, külső forrásokból származó információkkal megzavarni őket. Az iskola olyan hivatalos intézmény, amely jogot formálhatna a történe-

lem kisajátítására, ez ellen pedig a szülők is tiltakoznak. A beavatásnak kettős célja van: szembesülni a felmenők esetleges bűneivel és feldolgozni azt (ha van ilyen), másrészt pedig felkészülni a nyilvánosság támadásaira, és megfelelő módon reagálni arra.

Jedwabnéban kiemelt fontossággal bír mind a pogrom, mind pedig a vita sajátos történetébe való bevezetése a beköltözőknek is, mégpedig oly módon, hogy az az elzárkózás kultúrájának stabilitását ne ingassa meg. Ebben hasonlít a gyerekek enkulturációs folyamatához. Ami azonban speciálissá teszi a beköltözők helyzetét, az az, hogy ők valóban potenciális veszélyforrásként vannak jelen a város életében, hisz a nyilvánosság felől jöttek, a nyilvánosság kategóriarendszerével, hamis tudásával és véleményével felvértezve, és bármikor vissza is térhetnek oda. Épp ezért náluk nemcsak a tanítás, hanem az elfogadtatás és a helyi normák legitimációja is fontos, hisz a feltételezett értéktételeiket és preconcepcióikat kell felülírniuk a tősgyökeres jedwabneieknek.

A gyerekek és a beköltözők beavatása között az alábbi markáns különbség figyelhető meg: míg a gyerekek esetében az elsődleges explicit célja a helyieknek a gyermekek védelme, addig a beköltözők esetében a közösség védelme dominál. A gyerekek ugyanis azok, akik a felmenőik által potenciálisan mindig megvédolhatóak lesznek, a beköltözők számára azonban kvázi-választott identitásról beszélünk, őket nem a felmenőik öröksége, hanem egyszerűen a lakóhelyük predesztinálja a jedwabneiséggel való szembenézésre. Számukra az enkulturációs-folyamatában gyakorlatilag az alábbi instrukciókat kell követni: sajátítsd el az elzárkózás kultúráját, ismerd meg az igazi történelmet, érezd át a helyiek tragédiáját, vállalj velük sorsközösséget, és összességében légy te is traumatizált! Azt hiszem, jól látható, hogy a beköltözők számára ez egy kikényszerített attribúciós folyamat, amely – többek között – azt is bizonyítja, hogy a trauma abszolút lehet konstruktív definíciós eleme a közösségnek. Az elzárkózás kultúrája pedig olyan tudáskomplexum, amely a mainstream helyi traumanarratívát támasztja alá, illetve annak következménye, s így a trauma maga lesz a jedwabneiség meghatározásának az alapja.

Milyen következményekkel járhatnak a fent említett problémák egy antropológusra nézve? Annak ellenére, hogy igen nagy hátrányt jelentett a kutatásban az, hogy egyszerűen nem részesülhetek akadálymentesen (vagy egyáltalán nem) azokból a tudásokból, ami a helyieké, mert nem vagyok jedwabnei, több szituációban is segítségemre volt az, hogy fontosnak tartották azt, hogy engem is neveljenek a maguk módján. Ebből kifolyólag a saját bőrömmön tapasztaltam meg félig-meddig azt, hogy körülbelül milyen utat kell bejárnia valakinek ahhoz, hogy a közösség elfogadja (például egy beköltözőnek). Természetesen ez egy speciális szituáció, hisz mindenki tudta, hogy az ott tartózkodásom nem állandó, tehát egyszerűen a jelenlétem önmagában is veszélyes lehet, hisz a nyilvánosság felől érkeztem, és oda is mentem vissza, így túl szoros a kapcsolatom a *másik* féllel. Azt gondolom, hogy a terepmunka elején én magam voltam a megtestesült tabusértés, ami aztán idővel oldódott.

Fontos volt azokat a finom szabályokat elsajátítanom, hogy hogyan beszélhetek, illetve hogyan nem beszélhetek a pogromról és a vitáról. Közvetlenül például semmire nem szabadott rákérdezni, erre közeli ismerősök utasítottak is, abban az esetben ugyanis rögtön bezárkóztak a beszélgetőtársaim, és csak annyit mondtak, hogy nem tudják, nincs véleményük, vagy, hogy nem akarnak semmit mondani ezzel kapcsolat-

ban. Abban az esetben, ha teljesen más témákról beszélgettünk, idővel sokszor maguktól is elkezdtek mesélni, véleményyt formálni róla, sőt, még az előtt fontosnak tartották többen, hogy „elmondják az igazságot”, mielőtt bármit is tudtak volna a szándékaimról. Ez az ellentmondásos helyzet azért is állhat fent, mert előbbi esetében tudták, hogy egy esetleges publikációhoz, szakdolgozathoz használnám fel az általuk elmondottakat, utóbbinál viszont a nekem tulajdonított prekoncepciókat próbálták felülmúlni, jelesül azt, hogy szörnyetegnek tartom én is őket. A legtöbb tényleges beszélgetésre csak azután került sor, hogy igyekeztem a házigazdám instrukcióit betartani, aki megfeszítetten dolgozott azon, hogy ne hozzam őt szégyenbe. Ő például azt mondta, hogy nagyban oldaná a bizalmatlanságot velem szemben, ha én is eljárnék vele templomba, hogy mindenki lássa, vannak közös pontok az életünkben, így akár meg is érthetem őket. A misére járás hasznosságát tapasztalhattam több ízben is. Misére ugyanis a jedwabnieiek nagy része rendszeresen jár, így alkalmat teremtett ismeretségek szerzésére is. Másrésztől viszont volt olyan konfliktusom is, amelyet azzal sikerült feloldani, hogy rájött az illető, hogy már többször látott a templomban.

Mindazonáltal így is klasszifikációs anomália voltam/vagyok a helyiek szemében, mert nem teljesítem maradéktalanul sem a nyilvánossággal, sem a helyiekkel kapcsolatos elvárásait. Erről árulkodnak azok a rólam szóló pletykák is, amiket visszahallottam, és amelyek megpróbáltak valamilyen módon értelmet adni az ottlétemnek. Az egyik pletyka szerint például azért költöztem a befogadó családomhoz, mert a legidősebb fiú feleségének szánnak, és azért is kezdtek lakásfelújításba az elmúlt években, mert készültek a jövőtemre. Egy másik szerint könyvet írok a családról és a szibériai munkaszolgálatról, mert arról még senki sem írt, márpedig Jedwabnéban több hős volt, mint bárhol máshol az országban.

A jedwabnieikkel folytatott beszélgetéseim során többször megfogalmazódott továbbá az (mintegy a státusz nélkülségem feloldásaképp), hogy a beszélgetőtársaim úgy szóltak hozzám, mintha gyerek lennék. Ennek többször hangot is adtak („Neked most tanulnod kell, úgyhogy hallgasd figyelmesen, amit mondom.”). Az indoklásuk szerint azért, mert egyrészt a nyelvet is csak úgy használom, mint egy gyerek, másrészt pedig a tudásom is csak akkora, amekkora egy gyereké. A történetek elmondását tehát javarészt tanítási folyamatként kezelték, így azt gondolom, ők maguk találták meg a kikaput a nyilvánosságtól való elzárkózás, illetve a nyilvánosságnak való nyilatkozás között. A tanítási folyamat részeként továbbá a közelebbi ismerőseim többször nyíltan utasítottak bizonyos viselkedési szabályok betartására. Közölték velem például, hogy nem veszi ki jól magát, hogyha elmegyek a hivatalos nemzeti megemlékezésre, úgyhogy ha mégis szükségem van rá, akkor kerülő úton menjek a temetőbe, és ne hangoztassam, hogy ott jártam. Volt egy eset továbbá, amikor megtudtam, hogy mely házak álltak annak idején zsidó családok tulajdonában. Szerettem volna néhány olyan helybélivel beszélgetni erről, akik a megjelölt házak valamelyikében laktak (és esetleg már korábban is ismertem őket), de a barátaim egyöntetűen azt mondták, hogy ez illetlenség, és ha nem akarom, hogy elküldjenek Jedwabnéból, akkor ezt ne emlegetsem senkinek.

Mindezek mellett ennek a köztes státusznak volt és van egyfajta presztízsértéke is. A helyiek számára például néha hasznosnak tűnik, hogy úgy gondolják, az ő tudásaik mellett a nyilvánosságot is mélyrehatóan ismerem (náluk mindenképpen jobban, ők

ugyanis az olvasástól is elzárkóznak, csak nagy vonalakban ismernek véleményeket és eseményeket). Ennek volt ékes példája az, amikor egy, a pogrommal kapcsolatos, akkor frissnek számító interjú levetítése után többen is felkerestek telefonon és személyesen, és érdeklődtek, hogy mit gondolok az esetről. Ezt leszámítva azonban inkább az előbbi szereptársítás volt jellemző: a félig gyerek, aki a nyelvet is és a jedwabneiséget még csak tanulja.

A kutatói pozíció mellett a konkrét terepmunka-gyakorlat is természetesen a helyi normák szerint valósulhatott csak meg. Maga az interjúszituáció például egyáltalán nem integrálható az elzárkózás kultúrájába, mint ahogy semmi, amit egy antropológusnak csinálnia kell terepmunka címén. A legnagyobb ősellenség Jedwabnéban az újságíró és a történész, elsődlegesen nekem az ő köpönyegüket kellett valahogy levetnem magamról. Az interjúzás kifejezetten olyan cselekmény, ami evidens módon társul az újságírói és történészi szerepekhez a helyiek számára, amit voltaképpen a vita kirobbanása körüli időszak magyaráz. Fontos volt (illetve azt gondolom, hogy egyébként is elengedhetetlen), hogy mindenkit pontosan tájékoztassak arról, hogy ki vagyok és mi a szándékom az ittléttel. A szerencsém az, hogy abszolút komolyan vehetetlen voltam sokaknak: 20-21 éves kislánynak gondoltak, egy egyszerű fiatal diáklánynak, aki effektíve nem dolgozik, nincs semmilyen fontosabb társadalmi elismertsége, így az, hogy tudták, hogy én csak szakdolgozatot, majd pedig később disszertációt szeretnék írni Jedwabnéról, nem okozott akkora kognitív disszonanciát, mintha újságcikket vagy könyvet szerettem volna megjelentetni az esetről. Ez persze nem volt azért mindenre kiterjedő segítség, de meggyőződése, hogy e nélkül a szerep nélkül, negyed ennyi beszélgetőtársam nem lett volna.

Már említettem, hogy az ismerőseim java része a terepmunka első felében a házigazdám kapcsolati hálójából került ki. Ez azzal is járt, hogy házigazdám ragaszkodott ahhoz, hogy ő mutathasson be, mégpedig a következő módon: Ő itt Gabi, egy kedves barátnőm (később harmadik lányom) Magyarországról, antropológus, és Jedwabnéról szeretne szakdolgozatot írni. Minden érdekli, de főleg Szibéria. Ezzel, ahogy mondta, nekem akart segíteni, de védte saját magát is, hisz ő a házába fogadta a *nyilvánosságot*, és ezt valahogy kompenzálnia kellett. Az, hogy házigazdám az érdeklődési körömet javarészt a szibériai deportálásokra redukálta, amelle, hogy tényleg segített, valójában több problémát is felvetett. Egyrészt engem nem igazán ez érdekelt az elején (akkor még nem is sejtettem, hogy mennyire fontos téma), és rettenetesen zavart, hogy úgy éreztem, becsapom az embereket. Ez volt az első komolyabb etikai probléma, amivel szembesültem, ugyanis úgy gondoltam, ha ez így marad, tényleg hazudni fogok az embereknek, vagy ha mégis elmondom, hogy engem valójában nagyon is érdekel a Jedwabne-eset, akkor a házigazdámot teszem hiteltelenné, ami hatalmas homlokzatvesztés lenne számára. Arról nem is beszélve, hogy a kutatás folytatását valószínűleg teljesen ellehetetlenítené. Ezt végül azzal oldottam fel, hogy explicite soha nem is kérdeztem rá semmire, ami kifejezetten a pogrommal vagy a vitával kapcsolatos, de mivel előbb-utóbb minden beszélgetésben természetesen felbukkant ez is, óvatosan tovább tudtam görgetni a témát (persze csak egy bizonyos határig). Akkor pedig, amikor véget ért egy beszélgetés, mindig megkérdeztem, hogy van-e valami, amit nem használhatok fel a szakdolgozatomban, és hogy leírhatom-e azt is, amit a pogrommal

kapcsolatban mondtak. Sokszor az utóbbira sajnos nemleges választ kaptam, mindazonáltal tudok támaszkodni az elhangzottakra akkor, amikor egyfajta összképet próbálok kialakítani Jedwabnéról, és a lelkiismeretem is tiszta marad.

Fontos még továbbá, hogy beszélgetést csak ritkán lehetett szervezni, általában spontán alakult, és nem nagyon lehetett rájuk felkészülni, ha pedig mégis szervezett volt, az már csak a sokadik találkozás után valósulhatott meg. Ez szintén definíciós kérdés voltaképpen – egy spontán csevej az baráti és bizalmas, a szervezettség viszont a hivatalos interjúk sajátja, aminek a konnotációi nem épp a baráti kategóriájába sorolhatók, és ez Jedwabnéban komoly következményekkel jár. Szinte soha nem rögzíthettem és dokumentálhattam beszélgetéseket, és még ritkábban járultak hozzá ahhoz, hogy szó szerint idézzek valakit (6–8 ember van, akitől szoktam idézni).

Terepmunka közben a fenti kérdéseket jórészt nem teljesen így értelmeztem, mivel azonban folyamatos éberséget, koncentrációt és elviselhetetlen önreflexiót igényeltek a mindennapok, a játékszabályokba relatíve hamar sikerült beletanulnom. Utólag visszagondolva azonban összeáll a kép azzal kapcsolatban, ahogy egyébként gondolkodom Jedwabnéról most. Sőt, meggyőződésesem, hogy ez a folyamatos önreflexiós kényszer, a számtalan tiltás és lavírozás alapvetően meghatározza a kutatásom témáit és kérdésfelvetését – ezek nélkül a tabuk és feloldási kísérletek nélkül szerintem soha nem tudtam volna meg semmi fontosat az „igazi” Jedwabnéról.

A tabu-kérdés alapvetően egyszerre módszertani alapja és morális béklyója is a kutatásnak, mindazonáltal a sokszor oly terhes tiltások nem feltétlenül ördögtől való dolgok, és nem is feltétlenül per definitionem korlátok, hanem elsősorban a terep szervei részei, és rengeteget elárulnak a kutatásunk tárgyáról. Dolgozatomat Losonczy Anna gondolataival zárnám:

Riporter: Egyszer azt írtad erről a módszerről, hogy a hallgatás tudománya is.

Losonczy Anna: Ezt mint fiatal kutató még nem tudtam. Meg voltam arról győződve, mint, gondolom, a többi fiatal etnográfus is, hogy az idő kevés, az anyag óriási, a megértési kényszer tombol, tehát az embereket reggeltől estig különböző kérdésekkel kell fárasztani. Georges Braque, a festő mondta egyszer, hogy a magyarázatok és a kérdések fárasztják az igazságot. Ezt a gondolatot akkor én még nem ismertem, de egy intuitív pillanatban rádöbentem arra az evidenciára, hogy a kérdéseimre kapott válasz mindig csupán e kérdések produktuma. Ha ezzel szemben csak egyszerűen figyelek – hallgatom, hogy miről beszélgetnek az emberek és megyek velük oda, ahová ők mennek és ezekben az együttlétekből olyan keveset szólok és nyilvánulok meg, amennyire csak lehet, sőt, hagyom, hogy az emberek visszakérdezzenek, hiszen én nem természettudós vagyok, az én kutatásom alanyai emberi lények, akiknek véleménye van és joguk a kérdéseikhez –, akkor az egész sokkal érdekesebb lesz. Így aztán elhagytam ezt a kicsit rendőri, rentabilitásra törekvő kérdező módszert és megértettem, hogy az én szakmám a világon a legszebb szakma.

Irodalom

ALEXANDER, Jeffrey. C. et al. (szerk.)

2004 *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley (CA): University of California Press.

ALEXANDER, Jeffrey. C.

2012 *Trauma. A Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

BIKONT, Anna

2004 *My z Jedwabnego*. Prószyński i S-ka, Varsó.

CARUTH, Cathy – FELMAN, Shoshana

1991 *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

CHAGNON, Napoleon

1968 *Yanomö: The Fierce People*. Holt McDougal.

2014 *Noble Savages: My Life Among Two Dangerous Tribes — The Yanomamö and the Anthropologists*. New York: Simon & Schuster.

FULBROOK, Mary

2001 *A német nemzeti identitás a holokauszt után*. Ford.: Valló Zsuzsa. Budapest: Helikon,

GONTARCZYK, Piotr

2001 Gross kontra fakty. Kolejny głos na temat książki „Śsiedzi” opisującej mord na Żydach w Jedwabnem. *Gazeta Wyborcza* 2001. május 7. http://www.naszawitryna.pl/jedwabne_253.html (letöltés: 2011. november 20.)

GROSS, J. T.

2000 *Śsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*. Pogranicze: Sejny. (magyarul: Gross, J. T.: Szomszédok, a jedwabnei zsidók kiirtása. Ford.: Andor Mihály. Budapest, Új Mandátum, 2004.)

GYÁNI Gábor

2006 Emlékezet és felejtés mint politikai stratégia. *Kritika*, 9. 6–10.

2012 Kulturális trauma: adott vagy teremtet? In: Dánél Mónika – Fodor Péter – L. Varga Péter (szerk.): Eesemény – trauma – nyilvánosság. 38–58. Budapest: Ráció kiadó.

GŁOWACKA, Dorota – ZYLINSKA, Joanna

2007 *Imaginary neighbors. Toward an ethical community*. Nebraska: Board of Regents of the University of Nebraska. http://books.google.hu/books?id=-T7Ue0pEaZgC&pg=PT13&lpg=PT13&dq=imaginary+neighbors&source=bl&ots=7b_3GCcV6I&sig=VlEnAtHCLvWGk-_Kcjq4Y_LQop0&hl=en&sa=X&ei=6xbTUM-6LOOq4ATyIIGICw&ved=0CEUQ6AEwAw (letöltés: 2013. szeptember 24.)

HELLER Ágnes:

2006 *Trauma*. Budapest: Múlt és Jövő.

JANOWSKI, Maciej

2012 Jedwabne, July 10, 1941: Debating the History of a Single Day. In: Miller – Lipman (eds): *The Convolutions of Historical Politics*. Budapest–New York: CEU Press.

KACIŃSKI Andrzej

2000 Całopalenie. W Jedwabnem zagłady Żydów Niemcy dokonali polskimi rękami. *Rzeczpospolita*, 05.05.

2000 Oczyszczenie pamięci. *Rzeczpospolita*, 05.19.

KAPRALSKI, Sławomir

- 2006 The Jedwabne Village Green? The Memory and Counter-Memory of the Crime. *History and Memory*, 2006/tavaszi, 179–194.

KISANTAL Tamás

- 2009 *Túlélő történetek. Ábrázolásmód és történetiség a holokauszt művészetében*. Budapest: Kijárat.

KOVÁCS Éva

- 2008 Ártatlan tettesek – néma közösségek. 2000. 6. 10–18.
2002 Leigazoltam a zsidókhoz. In: Kovács Éva – Vajda Júlia (szerk.): *Mutatkozás. Zsidó identitás történetek*. 61–79. Budapest: Múlt és Jövő.

MÉSZÁROS Csaba – VARGYAS Gábor szerk.

- 2016 Gyűjtés és terepmunka a néprajztudományban. *Ethno-Lore: A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*. 33.

NAGY Zoltán

- 2017 Konfliktus és terepmunka. *Ethno-Lore: Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*. 34. 129–145.

POLONSKY, A.– MICHLIC, J. B. (szerk.)

- 2004 *The Neighbors Respond: The Controversy over the Jedwabne Massacre in Poland*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press.

RÉGI Tamás

- 2016 A terepmunka mint mágia. *Ethno-Lore*: 33. 299–310.

ROSENFELD, Alvin H.

- 2010 *Kettős halál. Elmélkedések a holokausztirodalomról*. Budapest: Gondolat.

SÁNTHA István

- 2016 A Napsugár története. Találkozásaink története. *Ethno-Lore* 33. 311–330.

TODOROV, Tzvetan

- 2005 *A rossz emlékezete, a jó kísértése. Mérlegen a XX. század*. Ford.: Bethlen József, Budapest: Napvilág.

VARGYAS Gábor

- 2016 Terepmunka, politika, etika. *Ethno-Lore* 33. 331–355.

WOLENTARSKA-OCHMAN, Eva

- 2006 Collective Remembrance in Jedwabne. Unsettled Memory of World War II in Postcommunist Poland. *History and Memory* 2006/tavaszi 18. 152–178.

