

A „mai nap” mint rítus és mítosz

Jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy a *mai napot* mint rítust és mint mítoszt értelmezze. Rítusként alkalmas az idő tagolására, az események koherenciájának szervezésére, mítoszként pedig korábban csomagolt tartalmak kibontására és érvényesítésére. Az értelmezés – az egyéni viselkedésre, valamint a relevancia és redundancia együttes érvényesülésére összpontosítva – Herman Bausinger „párhuzamos különidejűség” fogalmához kapcsolódik. A *mai nap* rítusait elemezve, e rítusoknak a társadalmi szférát (viszonyok, szerepek) megjelenítő, felújító és megerősítő szerepét hangsúlyozva Maurice Bloch „múlt és jelen a mában” metaforájához közeledik.¹

Ma reggel az urak felgyűlvén, akik búcsúztanak és el akartanak menni a főrendek közül az szükségnek miatta, azok is felgyűlének és ki-ki maga memorialisában, minemű szükségben vagyon és hova akarna menni, letötte a Gubernium előtt. És némelyek színt csinálván, azt tötték föl, hogy Havasalföldébe, kiknek magoknak, kiknek az atyjoknak a vajda sok oblatióbal volt. Némelyeknek ott lévő kereskedő emberek adósok, abból élnek. Kik kölcsön kereskedő emberektől kérnek, ergo quietantias, hogy Erdélyben a cselédjek megfizessék. Némelyek pedig csak aperte haza Erdélybe mentenek kéredzeni, nem lévén semmi consolatiójok Havasalföldében, úgy, hogy otthon magokat delineálják magok házoknál. Már mi lesz eventusok, Isten tudja. Látom, némelyek tartanak a kéredzéstől is, félvén a non putamustól, aki itt hamar megesik. A többi között Macskásiné asszonyom is ki akarván kéredzeni – a fia ismét Havasalföldében [van] aki eddig itt köztünk volt –, kinek memorialisát én vittem bé az úrhoz. Kinek az lött a válasza, hogy oly helyre teszik vissza, ahol volt, miért kéredzik” – ezt írta naplójába az 1705. év Szent György havának 15. napján Wesselényi István. S bár a figyelmünk hajlamos lenne a labancos idők eseményeinek nyomába szegődni, nem tehetjük meg. A napló ugyanis váratlan fordulatot vesz. De olvassuk a következő nap, április 16. bejegyzését:

„Ma kimentünk én, Haller György és Lázár György uramék, az úr három paripáján sétálni és a lovakat is jártatni. Egyéb újságot nem láttunk, hanem a sok lovas strázsákat a város körül, circiter tíz helyen körös-körül.” (Wesselényi 1983.²)

Dolgozatunk nem kívánja az 1674-ben született, 1734-ben elhunyt, a Habsburg-ellenes harcokat kezdeményező Wesselényi Pál fiának, Wesselényi Istvánnak – aki az 1709-ben kinevezett erdélyi kormányzserv, a Deputatio tagja, majd elnöke, majd 1713 után a főkormányzszék tanácsosa, elnöke, a gubernátori tisztt többszörös jelöltje volt – naplóját elemezni. Az előbbi sorok idézésével csupán a kutatási ötletet felvillantó helyzetet szeretnénk érzékeltetni. Az olvasó ugyanis olyan kérdésekkel találja magát szembe, mint hogy mit jelentett a *ma* az akkori naplóíróknak. Milyen (naplóírói, emberi) tapasztalatok,

milyen automatizmusok munkáltak benne, hogy kihangsúlyozza, napról napra megismételje azt, hogy feljegyzése *ma* készült? Melyek annak a napnak azon összetevői, amelyek bekerültek a naplóba (és miért kerültek be, illetve miért azok kerültek be)? És melyek *annak* a napnak azon összetevői, amelyek benne voltak a napban, de a napról készített feljegyzésben nem kap(hat)tak helyet? És miért nem?

Ugyanis a napló bejegyzéseit követve az olvasó az alábbi kérdésekkel szembesül: Az események tagolásának, az idő és az események értelmezésének milyen dimenziója, összefüggése szerveződik egységbe abban a toposzban, amit a naplóíró a *mának*, a *mai napnak* nevez? Hogyan írható le az az antropológiai helyzet, amelyben egy személy az idő egy metszetét, az események egy szegmentumát a *mai napnak* nevezi, a *mai napként* éli meg? Milyen cselekvés, magatartás, beállítódás vagy rutin az, amely ezekre a szegmentumokra reflektál, s amely létrehozza a *mai napot* mint mítoszt? Arra teszünk tehát kísérletet, hogy a *mai napot* olyan intézményként definiáljuk, amely az embert egyszeri alkalomra, az idő és az események egy egységnyi mennyisége számára igénybe veszi, s a napi cselekvések és történések minden epizódját szelekció érvényesítése nélkül, egységben szemléljük. Jelen esetben arra kívánunk reflektálni, hogy az antropológiai kutatások tárgya, a kultúra minden *esetben* egy egyén köré szerveződik, aki általa az idő egy egysége alatt a tér egy szegmentumában kommunikációs kapcsolatokat létesít környezetével. Ezekben a kapcsolatokban a kultúra mindig aktuális kihívások és üzenetek formájában van jelen. Ezek az esetek tehát az egyén számára biográfiai események, a kultúra számára pedig érvényesülési alkalmak.

Gondolatmenetünkben két szándék kapcsolódik össze: számba venni azokat a napról mint intézményről szóló narratív programokat, a tapasztalatokat és automatizmusokat, amelyek lehetővé teszik az idő és az események tagolását, a nap megnyitását, az egyik napról a másikra való áttérést, a naphoz való hozzáférést, a benne való részvételt, valamint azokat az eljárásokat, amelyek feldolgozzák, értékelik, narratív reprezentációvá alakítják az időt és a belezsúfolódott eseményeket, azaz lezárják, „csomagolják”, hordozhatóvá, felidézhetővé, újhasznosíthatóvá teszik az idő e szegmentumát. Értelmezésünkben ezeknek a cselekvéseknek rituális jellegük van, egy, a cselekvéseket összetartó, a *mai nappá* szervező *rituális koherencia* kapcsolja őket össze.³ E koherenciát abban látjuk érvényesülni, hogy napról napra újraszervezi, behatárolt időkeretben kikényszeríti/lehetővé teszi a cselekvéseket, összefüggéseket teremt közöttük, aktuális motivációkat rendel hozzá az egyes cselekvések elvégzéséhez, illetve a cselekvések elvégzésére az egyént igénybe veszi. Egyrészt tehát az eseményekből megszerkeszti a *mai napot*, másrészt pedig a napban mint rítusban való részvétellel kényszeríti az egyént. Ezzel az értelmezéssel kapcsolatban előzetesen két megjegyzést kell tennünk. Az egyik az, hogy a *mai nap* mint rítus a nap egyediségét hangsúlyozza, hívja életre. A történelemmel szemben, amely csak bizonyos napok szerkezetére s még inkább bizonyos napok bizonyos eseményeire figyel, e szemlélet minden egyes napot eseménnyé avat.⁴ Másrészt pedig a kollektíven megélt eseményekkel szemben az egyénnek az eseményekben való részvételét, az eseményekről való tapasztalatát hangsúlyozza.⁵

Ténykedései által az ember naponta beleintegrálódik nagy rendszerekbe: a kapcsolatai révén (beszélgetés, látogatás, köszönés, együtt étkezés, ivászat, közös munkavégzés, bevásárlás) a szociális környezetbe, a természetbe a tisztálkodás, az öltözködés, a munkavégzés, az időjáráshoz való igazodás révén, a mesterséges környezetébe munká-

ja, az állatgondozás, a növényápolás, a hivatali munkája révén. A táplálkozás által az egyén naponta felújítja kapcsolatát szociális, természeti környezetével. Napi ténykedése újra és újra szükségessé teszi a terek bejárását (kert, utca, temető, rokonság, templom, bolt), újabb terek megismerését és beélését, az idő újrabeosztását. A nap rítusának része a test gondozása, ápolása, felkészítése a nap elviselésére, túlélésére.

Első helyen a nap megnyitására és lezárására, a nap körülhatárolására való törekvést tesszük szóvá. A jövőre irányuló tudakozódási, tájékozódási aktusok olyan cselekvések, amelyek a folyamatos időbe rejtett napot előzetesen bizonyos tartalommal, elvárással töltik fel, a múlt és a jövő köze illesztik. A még meg nem kezdett időintervallumot érzékelhetővé, kezelhetővé teszik, az embert pedig felkészítik az elfogadására, a vele való azonosulásra, megélésére. Miközben a társadalmi pozíció legitimálására a múltban felhalmozott teljesítmények szolgálnak, az individuális életben a jövőnek, a távlatnak van nagyobb jelentősége. A jövőre való rákészülés, a jövő elképzelése az egyén részéről sokkal több erőfeszítést igényel, mint a múlt emlékezetben tartása, felidézése. Perszonális, individuális jellege miatt a tudakozódási technikák „bukása”, kompromittálódása, a nyilvánosság alá szorulása az utóbbi évszázadok leglátványosabb eseménye volt, illetve a cenzúrától szabadult média, az alternatív intézményrendszer leglátványosabb kínálata ezen a téren tapasztalható.

A feltárt tájékozódási technikák elsősorban a hagyományos jóslási eljárásokat tartalmazzák. Ezek komplexitását érzékeltetendő említjük meg, hogy a leírások szerint a jóslás különleges, rendkívüli fizikai és spirituális teljesítmény (álom, előérzet),⁶ az emberi sors természeti, kozmikus, asztrális összefüggésekbe való behelyezése, az emberi test elváltozásainak értelmezése (időjárás-prognózis, horoszkóp),⁷ a transzcendens világgal való kapcsolatfelvétel (látomás).⁸ A napnak az éjszakai álmok értelmezésével, üzenetük kidolgozásával s az ebből fakadó stratégiák kidolgozásával való kezdése családi környezetben az utóbbi évekig gyakorlatban maradt. Néhány évtizeddel korábban a lányok esti, éjszakai foglalatossága volt a jövőről való tudás megszerzése, kidolgozása.⁹ Polgári környezetben a 20. század első felében a jóshoz fordulás, a reggeli kávéból való tudakozódás társasági eseménnyé változott át. A napnak a tudakozódási rítussal való megnyitását az utóbbi években a média hozta vissza, terjesztette újra el, tette tömegméretűvé. A reggeli hírlapok, napilapok, a tv és a rádiók reggeli híradásai, a honlapok szolgáltatás-szerűen biztosítják a napról való előzetes tájékozódást. Ezenfelül a reggel megnyitott elektronikus levelezőprogramok és postaládák, a telefonkészülékek, a munkahelyi reggeli értekezletek az egyén számára egy napra a társadalomhoz való hozzáférést, a társadalomba való integrálódás forgatókönyvét szervezik meg. A jóslás kiemelt esemény, amely tárgyiasítani tudja az időt, lehetővé teszi az egyénnek az időből való kilépését, az időtől való függetlenedését, s ezáltal a rálátást. A mantikus és divinációs gyakorlatok kritikájának legerősebb érve a jóslatok beteljesülésének alacsony aránya. A jóslás jelentősége azonban nem a valóban bekövetkező események előrejelzésében áll. Habár a jóslások nagyobb része nem igazolódik be, a tudakozódással kapcsolatos cselekvések mégsem válnak népszerűtlenné. Igazi funkciójukat azáltal töltik be, hogy az egyént eltávolítják a múltjától, a jövőt teszik megközelíthetővé, lehetséges alternatívák fölötti töprengésre készítetik. A jóslási esemény nem utólag igazolódik be vagy veszti érvényét; valódi szerepét akkor tölti be, amikor történik, zajlik a jóslás; azáltal, hogy a jövőt a jelenhez közelíti, a jövőhöz való lehetséges viszonyulási formákat állít elő.

A jóslással egyenértékű a kezdődő nap egyediségének hangsúlyozása. Ilyen szimbolikus aktus a napok új/tiszta ruhadarab felöltésével, a ruhadarabok kiválasztásával való indítása.¹⁰ A nap megkezdésének fontosságát hangsúlyozza az a hiedelem, amely szerint elindulás után nem szabad visszafordulni, visszatérni.¹¹ Elsősorban katolikus és ortodox vallásúakra jellemző az úti szerencsének keresztvetéssel és fohással való befolyásolása. A környezet, az élettér, a munkatér megtisztítása, a kezdődő napra előkészítése, átrendezése szintén számtalan szimbolikus elemet tartalmaz. Ezek az utóbbi példák egyúttal a napok szimbolikus, rituális elválasztásának gyakorlatát is jelzik. További példaként említhető az öltözet változtatása, az éjszakai pihenés kötelező betartása.¹²

A táplálkozás a biológiai szükséglet kielégítéseként, vallásos aktusként, a napi program függvényeként, valamint szociális kapcsolattartásként járul hozzá a nap feltöltéséhez. A falusi táplálkozás a mezőgazdasági szezonban a napi munkavégzéshez igazodik. A vasárnapi és az ünnepnap táplálkozás egy időben vallásos és társadalmi jelleggel is bír. A vallásos aktusként végzett táplálkozás példaként említhető az úrvacsora, az ostyá elfogyasztása, a vallásos ünnepeket megelőző böjtös étkezés. Az ünnepi étkezés formáira példa a szentelmények és az illető napra előírt ételek (húsvéti bárány, az újévi disznó, hal) elfogyasztása, illetve a tiltások betartása. A mágikus funkciójú táplálkozás célja lehet a jóslás, valamint a rontás és a gyógyulás.

A táplálkozási gyakorlatban kimutatható nagyobb vonulatok a következők.¹³ A parasztság, majd a falusi társadalom étkezési gyakorlatában a napi étkezések száma, az étel mennyisége és anyaga évszakok szerint erős átrendeződést mutat. A friss ételek előállítására szerves, tekintélyes komponense volt a napnak. A napi menü összeállítója, előállítója és felszolgálója a háziasszony. Tavasztól ősziig az asszony naponta bejárta a veteményeskertet, természetesen, felügyelte a konyhai növényeket, s ahogy azok növekedni kezdtek, naponta összeválogatta a gumókat, leveleket, a szárazakat, a terméseket. Ősztől a női felségterület a kamra és a pince lett. Ugyanide költözött be az ólból a sertés húsa, zsírja. A friss húst biztosító majorság továbbra is az ólban maradt. Május végén vágták le az első zsenge jércéket. A paraszti étkezésben ettől kezdve kétnaponként került sorra a csirke. A baromfiudvaron márciustól folyamatosan a nyár kezdetéig újabb és újabb fészekalja csirke nevelődött. Ősztől kezdve a majorság vágása megritkult, a tyúk mindössze a vasárnapi ebéd alapanyagává vált. Ekkorra egyébként is tojni kezdtek a jércék, s kiválasztódtak a magkakasok. A gazdasszony ekkor már szám, szín és természet szerint számon tartotta az állományt. A deres napok kezdetével a ridegen tartott récék és libák karám mögé kerültek, hogy ne járják le súlyukat. A gazdasszony intenzív hizlalásnak vetette alá őket. Ugyanígy számon tartják a levágható galambokat, vadgalambokat. A férfiak kijárnak halászni, vadat fogni. Télen a leölt állat húsa alkotta az alapételt. Kocsis Rózsi egy téli reggelit így ír le:

„– Kicsi Rózsi, keljél fel, megvan a puliszka. A kicsi testvéred már rég játszik. Kialauzod a magyarót a földből. [...] Gyertek, gyertek enni, siessetek, mert kell aztán varrjak.

A puliszka párolgott a tálban, én a nagy ágy melletti karszéken ültem a kicsi testvéremmel. Nekünk a tányérba tettek puliszkát meg egy ujjnyi kolbászt, egy falatnyi húst s csuporba káposztalevet.

– Na, imádkozzatok és egyetek! – Eddegéltünk, mindegyik falatra haraptunk egy pici kolbászt vagy húst.” (Kocsis 1988:67.)

Az együttétkezések alapformája az ételnek a családi körben való elfogyasztása. Nyári

időszakban az alapforma csupán az esti étkezésre szorítkozik. A reggeli, a délelőtti és a déli étkezés azonban a szezonmuka és a munkacsoport függvényében változik.¹⁴ Ugyancsak a paraszti társadalomra jellemző a menü szezonális összeállítása, valamint az alapanyagok gazdaságon belüli előállítás és konzerválása. A hétköznapi és vasárnapi, valamint ünnepnapra étkezés élesen elhatárolódik. A vasárnapi rituális étkezés középpontja az ebéd, amely mennyiségben, minőségben és szertartásos jellegében különbözik a hétköznapi étkezéstől. Az ünnepi étkezés sajátosságai a rituális ételek felszolgálása (zsírtalan ételek, bárányhús, töltöttkáposzta, úrvacsora, ostya, ázalék, piros tojás), az elfogyasztás módja és helye (templom, temetőkapu), a szociális komponens (a családdal, a vendégekkel való együttétkezés).

A polgári, majd a városi étkezés függetleníti magát a környezet által felkínált alapanyagoktól, nagyobb mértékben használja ki az univerzális ételféleségeket, felfedezi a nemzeti konyhák ízeit és rítusait. Az idegen ételek és italok kipróbálása attrakcióvá válik. A magazinok a háziasszonyok számára napokra lebontva állítanak össze menükínálatot. A családtagok az étkezésben függetlenednek/elmagányosodnak. Az együttétkezés szociális jelentése megnövekszik (meghívás), az étkezés színhelye (zöldben, vendéglőben, vásárban) és ideje (éjszaka) jut jelentéshez. A háziasszony jelentős mértékben mentesül a menü összeállítása, elkészítése, felszolgálása alól, ezáltal pedig nagymértékben elveszíti kapcsolatát természeti környezetével. A fűszerek előbb a piacról, majd a boltokból kerülnek be a konyhába. A konyhakert szerepét lassan a konyhai szekrény, a hűtőláda veszi át. Az étel előállítás már nem teszi szükségessé a kert, a baromfiudvar bejárását, a növények és kisállatok fejlődésének figyelemmel kísérését. Ennek szerepét a lakásdíszítő előlépett dísznövények és -állatok gondozása veszi át. A forgalomból kikerült edények, konyhai kellékek, akár ezek utánzata lakásdíszítő tárggyá alakul át (a nagymamák edényei, mozsarai, a háztartási eszközök utánzatai, a vásári, gyékény-, kerámia- és faeszközök). A szezonális alapanyagok iránti tájékozódás szerepét átveszik a fűszerreklámok, a hagyományos receptek alapján készülő ételek helyét pedig a konzervált és a félkész ételek. Ezzel egy időben felértékelődik a saját kezűleg elkészített étel. Megnő a tudás mások étkezési szokásairól, amely tudást a filmek, regények, a városi konyhák, a turizmus, a gasztronómiai tanácsadók és tanfolyamok terjesztik. Az étkezés és annak időpontja fokozottabban a munkaprogram függvényévé válik. Megnő az ajzószer, az ételpótlékok fogyasztása. Az alkohol és az üdítők fogyasztása függetlenedik az étkezéstől. Szórakozássá változik a vadászat, a halászat, a gombászás, a gyógynövények beszerzése. A két, a hagyományos és modern modell közötti különbség a biológiai és a társadalmi jelentések különválásában jelölhető ki. Miközben a városok gyorskonyháiból hideg és meleg ételek kerülnek a járókelők kezébe, a napi program kiemelkedő eseményévé válnak az együttétkezések. A fogyasztás a biológiai igénytől függetlenül társadalmi jelentésekhez jut. Hasonló funkcióváltozáson esett át a bevásárlás is.¹⁵

A napra való felkészülésnek részét képezi a *test felkészítése*, mások számára elfogadhatóvá, elviselhetővé tétele. Ezek az előkészületek nagyjából láthatatlanok maradnak, az intimitás területéhez tartoznak, ezért a fenti memoárba se kerültek bele (pihenés, öltözködés, tisztálkodás, a higiéniai és kozmetikai rutincselekvések). Valójában ezek során történik meg a test szocializálása, a testnek az érvényben lévő, adekvát testképhez való közelítése.¹⁶ A tisztálkodás, a test tisztán tartása túlmutat a testre irányuló napi figyelmen. Morális, etikai, vallásos és szociális meghatározottságokkal rendelkezik,

továbbá összefüggésben van a napi munkavégzéssel, a táplálkozással, az időjárással, a természeti és épített környezettel. Vannak olyan tisztálkodási rítusok,¹⁷ amelyek az egész évre kihatnak. Tordai előírás szerint március elsején a lány csóré fenékkal ment ki az ajtón, hogy a szeplők ne az arcát, hanem a fenekét lepjék el.¹⁸ Szintén március elseji vagy márciusi hóval mosakodott az, aki a szeplőt, a májfoltot akarta eltüntetni arcáról.¹⁹ A január elsején hajnalban merített víz, az aranyosvíz, a vele történő mosakodás, a belőle való fogyasztás egész évre egészséget és szerencsét biztosít a család tagjainak. A városi környezetet a szocializálási mechanizmusok végrehajtását nagymértékben szolgáltatások formájában (vízszolgáltatási programok, közfürdő, kozmetikai szalonok) fejlesztette tovább. Ezzel egy időben alárendelte őket az aktualitásnak, a divatnak, valamint a kikapcsolódás formájává alakította. Az öltözet bizonyos alkalmakra előírt formáinak felöltése, viselése és levetése szertartásos módon, a nyilvánosság előtt történik meg (menyasszony, halott, konfirmándus).

A test felkészítésének másik részét orvosi előírások irányítják. A gyógyszerek kiírása, kiosztása idővel nagymértékben a családi és az individuális droghasználat területére került át. Szerepe szintén megváltozott: a test erősítése mellett előtérbe került a test ajzása (kávé, alkohol, kábítószer, nyugtatók), ami elsősorban a testnek a társadalomtól való elvonását, megóvását, individuális kezelését jelenti.

A nap megélése váltakozva teszi szükségessé a test rejtését és exponálását (például az étkezés, az alvás, a tisztálkodás, a kapuba való kiállás, a korzó, napozás). Például a tisztálkodás és mosás visszavonult, a családi tér rejtett zugába költözött.²⁰ Az egyéni rítusok e csoportjának egyik része a szervezet biológiai szükségleteinek kielégítésére, másik része pedig a test szocializálására, elfogadhatóvá tételére, valamint a test által működtetett nyelvvel küldött üzenetek forgalmazására irányul. A szexualitás az egyik oldalon a nyilvános szférából visszavonult, a családi szolidaritás kifejeződésévé változott,²¹ a másik oldalon a klubok, a fotók, a filmek, számítógépes hálózatok látványossággá alakították a testet és a szexualitást. A vallásosság az individualitás, az intimitás területéről szembeűnően átkerült a publikusság szférájába (a csíksomlyói búcsú, a templomok ünnepi alkalomkor való látogatása, a templomi viselkedés tévében való közvetítése).

Az indító idézet főszereplője természetesen csupán metaforája lehet e helyzetnek. Ne felejtjük el, hogy a naplóró ekkor életének 31. évében járt, augusztus 21-én készült betölteni 31. életévét. És ezt két okból is hangsúlyozni kell. A napok hosszúsága, jelentősége, valamint a nap érzékelése, megélése (tehát az észlelés és a tapasztalat) tartalmában és intenzitásában az élet során változik. Ebben szerepet játszanak a kiépülő, felvállalt társadalmi szerepek, amelyek igénybe veszik az időt és a szervezetet. Miközben a kisgyermek „semmittevésre” ösztönzésének megvannak a maga stratégiái, a felnőtt ember otthon maradása már deviánsnak minősül. A szociális szerep leépülése felszabadítja az időt, elviselhetetlenül hosszúvá teszi a napot, a szervezetet mentesíti a fizikai és szellemi erőfeszítés alól. Ugyanakkor a nap megszervezésében, elviselésében szerepet játszik a test fizikai és pszichikai erőnléte és teherbírása. Gazda Klára monográfiában foglalta össze egy háromszéki gyermektársadalom életkoronként, évszakonként módosuló igénybevételét és programját. Következtetései közül itt csupán arra hivatkozunk, hogy a gyermek szociális kapcsolatainak kiépülése, a település terében való mozgása, a felnőttek általi foglalkoztatottsága arányosan fokozódik az életkorral. Ennek következtében az egy napra eső cselekvésformák száma megnő, s ezzel egyúttal változatosságuk is (Gaz-

da 1980). Verebélyi Kincsó egyik tanulmánya arra vállalkozott, hogy az idősök társadalmi megítélését, szerepeit, az életkorhoz illő magatartásukat tekintse át. Példái közül azokat emeljük ki, amelyek azt bizonyítják, hogy idősebb korban a környezet nagyobb kényelmet, több pihenést engedélyez, több figyelmet, gondviselést biztosít (Verebélyi 2001). A kérdést korábban Németh László vetette fel egyik, 1948-ban írott esszéjében. Az öregkort az egyedfejlődés történetében bekövetkező leépülés helyett metafizikai állapotként határozza meg: az ember kilép a kompetícióból, megszűnnek a vonzódások és a motivációk, higgadtan, elfogulatlanul, bölcsen tudja szemlélni az eseményeket és a környeztet. „Az öregkor ereje az, hogy magunk is elegek vagyunk hozzá. Egy magányos ifjú csupa dac, sértődés, mélabú: az igazi öreg akkor is magában van, ha egy ország ül a lábainál.” „A magyar szellem még nem fedezte föl a megöregedés hatalmát” – írja Németh László (1989:177). Páczkán Éva egy erdélyi asszony életpályáját rekonstruálta, arra figyelve, hogy a különböző életkorokban szociális kapcsolatainak, életterének határai hogyan tágultak, illetve zsugorodtak.²² Zakariás Erzsébet a hagyományos asszonyélet állomásait, évszakonkénti feladatait tekintette át (Zakariás 2000). Kocsis Rózsi visszaemlékezésében külön fejezetbe foglalja a gyermeki játék, a munka egy napra eső mennyiségét (Kocsis 1988). Több memoár tartalmaz olyan utalást, amelyből az derül ki, hogy milyen életkorban milyen igénybevételt tartottak megterhelőnek, kibíráhatatlannak (tehercipelés, munka, virrasztás stb.). Kiss Lajos a szegény emberek életét a napi igénybevétel és a nyújtott szolgáltatás függvényében szerveződő rendszerekként írta le. Könyve különböző foglalkozású szegény emberek napját mutatja be kivételes érzékenységgel. A tízévesen szolgálatba álló kanász napja a következőképpen kezdődik: „Tavasszal virradatkor (4 óra) kel a kanász. Kihordja az íziket, kisépri a jászolt, az etetéshez takarmányt visz be, a tehénnek leveles csutkát, a lónak zabot, kukoricát, mely alá polyvát terít. Míg a jószág eszik, a trágyát kihordja alóla. Azután a vályúból megmosdik, utána megfésülködik és bemegy reggelizni. Kenyeret, szalonnát, túrót eszik, vagy tejet. Régen kint früstökölt a disznó mellett, ahová a béres vitte ki az enivalót. Evés után segít az itatásnál, majd az abraolásnál és fejsénel. Jó időben itatás után, 6 órakor kiereszti a disznókat, kihajt.” (Kiss 1981:1/45.²³) Ez a program szorosan függ a gazda állatállományától, az évszaktól, az időjárástól, sőt a gazda emberségétől is. Hasonló, eposzi méretű és jellegű leírást készít egy ír férfi egy napjáról James Joyce az *Ulysses* című regényében.

Itt jegyezzük meg, hogy a *mai napot* megélők eltérő viselkedésére a szakirodalom régen felfigyelt. Ennek megnevezésére Bausinger újítja fel Ernst Bloch „párhuzamos különidejűség” terminusát. A mienktől eltérő kontextusban a különidejűség mint egyidejűség az „eltérő, különböző történeti erőtenyezők által meghatározott elemek egyidejűségét” jelenti, a különböző felfogások és életmódok, eszmék és ideológiák egyidejűleg, mégis egymástól függetlenül való létezését (Bausinger 1989:25).

Korábban a napot megnyitó eljárásokat említettük. Szükséges megemlítenünk a hasonlóképpen fontos, a napot lezáró aktust, a nap számbavételét. A lezárult időintervallum „csomagolása”, feldolgozása, kiértékelése számtalan esetben szertartásos módon zajlik le. Ilyen szertartások az óévbúcsúztatás, a hegybe kiáltás. A paraszti gazdaságban az esti kiüléssel, kapuba való kiállással, a csordára való várakozás idején történt és a csorgónál való beszélgetéssel kerültek sorra a nap eseményei. Ezek voltak azok az interpretációs, reprezentációs aktusok, melyek során megtörtént az események populari-

zálása, feldolgozása. Ez a szertartás hivatott kialakítani a kortárustudatot,²⁴ a korszakstudatot.²⁵ E rítus modern változataként említjük meg a hangzó és vizuális média esti híradóit, amelyek összeválogatják azokat az eseményeket, amelyek egyediségük, váratlanóságuk, jelentőségük révén az eltelt nap partikularitását tudják reprezentálni. A híradó a napi események „csomagjaként”, a „véletlen egybeesések” elvét követve prezentálja a tetteket és teljesítményeket. A nap megítélésének, kiértékelésének távlata egyelőre hiányzik, a nap áttekintése önmagában a nap keretén belül valósul meg, s ebben a keretben a legkülönbözőbb események kerülnek egymás mellé, s az események reprezentációjába a legkülönbözőbb epizódok kerülnek be. Bizonyos mértékben ez már kísérlet az események kisajátítására, az előzmények és következmények medrébe való beillesztésére.

A tapasztalatok során kialakuló automatizmusokat szeretnénk a mai nap megéléséhez használt *stílus*, *retorika* fogalmakkal illetni.²⁶ Ezáltal utalunk arra az optimizmusra, készségre, tapasztalatra, amellyel az ember kezelni igyekszik a mai napot. A stílus megtanulásának több érzékletes leírásával rendelkezünk. Kiss Lajos írja a kiskanász beavatásáról: „Odakint a tanyán kezdetben kedveznek neki. Jó enivalóval kecsgetetik. Hamarabb ehetik, mint a béres. Jókora lefekhetik. Szombaton meleg lábvizet adnak neki. Mindezt azért, hogy megszokja a kintvalólételt. Vigyáznak rá, hogy a kútba ne essék. Eleinte a házban az ajtó háta megett alszik a vackon a padon, szűrral takarózik, csak mikor világosodni kezd, akkor kelti fel a gazda. Szájából mosdik. Apródonként hozzászokik a jókorkeeléshez, napi munkájához. Idővel kikerül az istállóba állandóan, ott is alszik a jászolban vagy a szénatartóban.” (Kiss 1981: 1/42.) Kocsis Rózsi pedig így emlékezik vissza cselédeskedésének egyik állomására. „Lestem a száját, hogy mondja, mit is kell dolgozzak: »Evvél ne járj, azt ne fogdost össze, egy kicsit se csámcsogj, egyél szebben. A vizet ne kortyold, csak nyeljed. Ne bámulj, drágám! A hosszú hajadat kösd fel, ne lógasd erre-arra! Na, most miért vagy olyan szomorú?» Mindenért megszólított a zsémbes öregasszony.

– Azt a cipőt pucold meg újból! Gyere, drága, menj hamar, hamar!” (Kocsis 1988: 231.)

A fenti példákkal és gondolatokkal kapcsolatban szükséges néhány általánosító megjegyzést tenni. Legelőször is azt jegyezzük meg, hogy miközben a narratívák arra tesznek kísérletet, hogy a napokat összefüggésükben, egymásutánosságukban jelenítsék meg, a *mai nap rítusa a tegnapi munkát*. Bár az ember ugyanazokkal a rutincselekvésekkel lát neki a mai napnak, alkalmazásuk által valójában a tegnaptól kíván eltávolodni, az őt a környezetéhez kapcsoló szimpátia kinyilvánítására újabb alkalmakat kíván teremteni. S bár valójában a rutincselekvések biztonságot nyújtanak az ember számára, a mai nap az előre nem látott történésekkel, az ismétlődő történések egyediségével, az események élményszerűségével a tegnappal, a tavalyi évvel, egyszóval a múlttal fordul szembe. Miközben a Van Gennep által kidolgozott rítuselmélet, a klasszikus történelemszemlélet, a folklorisztikán belül pedig a hagyományos narratívumok vizsgálata, ezen belül a mesekatalógus, Propp morfológiai elmélete, akárcsak újabban a forgatókönyvek elmélete az események receptrálásának és narratív formában való reprezentálásának a lehetőségeire hívja fel a figyelmet, alig van módszerünk és elképzelésünk a sémákhoz nem igazodó események és történetek értelmezéséhez és rendszerezéséhez.²⁷ A legkülönbözőbb területek (történelem, szokáskutatás) tudományos reprezentációi (eseménytörténet, szokásmodell) előszeretettel mellőzik a kutató által zavarónak, irrelevánsnak tartott mozzanatokot. Az ilyenképpen kialakított elméleti konstrukciók tiszta evolutív és strukturális kompozíciókhoz vezetnek el, ám távol állnak a „rejtett kamera”, a tere-

pen való tartózkodás élménygazdagságától és életközelségétől, a reprezentált valóságtól. A játékelmélet, a párhuzamos egyidejűségek, a véletlen egybeesések elméletének érvényesítése mindenképpen érdekes (bár nem garantált) eredményeket ígér,²⁸ mint ahogy mindeddig arra is alig figyeltünk fel és alig beszéltünk arról, hogy a hagyományos cselekvések és szövegek (ima, mese, ének, köszönés stb.) a *mai nap* keretében és hozzá igazodva töltik be, újítják meg és változtatják meg jelentésüket. A hagyomány alkalmazása tehát bizonyos mértékben mindig tartalmazza a hagyománytalanság, a hagyománnyal való szembefordulás mozzanatát. E téren a beszélés néprajza módszerének alkalmazása kínál kiutat (Hymes 1997).

A retorikával, stílussal állítható szembe az *eset*, az *esemény*, amely által a meg nem tapasztalt eseményt, a pillanatban, az eseményben benne lévő ember viselkedését kívánjuk megnevezni. Ezt a viselkedést, állapotot a tapasztalat hiánya, a lehetőségek sokasága, a lezáratlanság, a helyzetre, a pillanatra való ráirányulás jellemzi. Ez az a helyzet, esemény, amelyben még együtt van a múlt és a jelen, a múlt és a jövő. Bár az utóbbi időben főleg az élő adások, helyszíni tudósítások azok a modern narratívumok, amelyek a hagyományos narratív struktúrákkal szemben a váratlant, az előre nem látottat látványvá tudják alakítani, s ezáltal a közönség számára láthatóvá, megélhetővé teszik a váratlant, valójában az utóbbi évtizedek szövegrögzítései is gyakran megörökítették az események pátoaszát, egvediségét. Gondoljunk csak Nagy Olga *Asszonyok könyve* című gyűjteményére (Nagy 1988), a hadifoglyok inedit élményeire (Ferencz szerk. 1997). Az eseményben való bennelevés lehetetlenné teszi a kimenetel előre látását, s az egyént mind fizikai, mind pszichikai, mind pedig intellektuális szempontból igénybe veszi. A bennelevés megélésének retorikai alakzatai a pátoasz (az öröm, illetve a rettenés), a környezeti tényezők, az apró epizódok, az idő múlásának fokozott érzékelése. A helyzet nyelvi megjelenítésére pedig olyan frazémák szolgálnak, mint *nem tudjuk, mit hoz a holnap; nyugtával dicsérd a napot; rohan az idő; ólomlábakon jár az idő; amit ma megtehetsz, ne halaszd holnapra*.