Tuboly-Vincze Gabriella

PTE, PhD hallgató

e-mail: ving.pte@gmail.com

Gabriella Tuboly-Vincze

Lessons from a traumatised site

The author in her article, relying on the experiences of her fieldwork carried out in the town of Jedwabne in Poland, investigates in what way a deeply traumatised site potentially makes anthropological inquiry impossible and what methodological and ethical problems the researcher has to face both in course of his/her fieldwork and while processing, analysing and making public the knowledge s(h)e has gained via his/her research. The article devotes three chapters to these problems. The first one briefly introduces the small town of Jedwabne, the conflict which directed the author towards Jedwabne, and the research project of which the author believed that she would never be able to report. In the second chapter the author discusses the complex system of taboos she designates as 'the culture of seclusion', which, in her view, is the most typical aspect of the society of Jedwabne, and meanwhile the greatest challenge to her research. In the last chapter, as a sort of synthesis of the first two chapters, the author touches upon some practical issues and problems related to the fieldwork.

„Abból sosem származott jó egy szubkultúrának sem, ha kívülálló írt róla.” Esettanulmány a hardcore punkok hitelességszményeiről és a kutatói pozíció jelentőségéről

A populáris zenei szubkultúrák és színterek vizsgálatában rejlő lehetőségekre a magyar néprajztudomány jelentős késéssel figyelt fel. Ennek oka egyrészt a történeti irányultság dominanciájában, másrészt az ifjúsági kultúra (a populáris zenei identitások és közösségek elsődleges, de nem kizárólagos közege) mint kutatási tárgy általános mellőzöttségében keresendő.¹ Szapu Magda, aki tudományunk képviselői közül elsőként foglalkozott a kortárs ifjúság zenei ízlés mentén formálódó csoportkultúráival, a hagyományos etnográfiai-folklorisztikai módszertant és megközelítést alkalmazta a kaposvári középiskolások szórakozási formáinak, öltözködésének és szokásainak dokumentálására.² Munkája hiánypótló volt, ám egyúttal arra is bizonyosággal szolgált, hogy a klasszikus megközelítés nem elegendő a populáris zenei identitások és közösségek működésének megértéséhez, mert nem teszi lehetővé a képlekenység megragadását, emellett a terepmunka-tapasztalatok vonatkozásában sem mutat kellő reflexivitást.³ Pár évvel később a *Csoportok és kultúrák* című tanulmánykötetben,⁴ amely a (nem csak zenei és ifjúsági) szubkultúrák és színterek hazai vizsgálatát összegezte, már más jellegű kutatások is helyet kaptak.

Az utóbbi években ráadásul a néprajztudomány magyar képviselői is egyre élénkebb diskurzust folytatnak a terepmunka értelmezéseiről és gyakorlatairól.⁵ Az MTA Néprajztudományi Intézete 2016-ban és 2017-ben is szentelt egy-egy konferenciát⁶ a néprajzi terepmunka kérdéseinek, illetve egyéni munkák⁷ is egyre érzékenyebben foglalkoznak azokkal. Írásomban magam is olyan módon kívánok számot adni kutatásom eredményeiről, hogy azzal hozzájáruljak a hazai néprajztudomány módszertani reflexivitásának növekedéséhez.

A magyar punk szintérrel, pontosabban a *hardcore* punkokkal foglalkozó kutatásom során több alkalommal is szembesültem azzal az egyszerre érdekfeszítő és zavarba ejtő helyzettel, amikor az adatközlők értékelik a tudományos munka produktumait. Első alkalommal még meglepett a publikációimnak szentelt aprólékos figyelem, a későbbiekben azonban kiderült, hogy az eset egyáltalán nem volt egyedülálló. A fokozott érdeklődés jórészt kutatásom tárgyának sajátosságaiból fakadt, és összefüggésben állt kívülállósággal, aminek adatközlőim a megszokottnál is nagyobb jelentőséget tulajdonítottak.

¹ Lásd Szapu 2002., Voigt Vilmos ajánlása.

² Szapu 2002.

³ Havasréti 2003.

⁴ Jakab–Keszeg 2007.

⁵ Lásd például Biczó 2011.; Lajos 2013.; 2016.; Nagy 2014.

⁶ Mészáros–Vargyas 2016.; 2017.

⁷ Lásd például Balatonyi 2017: 15–22, Lőrinczi 2014 81–64.

Jelen írás átfogóan elemez két, egymáshoz több szálon kapcsolódó online vitát, amelyek saját szakdolgozatom és egy diplomafilm kapcsán 2016 februárjában és márciusában bontakoztak ki egy Facebook-csoportban. Az esettanulmány segítségével igyekszem körüljárni, hogy a hardcore punkok elképzelései a szubkulturális hitelességről hogyan hatottak kutatásomra és annak megítélésére, illetve fordítva: hogy kutatómunkám megítélése mit árul el adatközlőim hitelességgel kapcsolatos eszményeiről. A következőkben először röviden felvázolom a hardcore punk szintér és szubkultúra⁸ születésének történetét, majd a kutatás módszereit, valamint a tanulmányban használt fogalmakat és koncepciókat ismertetem.

A HARDCORE PUNKRÓL RÖVIDEN

A hetvenes évek végén, miután a punk sokkoló erejét többé-kevésbé semlegesítette a zeneipar és a média élénk érdeklődése, az Egyesült Államokban színre lépett a punkok egy új generációja. Képviselői *hardcore*-nak (keménymagnak) nevezték magukat, és igyekeztek mindent megtenni annak érdekében, hogy minimalizálják a mainstream média és a zeneipar punkra gyakorolt befolyását. Az intézményellenességet és a *do it yourself* (DIY) etikát⁹ a szintér védelmét szolgáló stratégiává tették, valamint műfaji szempontból is megújították a punkot.¹⁰ A nyolcvanas évek elejére kialakult egy magát undergroundként definiáló hardcore szintér, amely számos szállal kötődik „anyakultúrájához,” ám attól sok tekintetben el is határolódik.¹¹

Minden hardcore punk punknak tartja magát, azonban nem minden punk használja magára a hardcore címkét. A hardcore punkok rendszerint egy tudatosabb és tartalmasabb punk kultúra képviselőiként határozzák meg magukat, amit hűen tükröznek együtteseik politikai és társadalmi kérdéseket feszegető dalszövegei,¹² valamint különböző kollektív (általában a szélesebb punk színteret is megmozgató) kezdeményezések, mint például jótékonyági koncertek.¹³ A hardcore punkok a *straight*

⁸ A terminusokat övező vitákról lásd például Bennett 2011.; Greener–Hollands 2008.; Tófalvy 2011. A *szintér* és a *műfaji szintér* fogalmának meghatározásához lásd Straw 1991. és Tófalvy 2017: 36–54. A *szubkultúra* jelentésének újrafogalmazásához lásd Williams 2011: 35–43.

⁹ A hanganyagok felvétele, kiadása, promóciója és az ezekhez kapcsolódó kreatív munka (például pólok készítése), a turné- és koncertszervezés, a fanzine-szerkesztés és a koncerteken felállított árusítóstandok működtetése hivatásos menedzsment közreműködése nélkül történik. Lásd még Moran 2011.

¹⁰ Gyors, pergő ritmus, torzított gitárhangzás, szándékosan kevésbé emészthető dallamok és rövid, de mondanivalóban gazdag számok jellemezték a korai hardcore punk együttesek munkásságát (például Black Flag, Teen Idles, D.O.A.).

¹¹ Lásd még Moore 2004. és Hannerz 2015: 170–171.

¹² Lásd Haenfler 2006: 14–16.

¹³ Hazai vonatkozású példával szolgálhat egy 2016. február 26-án megrendezett koncertmaraton, amely 10 punk és hardcore együttes közreműködésével gyűjtött támogatást a Food Not Bombs mozgalom részére, amelynek civil aktivistái hétvégenként feleslegessé vált piaci áruból készített ételt osztanak a rászorulóknak.

edge (sXe) irányzat megszületésével egy absztinencián alapuló életmód-mozgalmat is adtak a punk kultúrának.¹⁴

Adatközlőim beszámolóí alapján a magyar punk szintéren először a rendszerváltás környékén került használatba a *hardcore punk* címke, és a kilencvenes évek elején-közepén jelentek meg az első együttesek, amelyek már kifejezetten hardcore punkként definiálták magukat (például AMD, Leukémia, Marina Revue). Ahogyan a szubkulturális termékek cseréjének egyre több csatornája nyílt meg, és ezáltal egyre több információ vált elérhetővé a hardcore punk ethosról, úgy sajátította el a magyar punk szintér egy szűkebb szelete a címkehez kapcsolódó elképzeléseket és gyakorlatokat. A kétezres évek elejére több helyi hardcore punk szintér¹⁵ alakult ki. A címke ellenére ezek a mai napig is lényegében ugyanazt a szubkulturális infrastruktúrát (szórakozóhelyeket, nonprofit underground kiadókat, szubkulturális termékeket forgalmazó DIY disztribútorok hálózatát) használják, mint a szélesebb értelemben vett punk szintér. Hazai viszonylatban hardcore punk szintér alatt így inkább egy sajátos, a hardcore identitással való azonosuláson és annak közösségi jóváhagyásán alapuló kapcsolathálót érthetünk, amely a szélesebb értelemben vett punk közegen belül jött létre és attól teljes mértékben sosem vált külön.

A KUTATÁS MÓDSZEREI

Kutatómunkám 2010 októbere és 2016 májusa között zajlott, és mindvégig a magukat hardcore punkként definiáló résztvevőkre összpontosított. A kutatás bő 5 éve alatt változó intenzitással végeztem többhelyszínű terepmunkát az ország különböző helyi szinterein.¹⁶ A 2-3 napos kiszállások során közösségi események (koncertek, klubfesztiválok, fesztiválok) alkalmával végeztem résztvevő megfigyelést. Az informális adatokat félig strukturált egyéni és csoportos interjúk egészítették ki. A tanulmány megírásának időpontjában összesen 49, többségükben személyes találkozás során lebonyolított beszélgetés áll rendelkezésemre.¹⁷ Kutatásom a *multi-sited* (többszínterű) jelzővel is jellemezhető, hiszen adatközlőim gyakorlatait követve¹⁸ a klasszikus módszerek mellett online kutatómunka (Facebook-csoportok, fórumok, blogok, webzine-ek nyomán követése, online elérhető források felkutatása),¹⁹ illetve egyéb szöveges, vizuális és tárgyi források (dalszövegek, fanzine-ek, publicisztikák, rölapok, plakátok, videóklippek, DIY dokumentumfilmek) elemzésével igyekeztem feltárni a hardcore punkok személyközi viszonyainak mozgatórugóit.

¹⁴ Straight edge-eknek nevezik azokat a hardcore punkokat, akik nem fogyasztanak alkoholt, drogot és dohányárut. Absztinenciájuk gyakran hús és egyéb állati eredetű termékek fogyasztására is kiterjed (lásd Vásárhelyi 2014).

¹⁵ Közöttük a mai napig is aktív szombathelyi Savaria Colonia Hardcore és az Eger Hardcore Family.

¹⁶ Budapesten, Szombathelyen, Egerben, Pécsen, Győrben, Veszprémben és vonzáskörzeteikben.

¹⁷ Áthidalhatatlan földrajzi távolság esetén e-mailben és videóbeszélgetés formájában is készültek interjúk.

¹⁸ A multi-sited etnográfia fogalmáról magyarul lásd Lajos 2013: 43–54.; 2015: 163–172.

¹⁹ Az internetről mint antropológiai terepről lásd Lajos 2016.

A terepmunka alakulását befolyásoló tényezők természetesen az én esetemben is túlmutattak a kutatás szám- és adatszerúsítható paraméterein. Mint említettem, adatközlőim előszeretettel nyújtottak visszajelzést a kutatásról, és ez időnként konfliktussal járt,²⁰ hiszen a kutató megfigyelői helyzete, illetve az adatközlők kitartó „ostromlása” még a legnagyobb körütekintés mellett is joggal ébreszthet bizalmatlanságot.²¹ Ebből a szempontból kulcsfontossággal bír az, hogy a kutató mindig egyfajta *peremhelyzetbe* szorul, hiszen célja kívülállóként, rálátása vagy (amennyiben „hazai terepen” kutat) magánszemélyként betöltött pozíciója bennfentesként határozza meg.

Az én peremhelyzetemet két, a terep természetéből fakadó tényező súlyosbította. Amennyiben a kutatás meghatározott helyszínen zajlik és jól körülhatárolható közösséggel foglalkozik, a hosszútávú jelenlét és a megfontolt kapcsolatépítés segíthet a kutatóknak a kutató kontextualizálásában. A műfaji színterek kutatásának egyik legnagyobb nehézsége viszont éppen abban rejlik, hogy a terep jellege miatt a kutató a kutatók egy részével sosem találkozik személyesen, a „huszonnégy órá” ottlét pedig nem, vagy csak kivételes helyzetekben²² valósítható meg. Egy egyértelmű határokkel nem rendelkező terepen ráadásul a résztvevők számára a megszokotthoz képest nagyobb jelentőséggel bírhat a pozicionálás, vagyis a bennfentesség mértékének megállapítása és a kívülállóktól való elhatárolódás.

Andy Bennett 2002-ben hívta fel a figyelmet arra, hogy a populáris zenei identitások és közösségek kutatásával foglalkozó munkák többsége a módszerek adatszerű közlésére szorítkozik, és csak érintőlegesen tárgyal módszertani kérdéseket. Bennett különösen jogosan hiányolta a bennfentesség révén szerzett tudás és hozzáférés jelentőségének elemzését, hiszen a tudományterület jellemző kutatási modellje a kilencvenes évek óta a bennfentes kutató által végzett terepmunka.²³ Ennek ellenére továbbra is csak kevesen részletezik, hogy helyzetük hogyan befolyásolta kutatásuk menetét és eredményeit. A kevés kivétel egyike Paul Hodkinson, aki maga is az általa kutatott brit goth színtér résztvevője, és az elsők között szentelt a témának egy teljes tanulmányt.²⁴ A (hardcore) punkról szóló szakirodalom nagy része szintén (egykori) résztvevők tollából származik, ám a munkák többsége²⁵ nem fordít különösebb figyelmet módszertani kérdésekre. Eric Hannerz például komoly forrásértékkel bíró terepmunka-anekdóttakkal illusztrálja az adatgyűjtés folyamatát, de kutatói és résztvevői mivoltának konfliktusairól szinte semmit sem mond.²⁶ Ross Haenfler ezzel szemben egy hosszabb fejezetet²⁷ szentelt annak a kérdésnek, hogy bennfentessége milyen szerepváltságokkal szembesítette a kutatás so-

²⁰ A konfliktus szerepéről a terepmunkában lásd Nagy 2017.

²¹ A kollaboratív módszer ezt igyekszik kiküszöbölni a kutató-adatközlő viszony kölcsönössé tételével. Lásd Lőrinczi 2014.; Nagy 2014.

²² Terepmunkám során erre csak 2015 nyarán adódott alkalmam, amikor ellátogattam a bősárányi (2018-tól már veszprémi) *Hell Vill* fesztiválra, ahol két napot megszakítás nélkül töltöttem együtt a kutatókkal.

²³ Bennett 2002: 459–464.

²⁴ Hodkinson 2005.

²⁵ Lásd például Tsitsos 1999.; Wood 2006.; Driver 2011.; Císař–Koubek 2011.; Stewart 2012.; Griffin 2012.; Hannerz 2015.

²⁶ Hannerz 2015: 7.

²⁷ Haenfler 2006: 17–31.

rán. A kutatói helyzet következményeiről különösen kevés szó esik azokban az esetekben, amikor kívülálló végzi a kutatást,²⁸ holott tapasztalataim alapján ez indokolt volna: az én figyelmemet például éppen kívülállóságom irányította a határhúzás kérdésére.

HATÁROK ÉS HITELESSÉG: A TANULMÁNYBAN HASZNÁLT TERMINUSOK ÉS FOGALMAK

A kívülállók és bennfentesek közötti határok meghúzása és azok folytonos újratárgyalása a populáris zenei identitásokkal és közösségekkel foglalkozó kutatások egyik klasszikus témája.²⁹ A hetvenes-nyolcvanas években a Centre for Contemporary Cultural Studies³⁰ köré szerveződő kutatóiskola a brit munkásosztály ifjúsági szubkultúráit társadalmi környezetüktől látványosan elkülöníthető, homogén csoportkultúrákként határozta meg. A CCCS kutatóinak túlnyomó többsége nem végzett empirikus anyaggyűjtést, így a szubkulturális és nem szubkulturális között feltételezett határok egyrészt önkényesek voltak, másrészt elterelték a figyelmet néhány lényeges kérdésről: miért fontos a kívülállók és a bennfentesek megkülönböztetése a kutatás *alanyai* számára? Hogyan alkotják meg kívülállók és bennfentesek kategóriáit? Menynyire mondhatók a kategóriák határai rögzültnek, van-e közöttük átjárás, és hogyan befolyásolják a szubkulturális közösségek működését?

A fenti kérdések viszonylag későn kerültek az érdeklődés középpontjába, pedig nem voltak új keletűek. Howard Becker már 1963-ban arról értekezett, hogy a chicagói jazz zenészek hogyan határolódnak el a közönségüktől a *hip-square* dichotómia megalkotásával. Kathryn Fox 1987-es tanulmánya, amely egy amerikai punk közösség rétegződését mutatta be, azzal foglalkozott, hogy a bennfentesesség kritériumai hogyan teremtik meg egy szintér belső hierarchiáját. Fox munkája arra is felhívta a figyelmet, hogy a kívülállóknak egyáltalán nem kell távolinak lenniük és hogy a bennfentesességhez szükséges a közösség jóváhagyása.

Sarah Thornton monográfiája (1995) az acid house szinterről egy lépéssel tovább vitte Fox gondolatmenetét. Thornton úgy véli, hogy a státusz, azaz a szintérhierarchiában elfoglalt pozíció az adott személy birtokában álló szubkulturális jártasságokon, tudáson és javakon, vagyis összességében az egyénileg felhalmozott *szubkulturális tőkén* alapul. A szubkulturális tőke megszerzését számos tényező segíti: az ízlés, az eredetiség, a befektetett munka, pénz és idő, illetve a szakértelem,³¹ a kapcsolati tőke és különféle szintérszerepek vállalása. A legfontosabb, mindezekből egyszerre táplálkozó tényező azonban a hitelesség (*authenticity*).³²

²⁸ Lásd például Sarah Thornton, aki reflektált arra hogy mi különbözteti meg őt az adatközlőitől (1995: 2), de ezt a szálát nem vezette végig a könyvében, vagy Mullaney (2007), aki éppen csak megemlíti, hogy a megszokottól eltérően magánszemélyként semmi köze a hardcore punkokhoz.

²⁹ Lásd Williams 2011.

³⁰ A CCCS-ről és kritikájáról lásd Kacsuk 2005. és Tófalvy 2017: 32–36.

³¹ Tófalvy Tamás összegzése (2017: 91).

³² A hitelesség (nem csak szubkulturális) fogalmáról Lásd Vannini és Williams 2009 és Theodossopoulos 2013.

Theodossopoulos szerint a hitelesség egységes antropológiai-néprajzi definíciójának megalkotása nem lehetséges, ám ez valójában nem feltétlenül probléma. A fogalom köznap jelentéstartalma ugyanis maga sem egységes: sokrétűsége eltérő, gyakran vetélkedő, az adott helyzethez igazodó elképzeléseket eredményez mind a kutatóttak, mind a kutató részéről. Ezek vizsgálatához pedig rugalmas fogalmi keretre van szükség.³³

Szubkultúrák és szinterek viszonylatában a *hiteles* fogalmának általános jelentés-tartalmai (valódi, eredeti, hű reprezentáció, önazonos)³⁴ jellemzően egyszerre, egymással átfedésben jelennek meg és a „ki/mi vagy, kinek/minek vallo magad, és ezt hogyan fejezed ki” kérdések köré rendeződve játszanak fontos szerepet személyek és gyakorlatok pozicionálásában. Jelen tanulmány elsősorban a személyekhez (főleg a kutató személyéhez) kapcsolódó hitelesítési gyakorlatokra összpontosít.³⁵

A szakirodalmi beszámolók alapján egy szintér (legyen az goth, techno vagy punk) hiteles résztvevőjének lenni annyit tesz, mint olyan módon demonstrálni a résztvevői identitást és a szubkulturális tőkét, hogy az egyrészt önazonos megnyilvánulásnak tűnjék,³⁶ másrészt közösségi elvárásoknak is megfeleljen.³⁷ Ahogyan egyik adatközlőm találóan megfogalmazta: „otthonról, a fotelból senki nem lehet hardcore punk”, vagyis az identitás-performanszok akkor nyernek értelmet, ha közönség előtt zajlanak. Az egyéni hitelességet tehát nem csak személyes, hanem kollektív képzetek is erősen meghatározzák. Mivel azonban ezek igen változatosak lehetnek és kontextustól függően kisebb-nagyobb rugalmasságot mutatnak, előfordulhat, hogy egy adott személy/gyakorlat/viselkedésmód egy adott szituációban hitelesnek, egy másikban azonban megkérdőjelezhetőnek minősül. A hitelességeszmények érvényre juttatásának tétje van, hiszen a hitelesség elismerése szintértársadalmi jutalmakkal jár: jogalapokat és szerepeket legitimál, és biztosítja, hogy egy adott személy vagy akár csoport ne egyszerűen csak bennfentes legyen, hanem előkelő helyet foglaljon el a szintérhierarchiában. A hitelességgel kapcsolatos elgondolásoknak tehát nem csak a személyes szubkulturális identitás alakulásában és az egyéni pozíció meghatározásában van fontos szerepük, hanem a másoktól (kivülállóktól és a szintér más résztvevőitől) való elkülönülés eszközeként a csoporthatárok kijelölésében is közreműködhetnek.

Mint fentebb említettem, a hitelességnek nincs egységes definíciója, és ez a punk/hardcore szintér kontextusában is igaz: a résztvevők elgondolásai, bár mutatnak köz-

³³ A hitelességgel foglalkozó szakirodalom tematikai szempontból meglehetősen sokszínű: személyes és csoportidentitások, tárgyak, kulturális gyakorlatok, társadalmi határok vizsgálatára egyaránt alkalmazkodik a fogalmat (lásd Theodossopoulos 2013: 339–353.).

³⁴ Theodossopoulos 2013: 339.

³⁵ Az, hogy az *autentikus* fogalmának egyes jelentésrétegeit kik, mikor és hogyan használják, vagyis ezek milyen konkrét szereplőkhöz, cselekvésekhez, tárgyakhoz, sőt helyekhez és idősíkokhoz (lásd Theodossopoulos 2013: 350–353.) kapcsolódóan jelennek meg, és hogy milyen egyeztetések vagy versengés folyik közöttük, terjedelmi okokból nem képezheti e tanulmány tárgyát, ám egy nagyobb lélegzetvételű munkában mindenképpen központi helyet kap majd.

³⁶ Hannerz 2015: 29.

³⁷ Lásd még Williams–Copes 2005.; Williams 2006.; Lewin–Williams 2009.

megegyezésen alapuló vonásokat, leginkább egymás viszonylatában öltenek alakot.³⁸ A különféle személyes és kollektív hitelességeszmények között folyamatos egyeztetés, illetve a tanulmányban elemzethez hasonló esetekben *versengés* zajlik, melynek mögöttes, gyakran nem is tudatos célja a szubkulturális identitás kinyilvánítása és a csoporthatárok meghúzése. A résztvevők szemszögéből a kívülálló kutató olyan felület, amelyre még senki sem írta rá a maga igazságát, így jelenléte mozgósíthatja az eltérő hitelességeszményeket és alkalmat nyújthat azok ütköztetésére.

„MIÉRT KÉNE EGY (...) KÍVÜLLÁLLÓT TÁMOGATNI?” (F1)

Valahányszor egy adatközlő tudomására hoztam, hogy kutatásom tárgyát kifejezetten a *hardcore* punkok képezik, én is a határhúzás résztvevőjévé és alanyává váltam.³⁹ A *hardcore* címkét elvben bárki használhatja saját punksága meghatározására. Ugyanakkor, ha az illető ezt nyilvános térben is megteszi,⁴⁰ más punkok jóváhagyására is szüksége lesz a címke „jogszerű” viseléséhez. Egy kutatás legalább részben a terep nyilvános tereiben zajlik, és eredménye is nyilvánosságra kerül, így nem meglepő, hogy az adatközlők számára jelentősége van a kutató helyzetének. A bennfentesség garantálhatja, hogy birtokában van annak a tudásnak, illetve azoknak a tapasztalatoknak és kapcsolatoknak, amelyek az adatközlők szemszögéből nézve képessé teszik egy hiteles összkép közvetítésére. Elvárásai ugyanakkor egy bennfentes kutatót is kihívás elé állítanának, hiszen míg a hitelességnek tulajdonított jelentőség általános, addig az arról alkotott elképzelések változatosak és sok tekintetben rugalmasak. Nem tudok felidézni olyan adatközlőt, aki ne próbálta volna felmérni, hogy milyen kapcsolatban állok a színtérrel,⁴¹ és aki ismeretségünknek legalább a kezdeti szakaszában nem a választól függően ítélte meg engem mint kutatót. Az alább ismertetett esetben sem történt másképp.

Mivel a punk kultúra virtuális megnyilvánulásai a kezdetektől fogva érdekelték, számos módon használtam adatgyűjtésre a világhálót. Leginkább az érdekelt, hogy adatközlőim milyen módon és célokkal használják az internetet.⁴² Ebből a szempont-

³⁸ Erik Hannerz szerint (2015), a különböző punk-értelmezés háttérében az áll, hogy a résztvevők többféleképpen határozzák meg a mainstreamet (vö. Tófalvy 2017: 107–133.), és többféle módon igyekeznek szembehelyezkedni azzal. A punkok egy része a mainstreamet a színtéren belülről helyezi, és attól úgy igyekszik elhatárolódni, hogy szigorúbb kritériumokhoz köti a hitelességet.

³⁹ Adatközlőimet betű és szám kombinációjával azonosítom, amelyben a betű a nemet jelöli (F – férfi, N – nő), a szám pedig a személy „sorszáma,” amelyet az idézés sorrendjében rendelttem hozzá a megszólalókhoz. Az idézet ugyanattól a személytől származik, aki a tanulmány címéül választott hozzászólást is képernyőre vetette. A vitát követően felvettem vele a kapcsolatot és kezdeti ellenérzései dacára írásban szívesen válaszolt a kérdéseimre (személyes találkozó a földrajzi távolság miatt nem volt lehetséges).

⁴⁰ Például *hardcore* punkként definiált helyeket, eseményeket látogat, az együttese használja plakátokon a *hardcore* címkét, az általa szerkesztett fanzine *hardcore*-ként határozza meg magát és így tovább.

⁴¹ A legtöbben nyíltan rákérdeztek, hogy milyen indítatásból választottam éppen ezt a témát, illetve többekről is kiderült, hogy találkozásunk előtt végeztek némi online kutatást, és Facebook-profilom (képek, posztok, kedvenc zenekarok listája) alapján próbáltak feltérképezni engem.

⁴² Vásárhelyi 2015.

ból különösen izgalmasnak bizonyultak a fórumbeszélgetések,⁴³ az online publikációk (cikkek, blogbejegyzések) alatt zajló hozzászólás-viták, valamint a színtérhez kapcsolódó különböző Facebook-csoportok üzenőfalai, amelyeken olyan interakciókat is meg lehetett figyelni, amelyek a kutató jelenlétében valószínűleg nem zajlottak volna le. Etikai okok⁴⁴ miatt az így szerzett információkat csak közvetetten használtam fel (interjúkérdések kidolgozására és adatközlőkeresésre), mígnem 2016 februárjában elérkezettnek láttam az időt a kutatói színvállásra.

A *Hardcore for hardcore* csoport működését ekkor már két éve kísértem figyelemmel, számos tagjával személyesen is találkoztam. Mivel a csoport zárt, a többiekhez⁴⁵ hasonlóan én is az adminisztrátortól kértem engedélyt a belépésre. Az adminisztrátori hozzászóláson kívül a csatlakozásnak nem volt egyéb feltétele, senki sem ellenőrizte például, hogy van-e közöm a színtérhez. A csoport meglehetősen aktív, naponta több poszt jelenik meg a közös üzenőfalon, ahol a tagok közül bárki megoszthat eseményeket, hivatkozásokat, videókat, képeket, lemezkritikákat, koncertbeszámolókat, és eladásra kínált holmit. A csoportnévhez híven az egyetlen kritérium az, hogy a megosztás tartalma hardcore punk vonatkozású legyen. Az adminisztrátor törölheti a bejegyzéseket és kitilthatja a résztvevőket, illetve hozzászólások formájában maguk a csoporttagok is jelezhetik, ha egy posztot vagy személyt oda nem illőnek vélnék. A csoport így kiváló lehetőséget nyújtott arra, hogy megfigyelhessem, mit definiálnak a résztvevők hardcore punkként.

2016 februárjában az adminisztrátor engedélyével újtára bocsátottam egy felhívást, amelyben arra kértem a csoport tagjait, hogy egy szabadon szerkeszthető dokumentumba írják be általuk fontosnak vélt magyar hardcore punk együttesek neveit. A felhívásban röviden ismertettem a dokumentum célját, majd arra buzdítottam a csoporttagokat, hogy amennyiben igényük van rá, kérdezzenek a kutatásról.

A kezdeményezés alapvetően sikert aratott, hiszen a megosztást követő három napban 62 személy kedvelte a közleményt és nagyon sokan járultak hozzá a gyűjtéshez. Ugyanakkor a kritikus hozzászólások sem vártak magukra sokáig. Ezek kezdetben csak a kutatás, pontosabban a hardcore punk mint antropológiai téma létjogosultságát firtatták. Az igazi vita akkor vette kezdetét, amikor egyik adatközlőm, aki közös munkánk emlékéül megkapta a mesterképzést záró dolgozatom digitális változatát, lelkesen (és anélkül, hogy engedélyt kért volna) terjeszteni kezdte azt a csoporttagok körében. Fél nap leforgása alatt többen is elolvasták a dolgozatot, és élénk vita alakult ki az írásmű tartalmáról és minőségéről. Kutatóként ebben a hozzászólók kérdéseinek megválaszolásával vettem részt, majd megpróbáltam a lehető legtöbbet kihozni a látszólag kedvezőtlen helyzetből: elemezni kezdtem a történeteket és rájöttem, hogy kiváló forrásanyag került a kezembe.

⁴³ Elsősorban a *Punk Portál* ma már kevésbé aktív fórumai.

⁴⁴ Lásd Lajos 2016: 843–845.

⁴⁵ A csoportnak jelenleg 2095 tagja van (2017. 06. 04.).

Bő egy hónappal később egy készülő dokumentumfilmről⁴⁶ szóló posztra lettem figyelmes:

sziasztok! egy ezen csoportot is érintő projektről szeretnék titeket tájékoztatni. készül a magyar hardcore punk színtérről a Budapesti Metropolitan Egyetem Kommunikációs és Művészeti Karának hallgatói által egy dokumentumfilm, amelynek elkészültéhez egy minimális összegre még szükségük van. a készítők a Jótékonyági Puntesten is ott voltak. egy hiteles és releváns filmet készítenek a szubkultúráról, annak minden sztereotípiájával, de lehetőleg olyan személyes tálalásban, amely elháríthatja a sajnos fennálló előítéleteket a hardcore punkkal szemben. egy nagyon méltányos indiego kampányuk van a végső simításokhoz. megérkezett az első teaser is, amelyben a Jótékonyági Puntestbe⁴⁷ kaphat betekintést, aki megnézni. ez egy abszolút olyan dolog újra, amely mögé érdemes beállni! (F2)⁴⁸

A felhívást ez esetben is vita követte, amelyben (miután kifejezetten a vita miatt felvették a csoportba) a film ötletgazdája is részt vett, hogy hozzáam hasonlóan megválaszolhassa a csoporttagok kérdéseit. A film készítőivel egy szombathelyi klubfesztiválon korábban már keresztezték egymást útjaink (ők felvételeket és interjúkat készítettek, én pedig terepmunkán voltam), de csak a vitát követően cseréltünk tapasztalatot. Mint megtudtam, a film elsődleges célja a punkokkal kapcsolatos sztereotípiák lebontása volt, és ehhez olyan főszereplőket választottak (a színtér egy-egy egri és szombathelyi „nagy öregét”), akiknek punksága látszólag ellentmondásban áll civil életükkel (családi élet, munka).

A viták tárgya különbözött, de lényegüket tekintve ugyanarról szóltak: ki (nem) jogosult arra, hogy bemutasson a hardcore punkság lényegéről semmit sem tudó olvasó- vagy nézőközönségnek egy olyan színteret és szubkultúrát, amelynek egyik legmeghatározóbb sajátossága éppen az, hogy résztvevői törekednek a hozzáférés korlátozására. Mindebből egyenesen következnek tanulmányom központi kérdései: mi biztosíthat jogosultságot arra, hogy valaki a szélesebb nyilvánosság előtt beszéljen a hardcore punkról, és miként határozzák meg az adatközlők a megfelelő ábrázolásmódot? Meny- nyiben árulkodnak elvárásaik a hitelesség megítélésének általános tényezőiről és az ezek mentén kirajzolódó különféle hitelességeszményekről? A következőkben a viták főbb tematikai csomópontjai mentén ezekre a kérdésekre igyekszem választ adni.

KÖTÖDÉS

Hodkinson szerint a bennfentes kutatónak számos előnye származik helyzetéből: közös nyelvet beszél az adatközlőkkel, otthonosan mozog a színtéren, és vannak saját,

⁴⁶ Itt is szeretném megköszönni a készítőeknek, hogy engedélyt adtak a filmjükéről szóló vita esettanulmányként való felhasználására.

⁴⁷ A poszt egy jótékonyági koncertmaratonra utal, amelyet 2016. március 5-én rendeztek meg azért, hogy adományokat gyűjtsenek a színtér egy résztvevőjének kórházi kezeléseire.

⁴⁸ A felhívás megosztója nem vett részt a film készítésében.

esetenként a kutatókkal közös tapasztalatai, ami nem csak gördülékenyebbé teszi a terepmunkát, hanem az adatközlők részvételi hajlandóságát is növeli azzal, hogy bizalmat ébreszt a kutatás kimenetele iránt.⁴⁹ A viták során elhangzott érvek és ellenérvek összecsengenek Hodgkinson megállapításaival: a hozzászólások egy része elsősorban a kutató/a filmesek személyes kötődését firtatta, és nyíltan olyasvalakit határozott meg megfelelő személyként, akit bennfentességének mértéke alkalmassá tesz arra, hogy munkájával hiteles képet fessen a hardcore punkokról.

Bennfentességem felmérésére jellemzően ugyanazokat a kérdéseket használták, amelyeket a csoport egyik tagja a film ötletgazdájának is nekiszegezett: *1. Mi a kapcsolat a hardcore-al? A profilod nevezetesen két közös ismerősünk van, linkin parkot, insane-t és blind myself-et hallgatsz.*⁵⁰ *2. Miért a hardcore-rol akarsz filmet csinálni?* (F1) A kérdések nem pusztán a zenei ízlésről vagy a témaválasztás indoklásáról szólnak, hanem elősegítik annak megítélését, hogy a kutató – az adatközlőkhöz hasonlóan – személyes kötődést érez-e a téma iránt, hogy érdeklődése mennyire fakad elkötelezettségből, és mennyire tudható be külső érdekeknek.

Ezeknek a kérdéseknek azért van jelentőségük az adatközlők számára, mert a hardcore punk szintjén a résztvevői hitelesség egyik általános kritériuma a kötődés mélysége: az őszinte (és mások által is annak tartott) elkötelezettség a hiteles hardcore punkok legfontosabb ismérve a felszínesnek vélt mainstreammel, illetve más punkokkal szemben.⁵¹ Gyakran találkoztam például azzal a fejlődéstörténettel, amely a hardcore punkká válást a szubkultúrához való kötődés elmélyülésének természetes folyamánként értelmezi, és újabb lépésnek tekinti egy tudatos és ezért magasabb szintű punkság felé.⁵² A kötődés mélységének megállapításában fontos tényezők lehetnek a szintjén vállalt szerepek (zenész, koncertszervező, kiadó stb.), a részvétel állandósága és aktivitása, a kapcsolati háló kiterjedése és minősége, a szubkulturális tudás és javak megszerzésébe fektetett idő, pénz és energia.⁵³

Kellő mennyiségű munkával és kitartással mindezeket egy kívülálló kutató is produkálhatja, ettől azonban nem válik bennfentessé, hiszen céljai továbbra is megkülönböztetik őt a résztvevőktől. Ez alól csak olyan személy képezhetne kivételt, aki előbb volt résztvevő, mint kutató, vagyis aki feltehetően érzelmi alapon kötődik a szintérhez. Amikor a vitát követő levélváltásunk során megkérdeztem a tanulmány címét ihlető F1-től, hogy miért gondolja úgy, hogy kívülálló munkájából nem származhat jó, elmagyarázta, hogy kizsákmányolásnak érzi, ha valaki úgy próbál személyes hasznot húzni a szintérből, hogy annak sosem volt résztvevője, és úgy veszi el a közösségtől azt, amire szüksége van, hogy cserébe semmit sem ad.⁵⁴

⁴⁹ Hodgkinson 2005: 136–139.

⁵⁰ A fent említettek nem hardcore punk zenekarok, sőt, „keményzenei” közegeben kifejezetten mainstreamnek számítanak.

⁵¹ A „punk” más megjelölésekkel társulva (és beszédhelyzettől függően) akár sértő is lehet. Lásd kannás boros punk, tarajos punk, divatpunk (vö. Hannerz 2015: 89).

⁵² Vö. Hannerz 2015: 91–94. és Haenfler 2006.

⁵³ Vö. Tófalvy 2017: 91. és Hannerz 2015: 49.

⁵⁴ Vö. Hannerz 2015: 69–72.

A fentieket támasztják alá az alábbihoz hasonló, jellemzően korábbi adatközlőimtől származó hozzászólások is, amelyek igyekeztek bizakodást kelteni a csoporttagokban:

volt egy régi, alapszintű szakdolgozat, kb fél év munkájával régen, és van egy sok éves, interjúkkal és kutatással alakuló doktori disszertáció. az, hogy anno is erről írt Ági, szerintem azt mutatja, hogy nem a mostani doktori miatt nézett ki egy témát magának random. persze akkor még lehet, hogy épp belecsöppent a dolgokba, amikor az elsőt írta (F3)

A hozzászóló ugyanazokkal a tényezőkkel (érdeklődésem tartósságával, a kutatómunkába fektetett idővel és energiával) érvelt hozzáértésem és jogosultságom mellett, amelyek résztvevők esetében a kötődést jelzik.

AKTIVITÁS ÉS ELKÖTELEZETTSÉG

A „fotelpunk” kifejezés, amelyet azokra használnak, akik közösségi eseményeken ritkán vagy soha nem bukkannak fel, az egyik legnagyobb sértés a szintéren és egyet jelent a megkérdőjelezhető hitelességgel. A passzív kultúrafogyasztás és az események alkalmi látogatása ugyanis ellentmond a tudatos, „csináld magad” kultúrateremtés eszményének, amely aktív és lehetőleg konstruktív jelenlétet követel meg a résztvevőtől. Az aktivitás az elkötelezettség kézzel fogható jeleként növelheti a hitelességet.

A jelenlétnek elsősorban minősége és a részvétel időtartama ad értéket. Számos interjú és terepszituáció támasztotta alá, hogy a passzív magatartás a hitelesség ellenében hat. Arról ugyanakkor megoszlanak a vélemények, hogy mi számít alkalmi részvételnek. Az „érkezz időben és nézz meg minden együtttest” szlogen, amely gyakran bukkan fel helyi szinterek koncertjeit reklámozó röplapokon és plakátokon, legalább annyira szól a magyar szintér életben tartásának kötelezettségéről, mint a fellépők tiszteletben tartásáról. Sokak szerint nem hiteles viselkedés, ha valaki szinte csak nagyobb szabású eseményeken és külföldi előadók koncertjein jelenik meg,⁵⁵ a helyi underground fennmaradását ellenben nem támogatja jelenlétével. Mások (jellemzően azok, akik a helyi szinterek eseményeit ritkábban látogatják) a hangsúlyt kizárólag az aktivitásra helyezik, preferenciáikat jellemzően a hardcore műveltség bővítésének szándékával indokolják, és a hitelességet nem kötik a szűkebb (magyar) szintér támogatásához – érthető módon, hiszen ha így tennének, azzal saját hitelességüket kérdőjeleznék meg.

A fentiekkel összhangban adatközlőim egyik leggyakoribb tesztkérdése, miszerint milyen fontosabb és kevésbé fontos eseményeken voltam jelen a kutatás során, valójában szándékaim komolyságát hivatott felmérni. Hasonlóképpen, amikor a dokumentumfilm finanszírozására buzdító felhívás a támogatás mellett szóló érvként vonultatta fel azt, hogy *a készítők a Jótékonyági Punkesten is ott voltak*, egyúttal azt is megerősítette, hogy *a filmesek egy hiteles és releváns filmet készítenek a szubkultúráról (...)* (F2).