Győri Klára könyvének első oldalairól idézzük a Széken, születésekor megesezt tűzvész leírását. Bár egy emberöltő telt el az eset megtörténte óta, a székiek még mindig az esemény résztvevőinek személyes részvétele, átélése alapján örökítik meg a történeteket. „A tűzvész közeledett házunk felé. Édesanyám féltibe elájult, s mások amit mentettek, de mindenkinek előkerült a maga baja... [A bonchidai vásárban] Úgy déltájt nagy ordítást, üvöltést hallanak a vásári tömegben, kiabálják: – Tűz van Széken. Székiek, szaladni haza, mert nagy tűzvész van!

Nagy rémulés, szaladgálás. A falu végében nagy hegy emelkedik. Sírva szaladnak ki a meredeken, ott már estek össze a nagy félelemtől, fáradtságtól. De a hegytől nem látzott semmi a faluból, nagy füst és láng, még rémálomnak is sok lett volna. [...] Óriási volt a pánik, nagy szárazság, sok nád- és szalmafedél. Százhatvan ház égett porrá-hamuvá. Mikor édesapám a hegytetőre ért, már alig volt szusz benne, mert nagy félelem volt a lelkén, beteg feleségéért, a gyerekekért és mindenért, hogy odaég. Mikor kiért a tetőre, tisztán látta, hogy a tűz ott van a szomszédjában. De csak egy pillanatig, mert elájult, eszméletlenül terült el a földön. Nem tudta, meddig tartott ez az ájulás, mert mikor magához tért, egyedül volt, és a tűz már sok-sok házzal végzett, de még dühöngött. S mikor gyenge, tántorgó léptekkel halad, a zsebébe nyúl, de az acskó nem létezett. A két ökör árát kilopták a zsebéből. Na osztán, ez igazi csapás!

Most, hetvenhat éves koromban, sírva írom e sorokat, miért kell s hogy lehet ekkora bánatot, csapásokat elviselni! Mint tántorgó részeg indult el, de a székiek tudták, hogy Győri Mihály nem részeg, tudták, édesapám soha nem ivott, fiai sem, a kocsmá küszöbét át nem lépték...” (Győri 1975:38.)

Zsigmond Erzsébet 1989. október 12-én, egy évvel lánya halála után jegyezte fel emlékiratába lánya sírjánál tett látogatásáról a következőket. „Édesanyámé, ma október 12., esős hideg van, és ismét a temetőben jártam nálad, és olyan szívet tépő hangra érkeztem oda, fúvós zenekar húzta, fújta keservesen egy nagy temetésen, először azt, hogy »hogya él majd édesanyám, írjon a falunkról, küldjön egy szál virágot az öreg akácunkról, él-e még az öreg cigány, járnak-e a fonóba, mint régen, írja meg, hogy az emberek sajnáltak-e, hogy el kellett mennem, mindenkiről írjon anyám, csak egy lányról sose írjon nékem.«

Magdikám, hangos szavakkal sirattalak, jaj, lerogytam a sírkertre, sírtam, nem tudom, meddig, és még hallottam, hogy »temetőben van egy új sír, rajta virágkoszorú, mellette egy édesanya, kinek szíve szomorú, ne sírj, ne sírj, édesanya, ne hullasd a könnyedet, hisz jól tudod, hogy a sírból visszajönni nem lehet!« Magdikám, szakadt ki a szívem, és mégsem halok meg.” (Zsigmond 1995:112.)

Az etnográfiai leírások szívesebben időznek el a normatív viselkedés általános szabályainál és formáinál. Az eseményektől való távolmaradást, illetve az eseményekben az elvárás szint alatti részvételt a deviancia, a marginalizáció formájaként és lehetőségeként, tehát egy közösségi kollektív érdek, egy „társadalmi szerződés” perspektívájából szemléli. A világi és egyházi irattárak nagy mennyiségű olyan peranyagot őriztek meg, amelyben az egyéni opció és teljesítmény az elbírálás és az ítélethozatal tárgyává válik. Ebben a műfajban kerül megörökítésre a lényeges és a lényegtelen, az esemény és annak minden apró mozzanata.

A napot magában, a maga számára szervező egyén perspektívájának érvényesítése azonban arra ösztönöz, hogy legalább a példák szintjén említsük meg azokat az eseményeket és teljesítményeket is, amelyek csupán az egyén biográfiája szempontjából fontosak, a társadalmi együttélés (tehát egy külső, interpretatív távlat) szempontjából vagy irrelevánsak, vagy kompromittáló jellegűek: a tévedéseket, a kudarccokat,²⁹ az egyénnek önmaga és környezete elleni merényleteit, az engedékenységnek azokat a helyzeteit, amikor a környezet szemet huny a részegség, a lustaság, a kimerültség, a csendháborítás esetei fölött.³⁰ James Joyce említett regénye például a hős számos olyan cselekvésének részletes leírását tartalmazza, amely kihívóan szembeszegül a társadalmiasított történetnek, amely által az egyén elrejtőzik a történelem és a társadalom elől. *A mai nap ugyanis számtalan olyan viselkedési szegmentumot tartalmaz, amely a történelem ellen munkál, illetve nem kíván a nyilvánosság szférájába emelkedni. A mai napban inflálódik a történelem. A nap eseményeinek egyik része esetleges, konfúz, irreleváns, nem kapcsolódik sem a múlthoz, sem a jövőhöz. Ugyanakkor, előreláthatatlanul, bármelyikük különböző alternatív (individuális, lokális) történelmek potenciális kezdetét jelentheti.*³¹

Egyes helyzetekben a fent említett rutincselekvésekre sem kerül sor. Kiss Lajos írja le a környezetnek a kiskanász higiéniai állapotával és ennek következményeivel szembeni közömbösségét: „Nem törődtek azzal sem, hogy vajon tisztálkodik-e. Némelyik kiskanász olyan morcosos, mint aki kis malacot szopott. Haját nem nyírták, tavaszra már letetvesedett. [...] Nemcsak a nyaka lett retkes, hanem, a lábaszára is.” (Kiss 1981:1/53–

54.) Az őszi hideg ellen a mezítlásos kanászok sajátos módon védekeznek, meghazudtolva a szennytől, trágyától való, általánosnak és természetesnek tekinthető irtózatot: „Várják, valósággal lesik, mikor ganajol a tehén, amikor beleállnak mezítláb, hogy egy kis időre érezzenek valami meleget.” (Kiss 1981:1/56.)

Anyai vallomásainak könyvében a széki Kocsis Rózsi mondja el egy téli délelőtti történetét. A történet a következő epizódokat tartalmazza. Kati a házások báljában való részvételre biztatja Rózsit; apjuk tiltakozik lánya szórakozása ellen, mert akkor beteg gyerekére a nagyszülőknek kell vigyázniuk. A két lánytestvér suttogva felidéri apjuknak a leánykérőkkel szembeni ellenséges magatartását. A férj az udvaron fát vág. Az anya folyamatosan beteg gyerekeit tartja szemmel, aki a ház földjéről felszedett homokot szórja szét a kemencén. A nagypapa és unokája ismételtlen összekapnak, az asszonyoknak kell őket elcsitítani. A nagypapa sértődötten hazaindul, lánya az udvaron könyörögve téríti vissza, mert otthon, tüzelőfát megtakarítandó, nincs tűz. A gyerek eltorlaszolja az ajtót visszatérő nagypapja elől, apját is kizárással fenyegeti meg. A nagynéni térdén hintáztatja a gyermekét. Az anya gyógyszert ad a gyerekeknek, aki nem elégzik meg a bevett adaggal. A gyerek ebédel, lesöpri az asztalról a kitalált ételt. Elszakítja édesanyja gyöngyét, a széki asszonyok kötelező nyakékét. A gyerek elalszik. A szomszédasszony pletykára éhesen megérkezik. A látogatók elmennek. A szomszédasszony újabb hírekkel visszatér (Kocsis 2000:127–136).

A fenti epizódban egy időben található meg a forgatókönyvhöz igazodó, az életvilágot fenntartó retorikai fordulatok és a *mai napot* létrehozó komponensek, az események redundanciája. A retorikai fordulatok mögött olyan tartalmak húzódnak meg, mint a családi és rokoni kapcsolatok, a széki téli (nőkre és férfiakra, gyerekekre, felnőttekre és idősekre kiszabott) elfoglaltságok, a szomszédolás szokása, a takarékosagra való törekvés, a verbális kommunikáció irányító sztereotípiák. A szabályos viselkedés mellett folytonosan felütik fejüket a szabályokat felforgató események: a beteg gyermek kiszámíthatatlan viselkedése, a (nagy)apa előreláthatatlan reakciói, a párhuzamos események hírével érkező szomszédasszony. A narrátor, Kocsis Rózsi az, aki az esemény kettősségét teljes mértékben átéli. Örül a látogatóknak, és kétségbeesik gyermeke előreláthatatlan viselkedése miatt; titkolt örömmel hallgatja nénye bálba menéssel kapcsolatos biztatását, és lehetetlennek tartja kivitelezését; szereti gyermekét, aki elviselhetetlen aggodalmakkal tölti meg napjait; örömmel fogadja házaló szomszédasszonyát, s tudja, hogy az következő állomáshelyén őt is kipletykálja. Az események e komponenseit egy időben irányítja két, egymás ellenében munkáló erő: egy centripetális és egy centrifugális erő. Ez utóbbi a folyó időt, az idő megélését megpróbálja a hagyományos mintákhoz, automatizmusokhoz hozzáigazítani. Az első, központhagyó erő pedig ezzel ellentétben új, meglepő, előre nem látott irányba igazgatja a történéseket.³²

A folklorisztikai kutatások tárgyát képező élő, alkalmazott folklór minden esetben a *mai nap* része. Kutatásában (jelenleg) azt látjuk fontosnak, hogy a szövegmondás milyen mértékben vesz részt a nap eseményében. Ezekből az esetelemzésekből derülne ki ugyanis, hogy milyen a napok terjedelme, térstruktúrája, időtagolása, az egyén köré szerveződő szociális viszonyok hálója, azaz hogyan különböznek a napok, és hogyan változik meg a *mai nap* szerkezete, jelentése, tartalma. E kutatások terén felhasználható forrásnak az írott és nyomtatott forrásokat tartjuk. A kalendáriumok mint (narratív) nyomtatványok művelődéstörténeti jelentősége ismert, bár nem eléggé értelmezett. (Itt külö-

nösen a kalendárium használatának gyér adataira gondolunk.) A 19. századtól kezdődően a kéziratos füzetek, naplók, bejegyzések, egylapos nyomtatványok, levelek szaporodásában nemcsak a fentebb elmondottak igazolását látjuk, hanem azt is, hogy e korszaktól kezdve megnőtt a napok egyedisége megörökítésének az igénye és változatossága is. A nap rítusának részévé változott a nap valamilyen szándékú megörökítése is. Miközben a kutatás az általánosítás igényével és szándékával vette kézbe ezeket a forrásokat, e források valójában egyre inkább a partikularitás (a datált idő, az egyén, a pontos tér- és szociális paraméterekkel rendelkező esemény) felé tendáltak.³³ Ennek a helyzetnek az értelmezése nagyobb körületekintést és tájékozódást igényel. Azt azonban hipotézisként felvethetjük, hogy a nap esetként, eseményként való kezelése mögött a személyes élmények, motivációk és szándékok, a feljegyzést készítő személyek jelentőségének változása rejtőzik.

És ezzel jutottunk el ahhoz az utolsó, záró gondolathoz, amit felvetni szándékozunk. Ezeket a *mai napról* készített reprezentációkat nevezzük *mítoszoknak*, s az egyszerűség kedvéért nem csupán a mitikus és vallásos előtörténeteket, hanem az emlékezetes történeti, közösségi és magánéleti eseményeket, fordulópontokat is ide soroljuk. A mítoszok a múltból való tudást csomagolják, konzerválják, s rituális felidézésük életre kelti a társadalmi viszonyokat és szerepeket, működtet egy kortárs társadalmat.³⁴ *A mítosz az, ami esetté vált, ami narratívába szerveződött, ami fölött valamilyen konszenzus született, s amire szükség van a társadalmi koherencia fenntartása érdekében.* Az egyes napok rítusai őrzik és érvényesítik ezeket a rítusokat. Ez az, amit Marc Bloch a *múlt és jelen a mában* gyakorlatának nevez. Eszerint a társadalomszervezetet folytonosan kifejezi a rituális gyakorlat. Mind a társadalomszervezet, mind a rituális viselkedés olyan képződmények, amelyek a múlt kategóriájába tartoznak, s amelyek a mában megtalálják a lehetőséget az érvényesülésre és a kifejeződésre. „Az időtlen jelenbeli statikus múltra pedig kihívást gyakorol a jelen” – állapítja meg Bloch (2000:131).

A mai nap megnyitásban, megtervezésében, megélésében ezeknek a mítoszoknak szintén lényeges szerepük van. Ennek szemléltetésére idézzük Zsigmond Erzsébet memoárjának két részletét, két napját.

„Édesanyámé, szomorú Nagypéntek van, amikor Máriának is meghalt a fia, akinek meghal a gyermeke, annak már minden napja, minden perce Nagypéntek. Otthon ezen a napon mindenki feketébe öltözik, gyászol és böjtöl, nem eszik zsírosat, aszalt szilvát és aszalt almát főznek és fehér paszulyt főznek csak úgy vízben, a gyermekeknek kakast sütnék fehér törökbúzából. Úgy gyászolok én is, de mindennap, nem eszem, nem tudok enni. Megyek a temetőbe hozzád, és viszek tulipánt, virágot meg jácintot meg márciusi nárciszt, jaj, Magdi, olyan nehéz élni, írni, mindig újraélem az egész borzasztó éveimet, nincs senki a temetőben reggel, csak én; siratlak hangosan, szavakkal, nem hallja senki, csak a fázós erdő viszi a keserű szavaimat, de hova, hova, a végtelenbe, s jaj, hazajövök csoszogva és nem tudok elmenni dolgozni, olyan beteg vagyok, amikor úgy elsírom magam. Szorul össze a torkom, mintha valami tépné, vágná az egész testemet.

Drága gyermekem, közeledik a Húsvét, Nagyszombat van, amikor a világban öröm hirdette, hogy feltámadott az Isten fia. Jaj, feltámadás csak neki adatott meg, pedig hidd el, állandóan átcikázik ebben az esztelen fejemben, hogy még meg kell lássalak, akármi-lyen vagy, szerencsétlen gyermekem.” (Zsigmond 1995:123–124.)

Miközben a húsvéti előtörténet és az erre épülő rituális viselkedés környezetében a

családi, rokoni, közösségi együttlét számára teremt alkalmat, Zsigmond Erzsébet számára csupán a nagypénteki veszteség, a magány és a fájdalom marad megélhető. Környezetének ünnepi örvendezése a világból való kitaszítotttság érzését tudatosítja benne.

JEGYZETEK

1. Jelen írás korai változata 2002. április 15-én Bukarestben, a Bukaresti Magyar Kulturális Központ és a Bukaresti Tudományegyetem Hungarológiai Tanszéke szervezésében lezajlott, *Napjaink folklórja* témájú konferencián hangzott el (lásd Keszeg 2003).
2. A bukaresti kiadás a naplót először teszi közzé.
3. A fogalmat Jan Assmann használja olyan kultúrák (óegyiptomi, kínai) jellemzésére, amelyekben a tudás őrzése a rítusokban való ismétlés formájában történik meg (Assmann 1999:87).
4. A történelem és mitológia látszólag hasonlít egymáshoz abban, hogy bizonyos időpontokra összpontosítják figyelmüket. A történelmi idő a fordulópontok sorozatából szerveződik, a mítikus idő a szent idő. Az első az *eseményt*, a második az *elvet* tekinti tárgyának (Lotman 1994). A mítosz az abszolút tényeket őrzi, a történelem az emberi emlékezetet, s ezáltal az emlékező ember tárgyiasítja (Cusumano 1997:73). A két narratíva viszont hasonlít egymáshoz abban, hogy mindegyik elfordul a magánemberi problémáktól.
Harmadik időnarratívaként a folklorisztikai munkák által megkonstruált népi kalendáriumot említhetjük, amely szintén a jeles napok látványos strukturális elemeiből szerkeszti meg a kiemelkedő napok forгатókönyvét, s így szándéka alapvetően megegyezik a történelem és a mitológia szándékával.
5. A kultúrának, a történelemnek az egyén felőli újraolvasása, -értelmezése a 20. században vált sürgetővé. A román származású francia filozófus, Cioran (sz. 1911) tévedésnek minősítette az értékrendnek önmagában való vizsgálatát. A filozófiai antropológia előnyeként emeli ki azt, hogy az *emberi* viselkedést értelmezi. Az ember vizsgálata az embernek mint „esetnek”, „sorsnak” az elfogadását jelenti. A névtelenségből a sors emeli ki az egyént azáltal, hogy az „univerzális esszencia” helyett a „saját esszenciát” képviseli. Az ember akkor válik esetté környezete számára, ha egyedi módon éli meg az eseményeket, s ezáltal problémává avatja önmagát. A sors immanencia, esszencialitás és irreverzibilitás (Cioran 1991:15–22, 26–33). Az utóbbi egy-két évtized elméleti újítása volt a mindennapi életre összpontosító mikrotörténet-írás. Ennek finalitását a különböző szerzők különbözőképpen határozták meg. Natalie Z. Davis szerint a mikrotörténet azt tárja fel, hogy a történelmi folyamatokban miként valósul meg a lehetséges. Giovanni Levi azt követi, hogy az emberi társadalom szerkezetében milyen mértékben és milyen formák közt jut érvényre a szabad akarat. Az irodalom összefoglalása és hivatkozások: Gyáni 1997. A mindennapi élet előbbi definícióitól eltérően a *mai napnak* egy egyén összefüggő cselekvéseinek sorát, illetve ennek reprezentációját nevezzük.
Az egyéni idő meglétét jelzi a „ne zavarjatok” felszólítás (Voigt 2002:120–121).
6. Komoróczy Géza teszi szóvá, hogy míg Freud az álomértelmezést a közelmúlt értelmezésére sajátította ki, az antik korban „a jövőmondás individuális irányzata volt”, az álommotívumok, akárcsak az álom körülményeinek körültekintő értékelését igényelte (Komoróczy 1995:67).
7. Az okkult gondolkodás a kozmikus történéseknek az individuális sorsra való kihatását, a mikros és makrokozmosz analógiáját vallotta, lásd például Lehmann 1900:220–234; Papus 1990:163–186. A paralogikus világkép megváltozását Culianu az empirikus, analitikus tudományok előretörésének, Muchembled az újkori intézmények hatalmi törekvéseinek, a hatalom újraelosztásának tulajdonítja (Muchembled 1994).

8. Egy utóbb megjelent kötet több tanulmánya etnológiai példákon elemzi a transzcendens lényektől való tudakozódás formáit (Pócs, szerk. 2001).
9. A Mezőségi lányok 20. század eleji jóslásairól lásd Keszeg 1997.
10. Aranyosegerbegyi (Aranyosmente) férfi szerint a jelentős napokra „mindennek meg kell újulni”, azaz új ruhadarabot kell ölteni (Péter Ferenc, sz. 1932). Széken az új ruha felöltése tette emlékeztetéssé a napot. A székiek a templomba menetellel kapcsolták össze az új ruha felöltését (Kocsis 1988:100). Ugyancsak nála olvashatjuk, hogy a városi cselédkedésre először induló kislányok fehér ruhatarisznyát vettek hónuk alá: „Még akkor nem is gondoltam, hogy ettől a fehér ruhatarisznyától s a szolgálásból csak a férjhezmenetel szabadít meg.” (Kocsis 1988:204.)
11. A hiedelmet a szakirodalom több helyről számon tartja. Mezőségi gyűjtésünk szerint aki egy elfelejtett tárgyért visszafordul útjáról, nem fog szerencsével járni. Hasonló hiedelmek: ha a vásárra induló férfi baljós előjelekkel szembesül (üres edénylen haladó személy, fekete macska), visszatér, kifogja az állatait, majd az útra készülődést teljesen megismétli.
12. A paraszti mitológia népszerű alakjai a kísértő éjszakai lények. A bennük való hit igazi szerepe az éjszakai pihenés előírása, az éjszakai munka- és járástilalom betartására való ösztönzés.
13. Az étkezések számának és jellegének a napot tagoló szerepéről az utóbbi időben több tanulmány készült. Ezekből tudjuk, hogy a napi kétszeri étkezésről a mai háromszori ételfogyasztásra való áttérésre a 17. században került sor (Kisbán 1984; Kuti 1995).
14. A mezőre távozó széki szülők így hagyatkoznak a kisgyerekeknek: „Itt né, ez a kása, frustukoljatók meg evvel a kicsi tejjel, aztán ezt a kicsi szalonnát evvel a máléval egyetek meg délre, tépjetek hozzá zöldhagymát.” A szülők tarisznyába kötött kenyeret visznek magukkal. Ebből madárlátta kenyeret hoznak a gyerekeknek (Kocsis 1988:118).
15. Ez a folyamat része annak a folyamatnak, amelyről Habermas azt állapítja meg, hogy a család a gazdasági feladataitól elszakadva elveszíti a bensőségességet újratermelő jellegét, a belső családi viszonyokban az eldologiasodás, a tekintélystruktúra erősödik fel, a családtagok nagyobb mértékben szocializálódnak a családon kívül s közvetlenül a társadalom révén, s elveszíti védelmi funkcióit (Habermas 1999:236).
16. A test mint kulturális tárgy kezelésének technikáiról úttörő munkát írt Mauss (2000). Utóbb a testről mint az életmód eszközéről: Featherstone–Hepworth–Turner 1997.
17. Egy-két világháború közötti közösség tisztálkodási és szépségápolási gyakorlatáról Juhász Katalin készített kimerítő és gondolatébresztő elemzést. A tisztálkodás alapformáit a következőképpen csoportosítja: a test lemosása, hajmosás, a körmök, az orr, a fül, a fog tisztítása, a szakáll gondozása. Ugyancsak ő tekinti át a korosztályok, az évszakok, a különböző állapotok (terhesség, betegség) sajátos tisztálkodási normáit (Juhász 1995).
18. Saját gyűjtés. Adatközlő Ercsei Sándorné Albert Anna, sz. 1910.
19. Saját gyűjtés. Adatközlő Ercsei Sándorné Albert Anna, sz. 1910.
20. Kocsis Rózsi a széki fiatalok fürdőzését leírva említi, hogy a kicsiknek megengedett, szinte kötelező volt a meztelenül való fürdőzés. De este a jelenlévők nagy száma ellenére a legények is meztelenül fürödtek a falu határában lévő tóban. A felnőttek azonban illetlenség volt meztelenül mutatkozni (Kocsis 1988:96–99).
21. Foucault a szexualitás történetében a 17. századot tartja fordulópontnak. A polgári világ, a hatalom a diszkurzív megjelenítés formájában, a polgárok szexuális életére vonatkozó tudással, a szexualitás termelőerővé alakításával a maga hatalmába kerítette a szexualitást (Foucault 2001).
22. Kézirata *Kopae föld* címmel megjelenés előtt áll.
23. Kiss Lajos leírása a kanászélet általános jellemzőit sorolja fel. Általánosító szándékát maga teszi szóvá (Kiss 1981:1/48).
24. A kortársi viszony ismeretlen személyek között szövődik azáltal, hogy ugyanazon időben ugyanazon események foglalkoztatják, kötik le a figyelmüket (Ricoeur 1985:62–168). Ricoeur gondolatát kitűnően példázza Győri Klára memoárjának egyik passzusa. Gyermekkorában, esti be-

- szelgetéskor édesapja elmondja egy mindenét elkártyázó, ezért bánatába belezavarodó gróf történetét. Évekkel később Győri Klára meglepődve jön rá arra, hogy ez a személy nem más, mint a gazdája, akihez cselédnek szegődött (lásd Győri 1975:66).
25. A gondolatot más összefüggésben Kulcsár-Szabó Zoltán is felveti. Az általa idézett Odo Marquard szerint a korszakhatárok felállítása, az idő „behatárolása”, a „határszükséglet” antropológiai igény (Kulcsár-Szabó 2000:90–91). A korszaktudatba tartoznak az egy korszakon belül a múlt-ra, a múlt-hoz való viszonyra, a társadalmi viszonyokra, a szövegek érvényességére stb. vonatkozó, érvényben lévő konszenzusok.
 26. A mai naphoz való viszonyulás stílusáról, retorikájáról Rűsen alapján beszélünk. A szerző a történelem értelmezésének és megjelenítésének retorikáját a következőképpen határozza meg: „Valamely értelmezett időtapasztalás értelemalakzata olyan nyelvi módozatokban jelenítődik meg, melyek egyúttal gyakorlati hatékonysággal bíró cselekvésirányulások és identitásképződ-mények módozatai. A historiográfia retorikája azzal a nyelvvel kapcsolja össze a történeti tudást, melyet a tudás címzettsei maguk beszélnek, helyesebben, melyet már mindig is beszéltek, amennyiben önmagukhoz és a világhoz való viszonyukat alapvetően meghatározzák időértelmezések, időtapasztalással kapcsolatos beállítottságok, időértelmezési minták.” (Rűsen 1999:48.)
 27. Itt emlékeztetünk a Propp mesemorfológiájáról Bremond által megfogalmazott bírálatra. Bremond szerint az antifunkciók is strukturális elemnek számíthatók, s figyelembevételük megváltoztathatja a mese szűzségét és jelentését. Propp 64. számú meséjének ilyen olvasata nem a testvéreit visszaszerző kislány hősies diadalútjáról szól, hanem egy szófogadatlan, rosszindulatú kislány megváltozásáról (Bremond 1973).
 28. Ilyen kísérletként említjük Beke László írását, amely a véletlen egybesesések eseteiről értekezik (Beke 1977). Az irodalom a groteszk esztétikai minőségéeként közelíti meg a „tipologizálhatatlan” történeteket, lásd például Örkény István *Apróhirdetés, Üres lap, Az autózvezető* című egyperces novelláit.
 29. Madách Imre *Az ember tragédiája* című műve például a kudarcok nagy szelektív történeténelmét tekinti át.
 30. Nagy Olga *A törvény szorításában* címmel tekinti át a közösségi élet normáit, a normasértés szankcióit (Nagy 1989). Jelenlegi gondolatmenetünk viszont arra ösztönöz, hogy áttekintsük a megbocsátás formáit és eseteit.
 31. Tulajdonképpen minden esemény potenciálisan képes arra, hogy új történelmet, új időszámítást indítson (Ricoeur 1985:159).
 32. Korábban e két erő érvényesülését beszédesemények elemzése alapján mutattuk ki (Keszeg 1993).
 33. Napjaink krízise (is) abból ered, hogy egyre több egyén tart igényt arra, hogy figyeljenek rá, tiszteletben tartsák a világát (Bouvier 2000).
 34. Gondolatainkkal azonos következtetést fogalmaz Szegő Márta. Az idő kezelésének, a különböző munkafolyamatok időben való kibontakozására vonatkozó, felhalmozott tapasztalatokat a szerző „időkonzervekként” definiálja (Szegő 2000).
 35. Az évszám elírás. Bizonyára 1644-ről van szó. (Siklódi Sándor megjegyzése.)
 36. Tóka (rom.): az ortodox templomokban a harangot helyettesítő deszkalap.

IRODALOM

ASSMANN, JAN

1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.

BAUSINGER, HERMANN

1989 Párhuzamos különidejűségek. A néprajztól az empirikus kultúratudományig. Ethnographia 100(1–4):24–37.

BLOCH, MAURICE

2000 Múlt és jelen a mában. In *Idő és antropológia*. Fejős Zoltán, szerk. 113–138. Budapest: Osiris.

BOLIVIER, PIERRE

2000 Lectura „socio-antropologică” a epocii contemporane. In *Mituri, rituri, simboluri in societatea contemporană*. Monique Segré, szerk. Timișoara: Amarcord.

BREMOND, CLAUDE

1973 *Logique du récit*. Paris: Seuil.

CIORAN, EMIL

1991 *Antropologia filosofica*. Craiova: Pentagon–Dionysos.

CUSUMANO, NICOLA

1997 Mnémoszüné–Lészmoszüné. Emlékezet és feledés, mítosz és történelem. *Korunk* 8(8):71–78.

FEATHERSTONE, MIKE – HEPWORTH, MIKE – TURNER, BRYAN, S.

1997 *A test*. Társadalmi fejlődés, kulturális teória. Budapest: Jászöveg könyvek.

FERENCZ IMRE, SZERK.

1997 *Történetek a fogságból*. Hatvan székely hadifogoly. Csíkszereda: Státus.

FOUCAULT, MICHEL

2001 *A szexualitás története*. 1–3. Budapest: Atlantisz.

GAZDA KLÁRA

1980 *Gyermekvilág Esztelneken*. Néprajzi monográfia. Bukarest: Kriterion.

GYÁNI GÁBOR

1997 *A mindennapi élet mint kutatási probléma*. www.lib.jgytf.u-szeged.hu/aetas/1997-t9.htm

GYŐRI KLÁRA

1975 *Kiszáradt az én örömem zöld fája*. Bukarest: Kriterion.

HYMES, DELL

1997 *A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata*. In *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás, szerk. 458–495. Budapest: Osiris.

JUHÁSZ KATALIN

1995 Tisztálkodás és szépségápolás Abán a két világháború között. *Ethnographia* 106(2):861–902.

KESZEG VILMOS

1993 A tartalom szerveződése a beszédszakásokban. *Korunk* 4(8):23–31.

1997 Jóslások a Mezőségen. *Etnomantikai elemzés*. Sepsiszentgyörgy: Bon Ami.

2003 A 'mai nap' megélése és reprezentálása. *In* Napjaink folklórja/Folclorul azi. Zsigmond Győző, szerk. 33–48. Bukarest/București: A Magyar Köztársaság Kulturális Központja/Centrul Cultural al Republicii Ungare.

KISBÁN ESZTER

1984 Korszakok és fordulópontok a táplálkozási szokások történetében. *Ethnographia* 95(2):394–399.

KISS LAJOS

1981 A szegény emberek élete. 1–2. Budapest: Gondolat.

KOCSIS RÓZSI

1988 Megszépült szegénység. Vallomás a szegénységről. București: Kriterion.

2000 Nyitott könyv a lelkem. Egy anya vallomása. Budapest: L'Harmattan.

KOMORÓCZY GÉZA

1995 Rangiavesztett tudomány. *In* Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Komoróczy Géza, szerk. 47–82. Budapest: Osiris.

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN

2000 A „korszak” retorikája. (A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia.) *In* Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai. Bednancs Gábor – Bengi László – Kulcsár Szabó Ernő – Szegedy-Maszák Mihály, szerk. 90–105. Budapest: Osiris.

KUTI KLÁRA

1995 Napi étkezések és étrendszerkezet a kora újkori közép-európai udvari rendtartásokban. *Ethnographia* 106(2):425–434.

LEHMANN ALFRÉD

1900 Babona és varázslat a legrégebb időktől a jelen korig. Budapest: K.M. Természettudományi Társulat.

LOTMAN, JU.

1994 A szüzsé eredete tipológiai aspektusból. *In* Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletirók tanulmányai. Kovács Árpád – V. Gilbert Edit, szerk. 82–118. Pécs: Janus Pannonius Egyetemi Kiadó.

MAUSS, MARCEL

2000 A test technikái. *In* Szociológia és antropológia. Marcel Mauss, szerk. 425–447. Budapest: Osiris.

MUCHEMBLED, ROBERT

1994 Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu pînă astăzi. București: Humanitas.

NAGY OLGA

1988 Asszonyok könyve. Népi elbeszélések. Budapest: Magvető.

1989 A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák. Budapest: Gondolat.

NÉMETH LÁSZLÓ

1989 Az öregedésről. *In* Németh László: Életmű szilánkokban. 1–2. 2/176–178. Budapest: Magvető – Szépirodalmi Könykiadó.

PAPUS, DOCTEUR GÉRARD ENCAUSSE

1990 ABC illustré d'occultisme. Premiers éléments d'étude des grandes Traditions initiatiques. St.–Jean–de–Braye.

PÓCS ÉVA, SZERK.

2001 Sors, áldozat, divináció. Budapest: Janus–Osiris.

RICOEUR, PAUL

1985 Temps et récit. Paris: Seuil.

RÜSEN, JÖRN

1999 A történelem retorikája. *In* A kultúra narratívái. Narratívák 3. Thomka Beáta, szerk. 39–50. Budapest: Kijárat.

SCHANK, R.C. – ABELSON, R.P.

1988 Forgatókönyvek, tervek, ismeretek. *In* Tanulmányok az irodalomtudomány köréből. Kanyó Zoltán – Síklaki István, szerk. 367–377. Budapest: Tankönyvkiadó.

SZEGŐ MÁRTA

2000 Idő a gazdaságban. *In* A megfoghatatlan idő. Tanulmányok. Fejős Zoltán, főszerk. 56–70. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 2./

VEREBÉLYI KINCŐSŐ

2001 „Ifjú szokás – öreg gyakorlás”. Jegyzetek az időskor néprajzi-folklorisztikai vizsgálatához. Néprajzi Látóhatár 10(1–4):313–321.

VOIGT VILMOS

2002 Az idő szerepe a magyar folklórban. *In* Közelítések az időhöz. Árva Judit – Gyarmati János, szerk. 119–133. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 3./

WESSELÉNYI ISTVÁN

1983 Sanyarú világ. Napló 1703–1708. 1–2. Közzéteszi Magyar András. Bukarest: Kriterion.

ZAKARIÁS ERZSÉBET

2000 Asszonyélet Erdővidéken. Marosvásárhely: Mentor.

ZSIGMOND ERZSÉBET

1995 Sirató. Életem panaszos könyve. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság könyvtára, 1./

FÜGGELÉK

A függelékben néhány szövegnek a *mai napra* utaló retorikai eljárását jelezzük. A kéziratosszövegeket az eredeti helyesírás szerint tesszük közzé.

I. Felvinci toronygombirat 1882–ből

1882. július 15-én Bögezi Toth Mozes, felvinci ev. református lelkész, Nádudvari László egyházi tanácsos és további tíz egyházi előljáró emlékiratot írt alá. E napon került sor az 1848 novemberében elpusztított templom javítási munkálatainak befejezésére, valamint az újonnan épített templomtorony felavatására. Az emlékiratot ünnepélyes körülmények között helyezték a templomtorony gömbjébe, majd az új gömböt elhelyezték a tetőn.

Az emlékirat visszaemlékszik a tatár pusztítások idejére. Részletesen azonban az 1848–1849-ben elszenvedett pusztításokra tér ki. Ezek tették szükségessé az egyházi és középületek újjáépítését, felújítását. E munkálatok a minden vagyont elvesztett helybeli hívek önfeláldozó adakozása alapján kerülhettek sorra.

Az emlékirat felsorolja az egyházkerület főhivatalnokainak és a felvinci egyháztanács tagjainak nevét.

Az emlékirat feltételezhetően a toronyavatási ünnepség előkészületei idején íródott. Az emlékirat és a dátum aláírásokkal való hitelesítésére is bizonyára július 15. előtt került sor. A dátum tehát az avatási időre utaló retorikai alakzat része. A szövegben előforduló, a *mai nap* toposzába integrálható utalások (*ma*, *most*) szintén ennek a retorikai alakzatnak a részei. A román dúlással szemben a békés építés idejét, a pusztulással szemben az életet, az építést, a megfogyatkozott gyülekezettel szemben az újraéledt közösséget jelzik. Az aktualitást dokumentálják továbbá a gomba elhelyezett friss újságkiadványok, valamint a gyülekezet tagjainak jegyzéke.