⁵⁵ A hitelesség megítélésének szituatív jellegét igazolja, hogy ez alól felmentést adhat az, ha az illető (nyilván az adott hitelességeszmény mércéjével mérve) már eleget tett le az asztalra, vagy esetleg családjá, munkája miatt a részvétele kivételes eseményekre korlátozódik.

A jelenlét intenzitása mellett annak időtartama is meghatározó lehet a bennfentesség és a hitelesség megítélésében. Mullaney sXe-ekre vonatkozó megállapítása,⁵⁶ miszerint a részvétel tartóssága stratégiai jelentőséggel bír a hitelesség felmérésének folyamatában, kivethető a teljes hardcore punk színtérre. A kötődés egyik mértékegysége a résztvevőként töltött idő: a magyar színtér közismert, legendás alakjainak mindegyike legalább részben annak köszönheti presztízsét, hogy elkötelezettségét egyértelműen bizonyítja a színtéren aktívan töltött évek száma. Így válhatott kutatásom időtartama elkötelezettségemet és jogosultságomat bizonyító fegyverténnyé: *Ágik kb 6-7 éve foglalkozik ezzel a szakdolgozattal. Én személy szerint kifejezetten örültem neki, hogy egy félig kívülálló próbálja meg dokumentálni (...)* (F4) A hozzászóló jól tudta, hogy nem csak félig vagyok kívülálló és hogy valamivel kevesebb ideig tartott a kutatás, ennek ellenére a kutatómunkába fektetett évek számával próbálta igazolni, hogy ha nem is vagyok bennfentes, azért a „kívülálló” sem fedí a valóságot.

SZUBKULTURÁLIS TUDÁSTŐKE

Az aktív jelenléthez hasonlóan a hardcore punkkal kapcsolatos tárgyi tudás⁵⁷ elsajátítása is nagy jelentőséggel bír. A kutatómunka során folyton próbára tették jártasságomat, és a szakdolgozatot övező vitában is elsődleges szempontként merült fel az, hogy mekkora tárgyi tudást mutat (illetve nem mutat) a dolgozat: „*Hardcore zenekarok, kiadók, fanzinek, az elmúlt 25 + év emblematikus alakjai még megemlítés szintjén sem nagyon fordulnak elő*” (F5). A forráshasználat hiányosságait ért kritikák nem csak annak tudhatók be, hogy mások voltak a forráspreferenciáink, illetve hogy engem kutatóként más érdekelt, mint ami a résztvevőket foglalkoztatja, hanem annak is, hogy adatközlőim nagy része a hitelesség előfeltételének tartja a tárgyi tudást, és komoly kutatókedvet mutat minden iránt, ami hardcore punkkal kapcsolatos.⁵⁸

A tárgyi tudás a bennfentesség benyomását keltheti, de a hitelességhez az ismeretek pusztja birtoklásánál sokkal fontosabb azok megjelenítése. A megfelelő megjelenítést a különböző hitelességeszmények természetesen másként határozzák meg: jellemző ütközőpont például az a kérdés, hogy pontosan mekkora lexikális tudásra van szüksége egy résztvevőnek. Az általános kutatókedv ellenére megoszlanak a vélemények arról, hogy az értelem vagy az érzelem a fontosabb, azaz hogy az aprólékos történeti tudás és a lehető legtöbb zenekar beható ismerete elveszi-e a „leket” a hardcore punkságból, vagy épp ellenkezőleg, az elkötelezettség és az érdeklődés bármikor felvillantható bizonyítékaként belépőt jelent az igazi keménymagba.

⁵⁶ Mullaney 2012.

⁵⁷ Főbb területei (a teljesség igénye nélkül) a következők: együttesek ismerete, a műfaj és a színtér története, a hardcore punk ethosz sajátosságai, a szubkulturális infrastruktúra ismerete.

⁵⁸ Academia.edu profilom látogatottsága ugrásszerűen megnövekedett a vita napjaiban, de az is előfordult, hogy adatközlőim előbb értesültek cikkem online megjelenéséről, mint én.

DO IT YOURSELF ETIKA

A DIY szellemiség ismerete és alkalmazása a mainstreamhez (kommerciális) és az undergroundhoz (autonóm) kapcsolt jelentéstársítások⁵⁹ értelmében a hardcore punk színtér önmeghatározásának és mindennapi működésének alappillére. A film kapcsán zajló vita kiszámíthatóan következett a felhívásból, amely a DIY szellemiség megsértésének hatott azzal, hogy adakozásra kérte a csoporttagokat:

az itt a gond, hogy a hardcore elegge DIY dolog jo esetben, es akkor jöttök Ti, (...) es penzt akartok arra hogy csináljatok erről egy dokumentumfilmet. nem kell meglepődni, hogy ez utan egyesek fenntartásokkal kezelik ezt az egeszet. nyilván akik megszólalnak majd, nem fognak hülyeségeket mondani,⁶⁰ de rossz „kezekben” barmi felreertelmezhető, es a fenti hozzaallas miatt siman lehet ettől tartani. aztan az ember nem örül amikor valakiknek hala, masok teljesen hülyeségeket gondolnak arról ami neki sokat jelent. (F6)

A fenti hozzászólás értelmében a készítők kérése szembe megy a hardcore punk normákkal, így munkájuktól sem lehet hiteles végeredményt várni. A közösségi finanszírozás ugyanakkor nem feltétlenül mond ellent a DIY etikának, elég csak arra gondolni, amikor nemzetközi koncertek alkalmával becsületkasszás belépővel gyűjtik össze a turnézó együttes üzemanyagköltségét, vagy amikor egy-egy jótékonyági est adományaival olyan ügyet támogatnak, amely fontos a színtér számára. A hozzászóló szkeptikusságának oka sokkal inkább az, hogy a film készítői nem a színtér résztvevői. Egy másik hozzászólás szintén a színtér aktív résztvevőihöz és a színtér számára fontos ügyekhez kapcsolta a hasonló projektek kivitelezéséhez szükséges jogosultságot:⁶¹

Egyébként nekem ez nem fér bele hogy pénzt kérünk ilyenre. Jótékonykodás ha más valaki megsegítéséről van szó akkor minden további nélkül. (...) Ha egy klubbnak kéne a pénz ahol koncertek vannak, vagy mint pl a gorillának⁶² kellett segíteni. Az is más. (...) Anno sixcutson⁶³ is voltak videók (localhero), dvd is lett belőle. (...) Volt vele melő. DIY. Szerintem hardcoreról kutakodtok ez legyen az első amit meglestek hogy mit jelent. (F7)

⁵⁹ Vö. Hannerz 2015.

⁶⁰ Ezen a ponton már ismert volt a film főszereplőinek kiléte.

⁶¹ A vitát követően még az is felmerült, hogy a színtérnek el kellene készítenie a saját verzióját. Tudomásom szerint a kezdeti lelkesedés ellenére ez nem történt meg.

⁶² A Gorilla egy vegán büfé volt, amely a színtér egyik közismert (zenész, turnésfőor és koncertszervező) résztvevőjének tulajdonában állt és fennállása alatt hardcore punk találkozóhelyként is funkcionált. A színtér 2011-ben segélykoncertet szervezett a büfé megmentésére.

⁶³ A SixCuts hardcore punk portálra és webzine-re utal.

KAPCSOLATI TŐKE

Barna Emília megállapítása⁶⁴ szerint „a zenei alkotás (...) egyrészt bizonyos terek (...), másrészt viszonyok körül összpontosul, azaz jelentésteli személyes és intézményes kapcsolatok vagy szimbolikus tartalmak körül.” A hardcore punk szintér esetében sincs ez másképp: alapját a résztvevők egymást átszövő kapcsolathálói alkotják. Mint már elhangzott, a hitelesség kommunikálásához közönség és interakciók szükségeltetnek, a hardcore punk „ki kicsoda” az elsajátítandó szubkulturális tudás alapvető eleme, a szintérhierarchiában elfoglalt hely pedig következőképpen azon is múlik, hogy kivel és milyen minőségű kapcsolatot ápol egy-egy résztvevő.

Terepmunkám során visszatérő kérdésnek bizonyult, hogy hány résztvevővel és pontosan kikkel készítettem interjút. A kérdés a kutatás paramétereinél sokkal fontosabb tényezőkre vonatkozott: elegendő emberrel (reprezentativitás) és a megfelelő személyekkel (hitelesség) beszéltem-e? A viták során mind a szakdolgozat, mind a film kapcsán számos hozzászólás firtatta az interjúalanyok/filmszereplők számát, kilétét és hitelességét. Annak felmérése, hogy milyen kiterjedésű és minőségű kapcsolathálóval bírunk, bennfentességünk és rálátásunk megítélésére szolgált. A kiterjedt és megfelelő személyeket magába foglaló kapcsolati háló ugyanis a szintérviszonyok beható ismeretéről árulkodik. A különböző hitelességeszményeknek megfelelően a vélemények megoszlanak arról, hogy pontosan kik a megfelelő személyek, de a szintérnek megvannak a saját szakértői, akiket tudásuk és tapasztalatuk általános megbecsültséggel ruház fel. Amellett, hogy ezek a személyek nagymértékben segíthetik a kutatómunkát, hozzájárulásukkal legitimálhatják is annak végeredményét – csakúgy, ahogyan mások közreműködése delegitimálhatja azt. A bennfentes rálátás azért fontos az adatközlőknek, mert biztosíthatja, hogy a kutató képes lesz megállapítani, hogy kiket *érdemes* kérdezni, hiteles adatközlők segítségével pedig maga a munka is hiteles (ti. az adatközlők elvárásainak és önképének megfelelő) képet fest majd a hardcore punkról. Emellett persze arról sem szabad megfeledkezni, hogy a különböző hitelességeszmények különböző érdekcsoportokat feltételeznek, és ezeknek eltérő elképzeléseik lehetnek a megfelelő ábrázolásról.

A viták során a fentiek miatt hangozhatott el a filmesek bennfentességének (és következőképpen munkájuk minőségének) megkérdőjelezéseként az, hogy *A profilod nevezet két közös ismerosunk van* (F1), illetve kutatásom reprezentativitása melletti érvként az a hozzászólás, miszerint *én a régít nem láttam, de azt tudom, hogy a doktorival kapcsolatban már sok interjú lezajlott* (F3). Hasonlóképpen, a kutatás adatközlőinek hitelességét és egyúttal hozzáértésemet kérdőjelezte meg egy másik hozzászólás. A hozzászóló kifogásolta Ross Haenfler monográfiájának idézését arra hivatkozva, hogy a szerző kívülálló, illetve arra is utalást tett, hogy minden bizonnyal azért támaszkodok rá, mert én is híján vagyok a kellő mennyiségű szubkulturális ismeretnek. Amikor rámutattam, hogy Haenfler az általa kutatott szintér egyik régi résztvevője, a következő választ kaptam: *A te interjúalanyod is a 90es évek óta benne van a szinterben és orbitalis faszagokat nyom* (F1). A hozzászólás kiváló példát szolgáltat arra, hogy a

⁶⁴ Barna 2012: 44.

hitelesség megítélése közösségi feladat, és a bennfentesség már csak azért sem feltétlenül vonja maga után a hitelességet, mert annak megállapítása eltérő szempontrendszereken alapul. Nem csak a vita, hanem a kutatás során is jelentőséggel bírt, hogy a résztvevők tudomása vagy feltételezései szerint milyen hitelességeszményekkel kerültem kapcsolatba. Ismeretségeim hatottak a megítélésemre és kutatói hitelességemet hol erősítették, hol gyengítették, attól függően, hogy éppen kivel (és a hitelesség milyen elgondolásával) folytattam párbeszédet.

ÉRTELMEZÉSI KÜLÖNBSÉGEK

A fentiek miatt rendkívül nehéz olyan tudományos munkát létrehozni, amelynek tartalma minden létező hitelességeszménynek megfelel, és még ha ezt nem is tekintjük célnak, akkor sem könnyű (talán nem is lehetséges)⁶⁵ teljességében megmutatni azt a sokszínű képet, amely a résztvevőkben él a színtérről. A viták során a merevebb határookban és exkluzív színtérben gondolkodó, illetve a hardcore punkságot rugalmasabban kezelő és a színteret nyitott közegként szemlélő résztvevők táborai feszültek egymásnak:

igazából ebből teljes egyetértésű mű úgysem születhet, hiszen ahányan vagyunk, úgy zeneileg / attitűdileg / ideológiailag egészen mást jelent a hardcore. (F9)
*ezek szerint akkor bármi lehet hc? (F10)*⁶⁶

Egyfelől a szigorúbb határhúzás hívei szerint csak azoknak a kezdeményezéseknek jár támogatás, amelyek bennfentesekhez kapcsolódnak, hiszen ez jelent garanciát az undergroundság megőrzésére és arra, hogy az elkészült munka hiteles képet közvetít. A másik frakció értelmezésében azonban az undergroundságnak nem kell zártságot jelentenie, sőt, a hardcore punk színtér egyik legfontosabb sajátosságának (a társadalmi érzékenységből fakadóan) az elfogadó hozzáállásnak kellene lennie: *Ezek a srácok azt hitték, milyen fasza összetartó közösségre bukkantak rohanó világunkban, aztán tessék három napja osztják itt őket. Keep the hardcore spirit alive! Hajrá! (F11)*⁶⁷

Ez az oldal a segítségnyújtástól való elzárkózást *nem hiteles*, sőt, a színtér és a szubkultúra jó hírét romboló viselkedésként ítélte meg. Mindazonáltal a megengedő résztvevők hozzászólásai is kétségekről és egyfajta kultúraféltésről tanúskodtak, vagyis még az értelmezési különbségeket is felülírta az a tény, hogy egy kívülálló tárja a külvilág elé a színtér mindennapjait: *Ha egy szubkultúrára rossz hatással van egy szakdolgozat, az régen rossz... (F11); szerintem pont fordítva a baj: nem a szubkultúráRA, hanem szubkultúrÁRÓL generálódik valami rossz. (F9)*

Az adatközlők kétségei másrészt az étikus és az émikus nézőpontok különbségeiből fakadnak. A tudományos interpretáció és írásmód az adatközlők számára idegennek, tárgyiasítónak hat, amit tovább fokozhat az is, ha az írásmű tartalma nem felel meg az

⁶⁵ Vö. Nagy 2014: 165.

⁶⁶ A hozzászólóval megkíséreltem felvenni a kapcsolatot, de elzárkózott a kutatásban való részvételtől.

⁶⁷ A hozzászóló a film egyike főszereplője.

elgondolásaiknak: *Nekem az egész dolgozat túlságosan tudományos, minimális rész szól a zenéről, miközben ez egy zenei mozgalom. Értem én, hogy a kultúranropológia tanszékvezetőjét a zenei része nem érdekli, de az sem jó, ha csomó mindent belemagyarázunk ebbe az egészbe.* (F5)

Ahogy arra Hannerz is felhívja a figyelmet,⁶⁸ az adatközlők gyakran megpróbálják elzárni a kutatót a *szubkulturális* övékétől különböző értelmezéseitől, és ez különösen igaz, ha a kutató kívülálló. Terepmunkám során gyakran szembesültem azzal, hogy adatközlőim különféle módokon (például a diktafon kikapcsoltatásával, témajavaslatokkal, vagy egyszerűen saját véleményüket egyetlen igaz értelmezésként feltüntetve) igyekeztek befolyásolni, hogy milyen képet mutasson majd a kutatás végeredménye. Különösen figyelemre méltó volt ebből a szempontból a következő hozzászólás, amely látszólag a dolgozat tartalmi arányait kritizálta, valójában azonban egy olyan problémára utalt, amely jellemzően a hardcore punk színtér és szubkultúra határainak szigorú meghúzására sarkallja a résztvevőket: *Teljesen felesleges hat oldalán át boncolgatni az ns sxe vonalat (szerintem bele sem kellene tenni), csak a helyet foglalja.* (F5) Az NS (nemzetiszocialista) sXe kifejezés a szélsőjobboldali szubkultúrák körében kialakult sajátos, nemzeti ideológiával átítatott sXe-értelmezést takarja.⁶⁹ Eszmei örökségüknek megfelelően a hardcore punkok általánosan úgy vélik, hogy az NS sXe-ek kisajátították és kiforgatták kultúrájuk egy lényeges elemét. Ennek megfelelően a dolgozat olvasói közül sokan nyílt idegenkedéssel fogadták az NS sXe-ről szóló szövegrészt. Többségük ugyan megértette, hogy miért volt szükséges erről is írnom, de a színtér önmeghatározásában olyan fontos a szélsőjobb eszméktől való elhatárolódás, hogy még az is negatív visszhangot váltott ki, hogy a két értelmezés ugyanabban a szövegben szerepelt.

TIZENÖT PERC HÍRNÉV: A VITÁK UTÓÉLETE ÉS TANULSÁGAI

A megnyilvánulások hátterében álltak olyan, ezúttal nem részletezett körülmények is, mint a résztvevők érdekcsoportjai, vagy a hozzászólók és a bejegyzéseiket kedvelő személyek megítélése és szerepe a színtéren. A kutatásban való részvétel különösen erősen befolyásolta a véleménynyilvánítást: jellemzően azok keltek a dolgozat és a film védelmére, akik közreműködésük miatt sajátjuknak érezték azokat, így fontosnak tartották igazolni, hogy nem hiába nyújtottak segítséget a kívülállókknak. A csoporttagok ugyanazon tényezők mentén mérték fel bennfentességünket és munkáink hitelességét, mint amelyeket a színtér résztvevőinek megítélésére használnak (vélt vagy valós kötődésünk, kapcsolathálónk, tudásunk, aktivitásunk). A határhúzás központi szerepet kapott mindkét vitában, bizonyítva, hogy mennyire fontos ez a résztvevők számára, és hogy mennyire nem mellékes a kutató helyzete. A hozzászólások tartalma szemléletesen példázta a hitelességeszmények sokféleségét, és rámutatott, hogy a hitelesség és a bennfentesség kritériumai összetett kutatási problémát jelentenek.

⁶⁸ Hannerz 2015: 10.

⁶⁹ Lásd Vásárhelyi 2014.

A vita mindemellett előremozdította a kutatást: hasznos forrásjavaslatokat kaptam, néhányan önként jelentkeztek interjúalanyak, másokat pedig én kereshettem meg a kérdéseimmel. Ezen felül konfliktus árán ugyan, de a saját bőrömről tapasztalhattam meg olyan identitás-performanszokat, amelyeket az offline résztvevő megfigyelés során sokkal nehezebb volt tetten érni. A vitát követően több adatközlőmmel is beszélgettem a történeteikről. Nem került el a figyelmemet, hogy megjegyzéseik – „nem tudom, milyen alapon ítélik meg, mikor nem tett le semmit az asztalra”, „ne is törődj velem, ez egy klikk, a többség nem így gondolkodik”, „nem is jár koncertekre, semmit sem tud a magyar színtérről”, „ő még X-et is lenézi”⁷⁰ – szintén a hitelességgel kapcsolatos saját, illetve a közvetlen környezetükben uralkodó elgondolásokra épültek. A hitelességeszmények versengésének példaként ezek a megállapítások úgy igyekeztek delegitimálni mások álláspontját, hogy hitelességük elvitatásával szavahihetőségüket és a véleménynyilvánításhoz való jogukat kérdőjelezték meg.

Irodalom

BALATONYI Judit

- 2017 *A gyimesi lakodalmak. Közös kultúra és különböző identitások?* Budapest: Balassi Kiadó.
/Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából 5./

BARNA Emília

- 2012 Zenei hálózatok és színterek az internetes közösségi weboldalak korában. In Guld Ádám – Havasréti József (szerk.): *Zenei szubkulturák médiareprezentációja: Stílusok, színterek, identitáspolitikák*. 40-49. Budapest–Pécs: Gondolat.

BECKER, Howard S.

- 1963 *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press.

BENNETT, Andy

- 2002 Researching Youth Culture and Popular Music: A Methodological Critique. *The British Journal of Sociology*. 53. 3. 451–66.
2004 Consolidating the Music Scenes Perspective. *Poetics*. 32. 3-4. 223–234.
2011 Post-Subcultural Turn: Some Reflections 10 Years On. *Journal of Youth Studies*. 14. 5. 493–506.

BICZÓ Gábor

- 2011 Az ismeretreprezentációs válság és kutatásetikai háttere a kortárs antropológiaelméletben. *MEDITOR* 2011/1. 83–96.

CÍSAŘ, Ondřej – KOUBEK, Martin

- 2012 Include 'em All? Culture, Politics and a Local Hardcore/Punk Scene in the Czech Republic. *Poetics*. 40. 1–21.

DRIVER, Christofer

- 2011 Embodying Hardcore: Rethinking „Subcultural” Authenticities. *Journal of Youth Studies*. 14. 8. 975–990.

⁷⁰ A színtér egyik legendás résztvevőjére utalt.

FOX, Kathryn

- 1987 Real Punks and Pretenders: The Social Organization of a Counterculture. *Journal of Contemporary Ethnography*. 16. 3. 344–370.

GREENER, Tracy – HOLLANDS, Robert

- 2008 Túl a szubkultúrán és a poszt-szubkultúrán? A virtuális psytrance esete. *Replika*. 65. 193–216.

GRIFFIN, Naomi

- 2012 Gendered Performance and Performing Gender in the DIY Punk and Hardcore Music Scene. *Journal of International Women's Studies*. 13. 2. 66–81.

HAENFLER, Ross

- 2006 *Straight Edge: Clean-living Youth, Hardcore Punk and Social Change*. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press.

HANNERZ, Eric

- 2015 *Performing Punk. Subcultural Authentications and the Positioning of the Mainstream*. New York: Palgrave Macmillan.

HAVASRÉTI József

- 2003 Szubkultúra: a különbség, a káosz és a rend. *Tabula* 6. 2. 265–278.

HODKINSON, Paul

- 2005 „Insider Research” in the Study of Youth Cultures. *Journal of Youth Studies*. 8. 2. 131–149.

JAKAB Albert Zsolt – KESZEG Vilmos (szerk.)

- 2007 *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok a szubkultúrákról*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek 29./

KACSUK Zoltán

- 2005 Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma. *Replika* 53. 91–110.

LAJOS Veronika

- 2013 A modernitás eleganciája. *KéK* 2013/4. 43–54.

- 2015 Mozgásban a világ. A több színterű etnográfia (multi-sited ethnographia) kérdése. In Jakab Albert Zsolt – Kinda István: *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére*. 163–172. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Székely Nemzeti Múzeum.

- 2016 Internet és etnográfiai jelenkutatás. In Bihari Nagy Éva – Keményfi Róbert – Marinka Melinda – Kavecsánszki Máté: *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*. 830–851. Debrecen: MTA DE Néprajzi Kutatócsoport. /Studia Folcloristica et Ethnographica 65./

LEWIN, Philip – WILLIAMS, J. Patrick

- 2009 The Ideology and Practice of Authenticity in Punk Subculture. In Vannini, Phillip – Williams, J. Patrick (eds.): *Authenticity in Self, Culture and Society*. 65–83. Aldershot, UK: Ashgate.

LŐRINCZI Tünde

- 2014 Alulról építkező etnikai mobilizáció egy budapesti roma gyülekezetben. In Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán (szerk.): *Társadalomnéprajzi kutatások a 21. század elején – Kérdésfelvetések, megközelítések és a társadalmi hasznosulás perspektívái* (Ethno-Lore XXXI.). 71–121. Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

MÉSZÁROS Csaba – VARGYAS Gábor (szerk.)

2016 *Gyűjtés és terepmunka a néprajztudományban.* (Ethno-Lore XXXIII.) Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

2017 *A néprajzi terepmunka kérdései* (Ethno-Lore XXXIV.) Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

MOORE, Ryan

2004 Postmodernism and Punk Subculture: Cultures of Authenticity and Deconstruction. *The Communication Review*. 7. 305–327.

MORAN, Ian P.

2010 Punk: The Do-It-Yourself Subculture. *Social Sciences Journal*. 10. 1. 58–65.

MULLANEY, Jamie L.

2007 „Unity Admirable but Not Necessarily Heeded”: Going Rates and Gender Boundaries in the Straight Edge Hardcore Music Scene. *Gender and Society*. 21. 3. 384–408.

2012 All in Time: Age and the Temporality of Authenticity in the Straight-Edge Music Scene. *Journal of Contemporary Ethnography*. 41. 6. 611–635.

NAGY Károly Zsolt

2014 Az etnográfiai terep mint kommunikációs színtér. A PTC alkalmazásának lehetősége a kulturális antropológiában. In Demeter Márton (szerk.): *Konstruált világok: A jelenségek kommunikatív leírása*. 151–170. Budapest: Typotex.

NAGY Zoltán

2017 *Konfliktus és terepmunka*. In Mészáros Csaba – Vargyas Gábor (szerk.): *A néprajzi terepmunka kérdései* (Ethno-Lore XXXIV.). 129–146. Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet

STEWART, Frances Elizabeth

2012 Beyond Krishnacore: Straight Edge Punk and Implicit Religion. *Implicit Religion*. 15. 3. 259–288.

STRAW, Will

1991 Systems of Articulation, Logics of Change: Scenes and Communities in Popular Music. *Cultural Studies*. 5. 3. 361–375.

SZAPU Magda

2002 *A zűrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák*. Budapest: Századvég Kiadó.

THEODOSSOPOULOS, Dimitrios

2013 Laying Claim to Authenticity: Five Anthropological Dilemmas. *Anthropological Quarterly*. 86. 2. 337–360.

THORNTON, Sarah

1995 *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Middletown: Wesleyan University Press.

TÓFALVY Tamás

2011 Zenei közösségek és online közösségi média. In Tófalvy Tamás – Kacsuk Zoltán – Vályi Gábor (szerk.): *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában*. 11–39. Budapest: L'Harmattan. /ÚjMédia Re:Mix 5./

2017 *Túl a szubkultúrán, és vissza. Populáris zenei színterek, műfajok és az internet*. Miskolc: Szépmesterségek Alapítvány. /Műút könyvek 031./

VANNINI, Phillip – WILLIAMS, J. Patrick

- 2009 Authenticity in Self, Culture and Society. In Vannini, Phillip – Williams, J. Patrick (eds.): *Authenticity in Self, Culture and Society*. 1–18. Aldershot, UK: Ashgate.

VÁSÁRHELYI Ágnes

- 2014 A hardcore punk absztinencia értelmezései. Korkép a magyar straight edge-ről. *Tabula* Online. 15. 1. (http://epa.oszk.hu/03100/03125/00026/pdf/EPA03125_tabula_2014_1_02.pdf)
- 2015 Do I(nterne)t Yourself – A hardcore punk és a virtuális tér. *Replika*. 90–91. 79–98.

WILLIAMS, J. Patrick – COPES, Heith

- 2005 “How Edge Are You?” Constructing Authentic Identities and Subcultural Boundaries in a Straightedge Internet Forum. *Symbolic Interaction*. 28. 1. 67–89.

WILLIAMS, J. Patrick

- 2006 Straightedge Subculture, Music and the Internet. *Journal of Contemporary Ethnography*. 32. 2. 173–200.

WOOD, Robert T.

- 2006 *Straightedge: Complexity and Contradictions of a Subculture*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Vásárhelyi Ágnes

Pécsi Tudományegyetem, Interdiszciplináris Doktori Iskola, Néprajz – Kulturális Antropológia
Doktori Program PhD hallgató
e-mail: agnes.vasarhelyi.87@gmail.com

Ágnes Vásárhelyi

A case study about authenticity ideals of hard-core punks and about the importance of the researcher's position

The author in her article, presenting a case study, reports of a key problem of her research project carried out about hard-core punks, namely, the complex, situation-based and often competing emic ideas formed about subcultural authenticity. She thoroughly analyses two interrelated online debates that evolved in connection with her own M. A. thesis and a master's degree film in 2016 in a Facebook group entitled *Hardcore for hardcore*. The debates were primarily about the eligibility criteria for presenting the site and the community and these were unequivocally tied to participant/insider status. The clashing views of the participants meanwhile have shown the versatility of the ideas formed about authenticity. Thus, the article on the one hand presents what is revealed by the evaluation of projects initiated from outside about the authenticity ideas of the informants. On the other hand, in connection with the importance assigned to being an insider, the author reflects upon in what way her outsider status and the interplay of ideas formed about authenticity influenced her own research project. This article may contribute to a growth of methodological and thematic sensitivity of Hungarian ethnography and may also provide data and aspects to a topic (the importance of researcher's position) to which the study of popular music communities has not devoted proper attention so far.

KÖNYVISMERTETÉSEK

Craig Campbell: *Agitating Images. Photography against History in Indigenous Siberia.* Minneapolis, University of Minnesota Press. 2014. 272 p.

Horváth Csilla

Craig Campbell a University of Texas Antropológia Tanszékének munkatársa, érdeklődése elsősorban a vizuális etnográfiára, valamint az utazás és mobilitás vizsgálatára terjed ki, kutatásait főképp a szovjet kultúra területén, elsősorban a szibériai őshonos népek, még pontosabban az evenkik között végzi. Kutatói munkája mellett a felsőoktatásban is részt vesz, a University of Texas előtt több kanadai egyetemen is tanított, ezen kívül rendszeresen szervez kiállításokat is. Ahogy az egy vizuális antropológiával, általában a vizualitás, média kutatásával foglalkozó szakembertől el is várható, nemcsak az akadémiai és közösségi hálózatokon található meg, hanem saját honlapján (<http://www.metafactory.ca/>) is informatív alapossággal mutatja be szakmai élete minden releváns területét.

A néhány oldalas bevezetést követően Campbell mindössze három nagy fejezetre tagolja könyvét, a *Years are Like Centuries* címet viselő történeti vázlatra, a *Dangerous Communications* című tárgyalásra, valamint az *Ethics of Presence and the (De)generative Image* című konklúzióra. Bár roppant lényeges és érdekes, mégis némileg magyarázatra szorul, hogy a mintegy 230 oldalnyi törzsszövegből a szerző miért tart fontosnak csaknem 150-et a történelmi előzmények bemutatásának szentelni, különösen annak tükrében, hogy maga is sajnálkozik a kutatásának középpontjában álló Turai Kultúrbázisról rendelkezésre álló konkrét adatok szűkössége fölött. A *Years are Like Centuries* fejezetben Campbell Szibéria szovjet „meghódítását”, különös figyelemmel az Evenki Körzet szovjet infrastruktúrájának létrejöttét mutatja be. A történelmi események rövid ismertetésén túl a fejezet sokkal inkább az említett folyamat esztétikai és módszertani aspektusára fókuszál. Mivel Campbell argumentációjának lényegi elemét képezi, ebben a fejezetben alapozza meg aprólékosan a Szibériáról alkotott forradalom előtti és utáni narratívák összehasonlítását. A szerző szerint ellentmondásos a szovjet kutatóknak és aktivisták törekvése az 1917 előtt ismert megközelítésmóddal való szakításra. Míg Szibériában, legalábbis Campbell által vizsgált részén, az Evenki Körzetben 1917 előtt nem volt stabilan jelen a cári állam, a területet csak alkalmi kutatók vagy misszionáriusok járták. Szibéria ismeretlen, civilizálatlan, veszélyes területként élt a köztudatban, melynek egyetlen lehetséges vonzó tulajdonsága a kiaknázatlan természeti forrásokban rejtett, magukat az őshonos népeket az állam javíthatatlanul primitív, mindösszesen adófizetésre alkalmas alattvalónak tekintette. A szovjet hatalom ezzel szemben az osztályharcon alapuló, lineáris fejlődési utat bejáró társadalom elméletet vallotta, így az őshonos népek kultúrája iránt a felvilágosítás szándékán felül érdeklődéssel is fordult, mivel abban nemcsak a preindusztriális, hanem az osztályharc előtti társadalom példáját is látta. Az agitátorok ezért az ideológiai szempontból képzetlen őslakosokat gyermeknek tekintették, saját feladatuknak pedig az evenkik az osztályharc előtti fejlődési szakaszból egyből az osztályharc utáni szakaszba történő átemelését tartották. Ugyanakkor Campbell kiemeli azt is, a „burzsoá tudomány” és a szocialista eszméknek alárendelt kutató- és agitációs munka csak a retorikában volt ennyire élesen elkülöníthető, az 1920-as években az Evenki Körzetbe érkező első népművelők a misszionáriusok munkáiból tájékozódtak, az ő útvonalaikat és módszereiket, sőt, sok esetben az ő retorikájukat is használták.

Az agitációnak ezt a paternalista szemléletét igazolja Campbell szerint az agitáció és felvilágosítás (majd pedig a tulajdonképpeni hatalmi infrastruktúra) központjául szolgáló kultúrbázisokról fennma-

radt fotóanyag is. Folytatva a cári időkben megszokott hagyományt, a fényképek készítői a vizsgált időszakban, az 1920-as és 1930-as években is kizárólag nem-őshonos férfiak voltak, a bennszülöttek csak a kamera másik oldalán helyezkedhettek el. Campbell rámutat, bár a szovjet tudomány saját paradigmájának kialakítására tett kísérlete során a „burzsoá tudomány” minden elemével, így annak módszertanával is szakítani kívánt, tulajdonképpen csak tudományosra cserélték retorikájukban az is-tenit, és szocialistára a nyugatit, viszonyulásuk a kutatott közösséghez ellenben semmit nem változott.

A könyvnek legérdekesebb részét a *Dangerous Communications* című fejezet alkotja, mely Campbell saját kutatását és elméleti okfejtését mutatja be. A szerző szerint a fényképészetet a Szovjetunióban a művészeti modernség, a modern művészet egyik központi ága volt, a fénykép pedig a szocialista realizmus jegyében a szocialista élet bemutatásának, ilyen módon pedig nem csak a létező, de a létrehozni kívánt valóság bemutatásának, vagyis a propagandának is eszköze. A szovjet fényképészetet a második világháborúig a műtermi, a művészi fényképészetre, a fotóújságírásra, valamint a kutató terepmunkások dokumentációs intézményrendszerére korlátozódott. Az amatőr fényképészet az orosz, szovjet fotóművészet legkevésbé művelt és kutatott ága volt, jelentősége csak az 1930-as években nőtt, a technikai lehetőségek bővülésével.

A (politikai vagy tudományos) terepmunkával kapcsolatos fényképészetet Campbell az *expeditionary photography* kifejezéssel illeti, és mint ilyet szembeállítja az úgynevezett etnográfiai fényképészettel. Campbell szerint az expedíciós fényképészet nagyobb kategória, mint az etnográfiai fényképészet. Választását részben azzal indokolja, hogy az expedíciók résztvevői korántsem minden esetben voltak etnográfusok, sokkal gyakrabban geológusok és más tudományok művelői, részben pedig azzal a gyakorlattal, mely alapján a szovjet archívumokban az 'etnográfiai' megjelölés – mintegy 'egyéb' értelemben – a nem-orosz, preindusztriális közösségekről készült fotók kategorizálására szolgált. Míg azonban a néprajzkutatók jellemzően valóban az őshonos népek hagyományosnak tekintett kultúrájával kapcsolatos, konkrét és szűk kutatási tervvel készítették a fotókat, az expedíciós fényképészet tematikája jóval túlmutatott az arcvonások, viseletek, ornamentika dokumentációján. Az expedíciós és etnográfiai fényképészet elkülönülése Campbell szerint már a fennmaradt képek annotációjában is tetten érhető. Míg a preszovjet etnográfia elsősorban az idegent akarta megragadni, és sokkal inkább típusokban, csoportokban gondolkodott (Campbell példaként hozza fel a gyakran előkerülő, nem túl konkrét „bennszülött nő” vagy „ház a vadonban” képcímeket), addig a szovjet fényképészet a velünk együtt élő, épp modernné váló honfitárs mint individuum megjelenítésére törekedett. A szovjet etnográfia, különösen az 1920–30-as években nem a politikamentes megismerést, hanem a negatív-nak tekintett kulturális elemekkel való leszámolást tekintette feladatának, ennek megfelelően nem csak leírta, hanem teoretizálta is az újonnan megismert közösséget, valamint annak életkörülményeit, majd megoldást kínált azok átalakítására. Szakított a korábban lefektetett, nemzetközi tudományos normákra is reflektáló gyakorlattal, szinte kizárólag a politikai felhasználhatóság célját tartotta szem előtt, mindenekelőtt a burzsoá szemléletmóddal való leszámolást. Így az etnográfiai témájú képeknek tehát Campbell szerint már nem a primitív vadászok-halászok voltak tárgyai, hanem a primitív kommunisták és az ő szovjetizálódásért folytatott harcuk. A fotók egyetlen értelmét és jogosultságát a pártideológia alátámasztása adta, a tisztán művészeti célú fényképészet gyakorlatát elítélték.

Campbell megvizsgálja annak kérdését is, mennyire lehetett alkalmas a fényképészet ennek az ideológiai alapú célnak elérésére. Kitér arra, hogy a fényképek nem csak az ábrázolt emberről, csoportról, gazdasági helyzetről árulkodnak, hanem a fényképezőgépet használó hatalom dinamikájáról is, mellyel az egyik ember a másikat reprezentálja. Ugyanakkor hiába ismerte fel a hatalom, hogy a fénykép nem csak adathordozó vagy dokumentációs szerepet tölthet be, hanem manipulációra,

véleménynyilvánításra is alkalmas, a fotók cirkulációját és interpretációját nem tudta érdemben befolyásolni. Ha van is ugyan a fénykép készítőjének vagy közrebocsátójának szándéka, és ez akár ismert is lehet, a kép – elkészülte után – mégis saját életre kel, és bár a fotó naiv tárgy, jelentése mégis értelmezés vagy félreértelmezés, vagyis végeredményben szavak kérdése.

A kötet egyetlen, ám annál fájóbb hiányossága, hogy az elemzéshez használt képekről alig tudhatunk meg valamit. Campbell két fő forrásból dolgozott, egyrészt az I. M. Szuszlov etnográfus 238 fotóját tartalmazó dobozból (melyet Szuszlov 1970-ben az Evenki Körzet Helytörténeti Múzeumának ajándékozott, az Evenki Körzet fennállásának 35. évfordulójára készítendő kiállításához), illetve az Endangered Archives Programban David G. Andersonnal közösen öt regionális archívumból összegyűjtött mintegy négyezer fotóból. Ugyanakkor ezeknek a képeknek a későbbi sorsáról is több információ derül ki (digitális másolatban a British Múzeumnak, másolatban a projektben résztvevő partnerintézeteknek továbbították őket), mint magukról a képekről: a kötetben alig pár tucat fragmentum, és tíz teljes fotó látható.

Bartha Julia – Hoppál Mihály (szerk.): Török hagyaték. Tanulmányok a magyar kultúra török kapcsolatairól. Európai Folklór Központért Egyesület, Budapest, 2017. 291 p.

Balázs Judit

Különlegesen értékes kötetet tart a kezében az olvasó. Néprajzi összeállítást, ami magába foglalja az élet különböző területeit, bemutatva a címnek megfelelően a török hagyományokat a magyar folklórban. A néprajzi elemeken túlmenően a kötet számos helyen új-újszerű történelmi ismereteket nyújt, összefüggésekre is rámutat. Az összeállítás azért is fontos, mert számos tévhit terjeng a török hagyományokat illetően, javarészt csak a török pusztításra kiélezve. Jelen kötet ugyanakkor egészen más képet fest a török hódoltság korában kialakult kapcsolatokról, életelek átvételéről. De túlmenően a hódoltság korán, amikor ez tudományos szempontból fontosnak mutatkozott, számos esetben a kutatás visszanyúlik a sokkal korábbi időszakokra is. A rendkívül színes és átfogó kutatások összegzése nemcsak érdekes olvasmány, hanem a török-magyar kapcsolatokat is más megvilágításba helyezi.

A számos nagyon értékes tanulmány mindegyikére részletesen nem tud a recenzens kitérni, így csak néhány, fontosnak érzett gondolatot szeretne megjelentetni. Mindenekelőtt felhívja a figyelmet Hoppál Mihály részletes bevezetőjére, amiben, mint a kötet egyik szerkesztője megfogalmazza a közreadott munka mondanivalóját, nevezetesen: javítani a két nép kapcsolatát. Ugyanezen szerző értékes és különleges tanulmánnyal járul hozzá a kötet gazdagításához, az „Étkezés szemiotikája” címmel megjelentett munkájával. A tanulmány unikális módon az étkezés és a nyelvi megjelenítés kapcsolatát elemzi.

A kötet címadó tanulmánya, Fodor Pál tollából jelenik meg. A „Magyarország Kelet és Nyugat között. a török hagyaték” kiváló bevezetésül szolgál a téma elmélyült megértéséhez. A szerző differenciáltan, és nagyon élvezetes stílusban mutatja be az oszmán-magyar kapcsolatokat. Több mint figyelemreméltó kutatásai messze túlmutatnak a közvéleményben kialakult „Törökvilág Magyarországon”, csupán a pusztításra utaló képen, és rendkívül széleskörűen mutatja be Magyarország és az Oszmán Birodalom kapcsolatait, európai dimenziókra kiható viszonyát. Talán legértékesebb megállapításai arra vonatkoznak, hogy a magyarok, mint a kereszténység védőbástyái milyen szerepet játszottak Európa egységesülésében. Erre a feladatra a magyarság rendkívüli genezise, a változások és a kontinuitás egysége szinte predesztinálta népünket.