„Emlékirat. Szokásban van monumentális épületek letételénél az épületek keletkezésére, valamint a helyi viszonyokra vonatkozó körülményeket az utókor számára megörökíteni. A felvinczi ev. ref. egyházközség ezen torony építésénél azt annyival kevésbé mellőzhette, miután maga a templom az idők hosszú során nővén magát ki oda, a mely terjedelemben a mai napon fennáll: már most is csak szájhagyományból ismerjük annak multját, a nélkül, hogy annak keletkezési vagy fejlődési történetét biztosan a legkevésbé is tudnok. Annyi áll, hogy a *ma* fennálló templom hátso boltíves része (sanctuarium) nagyon régi; a szájhagyomány szerint már a gothusok birták azt. Később a századok során tulajdonosai többször változtak, s még *ma* is sokan vannak akik emlékeznek, amidőn az 1848iki forradalom [...] hogy kő kövön nem [...] magának a templomnak is csak négy fala maradt fenn, kivéve a hátsó részt, melynek boltozata még ezen rombolással is dacolt, az akkor, a földühödt oláhok által levert vakolat alatt oly festményekeket észleltek a falakon, melyek bizonyították, hogy egy időben a veres barátok is birták ezen templomot. Később a reformatio idején mint a legtöbb erdélyi városok és községekben ezen város lakoinak többsége is protestánsá válván, a templom az új hitközségre ment át,

melyet ugyan a később megint megerősödött catholicizmus visszaszerezni többször megkísértett, de az, főleg a Leopoldi diploma után, többé nem sikerült. Hogy mikor épültek a hátsó boltíves részhez a többi előrészek ép oly kevéssé tudjuk, azonban az épület alkatából biztos következtethető, hogy sokkal később. Valószínűleg azon két dulás alkalmával, melyet ezen város 1644ben a tatároktól s a Rákóczi forradalomban a labanczoktól szenvedett, a mikor a templom is mindig elpusztított. Ezen időkből származnak azon nagymérvű ember csont-tömegek is, melyek a templom alatt s a templom körül a cziinteremben a földben halomszámra találhatók. Mondja a szájhagyomány, hogy Az 1844iki³⁵ tatárduláskor a nép nagy tömege az imaházban keresett menedéket, melynek várszerű kőkerítése védelmül tekintetett, azonban a tatárhordák meggyőzték őket, s a ki odamenekülve volt, az utolsó gyermekig mind lekonczolták, innen származik a sok embercsont. Akik előre elmenekültek, csak 6 év múlva kerültek vissza, számszerint 35 család, mely alatt Vincz egy kietlen sivataggá változott. Mondják hogy a jelenleg csuhászoknak nevezett rész 6 évi lakatlanság miatt ottan tulságosan eltenyészett csuhántól ekkor nyerte elnevezését minden természeté [...] népmonda szájhagyomány miután e tekintetben [...] Felvincz városának [...] november 13-án az oláh hordák által történt [...] teljes elpusztításakor a város régi levéltára is, épugy mint az egyházé teljesen megsemmisítettett, s ma sincs egyetlen hivatalos megbízható adat, mely akár a város akár az egyház multjára a legkisebb felvilágosítást is nyujtaná. Biztos tudomásunk csakis a jelenlegi emberkor emlékezetéig terjed. Így tudjuk azt, hogy a templom északi oldalában fennállott igen diszes sugár magas torony, mely csak 1822ben lett újra bádogozva, a templom testétől elhajlás miatt 1846ban leszedetett. Ugyanez évben a templom testének eleje még egy pár öllel megnyujtatván, a torony a templom elejére helyzetetett el, ugyanazon helyre, hol az jelenleg is áll, s ezen évben felemeltetett a templom magasságáig. Ezen munkálatok az egyház pénzerejét kimerítvény, a további építés ideiglenesen függőben hagyatott, mig nem bekövetkeztek az 1848iki viharos események, melyek még a reményt is elvették a községtől, hogy egyháza tornyát újra felépítve lássa. Ezen időszak képezi ugy a város mint az egyházközség történetének a tatárdulások ota legszomorubb lapját. A történetíró a nagy események tömkelegében gyakran megfeledkezik, sokszor nem ér reá részletezni mindazon eseményeket, melyeknek össze jellemzi a történetet. Minket azonban sokkal közelebből és fájdalmasabban érintettek ezen forradalmi események, hogy sem az utokor számára azokat közvetlen benyomásaink alapján megőrizni kötelességünknek ne tartanak. Az aranyosszéki nemzetőrség, mely városunkban birta központját s itt tartotta gyakorlatait, nem kirándulásban verte meg az [...] felkelő csapatokat [...] hogy a rablás [...] védtelen egyének felvinczi [...] alatt nem egy vizen tuli oláh községet [...] ki és gyűjtottak fel: – az oláhokat erősen ingerelte felvincz város ellen; s egyik felkelő vezérük lanku tribun vezetése alatt, ennek egy rendes szolgálatban levő Gracze nevezetű cs. kir. főhadnagy segédkezett. 1848 November elején egy táborral megindultak megfenyítésére. A védtelen nép, miután a nemzetőrség másfelé volt elfoglalva, a nagy tömegnek ellene nem állhatván, November 8án minden vagyonának hátrahagyásával elmenekült Tordára. Amig volt rabolni, addig nem égettek, midőn azonban ez már fogytán volt, s az azon évben nagymennyiségben és jominőségben termett bór mámorától a féktelenség orgiái a mérséklet utolsó csillámain is legyőzték, ezen ho 12én a város felgyújtását s az itten maradtak legyilkolását megkezdették. Három napig tartott a rendszeres égetés és gyilkolás; s midőn a város területéről az utolsó

füsgomoly is elszállt, az egész egy kietlen pusztasággá vált s a régi város helyét – miután az összes privát épületek fából voltak készítve – csak a két templom s a szék pretoriális épülete, mely a jelenlegi városháza égnek meredő falai jelölték; egybütt kő kővön nem maradt s még az élőfákat is kivágták. A megmaradott imént említett épületfalakról még csak a vakolatot is leverték; sőt a pretoriális épület északkeleti oldalát a szembenlevő mozsárgyukkal lövöldözték össze. A csak más év tavaszán visszatérő lakosok 41 egyén kutyáktól lerágott csontjait találták meg kik itthon maradásuk áldozatai lettek. Midőn félév után a lakok visszajöttek, az egész város területe egy kietlen pusztaság volt, hol utcát és telket nem jelölt semmi, még szerencsés volt [...] telke kit [...] évi bujdosás [...] keletkezett nyomorúság a város lakosságát annyira meg tizedelte hogy a létszám meg ma – 33 év után – sem érte el a forradalom előtti arányt. A mi érte általánosságban a várost, az érte az egyházat is. Elpusztult mindene, még harangjait is elvitték. És ekkor kezdődik azon korszak, mely a vallásos buzgóságnak és lelkesedésnek oly ritka példát mutatja fel, melyek a rég mult időkben is párjukat ritkán lelik. Az igaz hogy szerencsés volt e kor mert voltak apostolai, milyen a többek között a – fájdalom már csak – néhai Magyar Pál is volt, ki az egyháznak 17 évig volt állandó Curatora, s kinek vezetése alatt az egyházközség buzgalommal kezdte meg és folytatta. Áldott legyen emléke! Így az egyházközség visszatérte után is a templom boltíves részét igyekezett megovni az enyészettől az által, hogy azt szalmával befödte. Ez alatt tartatott a templomozás 1852ig midőn is aztán az egész templom zsindeleyel befödett. Ezt megelőzőleg a jelenlegi nagyobbik harang az aradi várból, hová a forradalom alatt elszállítatott, vissza szereztetett, s egyuttal önttetett a kisebbik harang, melyek aztán a torony leendő felépítéséig a templom előtti téren haranglábra helyeztettek, honnan Isten segélyével a most teljesen felépítendő toronyba reményünk van az idén felhelyeztetni. Említésre méltó, hogy a harangok felállításáig a hiveket tóka³⁶ hivta össze. 1856ban láttatott el a templom padokkal, 1858ban orgonával, 1860ba építettett fel a papilak romjaiból, azt előzőleg 1853ban kántorilak, 1862ben építettett fel a fiutanítóilak és iskola. 1874ben készítettett a templomi szoszék és korona. És pedig mindezek a legnagyobb részben a hivek adakozásaiból épültek és készültek, ugy hogy önérzettel el mondhatjuk, mikép a felvinczi ref.egyházközség a saját helyre állását kizárólag csak önmagának köszönheti; külsegélyt sem nem kért sem nem kapott, hanem [...] a hivek egyházukért [...] S pedig a felsoroltak csak egy részét képezi az áldozatoknak, miket a hivek egyházukért tettek. Ami az urasztali készlethez tartozik: számos poszto, selyem s más vékony abroszok, kelyhek s maga az urasztala is, az az egyesek által adományoztatott. Az urasztalára a kenyér és bór szintén a hivek által szolgáltatik állandóan ingyen. 1858ban letéttett egy 113 frtból álló alap ref. iskolai célra; szintén a hivek adományából, s ma már 8000 frtra nőtte ki magát, noha 1877ig 6 éven át évi 200 frtal segélyezte már az iskolát. Ekkor a felekezeti iskola megszűnén s az állami iskolának adván helyet, az iskolai alapot kepe megváltási alappá változtatták át, s ma ez alap 9000 frtal áll, ugy hogy egyházmegyénkben e tekintetben a legelső vagyunk. 1873ban a toronyépítés céljaira, megint a hivek adakozásából letéttett egy 200 forintos alap, ami ma már 1500 frtra nőtte ki magát, a melyből az egyházközség buzgó Curatora által szép összegre fölnevelt egyházi pénzkészlet felhasználásával a toronyt az idén felépíteni is reméljük. És itt elérteztünk ahhoz, hogy a toronyról bővebben szoljunk. A forradalom által előidézett nyomoraiból s a sok építkezés okozta kimerültségeiből a 70es évek közepén kezdett kibontakozni az annyira, hogy a

torony tovább építésére komolyan gondolhasson. Ezen időben ugyanis az egyház ré-
gibb és új adosságai a jelenlegi Curator szerencsés keze által letisztáztatván, megkez-
dethetett az egyház jövedelmeinek a toronyépítés céljaira való gyümölcsöztetése. Ezen
kívül mintegy amannak segélyeire 1873ban mint fentebb is említve volt, az egyházköz-
ségi tagok saját önmegadoztatásukkal egy alapot tettek le, mely szintén tetemesen hozzá
járult a cél sikerítéséhez. Ily módon a mult 1880 évben az egyházközség a dolgot már
oda [...] hogy hozzá foghatott [...] Midőn a terv elkészült, a modositásokkal elfogadva
s az egyházi főtanács által megerősítve volt, a jelen év Aprilis havában az ajánlati tár-
gyalás az építésre vonatkozólag megtartatott. Ennek eredménye szerint az építést
szászrégeni Müller János vállalta fel az egyház által szállítandó anyagokon kívül 3400
frtért. De még egy csalodás volt hátra. Midőn az építész a munkálatot megkezdeni akarta
szükségessé vált probaméréseket tenni, ha valjon a meglévő alagra a tervezett épít-
mény rea fektethető é? És ekkor kitűnt, hogy a meglévő alap sem nem elég mély sem
nem elég vastag arra hogy a tervezett felépítményt megbírja. Egy pot szerződéssel te-
hát ki kellett adni a meglévő alap lebontását s a kívánalomszerinti újraépítést is 1300
frtban s így ezen torony a maga egésziben jelenlegi épületnek tekintendő. És ezzel egy-
házközségünknek a forradalmi romjaiból való regeneratioja be is fejezetett. Adja az Eg,
hogy hasonló megpróbáltatásoknak egyházközségünk a jövő századokban ki téve ne
legyen, hanem élvezze az a nyugalom és béke áldásait, hogy fejlődhessék anyagilag, s
erősödhessék mind jobban jobban az egyedül fenntartó hitben!

Te pedig hitünk szent temploma, a magad telyes diszében hirdesd hosszú százado-
kon keresztül a mult és jelen küzdelmeit; őrizd meg az utokorban a kegyeletet a mult
iránt s a ragaszkodást az általad képviselt hithez!!!

Jollehet nem tartozik ide, de az utokor számára még a következőket kívánjuk fenn-
hagyni.

1. Az 1881 ik évi névkönyv szerint egyházkerületünk főhivatalnokai ezek:
főgondnokok

Báró Kemény Gánor, Báró Bánffy Albert, Zeyk Károly, Tisza László s Grof Bánffy Miklos.
Egyházi főtisztviselők [...]
[...] igazgato Benkő János
Igazgató-tanácsi hivatalnokok

Br. Bánffy Dániel, Benkő János, Gyarmati Miklos, Incze Mihály, Dr. Jenei Viktor,
Dr. Kolozsvári Sándor, Lészai Ferencz, Porádi Kálmán, Szabó a forradalom Pál, Szász Béla,
Vályi Pál, Bodor Antal, Deák József, Szabó Ádám, Balog György, Koncz Sándor, Finta
Endre.

2. A nagyenyedi egyházmegye:

Esperes: Hegedüs Lajos
Jegyző: Sándor János
Közügyigazgató: Barabás József
Pénztárnok: Toth

3. A felvinczi ev.ref. egyháztanács:

Elnöke: Toth Mozes lelkész
Kurátor: Szacsvai Lázár

I. jegyző: Mészáros István

II. jegyző: ifj. Balog Elek

Tanátsosok: id. Magyar György

Magyar Efraim

Id. Balog Elek

Id. Szacsvai József

Ifj. Szacsvai József

Földvári József

Nádudvari László

Demeter Ferencz

Ballo Pál

Farkas Pál

László József

Nagy József

Nagy Elek

Ifj. Szabo István

I. Egyházi Katona Zsigmond

II. Egyházi Takáts Ferencz

Az egyház énekvezére Ercse János

A város hivatalnokai

[...]

Főjegyző Magyar Efraim

Redőrkapitány Szacsvai Lázár

Tanátsos Id. Magyar György

Tanátsos Ifj. Szacsvai József

Aljegyző Földvári József

Levéltárnok és igtató Létay Károly

Pénztárnok Schissel Albert

Irnokok Bálint Lajos és Mlotai Ferencz

Városgazda Áts Lajos

Alkapitányok Nagy Elek és Sipos Márton

Városszolgák Magyar Ferencz, Lajos Tobiás és Takáts György

Bába Gyulai Juliánna, Szilágyi Jánosné

Dobos Hoka Sándor

Jelen emlékirat az egyházközség 1846beli valamint jelenlegi tagjainak névjegyzékével s az „Ellenőr”, „Kelet”, „Protestáns Közlöny” és „Egyházi és iskolalapok” egy egy számával együtt légmentes üveghengerbe téve a torony fundamentumába is tétetett, az ajtóféltől jobbra 160 centiméterre, czokli köven fejül 80 centiméter magasságban, a fal közepébe.

Kelt Felvbinczen 1881 Julius 15én

Bögezi Toth Mozes Nádudvari László

Ev.ref.lelkész egyh.k.tanátsos

[Tíz személy aláírása]

2. Ünnepköszöntő versek

A *mai napra* való utalás az ünnepi rituális beszédmód részét képező retorikai fordulat. Az újévben elhangzó köszöntő az esztendő első napját a talányos jövő kezdeteként állítja be, a lezárult évvel szemben. A karácsonyi kántálás után elhangzó beköszöntőben az ünnepnapra való utalás az adománykérés kínos helyzetét hivatott oldani. A húsvéti lo-csolóvers az újtestamentumi előtörténetre utalva, ünnepélyes pátosszal hangsúlyozza a nap jelentőségét. A retorikai eljárás szintén az ünnepi beszédmódra jellemző redundanciát alkalmazza. A Pál-napi időjárás mondóka szintén körülményesen, rímes szövegben közli azt, hogy ezen a napon hideg szokott lenni.

*Megint elmúlt egy esztendő, eljött az új napja,
Mit rejteget, mit hoz vajon majd az alkonyatja.
Merre vezet az új évben éltünk vándorútja,
Rózsák közt vagy tövisek közt, a jó Isten tudja.
Földi sorsunk ő intézi, hitünk bele vessük,
Jó időben, rossz időben csillagát kövessük.*

(Kövend/ER/1928)

*Ma karácsony napja, senki sem tagadja,
Hogy a papnak is le van véve a kalapja.
Ne haragudj, gazda, hozz bort az asztalra,
Mi is itt maradunk az üres pohárra.
Ha üres zsebembe egy petákot nyomna,
S az üres pipába egy kis dohány volna.*

(Aranyosegerbegy/Péter Károly gyűjtése)

*Újra itt a tavasz, vele a szép húsvét,
Fakadnak a bimbók, madár rakja fészket.
Nyílnak a virágok, itt a szép kikelet,
Minden megsebzett szív talál enyhületet.
Az Úr Jézus Krisztus máma támadott föl,
Nyíló virágok közt, ahol a nap fölkel,
Elveté fejről töviskoronáját,
Nagy ég deríti rá föltámadását.
Áldott légy, messiás, ki ma föltámadtál,
Az örök haláltól minket megváltottál.
Tedd szabaddá, kérlek, jelen kornak népét,
Mindenható isten, ne hadd el a szegényt.
Hajadon lányok, kiknek szíve érez,
Ily rövid időben keveset örvendez,*

Adjon az Isten rájuk derűsebb napokat,
Hogy békében tölthessék vigabb órájukat.
A béke vizével mindjárt le is öntöm,
Ha piros tojást adnak, azt is megköszönöm.

(*Aranyosszentmihály/KJ/Ősz Ilona gyűjtése*)

*Pál napja ma vagon,
Ugrik a bak a fagyon.*

(*Gy/BJ/1923*)

3. Menyasszonyi búcsúztató

A lakodalom költészetének retorikájához tartozik a *mai napra*, a *mostra* történő gyakori utalás, kihangsúlyozva az esemény jelentőségét, a megkezdődött szertartás mulékony voltát. Ugyanebbe a toposzba sorolható az első strófában található évszám. Jelen verset Májay Endre torockói unitárius lelkész írta 1952-ben. 1952–1957 között hívei kérésére teljes füzetnyi verset írt, amit a községből való távozása után a parókia irattárában helyezett el. Az archívumban található, a szertartás helyzetéből a szövegtárgyak populációjába illeszkedett versben az évszám megváltoztatta elsődleges (retorikai) szerepét.

XXI. Búcsúzó

Vernes Piroskának

Ezer felett kilencszázát
S ötvenkettőt írnak...
Torockón egy kis otthonban,
Jaj de nagyon sirnak!

Örömkönnyek ezek?
Fájdalom könnyei?
Öröm is ez, bánat is ez,
Nem is érti senki...

Hogy is értené más,
Mint e ház lakói...
Szeretnek, megértésnek
Örök aratói!

Ne sirnának? Örömkönnyek
Hogyne peregnének?
Mikor lányuk esküjéről
Zeng most *boldog ének!*

Ne sirnának? A bánatkönny
Ne mosná orcájuk?
Mikor búcsút mond most nekik
Eladó leányuk.

Értem szól a harang,
Esküvőmet zengi,
Nincs boldogabb a világon
Rajtam kívül senki!

Én mondok most búcsút,
Én megyek el innen,
Most *érezem csak jó Szüleim,*
Hogy párotok nincsen!

Templomba kell mennem,
Értem jött a párom...
Elbúcsúzom Édesanyám,
Az isten megáldjon!

Szereteted, jóságodat
Nem felejttem soha,
Lehet a sors irányomban
Gazdag vagy mostoha!

Eljövünk még gyakran Hozzád
Látogatni, tanácsodat kérni
Asszonnyá lett gyermekednek
Jól esik majd mindörökké
Szüleihez néha visszatérni!

Jó Apám, az életedet
Isten óvja, áldja,
Hogy lehess szép családonak
Mindig erős gyámja.

Munkád által biztosithasd
Kenyerét e háznak,
Ne feledd, hogy lányod s vejed
Jóságodért téged mindig áldnak!

Testvéreim! Segítsetek
A mi szüleinknek,
Hogy én büszkén nevezzelek
Jó Testvéreimnek!

Isten áldjon Benneteket,
Köszönöm, hogy szerettetek,
Óvja az Úr házatokat,
Mai napig *otthonomat!*

Megyek, hiszen az új otthon
Vár reám már készen...
Ne sirjatok, lányotoknak
Ott jó dolga lesz!

Új otthonból, asszonysorsból
Majdan vissza-visszahiv,
Felejthetetlen jóságtok,
És az áldott anyai szív!

De előbb az Úrnak háza
Hív bennünket esküvésre,
Hogy az Istennek áldása
Kiterjedjen egész életünkre!

(Torockó)

4. Gyászjelentő

A gyászjelentőben az időre való utalás informáló funkciója kerül előtérbe.

„Báró Jósika Pál maga és gyermekei Gyula és Andor, valamint atyja magyar-csesztvei báró Miske Ferencz és anyja palocsai Horváth Anna nevében bánatos szívvvel jelenti szeretett nejeinek

Báró JÓSIKA PÁLNÉ,
Született b. MISKE ANGÉLIKÁNAK

élete 29-ik évében *mai nap*, augusztus 17-kén reggeli 8 órakor történt gyászos elhunytát. A fiatal életnek a tüdővész öldöklő anygala vetett véget, miután az elhunyt a haladók szentségével ellátatott.

A boldogult földi része *holnap* f. hó 18-án d.u. 5 órakor a b.–monostorutjai Vikolhánál lévő szállásáról rövid szertartás után, kivánsága szerint, Aranyos-Szent-Mihályfalvára fog vitetni.

Kolozsvártt, augusztus 17-én 1861.”

5. Halottbúcsúztató vers

A temetési szertartás keretében, a templomban vagy a sír mellett hangzott el. A résztvevők számára evidencia volt mindaz, ami a versben megfogalmazódott. A helyzetre, az eseményre való utalás is a rituális viselkedés része.

Csiky József 59 éves terménykereskedő búcsúztatója

A faluba rég beszélük
Csiky József ágyban fekszik
Betegen fekszik ágyában
Néma titok családjában

Nem tud többé meggyógyulni
S neki nem szabad azt tudni
Oh nagy doktor tudománya
Nem segített semmit rajta

Tegnapelőtt este felé
Mekondult a harang neki
Hírül vitte szerte szíjjel
Csikyt virrasztják ma éjjel

Megérezte hogy itt a vég
Összehivta háza népét
Drágáim még van pár percem
Legyetek mind itt mellettem

Jertek ide egyen-egyen
Fogjátok meg rendre kezem
Hú feleség jó gyermekek
Hadd nézzelek, hadd nézzelek

S könnybe lábbadt a két szeme
Dobog s kihagy már a szíve
Vége... vége sirassátok
Nincsen férj nincsen apátok

Eltávozik közülletek
Nem küzd nem fárad értetek
A Dobogó és a Felek
Oh be sokszor látták ötöt

Több éjet töltött ő ottan
Mint itthon jó meleg ágyban
Ázott, fázott, fagyoskodott
De értetek és boldog volt

Titi drága feleségem
Tudom eszedbe véssz engem
A feleki éjszakákban
Hullathatsz könyet magadban

Nem segíthetek már neked
Nem lehetek már melletted
Nem vedhetelek nem óvhatlak
Bocsáss meg hogy elhagytalak

Én biztam a doktorokba
Reméltem Mátyás Mátyásban
Azt mondta hogy jobban leszek
Mondta hogy meg ment engemet

A többik is csak jót mondtak
Ti is jóval biztattatok
Reám sokat áldoztatok
Hogy mi a vég nem tudtátok

Vagy tudtátok s titkoltátok
Reményemet tápláltátok
Áldjon meg az Isten érte
Jól volt ez így elrendezve

Most már a sírba kivisznek
Kiszakitnak közületek
Nem beszéltek többre velem
Bajtatokat már nem értem

Bucsuzzatok el hát tőlem
S feledjétek el hogy éltem
Feledjétek el jószágom
Feledje el kit bántottam

Én már minden elfelejtek
Mindenkivel kibékülök
Bocsássatok meg énnekem
Legyen békés pihenésem

Jó nőm Bányai Krisztina
Tiéd bucsum első szava
Én tudom ki voltál nekem
Jót akaró feleségem

Bocsáss meg ha nem úgy tettem
Ellenedre cselekedtem
Többé nem teszek ellened
Áldjon meg az Isten téged

Gyermekeim Miklos Józsi
S azok neje s gyermekei
Bányai Jolán Peszler Ida
Csiky Miklos Csiky Ida

Nagyata nektek nem segít
Veletek nem örül játszik
Emlekezzetek meg róla
Emléke legyen jósága

Tőled is bucsuzom anyám
Te maradsz itt s nem én árván
Te is bocsáss meg fiadnak
Bocsáss meg hogy nem gondozlak

Jó testvére Csiky Miklós
Elválasztott tőled a sors
Most el kell válnunk örökre
Légy boldog egész eltedbe

Apatársam Peszler Samu
S vigasztalom Bányai Jozsef
Hogy igazat mondassz hittem
Hittem jobban ad az Isten

Áldjon meg az Isten érte
Hogy reményt adottál éltembe
Áldjon Isten családdoddal
Áldjon meg sok boldogsággal

Sógorai és komái
Rokonai szomszédai
Ti is legyetek megáldva
Ez Csiky József búcsuja.

Timbus úrtól is búcsúzom
Áldja Isten azt kívánom
Kedves családját tisztelem
Kívánom sokáig éljen

Kolozsvári Sándor pajtás
Csikinek már nem kell szállás
Köszönöm jó barátságod
Isten áldja meg jószágod

Utban szerzett jó barátim
Sok számos ismerőseim
Kikkel együtt jöttünk mentünk
Kereskedtünk és küszködtünk

Ha nem leszek már köztetek
Ne feledjétek engemet
Én már a sárból kidőltem
Ti még mentek hóban kődben

Isten áldja útatokat
Segitse családokat
Isten áldjon Isten védjen
Isten ti veletek s velem

(Bágyon, 1970-es évek)

VILMOS KESZEG

“This day” as ritual and myth

The essay attempts to interpret the verbal expression “this day” as a kind of ritual and myth as well. It will be shown that it can be effectively used for the articulation of time, the constitution of events’ coherence. Otherwise it resembles myths in unpacking and validating bundled contents. The author’s interpretation closely follows Herman Bausinger’s concept concerning parallel times while focusing at individual behavior and the joint emergence of relevance and redundancy. Analysing the rituals of “this day” during which the role these rituals play in representing, maintaining and regenerating the social sphere (relationships and roles) is emphasised, the conceptual framework will closely resemble Maurice Bloch’s metaphor about the “past and present in the now”.

„Kulturális rendszer” – egy fogalom metamorfózisa

A tanulmány arra keres választ, miként alakult át a kultúra fogalmának a társadalomtudományokon belüli használata az 1970-es évektől a kutatási perspektívaváltás és a mindennapi élet radikális módosulása következtében. E tudományokon belül az antropológia mindvégig kitüntetett szerepet tulajdonított a kutatott egységek, csoportok, közösségek egymástól való megkülönböztetésének, a másság földrajzi területhez kötésének, a jól körülhatárolható, zárt társadalmak leírásának. Az 1980-as években e háttérfeltevések azonban megkérdőjeleződtek az ún. kulturális fordulat nyomán, mely a társadalomtudományok széles körében lezajló módszertani önreflexióval járt együtt. Ennek hatására a korábban territorálisan meghatározott „kulturális rendszerek” fogalmát felváltotta a kultúra folyamatjellegét kiemelő diskurzus kategóriája. A kultúrakutatás területén végbement változás másik ismervét a társadalmi cselekvés előtérbe kerülése jelzi. E háttér segítségével vállalkozik a tanulmány a tér mint kérdéskör társadalomelméletbeli megjelenésének áttekintésére.

Peter Jelavich, a neves amerikai kultúrtörténész – aki a Wittgenstein-féle Bécset bemutató könyv (Schorske 1980) mintájára egy sajátos nagyvárosi intézmény, a kabarék mindennapjainak sajátos kulturális miliójén keresztül megírta az 1920–1930-as évek Berlinének történelmét (Jelavich 1993), az 1980-as évek végén megjelent szigorú módszertani tanulmányában a következő történetet meséli el. A könyv témájának kutatásához megkapott egyéves ösztöndíj elégedett tulajdonosaként egy esős októberi napon érkezett meg Berlinbe, és miután az idegen környezet s főként az időeltolódás okozta ideges fáradtságot legyőzte, szálláshelyén lebotorkált a reggelizőasztalhoz, s ott egy békésen táplálkozó német szlavistába botlott. A szokásos üdvözlő rítusok (ország, diszciplína, egyetem) lebonyolítása után nem is tétovázott sokáig, és harmadik kérdésként nekiszögezte: „És mi is az Ön metodológiája?” „Első gondolatom az volt, hogy na igen, újra Németországban vagyok. A második pedig az, hogy mikor is indul a következő gép vissza Amerikába? Aztán válaszként hebegtem pár szót Max Weberről, majd, hogy kivonjam magam a további kérdezősködés alól, ólmos fáradtságomra hivatkozva sűrűsén elmentekültem.” (Jelavich 1998:141.)

A konferencia¹ címeként választott fogalmak szigorú sorrendiségükben, mindenfajta felesleges jelzőt nélkülöző purizmusukkal óhatatlanul az 1970-es évek közepének–végének intellektuális klímáját idézik fel: a strukturalizmus divatba jöttét és számos diszciplínát meghódító módszertanát, a generatív nyelvészet sokakat lenyűgöző megközelítésmódját, óriási hatását, a rendszerelmélet megjelenését, és még sorolhatnánk... Mindez persze egyáltalán nem jelent korszerűtlenséget, hiszen egyrészt hamisíthatatlan, s – éppen a konferencia célközönségének korosztályában – nagyon is divatos „retro-

feeling”-et ébreszt, másrészt talán arra is megfelelő alkalmat teremthet, hogy kicsit közelebbről megnézzük, mi történt azóta a társadalomtudományok metodológiájában, milyen változások, tendenciák rajzolódnak ki; mi az oka annak, hogy a társadalomkutató szakmai műhelytitkaiba bevezető metodológiai tanulmány nem más, mint történet-fűzér, voltaképpen menekülés a metodológia gyanújától. Természetesen nem börtöndetünk az egész folyamat, az elmúlt húsz–harminc év történéseinek részletes bemutatására, csupán néhány megjegyzést szeretnénk tenni tudományterületünk – amelyet nevezhetünk kultúra- és kommunikációkutatásnak – egyik fontos kategóriájáról, a „kultúra”-fogalomról; arról, hogy miképpen alakult (át) használata az utóbbi évtizedekben. Ugyanakkor azt gondoljuk, hogy e fogalom használatának változásai pontosan jelzik az általánosabb környezet, a társadalmi mező átstrukturálódását, a társadalomtudományos megismerés szabályainak megváltozását is.

I.

Az 1980-as évek közepén megjelent – és a társadalomtudományokon belül lezajlott interpretatív, szimbolikus fordulattal német nyelvterületen talán először számot vető –, Wolfgang Bonß által szerkesztett metodológiai tanulmánykötet a kiadótól a „varázstanított [varázstól megfosztott] tudomány” címet kapta (Bonß–Hartmann 1985) – nyilvánvaló Max Weber-parafrazisként. A weberi eredeti törekvésektől való szándékos eltérés is világos: nem a társadalmi világ megismerésének folyamata áll az érdeklődés középpontjában, nem azzal foglalkoznak a kötet tanulmányai, hogy a tudomány segítségével a társadalmi valóságot racionalizálják, intellektualizálják, vagyis hogy uralmuk alá vonva megfosszák a varázslattól, hanem maga a tudomány tevékenysége – működésének, szabályainak megismerése –, azaz e sajátos (fordított) varázspálca felépítése, valamint a fekete kendővel mindig gondosan letakart cylinderben zajló történések váltak hirtelen fontossá.

E kötet egyik tanulmányában olvasható az a – még talán a címnek is némileg ellentmondó – megállapítás, miszerint a társadalomtudományok tevékenysége létrejöttük óta nem áll másból, mint hogy segítséget nyújtanak az egyes individuumoknak, csoportoknak abban, hogy a társadalmi viszonyok ellenőrizhetetlennek tűnő külsődlegessége, nyomasztó idegensége miatt keletkező feszültségeket, félelmeket csökkentsék és legyőzzék. Ezt azon keresztül teszik, hogy olyan fogalmakkal, mint például a „társadalmi struktúra” vagy éppen „nemzetállam”, esetleg a „*communitas*” elnevezik, megjelölik ezeket az objektumokat, így téve kezelhetővé ezeket. Megpróbálnak továbbá szabály- és törvényszerűségeket megállapítani az egyes jelenségek között, kutatást végeznek e kategóriák működésmódjához kapcsolódóan – például a nemzetállam-képződés törvényszerűségeiről. Végül pedig – talán legalapvetőbb feladatként – válaszokat dolgoznak ki arra a kérdésre, hogyan is lehetséges a „társadalmi rend”, mi az, ami összetartja a társadalmakat, hogyan történik a „társadalmasodás”, „közösségképződés”, azaz társadalmi méretekben és keretek között mit is jelent az identifikáció, az identitásképzés.

Mondhatjuk mindezt úgy, hogy a társadalomtudományok – így a szociológia és az antropológia – *identitástudományok*; a modernség azon törekvéseihez kapcsolódnak, amelyek nagyon fontos identitáskérdésekre próbálnak választ adni: milyenek is a modern társadalmak, hogyan jellemezhetők, és miképpen írhatók le az egyes kultúrák, mi-

lyen módon választhatók el egymástól? Az identitáskérdések a társadalomtudomány szintjén is ugyanazt jelentik, mint az egyén vagy valamilyen társadalmi csoport esetében: mindig azonosságokról és különbségekről beszélnek, a saját és az idegen közötti határ meghúzásának problémájáról. Nagyon általánosan fogalmazva azt mondhatjuk, hogy az antropológia a „másság” definiálása révén rögzíti az identitást, míg a szociológia – kezdetektől fogva – inkább a normatív elképzelések naturalizálásával foglalkozik: hogyan válnak belsővé s jelennek meg maguktól értetődő, természetes adottságként a társadalmilag kötelező normák, előírások?

Számunkra ebben az összefüggésrendszerben éppen az a folyamat érdekes, ahogyan ezekre az állandóan jelen lévő identitáskérdésekre más és más válaszok születnek, miközben maguk a kérdések sem mindig ugyanazt jelentik a gyorsan átalakuló társadalmi valóság feltételei – gyakran valódi identitáskrizisek – közepette. Azért is hasznos időnként belelesni ebbe a legtöbbször valódi fekete dobozként működő cilinderbe – a társadalomtudományok metodológiájába –, mert időről időre átalakulnak a tudományok, néha csak divatok követik egymást, néha (ahogy az 1960-as évek eseményei következtében szocializálódott tudományfilozófia megállapította) valódi forradalmak zajlanak; máskor pedig, mostanában – a századvég/századelő kicsit békésebb nyelvén kifejezve – inkább „fordulatok” történnek, amelyek okai egyrészt a társadalmi világban zajló transzformációs folyamatokban, másrészt a tudományok önreflexiójában, a saját magukról alkotott képük átalakulásában keresendők.

II.

Az 1970-es évek társadalomtudományának egyik varázsszava a „kulturális rendszer” volt: territoriálisan definált, jól körülhatárolható, funkcionálisan differenciált, zárt, egymástól elválasztott társadalmakat/kultúrákat írtak le e fogalom jegyében. Hogy egy mindannyiunk számára ismerős példát hozzak, Geertz (1994: 120) elméletének háttérben is szilárdan ott húzódott egy sajátos struktúrafunkcionalizmus, amelyet „Parsons a maga kifejezéstelen hangján” kodifikált: a kulturális, a szociális és a személyiségrendszer közötti különbségtétel, mely összetevők közül csak (az interakciós viszonyok hálózataként definiált) társadalmi rendszer integrált funkcionálisan. Ebben az összefüggésben a kultúra rendszere nem más, mint szimbólumok rendezett totalitása: „Az ember alkotta szimbolikus rendszerek közösek, konvencionálisak, rendezettek és valóban tanultak; egy olyan jelentésteli szerkezetet biztosítanak az emberek számára, amely eligazításul szolgál egymás, az őket körülvevő világ és önmaguk vonatkozásában.” (Geertz 1994: 120.)

Ebben az elképzelésrendszerben három komponens kapcsolódott össze: egy 'Gemeinschaft' értelemben vett elképzelés a közösségről, a territorialitás dimenziójában megragadott térbeliség és egy olyan időfelfogás, amely elsősorban a kontinuitást emelte ki. E felfogás szertint a „kultúra egy csoport vagy egy társadalom specifikus tulajdonságait jelöli, amelyek összetéveszthetetlen »identitással« rendelkeznek abban az értelemben, hogy egy időkontinuumban akkor is azonosak maradnak, ha a tagok változnak is. Ez a személyek feletti és időn kívüli identitás a társadalmi egység integrációjának eszköze. Az így definiált csoportokat és társadalmakat rendszerint territoriálisan meggyökerezetteknek tartják.” (Bormann 2001: 159.) Az antropológia ennek jegyében hozta létre et-

nográfiait (esetleírásait) valamely törzs életteréről; a városszociológia chicagói iskolája ennek mentén dolgozta ki elképzelésrendszerét az elkülönült városnegyedekről; a néprajz tudományága pedig ezt szem előtt tartva folytatta közösségkutatásait kis térbeli egységekben, falvakban, és a sort még lehetne folytatni.

Többféle homogenitásfeltételezés – és az úgynevezett „integrációs maximába” vett hit (Hannerz) – áll e kultúrafogalom mögött: a legkézenfekvőbb talán a tér homogenitására gondolni; arra a feltevésre, hogy a társadalmi folyamatok térbelileg is lehatárolhatók, a társadalmi egységek térbeli elhelyezkedésük folytán fizikailag is elkülönülnek egymástól. A társadalmi leírás alanyaiként pedig olyan homogén közösségek jöttek szóba, amelyek etnikailag és társadalmilag is egységesek voltak.

Ugyanakkor Geertz – miközben elutasította a kultúrakutatás esszencialista előfeltevéseit, miszerint az etnográfia egy előzetesen/készen talált „realitás” leírásai volnának – az általa használt *kulturális rendszer* fogalom segítségével már kiemelte a kulturális tevékenység konstrukciós jellegét, a kulturális struktúrák („kulturális minták”, „jelentérendszer”) elemzésével, a szereplők középpontba állításával pedig be is mutatta, hogy milyen jelentésteli, kollektíven alkalmazott szabályok segítségével strukturálják az aktorok a társadalmi világukat, s ennek során hogyan állítják elő a társadalmi rendet.

Geertz pontosan azokat a folyamatokat elemezte híres tanulmányaiban, amelyek akkor mennek végbe, amikor jelentős társadalmi átalakulások történnek, és a két rendszer – „a szimbolikus rendszer fejlődése és a társadalmi folyamatok dinamikája” (Geertz 1994:121) – már nem illenek össze, inkongruensekké válnak. A társadalmi változások, átalakulások fontosságának ezen felismerése tükröződik vissza kultúrafelfogásában, miszerint ez egyszerre a „valóság modellje”, másrészt „modell a valóság számára”, azaz a „leképezés” és „tervezet” értelemben felfogott modellspektusok állandó feszültségben állnak egymással.²

III.

A „kulturális rendszer” fogalmának átalakulása, a kultúrafogalom jelentésváltozása szoros kapcsolatban áll a tudományok varázstanításával, metodológiai önreflexiójával. Az 1980-as évek úgynevezett *kulturális fordulata*³ erőteljesen megkérdőjelezte a kulturális antropológia metodológiai önértelmezését, azt az uralkodó funkcionalizmussal kevert naturalizmust, amelynek egyik gyökere Malinowski, a másik pedig Radcliffe-Brown volt.

E kulturális fordulat jegyében az 1980-as évektől fogva elsősorban a posztmodern antropológiában, de más társadalomtudományokban is intenzív kutatások kezdődtek a reprezentáció folyamatáról, s ennek során olyan fontos kérdések kerültek elő, mint a képzelőerő szerepe vagy az uralom és az ellenállás problémájának vizsgálata. Kiadványok, konferenciák, tanulmánykötetek egész sora tanúskodik arról, hogy egyre fontosabbá vált a társadalomtudományos megismerés mikéntjére vonatkozó metodológiai önreflexió: a textualizáció különleges technikái iránti figyelem mind a történettudományban, mind a kulturális antropológiában, de a (kulturálisan érzékenyebb) szociológiában is megjelent, és fontos eredmények születtek arról, milyen műfajai vannak a tudományos értekezéseknek, ezek a műfaji szabályok, kánonok miképpen hatnak visszafelé, és befolyásolják magát a megismerést is. Ugyancsak fontos szerep jutott a – korábban egyér-

telműbbnek, kevésbé problematikusnak tűnő – reprezentációs folyamat szabályszerűségeinek tisztázása során a diszciplínákban rejlő inherens politikai tartalmak nyilvánosságra hozatalának, a megismerési folyamat mögött húzódó etikai fundamentumok keresésének.

Az ekkor megszülető új társadalomtudományos irányzatok a társadalmelemzés hagyományos kategóriáit (*kultúra, struktúra*) – elmosódott körvonalai, tisztázatlan kapcsolataik miatt – mindinkább akadálynak (és nem segédeszköznek) tekintették a társadalmi világ leírásában. Ehelyett olyan új módszereket kerestek, amelyek segítségével a társadalmi viszonyok és kapcsolatok illékonyága, sokfélesége, elmosódottsága fogalmilag is jól megragadható és bemutatható. A zárt, territoriálisan definiált „kulturális rendszer” fogalom átértékelése és a *kultúra folyamatszerűségének* hangsúlyozása e reflexív folyamat egyik jelentős eredménye. James Clifford programszerű tanulmánya szerint a társadalmi világ megismerése során – valamifajta ismeretelméleti arkhimédészi pont hiányában – a vizsgálat alá vont területről csak kaleidoszkópszerű képeket nyerhetünk –; interpretációink során csak részleges, különböző érvényességkritériumok szerint előállított igazságokat rögzíthetünk (Clifford 1999). Ennek az ismeretelméleti fordulatnak – perspektivikus eltolódásnak – talán legszemléletesebb következményeként a „kulturális”, „kulturális rendszer” fogalma helyett egyre többször bukkan fel a *diskurzus* kategóriája, a különböző tudásformák és -tartalmak, a hatalmi viszonyok történeti konstellációinak, egymás közötti küzdelmeinek elemzése, amelyek a társadalomtudományos művekben meghatározzák a „másik” kulturális reprezentációját vagy a saját társadalom leírását. A kultúrakutatás területén végbement változás másik fontos ismérve a társadalmi praxis szférájának felértékelődése, a *cselekvés* kategóriájának előtérbe kerülése; mivel a kulturális formák, jelentésrendszerek, kategóriák nem önmagukban rendelkeznek társadalmi hatással, kifejezőerővel; a kultúra szférája (amelynek jelölésére a társadalomkutatók egyre inkább a melléneves formát, a „kulturális” alakot használják) csak úgy ragadható meg, ha a cselekvést kulturális praxisként definiáljuk.

Ezek az átalakulások mind a társadalomképet, mind a kultúra társadalmi szerepét illetően is jelentős elmozdulásokat eredményeztek, tovább radikalizálva az interpretatív megközelítésmódok által már elindított folyamatot: az újabb antropológiai, szociológiai munkák a társadalomra nem úgy tekintenek, mint független részekből álló, territoriálisan definiált, integrált egészre. Anthony Giddens strukturálódáselméletének kiindulópontja szerint nem feltételezhetjük, hogy a *társadalmi* fogalma már eleve magában foglalja a kollektív értékeket, normákat, elképzeléseket, mivel a társadalmi szereplők tapasztalatai és perspektívái interakciós viszonyaik minősége és sűrűsége szerint nagyon is eltérőek lehetnek (Giddens 1992). Ehelyett – a tudásszociológia és a szimbolikus interakcionizmus elméleti hagyányaiból kiindulva – egy olyan konstitúciós elméletet javasol, amely a közösségképződés folyamatára úgy tekint, mint amelynek során különböző interakciós szituációk szereplői – valamifajta közös kulturális kötőanyag segítségével – bizonyos fokú konszenzusokat és konvergenciákat állítanak elő. A társadalmi rendszerek kulturális kötőanyagait pedig a *tér* és az *idő* kategóriái szolgáltatják, mint olyan speciális szerveződési formák, amelyek a szereplők társadalmi gyakorlatait irányítva létrehozzák és reprodukálják az integrációt.

IV.

A kultúrafogalom problematikussá válásának másik oka nem az egyes diszciplínák metodológiai önreflexiójában rejlik, hanem a társadalomtudományok által leírni és értelmezni kívánt társadalmi valóságszelet újrastrukturálódásában. A körülöttünk zajló társadalmi-kulturális folyamatok közül jelen összefüggésben az alábbi, egymással szoros kapcsolatban álló tényezőket érdemes kiemelni: a globalizációt és a vele együtt járó nagyfokú mobilitást, a mediális és kommunikációs kapcsolatok mind erőteljesebb érvényesülését és egy hatékony imaginációs ipar markáns működését (Appadurai 1998). A világméretű migráció, a globalizációs folyamatok következtében mind problematikusabbá válik a zárt kulturális világok leírását preferáló megközelítésmód, hiszen egyre inkább számolni kell azzal a ténnyel, hogy a különböző életmódok – legyenek akár a világ legeludogottabb helyein is – eltérő mértékben ugyan, de nyitottak a más helyekről származó kulturális jelentések előtt.

A kulturális folyamatok elemzésével foglalkozó társadalomtudományok érdeklődése főleg arra a kérdésre irányul, hogy a társadalmi egységek – térbeli és időbeli kategóriák/ elképzelérendszerek segítségével – miképpen strukturálódnak és reprodukálódnak. Ebben a folyamatban fontos szerepet játszanak az interszubjektív konvenciókon nyugvó különböző kulturális elképzelések, specifikus tudásállapotok. Így a jelenlegi kulturális-társadalmi folyamatok által létrehozott radikális változásokat éppúgy, mint a társadalmak kulturálisan rögzített önértelmezésében, szemantikájában bekövetkezett elmozdulásokat több társadalomkutató (antropológus, szociológus, geográfus) mindinkább a *térhez* fűződő viszony átalakulásán keresztül próbálja megragadni. Ez a jelenség természetesen nem egyedül vagy teljességgel új, hiszen a társadalmakban folyamatosan létrejönnek, majd átalakulnak, megváltoznak különböző szintű és hatókörű térhierarchiák – ezt szokták például a centrum és a perifériák közötti viszony formálódásának, néha regionalizációnak vagy centralizációnak is nevezni –, illetve a térkonstrukciók mindig is fontos szerepet játszottak különböző társadalmi szereplők (csoportok, individuumok, nemzetállamok) öndefiníciójában, határainak rögzítésében.

Számos példát lehetne itt említeni arra, hogy a társadalmi mező területén miképpen jelennek meg szociális-térbeli determinációk, illetve hogy milyen hatást gyakorolnak a társadalmi élet kereteinek újraformálására. Az egyik legszemléletesebb kutatási terület a társadalmasodás folyamatainak vizsgálata: a közösségképződés kutatása – az ismeretelméleti perspektívaváltások és a tényleges társadalmi-kulturális átalakulások miatt – már nem tisztán lehatárolt egységekre, fizikailag definiált határookra koncentrálnak (mint amilyen a nemzetállam vagy a városkutatásban az etnikai negyed volt), hanem egy állandóan változó fizikai határokkal rendelkező, átalakuló cselekvésmezőre (Welz 1991). A földrajzi tér sokféleképpen, sok alakban vesz részt a társadalmi valóság konstitúciójának folyamatában: keretet, hivatkozási pontokat, közös kulturális kötőanyagokat (jelentést, szimbólumokat) teremtve, vagy éppen felforgatva, átalakítva a korábbi bevett és megszokott kulturális gyakorlatokat.

V.

A jelenlegi társadalomtudományos diskurzusok egyik központi állítása szerint – a társadalmi valóság konstitúciójának legelemibb szintjén – a kulturális kötőanyagok az azonosságok és különbségek folyamatos létrehozását végzik. Hogyan zajlik ez a folyamat napjainkban, milyen kulturális erőforrásokat használnak fel a társadalmi egységek identitásuk kialakításakor – ezekre a kérdésekre keresnek választ a különböző társadalomtudományos vizsgálatok.

Az utóbbi 10–15 évben vált egyre fontosabb kutatási témává a tér társadalmi jelenségének vizsgálata, a társadalmasodásban és a közösségképződésben játszott szerepe, az önértelmezések és identifikációk stabilizálójaként betöltött funkciója, olyan területté válása, ahol a késő modern társadalmakban zajló transzformációs folyamatok megjeleníthetők. Számos problémányaláb kapcsolódik ezen a területen össze, éppen ezért talán hasznos lehet egy diszciplináris mátrix felvázolása, amely mentén el lehet rendezni a lehetséges témákat és területeket, meghatározni egymáshoz való viszonyukat is, s be lehet mutatni, hogyan, milyen kulturális dimenziókban zajlik a közösségképződés, a társadalmi rend létrehozása a kontingencia, az esetlegesség, a bizonytalanság megváltozott körülményei között.

Az 1. táblázat a térrel foglalkozó társadalomtudományos irodalom egyik sokat idézett és jelen alkalomra kicsit aktualizált hivatkozási pontja, amely először egy francia történész, Henri Lefebvre (1994:38) könyvében jelent meg, aztán egy angol társadalomgeográfus, David Harvey (1994:220) klasszikus művében, majd Peter Noller (2000:48) német szociológus fejlesztette tovább.

A táblázat egymás alatt olvasható *sorai* arról tájékoztatnak bennünket, hogy a társadalmi világban folytatott tevékenységekhez, (általában) és (konkrétan) a térbeli, illetve a térrel folytatott cselekvésekhez milyen tudásformák állnak az egyes aktorok/csoportok rendelkezésére. Már itt fontos hangsúlyozni, hogy – mint minden ilyesfajta absztrakciónál, itt is – inkább az analitikus elkülönítés kényszere teremti és különbözteti meg az alkalmazott kategóriákat, hiszen az empirikus valóságban ezek a különböző tudásformák elválaszthatatlanul összekapcsolódnak, átfolyanak egymásba.

Mégis, némileg ideáltipikusan szemlélve a társadalmi valóság szerkezeti felépítését, három különböző tudásformát különíthetünk el. Így legalapvetőbb szinten – ahogy ezt például a fenomenologikus szociológiából tudjuk – létezik egy naiv és reflektálatlan tudáshorizont, amely a mindennapi életben zajló események kereteként, a hétköznapi cselekvések háttereként szolgál: az az inkonzisztens, inkoherens és csak részleteiben tiszta recepttudás, amelyet a felmerülő problémákkal szembesülve először mozgósíthatunk (Schütz 1984). Ehhez képest egy egészen más absztrakciós szintre és tudásállapothoz jutunk el akkor, amikor a különböző szakmai csoportok, specialisták révén megjelennek a térre vonatkozó, gondosan kimunkált, reflektált és absztrakt tudáskészletek. A harmadik szint a reprezentációé: amikor a tudáskészlet különböző elemei meghatározott kulturális gyakorlatokon és társadalmi intézményeken keresztül képekké, szimbólumokká átalakítva jelennek meg és közvetítődnek.

Az első oszlop – valójában az egyik lehetséges perspektivikus pillantás tér-kultúra-kommunikáció összefüggésrendszerére – leginkább azt mutatja be, hogy mit „tesznek a terek az emberekkel”. A *tér*, a *territorialitás* a legfontosabb, központi szerepet játszó

Az elméleti és a gyakorlati tudás szintje (Lefebvre)	<p>materiális térbeli gyakorlatok (a mindennapi élet során észlelt és megtapasztalt tér)</p>	<p>A tér mint keret: a közelség és a távolság földrajza (a közelség és távolság történelmileg változó viszonyai; a távolság áthidalása)</p>	<p>Az elsajátított tér – a lokáltás termelése (a tér társadalmi elsajátítása és használata; társadalmi viszonyok, kapcsolatok különböző interakciós helyek között)</p>	<p>Az ellenőrzött tér – az uralom dimenziója (egyének, társadalmi csoportok különböző eszközeikkel ellenőrzést gyakorolnak a tér felett)</p>
	<p>a tér reprezentációja (az elképzelt, illetve különböző specialisták, tudósok által megkonstruált tér)</p>	<p>– a javak, az emberek, a munkaerő és az információ áramlása a térben; – szállítási és távközlési rendszerek; – különböző idő- és térhorizontokkal rendelkező miliók együttéléséből lokális társadalmi tájak létrejötte (például agglomeráció, regionális kistérségek)</p>	<p>– a tér használatának és elsajátításának, továbbá a térben zajló mozgásoknak a társadalmi-kulturális mintái; – társadalmi helyek és megjelölések: a határok meghúzása és rögzítése; – csoportok (például turisták/öslakosok) társadalmi pozicionálása a térben, különböző társadalmi-térbeli gyakorlatok;</p>	<p>– a tér hivatalos állami-adminisztratív felosztása; – a térhierarchiák észlelése; exkluzív és elhanyagolt terek, elzárt zónák, egyéb társadalmilag ellenőrzött területek, gentrification; – a lokális tér és a lokális/nemzeti identitás definíciójának társadalmi gyakorlatai: a nemzetállam térbeli rögzítése</p>
	<p>a reprezentációk terei (képek, szimbólumok által közvetített, átírt tér; az imaginációs ipar tevékenysége: képek, film, reklám, művészet, irodalom, tömegkultúra)</p>	<p>– térképek létrehozása és használata; – a tér fejlesztésének terei: úthálózatok, a termelés, a fogyasztás és a szolgáltatások hálózatai; – szociológiai, ökonómiai tértudás és pszichológiai (gyakorlati és elméleti) tudás közelség/távolság összefüggéséről</p>	<p>– a térhasználat különböző mentális térképei; – az osztály-, milió- és életstílus-specifikusan eltérő térhasználat bekapcsolódása az építészeti és településrendezési tervtervezésbe; – különféle fejlődéskoncepciók: nyilvános viták a különböző városképtervek, regionális fejlesztési tervek körül</p>	<p>– az adminisztratív és földrajzi térszabályozás normatív alapelvei; – különféle ideológiai konstrukciók révén területiális imperatívusok létrehozása (multikulturalizmus, nacionalizmus); – a biztonságos, illetve veszélyes helyek politikai definiálása, geopolitika</p>
	<p>a reprezentációk terei (képek, szimbólumok által közvetített, átírt tér; az imaginációs ipar tevékenysége: képek, film, reklám, művészet, irodalom, tömegkultúra)</p>	<p>– különböző szimbolikus terek mediális közvetítése, mint vágy- és kívánságterek; – olyan (építészeti, iparművészeti stb.) szimbolizmus, amely a közelséget és távolságot az itt és mostban közvetíti (szupermarkettek, McDonalds-esztétika, bankok átriumai, turistaközpontok, szabadidőparkok, skanzenek, múzeumok)</p>	<p>– az inszenzáció folyamata: ahogyan a társadalmilag-kulturálisan elsajátított tér megjelenítésre kerül (például a lokáltások mint a családtársaság, a közösség, az otthon realitás/vagy imaginatív helyei); – milióspecifikus képek a nyilvános térről: utcák, terek, üzletek képei, hirdetések; – a különböző szcenák (kulturális találkozóhelyek) kultikus és rituális terei; – a lakó-, a munka-, az élet- és szabadidőterek teatrális inszenzációi</p>	<p>– a felemelkedés és lesüllyedés, a fejlődés és a hanyatlás, a fent és a lent, a gazdagság és a szegénység, a monumentalitás átírt és elszenvedett terei; – a hatalom vidékei: bankközpontok, kormányzati negyed, bevásárlóközpontok, a magas- és a populáris kultúra terei, a köz-igazgatás székhelyei; – szakrális terek, kultuszhelyek, az elnyomás helyei</p>

I. táblázat. A térre vonatkoztatott cselekvések szintjei (Giddens–Bourdieu alapján)

probléma, s a hagyományos földrajztudományos megközelítésmódokon túl például Saskia Sassen (1994, 2000), Edward Soja (1990; 1996), David Harvey (1990; 1994; 1995) könyvei próbálják körüljárni azokat a társadalmi-térbeli változásokat, amelyek a késő modern társadalmakban, a globalizáció, az új ökonómia hatására végbemennek, s ezt olyan fogalmak segítségével teszik, mint az „új centralitás”, a „posztmodern geográfia”, a „transz-lokalitás”, a „*thirdspace*” és mások.

A tér itt úgy jelenik meg, mint egyfajta determináns, olyan eltérő lehetőségeket megteremtő entitás, amely különböző – és időben is változó – keretfeltételeket biztosít a mindennapi életben zajló tevékenységek számára. Ebből kiindulva tájékozódhatunk arról, hogy a tér és a térben zajló mozgások hogyan determinálják a különböző életvilágok gazdasági, társadalmi, kulturális esélyeit, miként hoznak létre, indukálnak kommunikációs folyamatokat, és miképpen teszik lehetővé ezen keresztül társadalmi érintkezések létrejöttét; de ezek számolnak be arról is, hogy lehetetlenülnek el néha ezek a kapcsolatok, s hogyan jönnek létre teljesen autotarch, önmagukba zár(kózt) tér- és társadalomszekvenciák.

Számos diszciplína tevékenységi köre kapcsolható ebbe a keretbe, a hagyományos értelemben vett geográfia éppúgy, mint különböző alfajai – a közlekedéstudomány, de a kommunikációkutatás egyfajta tranzaktív felfogása is e megközelítésmódon alapul. Sőt, a turizmus társadalomtudományos kutatása az 1930-as években pontosan ebben a keretben kezdődött el, a német idegenforgalom-tudomány nem volt más, mint a közlekedés feltételeinek, a távolságok áthidalásának szakszerűen bemutatott magyarázata.

Ugyanakkor fontos emlékeztetni arra, hogy – ellentétben a hagyományos megközelítések alapfeltevéseivel – nem csupán a reális földrajzi terek szolgáltatják tevékenységeink keretét, hiszen mindennapi életünk horizontján mind sűrűbben feltűnnek, s mind jelentősebb befolyásra tesznek szert a virtuális terek és a *cyberspace* immateriális területei is.⁴ Az utóbbi években a kultúratudományok egyik legfontosabb területévé vált a hétköznapi életbe beágyazódott imaginatív elképzelésstruktúrák – vágyak, képzetek – működésmódjának, hatásmechanizmusának vizsgálata.

A második oszlop – valójában perspektíva – azt mutatja be, „mit tesznek a terekkel az emberek”, azaz hogyan „humanizálják”, miképpen alakítják ki lokalitásaikat, hogyan használják fel a földrajzi tereket az egyéni és csoportidentitásuk létrehozása során. Azt olvashatjuk ki, hogy egy adott földrajzi térben, különböző társadalmi csoportok mindennapi életpraxisában, egy meghatározott történelmi időszakban hogyan zajlik, illetve a külső körülmények átalakulása következtében miképpen változik a „lokalitás teremtése”, hogyan laknak be, „sajátítanak el” e társadalmi csoportok meghatározott földrajzi tereket. Itt az identitás, a közösségképzés a leggyakrabban felbukkanó probléma, a „miliő” és „lokalitás”, továbbá az „inszenálás” pedig azok a fogalmak, amelyek segítségével a felvetődő kérdésekre megpróbálnak válaszokat keresni. Többek között Arjun Appadurai (1998; 2001), Gerhard Schulze (1994; 2000a), Ulf Hannerz (1999) tanulmányai foglalkoznak a végbemenő társadalmi-kulturális folyamatok szabályszerűségeivel.

Az itt felmerülő fogalmak, mint az inkább antropológiai diszciplínákban megjelenő „lokalitások” vagy az inkább a szociológiai irodalomban honos „miliők”, voltaképpen ugyanazt a jelenséget írják körül: valamely relatíve stabil életformákkal rendelkező csoport aktív szituáltságát a lokalitás és a globalitás koordinátái között, ahol a tér-idő távolságok változásait (azaz a csoport szituáltságát) a jelenlét/távollét, távolság/közelség in-

terakcióinak az egyén és csoport biográfiájában játszott aktuális szerepe szabályozza. Ennek egyik következménye éppen az, hogy a lokális terek szimbolikus jelentését – a teret elsajátító csoport tevékenységén keresztül – egyre növekvő mértékben a mediálisan közvetített globalizációs folyamatok konstituálják és változtatják, így például a különféle regionális miliókben is egyre fontosabb szerepet játszanak a számos hálózatban részt vevő, társadalmilag-térbelileg máshonnan származó cselekvő aktorok.

A harmadik oszlop azt mutatja be, hogy „mit tesznek az emberek a tereket felhasználva egymással”. Az aktorok közé sorolhatjuk az egyes individuumokat éppúgy, ahogy csoportokat, de az egyes társadalmi csoportokon túl szereplőként jelen van a nemzetállam is, amely szintűgy létrehozta a maga sajátos tereit – emlékhelyeivel és nemzeti parkjaival kialakítja a múlt, az emlékezés szigeteit, szigorúan ellenőrzött enklávét iktatva be egy homogén földrajzi térbe.

Az „adott földrajzi tér feletti hatalom”, a „társadalmi exkluzivitás megjelenítése”, a „szimbolikus gazdaság termelése” a leggyakrabban előforduló fogalmak, Mike Davis (1990; 1999–2000), Michel Foucault (2000), Pierre Bourdieu (1985; 1989; 1991a; 1991b), Sharon Zukin (1991) pedig azok a szerzők, akik talán legtöbbet foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy a térben létrejövő társadalmi viszonyok miképpen relativizálódnak a hatalmon keresztül.

Ez a hatalomelméleti értelmezés a földrajzi terek kapcsán egyáltalán nem véletlen, hiszen például a „régio” fogalma maga is szorosan kapcsolódik az ellenőrzéshez, felügyelethez; kezdettől fogva az uralomról szól, az igazgatás gyakorlatáról és gyakorlásáról (Fejős 2002). A lokalitás társadalmi termelése nem önmagában történik, hanem más társadalmi csoportok hasonló tevékenysége mellett (néha ellenében), éppen ezért a különböző térolvasatok erősen dichotomizált jellegűek – és a kritika éle leginkább az azonos földrajzi térben tevékenykedő más intenciók ellen irányul. E térkonstrukciók során mindig valamilyen hatalommal van dolgunk, azzal az autoritással, amely normák kihelezése, érvényesítése révén képes definíciókat, tehát lehatárolásokat teremteni.

VI.

A német szociológus, Gerhard Schulze (1994) elmélete megpróbál számot vetni a közösségképzés, a kulturális identitás kialakításának megváltozott módjával, s válaszolni arra a kérdésre, mi történik akkor, ha a térbeli társadalmasodás (közösségképzés) már nem homogén környezetek konstrukcióján keresztül zajlik (azaz a tér már nem mint *környezet* jelenik meg).

Ez a kérdés – mint láttuk – különösen élesen vetődik fel mostanában a kulturális antropológiában, szociológiában, hiszen tér és kultúra összefüggése mind a különféle milióelméletek, mind a lokalitáselemzések egyik fontos sarokköve volt. Ezek a megközelítések elfogadták azt a feltételezést, hogy a csoportok meghatározott társadalmi terekben – azaz miliókben – élnek, amelyeket viszonylagos homogenitás és magasfokú belső kommunikáció jellemez. E társadalmasodási – közösségképződési – mechanizmus klasszikus mintái szerint a közösen belakott földrajzi térnek konstitutív szerep jut a társadalmi milió létrejöttékor; a tér az „öslakosok”, de az idegenek számára is úgy jelenik meg, mint az adott milióra jellemző jegy, ismérv. A földrajzi térben elfoglalt meghatározott

hely evidens és szignifikáns (azaz magától értetődő) módon a milióhöz tartozás jeleként működött, hiszen a csoport által elfoglalt földrajzi helyet – a környezetet – a többiek miliójelnek tekintették, s tudták, hogy az ő környezetüket is ugyanígy interpretálják. Az effajta közösségképződés és konstitúció során a felhasznált földrajzi tér három dimenzió mentén írható le: nagy regionális különbségek jellemzik, éles határvonalak húzódnak a városi és a rurális tér között, továbbá jelentős eltérések figyelhetők meg az egyes nagyvárosi negyedeket vizsgálva.

A késő modern társadalmakban lezajlott modernizáció jelentősen átalakította a közösségképződés (vagy ahogyan manapság használják a fogalmat: a társadalmi *network*ök konstitúcióját), valamint a térhasználat egész társadalmi-kulturális feltételrendszerét. Ennek oka egyrészt abban keresendő, hogy a társadalmi világban az utóbbi évtizedekben a választási lehetőségek megsokszorozódása ment végbe – így a korábban meghatározott földrajzi terekben élő társadalmi csoportok cselekvésterére például a globalizáció által indukált változások hatására jelentős mértékben kibővült, és ezzel párhuzamosan – elsősorban az egyre hatékonyabb imaginációs ipar tevékenysége következtében – nagyon sok, máshonnan származó kulturális termék, jelentés tűnt fel ezen társadalmi csoportok tapasztalathorizontján. Mindeközben a társadalmi bánásmód ezekkel a lehetőségekkel kapcsolatban is sokkal megengedőbb, kevésbé a konvencionális előírások által determinált, mint korábban.

A tér dimenziója – a nagyfokú mobilitáslehetőségek, a tértől való függetlenedés mindenhol látható jegei ellenére – sem veszít fontosságából, sőt, az identitásképzés és -alakítás folyamatában mind fontosabb szerepet játszik a térdimenzió. Ami megváltozik, az a térhasználat módja: az opciók, a választható/választandó lehetőségek számának ugrásszerű növekedése igazából a közösségképződés és tér közötti, korábban szilárd kapcsolatot alakította át, hiszen például a világméretű migrációs folyamatok azt az alapvető kérdést vetik fel, hogy az emberek/csoportok terekhez kapcsolódása evidens jelnek tekinthető-e, s ha igen, akkor egyáltalán szignifikáns-e. Ebben a megváltozott társadalmi helyzetben egyáltalán nem magától értetődő a társadalmi milió térbe gyökerezettség, mivel az a hely, ahol lakunk, valójában nagyon keveset mond arról, milyen milióhöz is tartozunk.

Schulze szerint a késő modern társadalmak kultúrájában végbement alapvető változás úgy írható le, hogy az emberek a különféle kommunikációs helyzetekben új módon dekódolják egymást, a régi jelek már nem szignifikánsak, nem képesek kielégíteni az újfajta érdeklődést. Lash és Urry elemzéseikhez kapcsolódva (Lash–Urry 1994) ő is úgy véli, hogy a jelek szerepe és súlya a társadalmi világban megváltozik: kulcsfontosságra tesznek szert az opciók (a lehetőségtér) megnövekedésével – bizonyos fokig ezek irányítják a társadalmi hálózatok felépítését. E folyamat másik oldalán ott áll az „entrópia” – szintén sokat emlegetett – jelensége, ahogyan a hálózatok, miliók működésük közben rendkívüli sebességgel elhasználják ezeket a jeleket, ezért szükség van folyamatos termelésükre és karbantartásukra.

Korunk élménytársadalmának – mert Schulze a korábbi főműveiben (Schulze 1992; 2000b) tárgyalt alap gondolatokból vezeti le egész elméletét – fontos ismérve a másik iránti érdeklődés növekvő szubjektíválódása. Ez jelentősen átalakítja a közösség képzésekor használt preferenciaviszonyokat; a társadalmi hálózatok kiépítése során a *situáció* helyett egyre inkább a *szubjektum* válik fontossá: a másik legtöbbször úgy kerül érdeklődé-

sünk előterébe, mint eszköz, ami segít bennünket olyan célok elérésében, melyeket korábban magunkban már megfogalmaztunk. Így a közösségképzés során egyre fontosabbá válnak a szubjektivitás evidens jelei (a stílus, a műveltség), miközben más jelek (a hivatás, az életszínvonal) – mivel nem szignifikánsak a belső életet illetően – elhalványulnak, s így fokozatosan elveszítik miliókonstituáló erejüket.

Mi történik ezen általános átalakulási folyamat során a földrajzi tér-jelosztással, milyen változások, átalakulások figyelhetők meg ezen a területen? Mi történik akkor, amikor a társadalmi változások (a tényleges cselekvések mind kevésbé térhez kötöttek) következtében és szemiotikai átalakulások (növekvő szubjektivizálódás) miatt a földrajzi tér, a környezet elveszíti evidenciáját és szignifikanciáját a társadalmi észlelés során, azaz a tér is konstruált miliójellé válik?

Az új típusú közösségképződés fő jellegzetessége, hogy a teret egyre inkább szcénaként, az önabrázolás helyszínéként használják az individuumok, társadalmi csoportok. A szcénák a különböző társadalmi miliók szinterei, olyan találkozási pontok, ahol az ember nagy valószínűséggel magához hasonlókkal találkozik. Az egyén belép, és érinti ezeket a helyeket, aztán elhagyja őket anélkül, hogy állandóan ott tartózkodna vagy éppen „meggyökeresedne”. Ezek a szcénák legtöbbször meglehetősen csekély térbeli kiterjedéssel rendelkeznek, időben pedig korlátozott kontaktust tesznek lehetővé. Nem csupán térbeliségük „felszíni” jellegű, hanem időbeliségük is szerfölött illékony: állandóan változnak, nagyon hamar elveszíthetik miliószignifikanciájukat.

A szcénák létrejötte szoros összefüggésben áll azzal a sokat elemzett folyamattal, hogy – elsősorban a választási lehetőségek megnövekedése miatt – a földrajzi tér korábban egyedileg rögzített pontjai mindinkább „tetszés szerintiékké”/kicsérélhetőkké válnak (Urry 1995). Ugyancsak fontos szerepet játszik ebben a folyamatban a hatékony imaginációs ipar, amely hihetetlen mennyiségű kulturális jelentést, szimbólumot termelve és közvetítve minden más iparágnál sűrűbben és erősebben behálózza a világot inkább immateriális természetű termékeivel. A jelek megnövekedett fontosságát mutatja a közösségképződés során az is, hogy (mind az imaginációk szintjén, mind ténylegesen) a különböző, gyakran máshonnan származó jelentéseknek megfelelően a különböző térszekvenciák átalakulnak, különböző kulturális koncepciók mentén felhasználásra kerülnek (Urry 1995).