Kiemelkedő értékű Sipos János „Hasonló magyar és anatóliai dallamok” címmel közreadott etnomuzikológiai tanulmánya. A munka nemcsak terjedelmében, hanem mondanivalójában is rendkívül jelentős. A téma boncolgatása annál is inkább figyelemreméltó, miután a megkérdőjelezett a

magyar-finnugor nyelvi rokonság kapcsán folyó vitához, ha áttételesen is, de fontos adalékkal szolgálhat a népzenei kutatás. Jóllehet, Kodály Zoltánra hivatkozva megjegyzi, ha feltételezzük, a magyar nyelv esetében nem sok változásra került sor nyelvmélekeink óta, akkor ugyanezt feltételezhetjük, hogy a népzene és dallamkincs vonatkozásában is hasonló a helyzet. A magyar nyelv eredetére vonatkozóan nem kérdőjelezi meg a finnugor eredetet, de valószínűsíti, hogy a történelem folyamán a finnugor elemek mellett jelentős török és más elemek is gazdagították nyelvünket.

Nyilvánvalóvá teszi, hogy az anatóliai népzene is számos forrásból táplálkozik, a törökök anatóliai bejövetelekor az itt talált népek, majd a későbbi betelepülők zenéje is nagy hatást gyakorolt kialakult népzeneire. Az összehasonlító zenetudományra hárul az a feladat, hogy további kutatások során tárja fel a térség korai zenekincsét és ezek összehasonlításából újabb következtetéseket vonjon le. Sipos János tanulmánya saját kutatóútjain szerzett tudományos ismeretekre támaszkodik, de utal a nagy elődök munkásságára, így történeti vonatkozásai is komoly értéket képviselnek. A történeti ismeretekre támaszkodva fejti ki mondanivalóját, hiteles és mélyenszántó tudományos ismereteket közvetítve mutatja be a címben megjelölt témát, és munkájával nagyban járul hozzá a magyar-török népzene kincs megismeréséhez. Tanulmánya elmélyült kutatásokról tanúskodik, munkájával nagyban gazdagítja a népzene-kutatásra vonatkozó tudományos ismereteket. Mondanivalóját gazdag kottaanyag teszi hitelessé. Bartók Béla szavaival zárja a tanulmányt, mi szerint „az egyes népek való szakadatlan kölcsönhatás eredményeképpen a dallamoknak és a dallamtípusoknak óriási méretű gazdagsága támadt... az a gyanúm, hogy a földkerekség minden népzeneje, ha elegendő anyag áll rendelkezésünkre, alapján véve visszavezethető lesz majd néhány ősförmára, őstípusra, ős stílus-fajra”.

Érdekes és megragadó Kakukk Zsuzsa „Török kultúrhatás a jövevényszavaink tükrében” című tanulmánya. Külön kiemelendő, hogy nem csak a pusztán jövevényszó átvételre szorítkozik a kulturhatás bemutatása, hanem a háttér feltérképezésével plasztikussá teszi az adott jövevényszó megjelenítését. Kutatásai utalnak a hódoltság előtti korból származó diplomáciai kapcsolatokra, melyek szintén gazdagították a jövevényszavak sorát, elosztatva azt a tévhitet, miszerint a magyar nyelvben fellelhető török eredetű szavak kizárólag a hódoltság idejéből származnak.

Most, amikor a szakácsművészet reneszanszát éli Magyarországon, külön érdekesség a török táplálkozáskultúra bemutatása Bartha Julia „Közös pontok a török-magyar táplálkozási kultúrában” címmel közreadott tanulmánya révén. Számos, közhiedelemben „ősmagyar” hitt ételekről ismerteti a török eredetet, illetve milyen formában kerültek be a török ételek a magyar táplálkozási szokásokba. Ehhez kapcsolódóan kell méltatóan szólni Bán Andrea „a fűszernövények szerepe a magyarországi török táplálkozásban” címmel publikált tanulmányáról. Mindkettőben elfeledett régi fűszerek, ősmagyarok hitt ételek jelennek meg. A színes palettát tovább gazdagítja Deák Éva „Magyar és oszmán-török férfiviseletek 17–18. századi viseletképek.” című írása. A tanulmányt számos kép, régi rajz színes ábra teszi hitelessé, az újdonság erejével ható megállapításokat tartalmazva. Érdekes adalék a magyar viseletkultúrára vonatkozó ismereteikhez, hogy a magyar nemesség jó néhány elemet vett át az oszmán férfi viseletből. A tanulmányt számos metszet, régi rajz gazdagítja.

A kötet szerzői sorában a jól ismert, klasszikusnak számító Kunos Ignácot is megtaláljuk a „Levágott fej regéje” címmel, Tasnádi Edit kitűnő fordításában közreadott munkájával. Tanulmányában magyar-török folklórban megjelenő párhuzamokra utal. Több tanulmányban is megjelenik az a csak a török, illetve magyar népmesékben megjelenő fordulat: „hol volt, hol nem volt...”.

A néprajzi palettát színesíti a régészeti ihletésű tanulmány Selmeczi László tollából. „Pogányokból keresztények” címmel közreadott értekezése érdekes momentumokra utal. IV. Béla IV. Ince pápához intézett levelét idézve írja: „Befogadtuk a kunokat is országunkba, és sajnos most pogányokkal vé-

delmeztetjük országunkat, tiportatjuk le az egyház ellenségeit”. Leírja a kereszténnyé válás három szakaszát, aminek a kezdetét már a korai, 13. századra teszi. Ugyanakkor utal arra is, hogy nem állnak rendelkezésre források a megtérítésre vonatkozó egyházi praktikákat illetően. De lényegében írásos forrásokra sem tud hagyatkozni a kutatás, így a régészet segítségével sikerült a keresztény hitre való, áttérésre vonatkozó ismeretekhez jutni.

Somfai Kara Dávid egy, a magyar olvasóközönség előtt szinte ismeretlen, Törökországban élő tatár népcsoportot, a nagájokat mutatja be tanulmányában. „A törökországi nagájok etnikus identitása és az akkulturáció” címmel közreadott munka a népcsoport történelmét tárja föl. A főként Eskişehir környékén letelepedett nagájok számos krími tatár falu mellett élnek. Ma már szinte alig beszélnek nyelvüket, de sok szokást megőriztek. Ebből talán legérdekesebb a hagyományos ételek továbbélése, melyek érdekes módon, mint „eredeti” török ételekként kerültek be a köztudatba. A török konyha szinte mindennapi fogásai közé tartozik többek között a tatár-nagáj eredetű manti. Így a nagájok, bár szinte teljesen asszimilálódtak, tatár identitásukat az étkezési szokásokban megőrizték.

Sok érdekes török-magyar hasonlóságra mutat rá Bartha Julia „Török elemek a magyar népi díszítőművészetben” címmel közreadott tanulmányában. Az általánosan elterjedt nézettel szemben utal arra, hogy a hódoltsági területeken nem folyt állandó harc a törökök és az itt élő magyarok között. Ellenkezőleg: kiterjedt kapcsolatrendszert ápoltak, számos kereskedelmi szál kötötte össze a hódoltsági és a török területeket. Komoly kereskedelem folyt, nemcsak török kereskedők hozták el portékákat, hanem magyar árusok is török árukért mentek az Oszmán Birodalom területére. A táplálkozáskultúrában leglényegesebb szerepet a fűszernövények játszották, de az ékesítő elemek átvétele is mély nyomot hagyott a magyar díszítőművészetben. A török motívumok beépültek a magyar hímzésvilágba, és ma már szinte, mint „eredeti magyar” kézimunkák jutnak el a vásárlókhoz. Igen kedveltek voltak a virágmotívumok, és a fémszállal, skófiummal díszített terítők, párnák. Szép képsorral gazdagított tanulmány teszi még értékeesebbé a mondanivalót. Megragadó gondolatokat olvashatunk a fémművészetről, szőnyegművészetéről, valamint behatóbban foglalkozik a tanulmány a fazekassággal is.

Sudár Balázs, „A levágott fej regéje – egy magyar népmesei párhuzamokkal rendelkező török vallási történet” kapcsán közli a mesészerű leírást, majd utal, amint a címben is jelzi azokra a megfigyelésekre, melyek a magyar mesevilágból is ismertek. Megjelenik a hétfejű szörny, akit a hős legyőz, a magyar ösmesében, a „Fehérlófiában” megtalálható motívumokra bukkanhat az olvasó.

Szakály Ferenc, „A házasságról való dicséret (1541) szerzője Tatár Benedek” A török adóösszeírások művelődéstörténeti forrásértékéről” címmel szerepel a kötetben. A defterek forrásértékét elemzi a szerző, rámutatva arra, hogy az adóösszeírások értékelése tovább árnyalja azt a képet, ami a 16. századi hódoltság településföldrajzi, demográfiai és társadalmi-gazdasági viszonyairól az eddig kutatások során kialakult.

Voight Vilmos „Van-e nyoma az oszmán-török folklórnak a magyarban,” címmel ad közre tanulmányt. Értekezésében a magyar folklór eredetét vizsgálja, és megállapítja, hogy a kérdésre vonatkozóan számos elmélet született, más-más népektől eredeztetve a magyar folklór elemeit. Meglepő módon kevés utalás történik az oszmán-magyar vonatkozásokra, jóllehet már a „15. századtól kezdődően sok nemzedék került kapcsolatba azzal a kultúrával, amit török néven szoktak összegezni”. Írásában bemutatja a magyar kutatók jelenleg fellelhető ez irányú tevékenységét, majd a további kutatások fontosságát emeli ki.

Bathó Edit: „Dzsánfeda, Csinsza, Gohér” A jászberényi szőlőtermesztés múltjának török vonatkozásai című tanulmányában, mint a címben is jelzi a régió szőlőtermesztésének török hagyományait tárja elénk gazdag történeti áttekintésben. Számos fotó gazdagítja a tanulmányt.

A közreadott kötet régi adósságot törleszt. Mint ismeretes, a török-magyar kapcsolatok tudományos igényű feldolgozása, jobbára csak a lingvisztika-történeti területekre korlátozódott, míg a néprajz gazdag hagyományai nem álltak az érdeklődés középpontjában. Ezt a történelmi hiányosságot pótolja a jelen kötet, tudományos igényrel megírva-megszerkesztve.

Összegezve: egy nagyon értékes, mondanivalójában gazdag kötetet kapott az olvasó. Az élet számos területére kiterjednek az írások. Komoly betekintést ad nemcsak a szakember, hanem a történész, néprajz, zene – és még sorolhatnám – iránt érdeklődő is. Szép stílusban és olvasható formában kerültek megszövegezésre, így a nem szakmai közönség számára is világos és érthető mondanivalót közvetítenek. Mindenkinek szívből ajánlom.

Miskolczy Ambrus (szerk.): Felvilágosodás és babonaság. Erdélyi néphiedelem-gyűjtés 1789-90-ben. L'Harmattan – PTE Néprajz Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 2016. 297 p. /Fontes Ethnologiae Hungaricae XII./

Voigt Vilmos

Az utóbbi évtizedekben jelentős fordulat történt a magyar néphit-szövegek kutatásában. Továbbra is sorozatszerűen jelennek meg a „nép körében” gyűjtött hiedelem-mondák, mondák, néphit-szövegek és ezek rokonai. A keresztény felekezetek kegyességi gyakorlatát egyre szélesebb körben vizsgálják a „népi vallásosság” kutatói. Minthogy ezek adattárát jórészt írásos (sőt nyomtatott) forrásművek képezik, megnőtt a történeti források textológiai értéke, és egyre többet publikáltak belőlük (boszorkányperek, ráolvasás-szövegek stb.)

Mindezek célszerű vizsgálatahoz történeti filológiára és pontos forráskiadásra van szükség. Az írásban ránk maradt szövegek ugyanis sokkal egyértelműbben utalnak a párhuzamokra, mint a csak szóbeszédből ismert adatok esetében. Aki már foglalkozott ilyen szövegkiadással, tudja, még a legismertebbek tűnő szövegek is egyediék, nem egyszer valódi meglepetést tartalmaznak. Bemutatásuk igazán elmélyült textológiai tudást kíván. Szerencsére a Pócs Éva irányította szövegkiadások (lásd például a *Fontes ...* előző kötetét) mind hazai, mind nemzetközi távlatokra is kitékintenek. A most bemutatott könyv még az átlaghoz képest is tüzetes kommentárt ad: a könyv terjedelmének mintegy 40 százaléka a történész-filológus Miskolczy Ambrus bevezetése, sőt voltaképpen kismonográfiája. Ő volt a legalkalmasabb szakember arra, hogy ezt a pontos kiadást (hosszú évek munkájával) megvalósítsa. Azt, hogy megmaradt egy felvilágosodás-kori erdélyi néphit-ankét iratanyagának egy része – lehetett tudni. Ám Miskolczy áttekintéséből egyértelmű, az ankétal kapcsolatban mi is történt másképpen, mint gondoltuk, és mi mindenről még most sem tudunk pontos képet adni.

1789 tavaszán, Michael Brukenenthal (1746–813), ekkor a fogarasi katonai kerület gubernátora egy kérdőívet állított össze, és ezt mintegy húsz lelkészhez juttatja el. Az 1789. április 26-án keltezett magyar nyelvű fogalmazvány szerint „... kívánván tudni, mitsoda babonaságok és bal vélekedések uralkodjanak...” az egyes településeken, főként az egyszerű emberek körében. (Az irat ma az Országos Levéltárban van, Miskolczy a 131–134. lapon foglalkozik vele.) A magyar körlevélnek tíz címzettje volt. Az ugyancsak tíz címzetthez eljuttatott körlevél német fogalmazványa (Waß für Vorurtheile und Aberglauben noch unter dem gemeinen Mann herschen) ugyancsak az Országos Levéltárban található és Miskolczy a 134–136. lapokon tárgyalja. A kérdésekre adott választ az év októberéig várta a gubernátor. Végül is három erdélyi evangélikus szász, három református magyar és egy görög katolikus román pap szövegét találták meg.

A 18. század végén a felvilágosodás társadalomtudománya többek között úgy próbált változtatni a megszokott életvitelen, hogy előbb konkrét, rendszerezett ismeretekre igyekezett szert tenni. Ezt a célt képviseli a babona-kérdőív is, hogy azután az így megismert világképpel polemizálva győzzön a racionalitás. Még ma is elég bonyolult az egyes kérdések és a válaszok értékelése, annál inkább mivel az egyes községek igen bonyolult társadalmi környezetet képviseltek.

Am mire a Brukenthal-ankét szövegei megszülettek, már a francia forradalom korába jutottunk, és nemcsak a katolikus egyház, hanem az uralkodó osztály is megrémült a vallásellenessé bízott francia parasztok és a vadul szekularizált francia állam tetteitől. A bécsi udvar sem foglalkozott többé a paraszti babonák és szokások kritikájával. Az ankétról ugyan a kortársak még valamit tudtak, de azt sem pontosan. A válaszok hollétéről időnként felbukkanó megjegyzések álhírek volt. Mint ahogy az sem igaz, hogy József császár készítette a kérdőíveket. Szász művelődéstörténészek láttak ilyen válaszokat, egy keveset közöltek is. Ma úgy tudjuk, hogy bonyolult örökösödési harcok és pénzszerzési tervek után kéziratpiacon keltek el és innen jutottak a budapesti Országos Levéltárba – ám nem egyszerre és egy fondba, még az összetartozó iratok sem.

Miskolczy filológusi detektívmunkája eredményeként e kötet minden fontos szöveget közöl. Mind a német, mind a magyar kérdőív 3-3 lap terjedelmű, és egyes kérdésekre maga ad „minta”-válaszokat. Főleg ezekből látszik, hogy a két szöveg nem egymás fordítása, mások a példaként felhozott német vagy magyar babonaságok.

A mostani kiadás – az egyetlen jól használható módon az egyes válaszokat teljesen és külön hozza. Minthogy a válaszoknak nincs „sorrendje”, Miskolczy értékük szerint csoportosította ezeket. Az első közülük Köpeczi Bodos Sámuel kőbóri reformtus lelkész (a mostani kiadásban két nyomtatott ívnyi) alapos szövege. A szerzőt szemmel láthatóan érdekelte a téma, vissza-visszatér egyes kérdésekhez, valóságos kis értekezés a babonáról. A második írás szerzője a keresztúri unitárius esperese, Bodor János (hét lapnyi) írása: pontosan csak a kérdésekre válaszol. (Úgy látszik, egyes témáktól nem volt pontosabb ismerete.) Hasonlóan precíz válasz Baló Bánt fogarasi lelkészé. Olykor a korban a protestánsok körében közismert túlzó racionalitás is megjelenik: „Húsvét napján babonás öntöződések, és a piros tojásokkal való gyermektevéseket” említi. Igen tüzetes rendszerbe szedve írja le a babonákat. Ion Halmaghi fogarasi vikárius a „görögkatolikus” népi babonákat ismeri: Három fő csoportról tud: jövőndőlés – ráolvasás – babonás cselekedet. A Brassóban tanító Johann Samuel Barberius a hiedelmeket és a boszorkányokat tárgyalja külön. Michael Binder tüzetes leírása mintegy 50 lapnyi. A segesvári J. G. Schenker valóságos babona- (*Aberglaube*) monográfiát küldött be. Egyszóval ahány válasz, annyiféle adatolás és felfogás.

Miskolczy nem tér ki az egyes szövegekre, nem vizsgálja az ott előkerülő hiedelmeket vagy szokásokat. A több ezer motívum említése miatt ez kivihetetlen is lett volna. Viszont nagytávlatú bevezetést ad: ebben foglalkozik a kor babona-felfogásával, a felvilágosodás képviselőinek a babonákról kialakított nézeteivel. Minderről európai kitekintést ad és a korabeli „magyarországi” babonaság-tudósításokat is bemutatja, mint például a vámpírhitről, a boszorkányperekről, sőt az okkultizmus említéséről.

Valóságos kötetben lehetne kommentálni Miskolczy egyes fejezeteit. „Babonagyűjtők és babonások világképe” (84–100 o.) címmel az ankét részvevőinek mentalitását hihető módon vázolja fel. Egész önálló fejezetben tárgyalja a szászok (és erdélyi románok) eredetéről e korban folyó vitákat. Ebbe csöppen bele az ifjúságában szabadkőműves és jozefinista Joseph Karl Eder (1760–1810), akinek hagyatékában maradt fenn végül a Brukenthal-ankét anyaga.

Miskolczy mesterien érzékelteti a kor tekervényes vallás- és babona-kutatását. Külön lenne érdekes foglalkozni e témával. Persze, bármilyen sokoldalú is az ankét anyaga, ez csak egy kisebb társadalmi-vallási csoport megfigyeléseit tükrözi.

Az olvasó először nyilván az egyes településeken ismert hiedelmeket keresi ki a könyvből, majd a babonák csoportosítására kíváncsi és végül jut el az ideológiához. Ilyen szempontból ugyanúgy művelődéstörténeti, vallástörténeti novum e könyv, mint adatanyagát tekintve.

Történeti (majdnem azt írtam: szellemtörténeti) folklorisztikánk újabb jelentős teljesítménye e forráskiadás. Mindenkinék ajánlom: először papírral és ceruzával a kézben olvassa – kiírva az érdekességeket. Majd ez után kezdje újból az olvasást: most már Miskolczy bevezetőjén hatolva át.

Gál András – Frisnyák Sándor – Kókai Sándor (szerk.): A Kárpát-medence történeti vallásföldrajza. Tanulmánygyűjtemény I–II. kötet. Nyíregyházi Egyetem Turizmus és Földrajztudományi Intézete – Bocskai István Katolikus Gimnázium. Nyíregyháza–Szerencs, 2016–2017. 314 p.; 333 p.

Bárh János

2016-ban és 2017-ben a történeti vallásföldrajzi kutatások két jeles magyarországi műhelye, a Nyíregyházi Egyetem Turizmus és Földrajztudományi Intézete, valamint a szerencsi Bocskai István Katolikus Gimnázium egy-egy közös konferenciát rendezett a Kárpát-medence történeti vallásföldrajzáról. A két konferencia előadásait két tanulmánykötetben adták ki a szervező intézmények. A kétfüzetes, összesen közel 650 nyomtatott oldalt magukba foglaló kötetek diszkrét, világosbarna és sötétbarna színekben fekszenek előttünk. Első borítójukat a Kárpát-medence látványos domborzati térképe díszíti. Az első kötetben 21, a másodikban 22 tanulmány olvasható.

43 tanulmányt egy recenzióban nehéz alaposan ismertetni. Már a szerzők és a címek tartalomjegyzékszerű felsorolása is közel két oldalt töltene meg. Ezért a recenzens a saját érdeklődése, gyarló értékítélete és a recenzáló folyóirat jellege szerint kénytelen válogatni, kiemelni. Mivel ez az ismertetés az *Ethnographia* számára készül és a recenzens maga is élete javát a néprajz mezején járogatva töltötte, ismertetése jobbra néprajzi szemléletű válogatáson, csoportosításon alapul. Különös hangsúlyt helyez a magyar néprajztudomány két akadémikusa: Kósa László és Paládi-Kovács Attila tanulmányainak bemutatására.