A térhasználat a felnőttek esetében ezeken az átmenetileg felkeresett térszigeteken keresztül történik; a szcénaként értelmezett hálózatok között pedig nagy kiterjedésű, csak átutazásra használatos, *miliósemleges zónák* jönnek létre, s kívül állnak mindenfajta csoport felségterületén. A térbeli távolságok legyőzésére használt eszközök és utak a legtipikusabb miliósemleges zónák vagy „nem helyek”, ahogyan Marc Augé jelöli ezeket (Augé 1994). Az ilyen tér észlelésekor az egyetlen fontos tényező, a jó áttekinthetőség mindenkori határait a cselekvés pillanatnyi lefolyása jelöli ki: „[...] ez válik a tulajdonképpeni, a kognitív módon megragadott térré; ami ezen túl található, abból táj lesz, zöldterületek, erdők és előkertek egytónusú filmje; a tér feloldódik a levegőben, az éjszakában, a semmiben” (Schulze 1994:51).

VII.

Számos további megközelítésmód, kérdés és probléma merül fel a táblázat szinte minden egyes kis négyzete kapcsán, amelyek tisztázására empirikus kutatások egész sora hivatott; a jelen tanulmány célja nem volt több, mint hogy kontextualizálja a tér problematikájának megjelenését a társadalomelméletben, illetve ezenfelül egy lehetséges rendezőelv, afféle „tér-mátrix” bemutatása, ezzel is segítve azokat a különböző indíttatású vizsgálatokat, amelyek „tér – kultúra – kommunikáció” összefüggérendszerét kívánják pontosabban, részletes empirikus kutatásokra támaszkodva leírni.

JEGYZETEK

1. A tanulmány előadás formájában elhangzott 2003. szeptember 21-én Budapesten, a PTE kommunikációs doktori programjának *Modellezés/tervezés. Rendszer, struktúra, szabály* című, hatodik beköszönő konferenciáján.
2. „A 'modell' kifejezésnek azonban két értelme is van – egy (valami)-'nek' ('of' sense) értelme és egy (valami) számára ('for' sense) értelme [...]. Az első azt hangsúlyozza, a szimbolikus struktúrákkal úgy manipulálunk, hogy a már meglévő nem szimbolikus rendszerekkel állítjuk őket párhuzamban, mint például amikor megértjük a gátak működését, miközben valamiféle elméletet fejlesztünk ki a hidraulikáról [...]. Az elmélet vagy a táblázat fizikai kapcsolatokat modellez – vagyis struktúrákat összefoglaló módon ábrázol – azért, hogy érthetővé tegye őket; ez tehát a valóság-'nak' a modellje. A másik esetben a nem szimbolikus rendszereknek a manipulációján van a hangsúly; amikor a hidraulika elméletéből vagy az áradási táblázatból kiindulva, illetve ezek előírásai alapján építünk gátat. Ebben az esetben az elmélet egy modell, melynek irányításával fizikai kapcsolatokat szerveződnek: így ez egy modell a valóság számára.” (Geertz 1994:69).
3. E fordulat jellegzetes intellektuális előfutára volt az amerikai filozófus, Richard Rorty, akinek a reprezentáció témakörét körüljáró, *A természet tükre* című könyve jól összefoglalja a felvetődött ismeretelméleti, metodológiai problémákat (Rorty 1985).
4. És ezzel még nincs vége a terek különböző ontológiai státusú megjelenési formáinak, hiszen éppen a szabadidő szférája kapcsán nem szabad megfeledkezni – a turizmusipar által is maximálisan kihasznált – vágy- és kívánságterek inkább imaginatív, semmint reális geográfiáiról („a vizuális fogyasztás álomvidékéről” – ahogy Dieter Kramer [1994] fogalmaz), ezeknek a mindennapi cselekvésekre gyakorolt nagyon is reális hatásairól.

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

1998 Globale Landschaften. In *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Ulrich Beck, Hrsg. 11–40. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2001 A lokalitás termelése. *Régió* 12(3):3–31.

AUGÉ, MARC

1994 Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt am Main: Fischer.

BECK, ULRICH

1994 Reflexive Modernisierung. *In* Stadt-Welt. Über die Globalisierung städtischer Milieus. Peter Noller – Walter Prigge – Klaus Ronneberger, Hrsg. 24–32. Frankfurt am Main – New York: Campus.

2003 A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba. Budapest: Századvég.

BERGER, PETER

1995 Anwesenheit und Abwesenheit. Raumbezüge sozialen Handelns. *Berliner Journal für Soziologie* 5:99–111.

BONB, WOLFGANG – HARTMANN, HEINZ

1985 Entzauberte Wissenschaft. Göttingen, 1985. *Soziale Welt* 3.

BORMANN, REGINA

2001 Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse. Opladen: Leske+Budrich.

BOURDIEU, PIERRE

1985 Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. *Szociológiai Figyelő* 1:7–22.

1989 Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory* 7(1):14–25.

1991a Sozialer Raum und „Klassen”. *Leçon sur leçon*. Zwei Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1991b Physischer, sozialer und angeeigneter Raum. *In* Stadt-Räume. Martin Wentz, Hrsg. 25–34. Frankfurt am Main – New York: Campus.

CASTELLS, MANUEL

1994 Space of Flows – Raum der Ströme. *In* Stadt-Welt. Über die Globalisierung städtischer Milieus. Peter, Noller – Walter Prigge – Klaus, Ronneberger, Hrsg. 120–134. Frankfurt am Main – New York: Campus.

CLIFFORD, JAMES

1999 Bevezetés: Részleges igazságok. *Helikon* 4:494–513.

DAVIS, MIKE

1990 City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles. London–New York: Verso.

1999–2000 Los Angeles, az erődváros: a városi tér militarizációja. *Budapesti Negyed* 26–27(4–1). <http://www.bparchiv.hu/magyar/kiadvany/bpn/26-27/027-050.html>

FEATHERSTONE, MIKE

1990 Auf dem Weg zu einer Soziologie der postmodernen Kultur. *In* Sozialstruktur und Kultur. Hans Haferkamp, Hrsg. 209–249. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FEJŐS ZOLTÁN

2002 A regionalizmus és a néprajzi kutatások néhány kérdése. *Néprajzi Látóhatár* 11(1–4):69–84.

FOUCAULT, MICHEL

2000 Nyelv a végtelenhez. Debrecen: Latin Betűk.

GEERTZ, CLIFFORD

1994 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Századvég.

GIDDENS, ANTHONY

1992 Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HANNERZ, ULF

1999 A világvárosok szerepe a kultúrában. Replika 38:91–105.

HARVEY, DAVID

1990 Posztmodernizmus a nagyvárosban: építészet és városi design. Tér és Társadalom 4(3–4):97–122.

1994 The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford–Cambridge: Blackwell.

1995 Zeit und Raum im Projekt der Aufklärung. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 6(3):345–365.

JELAVICH, PETER

1993 Berlin Cabaret. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1998 Methode? Welche Methode? Bekenntnisse eines gescheiterten Strukturalisten. In Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Christoph Conrad – Martina Kessel, Hrsg. 141–160. Stuttgart: Reclam.

KRAMER, DIETER

1994 Die vollendete Inszenierung im synthetischen Tourismus-Utopie. In Das Verschwinden des Subjekts. Hermann Schrödter, Hrsg. 59–75. Würzburg: Königshausen.

LASH, SCOTT – URRY, JOHN

1994 Economies of Signs and Space. London: Sage.

LEFEBVRE, HENRI

1994 The Production of Space. Oxford–Cambridge: Blackwell.

MÜLLER, HANS-PETER

1994 Lebensstile. In Stadt-Welt. Über die Globalisierung städtischer Milieus. Peter Noller – Walter Prigge – Klaus Ronneberger, Hrsg. 32–40. Frankfurt am Main – New York: Campus.

MÜLLER, MICHAEL

1994 Die Ästhetisierung des Raums. (The Aestheticization of Space.) In Die Zukunft der Raumes. (The future of space.) Bernd Meurer, Hrsg. 173–186. Frankfurt am Main – New York: Campus.

NOLLER, PETER

2000 Globalisierung, Raum und Gesellschaft: Elemente einer modernen Soziologie des Raumes. Berliner Journal für Soziologie 1:21–48.

RORTY, RICHARD

1985 A filozófia és a természet tükre. (Részletek.) Filozófiai Figyelő 7(3):50–80.

SASSEN, SASKIA

1994 *Cities in a World Economy*. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

2000 *Elveszített kontroll? Szuverenitás a globalizáció korában*. Budapest: Helikon.

SCHORSKE, CARL

1980 *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin-de-siecle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SCHULZE, GEORG

1992 *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main – New York: Campus.

1994 *Milieu und Raum. In Stadt-Welt. Über die Globalisierung städtischer Milieus*. Peter Noller – Walter Prigge – Klaus Ronneberger, Hrsg. 41–53. Frankfurt am Main – New York: Campus.

2000a *Kulissen des Glücks: Streifzüge durch die Eventkultur*. Frankfurt am Main – New York: Campus.

2000b *Élménytársadalom. A jelenkor kultúrszociológiája*. *Szociológiai Figyelő* 4(1–2):135–158.

SCHÜTZ, ALFRED

1984 *A társadalmi valóság értelemfeltel felépítése. In A fenomenológia a társadalomtudományban*. Hernádi Miklós, szerk. 157–178. Budapest: Gondolat.

SOJA, EDWARD

1990 *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London – New York: Verso.

1996 *The Trialectic of Spatiality*. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 21(2):139–164.

URRY, JOHN

1990 *Társadalmi viszonyok, tér és idő. Tér és Társadalom* 4(3–4):125–145.

1995 *Consuming Places*. London – New York: Routledge.

WELZ, GISELA

1991 *Sozial interpretierte Räume, räumlich definierte Gruppen. Die Abgrenzung von Untersuchungseinheiten in der amerikanischen Stadtforschung. In Ethnologische Stadtforschung*. Bettina Bommer – Waltraud Kokot, Hrsg. 29–44. Berlin: Dietrich Reimer.

ZUKIN, SHARON

1991 *Landscape of Power: From Detroit to Disney World*. Los Angeles – Oxford: University of CA Press.

ZSOLT SZIJÁRTÓ

“Cultural system” – a concept’s metamorphose

This paper focuses on the use of the concept “culture” within the social sciences since the 1970s, which has been heavily effected both by the emphasis on methodological reflexivity and the globalisation process world-wide. Within traditional anthropology geographically closed places, communities played always an important role, especially on the basis of cultural differences. From the 1980s on the concept of discourse has gradually replaced the category of “cultural system” as self-reflexivity and the thinking in processes received much more attention than before. The essay tries to investigate the issue of place in anthropology and cultural studies within this wider framework.

Egy somoskai hiedelemtörténet emléke az ezredfordulón

A moldvai Somoskán végzett néprajzi vizsgálat során a kutató váratlanul egy hiedelemtörténettel szembesült, mely egy több évtizednyi távolságban megtörtént falubeli eseményt foglalt össze. A három évvel később a történet rekonstrukciójára tett kísérlet számos módszertani kérdést vetett fel. A tanulmány választ keres arra a kérdésre, hogy a korábbi eseménynek az emlékezetben máig megmaradt mozaikjai miként rendeződnek a jelenben megszerkesztett történeté. Hogyan írható le az emlék felidéződésének a folyamata két személy együttes próbálkozásaként. Fontos mozzanata ugyanakkor a történet szerepének és ezzel párhuzamosan a megfogalmazásának a helyi társadalom viszonyulása a benne hangsúlyozott értékekhez, tehát az a magatartásmód, amely a közösség normaszegőit ellenében rajzolódnak ki. A szerző végül röviden kitér a történetben szereplő hiedelemalakra és párhuzamaira.

Bevezetés

A nyomkeresés, a megismerés, mások megértésének a vágya készítetett arra, hogy saját otthonomat, szűkebb környezetemet egy időre elhagyva egy másik regionális, kulturális közegben próbáljak meg a már rendelkezésemre álló mozaikokból valamiféle egészet formálni, a megfigyelhető viselkedések alapján tágabb összefüggéseket feltárni.

2000 októberében a moldvai Klézse községhez tartozó Somoskán inghímezések néprajzi vizsgálata közben a beszélgetés során váratlanul egy régmúlt történet hangzott el, mintegy megemléztető érdekességként, a kutatás mellékeseményeként. A háttértörténet azonban minduntalan előtérbe tolokodott a munka során, és egyre több részletet mutatott meg magából, egyre több kérdést fogalmazott meg bennem mint szemlélődő, vizsgálódó idegenben. Nemcsak a helyszínen, hanem a saját életvilágomba visszatérve is újabb és újabb kérdések gyűrűztek a történet körül, amelyekre a térbeli határok miatt már nem adódhattak válaszok.

A másik világgal, az idegennel, az ismeretlennel szembeni érdeklődést viszont nemigen lehet korlátok közé szorítani, kíváncsiságomat csupán időszakosan sikerült elhallgattatnom, kérdéseim újra és újra válaszokért kiabáltak. Ezeket a válaszokat keresve majdnem három év időbeli távolságából újra a térbeli határok átlépése, a terepen való részvétel mellett döntöttem. A terep azonban már volt nem ugyanaz, mint három évvel ezelőtt. Azok a feltételezett eredmények, amelyeket a jövőbeli beszédpartnerreimmel teremtett beszédshituációtól vártam, nagymértékben különböztek a terepen tapasztalt tényleges valóságtól. Előzetes elvárásrendszerem felépítésekor ugyanis figyelmen kívül hagytam a felejtés, az elmúlás lehetőségét, törvényszerű hatását.

2003 márciusára az idő lényegesen leszűkítette a látószögemet és lehetőségeimet. Ekkor már nem élt Máris Borbála, aki az egykori esemény szemtanújaként a történetet

forgalmazta a községben. A falubeliek tétován, bizonytalanul révedtek múltjukba, emlékeik, emlékezéseik nyomán benyomások, töredékek villantak fel, teremtődtek újjá a jelen értelmezésére. Múltba merülésük tehát már nem a kommunikatív emlékezet aktusa¹ volt, már nem spontán módon, nem önmaguk, nem a közösség számára szőtték egymásba az emlékfoszlányokat, hanem én, a kívülről jött idegen provokálta őket az emlékezésre, a még fellelhető töredékek összeillesztésére.

A szövegkörnyezetről

Kutatásom egy körülbelül öt évtizedes hiedelemtörténetnek a jelenlegi elbeszélések általi rekonstrukciójára irányul. A hiedelemtörténet értelmezésekor tudatosítom a gyűjtési szituáció korlátait, figyelembe veszem az időbeli távolság okozta gátakat, amelyek csupán az utólagos felidézés, a közvetettség s a felejtés szűrőjén keresztül láttathatják velem a múltbeli történetet. A hiedelemtörténetet tehát nem tekintem azonosnak magával az eseménnyel, annak csupán reprezentációjaként értékelem.

A történet első nyelvi szövegét az alábbi körülmények hívták életre: a beszélgetés helyszíne Somoska, a moldvai Klézse községhez tartozó falu, a 87 éves Máris Borbála lakása volt. Mindez 2000 októberében történt egy néprajzi kutatás keretében. A beszélgetés résztvevői Máris Borbála, a 37 éves szomszéd férfi, Bulai János, valamint Baróti Borbála és jómagam voltunk. Tájékozódásunkkor a faluban többen Márisnéhoz, a „vén bábához” küldtek, mondván, hogy ő tud nekünk majd régi dolgokról mesélni. Első nap a textíliáit mutatta meg, majd elmondta a Molnár Anna balladájának egy általunk addig nem ismert, rendkívül terjedelmes, motívumokban igen gazdag változatát. Érdeklődésünktől felbuzdulva visszahívott minket másnapra is, hogy még hasonló történeteket hallgathassunk. Másnap délelőtt ugyanakkor megismerkedtünk a szomszédban lakó Bulai Jánossal és családjával, aki azután ragaszkodott hozzá, hogy velünk jöjjön Márisnéhoz.

Nem örvendtünk a kíséretnek. Úgy éreztük, talán zavarni fogja az előző nap megkezdett társalgást, megakadályozza a minket érdeklő történetek felszínre kerülését, elmesélését vagy egyáltalán az elmesélés menetét. Csodálkozott is, hogy – ugyanbiza – ilyen fiatal városi lányokat miért érdekelnek a régmúlt idők történései, s miután Márisné mesélni kezdett, egy ideig minduntalan beleszólt, s magyarázta a számunra idegennek vélt szavakat, kifejezéseket. Miután jeleztük, hogy nincsen szükségünk magyarázatra, mindent értünk, a külső körülményekről megfeledkezve, gyermeki figyelemmel csüngött a mesén. Majd a múltra való összpontosítás hangulatában, az ő emlékei közül bukkant fel váratlanul egy történet („*Mondjak én is egy történetet!*”).

A felelevenített eseménytörténet mozzanatai a következők. Nagyjából ötven évvel ezelőtt Somoskán egy fiatal lánynak házasságon kívüli gyermeke született. A közösségi ítélettől tartó apa egy asszonyt fogadott, hogy elrejtse, vagyis megölje, kútba dobja a gyermeket. Az esemény azonban csak addig maradt titokban, amíg Máris Borbála ki nem ment vizet meríteni a kútra, és a kút vizében azután felfedezte a halott csecsemőt. Ijedtségében, megrökönyödésében oda-„*rikójtja*” a falu népét. Nyomozásképpen a polgármesteri hivatalhoz hívták be a lányokat. Hamarosan ráakadtak a leányanyára, aki *kendezővel* kötötte el a mellét, hogy az ingére ne folyjon ki az anyatej. Büntetésül fogya tartották egy darabig, de nemsokára – a család társadalmi tekintélye miatt – szabadon engedték.



A csecsemő holttestét a bukaresti múzeumba szállították, „*hogy lássa az egész világ.*” A történet azonban itt nem ért véget, a közösségre nézve következményei voltak. Esténként ugyanis – éveken keresztül – a kút környékén vartyogást lehetett hallani, amelyet a megölt gyermek hangjának tartanak.

Reflexiómban kérdésként merül fel bennem, hogy a néhány évtizeddel ezelőtt lezajlott eseménynek az emlékezetben máig megmaradt mozaikjai miként rendeződnek a jelenben megszerkesztett történetté. Az emlék felidéződésének a folyamatát szeretném tehát végigkövetni, azt a folyamatot, ahogyan fokozatosan, kérdésről kérdésre kerülnek felszínre, kimondásra a történet különböző momentumai. Ugyanakkor a helyi társadalom viszonyulására szintén figyelek, arra a magatartásmódra, amely a közösség normaszegőj ellenében fogalmazódik meg.

A történet érdekessége, hogy két ember emlékezései nyomán szerveződik viszonylagos egészé, s az egyes emlékek folytonosan korrigálódnak, kiegészítődnek, értelmeződnek a két visszaemlékezés egyidejűségében és eredményeképpen. Az emlékekbe való belefeledkezés következményeként olyan erős lendületű a felidezés, hogy a két szöveg időnként teljesen egymásba fonódik, egyikük felém, másikuk Bori felé hajolva artikulálja az eseményeket. Ilyenkor

rendszerint hangzavar keletkezik, s ebben a helyzetben csak a nagyobb nyomatékkal mondott részletek válnak lejegyezhetővé.

A rekonstrukció, a felelevenített hiedelemtörténet szerkezetének összeállítása lebontás, szétszedés, dekonstrukció útján valósítható meg (vö. Bíró 1997: 100). Az esemény ismeretének közös kódja és talán az emlék „régisége” vagy a többszöri felidezés következményeként néhol már-már egyszerű, részleges közlésekké sűrűsödik a történetmondás. Az újra és újra feltett kérdések által kezd kibontakozni, teljesebbé, a kívülálló számára érthetőbbé válni a már többször lezártnak vélt közlés. Így szerezhettünk kellő mélységben a megtörtént esemény minél több eleméről tudomást.²

Kérdésfelvetéseinket ugyanakkor a megfelelő konvenciók ismeretének a hiánya, az eltérő kódok megléte is szükségessé tették, hogy kibontakozzon számunkra az üzenet referenciális értékén túli expresszív és direkt jelentősége (vö. Hymes 1975: 125). Nyilvánvaló, hogy a lejegyzett szöveg korántsem jelenti a megtörtént esemény teljes visszaadását, megörökítését, csupán törekvés a hiedelem szerkezetének a megismerésére, fölvázolására. Más résztvevők jelenléte feltehetőleg jelentősen módosította volna (és módosítaná) a megölt esemény történeté formált szerkezetét, minden közbeszólás a maga módján gazdagítaná, kerekítené a történetet, más-más részletet világítana meg, hangsúlyozna.

A hiedelemszöveg természetesen messze túlmutat a pusztá információközlésen. Tulajdonképpen olyan társadalmi eseményként értelmezhető, melyben a társadalom ér-

tékítélete kap hangot, fogalmazódik meg az ottélók számára. Az adott korban érvényben lévő erkölcsi értékek ugyanis rejtetten, szinte kimondatlanul beleszövődnek, begyűrűznek a megtörtént esemény történeté formálásának aktusába. Világossá válik, hogy a fennálló normarendszer áthágása milyen jellegű értékítéletek megfogalmazására kényszeríti a közösséget. A házasságon kívüli testi kapcsolat a hagyományos értékrend szerint erkölcstelen, tiltott, a belőle született gyermek ily módon szégyen. Ennek következtében az elkövetett bűn sem maradhat büntetlenül („*Úgy akarták elcsálni, hogy ne tudja senki, hej de az Isten kitakarta*”). „A faluközösség a szokás és hagyomány hatóereje által kitermelt olyan erkölcsi szabályokat, amelyek mindennapi életében döntő módon érvényre jutottak. Az erkölcsi normatívák az egyén életében cselekvést, magatartást irányító szabályokként jelentkeztek, amelyeknek megfelelően kellett végezni a tevékenységüket. [...] Az erkölcsi normatívák elsajátítása még nem jelentette azt, illetve nem nyújtott biztosítékot arra, hogy a faluközösségben minden egyes helyzetben ennek megfelelően, ennek figyelembevételével, betartásával cselekszenek, s kötelező érvényűnek tartják majd ezeket a megtanult szabályokat az adott szituációban. Ezért a faluközösség erkölcsi életében az erkölcsi normák elsajátítása mellett legalább hasonló jelentőségű volt a szabályok betartásának ellenőrzése, a szabályok elleni vétség esetén pedig a mulasztás számonkérése.” (Veres 1984:36.)

A bűn kiváltotta büntetés a társadalom különböző dimenzióiban eltérően érezteti a hatását: elsősorban szégyen az anyának és az anya családjának. Az apa a külső tekintélyét érzi megcsorbítva azáltal, hogy a lánya megszegte a közösségi normarendszert, tisztában van azzal, hogy a megvetés az egész családnak szól. („*A lánynak az édesapja elvette a gyermeket, bévitte a pincébe, s behajította az üst alá. S a lány aztán kereste, bögött: hol a bubája, hol a bubája. Nem mondta meg az apja, nem mondta meg. Odaadta egy más asszonynak. Hozott neki bort, pálinkát. Vesd bé a kútba, ne mondják, hogy az én lányomé! De mikor megkapták, hogy itt elkötvé, hogy ne fojjon a téj ki az ingire, akkor megkapták, hogy ímé az övé vót. Az apja vette el mellőle. Ó felnevelte volna. Az apja elvette, hogy ne lássa senki, hogy maradjon meg lánynak mindig.*”). A gyermek sorsa ezek után a halál, majd ezt követően a vartyogás (feltehetőleg a szenvedés velejárójaként). Végül a közösség sem marad érintetlen, büntetlen: a kútba dobott gyermek a vartyogással nemcsak a „merénylet” elkövetőjét bünteti, hanem ily módon az élőket is folyamatosan ijesztgeti.

A moldvai magyarok erkölcsi élete erősen vallási koncepciójú. Így a legalapvetőbb erkölcsi értékeknek, a Tízparancsolat két tételének (ne ölj, ne paráználkodj) megszegése a közösség erkölcsi rendjének a legsúlyosabb megsértését jelenti. Az egyezményes normarendszer szempontjából tehát mindkét normaszegés – az illegális szerelmi kapcsolatból született gyermek és annak az apa általi megöletése – büntetendő cselekvésnek számít. És ezen a ponton éleződik ki igazán az erkölcsiség nemek szerinti tagolódása (Kotics 1997:40): „...a nőktől a keresztény morállal való nagyobb azonosulást vár el a közvélemény.”

Mindkét esetben a leányanyára és nem a partnerre, illetőleg a családjára, szorosabban véve az apára irányul a lokális társadalom megszegényítése. A társadalmi kontroll tekintélyét, érvényét jelzi, hogy a közösség jogosultnak érzi magát az egyén privát szférájának a megítélésében, amennyiben az ellentétes a konvencionizált értékekkel. Ugyanakkor ez a normaszegés már nem kizárólag a közvélemény ellenőrzése alatt áll, hanem

az állami igazságszolgáltatás is beavatkozik a tevékenység megítélésébe. („Ott marasztalták. De kivették majd, nagy emberk vótak”.)

Azonosulok Kotics József azon véleményével, miszerint a rítus célja nem a kirekesztés, hanem az integráció. A vezeklés nyilvánossága révén újra a közösség teljes jogú tagjaivá válnak azok, akik megsértették a közösség által elfogadott értékrendet (Kotics 1997:43). A leányanyát ily módon nem kergetik el a faluból, ellenkezőleg: a megszegés pozitív, életképes eredményt céloz meg, az egységes rendet kívánja helyreállítani és megszilárdítani, s ugyanakkor közvetett módon az egész társadalmat a helyes magatartás fenntartására sarkallja.

Az erkölcsi ellenőrzés azonban eltérő módon fókuszálódik a különböző társadalmi rétegek képviselőire: „[...] különbséget tett a gazda, a zsellérek és az iparosok családjai szexuális erkölcsének vizsgálatában. A közösségi szabályok elsősorban a földműves gazdák családjaira voltak érvényesek, az ő esetükben volt szigorúbb a közösségi számonkérés, ellenőrzés. Ha a zsellérek vagy iparosok lányaival esett meg a baj, akkor a kiptetykáláson túl legfeljebb fejszóválással konstatálták az erkölcsi szabályok betartásának elmulasztását. [...] A gazdák, ha a falusi társadalom vezetését akarták ellátni, kötelesek voltak figyelembe venni az erkölcsi normákat.” (Veres 1974:43.) A mi szövegünk egyetlen mondat erejéig utal csak az érintett család társadalmi státusára: „nagy emberek vótak”.

A közösség értékítélete a megtörtént eseménnyel szemben a legkiélezettebben a gyermek holttestének a bukaresti múzeumba való elszállításának gesztusában fogalmazódik meg: „Aztán kivették, elvitték Bukarestbe la muzeu [a múzeumba], hogy lássa az egész világ. Aztán oda fel vót írva, hogy bé vót vetve a kútba. Hogy egy lány megcsánta, s nem nevelte fel.” Egy pillanatilag kétely vetődött fel bennem a kijelentés valóság tartalmát illetően, ám hamarosan rádöbbedtem, hogy a történet hiteles megközelítése szempontjából semmi jelentősége nincs az „igazság” nyomozásának. Sokkal izgalmasabb, és talán messzibbre vezethet arról a kérdésről gondolkodni, hogy vajon mindazt, amit Mária Borbála és Bulai János mond, miért és milyen célból mondja. Vajon nem ebbe a közlésbe sűrűsödik-e a történetekkel szembeni állásfoglalás, az egyéni, közösségi vélemény nyilvánítás, az esemény értelmezése, értékelése? Egyfajta bizonyásgtétel, dokumentum országvilág számára, hogy az évszázadok során fölépített és működőképes normarendszer áthágása marginális pozícióba, megvetésre, kiközösítésre kárhoztatja a „bűnöst”?

Ebben a magatartásformában egyértelműen az egységes, azonos kódot működtető társadalommodell verbalizálódik. A jelen horizontjából meg- (újra-) szerkesztett történetben azonban az előbbinek ellentmondó, éppen aktuális társadalomszemlélet is hangot kap, nyilván a múlt értékrendje iránti nosztalgia szándékoltóságával: „akkor nem úgy vót, mint most, akkor nem csántak abortot [gyermekgyilkosságot], ha elindult, fel kellett legyen növe...”, „Nagy szemérem vót, kinek bubája született.”

Amit még a történetről megtudhatunk

Amint már a bevezőben említettem, a történet további részleteinek felelevenítésére tett kísérletem végeredményben csak részben felelt meg előzetes elvárásaimnak. A terepen való újabb részvételeimkor csak emléktöredékek, múltba révedő, keresgélő tekintetek, bizonytalan fejbólintások vagy az emlékek hiánya körvonalazódtak. Úgy tűnik, az egyes

visszaemlékezések már nem képesek leképezni a valóságot, a megtörtént esemény már nem rekonstruálható, az emlékezetből kierőszakolt töredékek már nem szerveződnek kerek, megformált, az eseményt teljességében tükröző történetté.

Az általam felépített elvárásrendszer háttérben hagyva lássuk, mit mutat meg a történet másodszeri megközelítésekor önmagából!

A faluban egyetlen nyolcvanéves, már halálos ágyán fekvő asszonyt találtam, Filip Istvánnét, aki a gyermekgyilkosságot követően még szemtanúja volt a somoskai lányok községházára vivésének: „*Jut eszembe, hogy vitték a lányokat egy csokorba a primeriára [községházára], hogy leljék meg, kié volt a leány. Én klézsei voltam, néztük, hogy viszik a leányokat. Mondták, hogy Farkas Péter leányának bubája lett, megkapták, kendezővel el volt kötve.*” Filip Istvánné homályos visszaemlékezésiből („*Nem jut eszembe, nem tartom észbe, mert rég, rég volt az ideje*”) is kicseng a közösségnek a normakövetővel szemben működtetett kontrollja: „*Felelnek, melyik olyan bajt csinál, nem marad büntetlenül*”, illetve ennek az életformának a jelennel való egybevetése: „*Most nem tudom, hogy hogy van*”.

Somoskán tehát már nem él az a nemzedék, amely a kútba dobott gyermek történetéről személyes emlékei alapján beszélhetne. Azok, akik még képesek voltak néhány emlékfoszlányt felidézni, csupán mások elbeszélései által szereztek tudomást az eseményről, mint például Petrás Katalin: „*Én csak halltam, nem voltam itt, én es csak jövevény vagyok a faluban. Mesélte édesanyám, s az öregek, hogy hogy volt.*”

Közlése a gyermek holttestéről újabb részleteket tartalmaz: „*Az a gyermek meglelt, de virággyermek volt. S bédobták a kútba, s aztán kivették a kútból, s Prutyán Andrásné ingecskét varrt nekie, szépen felkészítették, kereszteletlen volt, s eltemették. Köttek egy veres cémát a nyakára azért, hogy kereszteletlen volt, szépségnek, csinoságnak, hogy egy angyal.*” Ez ugyanakkor nem tesz említést, illetőleg ellentmond a holttest bukaresti múzeumba való elszállításának. Amikor erre rákérdeztem, Petrás Katalin ismételt az információ közvetettségét hangsúlyozta, ilyenképpen hárítva el a felelősséget az elbeszélés hitelességéről. „*Én ekkorát értettem, hogy egy öreg fehérnép ingecskét varrt nekie, s eltemették, de lehetett az es való, mert há mondom, én es jövevény vagyok erre.*”

A megölt gyermek Petrás Katalin közlésében is a kút környékén este, éjfél tájban vartyog: „*A leányaim mondják vala, hogy mikor járkaesáltak guzsajasba, s vasárnap késő esténként jöttek, a gyermekvartyogást örökké hallották. Véletlen volt meghalva. Éjfélkor, olyan tizenegykor hallatszott a gyermekvartyogás örökké, ahogy bésirültek az utcába [utcába] örökké hallották. Aztán én ennyit tudok róla, csak örökké csodálkoztam rajta, hogy hogylehetett megtörténve. Egyebet nem bírok tudni. Most már nem hallik. Kérdeztük másosától [édesanyjától], s aztán másosa nevezte, hogy mi történt volt, mi volt.*”

Bulai János nem tud racionális magyarázatot adni a vartyogásra: „*Nem érte fel az eszünk, hogy mi történik a kútban*”, de fültanúként elfogadja, magyarázatokat rendel a történetben szereplő eseményhez: „*Angyal volt. Én biztos vagyok benne, hogy hallottam, úgy sírt a gyerek, mint egy macska.*”

A kút szomszédságában lakó Máris Péterné egyáltalán nem emlékezik a konkrét eseményre: „*Nekem nem jut eszembe, 65 esztendő vagyok, mondták, hogy bévették, de nem jut eszembe. Én nem itt ültem, a falu másik szélibe, csak eladódtam ide, nem lehetett, kellett dolgozni. Hallottam, bévették, kivették az asztalra, én nem láttam, hogy mondtam, hogy tudom, mikor nem láttam.*”

A történet alapjául szolgáló esemény minél részletesebb megismerésére irányuló törekvésem tehát csak részben bizonyult sikeres kezdeményezésnek. A somoskai közösségi életben már nem forgalmazott, a köztudatból kihaló hiedelemtörténetre kérdeztem rá, emlékeztettem azokat, akiknek még van, volt az eseményhez valamiféle múltbeli kötődésük. A megnyilatkozások nem mások így, mint csupán foltszerű lenyomatai a múltnak, botorkálások az emlékezetnek még itt-ott pislákoló töredékei között.

A hiedelemalakról

A nem a közösség normái szerint elhunyt, a néphit szokásos „természetfeletti” időpontjában – éjjel, éjfélkor, sötétedés után – síró, láthatatlan lényként megjelenő, sírjában nyughatatlan hiedelemalaknak a magyar szakirodalomban számos párhuzama él. A somoskai vartyogóval rokonságot mutatnak a gyimesi, varsányi, szarkadkeresztúri hiedelemközlések is. Ezek között a hiedelemközlések és a somoskai vartyogó hiedelemtörténete között több vonatkozásban hasonlóságok, ugyanakkor egyes részleteiben viszont eltérések mutatkoznak meg. A hiedelemalak regionális tulajdonságainak megismerése érdekében kíséreltem meg ezeket az adalékokat egymás mellett olvasni.

Szarkadkeresztúron „Azt mongyák, hogy amék gyermeket az anyja elcsinál, annak a gyermeknek a szelleme a másvilágon mindig átkozza az anyját.” (Bodnár 1982:34.) „Ha az újszülött meghal és nincs megkeresztelve, a lelke nem tud repülni az angyalokkal.” (Bodnár 1982:35.), „Én nem tudom, de jártam már úgy, hogy megyek este az úton, oszt hallom, hogy valaki jön utánam. Hátranézek, hát nincs senki. Tovább megyek, megint csak hallom. Ki tudja valami szellem vagy mi lehetett, de úgy félek olyankor.” (Bodnár 1982:40.)

Somoskán ezzel szemben a megkeresztetlen, kútba dobott gyermek vartyogással átkozza az anyját, a másvilágra utazás helyett az élőket nyugtalanítja. A vartyogás funkcióváltáson ment keresztül. Már nem tölti be eredeti szerepkörét, az ijedségekeltést. Nem félnek tőle, nem védekeznek ellene, nem mondanak imát az elhárítása érdekében.

Gyimesben „Az eredeti bűn rajtik van, s azok ott állandóan kínlódnak A lélek pedig nem tud kiszabadulni. Nem temetik a temetőbe őket. Temetik itthon. Vagy pedig, ha meghalnak keresztleetlen a kórházba, akkor viszik, s teszik ott a romok közé, őket nem viszik a sírba. Felszentelt temetőbe nem temetik a keresztleetlen gyermeket.” (Bosnyák 1982:151.) „Amíg a 6 hét el nem telik, addig a lélek ezen a világon jár.” (Bosnyák 1982:151.)

Somoskán ugyanakkor a kútból kivett gyermeket – egyes közlések szerint – nem eltemetik, hanem egy múzeumba szállítják, mintegy didaktikai cézzalattal közszemllére teszük. Továbbá a természetellenes halál következményeként a vartyogó nemcsupán hat hétig, hanem több évig zaklatja az élőket.

Varsányban „Ez valóság, ezen én mentem keresztül. Gyüttem hazafelé éjjel, itt a temető sánca, sötéses is volt. A temetőbe volt egy gyalogút keresztül, azon szoktam járni. – Hallottam hogy a temetősánca valami gyereksírás van. Odamegyek, megnézem. Ahogy mentem a sánca, figyelem, hát itt sír. Nézem gyufával, hát ott volt egy kis sírocska, de már be volt növe gazzal, tudja Isten hány esztendőös lehetett már. – Én oszt megkereszteltem, így mondják. De azóta nem is hallottam semmit. – Megkereszteltek az Istennek ebbe a nevébe. Ha lány vagy, legyél Éva, ha fiú, akkor legyél Ádám. – De biz-

tos, hogy gyereksírás volt. Régi öregektől hallottam, azok a gyerekek, akik előbb születtek és nem keresztelték meg, minden hetedik évben felsírtak.” (Hoppál 1982:238.) „Valamikor az én időmben azt hallottam, de mondom, azt csak hallottam, azt még az én előtti öregek mondták, hogy sír. Akkor megkeresztelik: legyél ez vagy az, valami nevet mondtak.” (Hoppál 1982:238.)

A vartyogó Somoskán sem megtapintható, nem szemlélhető, inkább különféle asszociációk rendelődnek hozzá („*Eleget hallgattuk. De nem látta senki.*” „*Mikor mentünk ott fel, sírt itt lent, mikor jöttünk itt le, sírt ott fent.*” „*Egyszer itt bóg, másszor ott bóg.*” „*Olyan mint amikor fúj a szél*”), de maga a vartyogás, a sírás a történetmondók által megtapasztalt valóságnak tekinthető.

A vartyogóval számos hasonlóságot mutat a P. Daczó Árpád által vizsgált gyimesi rekegő: „A rekegő a kosteleki néphit szerint kirekesztett, bolyongó lélek. Olyan ember lelke, aki nem részesült utolsó szentségekben és temetésben: akinek a környezete nem tudta megadni, vagy megtagadta tőle az emberi méltósághoz illő végtisztességet. Ezért lelke megnyugvást keresve bolyong, és addig nem is tud megállapodni, amíg ki nem tör és meg nem szabadul kirekesztett helyzetéből. Szabadulásának az az egyetlen módja, hogy egy másik lélek felváltsa. Ezért kell bolyongania és rekegnie mindaddig, amíg egy másik embert úgy megijeszt, hogy az szörnyethal. Ilyenkor a szörnyethalt ember lelke válik rekegővé, miáltal ő felszabadul és megnyugszik” (Daczó 1981:198.)

A rekegéshez, azaz vartyogáshoz azonban Máris Borbála és Bulai János másfajta magyarázatokat rendel: „...estéknént amikor kellett szoptassa az anyja” (B. J.), „...gondolom, éltiben kellett vartyogjon, mikor megölték” (M. B.), „...bőgjön, mert most az ideje” (M. B.).

Az egyes hiedelemközlések a motívumok variálódásán túl az értelemkeresés, a miértekre kigondolt válaszadás szándékoltságával ugyanazt a narratívát működtetik. A hétköznapi történéseinek a rendezőelvét kutatják, megérteni és megértetni kívánják a világ rejtett, titokzatos dimenzióit. Kultúrán innen és kultúrán túl.

Összegzőképpen

A somoskai eseményt felelevenítő, nemüket, korukat tekintetbe véve reprezentatív alanyok (idős nő, fiatal férfi), az ezzel járó másfajta lelki beállítottság (a nők érzelmessége, a férfiak racionalitása) s az ezekből az eltérésekből fakadó másfajta gondolkodásmód egymásnak nem gyökeresen ellentmondó, hanem tökéletesen egybecsengő történetet eredményezett. Az elbeszélést kezdeményező Bulai János ugyanolyan élénkséggel, hitellességgel beszél, emlékezik, mint a már 87 éves Máris Borbála (B. J. „*Mondják, hogy nem volt ezelőtt nem tudom mi, s nem tudom mi. Áááá. Menjenek el...*”, M. B: „*Meg volt örökké...*”).

Mindkettejük életében egyidejűleg van jelen a keresztény ember hitvilága, a kinyilatkoztatás hite és az ezen kívüleső hitvilág. Az utóbbira épül, rétegződik az előbbi.³ A takargatott gyermek lelepleződése „*Isten akarhatja*”, ugyanakkor a kútba dobott gyermek szinte a pogánykori hiedelemalakokra jellemző vonásokkal ruházódik fel.

A hiedelemtörténet értelmezésének kísérlete során egyértelművé vált tehát számomra, hogy egy-egy hiedelemszöveg valójában sokkal több, mint amit első halláskor megmu-

tat magából, hogy a benne rejlő jelentésrétegek meglehetősen variatív és mély tudattartalmakat érintenek, működtetnek. A felidézés, az artikulálás gesztusa a társadalomban betöltött szerepét, funkcióját igazolja. Az a tény, hogy a néhány évtizedes történetet máig megőrizte a kollektív emlékezet, és azt forgalmazza a környezetében, hangsúlyosan társadalmi vonatkozású funkciót feltételez. Az eseménytörténetről való beszéd a valóságot értelmezi. A lokális közösséget figyelmezteti, emlékezteti a társadalom által megkonstruált normarendszer tekintélyére, az idegeneknek pedig – az elmesélés által – egy eszményi, tökéletesnek vélt társadalommodellt mutat fel.

JEGYZETEK

1. Jan Assmann terminológiája. A kommunikatív emlékezetet a kulturális emlékezet egyik formájaként határozza meg. Ez a közelmúltra vonatkozó emlékeket öleli fel, amelyekről az ember a kortársaival osztozkodik (Assmann 1999:51).
2. Lásd Bíró módszertani javaslatát: „A beszélőnek hasznosítható utalásokat, ösztönző gesztusokat, jóváhagyásokat kell kapnia a kutató részéről. Egyedül nem végezné el a mai emlék tömör mondatainak a »visszabontását«. A közös dekontstrukció csak akkor sikeres, ha a beszélő/emlékező úgy érzi, hogy »titkos nyelvet« alakított ki a kutatóval/kérdezővel, ha biztos abban, hogy a múltba visszafele haladva mind a ketten ugyanazt »látják«.”
3. Lásd Daczó (1991:22) észrevételét: „Az isteni kinyilatkoztatás hite, az számukra vasárnapi, ünnepnap hit. Hitéletük koronája. A mindennapi életüket azonban már szinte a legkisebb ténykedésükig a hagyományos hitviláguk járja át.”

IRODALOM

ASSMANN, JAN

1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.

BÍRÓ A. ZOLTÁN

1997 Terep és módszer. Tréfás nyelvi kapcsolatok vizsgálata a székelyföldi régióban. In Hétköznapi humorvilág. Bíró A. Zoltán, szerk. Csíkszereda: Pro-Print könyvkiadó.

BODNÁR FERENC

1982 Sarkadkeresztúr néphite. In Folklor Archívum 14. Hoppál Mihály, szerk. 7–67. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

BOSNYÁK SÁNDOR

1982 A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. In Folklor Archívum 14. Hoppál Mihály, szerk. 68–157. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

P. DACZÓ ÁRPÁD

1981 A gyimesi rekegő. Népismereti Dolgozatok. Bukarest: Kriterion.

1991 Népünk hitvilága, vallásos élete. *In* Népi vallásosság a Kárpát-medencében. I. Lackovits Emőke, szerk. 15–30. Veszprém: VEAB – Caritas Transsylvania.

HOPPÁL MIHÁLY

1982 Varsányi hiedelmek. *In* Folklor Archívum 14. Hoppál Mihály, szerk. 222–247. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

HYMES, DELL

1975 A beszélés néprajza. *In* Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások. Pap Mihály – Szépe György, szerk. 91–146. Budapest: Gondolat.

IMREH ISTVÁN – SZESZKA ERDŐS PÉTER

1978 A szabófalvi jogszokásokról. Bukarest: Kriterion. /Népismereti Dolgozatok./

KESZEG VILMOS

1993 A tartalom szerveződése a beszédshokásokban. *Korunk* 8:23–30.

KOTICS JÓZSEF

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. Kolozsvár. /KJNT Évkönyve, 5./

PÓCS ÉVA

1990 Néphit. *In* Magyar Néprajz 7. Népszokás, néphit, népi vallásosság. Dömötör Tekla, szerk. 527–692. Budapest: Akadémiai kiadó.

VERES LÁSZLÓ

1984 Erkölcsi normatívák és tevékenységi típusok. Debrecen.

ANIKÓ K. ISTVÁN

Memory of a belief story in Somoska (Moldavia) at the turn of the century

During an ethnographic fieldwork in Somoska the author suddenly encountered a belief story that recounted an event of a new-born baby and his mother which occurred in the village some fifty years ago. Three years later she tried to reconstruct the story with mixed success. At the same time the reconstruction work enlightened some methodological questions which are discussed in the essay. How will the mosaics of the event preserved differently in the memory of some persons in the village be put together in order to create a coherent story? How can the process of mutual remembering be described? The paper is further dealing with the question of the story's relevance in the villagers' contemporary life. What kind of norms will be highlighted in it and how is it affected by the villagers' actual stance toward the very event in the story. At the end, the author compares the story's main belief figure with some parallels.

A halállal és a halotti szertartással kapcsolatos terek, térképzetek

A szerző a magyar nyelvű szakirodalomból kiindulva azt körvonalazza ebben a cikkében, hogy a paraszti kultúrában a halálhoz és a temetéshez kapcsolódó szokásokban, hiedelmekben hogyan jelenik meg a tér mint rendezőelv. Vizsgálatában a haladoklás mozzanatától kezdve egészen a túlvilágról alkotott képzetekig sorra veszi a fontos szerepet játszó térelemeket és az azokhoz való viszonyulás szabályait. Kitér arra is, hogy miként öröklődik tovább vagy éppen változik meg a térhasználati szokás akkor, amikor a halál és a temetkezés szokásrendszerében szereplő hagyományos terek, térelemek újakkal cserélődnek föl.

Csáky Károly *Nem halt meg, csak alszik* című, a halállal és temetkezéssel kapcsolatos szokásokat és hiedelmeket vizsgáló művét (Csáky 1999) olvasva merült fel bennem a gondolat, hogy bár a témát sokan megközelítették és feldolgozták már, még mindig van olyan területe, ami vizsgálat tárgya lehet. Többek között például az, hogy a halállal kapcsolatban milyen térbeli rendezőelvek bukkannak fel, a térbeliség milyen szerepet játszik a halotti szertartásban, a temetők elhelyezkedésében és elrendezésében, a szertartás résztvevői hogyan használják a teret mint kifejezőeszközt, és milyen térképzetek kötődnek a túlvilághoz.

A téma áttekintéséhez Csáky munkáján kívül elővettem a halállal foglalkozó magyar nyelvű néprajzi szakirodalom néhány további jeles alkotását. Hiszen a halállal kapcsolatos népszokások, hiedelmek számos kutatót meghílettek már: a magyar parasztság halálképéről átfogó monográfiát Kunt Ernő készített (1987); Csíkszentdomonkos halottas szokásait Balázs Lajos (1995), a csángókét Virt István (2001) írta meg monográfiájában. Az emberélet fordulóit és a temetők művészetét, elrendezését is sokan vizsgálták már.

Csáky Károly halottas szokásokat vizsgáló monográfiájában a Középső-Ipoly-vidékét, néprajzilag a palócok világát veszi górcső alá. Teszi ezt az általa összegyűjtött recens anyag (interjúk, anyakönyvi bejegyzések vizsgálata) alapján, amit összehasonlít korábbi, e területről származó néprajzi írásokkal, irodalmi közlésekkel, és így több évszázados áttekintést ad a szokások, hiedelmek alakulásáról, változásáról. Mivel a palócság hiedelmei, szokásai nem specifikusak, hanem kivetíthetők a magyarság egészére, célja az ezen a területen még fellelhető archaikus szokások feltárása, melyek bővíthetik a magyarság népszokásaiból eddig megismert részleteket.

A szerző egy rendkívül alapos kutatástörténeti áttekintéssel indítja munkáját. Időben és térben kiterjesztve összefoglalást ad a halállal vagy a temetkezéssel valamilyen módon foglalkozó hazai néprajzi szakirodalomról, de kitekint más tudományterületek (régészet, művészettörténet, fiziológia-pszichológia) ezen témát taglaló műveire is. Ugyanakkor áttekinti a vizsgált földrajzi-néprajzi területről szóló szakirodalmat is.

Ezután a halál kiváltó okaitól kezdve a halotti torral és a gyással bezárólag részletesen átveszi a halállal kapcsolatos szokásokat, hiedelmeket, szerepeket; bemutatja a haldokló utolsó óráit és utolsó útját. A rengeteg interjúból közölt idézet, a szövegmellékletként bekerült kísértettörténetek, búcsúztató-, sirató- és virrasztóénekek, sírversek, az anyakönyvek alapján készített táblázatok és a képmelléklet tovább színesítik a munkát, méltó kiegészítői ennek az alapos áttekintésnek.

Csáky Károly ugyan nem helyez külön hangsúlyt az Ipoly menti halotti és temetési szokásokban megjelenő térbeliségre és térképzetekre, az összegyűjtött anyagból azonban mindez szépen kihámozható. E szerint a halállal, temetéssel kapcsolatos szokásoknak három fő helyszíne volt/van: a halottas ház – amit napjainkban részben a kórház, részben a hullaház helyettesít –, a haldoklás, a halál, a végtisztességadás (imádkozás, virrasztás, siratás) és a halotti tor helyszíne. Az udvar és az utca a papi szertartás és a temetési menet, míg a temető a végső nyugalomra helyezés tere. Mindhárom helyszínhez kötődnek olyan szokások, melyek kimondva-kimondatlanul kijelölik a tér egyes elemeit, és kihangsúlyozzák azok központi vagy éppen periférikus jellegét. A másvilággal kapcsolatos elképzeléseknek szintén vannak vizsgálatra érdemes térbeli dimenziói.

Halottas ház

A halottas ház annak idején a haldoklás helyszíne, a ravatalozás és a végtisztességadás tere volt. Az öregek napjainkban is otthon szeretnének meghalni; aki kórházba került, az utolsó órákra hazavágyik. Sokan még elköltözni sem szeretnek öregségükre a szülői házból. A fiatalabb generáció számára azonban éppen ellenkezőleg, a kórház jelenti a mentsvázat, sokan haldoklásuk előtt is oda kíváncsognak.

Amikor az emberek még otthon haltak meg, a halottas ház szinte zarándokhelynek számított, a faluközösség figyelmének középpontjába került. Eljöttek a haldokló rokonai, ismerősei, sőt haragosai és ellenségei is, hogy búcsút vegyenek tőle. Itt mosdatták, öltöztették, tették koporsóba és ravatalozták fel a halottat, és a végtisztességadás központja is a halottas ház volt. Ide jöttek megnézni a felravatalozott halottat; itt zajlott a virrasztás, az imádkozás, a siratás és a beszételés. Az 1960-as, 1970-es években veszítette el ezt a funkcióját a családi otthon, hiszen az emberek többsége kórházban hal meg, ahol mosdatják, öltöztetik és koporsóba teszik a halottat. A hullaház megjelenése tovább módosította a régi szokássort, hiszen ott vagy a templomban imádkoznak a halottért, ott zajlik a szertartás egy része, és onnan kísérik a halottat a sírhoz.

A halottas házhoz sokféle, kimondottan a térrel, térrendezéssel kapcsolatos szokás kötődött. A házban természetesen az a szoba kapott kitüntetett figyelmet, ahol a haldokló feküdt. Gyakran az első szobában vetettek neki ágyat, miután azt kitakarították és a felesleges bútorokat eltávolították. A szenvedések enyhítésére lehetőleg igyekeztek a haldoklót olyan ágyba fektetni, amelyben már meghalt valaki (Kunt 1990:74). Jung Károlytól (1978:125) tudjuk, hogy a haldoklás megkönnyítésére, a kínok enyhítésére a hozzátartozók szentelt gyertyát gyújtottak a szobában. Nem volt ritka a haldokló földre fektetése sem a gyötrelmek enyhítésére, Kunt Ernő szerint azért, mert „aki földön született, földön könnyebben hal meg” (Kunt 1987:83). A földre fektetés gyakran konkrét helyen, a mestergerenda alatti gyékényen történt.

A haldokló szobáján belül a haldokló ágya jelentette a központi helyet. Az utolsó pillanatokban aki tehetette, a halott ágya körül gyülekezett. Pintér Sándor (1891:108) szerint a szomszédasszony volt az, aki a halott szemét lefogta, állát pedig felkötötte; Csáky Károly ipolybalogi gyűjtése az ágy mellett álló asszonynak tulajdonítja ezt a feladatot. A halotti ágyhoz kötődik a Malonyay Dezső által említett palóc szokás: „Temetés után a hátramaradott házastárs éjjelente egy hétig abban az ágyban fekszik, amelyben az elköltözött vívódott.” (Malonyai 1987:326.) A haldokló szobája, azon belül pedig az ágya tehát kitüntetett területnek számított.

A mosdatást általában abban a szobában végezték, ahol a beteg elhunyt. Kunt Ernő (1987:123) írja, hogy a teljes mosdatás gyakran – teknő hiányában – a szoba közepén, a földön történt. Míg a mosdatást a ház központi helyén végezték, a mosdóvizet egy félreeső helyen öntötték ki, a mosdatórongyot pedig elégették. Egy pereszlényi adatközlőtől tudjuk, hogy a mosdatóvizet „a garádba öntötték, amőre nem járt senki” (Csáky 1999:86). Kunt Ernő szerint általában úgy, hogy aki a mosdatóvízbe belelép, sárgaságot kap (Kunt 1987:124). Nemcsak a mosdatóvizet, de magát a halottas házat is felruházták régen bajt hozó, rontó tulajdonsággal. Bakó Ferenc (1977:116) említi, hogy terhes nőnek a halottas házba bemenni vagy akár az ablakon benézni sokáig tiltott cselekedetnek számított.

A ravatal helyét a Magyar néprajzi lexikon a következőképpen határozza meg: „A háznak mindig főhelyén, az asztal helyébe állítják, lábbal az ajtónak.” (Fél 1981:309) Kunt Ernő ezt pontosítja azzal, hogy a ravatal az első (a legszebb) szobában, a két utcára néző ablak között, a mestergerenda alatt, azzal párhuzamosan az asztal helyébe került, lábbal az ajtónak (Kunt 1987:125).

Palócföldön és Kalotaszegen azon versenyeztek, kinek a halottja van közelebb a mestergerendához, így igyekeztek a ravaltal minél feljebb emelni (Kunt 1987:126). Kialakult szokás szerint tehetek a ravatal köré székeket, lócákat, a fejéhez feszületet, kétoldalt pedig gyertyákat. Csíkszentdomonkoson a ravaltal a falnak tolták, lehetőség szerint fejjel kelet felé fordították, de mindenképpen lábbal az ajtónak. A halott fejéhez nem állt senki, egyik oldalra hat szál gyertyát tettek, másik oldalon pedig a „siralmasok” kaptak helyet (Balázs 1995:100). Különleges esetként említették Csáky Károly adatközlői Perócsényben, hogy abban a szobában, ahol a halottat „kiterítették”, ott is aludtak vele (Csáky 1999:91). Felsőszemeréden ez csak szükségmegoldásként fordult elő, a cselédek aludtak a halottal, mert nem volt máshová menniük (Csáky 1999:91).

A halott melletti virrasztás, éneklés és imádkozás szintén a halotti szokások közé tartozott. Csíkszentdomonkoson a szomszédasszony meghívta az utcán sorban kijelölt házak lakóit (számuk a halottas ház befogadóképességétől függött) az imádkozásra (Balázs 1995:109–110). Palócföldön az „éneklőasszonyok” a ravatalozás első estéjén énekeltek. A ravatal mellett, asztalnál ültek, a hozzátartozók pedig a halott fejéhez és lábához közel álltak. Egy adatközlő szerint: „a szobába’ végezték az ajtatosságot, ahol a ravatal vót. Középen vót a ravatal, az imádkozók meg környös-körő útek. Akik nem fértek be, azok a folyosón vagy az udvaron maradtak. Az előimádkozó a halott lábáná’ út.” (Csáky 1999:102.) Egy másik adatközlő így mutatja be az imádkozás végét: „Utanna elfujták a gyertyát, becsukták az első szoba ajtaját, oszt a hátulsó szobába’ aludtak”. (Csáky 1999:103.)

Újabbban a hullaházban vagy a templomban imádkoznak, így elmarad az imádkozók megvendéglése. Csáky Károly említi, hogy az általa kutatott legtöbb helyen megszűnt a virrasztás, aminek oka lehet az is, hogy a halottat már nem a háznál ravatalozzák fel.

A halottas ház nemcsak a halált és a temetést megelőző előkészületek, hanem a temetés utáni halotti tor helyszíne is. Ipolyvarbón „a főhelyre, az ajtóval szembeni bal sarokba ültették a sírásót és a kántort, a másik sarokban üresen hagyták a helyet, az elhunynak terítették meg oda” (Csáky 1999:142). Egyes esetekben megterítették, és kevés ételt félre is tettek a halott számára. Csíkszentdomonkoson azonban kifejezetten kerültek, hogy üres hely maradjon az asztalnál, a halott számára itt nincs teríték, és ételt sem tesznek félre neki (Balázs 1995:161). A halotti tort a középkorban a temetőben tartották, ennek emléke szórványosan még a 20. században is megtalálható volt. Szeke- res Ilona említi sajközai népszokásokat felelevenítő könyvében, hogy a halotti torra a temetőben hívta meg az egyik családtag a rokonokat, ismerősöket, miközben otthon a komaasszony sütött-főzött (Szeke- res 1995:73). Az Ággteleki-karszt falvaiban pedig a tor előtt a temetőkapuban vendégelik meg a temetés valamennyi résztvevőjét kenyérral és borral (Kunt 1983:18). A temetőben való megvendéglés Csíkszentdomonkoson a szegénység jele (Balázs 1995:161).

Ma már nem csupán a családi házakban, hanem kultúrházakban és vendéglőkben egyaránt tartják a tort.

Udvar, utca

Balázs Lajos a halál hírének térben való terjedésére hívja fel a figyelmet. A hír a családi házból a szomszédságba, az állami és egyházi hatóságokhoz, végül az egész faluba el- jut (Balázs 1995:86).

A halott előkészítése után a koporsó kivitele, a halott követése (az udvaron zajló papi szertartás) és a temetési menet a halotti szokások következő színterén, a ház udvarán és a falu utcáin volt.

Az Ipoly mentén mindenhol lábbal előre vitték ki a házból a koporsót. A tesmagiak szerint azért, hogy a halott ne jöjjön vissza (Csáky 1999:121). Róheim Géza azonban egy más területről származó, ezzel ellentétes adatot közöl: „A göcsejiek szerint a rava- talos ágyból fejfelé előre kell kivinni, hogy úgy kerüljön a koporsóba, mint születésekor a világba.” (Róheim 1990:166.)

A végtisztességadás az udvaron folytatódott, a búcsúzó a gyászoló ház portáján gyülekeztek. Az udvaron zajló szertartás (követés) során a koporsót meghatározott – ám vidékenként eltérő – rend szerint vették körbe a gyászolók. Kéménden a halott mel- lett álltak a legközelebbi hozzátartozók, a fejénél a pap, a kántor és a ministránsok, va- lamint a két lámpatartó és a halállobogó-vívó. A sírkeresztet egy fiú tartotta a halott lábánál (Liszka 1988:122). A végtisztességtevők nemek szerint is elkülönülhettek. Eb- ben az esetben az asszonyok a ház és a koporsó közti oldalon, a férfiak pedig velük szem- ben álltak (Kunt 1990:81). Novák László palócföldi tanulmányában azt írja: „A pap, a kántor a halott lábánál helyezkedik el. A férfirokonok a fejrészhez állnak (apa, férj, gye- rekek), bal oldalon a közeli, jobb oldalon a távoli rokonok”. (Novák 1989:274.) Balázs

Lajos székely példája szerint a halott jobb keze mellett álltak a „siralmasok és szívfájdalmasok”, fejénél a legközelebbi hozzátartozó, a rokonság a másik oldalon, a szomszédság pedig a harmadik, negyedik rendbe felsorakozva (Balázs 1995:129).

A hullaházban történő ravatalozás miatt a halottas ház és az udvar elvesztette funkcióját. Az udvari szertartás leegyszerűsödve áthelyeződött a hullaház előtti térre. Csúpan a koporsót körülállók rendje maradt meg, az sem az eredeti, szigorú formában.

Az udvari szertartás és búcsúztatás után a halottat kikísérték a temetőbe. A koporsót az udvaron lábbal a kapu felé helyezték el, az udvarról a kapun szintén lábbal előre vitték az utcára (Csáky 1999:127). A csíkszentdomonkosi adatközlők is a halott házból és udvaron lábbal az ajtó/kapu felé fordításáról számoltak be, ennek oka pedig: „hogy arccal menjen ki a kapun” (Balázs 1995:128). Balázs Lajos ugyanakkor mélyebb réteget is feltárja a szokásnak: így az eltávolítás szándékát – mert Balázs Lajos ezt a szokásort az eltávolítórítusok közé sorolja – térben is megjelenítik (Balázs 1995:156).

A temetési menet nem a legrövidebb úton ment a temetőbe. Általában útba ejtették a legközelebbi rokonok házát, illetve a halott szülőházát. A fő útvonalakon haladt a menet, így a halott elbúcsúzhatott a falutól és lakóitól.

A menetben szintén meghatározott, ám vidékenként eltérő rend szerint követték egymást a gyászolók. A katolikusoknál a pap előtt vitték a ministránsok, társulatos asszonyok, férfiak a templomi zászlókat. Őket követték a legények, házas emberek, majd a koporsó, mögötte pedig a hozzátartozók. A menetet a lányok és asszonyok zárták (Kunt 1987:168). Csíkszentdomonkoson – a halott nemétől függetlenül – mindig a férfiak álltak a gyászmenet élén. Előttük vitték a két kicsi keresztet, mögöttük pedig a háromtagú nagy keresztet. Ezt követték a koszorúk, mögöttük a pap, aztán a koporsó, emögött a siralmasok, végül a lányok, asszonyok (Balázs 1995:131–132). Novák László a fentiekől eltérő menetről számol be tanulmányában: „Az utcára kitóduló gyászoló nép temetési menetbe sorakozik. Legelőre állnak a zászlóvivők. Domaházán például idősebb asszonyhalottnak két fekete gyászlóbogót visz két feketébe öltözött asszony. A templomi feszületet szintén asszony viszi, aki két zászló között halad, utána következik a sírkereszt, amelyet a negyedik asszony visz maga előtt tartva. A menetben utánuk következnek a koszorúvivő asszonyok, majd négy-öt sorba tömörülve a többi asszony. A menet közepén halad a test, gyászkocsira helyezett koporsóban, előtte megy a pap a kántorral, egyházi emberekkel, utána pedig a család, rokonság, végezetül pedig a falu férfiai.” (Novák 1987:275.)

A menet mindig útba ejtette a templomot. A koporsót letették a templom elé, hogy a halott hallja bentről, hogyan búcsúztatják. A búcsúztató után a halottat átvitték a templomon.

A hullaházból való temetés felbontotta ezt a rendet is. A gyászszertartást misével kezdik, a gyásznép a templomból indul a temetőbe.

Temető

A halotti és temetési szertartások harmadik színtere a temető, mely számos szállal kötődik a helyi kultúra egészéhez. A temető belső rendjét, a sírok viszonylatait, a sírjelek alkalmazását meghatározza a falu jellegzetes társadalmi rendje (Kunt 1983:7).

A rómaiak a városfalon kívül temetkeztek. A vértanúk kultusza azonban kialakította a templomba, illetve a közvetlenül a templom körüli temetkezés szokását. Balassa Iván a magyar temetkezés három korszakáról beszél (Balassa 1973:227). A honfoglalók temetői a településeken kívül kaptak helyet. (Élesen elkülönültek ekkor egymástól a katonaszerkezet vezető réteg és a köznép temetői [Kunt 1983:10].) Szent László törvénye már a templom melletti temetkezést írta elő. Aki megszegte ezt a törvényt, 12 napi kalodába zárással vezekelt. Ugyanez a büntetés várt arra a falubíróra, aki a helybeli szegény vagy jövevény halottat nem a templom mellé temettette (Kunt 1983:11). A feudális államszerkezet hierarchikus rendje a templom körüli falusi temetőkben is megnyilvánult. A templomban temetkeztek a hatalom helyi birtokosai, a templom fala mentén pedig a kiváltságos helyzetűek sírjai kaptak helyet, attól távolodva nyugodtak a közemberek, jobbagyok. A sírok e templomhoz igazodó rendjétől teljesen elkülönültek egyrészt a keresztetlenül elhunytak számára fenntartott területek, másrészt az öngyilkosok, a kolduosok és az idegenek sírjai, melyek a temetőt kerítő fal tövében vagy annak külső falánál kaptak helyet (Kunt 1983:11). A 16–17. században – részben a járványok, higiénés viszonyok, részben a népességszaporulat következtében fellépő helyszűke miatt – megkezdődött a temetők településen kívül helyezése. II. József uralkodása alatt már központi rendeletek is gyorsították ezt a folyamatot.

Napjainkban csak kevés olyan falusi temető létezik, mely századok óta hozzátétőlegesen azonos területen található. A középkor óta ugyanazon a helyen áll a telkibányai református temető és a Csíkszenttamás határában található templomrom körüli temető. Az idők folyamán mindkét település fokozatosan eltávolodott az egykor a falu központjában lévő temetőtől (Kunt 1983:14).

A falvakban a temetkezésre szánt helyeket – domborzati vagy egyéb természetes határokkal – általában gondosan elkülönítik a településtől. A holtak lakhelyei így a határ, illetve a településszerkezet szerves, de megkülönböztetett részét képezik. Általánosnak mindható az a törekvés is, hogy lehetőleg a település magasabb részére temetkezzenek. Mindezt az élők halottaik iránti ambivalens viszonya magyarázza: azt akarják, hogy a közelükben legyenek, ugyanakkor jól el is legyenek tőlük választva. A temetőterület elkülönítését szolgálják a különféle kerítések. A falvak határában lévő temetőket a szomszédos telkek kerítései, a határba vezető utak, de hagyományosan általában árok és élősövény kerítette. A temetősövény, az árok és a kapu fontos szokások, hiedelemcselekvések szinterei is voltak (Kunt 1983:17–18). A temető kapujában általában megállt a menet, néhol a koporsót a kapu oszlopához ütötték, ezzel „békőszönik a halottat a temetőbe: új hazájába” (Kunt 1990:84).

Falvainkban – így például az Ipoly mentén is – szokásban volt a saját földterületre temetkezés is, bár ezt a közigazgatás tiltotta. Főleg ott figyelhető meg ez a szokás, ahol a családi porták a temetővel határosak voltak.

A temetők gyakran felekezetek, társadalmi rétegek szerint elkülönültek, így a vallási és társadalmi különbségek a temetők vonatkozásában is megnyilvánultak, a halál után is fennmaradtak. A temetők elhelyezkedése, elkülönülése, belső rendje tehát az adott település társadalmi, felekezeti, vagyoni viszonyait képezi le, térbeli elemekkel fejezve ki a különbségeket.

Az öngyilkosokat nem a rendezett temetőbe, hanem annak szélébe, sáncába, garádjába, elhanyagolt részébe temették. Gyakran ez volt a sorsuk a vízbe fulladt emberek

nek, mivel esetükben nem mindig derült ki, hogy baleset vagy öngyilkosság történt-e. Csíkszentdomonkosi adatközlőktől tudjuk, hogy az ilyen halottakat nem a megszokott útvonalon vitték a temetőbe, hanem megkerülve a temetőt, egy hátsó kapun értek az öngyilkosoknak fenntartott részbe. Erre azt a magyarázatot adták, hogy az egész temető és az első kapu is felszentelt terület volt, az ilyen halottaknak pedig nem járt a szentségből (Balázs 1995:198). Az öngyilkosok sírjainak térbeli elkülönítése a többi halottól kifejezte az öngyilkossághoz való viszonyt, az elutasítást.

A halva született vagy keresztelés előtt meghalt gyermekek temetése különféle helyeken történt. Megegett, hogy őket is, hasonlóan az öngyilkosokhoz, a temető szélén temették el. Egyes feljegyzések szerint a határ szélére vitték ki őket, egy irodalmi közlésben pedig az szerepel, hogy a palóc falvak szélén egy piramis alakú, tömör oszlop jelezte a pogány gyermekek temetési helyét (Csáky 1999:51). Olyan adat is van, mely szerint külön helyet („gyereksort”) tartottak fenn számukra a temetőben, vagy valamelyik közeli rokonuk sírjába temették őket (Liszka 1988:124). A Tiszazugban pedig idegenek sírjába rejtették a pogányként meghalt gyermekeket (Kunt 1983:27).

Ugyancsak a temető megkülönböztetett részén található a háború során idegenen elhunyt helyi lakosok jelképes hantjai és emlékművei (Kunt 1983:24).

A temető összetartozó és elkülönülő sírcsoportjai az adott falu társadalmi rendjét tükrözik. Így vetíti ki a temető (a halott falu) rendje az élő falu társadalmi képét (Kunt 1983:23). Kós Károly ezzel kapcsolatban arra mutatott rá, hogy az egyes nemzetségeknek, nagycsaládoknak a település rendjében elfoglalt helye, társadalmi rangja tükröződik egyrészt a templomi ülésrendben, másrészt a rokonság sírjainak egy csoportba rendeződése által a temetőben. A rangosabb családok sírjai a temető központjának közelében helyezkedtek el (Kunt 1983:23).

A sírok tájolása többféle módon történhetett. Általában valamelyik égtáj felé fordították a halottat, a legkedveltebb a nyugat–keleti irány, ami a nap járásával függ össze. (Számos nép hiedelme szerint a holtak birodalma nyugaton van.) Gyakran találkozni azonban a sírok észak–déli tájolásával is. A harmadik tájolási mód nem az égtájakhoz kötődik, hanem a falu iránya a szempont: a halottaknak a falu felé kell nézniük.

A temetés rendje, a sírok egymáshoz viszonyított elhelyezése többször módosult. Korai szokás volt, hogy a családok a temetkezési helyeket aszerint osztották fel, ahogy a faluban laktak. Akik tehát a faluban szomszédok voltak, szomszédságukat a temetőben is megtartották. A temető így a falu térképi vetületének számított. Később fokozatosan kialakult a sorba temetkezés szokása – a halottakat halálozásuk rendjében, sorban egymás mellé temették, így még férj és feleség sem került egymás mellé. A sortemetést a Helytartótanács 1777. évi rendelete tette általánossá, illetve rögzítette a kialakult szokást (Tárkány Szűcs 1981:194). Ezt követte a családi temetkezés kialakulása, amikor a közeli családtagok közös sírba temetkeznek. Sok helyen a két utóbbi temetkezés együtt fordul elő.