A tanulmányok nyilvánvalóan sokfélék. A legkülönbözőbb szempontok szerint csoportosíthatók. Egyik ilyen szempont lehet a tanulmányban érintett terület nagysága. Eszerint vannak 1. az egész Kárpát-medencére kiterjedő tanulmányok, 2. egy régióra (nagyújra, megyére, egyházmegyére, egyházkerületre, patak völgyre, járásra) vonatkozó írások, 3. egy-egy település egyházi történetével, szakrális szerepével foglalkozó cikkek. A következőkben a fenti hármas kategorizálás alapján próbálom meg a két kötet írásainak bemutatását.

A Kárpát-medence egészére kiterjedő elemzések sorát Kocsis Károly nagyívű tanulmánya nyitja meg, amelyben a szerző kísérletet tesz arra, hogy a jellegzetes multikonfesszionális övezetnek számító európai nagytájon, a Kárpát-medencében bemutassa a vallási térszerkezetet és a szekularizáció térbeli sajátosságait a magyar államalapítástól napjainkig. A történelmi folyamatokat áttekintő és többszáz számadatot felsorakoztató, 1918-ig haladó összefoglalás után viszonylag nagy teret kap a magyar szempontból végzetes és soha nem látott új állami alakulatokat teremtő 20. század, majd az ezredforduló jelenének elemzése. A szerző a történeti Magyarország romjain létrejött 20. századi államok népesedési és vallási statisztikáit együttesen értékeli. Ezáltal újszerű, szokatlan, de fölöttébb tanulságos adatsorokhoz jut. Meghökkentőek az „elvallástalanodás” mértékével kapcsolatos megállapításai. Ki gondolná, hogy a magyar néprajzi és szépirodalmi köztudat „református szentföldjén”, a Közép- és Dél-Tiszántúlon az átlagosnál jóval nagyobb mértékű volt az ateistává váltak aránya?

Régi hiányt pótol Kósa László azzal, hogy megírta a magyar református egyház területi szerveződéséről szóló összefoglaló tanulmányát. A magyar református egyház 1567-től, a reformáció svájci irányát követő magyarországi prédikátorok nevezetes debreceni gyűlésétől számítja alapítását, de mint egységes jogi személy, mint „bejegyzett” szervezet, csak 1881-ben alakult meg. A közben eltelt több mint három évszázad alatt az egyház országos vezetés nélkül, a maga autonóm egységeiben létezett: az alapegységnek számító egyházközségekben, az egyházközségeket összefogó és a középkori katolikus főesperesi kerületeket idéző egyházmegyékben, illetve területi értelemben a katolikus egyházmegyére emlékeztető egyházkerületekben. Éppen ezért fontos kérdés az autonóm egyházszervezeti egységek történeti útjának feltárása. A református egyházban nagy hagyománya van az egyházközségek, az egyházmegyék és az egyházkerületek történeti kutatásának. Jellemző, hogy tanulmánya végén a szerző 64 tételből álló bibliográfiát közölt egyházmegyék és egyházkerületek történetére vonatkozó művekből. Ez külön értéke tanulmányának, mivel a téma további kutatásának alapja lehet. Kósa László ennek a hatalmas, de fölöttébb különböző színvonalú történeti irodalomnak próbálta összegezni a tanulságait a bonyolult téma fővonalának és kiágazásainak summázó bemutatása során.

Hasonlóan nagy munkával alkotta meg Kósa László a magyarországi evangélikusok egyházszerveződésének területi alakulásáról írott tanulmányát, amely a második kötetben olvasható. Az evangélikus egyház ugyanarról a „tőről sarjadt”, mint a református. A 16. századi egyházreformáló mozgalom indította őket útjukra. Az evangélikus egyház történetében is nagy szerep jutott közel négyszáz éven át az autonóm egyházszervezeti egységek laza társulásának, együttműködésének. A szerző hat pontba tömörítve mutatja be a magyarországi evangélikusok egyháztörténetének sajátosságait, majd az összegyűjtött 60 tételnyi irodalom alapján nyomon követi az evangélikus területi szerveződések fontosabb állomásait, nemzetiségi (német, szlovák) vetületeit.

A Kárpát-medence egészére kitekintő írások sorát gyarapította Horváth Csaba Péter tanulmánya a római katolikus egyházmegyerendszer 1804 előtti helyrajzi történetéről, Hajdú Zoltán összefoglalása az egyházak területi igazgatásának 18–19. századi alakulásáról, Csüllög Gábor és Horváth Gergely elemzése a Kárpát-medence állami, migrációs és vallási tereinek 16–17. századi változásairól, Frisnyák Sándor értekezése a középkori szerzetesrendek tájhasználatáról és tájformáló tevékenységéről. A trianoni Magyarország területére korlátozódik Csapó Tamás és Lenner Tibor írása az egyházi központok településmorfológiájáról.

Az egy-egy régióra vonatkozó írások közé legalább 16 tanulmány sorolható. Kókai Sándor első kötetbeli tanulmánya a Marosszög 18–19. századi települési, népesedési és vallási viszonyait ismerteti, különös tekintettel a magyarok, a németek, a szerbek és a románok, illetve egyházaik térfoglalásaira, templomépítéseire. A Marosszög a Szeged, Padé, Perjámos háromszögbe eső északnyugat-bánsági terület, amely Trianon óta három ország: Magyarország, Szerbia és Románia határmenti perifériáját alkotja. 44 települést foglal magába. A 20. és a 21. század eleji politikai, gazdasági változások nem kedveztek a marosszögi magyarságnak. Több kis magyar közösség identitása végveszélybe került. Hovatovább „néma templomok és elhagyott temetők őrzik ideig-óráig” hajdani létezésük emlékét.

Kókai Sándor a második kötetben a Marosszög koraközépkori bazilita monostorainak térszervező szerepéről közölt tanulmányt, különös tekintettel a bizánci kereszténység koraközépkori jelenlétét tükröző marosvári /csanádi, oroszlámosi és szőregi monostorokra.

Paládi-Kovács Attila Sáros vármegye felekezeti és etnikai térszerkezetének változásait elemezte. A Sárosi-medencében a középkorban legalább 100 olyan település létezett, amely magyar népességű volt vagy magyar lakossággal is rendelkezett. Sáros megye magyar lakosságának pusztulása, eltűnése a 17. század közepén kezdődött és a 18. század utolsó negyedére nagyjából befejeződött.

Az asszimilációs és elvándorlási folyamat okai még nem kellően tisztázottak. A sárosi magyarság identitásvésztesében valószínűleg szerepe volt az evangélikusok és a reformátusok viszályainak, a magyar református gyülekezetek lassú eltűnésének.

Paládi-Kovács Attila másik tanulmánya az abaúji, Kassa környéki magyarság újkori fogyásának folyamatát mutatja be.

Gál András az Egri Főegyházmegye gönci esperesi kerületének vallásföldrajzi viszonyait tanulmányozta az utóbbi 160 esztendő népesedési statisztikái alapján. Többek között megállapította: „A rendszerváltás óta eltelt negyed század nem volt elegendő arra, hogy a magyarországi egyházak elfoglalják az őket megillető helyet az ország lakosságának értékrendjében. Két olyan generáció nőtt fel, amely nem tud mit kezdeni... a mindennapi életterének vallási értékeivel és eszmerendszerével.”

Gál András másik tanulmányában a Zempléni hegység, mint „sajátos szakrális táj” templomait, kolostorait mutatja be, hangsúlyozva szakrális és kulturális szervező szerepüket.

Az egy-egy régióra vonatkozó írások sokszínű és gazdag csoportjába sorolható a fenti tanulmányokon kívül Varga Lajos nagy összefoglalása a Váci Egyházmegye történeti földrajzáról; Csüllög Gábor műve, a Közép-Tisza vidék és a Körös mente középkori monostorainak térszervező szerepéről; Boros Zoltán áttekintése a Pannonhalmi Főapátság házikézelésű birtokain végzett gazdasági tevékenységről; Süli-Zakar István és Szilágyi Ferenc értekezése a Partium vallásföldrajzi változásairól; Csorba Csaba rövid cikke a zempléni kolostorok gazdálkodásáról, víz- és tájépítő tevékenységéről; Tamás Edit részletező, alapos elemzése Tokaj-Hegyalja vallásföldrajzáról; Frisnyák Sándor szemléje Tokaj-Hegyalja zsidó népességéről; Börzsönyi József summázata a reformáció különleges erdélyi ágairól, például a szombatosokról.

A régiós tanulmányok között kereshetjük a helyét Erdélyi Géza a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház életéről, munkájáról szóló írásának, valamint Székely András Bertalan az erdélyi magyarörmények hitbéli szilárdságát és magyar patriotizmusát bemutató tanulmányának.

Az egy-egy falura, városra vonatkozó tanulmányok jobbára a második kötetben olvashatók. Pristiyák Erika írása Nyíregyháza példáján mutatja be az evangélikus egyház közösség-szervező szerepét. Baranyi Béla viszonylag nagy terjedelemben Furta község református egyházának történetéről ír. Csorba Csaba a dualizmus kori sátoraljaújhelyi zsidóság történetét villantja föl.

Négy közlemény búcsújáró helyekkel foglalkozik, ezért méltán tarthat igényt a vallási néprajz érdeklődésére. Buczkó József Csíksomlyó jelentőségét, üzenetét méltatja. Hanusz Árpád és Drotár Nikolett Máriapócs helyét és szerepét vizsgálja Magyarország vallási turizmusában. Kristóf Andrea Mátraverebély-Szentkút szakrális-kulturális értékeit veszi számba. Varga Kálmán a máriabesnyői kegyhely építéstörténetéről és gazdasági háttéréről közöl 18. századi adatokat.

A két kötetben van néhány tanulmány, amely nem illeszthető be a fenti kategóriákba. Közülük Erdélyi-Tóth Szilvia és Horváth Gergely szakrális tájértékekről, Papp-Váry Árpád a magyar egyházi közigazgatás térképeiről, Suba János a katonai felmérések szakrális ábrázolásairól szóló írását ajánlom a néprajzkutatók figyelmébe.

Ha a magyar néprajznak és általában a magyar tájak népességével foglalkozó társadalomtudományoknak lennének axiómái, az egyik bizonyára így hangzana: *A csíki székelyek katolikusok*. Néhány évvel ezelőtt a Szegedi Egyetemen néprajz és szociológia szakos hallgatókat kellett vizsgáztatnom, a szociológusok magas létszámára való tekintettel, szokásomtól eltérően írásban. Olyan kódolt kérdéseket fogalmaztam meg, amelyeknek témáiról sok szó esett előadásaimban és szerepeltek a feladott kötelező irodalomban is. Az egyik kérdés így hangzott: Milyen vallásúak a csíki székelyek? A választ a következő lehetőségek közül kellett megjelölni: 1. református, 2. görögkeleti, 3. római katolikus.

Bármilyen furcsa, akadt jó néhány szociológia szakos egyetemi hallgató, aki a románok görögkeleti vallását adományozta Alcsík és Felcsík római katolikus székelyeinek. Ezt a történetet most és itt azért hoztam elő, mert úgy gondolom, hogy a fentebb ismertetett kötetek tanulmányai többek között arra való, hogy oszlássák a magyar társadalom vallásföldrajzi ismereteiben uralkodó homályt.

Szerencsére a tanulmányoknak ezt a szerepét sokan felismerték. Gondolok itt azokra a támogatókra, akiknek szokatlanul hosszú névsora a kötetek végén szerepel. Mindkét könyv utolsó oldalain 118 támogató neve olvasható. Titulusuk, foglalkozásuk az egri érsektől, rendőrkapitányon, bírósági végrehajtón át, falusi polgármesterig terjed. Illesse őket köszönet áldozatkészségükért, a „vidéki” magyar tudományos könyvkiadás pártolásáért!

Garda Dezső: A gyergyószentmiklósi közbirtokosság története. Gyergyószentmiklós: F&F International Kft. 2017. 907 p.

Peterscsák Tivadar

A magyar falvak gazdálkodásának legfontosabb feltétele a szántóföldek önálló, családi keretek között történő használata, ugyanakkor mind a feudalizmus, mind a polgári korszak idején jellemző a kiegészítő tartozékok (erdők és legelők) többé-kevésbé elkülönített kezelése. Ezekkel a – falusi gazdaságokhoz különböző mértékben hozzátartozó – haszonvételekkel kapcsolatban nem a családnak, hanem a faluközösségnek, majd a jobbágyszabadság után az egyes tulajdonosi társulásoknak, gazdasági közösségeknek, összefoglalóan közbirtokosságoknak volt elismert rendelkezési joga.

A közbirtokosság előzményét a középkorig visszanyúló földközösségekben kereshetjük, ahol a termelő egyén csak a közösség tagjaként kerülhetett kapcsolatba a földdel. A székelyek kollektív nemesi jogának, az ősi székely szabadságnak bizonyára szerepe volt abban, hogy a földközösségi formák a legeleveníebben a Székelyföldön maradtak fenn. A rendtartó székely faluközösségek a 16. századtól kezdve a 19. századig a népi közigazgatás alapsejtjei, sajátos önkormányzati szervezetei voltak, amelyek keretében a közösségek megszervezték az erdő- és legelőterületek ésszerű használatát. Erdélyben az arányosításról és a tagosításról szóló 1871. évi 51. tc. szüntette meg a közösségeknek azt a hagyományos rendszerét, amelyben a település minden lakóját egyenlő rész illette meg a közföldről. Az arányosítás körüli visszaélések következtében a közös erdővagyon jelentős része magánkézbe került, de a 19. század végétől a Székelyföldön is megalakultak a polgári törvények által szabályozott új típusú közbirtokosságok.

A népi erdő- és legelőhasználatot szervező lokális gazdasági közösségek egyik legjobban feldolgozott régiója Erdély, illetve azon belül a Székelyföld. *Imreh István, Oroszi Sándor, Kádár Zsombor* és *Bárh János* könyvei, tanulmányai mellett *Garda Dezső* munkáit emelhetjük ki. Ő az, aki 1992-től kutatja a témát, 1996-tól pedig országgyűlési képviselőként a gyakorlatban is hozzájárult a szocializmus évtizedeiben Romániában is megszüntetett tradicionális agrárközösségek visszaállításához. 2002-ben jelent meg Garda Dezső két kötetes monográfiája – *A székely közbirtokosság* –, amelyben a földközösségtől a 19. század végén megalakult modern erdő- és legelőközösségek tevékenységének részletes, adatgazdag bemutatásán túl következetesen érzékelteti az 1920 utáni román törvények hatását, majd az 1940–1944 közötti magyar időszak változásait, 1948–1951 közötti megszűnésüket, és a 2000-ben kezdődött újjászervezésük folyamatát.

A szerző jelenleg bemutatandó könyve egy település, Gyergyószentmiklós gazdag levéltári iratanyaga és a közbirtokoságnál megmaradt jegyzőkönyvek alapján mindenre kiterjedő részletességgel mutatja be a 20. század első felében működött vagyonszövetség mindennapjait és a település

életében meghatározó szerepét. 1908-ban alakult meg a Székelyföld egyik legnagyobb közbirtokossága, amely 13.922 hold és 797 négyszögöl területtel rendelkezett és 3043 tagja volt. A szervezet az önkormányzattól függetlenül működött, saját székháza volt, és a jogok arányában részesedést osztott a tagoknak, megszervezte az állatok legeltetését, a rászorultak, illetve az árvaház részére pedig segélyt adományozott.

A két világháború közötti évtizedekben a közbirtokosság komoly küzdelmet folytatott a Békás közsgébeli románokkal az általuk elfoglalt legelőterületek visszaszerzése érdekében. Az 1924-es román erdőrendtartási törvény nyomán az állami erdőgondnokság a korlátozások sorát alkalmazta, ami esetenként lehetetlenné tette a vagyonközösség számára az önálló erdőgazdálkodást. Az 1930-as évek második felében hátrányosan érintették a közbirtokosságot az alacsony faárak és az igen magas erdőőrzési, erdőkezelési illetékek. A gyergyószentmiklósiak már 1921-ben megkezdték a törvény által előírt legeltetési társulat alapszabályzatának megszerkesztését, amely az 1922-ben újjáalakult legelőtársulat keretében szervezte meg a város lakói számára a legeltetést, a pásztorfogadást, és a vagyonközösség tulajdonában álló havasokat a legelő minősége szerint a különféle állatnyájak (szarvasmarhák, lovak és juhok) rendelkezésére bocsátotta. A „zöld arany” nevezett székelyföldi erdők faállományára épülő gyergyószentmiklósi fakitermelő és fafeldolgozó vállalatok az 1920-as évek első felében prosperáltak, de az ezt követő válság őket és a birtokosságot is hátrányos helyzetbe hozta. A könyv egyik legnagyobb fejezete a közbirtokosság szervezeti kereteit, tisztségviselőit és működésének gyakorlatát mutatja be, amelyet egy 1920-ból származó 169 oldalnyi dokumentum (pénztári napló) illusztrál. A költségvetési adatok bepillantást engednek a bevételekbe és kiadásokba, s ez utóbbiak között részletesen felsorolják a szervezet karitatív tevékenységét is. Főleg a római katolikus egyház, az iskola és a tanszemélyzet volt a fő célpont, de az ortodox templomok faanyagát is a közbirtokosság adományozta. Érdemes megemlíteni, hogy támogatást adtak 1937-ben a tanulók brassói kirándulásához és dr. Csiby Andor helytörténész Gyilkostó monográfiájának megírásához is. A könyvből tudhatják meg a helyiek is, hogy a közbirtokosság milyen komoly szerepet játszott Gyilkostónak üdülőteleppé, turisztikai célponttá alakulásában. Ezt a folyamatot szemlélteti több mint hatvan archiv fényképfelvétel.

Önálló fejezet foglalkozik a bécsi döntésnek megfelelően az anyaországhoz került székely térség 1940–1944 közötti korszakával, a „kis magyar világgal.” Ekkor került sor a Magyarországon már az 1935. évi erdőtörvény után megalakult erdőbirtokossági társulatok mintájára itt is a közbirtokosságok helyett erdőbirtokosságok létrehozására. Ez azt jelentette, hogy ezekben az években az erdőbirtokossági társulat visszanyerte az állami hatóságokkal szemben az autonómiáját. A gyűléseket már nem a járásbíró vezette, és nem érvényesült a szövetkezeti törvény számos jogkorlátozó cikkelye. E korszak fontos eredménye volt a jövedelmezőbb gyergyói fakitermelő-, fafeldolgozó és értékesítő szövetkezet létrehozása, amelyben tagként a gyergyószentmiklósi vagyonközösség is részt vett. Ugyanakkor a világháború eseményei és a fa árának a maximálása hátrányosan befolyásolta a rentabilitást.

A szerző részletesen bemutatja, hogy 1944 szeptemberétől hogyan állt vissza a román hatalom gépezete, amely újból bevezette az 1921-es román agrárreform végrehajtása utáni jogi állapotot. Szemléletesen tárja az olvasó elé a közbirtokosság kálváriáját a békásiakkal folytatott legelőügyben, a fakitermelő szövetkezet továbbélését és megszűnését, a közbirtokossági jogok korlátozását. Az 1944–1949 közötti költségvetési adatok közreadása bepillantást enged a szervezet működésének részleteibe. Nehézséget okozott a pengőről a lejre való áttérés, amely során 1947-ben a közbirtokosság pénzállománya nagy részét elveszítette. Ezt követte az 1948. június 11-i államosítás és az 1949. évi szövetkezeti törvény, valamint a túlzott adóztatás. Mindezek olyan gazdasági, társadalmi és főként

politikai keretet jelentettek, amely lehetetlenné tette a közbirtokosság fennmaradását. Nem mondták ki nyíltan a megszüntetését, de 1950-től már semmilyen dokumentum nem utal a működésére.

Végezetül a közbirtokosság-történet után a szerző egy újságírói beszélgetés keretében mutatja be azt a küzdelmet, amelyet a romániai forradalom után indított a közbirtokosságok újjászervezése érdekében. Ennek során hiába fogadta el a parlament a közbirtokossági törvényt, amelyet 2000-ben hirdettek ki, az állami erdészeti hivatalok évekig akadályozták a közbirtokossági erdők visszaadását és a magánerdők birtokba adását. Ennek ékes bizonyítéka, hogy a 2000. január 16-án újból megalakuló gyergyószentmiklósi közbirtokosság csak 2003. november 16-án kapta meg maradéktalanul jogos erdőtulajdonát.

Garda Dezső könyve jól példázza, hogy egy történész kutató az általa vizsgált téma alapos fel-táráásával hogyan tud mintát adni a múltban bevált gazdasági formáció, jelen esetben egy székely közbirtokosság mai viszonyok közötti alkalmazásához. A szerző megalapozott ismeretei révén tudott harcolni a politikai útszétkötésben, és a nehézségek ellenére a Székelyföldön is sikerült újból meg-alakítani az erdők és legelők praktikus használatát biztosító közbirtokosságokat. Ez a kötet méltán ajánlható nemcsak a mai szervezetek tisztségviselői és tagjai számára, de az agrártörténet, a népi jogélet és általában a honismeret iránt érdeklődőknek is.

Balassa Iván: Tájak, eszközök, hagyományok. Néprajzi tanulmányok. Kováts Dániel – Viga Gyula szerk. Kazinczy Ferenc Társaság, Sárospatak 2017. 688 p.

Bodnár Mónika

Balassa Iván (1917–2002) a 20. századi magyar néprajztudomány egyik meghatározó, karizmatikus egyénisége. Születésének centenáriuma tiszteleti egy vaskos kötetet jelentettek meg. Nem véletlen, hogy ennek kiadására a sátorlajújhelyi székhelyű Kazinczy Ferenc Társaság vállalkozott. Ugyan években mérve talán nem tűnik túlságosan jelentősnek az az öt esztendő, amit Balassa Zemplénben töltött (1956–1961), ám szakmai szempontból mindenképpen meghatározó időszakról van szó. Ezt későbbi könyveinek, tanulmányainak egész sora jelzi, hogy csak a legfontosabbakat említsük: *Kar-csai mondák* (1963), *Földművelés a Hegyközben* (1964), illetve *A Hegyköz földművelése* (2000), a Bodrogiokról írt *Lápok, falyak, emberek* (1975), a hegyaljai szőlőművelésről kiadott *Tokaj-hegyalja szőleje és bora* (1991).

Ez a kötet egyszerre tisztelgés egy jeles tudós emléke előtt, s egyfajta rövid foglalat az életmű-vének az utódok számára – vallják a kötet szerkesztői az utószóban. S ez tényleg így van. A kötet első fejezete magáról a szerzőről szól, ahogy ő látta saját magát. Nagyon érdekes a *Gyökerek* címet viselő befejezetlen önéletrajza, melyben a felmenőket mutatja be, leírja mindazt, amit megőrzött róluk a családi emlékezet, s azokat is, amiknek maga járt utána. Ebben olvashatunk a katolikus Balassákról, akik valójában nem is a Balassa, hanem a Balasai nevet viselték, amikor Kenderesre települtek. Meghatározó volt életében Báránd és a több mint fél évszázadon át ott lelkeszkedő anyai nagyapa, Szabó József személye. De nemcsak róla és a pozsonyi és szentmártoni Szabó családról, de más fel-menőkről is ír, így a Szatmáriakról, Nagyokról, Osváthokról, Nyárádyokról és másokról, rokonokról és ismerősökről, akikkel élete során kapcsolatba került.

A következő írásban a sárospataki éveket mutatja be, melyben kendőzetlenül ír a kényszerű Buda-pestről való távozásról, s arról is miként sikerült új munkakapcsolatokat kiépíteni, helytállni a végeken.

Az ezt követő hat fejezet Balassa szerteágazó kutatási érdeklődését és az egyes témakörökben elért kutatási eredményeit tárja az olvasó elé. Az *Elvek és módszerek* fejezetben tudománytörténeti

és elméleti írásai olvashatók. Az *Agrártechnikák és eszközök*, valamint a *Szőlő és bor* fejezetcímek önmagukért beszélnek, nem szorulnak különösebb magyarázatra. Egyúttal azt is jelzik, hogy Balassa Iván elsősorban tárgyi néprajzi kutatóként, ezen belül is a földművelés és a szőlészet-borászat kutatójaként él a szakmai köztudatban. Ám a következő fejezet, mely a *Hagyomány és költészet* címet viseli, arra hívja fel a figyelmet, hogy szerzőnk otthonosan mozog a népi kultúra egyéb területein, mint például a táplálkozás s úgyszintén a különböző folklór tematikákban is, mint a temetőkutatás, díszítőművészet, népszokások, népköltészet stb. Ám nemcsak a folklór témákhoz, de a nyelvészethez is volt vonzódása. S ez a vonzalom egészen korai időkre vezethető vissza, hiszen 1940-ben megvédett, *A debreceni civis földművelésének munkamenete és műszókincse* doktori értekezéséből is egyértelműen kiderül ez az irányultság. S természetesen erre utal az is, hogy Csűrű Bálint neves nyelvész, nyelvjáráskutató tanítványaként doktorált, az ő gyakornokaként kezdte egyetemi pályafutását Debrecenben, majd az ő ajánlására került 1940 végén Kolozsvárra, a Magyar Nyelvészeti Tanszékre. Az *Elődök és kortársak* fejezetben néhány neves elődjéről (Jankó János, Herman Ottó, Györffy István) és szakmai életében fontos szerepet játszó kortársáról (Csűrű Bálint, Szabó T. Attila, Újszászy Kálmán, László Gyula) megjelent írás olvasható. Ezek az írások sok-sok kedves személyes élményt örökítenek az utókorra. Igaz ez nemcsak a kortársakról, hanem az elődökről szóló írásokra is.

Az eddig felsoroltak kis híján 600 oldalt tesznek ki a kötetben. Az ezt követő, közel 100 oldalas fejezet a *Visszhang és örökség* címet viseli. Ennek szerzői Balassa Iván tisztelőinek köréből kerültek ki, írásaikkal a nagy elődre emlékeznek. Az e fejezetben olvasható cikkek többsége kifejezetten e kötet számára készült, ez véleményem szerint kifejezetten növeli értéküket. Először egy rövid, de érdekes életrajzi áttekintés fia tollából, Balassa M. Ivántól. Ezt követi Csoma Zsigmond személyes hangvételű tudománytörténeti esszéje, melynek középpontjában látszólag Balassa Iván íróasztala áll, valójában néprajzi munkásságának áttekintését adja. Viga Gyula a tőle megszokott precizitással és alapossgal elemzi négy pontba sűrítve (német telepések, földművelés, bodrogközi kutatások, Tokaj-Hegyalja szőlő- és borkultúrája) Balassa tájtörténeti kutatásait Északkelet-Magyarországon. Megállapítja, hogy az öt pataki év nem önálló szakasza, egysége az életműnek. Bodó Sándor a muzeológus Balassát mutatja be, Balázs Géza a nyelvészeti munkásságára hívja fel a figyelmet, Kovács Dániel a műszókincs és névtan kutatójára emlékezik. A kötet végén található Balassa Iván publikációinak bibliográfiája, valamint a szerkesztők utószava a sokoldalú néprajztudósról.

Végezetül engedessék meg egy rövid személyes megjegyzés. Egyetemistaként, fiatal pályakezdőként találkoztam először személyesen Balassa Ivánnal Miskolcon, 1984-ben, a Herman Ottó Múzeum által szervezett interetnikus konferencián. Az volt életem első szakmai konferenciája, melyen előadtam. Ott ült az első sorban és figyelmesen hallgatott. Egy elmagyarosodott szlovák falu szokásairól beszéltem, szlovák koledákkal fűszerezve előadásomat. Talán ezért, de lehet, hogy másért jegyzett meg magának, mindenesetre a későbbiekben mindig személyes ismerőseként üdvözölt, ha találkoztunk. Tudta, hogy ki vagyok, mindig úgy éreztem, hogy őszintén érdeklődik szakmai tevékenységem iránt. Nagy megtiszteltetésként fogadtam ezt tőle. Ennek fényében val-lom, hogy személyében az ember és a tudós egy volt, a kettő szépen megfér egymás mellett. Mélyen egyetérték Kovács Dániel szavaival, aki a 2017. évi Szülőföldünkben ezt írta róla: „Hozzánk, akik Északkelet-Magyarország művelődéstörténeti hagyományainak feltárásán, őrzésén, népszerűsítésén munkálkodunk, különösen közel áll Balassa Iván az ember és a tudós. Az ember, aki éppen úgy képes volt nagyszerű együttműködésre a nagy tekintélyű sárospataki Újszászy Kálmán professzorral, mint az erdőbényei kapásokkal, a karciai mesemondókkal, a hercegiúti svábokkal vagy a pusztafalusi szántóvetőkkel.”

A kötet értékét növeli a tetszetős kivitel, a gazdag képanyag, a szép tipográfia. Fontos megemlíteni, hogy a kötetben olvasható tanulmányok végén tájékoztatást kap az olvasó ez eredeti megjelenés helyéről. Említést érdemel az a társadalmi összefogás is, melynek nyomán a kötet megjelent.

Balatonyi Judit: A gyimesi lakodalmak. Közös kultúra és különböző identitások? Balassi Kiadó, Budapest 2017. 250 p. /Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 5./

Vargyas Gábor

Könyvében a szerző a lakodalmat vagy „lakodalmi kultúrát” – Mauss-i terminológiával élve – „totalis társadalmi tényként”, társadalmi összefüggéseiben vizsgálja, új utakon járva ezzel a magyar néprajztudományban. Munkája „azon rítuskutatások sorába illeszkedik, amelyek különösen nagy hangsúlyt fektetnek a vizsgált téma átfogóbb megközelítéseire, s amelyek a helyi társadalom működését a rituális élet egy szegmense mentén a maga komplexitásában akarják megragadni. A könyv célja továbbá, hogy a lakodalmak [értsd: bemutatás céljából színre vitt lakodalmak, VG] és [valódi] lakodalmak elemzésével hozzászóljon ahhoz az [...] európai diskurzushoz, vitához, amely a multietnikus közösségek múltjának, jelenének és lehetséges jövőjének kérdései körül zajlik” (11. o.)

Az új megközelítésmód és kutatási problematika a magyar néprajztudományban és folklorisztikában szokatlanul hosszú idejű terepmunka alatt érlelődött ki: 2005-2015 között Balatonyi Judit összesen 14 hónapot töltött a Gyimesekben, közel 200 adatközlőtől gyűjtött, 11 teljes házasságkötésen vett részt, továbbá 4 „lakodalmast” és számos hagyományörző bemutatót látott. Ezenkívül hosszú időn keresztül élt a digitális (n)etnográfia (facebook, internet) eszközeivel is.

„A gyimesi lakodalmak” témája legalább négy ok miatt újdonság a magyar néprajztudományban és folklorisztikában. Először is, az esszencialista hagyományfelfogással szakítva a szerző a „hagyományt” dinamikus konstrukciónak tekinti, s azt a folyamatot vizsgálja, ahogy „a lakodalom szereplői előzetes koncepcióik alapján, illetve alkalmanként attól eltérően megszervezik, létrehozzák, működtetik és értelmezik a rituális folyamatokat”, illetve ahogy „a lakodalmak szimbolikus tárházából kiválasztják a számukra, illetve az adott lakodalmi alkalom szempontjából legmegfelelőbbnek tartott rituális kellékeket” (148. o.). Könyve második részében, esettanulmányokkal alátámasztva, a performansz-elmélet szellemében és fegyvertárával azt vizsgálja, hogy kik milyen háttértudásokkal, vágyakkal, személyes múltakkal *hogyan* próbálják az események menetét ilyen vagy olyan irányban – sikeresen vagy sikertelenül – elvinni. Fő kérdése tehát, hogy a „hagyomány” hogyan konstruálódik meg. E folyamatban a fentiek értelmében – a magyar néprajztudományban és folklorisztikában bevett szemléletmóddal ellentétben – nem a lakodalom általános sémái, hanem mindenekelőtt a lakodalmakban megfigyelhető, egészen az egyének szintjéig lebontható különbségek, és ezek miéttjei, foglalkoztatják.

A szerző ráadásul nem is egy falu, Gyimesközéplek, azon belül is Hidegség lakodalmi hagyományait vizsgálja, hanem három faluét (Középlek mellett Felsőlek és Gyimesbükk), azaz egy kisebb, de sok tekintetben mégsem egységes régiót. Ez a régió, s azon belül elsősorban Gyimesbükk, köztudománnyal a magyar román nyelvhátár, a keleti és nyugati kereszténység, római katolicizmus és ortodoxia határterülete, átmeneti zónája, ahol – s ez a kötet másik nagy újdonsága – az egymással szemben álló, sőt versengő kultúrák, vallások, nyelvek és identitások *minden elkülönülési igyekezetük ellenére* is hatnak egymásra: a szerző kifejezésével élve „hibridizálódnak”.

Ezzel a magyar néprajzi szakirodalomban némiképp szokatlan terminussal Balatonyi Judit azt a folyamatot írja le, amelyet a szociokulturális antropológiában általában „akkulturáció”, „kreolizáció”

vagy „transzkulturáció” néven szoktak nevezni. E három, egymástól hangsúlyban és kulturális kontextus tekintetében kisebb-nagyobb különbségeket mutató fogalom közül a gyimesi példára talán a legillőbb a híres kubai antropológus, Fernando Ortiz által 1947-ben konstruált „transzkulturáció” lett volna, amit Ortiz épp a különböző eredetű kultúrák egymáshoz való hasonulásának és összeolvadásának, azon keresztül pedig új kultúrák és „hagyományok” létrejöttének a leírására alkotott meg. A szerző azonban a recens szakirodalomban ugyancsak ismert „hibriditás” kifejezést használja, és könyve első felében a hibriditást formáló vagy alakító makro- és mezo-szintű kontextusokat: a politikai-gazdasági kereteket, a nyilvános közösségi diskurzusokat, benne a helyi és a nem-helyi tudáselit szerepét, a helyi egyházak és iskolák identitásformáló tevékenységét, a színtereiken folyó nevelést és pasztorizációt helyezi vizsgálata középpontjába. Fontos megállapítása, hogy „Amíg a helyi társadalom makro- és mezoszintjein [...] az etnikus, kulturális és vallási határok megkonstruálása, megerősítése és reprezentációja, továbbá a gyimesi kultúra levédése zajlik, addig a helyi társadalom mikroszintjein, az emberi kapcsolatok, barátságok és szerelmek által folyamatos határátlépések történnek” (235. o.) Noha ez valójában természetes, kevesen hangsúlyozták eddig: egy érintkezési/ütköző zónában, a mikro szinten, elkerülhetetlen az együtt élő kultúrák, vallások, ideológiák és identitások lassú, de folyamatos kölcsönös egymásra hatása, amelyben – a szerző kitűnő meglátása szerint – a katalizátor szerepét a baráti és szerelmi kapcsolatok játsszák. Ezek „olyan centrifugális erők [...] amelyek segítségével az egyének folyamatosan eltávolodhatnak az identitásuktól [...], identitásaik valamelyikétől, és haladhatnak a heterogenitás felé” (105. o.) – azaz, mondom én, a „hibriditás” felé.

Mindebből következik – és ez a harmadik fontos pozitívum – hogy a szerző a lakodalmi kultúrát nemcsak a gyimesi magyar lakosság, hanem a románok oldaláról is megvizsgálja, azaz a vizsgálatot interetnikus keretekben folytatja. E látásmód jelentőségét akkor érthetjük meg illetve értékelhetjük igazán, ha emlékeztetünk rá, hogy Gyimes mára könyvtáryira rúgó szakirodalmában – magyar és román részről egyaránt – egy kezünkön megszámlálhatjuk azokat az írásokat, amelyeknek szerzője – jóllehet vegyes lakosságú és kultúrájú terepről van szó! – témáját interetnikus perspektívában közelíti meg. Ebben bizonyára segítségére volt (beás cigány nyelvtudásán alapuló) román nyelvtudása, amit – ritka kivételként a magyar néprajztudományban és folklorisztikában – a helyszínen sajátított el.

Végezetül a negyedik újdonság vagy pozitívum. Balatonyi Judit figyelme nemcsak a „hagyományos” lakodalomra terjed ki, hanem az „új/modern” lakodalmakra is, a jelenkor lakodalmi iparára és mindazokra a változásokra, amelyek a globalizáció révén immár ezen „archaikus” régió társadalmát is elérték. Ráadásul nemcsak „valódi”, hanem színre vitt „lakodalmasokat” és „gyermeklakodalmakat” is vizsgál, vagyis mindazokat a jelenségeket és folyamatokat, amelyeket napjainkban a „fesztivalizáció”, az „örökségesítés”, korábban a „folklorizmus”, a „kitalált/színre vitt hagyomány” terminusaival és terminusaiban volt szokás leírni és vizsgálni. Teszi ezt azért, mert a hagyomány, felfogása és érvelése szerint, mint láttuk, nem valami kezdettől fogva adott és évszázadokon keresztül mozdulatlan esszencia, hanem nagyon is dinamikus valóság, ami folyamatos változásban van. E folyamatos változás az oka annak is, hogy az eredetileg jelenkutatásnak szánt, és jelenkutatásból kiinduló vizsgálat elkerülhetetlenül kiegészült az évek folyamán a diakronikus szemponttal: vagyis a kutatás kiterjedt az elérhető legtávolabbi múlt vizsgálatára is. A perspektíva azonban mégis fordított, mint ahogy megszoktuk. Itt a jelen értelmezéséhez szükséges a múlt, nem pedig az érdeklődés fókuszában álló múlt folyamánya a jelen.

A fentiekkel talán sikerült érzékeltetnem e kötet fontosságát, a vizsgálat újszerűségét. Azt azért evvel együtt is el kell mondani, hogy a kötet *igényében* példaszerű, megvalósításában azonban nem mindig egyenletes. Vannak fejezetek, amelyek „száguldanak”, amelyeket jó olvasni, ahol lenyűgözi

az embert az adatok gazdagsága, a terep „szaga”, a fogalmazás stílusa; s vannak részek, amelyek lassabban olvashatók, nehezkesebbek, amelyek inkább penzum számba mennek. A recenzens például különös élvezettel olvasta a barátságról, a vegyes házasságokról, vagy a lakodalmi ajándékozás és viszontajándékozás stratégiáiról írott részeket. A holisztikus igény ellenére is azonban a részek nem mindig állnak össze szerves egésszé, ragyogó felvetéseknek nem mindig következik kifejtése, egyes állítások pedig néha inkább bizonyításra szoruló kérdések.

Mindezek a megjegyzések semmit nem vonnak le a mű értékéből. A szerző célja valójában nem is a lakodalom önmagában való vizsgálata, hanem azon jóval túlmutatóan, lakodalom és társadalom, lakodalom és etnikus identitás és/vagy etnicitás, lakodalom és társadalmi emlékezet összefüggéseinek a vizsgálata. Ez az, ami könyvét a többi „lakodalmi” témájú könyv közül kiemeli, ez az, aminek köszönhetően ez a mű nem pusztán egy könyv a sok hasonló közül, hanem olyan könyv, amelyet mindenkinek, aki a témával foglalkozik, ismernie és használnia kell.

Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten (hirlapelofizetes@posta.hu) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Magyar Néprajzi Társaság Titkárságán (1055 Budapest, Kossuth tér 12.) személyesen vagy interneten (neprajzitarsasag@gmail.com). További információk telefonon: +36-1-269-1272. A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: <http://www2.arcanum.hu/ethnographia>.

Ethnographia is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief (vigagyula@gmail.com). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (<http://www2.arcanum.hu/ethnographia>). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail (hirlapelofizetes@posta.hu) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be purchased or ordered at the Secretariat of the Hungarian Ethnographical Society (1055 Budapest, Kossuth square 12, neprajzitarsasag@gmail.com). Further information about *Ethnographia* and other ethnographic and folklore publications: +36–1–269–1272.

Ethnographia

Journal of the Hungarian Ethnographic Society

Vol. 129.

2018

No. 3.

Advisory Board:

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

Editorial Board:

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLÖS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

Editor:

GYULA VIGA

Editorial Office Address: Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences [MTA BTK Néprajztudományi Intézet], H-1097 Budapest IX.
Tóth Kálmán u. 4. Telephone: +36 1 224-6782
e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Articles

- ZOLTÁN NAGY:* Introduction to the thematic issue presenting research at the Department of Ethnography and Cultural Anthropology at the University of Pécs 367
- GÁBOR MATE:* South-Slavic people in South-western Hungary in the 17th–18th century from the perspective of historical ethnography 371
- JUDIT FARKAS:* Adaptive pomology in Hungary 391
- GYÖNGYI HAUPTMANN:* Everyday life during wartime as represented in the diary of a provincial lawyer 410
- JUDIT BALATONYI:* Gifts at weddings in Ghimeș in light of Marcel Mauss' model of gift exchange 429
- ÁGNES HESZ:* Beyond folk religion: a critique of a concept and the overview of its possible alternatives 448
- BOGLÁRKA MÁCSAI:* Family trees in the context of politics and theory of science in present-day Bashkortostan 469
- ZOLTÁN NAGY:* Oil and the Khantys: resistance or opportunism? 484
- GÁBOR VARGYAS:* Photoshopped ancestors 511
- GABRIELLA TUBOLY-VINCZE:* Lessons from a traumatised site 541
- ÁGNES VÁSÁRHELYI:* A case study about authenticity ideals of hard-core punks and about the importance of the researcher's position 556

Book Reviews

576