Egy sajkózái beszterelés előtti rózsafüzéres ének szerint: „Koporsómba zárjatok, más lakást nem várhatok / Ott lesz már a nyugvó helyem [...] De ez is jó már nekem, magam itt kipihenhetem, / Mint bölcsőben a gyermek. / Testem itt úgy szendereg...” (Szekeres 1995:68–69.) A sír és a koporsó tehát a halott háza, végső nyughelye, utolsó lakhelye. A halottaikról gondoskodni kívánó életben maradtak fontos feladata, hogy hozzátartozójuk nyugalomban, minden gond nélkül pihenhessen, semmiben ne szen-

vedjen hiányt. Hogy a végső lakhelyet „otthonosabbá” tegyék, a Sárközben házhoz hasonlító homlokzattal építik a kriptákat, Bereg és Szatmár megyékben háztető alakra formálják a sírhantot (Kunt 1983:26–27), Csíkszentdomonkoson pedig ház alakú koporsókat készítenek (Balázs 1995:149).

A koporsó sírgödörbe kerülésével a halott átlépi a földi élet és a túlvilági élet határát. Ezzel befejeződik az az eltávolítórítusokból álló utazás, mely végig a valóságérzetet kívánja fenntartani, erősíteni (mosdatás, öltöztetés – mintha egy élő ember indulna hosszú útra; Balázs 1995:146–147). Csíkszentdomonkoson ugyanakkor ez az a pillanat, amikor a torra készülődő otthon maradtak a harangszó elnémulásából tudják, hogy a halottat éppen a gödörbe eresztik. Ilyenkor ők is elmondják a hiszekegyet ugyanúgy, mint a temetőben lévő gyászolók. A halottas ház és a temető színterén zajló történések összeérnek egy rövid időre (Balázs 1995:140).

A temetők amellett, hogy a halottal szembeni végtisztességadás és a kegyelet rendszeres lerovásának színterei, egyben a kísértettörténetek fő helyszínei is. Területük ugyanakkor gazdasági hasznon szerzésére is alkalmas volt – felettük a birtokos egyház vagy község rendelkezett. Egyrészt kaszálóként hoztak hasznót, másrészt a sírokkal nem borított részekben burgonyát, kukoricát termeltek, a fák gyümölcséből pedig pálinkát főztek. Végül a temető a társas élet színtere is lehetett: ünnepnapokon az idős emberek pihenő- és társalkodóhelyéül szolgált. Ugyanakkor a törvényen kívül rekedtek is meghúzhatták itt magukat átmenetileg (Kunt 1983:25).

Túlvilág

Minden emberben él valamilyen kép, képzet a halál utáni életről, a túlvilágról. Vannak, akik hisznek a létezésében, vannak, akik elutasítják, de mindenképpen viszonyulnak valahogyan hozzá. Ezt az elképzelést elsősorban a hit, a vallás befolyásolja. Azok számára, akik hisznek a halál utáni életben, csak egy kérdés létezik: milyen is az? A túlvilággal kapcsolatos térképzeteket szintén ki lehet fejteni Csáky Károly munkájából.

Egy ipolyvarbói adatközlő mesélte, hogy megállapodtak a komaasszonyával: aki előbb meghal, az visszajön, és elmeséli, mi van a másvilágon. A korábban meghalt asszony álmában el is jött a komaasszonyához, és ezt mondta: „Memmondom neked, hogy vagyunk a másvilágon. Hogy mink is dolgozunk, az Úr szőlőjébe járunk kapányi. Meg különben mindig veletek vagyunk.” (Csáky 1999:69.) Egy másik közlés szerint valaki látta, hogy mennek a másvilágon búcsúba. „Azt énekőték, hogy Jőjj el, Szentlélek Isten! Ugy látta, hogy az emberek mentek elő, az Oltáriszentséget vitték. Utána a gyerekek, az öregasszonyok meg utó, kiskoporsókat vittek a hónuk alatt.” (Csáky 1999:69.) A túlvilág tehát – az elbeszélések szerint – ugyanúgy működik, mint az e világ: kapálnak a szőlőben, búcsúba járnak. A túlvilág a földi világ mása. Balázs Lajos a csíkszentdomonkosiak világképe kapcsán megjegyzi, hogy abban a túlvilág szinte földrajzi valóság, társadalmilag pedig emberi környezetként jelenik meg (Balázs 1995:268). Megállapítása azonban kivetíthető általánosan is a parasztság túlvilággal kapcsolatos elképzeléseire.

Foglalkoztatja az embereket az is, hogy megy át a lélek a másvilágra. A palócföldi hiedelmek szerint a lélek az utolsó sóhajtással száll ki a testből, és egy ideig kapus lesz a temetőben. Addig őrködik a temetőkapuban, míg egy másik halott fel nem váltja (Novák

1989:266–267). Ezt a hiedelmet szolgálja az a hajdúnánási szokás, miszerint a temetőkapuban rendszerint megáll a menet, és a koporsót leteszik a földre. Ekkor váltja le az újonnan érkező halott az előtte elhunytat a temetőőrsegről (Kunt 1983:18).

A halott sikeres áttérése és túlvilági életfeltételeinek biztosítása érdekében különböző mágiikus cselekedeteket hajtottak végre a koporsóba tételnél, és a koporsóba kerülő mellékletek, tárgyak is ezt a célt szolgálták.

A halál beálltakor több helyen szokás volt a halott két lábának összekötözése. A koporsóba helyezéskor azonban a kötést el kellett oldozni, „hogy tuggyon járnai a másvilágon” (Csáky 1999:96). A szemfödél szétvágása pedig a halott látását szolgálta.

A koporsóba kerülhettek a halott személyes tárgyai, pénz, hogy „azzal váltsa meg magát a másvilágon”, „meg tuggya füzetnyi a csónakot”, „hogy a hídon áteresszék”, illetve hogy Szent Péter beeressze őt a lelkek közé (Csáky 1999:95). Zsebkendő, imakönyv, élelem, ékszer, hasznos használati tárgyak kerültek a koporsóba a halott túlvilági életének elősegítésére. Különleges sírmelléklet a csíkszentdomonkosiak két pálcája, ami a halott átkelését segíti elő a Jordán folyó vizén (Balázs 1995:99). A várandósan vagy gyermekszülésben elhunyt nő mellé mindazon kellékeket eltemették, amelyek az újszülött ellátásához, keresztelőjéhez szükségesek voltak. A hiedelem szerint ugyanis a másvilágon megszüli gyermekét (Kunt 1987:83). Ha valamit kifelejtettek a koporsóból, azt a sír mellett utólag elásták.

Az élet tehát a palócok – és sokak – hite szerint a túlvilágon töretlenül folytatódik, a halottak találkoznak korábban elhunyt hozzátartozóikkal. Emiatt sokan azért is felkeresték a haldoklót, hogy üzenjenek vele meghalt rokonaiknak. A koporsóba is kerültek olyan tárgyak, amelyeket nem az akkori halottnak, hanem a korábban elhunytak számára „küldtek” a túlvilágra.

Összefoglalás

Az előbbiekből jól kitűnik, hogy a tér mint rendező- és magyarázóelv milyen fontos szerepet játszik a halálhoz kötődő szokásokban, szertartásokban. Az egyes terek előtérbe vagy háttérbe állításával kiemelhetők vagy elrejthetők események, tárgyak, tükrözhetők a társadalmi, vallási, vagyoni viszonyok. Mert bár vidékenként eltérő lehet a térrel történő kifejezőmód (tor alkalmával a halott számára fenntartott hely; a halottas házból való kivitelkor a halott fejének vagy lábának iránya; a temetési menet rendje stb.), a térhasználat és a tér mint kifejezőeszköz alkalmazása mindenütt megjelenik. A térstruktúrák alkalmazásának módja ugyanis egyszersmind a helyi világkép megnyilvánulása.

IRODALOM

BAKÓ FERENC

1977 Hagyomány és változás a palóc temetkezési szokásokban. *In* Nógrád megyei múzeumok évkönyve III. Domonkos Alajos, szerk. 95–146. Salgótarján: Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága.

BALASSA IVÁN

1973 A magyar temetők néprajzi kutatása. *Ethnographia* 84:229–241.

BALÁZS LAJOS

1995 Menj ki én lelkem a testből. Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomonkoson. Csíkszereda: Pallas-Akadémia.

CSÁKY KÁROLY

1999 „Nem halt meg, csak alszik”. A halottkultusz, a halállal és a temetkezéssel kapcsolatos szokások, hiedelmek a Középső-Ipoly mentén. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.

FÉL EDIT

1981 Ravatal (címszó). *In* Magyar néprajzi lexikon. 4. Ortutay Gyula, főszerk. 301–310. Budapest: Akadémiai Kiadó.

JUNG KÁROLY

1978 Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások. Újvidék: Forum.

KUNT ERNŐ

1983 Temetők népművészete. Budapest: Corvina.

1987 Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe. Budapest: Gondolat.

1990 Temetkezési szokások. *In* Magyar néprajz. 7. Hoppál Mihály, szerk. 67–102. Budapest: Akadémiai Kiadó.

LISZKA JÓZSEF

1988 Halál és temetés Kéménden. *In* Kurtaszoknyás hatfalu: Dolgozatok Kéménd község néprajzából. Liszka József, szerk. 118–125. Bratislava–Budapest: Madách Könyv- és Lapkiadó – Gondolat.

MALONYAY DEZSŐ

1987 [1922] A magyar nép művészete. 5. Hont, Nógrád, Heves, Gömör, Borsod művészete. A palócok művészete. Budapest: Helikon.

NOVÁK LÁSZLÓ

1989 Halottkultusz, a temetkezés szokásai Palócföldön. *In* Palócok. 4. Bakó Ferenc, szerk. 263–302. Eger: Heves Megyei Múzeumok Igazgatósága.

PINTÉR SÁNDOR

1891 A palóc születése, házassága és halálozása. *Ethnographia* 2:97–109.

1995 [1880] A palócokról: népismertető tanulmány. Szécsény: Antal Károly Honismereti Alapítvány.

RÓHEIM GÉZA

1990 [1925] *A magyar néphit és népszokások*. Szeged: Universum.

SZEKERES ILONA

1995 *Az emberélet fordulói: születés, házasság, halál. (Sajóközai népszokások.)* [Magánkiad.]

TÁRKÁNY SZÚCS ERNŐ

1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest: Gondolat.

VIRT ISTVÁN

2001 „Elszakasztottad a testemtől az én lelkemet”. *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

BEATRIX AZARY

Places and concepts of space in funeral rituals

The author, on the basis of Hungarian ethnographic data, outlines a model in this article about how the space appears as a principle of organization in the funeral rituals within Hungarian peasant culture. From the phase of the dying to the beliefs about the other world, she specifies the important elements of space and the principles of attitudes related to them. She also mentions how the use of space may be maintained or altered when some traditional places in the funeral are replaced by new ones.

A szájhagyományozott történelem kutatása

Levélinterjú Jan Vansinával

Előzetes megjegyzés

E levelezéses formában megszületett interjú, amelyet Jan Vansina professzorral, a világhírű és iskolateremtő történelemtudóssal készítettünk 1984–1985-ben, eredetileg a The IAOLA¹ Newsletterben jelent volna meg, amely azonban nem jutott el a kiadásig. Kétségtelen, Vansina professzor elméleti elképzeléseit – tudományszak-teremtő, angolra is lefordított *De la tradition orale. Essai de la méthode historique* (A szájhagyomány. Esszé a történeti módszerről) című alapkönyve (1961) mellett – az itt közreadott írásmű keletkezése előtt és után számos helyen és formában fejtette ki, mind gazdagabbá téve újabb és újabb metodológiai részletekkel az alpműben megfogalmazott tétéleket. Mégis úgy véljük, nem haszontalan – még ekkora késés mellett sem – közreadni ezt az immár 18 év óta kéziratban lévő interjút, mivel megítélésünk szerint néhány új részlettel gazdagíthatja a vansinai életműről, illetve tágabban az *oral history research*-ről alkotott képünket.

Ritka alkalommal adatik meg tudósnak, hogy a nevéhez nagy hatású iskola, illetve egy „új tudományterület” megszületése kapcsolódjék. Az *oral history research* kétségkívül az elmúlt két és fél évtized (az 1980-as években, ma már négy évtizedről beszélhetünk!) talán legnépszerűbb afrikánisztikai tudományágává vált. Hozzátehetjük, e népszerűség „árnyékában” objektíve számba vehető és igen értékes, mennyiségileg is jelentős tudományos eredmény húzódik meg. Hadd hangsúlyozzuk, mindezek tekintetében aligha vonhatjuk kétségbe Jan Vansina, az elméletteremtő, egyúttal az empirikus kutatások területén is példamutató tudós magas követelményeinek szerepét. Persze már itt előljáróban hozzá kell ehhez tennünk, hogy az iskolateremtő professzor elvi megállapításaira támaszkodó, példaszerű kutatási eredmények mellett (lásd például Alain Delivré *malgas* hagyományokra irányuló meggyőző elemzéseit [Delivré 1974] vagy Roy Willis *fipa* múltat feltáró könyvét [Willis 1981]) azokat a munkálatokat is pozitívan kell értékelnünk, amelyek során az afrikai országok, etnikumok nemzeti identitástudatának megteremtése szempontjából fontos történeti hagyományokat gyűjtöttek egybe, későbbre hagyva a bonyolult, sokirányú tájékozódást megkívánó, legtöbb esetben újabb, hosszadalmas adatgyűjtéseket igénylő elemzés feladatát.²

Jan Vansina tehát, aki 1929-ben született Antwerpenben, és 1960 óta lényegében az amerikai Wisconsin egyetem történelem- és antropológia- (jelenleg emeritus) professzora, nem kis felelősséget vállalt magára, amikor 1961-ben elindította útjára az úgynevezett írástalan népek történelmének felkutatására hivatott új tudományos módszert. Úgy véljük, méltán állíthatjuk ezt akkor is, ha a szóban megőrzött történeti forrásokra irányuló kutatásnak többféle előzménye is ismert. Nem véletlen, ha e terület múltjának és jelenének tanulságait összegezve David Henige (1982), Vansina egyik kiváló tanítványa *Oral Historiography* című munkájában a következőképpen értékeli Vansina nagy hatású

tudományos „tettét”, több évtizedes, könyvekben és dolgozatokban gazdag, magas színvonalú munkásságát, illetve annak hatását:

„Az »Oral Tradition« [Vansina alapkönyve angol nyelven – B. Sz.] – bár a szerző nem többre, mint egy bevezetésre gondolt – elemi erejű hatást váltott ki. A műre való hivatkozások nemcsak az afrikanisták lábjegyzeteiben jelentek meg, hanem az orális hagyománnyal foglalkozó történészek, mi több, az antropológusok és a folkloristák hivatkozásaiban is. A középkoros történeti és antropológiai felkészültséggel rendelkező Vansina e kötetének megírásakor azt a benne kialakult egészséges megbecsülést kamatoztatta, amely számára a terepmunka sajátos kihívásának egyértelműségéből, illetve annak nagyraértékeléséből fakadt. Annak ellenére, hogy e könyv úttörő jellegű munka, és megjelenését követően igen sok más mű látott a témakörben napvilágot – beleértve a szerző továbbgondolásait is –, az »Oral Tradition« megmaradt az egyedüli eszköznek azon történészek számára, akik szóbeli forrásokat használnak kutatásaik kibontása és indoklása céljából.” (Henige 1982:21–22.)

Jan Vansina professzor tudományos pályafutásának sajátos vonása, hogy jelentős terepmunkák (1953–1956: a kubák földje, Nyugat-Kasai, Zaire, 1957–1960: Ruanda és Burundi, 1963–1964: tiók földje, Brazzaville Kongó),³ valamint számos fiatalkori tanulmány és könyv⁴ után viszonylag korán megalkotja a Henige által is említett alapvető elméleti kötetet (Vansina 1961), amely azután meghatározóvá válik a tudós következő évtizedekben megvalósított tevékenységében.

Az 1961-ben francia nyelven kiadott, néhány évvel később (1965-ben) angol nyelven megjelentetett, olasz kiadásában (1976) egy új, hosszabb fejezettel kiegészített, eközben és később spanyol, svéd, lengyel, orosz, végül arab (1981) nyelven is napvilágot látott, utóbb erősen átdolgozott formában, mondhatni „új könyvként” közreadott (1985), menet közben pedig számtalan egyéb elméleti tanulmánnyal körüljárt *Oral Tradition*⁵ gyakorlati „próbaköveinek” számítanak empirikus bázison végzett elemző-értékelő kutatásai (Vansina 1972; 1973; 1978; valamint a gyűjtési anyagokra támaszkodó nagyszámú dolgozat).

Munkásságának ugyanakkor egy újabb fontos, de talán kevésbé értékelt és figyelemmel kísért törekvése, hogy az úgynevezett ethnohistoria területén – ha ilyen egyáltalán persze létezik – az egyedül járható ideális úton jár (lásd például a *Kingdoms of Savanna* című könyvét [Vansina 1966]), ugyanis az (írott vagy szóbeli) források jellegétől függetlenül annak a módját keresi, miként lehet az afrikai népek „saját történelmét” rekonstruálni. Miként lehet azt a történelmet megírni, amely nem a fehér vagy éppen az arab behatolások és a nyomukban keletkezett „írásos feljegyzések esetlegességeinek a következménye”. Miként lehet e legtöbbször igen egyoldalú képet festő források adatai mögé hatolva az eredeti és valóságos afrikai múltat vagy legalább annak a körvonalait a felszínre hozni.

A Wisconsin Egyetem emeritus professzora tudományos tevékenységének ugyanakkor különösen tiszteletreméltó és példaadó vonása az, ahogyan lankadatlan erőfeszítéssel csiszolja tovább korábbi munkáit. Jól látható ez például a jeles elméleti mű, az *Oral Tradition* mentén felsorakozó, különféle elvi kérdéseket feszegető dolgozatok esetében. Ugyanakkor érdemes figyelni arra a továbbgondolási folyamatra, mind gazdagabb és elmélyültebb megoldásokat javasoló munkákra, amelyek a zaire-i kuba etnikai csoporttól gyűjtött sokrétű és gazdag hagyományanyagra irányulnak, és amelyek első

könyvétől (Vansina 1954) a majd negyedszázaddal később megszületett kiemelkedő jelentőségű nagymonográfiáig (Vansina 1978) vezetnek.

Vansina kutatásainak folklorisztikai tanulságait eddig igen kevésbé vették számba, talán csak R. M. Dorson nézett e kérdésekkel szembe egy hosszabb tanulmányában (Dorson 1976).⁶ Maga Vansina lényegében igyekszik elhatárolódni tudományszakát tekintve a „szóbeli irodalom” (*oral literature*) kutatóinak módszertani, szemléleti, elemzési közelítésmódjától. Így egy helyütt hangsúlyozza, hogy az egyébként oly fontos műfajelméleti kísérletek, amelyek például Finnegan művében (Finnegan 1970) találhatóak meg, az *oral history* kutatója számára nem kamatoztathatók. Könyve olasz nyelvű kiadása említett új fejezetében erről a következőket írja:

„Jól látható, hogy lehetetlenség eljutni a műfajok egyetemes rendszertanáig, mivel a társadalmi intézmények és a kollektív képzetek társadalmanként eltérőek... Ez azonban nem akadályozott meg egyes tudósokat – például Finnegan – abban, hogy ne kísérlejenek meg egy egész Afrikára érvényes tipológiát kialakítani, amelyben a fő csoportokat a költészet, a próza, valamint egyéb sajátos formák (dobköltészet, színház) alkotják. Az első kategória hét alosztályra oszlik, míg a második négyre, nevezetesen: mesére, közmondásra, találós kérdésre és szóbeli beszédformákra. A korábban... felsorolt okok folytán az efféle osztályozás, amely a kultúrák közötti összehasonlításokon alapszik, csak korlátozott mértékben hasznosítható a történész számára. Valójában ezek a források azt a kultúrát jellemzik, amely azokat létrehozta, ezért létrehozóik kritériumai alapján kell őket megítélni. Ez viszont azt jelenti, hogy ezeket a forrásokat nem lehet *a priori* ítéletek alapján tanulmányozni, még akkor sem, ha ezek az ítéletek a szomszédos régiók műfajaival való összehasonlításból származnak. Másrészt nyilvánvaló, hogy az olyan klasszifikációk, mint amilyen Finnegané is, értékkel bírnak, mert lehetővé teszik számunkra, hogy felmérjük a hagyományok tanulmányozása során felmerülő problémákat, másrészt hasznos útmutatóul szolgálnak adatgyűjtés idején.” (Vansina 1976:279–280.)

Hadd tegyük fel ezek után első kérdésünket: hogyan látja ma, majd három évtizeddel idevágó kutatásai megkezdése és mintegy negyedszázaddal nevezetes műve megszületése után az elméleti alapot megteremtő kutató az orális történelmi forrásokra irányuló, igen sokfelé zajló és sokirányú vizsgálatok helyzetét?

Az olyan orális történelemkutatás, amely az emberek még élő, fiatalkori emlékeit veszi célba, 1950-ig nem létezett (kivéve néhány, az 1930-as években keletkezett és paraszttal foglalkozó lengyel munkát). Az orális történelem kutatása az írott, hivatásos történelem egy ágaként vette kezdetét az USA-beli Columbia államban 1945 tájékán. A magnetofon megszületése döntő tényezőnek bizonyult. E folyamat másik tényezőjét a demokratizálódásnak az 1960-as évek végén bekövetkező erőteljes érvényesülése adta (a történelem értelmezése visszakerült azokhoz, akik azt csinálják). Mindez azután mozgalommá vált Kolumbiától Nagy-Britanniáig, Kínától Franciaországig, miközben a folklórkutatók, akik pedig azelőtt is mindig használtak fel szóbeli információkat, csak 1970 tájékán kapcsolódtak be, és kötötték egybe kutatásaikat az orális mozgalmakkal.

Ezzel egy időben persze létezett egy olyan másik történészcsoport is, akik egyáltalán nem használtak orális információkat kutatásaik során. Bár Afrikában egyes amatőrök (hivatalnokok, misszionáriusok) összegyűjtötték a régmúltra vonatkozó hagyományo-

kat, a történészek elvetették azokat. Ez volt a helyzet 1953-ban. Azonban 1960-tól kezdődően a nacionalizmus, amely együtt járt a jól ismert függetlenségi mozgalmakkal, nagyot lendített azon, hogy ezeknek a szájhagyományoknak több jelentőséget tulajdonítsanak. Az 1960-as években nagy lelkesedéssel végzett gyűjtőmunka kezdődött, különösen Afrikában, de valamivel később Új-Guineában, Ausztráliában, Melanéziában, Mexikóban, Indiában és sok más területen is.

Egy évtizeddel később, 1970–1975 tájékára már a kutatással kapcsolatos különleges nehézségeket is kezdték komolyan venni. Ilyeneknek számított a felvételek problémája (a hangfelvételi kazetták elhelyezése), az értelmezés problémája (a Levi-Strauss-típusú strukturalista-intellektualista iskolák elszaporodása), a hitelesség problémája. E fejlődési folyamat nyomán a kiforrottság valóságos jelei kezdtek mutatkozni a történettudomány e sajátos területén. Ma pedig már nem járunk messze az orális adatok olyan egyszerű és teljes megközelítésétől, amely a folklorisztika, a történelem és a néprajz tanításait is hasznosíthatóvá teszi. Egy dolog azonban egészen biztos. Az orális történelmek és hagyományok ma jóval fontosabbnak bizonyulnak a különféle népek (önmaguk és mások által való) megértése tekintetében, mint ahogyan azt három évtizeddel ezelőtt gondolták.

Milyen elméleti problémák merülnek fel megítélése szerint a jelenlegi kutatások területén?

Az előadásnak (*performance*) a tartalomra tett hatása, az alkotókészség és forrásai, valamint az emberi emlékezetnek általában a tartalmak tekintetében bekövetkező strukturalódása a problémák egy jól körülhatárolható és igen fontos szintjét alkotják. A hagyományanyag (legyen az irodalmi, történelmi vagy más) kiértékelésében rejlő problémák már egy sokkal mélyebb szintet képviselnek. Émikus vagy étikus egy orális szöveg jelentése? Valójában észre kell venni, hogy létezik egy akadémikus szubkultúra, amely transznacionális és émikus. Önmagukban az idevágó értelmezések nem jobbak az orális adatok létrehozóinak értelmezésénél. De miközben az emberi emlékezet teljesítményei gyarapítják tudásunkat, és persze továbbra is az egyetemes logikát („a történelemben megnyilvánuló egyértelműségek szabályait”) alkalmazzuk az ilyen adatoknál, az értelmezések felépíthetők, mégpedig olyan formában, hogy azok ismeretgazdagabbak legyenek azoknak az embereknek az értelmezésénél, akik ezeket az adatokat közvetítették a számunkra. Ilyen problémák még:

- a) mit tesz az emlékezet az emberi agy termékeivel, és
- b) az értelmezések hogyan kapcsolódnak egymáshoz.

Ezek lesznek a keresztkérdések a további vizsgálatok során.

Kevésbé jelentős, de mindig is jelen lévő régi kérdések fakadnak a gyűjtésből, a minztavétel vagy az „egyetemes” gyűjtemény, illetve a fordítás problémájából.

Nem gondolja, hogy az orális történelemkutatás egy komplex ethnohistoria keretein belül lenne továbbfejleszthető?

Az egyetemes „etnikai történelemkutatás” kétértelmű kifejezés:

I. Ha az ethnohistoria a harmadik világ népeinek történelmét jelenti, akkor ezt a kifejezést el kell vetni.

2. Ha az etnohistória a bárhol megtalálható írás nélküli népek történelmét jelenti, akkor ez az (írott vagy más) források megkülönböztetésének a kérdése marad.

3. Ha az etnohistória kifejezés olyan történelmi tudatot jelöl meg, amely az azonoság mint „ethnos” igazi magyarázatával kapcsolódik össze, akkor jutunk el arra a területre, amely már szóba jöhet. Bár létezik egy tendencia, mely arra törekszik, hogy ezt a kifejezést ne ebben az értelemben használjuk. Az etnohistória kifejezés leggyakrabban a második értelemben használatos, és ebben az esetben a kérdés az, hogy vajon a régészetből, a színhagyományokból, a nyelvészetből vagy a múlt más maradványaiból nyert adatok hogyan ellenőrizhetők, és ha ilyen adatok vannak, az eredmények hogyan értelmezhetők. Az etnohistóriai iskolák Ausztriában és az Egyesült Államokban különféle nézeteket vallanak, bár mindkettőt többnyire olyan antropológusok ösztönzik, akik azon kezdtek el töprengeni, hogy vajon az etnikai csoportoknak mi a történelmük, és hogyan tudnák azt a kutatók a történelemtudomány keretén belül rekonstruálni. Az Egyesült Államokban több csoport kutatót, például történészeket vontak be a munkálatokba akkor, amikor olyan elméleti kérdések megoldásának merült fel az igénye, mint például a „társadalmi változás törvényszerűségei”. Így tehát nincs jelen más elmélet vagy cél ezekben az erőfeszítésekben, mint „történelmet” produkálni. Afrikában általában (Ázsiában egy bizonyos határig) elvetik az etnohistória kifejezést, mert úgy értelmezik, hogy az másodosztályú státust jelöl ki a világban, és ezért az elfogadhatatlan számukra.

Magyarországon a „parasztág szubhistorikus látásmódjának” fogalma arra szolgál, hogy megmutassa e hagyományközeli csoport gondolkodásában a történelmi tények látásával kapcsolatos módosulásokat és torzulásokat. Úgy tűnik, itt egy olyan egyszerű dologról van szó, mint amikor egy bizonyos afrikai típusú migráció a hagyományos európai történész számára nem jelent történelmi eseményt, míg a néprajzkutató vagy etnológus, a (kulturális vagy társadalom-) antropológus viszont ismeri ennek a folyamat típusnak a jelentését és szerepét a világ népeinek történetét vagy előtörténetét illetően. Véleménye szerint módunkban áll hasznosítani a néprajz, az etnológia, a társadalom- és kulturális antropológia egyes módszereit és kategóriáit a szóbeli történelem kutatásának a területén, vagy sem?

A történelmi tudat minden egyes emberi társadalomban létezik, és mindig kifejezésre kerül, írva vagy szóban, minden közösségben vagy társadalmi osztályban. Ez az, ami az „azonosságot” illeti. Hogy a kifejtésre kerülő történelmi vélemények igazak-e vagy sem, nem számít ebből a szempontból. A helyzet az, hogy az emberek abban hisznek, a múlt így és így zajlott. Amikor ezt a jelenséget szubhistorikusnak nevezik, egy olyan kifejezésről beszélhetünk, amelyet csakis akadémikus gondolkodású történészek találhattak ki. Ezek a nézetek, mondhatnánk, „preprofesszionálisak”. Természetesen a jelzett szempontok gyakran nem pontosak abban a tekintetben, hogy valójában mi is történt a múltban. Ez igaz. Azonban éppen a történészek feladata elemezni az adatokat, ellenőrizni nemcsak a logika, az analógia és az írásos dokumentumok segítségével, hanem a régészeti maradványok, a biológiai ismeretek (például a terméshozam stb.) vagy a nyelvészet alkalmazásával, és így tovább. Nyilvánvalóan ez az, amit az etnológusok igen gyakran megtesznek, de nem mindig ugyanazokkal a célokkal. Antropológusok, régi meggyőződésű folklórkutatók a helyi populációkat kis csoportokban (gyakran csak egy

falut) tanulmányoztak, eközben oly módon részesítették előnyben a vizsgálatok során előkerült, „hagyományosnak” (vagyis a változás befolyásán kívül esőnek) tekintett adatokat, mint amelyek egy egész etnikai területre érvényesek, és végül az „etnikai” olyan „örök” társadalmi kategóriaként vált láthatóvá, mint ami mindig létezett, már a korábbiak során is. Aztán ebből az elemből felépült – az emberi kulturális és szociális sajátosságokra vonatkoztatva – egy általános összevető hipotézis. A történészek egyben specifikusabb kollégáiknál: az adatokat idősíkokban nézik, és mindig felméri a változásokat a folytonossággal szemben (lásd az Annales-iskolát), de azt sem felejtik el, hogy a falura vagy egy kicsiny pigmeus táborra a távolabbi világ talán csak mégis hatással lehet. A pigmeusok már az 1600-as években elefántokra vadásztak, mégpedig azért, mert Európában az elefántagyarra nagy volt a kereslet.

Igen, valóban felhasználhatjuk az antropológiából és aldiszciplínáiból vett kategóriákat. De csak akkor, ha alkalmazhatóságukat megfelelő esettanulmányokkal már ellenőriztük. A helyszíni kutatómunka az antropológiai módszer fontos eszköze, azt igen alapos formában kell elvégezni. A néprajz összehasonlítási (komparatív) vonatkozásaiban lehet hasznos a számunkra annak ellenére, hogy mára a kultúrtörténeti iskolák megszűntek. Mindemellett a történészeknek együtt kell létezniük saját ismeretelméletükkel és saját makroteóriáikkal.

Amikor a néprajz „lehetőségeiről” faggattam az oral history kutatásával kapcsolatban, részben azokra a kérdésekre is gondoltam, amelyekkel Ön a Traditions of Genesis (1974)⁷ című tanulmányában foglalkozik. E gondolatébresztő dolgozatának ötleteit kísérlem meg szaporítani, vagyis e munka gondolataiból kiindulva vetem fel, véleménye szerint nincs-e mód a mind gazdagabb adat- és elemzésanyag alapján arra, hogy az Ön által „mitikusnak” nevezett dimenziót, kategóriát, időt bizonyos értelemben etnológiai szempontból közelítsük meg. Vagyis nincs-e mód arra, hogy a teremtésmítosztól, másként a mitikus első őstől a letelepedésig ívelő korszaknak, ennek a régmúltat magában foglaló idődimenzióknak a hagyományai tekintetében a mindaddig alkalmazott „durva” kategóriák helyett jóval finomabb fogalmakat, kliséket/sablonokat (például: az „őshaza” kérdése, vándorlások, háborúk, más népekkel való érintkezések, az őshazába érkezés körülményei, területfoglalás stb.) kíséreljünk meg kidolgozni a már meglévő és a további, mind nagyobb mennyiségű adatgyűjtésekre támaszkodva, továbbá arra, hogy e „történelem előtti” történelmi eseménytípusokból olyan rendszert, mi több, kronológiai lehetségsort építsünk fel, amely a prehistorikus vagy másként államalapítás előtti emberi társadalmak történelmét – de legjobb esetben is történelmi tudatát – modellezné?

Minél nagyobb az adatgyűjteményünk, minél több kutatást végzünk, különösen az alapvető kognitív kategóriákban és a szóbeli művészet valamennyi ágában meglévő (speciálisan a Wandersagen-féle) klisék, sablonok összehasonlító tanulmányozása területén, annál nyilvánvalóbbá válik a különböző képzetek egyedi vagy sztereotip jellege. Ez vezet majd el ahhoz, hogy a) megértsük az emberi emlékezet általánosságban jelentkező mozgatórugóit, vagyis hogy melyek a fő irányultságai (lásd összekapcsolás, kiválogatás, egyszerűsítés a társadalmi és közösségi szinten jelentősnek számító összefüggések kapcsán); másrészt hogy b) megragadjuk a kultúrának a gondolkodásra gyakorolt hatásait. Más szóval minden kultúra rendelkezik olyan kollektív képzetekkel, amelyek magá-

nak az adott kultúrának a lényegét alkotják. Ezek a képzetek kultúrafüggők. Észre kell vennünk, hogy c) az olyan fogalmak, mint az „őshaza”, a „migráció” stb. meghatározott kultúrákhoz kötődnek, és nem azonosak egymással. A „migráció” fogalma magában foglalja az idővel és a térrel kapcsolatos sajátos ismereteket, illetve azt a modellt, hogyan és miért vándorolnak egyik helyről a másira az emberek. Az alapismeretek által megteremtett viszonylatok pedig arra adnak magyarázatot, hogy a különféle klisék/sablonok – kultúráról kultúrára – miért éppen úgy épülnek fel, ahogyan.

Röviden szólva tehát azt hiszem, hogy a sablonok elmélyült tanulmányozása olyan adatokat fog eredményezni, amelyek előbbre visznek majd bennünket az emberi agy működésének vizsgálata terén. Ez a megközelítés különbözik, de egyúttal kiegészíti a pszichológusoknak (lásd „emlékezet”, „percepció”, „gondolkodás”) és maguknak az agykutatóknak a felfogását. Eközben persze finomíthatjuk az egyes klisékategóriákat, amint egyre több adat válik megközelíthetővé, mi több, alkategóriákat is felfedezhetünk az adott családokon belül, azonban nem hiszem, hogy a sablonok teljes rendszertanának a kiépítése túl sok eredménnyel jár majd. A prehistorikus társadalmak tudatának a modellje túlságosan általános, túlzottan konstruált ahhoz, hogy az a történészek számára elfogadhatóvá váljék. Kifejleszhetünk konkrét modelleket adott társadalmak esetében, elmélyült *Worte und Sachen* vizsgálatokat alkalmazva, vagyis olyan korlátozott időhatárral megvalósított összevető kutatásokat, amelyek egy adott korszakon belül mozognak. Azonban e tekintetben a nehézségek közismertek. Jó példát szolgáltatnak erre Dumézil kísérletei, amelyek az indoeurópai gondolkodás funkcióit próbálták meghatározni. Nekünk sokkal szerényebbeknek kell maradnunk a kisebb időbeli távolságot mutató, ugyanakkor a fogalmak jóval nagyobb tárházát felvonultató kutatásoknál, amelyek esetében a megértés és az értékelés (például idő, tér, tények, igazság, ok) alapkategóriáit kell alkalmaznunk.

Ismeretes, hogy a régmúltat idéző mondák, a népi kultúra igen fontos szerepet játszottak a legtöbb európai nép művelődéstörténetében. Milyen pozitív és negatív tényezőket lát abban a folyamatban, amelynek során a folklór, illetve a szájhagyományok, illetve konkrétan az oral history research eredményei Afrikában mint a nacionalizmus forrása kerültek felhasználásra?

Afrikában a nacionalizmus elsőként többnyire a városokban ütötte fel a fejét. Az elvárosiasodott emberek fokról fokra ráébredtek saját paraszti kultúrájuk gondolkodásmódjának és művészetének gazdagságára. Azonban a nacionalizmus korai időszakában (az 1880-as évektől kezdődően) ennek nem volt túl nagy jelentősége, mivel a „modernizáció egyenlő az európaiakkal” elv mindennél fontosabbnak bizonyult. Mindazonáltal 1945 után néhány nagy hatású mozgalom kezdett bizonyos produktumokat (ilyen volt például a ghánai *kente* ruházat) vagy különféle hagyományokat (szokásos módon a közmondások) magukba fogadni. A zaire-i ABAKO párt nem az egyetlen azok között, amelyeket azért alapítottak, hogy megóvják a közmondásokban rejlő örök bölcsességet, később pedig nemzeti párttá váltak, amihez mindjárt az indoklás is megvolt (az ABAKO széles körű vidéki támogatásra lelt, amikor azt állította, hogy az egykori Kongó királyság szellemi örökösének tartja magát, amely ugyan 1678-ra szétesett, de mégis eszményt adott a kongo nyelvet beszélő emberek számára).

Ha az orális és más hagyományokat tanulmányozzuk, az általában eredményt hoz (legalábbis azt reméljük). Ezeket az eredményeket azok a hazafiak (vagy mások) is használhatják, akik aztán kiválasztják maguknak azt, amit akarnak, és így a múlt látását elferdítik, sőt, radikálisabb esetekben úgy irányítják a kutatást, hogy a számukra hasznos anyagok összegyűjtésére kerüljön sor. Mi több, az iskolai berendezések, filmek, rádió stb. útján ez az „új szájhagyomány” vagy „új folklór” elterjedhet az emberek milliói között, akik gyakran el is fogadják azt, és elhagyják korábbi hagyományaik és szokásaik ismeretét az új, „városi” változat kedvéért. Így a leírt folyamat nyomán kontaminálódhatnak (összekeverednek) azok az összegyűjtetlen elsődleges adatok is, amelyek addig még nem kerültek rögzítésre. E folyamat következménye például a zenében igen jól nyomon követhető. Gramsci úgynevezett „uralkodó kulturái” még mindig léteznek, és még mindig megvan a maguk hatása.

A folklorisztikának és az orális hagyományok gyűjtésének azt a szabályt kellene szolgálni, hogy felvételre kerüljön, ami van, és ha lehet, minden, amit rögzíteni lehet, mégpedig abból a célból, hogy megértsük, mi ezeknek a csoportoknak (helyi közösség, etnikai csoport, társadalmi réteg stb.) a kultúrája, vagyis azok a dolgok, amelyeket ezek a közösségek egyképpen az emlékezetükben tárolnak: a Durkheim és mások által megfogalmazott kollektív képzetek, amelyek sokkal egyedibbek, semmint hogy dialektusok vagy idiolektusok lennének. Bármí, ami ezt a célt lehetetlenné teszi, ellene szól a felsorolt diszciplínáknak. Másrészt maguknak a népeknek (vagyis a tanulmányozott csoportoknak) joguk van arra, hogy a kutatás eredményeiről olyan hamar értesüljenek, ahogy az csak lehetséges, és általuk levonják következtetéseiket, például újrarájzolják önképüket. Ez tisztán láthatóan nem valamiféle társadalmi rendszere a világnak – bár mindannyian egyik vagy másik rendszer részei vagyunk –, ami csupán csak azt teszi lehetővé, hogy a dolgok passzív módon következzenek be. Ennélfogva a gyakorlatban egyúttal mindenkinek meg kell értenie a kifogástalan lejegyzésnek a célját, ami arra irányul, hogy megtudjuk, valójában mi a kultúra itt és ott, és meg kell érteni mindenkinek a társadalmi rendszereink hatására bekövetkező népi átalakulás elkerülhetetlen szükségességét. Valahol félúton aközött, ahol néprajzosok és történészek dolgoznak. Összefadatuk egyik része az, hogy összegyűjtsék az adatokat, és hozzáférhetővé tegyék azok számára, akik elmondták nekik ezeket az adatokat, de ne használják fel oktatási célokra stb. Ugyanis az más szakemberek feladata.

Ha így tesznek, mindenkinek tisztább képe lesz a népről (*narod*) vagy a parasztról (*Volk, Bauer, muzsik*) megismert társadalmi tényekről, a róluk vallott romantikus elképzelésekről, amelyek oly közösek a 19. században Európában és a mai Afrikában, de amelyek oly ártalmasak is, ha igazabb arányaikra redukáljuk.

Úgy hiszem, hogy a „népi” vagy „folklór” mozgalom, amely a Vico, majd Herder által megfogalmazott gondolatokra épülve szimbolikus értelemben a Grimm testvérek gyűjtési törekvései által szökött szárbá a 19. század elején, erősen összekapcsolódott az európai népek elsődleges nacionalizmusával, nemzeti identitáskeresésével. Másrészt a népi kultúra felértékelődése fokozott szerephez jutott azoknál a peremhelyzetbe került kis népeknél, amelyek akkor – tehát a 19. század elején – még nem rendelkeztek olyan hivatásos kultúrával, amely sok évszázados hagyományokra tekinthetett vissza. A folklór iránti érdeklődés második nagy hulláma, amely századunkra jellemző, úgy tűnik, már inkább

az esztétikum jegyében tört utat magának, az új művészeti stílusok forráskeresési lázában jött létre. De itt sem hanyagolható el a nemzeti identitáskeresés igénye.

Ugy gondolom, a mai afrikai országokban sem kerüli el a folklór, hogy e szerepet betöltse. Különösen áll ez a történeti hagyományokra, hiszen számos afrikai nép (etnikum) írásos hagyományok híján csak a szájhagyományok alapján képes valamit megtudni saját történelmi múltjáról. Valószínűleg e sajátos társadalmi hasznosítási igény az oka annak, hogy az elmúlt 10–15 év során igen sok könyv született a különféle afrikai népek történeti hagyományairól, többnyire kommentár, elemzés, értékelés nélkül (lásd többek között a Patrick Pender-Cutlip tanulmányában, *Oral Traditions and Anthropological Analysis: Some Contemporary Myths, felsorolt és Kenya prekolonális múltjára vonatkozó bibliográfiai tételeket, a Niger fővárosában, Niameyben működő Centre Régional de Recherche et de Documentation pour la Tradition Orale kiadványait, továbbá számos nyugat- és közép-afrikai kutató gyűjtéseit stb.*).⁸

Hogyan értékeli tehát az oral history research elméleti megalapozója e jelenségeket, egyrészt a kutatás, másrészt éppen a „rekonstruált múltak társadalmi hasznosítása” szempontjából?

A) A kulturális nacionalizmus igen jelentős szerepet játszik a szóbeli művészetek kutatásában. Ám ez ritkán szűk értelemben vett nacionalizmus, sokkal inkább a további dekolonizáció trendje, amely olyan ideológiákba illeszkedik be, mint a néger öntudat (*négritude*) Szenegálban, az afrikaiság (*africaness*) Ghánában vagy az eredetiség (*authenticity*) Zaire-ban és máshol, az utóbbi különféle országok hivatalos ideológiájává vált. Ez az irányzat ugyanakkor igen szembetűnően jelen van az afrikai kutatók tevékenységében. Önmagában nem befolyásolja negatívan ezeknek a szövegeknek a gyűjtését és publikálását stb., mi több, elősegíti a kutatást. A lelkesedés azonban néha hevenyészett gyűjteményekhez (az elmélyültebb tanulmányokra jellemző változatközlések elhanyagolásához) vezet, bár ez nem jelent nagy veszélyt ott, ahol jól működő és gyakorlott egyetemi intézmények irányítják ezeket a kutatásokat. Egyes afrikai filozófusok, mint például V. Mudimbe, mostanában azt állítják, hogy az ilyen, az 1920-as évekből és későbből származó szövegeken alapuló tanulmányok „valósabbak”, mint a gyarmati időszak antropológiai tanulmányai.⁹

Sokkal nagyobb veszélyt jelent a kutatás egészséges fejlődése tekintetében a külhonba szakadt [afrikai – B. Sz.] kutatóknak az a hajlama, hogy azokat a szövegeket, amelyeket ők „mítoszoknak” neveznek, olyan kifejezésekkel interpretálják, amelyek egymás [a többi külhonba szakadt afrikai kutató – B. Sz.] értelmezéseire utalnak, nem pedig azoknak a kultúrának a közös gondolkodására, amelyekből e szövegek származnak. Más szóval túl sokat írnak egymásnak, vagyis annak az akadémiai szubkultúrának, amelynek saját maguk is részei.

B) A rekonstruált múlt társadalmi hasznosítását illetően azt kell megjegyeznünk, hogy ez a probléma nemcsak a szájhagyományok, hanem a történelmi nyelvészet és a régészet stb. eredményeinek a felhasználását is magában foglalja. Olyan, nemzetek élén álló vezetők esetében, mint Nkrumah, Kenyatta, Mobutu stb., a rekonstrukciókat korábban is arra használták, és ma is arra használják, hogy erősítsék a független múltnak azt a tudatát, amelyre büszkéek lehetnek. Időnként pedig nagyon is gyakorlati célokra használják fel azokat, mint például Zaire 1973–1974-es „zaire-izálása” idején, amikor az

elnök azzal érvelt, hogy az üzleteknek zaire-iaknak kell lenniük, mivelhogy a 19. században a zaire-i üzletemberek nagyon jól érvényesültek egyedül is a nagy Kongó-folyami kereskedelemben. Néha az ilyen rekonstrukciókat visszautasítják, vagy pedig módosítják, mint ahogyan az a hutu–tuzsi elszakadási kísérletek idején történt, amelyek forradalmakhoz vezettek Ruandában és Burundiban. Az egyik országban tagadják, hogy ilyen elszakadások léteztek volna a gyarmatosítás előtti időkben. A másikban viszont hangsúlyozzák az elszakadást, és a gyarmatosítás előtti időkből a hutuknak a tusziktól való függetlenedését emelik ki. Az átdolgozott múlt ilyen jellegű, tehát nemzettudatként való alkalmazása meglehetősen bevett gyakorlat, és példák bármelyik országgal kapcsolatban említhetők lennének.

Helyi vagy regionális szinten a hagyományok a kulturális újratermelés kulcsstényezői. Egy kultúra attól kultúra, hogy reprodukálódik, és ez az orális tradícióknak (visszaemlékezéseknek, kismesterségeknek) köszönhető. Az effajta hagyományokat ma is használják a *wir bewusstsein*, az öntudat meghatározásához, a helyi kultúrák jelenkori eseményeinek az újraértelmezéséhez. Az olyan gyakorlati kérdésekben, mint a föld, az öröklés vagy a társadalmi státus, még ma is hivatkoznak az irányadó esetekre. Ezek mind a mai napig hatást gyakorolnak a különféle hagyományok tartalmára. Ezért mindig emlékeznünk kell arra, hogy a hagyományok ugyanannyira részei a jelennek, mint a múltnak, így pedig nem csupán csak forrásai, de termékei is a történettudománynak, vagyis az „orális historiológiának”. Ennek a sajátos helyzetnek a figyelembevétele talán a legkényesebb kritikai művelet, amit a történésznek végre kell hajtania, ha az ilyen típusú adatokat fel kívánja használni történelmi rekonstrukciókhoz.

Készítette *Biernaczky Szilárd*

JEGYZETEK

1. International Association of Oral Literature in Africa.
2. Az igen gazdag anyagból a kameruni adamawa fulbe származású Eldridge Mohammadou fulbe gyűjtéseit említjük: 1976, 1978, 1983, 1986. E kötetek tartalmaznak ugyan magyarázatokat, de úgy véljük, a közreadott szövegekben „jóval több történelem rejtőzik”, mint amire e magyarázatok alapján fény derül.
3. Lásd a számomra megküldött életrajzban: „...Other experience: 1953–1956: (with break) fieldwork Kuba (West Kasai, Zaire), 1957–1960: fieldwork Rwanda and Burundi, 1963–1964: fieldwork Tio (Brazzaville prefecture – Rep. Congo).”
4. A hetvenéves Vansina tiszteletére kiadott emlékkötetben megtalálható a tudós válogatott bibliográfiája (Harms et al., ed. 1994:473–480), eszerint 1965-ig öt könyvet és 45 terjedelmesebb dolgozatot adott közre.
5. Az átdolgozott mű kiadása Vansina 1985.
6. A bloomingtoni egyetem egykori professzora egyébként még több helyen – többek között skót hagyományok kapcsán is – érinti az *oral history* kérdését.
7. Vansina 1974.
8. Pender-Cutlip 1972, lásd továbbá még Ag Arias 1970; Ayot 1977; Cissoko–Sambou 1974; Conde 1974; Dankoussou é. n.; Mohammadou 1976; 1978; 1983; 1986; Mwaniki 1974; Were 1967.
9. Mudimbe 1983.

IRODALOM

AG ARIAS, ALFININE

1970 Iwillimidan. Traditions historiques des „Iwillimidan”. Niamey: CERDITO.

AYOT, HENRY OKELLO

1977 Historical Texts of the Lake Region of East Africa. Nairobi: Kenya Literature Bureau.

BIEBUYCK, DANIEL –BIEBUYCK, BRUNHILDE

1987 We Test Those Whom We Marry: An analysis of thirty-six Nyanga Tales. Budapest: African Research Program. /Traditional Cultures in Modern Africa, 1./

CISSOKO, SÉKÉNÉ-MODY – SAMBOU, KAOUSSOU

1974 Recueil des Traditions Orales des Mandingues de Gambie et de Casamance. Niamey: CERDITO.

CONDE, ALPHA

1974 Les sociétés traditionnelles mandingues. Niamey: CERDITO.

DANKOUSSOU, ISSAKA

é. n. Katsina. Traditions historiques des Katsinaawaa après la Jihad. Niamey: CERDITO.

DELIVRÉ, ALAIN

1974 L'histoire des rois d'Imerina. Interpretation d'une tradition orale. Paris: Klincksieck.

DORSON, RICHARD MERCER

1976 Oral Literature, Oral History, and the Folklorist. In *Folklore and Fakelore. Essays toward a Discipline of Folk Studies*. Richard Mercer Dorson. 127–144. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.

FINNEGAN, RUTH

1970 Oral Literature in Africa. Oxford: Clarendon Press. /Oxford Library of African Literature./

HARMS, ROBERT W. – MILLER, JOSEPH C. – NEWBURY, DAVID S. – WAGNER, MICHELE D., EDS.

1994 Paths toward the Past. African Historical Essays in Honor of Jan Vansina. Atlanta, Ga.: African Studies Association Press.

HENIGE, DAVID P.

1974 The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera. Oxford: Clarendon Press.

1982 Oral Historiography. London – New York – Lagos: Longman.

MOHAMMADOU, ELDRIDGE

1976 L'histoire des peuls Férobé du Diamaré: Maroua et Pétté. Tokio: ILCAA.

1978 Fulbe hooseere. Les royaumes Foulbe du plateau de l'Adamaoua au XIX siècle. Tokio: ILCAA.

1983 Peuples et royaumes du Fombina. Tokio: ILCAA.

1986 Traditions d'origine des peuples du centre de l'ouest du Cameroun. Tokio: ILCAA.

MUDIMBE, V.

1983 African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa. *African Studies Review* 26(3–4).

MWANIKI, H. S. KABECA

1974 Embu Historical Texts. Nairobi: East African Literature Bureau.

PENDER-CUTLIP, PATRICK

1972 Oral Tradition and Anthropological Analysis: Some Contemporary Myths. *Azania* 7:6–12.

VANSINA, JAN

1954 Les tribus ba-Kuba et les peuplades apparentées. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1961 De la tradition orale. Essai de la méthode historique. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1962 L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900, Brussels: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer.

1963 Geschiedenis van de Kuba van ongeveer 1500 tot 1904. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1964 La royauté Kuba. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1966 The Kingdoms of the Savanna. A History of Central African States until European Occupation. Madison: The University of Wisconsin Press.

1972 La légende du passé. Traditions orales du Burundi. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1973 The Tio Kingdom of the Middle Congo 1880–1892. London – New York – Toronto: Oxford University Press.

1974 Traditions of Genesis. *Journal of African History* 15:317–322.

1976 I nuovi sviluppi dello studio delle tradizioni orali (1960–1976). In *La tradizione orale, Saggio di metodologia storica*. Jan Vansina. 275–321. Roma: Officina.

1978 The Children of Woot. A History of the Kuba Peoples. Madison: The University of Wisconsin Press.

1985 Oral Tradition as History. Madison: The University of Wisconsin Press.

1990 Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. London: James Currey.

WERE, GIDEON S.

1967 Western Kenya Historical Texts. Nairobi: East African Literature Bureau.

WILLIS, ROY

1981 *A State in the Making. Myth, History, and Social Transformation in Pre-Colonial Ufipa*. Bloomington: Indiana University Press.

Oral history research

(Szilárd Biernaczyk's interview by letter with Jan Vansina)

This interview, prepared in the mid-eighties by letter with Jan Vansina, focuses on one of the main theoretical issues dealt by the world-wide known africanist: the oral history research. Vansina gives first an overview of the evolution of this type of research, points out to the new theoretical questions, analyses the notion of ethnohistory and the role of anthropological methods within the oral history research. He reveals also which sort of effects the results of oral history research may have for the investigated society and in which social fields it might become active.

Szubkultúra: a különbség, a káosz és a rend

Szapu Magda: *A zúrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák.* Budapest: Századvég, 2002. 414 p.

Etnográfia, folklorisztika és szubkultúra-kutatás

Noha ismert toposz és eredményes gyakorlat az ifjúsági szubkultúrák vizsgálatát a törzsi vagy paraszti társadalmak „zárt” közösségeinek etnográfiai elemzéséhez hasonlítani, a Szapu Magda könyvéhez fogható, már-már ortodox következetességgel végrehajtott ilyen jellegű megközelítéssel ritkán találkozhat az olvasó. Nemcsak a szerző korábbi kutatásai, publikációi sorolhatók a klasszikus néprajzkutatás körébe, hanem *A zúrkorszak gyermekei* című kötet legfontosabb, irányadó tudományos mintái, referenciái is alapvetően a hagyományos paraszti társadalmak etnográfiai és folklorisztikai vizsgálataira vonatkoznak. „Szapu Magda dolgozata két szempontból is eltér a korábbi, az ifjúság életmódjával foglalkozó vizsgálatoktól. Egyrészt csak egyetlen, jól körülhatárolható témakört vizsgált, és noha bemutatja a fiatalok társadalmi, családi, iskolai hátterét – mindez nem volt tárgy a kutatásnak. [...] Másrészt a hagyományos néprajzi folklorisztikai módszereket használta: néprajzi gyűjtést végzett, adatközlőit személyesen ismeri, ugyanúgy írja le öltözetüket, szokásaikat, ahogy a »régik« folklorisztikában szokás. Az adatok csoportosítása, bemutatása is hagyományos és folklorisztikai jellegű” – állapítja meg a kötet bevezetőjében (*Ajánlás*) Voigt Vilmos (8. p.).

„A dolgozat a kilencvenes évek végén az ifjúságnak [...] mint térbeli és időbeli közösségnek (korcsoportnak) mindennapi életét, kultúráját, közös tudását kutatja, írja le és elemzi – bizonyos összefüggések alapján – a mai folklorisztika eszközeivel” – jellemzi munkáját saját szavaival a szerző (19. p.). Első pillantásra talán abszurdnak tűnik ez a megközelítés, de Szapu Magda könyve azt bizonyítja, hogy fontos és izgalmas megállapításokat, leírásokat, elemzéseket eredményezhet. A szerző módszertani kiindulópontja, hogy az ifjúsági szubkultúra a paraszti társadalom életkori alapon szerveződő ifjúsági csoportjaihoz hasonlítható, a fontosabb szcénák és szimbolikus rendszerek (lásd táncház = diszkó, koncert, rock-kocsmák, viselet = divat, szokás = szubkulturális rítusok, szórakozás, stb.) egymás funkcionális ekvivalenseinek tekinthetők (lásd 29., 136., 165., 243. p.). Ezek a párhuzamok, ekvivalenciák egyrészt látványos, szellemes analógiák, és mint ilyenek is heurisztikus értékkel rendelkezhetnek, másrészt egy bizonyos határig jól működnek mint a vizsgált tárgyat (az ifjúsági kultúrát) tagoló, osztályozó-rendszerrel rendelkező eszközök. Mindezen kívül a hagyományos folklórkategóriák, illetve az ifjúsági szcénában megfigyelhető „rokon”-kategóriák hasonlóságai és eltérései, a finom vagy durva elmozdulások, csúszások a premodern, a modern és a posztmodern kultúra viszonyá-

nak, átmeneteinek végiggondolásához is ösztönzést adhatnak, megfelelően annak a tagolódásnak, mely szerint a folklór a zárt paraszti társadalom, illetve a modern társadalom felé vezető különféle átmeneti formák kultúrája, a városi szubkultúra a modernség jellegzetes kulturális tünete, míg a jelenkort meghatározó – és a kötetben is fontos szerepet játszó – elektronikus zenei kultúrák már a posztmodern kultúra tünete. Az ifjúsági kultúra és a folklór közötti szembetűnő analógiákat kiegészíthetjük, megerősíthetjük azzal a megállapítással is, hogy (eredetileg) mind a paraszti társadalmak és kultúrák, mind az ifjúsági szubkultúrák egy sajátos kulturális „gettó” megjelenéseinek tekinthetők, hiszen szerveződésüket, szimbolikájukat, szokásaikat valamely „többségi” csoport vagy kultúra repressziója vagy hegemoniája határozza meg. A közös vonásoknak a *kirekesztés*, a *szembenállás*, a *nem legalizáltság* mechanizmusainak köszönhető tipológiai hasonlóságát Szapu Magda egy helyütt Niedermüller Péter tanulmányainak idézésén keresztül (is) érzékelteti; eszerint a folklór „mindig a társadalmi, ideológiai és kulturális kiszorítottság lenyomata volt és az ma is” (19. p.).

A folklorisztikai és a szubkulturális megközelítés Szapu Magda könyvében érdekes kontrasztot eredményez; ami e módszer fogyatékoságának tekinthető, az a módszer önreflexiójának hiánya, a megfigyelő-, adatgyűjtő, leíró-, rendszerezőeljárásokon alapuló módszertan pozitívista magyarázóerejébe vetett töretlen bizalom, ami helyenként indokolatlan egyoldalúságokhoz, korlátozásokhoz, leegyszerűsítésekhez vezethet. A módszertani-szemléleti egyoldalúság érdekesen kapcsolódik a könyv Voigt Vilmos által írt ajánlásának megállapításaihoz is. „Szapu [...] nem »korunk enciklopédiáját« kívánta megírni, hanem a kaposvári középiskolások szórakozási formáinak folklorisztikai elemzését. Ennek megfelelően a megemlített fogalmak minimál-definícióját adta csupán, nem is akart azzal foglalkozni, mi mindent mondtak már eddig, mondjuk a »szabadidőről« vagy az »ellenkultúráról«. Noha végül is meglepett, milyen sokféle előtanulmányt idézhetett e könyv – sem tudománytörténeti, sem elméleti teljesség elérése nem volt a könyv célkitűzése. Ilyesmitől magam is óvtam a szerzőt.” (11. p.) Ez a megállapítás azonban a Szapu Magda által választott „klasszikus néprajzi” megközelítésmódban rejlő (mégiscsak) konzervatív és immár évtizedek óta sokoldalúan vitatott módszertani előfeltevések reflektálatlanságát és vitathatatlanságát erősíti, jelentékeny tudományos tekintélyével legitimálja, sőt, a tudományos ortodoxia aurájával ruházza fel a választott módszert.

Ugyancsak Voigt Vilmos véleménye szerint nem szükséges, sőt nem is volt tanácsos a könyvben bemutatott kaposvári ifjúsági szubkultúrák elemzése és értelmezése során a posztmodern kultúrával, a kultúra posztmodernizációjával kapcsolatos vitákat, szövegeket figyelembe venni, azaz ezek figyelmen kívül hagyása a könyv erényei közé sorolható. „Ha pedig fentebb már elhangzott a »posztmodern« megjelölés is, legyen szabad ezzel kapcsolatban arra utalnom, hogy mára ez a divatszó ugyan veszített varázsából, már nem minden »naprakész« kommunikátor él vele percenként, ám ettől a fogalom értelme nem lett világosabb. Egy azonban biztos: Kaposváron ide még nem jutottunk el. Szapu adatközlői nem posztmodern, hanem csak modern magyar fiatalok. Maga a disszertáció sem »posztmodern«, a szó riasztó voltában.” (13. p.) Voigt Vilmos neheztelő észrevételeiben bizonyára a posztmodern fogalom, szemlélet, stílus stb. hazai térhódítása körüli viták, visszaélések, a fogalom kiüresedése és kétségtelen divatszóvá válása, illetve az ezzel kapcsolatos ellenérzések csengenek vissza. Ennek ellenére Szapu Magda valóban olyan kulturális jelenségeket vizsgál, amelyek jellegzetes részei a poszt-

modern diskurzusnak, vagy ha – akár indokoltan is – óvakodunk a posztmodern szó használatától, akkor a vizsgált jelenségek részei olyan társadalmi és kulturális folyamatoknak és diskurzusoknak, amelyek például a Szapu kötetében centrális szerepet játszó elektronikus tánczenei kultúrával kapcsolatban a posztmodern szótárával is eredményesen és hatékonyan leírhatók (lásd Kömlődi 1999:37–49; Fejér 2000:70; stb.). Így például ilyennek tekinthető az elektronikus tánczenei kultúra stiláris, műfaji, szimbolikus cseppfolyóssága, a kortárs ifjúsági szubkultúrák határainak, jelentéseinek poliszémikus és eklektikus behatárolhatatlansága – amellyel egyébként *A zúrkorszak gyermekeiben* Szapu Magda is szembesülni kényszerül.

Kriptoikonológia

Körülbelül egy évvel ezelőtt az egyik kereskedelmi televízió tabloid műsorában Szapu Magda a műsorvezető kívánságára a fiatalok által viselt bakancs fűzőjének színéről, e színek jelentéséről beszélt: a piros fűzőről az anarchisták és a punkok, a fehér fűzőről pedig a szkinhedek ismerhetők fel, és hasonlók. E megállapításokat persze a tapasztalat is igazolhatja, és szerepelnek *A zúrkorszak gyermekeiben* is (178., 195., 197., 200., 201. p.). Ugyanakkor felvethető mindezzel kapcsolatban néhány elgondolkodtató probléma is. Egyrészt a cipőfűző nem ismertetőjegy – noha *megkülönböztet* –; alig hihető, hogy ez lenne a csoportba sorolás folyamatában és a kulturális megismerésben betöltött szerepe, hiszen a külső megjelenésen, az öltözéken és az egyén testén végigpásztázó tekintet biztosan megállapíthatja azt, hogy ki a punk és ki a szkinhed, még a bakancs és a fűző megtekintése előtt. De nem is ez a fontos, hanem egyrészt a törekvés, amely egyetlen kulturális töredék milyenségéből viselőjének egyértelmű besorolására törekszik, másrészt az a szemlélet, amely az ifjúsági szubkultúrák tudományos vizsgálatának ilyesféle kriptoikonológiai szerepkört tulajdonít. Önmagában is elgondolkodtató, és mélyebb elemzést kívánna például Szapu Magda egyik (szkinhed) adatközlőjének kijelentése a fehér fűzőről: „Rajtam most egy bakancs van, acélbetétes, Gladiátor. Ezt nagyon szeretem. A cipőfűző fehér, a fasiszták, a fajgyűlölők hordanak ilyet, de én csak azért, mert a feketehez nagyon jól megy.” (201. p.) Szerintem egy kulturális elemzésnek – akár folklorisztikai, akár etnográfiai, akár szubkulturális vagy éppen „posztmodern” – az ilyen helyeken kellene megállnia, elgondolkodnia és rákérdeznie: mi is történik itt? Néhány lehetőség: az *esztétikai* norma felülírja a *politikait*, a tetszetősség a faji előítéletet. De az is lehet, hogy az adatközlő (titkon, valakik előtt) szégyelli a rasszizmust és/vagy azt a csoportot, ahova tartozik. Vagy talán nem is rasszista, sőt, hiszen – Szapu könyvéből tudjuk (lásd 125. p.) – vannak nem rasszista szkinhedek is. Vagy megtéveszti a megfigyelőt. Esetleg szimplán hazudik. Vagy nem akar vitatkozni egy okvetetlenkedő ismeretlennel, stb. Szerintem ezek a kérdések, problémák fontosabbak, mint a „piros fűző = anarchista punk”, „fehér fűző = fajgyűlölő szkinhed” kicsit sablonos jelentéstulajdonításai.

Ez a példa is érzékelteti, de a szimbólumok, jelentések, határok *tisztán* tartására kevésbé ügyelő csoportok esetében még nyilvánvalóbb, hogy az ifjúsági szubkultúrában kevésbé fontosak a fixált jelentések, és különösen a manapság meghatározó – a „hibrid”, a „műfajkeveredés”, a „jelszóródás”, a „fluxus” fogalmaival érzékletesen megjele-

níthető – csoportkultúrákban nem. A szerző módszertana és (többé-kevésbé kifejtett) kulturális jelentésfelfogása jellemzően a zártságra, a rendre, a rögzítettségre irányul, aminek mindig érdekes kulturális konnotációi vannak. A Szapu Magda által érvényesített szimbólumfelfogás a következőképpen rekonstruálható. A könyvben a szimbólumok jelentésének megfejtése egy háromkomponensű séma segítségével megy végbe: 1. „kulcselem” (zene, szórakozóhelyek, öltözködés), 2. „mögöttes csoport” (valamely szubkultúra), 3. tartalmi jegyek (ami a szóban forgó csoport jellemző világnézetével és habitusával azonosítható; lásd „A csoportkultúra olyan társadalmilag teremtett jelek, szimbólumok összessége, amely csak összefüggéseiben értelmezhető és rendszerezhető. Feladatunk elsőként elkülöníteni azokat a *kulcselemeket*, amelyek köré a csoportok szerveződnek: dolgozatunkban ezek az elemek a zene, a szórakozóhelyek és az öltözködés formái, funkcionális és tartalmi elemei, másodsorban felvázolni azokat a *mögöttes struktúrákat* – ifjúsági csoportokat –, amelyek kapcsán e jelek, szimbólumok kifejeződnek, nyilvánossá lesznek. Egy-egy csoport leírásánál a csoportképző lényegi elemek és belső viszonyaik feltárását követően kiemeljük azokat a *tartalmi jegyeket*, amelyeken e csoportstruktúrák alapulnak.” (21. p.) Ezt az elméletet, noha meglehetősen eklektikus, forrásait tekintve nehezen visszanyomozható, kissé önkényesen (kripto)ikonológiaiak tekintem, a kötet kulturális jelentésfelfogásának rejtett előfeltevéseit és implikációt hangsúlyozandó. A *szimbólum*, a *kultúra* és a *jelentés* formáinak egymáshoz való viszonya – Erwin Panofsky (1984) rendszeréhez hasonlóan – a *műalkotás*, a *kulturális kontextus* és a *világnézet* egyértelmű megfeleltetési révén elemezhető, noha Szapu Magda nem hivatkozik sem az ikonológiai elméletre, sem más hasonló jelentésfelfogásra. A Panofsky-féle ikonológia esetében a jelentéstulajdonítás, a szimbólumfejtés rejtett logikája és előfeltevései egy olyan világrépre utalnak, amelyben az ember nagy bizonyossággal, kétségek nélkül eligazodhat a jelentések egyértelműsége, a különbségek világossága, a szilárd keretek, a „klasszikus formateljesség” rendezett és harmonikus világa között (Panofsky módszerének világnézeti előfeltevéseiről lásd Radnóti 1990). Panofsky szerint – és ez a kijelentése összhangban áll szimbólumfejtő módszertanának konzervatív, humanista, klasszicizáló bizonyosságtudatával – „a humán tudományok arra törekcsenek, hogy az emberi emlékek kaotikus sokaságát mintegy a kultúra kozmoszává alakítsák” (Panofsky 1984:265). Noha ez a gondolat bizonyos tekintetben Ernst Cassirert idéző filozófiai közhely, mégis, totalizálóereje felébresztheti azt a kételyt, hogy mi történik az olyan jelenségek megértése során, amelyek nem a kozmosz, hanem a káosz imitációi, belső intenciójuk (márpedig Panofsky szerint a kultúra tárgyaiban van ilyen, lásd Panofsky 1984:269) a rendezettség ellenében, a rendezettség intencióján keresztül történő megértés ellenében hat. Ezzel kapcsolatban nem valamiféle anarchista módszertant ajánlok, egyszerűen annak figyelembevételét, hogy az interpretációelméletben és a (poszt)szemiotikában vannak olyan elméletek, törekvések, amelyek számolnak az ilyen jelenségekkel is (lásd Farkas 1998).

A „kulcselem” – „mögöttes struktúra” – „tartalmi jegy” egyértelmű megfelelésén alapuló értelmezési mód tehát olyan, az értelmezések terét lezáró, szűkítő mozzanata a könyvnek, amely ráadásul megint csak a módszertanban rejlő konzervatív-ortodox előfeltevések hatóerejét erősíti. Az olvasó nem tud szabadulni attól az érzéstől, hogy *A zűrkorszak gyermekei* sajátos módszertani megfontolásainak köszönhetően egy jellegzetesen heterogén, a posztmodern stílusjegyek egyes elemeit is magában foglaló szub-

kulturális konglomerátumba a „rögzített” (ha úgy tetszik paraszti-népi) kultúra eszményített állandóságát, harmóniáját, kiismerhetőségét olvassa vissza. Mindezt Szapu Magda azzal a kijelentéssel tetézi, hogy a különféle csoportok, műfajok, stílusok keveredésével, kontaminációjával nem foglalkozik: „Egyes stílusirányzatok összemosódnak, kombinációk és átmenetek keletkeznek, közties kategóriák képződnek, stílusjegyek megváltoznak. A zenei irányzatok, típusok affinitásával, kontaminációjával, a műfaji átcsapásokkal és a kategóriák kereszteződésével nem foglalkoztunk. A zene szerkezeti elemzése csupán a zenei irányzatok közötti általános tájékozódást segíti elő, a megváltozott fogalmak és kritériumok vizsgálata nem témája dolgozatunknak.” (73. p.) Egyrészt kár, hogy a szerző így döntött, másrészt el kell ismerni, hogy az elemzés így is működik, a szóban forgó szubkultúrák így is leírhatók egy bizonyos mélységig és egy bizonyos határon belül. Ugyanakkor ez a felfogás, önkorlátozás mélyen jellemzi a mű világgképét, amely a rend, a rögzítettség, egyértelműség stb. felé tendál, és kirekeszt néhány olyan jelenséget, amely az ifjúsági kultúra működését egyébként nagymértékben meghatározza.

Elkülönülés és beolvadás

A zúrkorszak gyermekeit egy sajátos öntükröző karakter, módszertani belterjesség jellemzi, a vizsgált jelenségek leírását, rendszerezését és értelmezését – természetesen a kvalitatív (részlet vevő megfigyelés, interjúzás), illetve részben kvantitatív módszereken (kérdőívek adatainak számítógépes analízise, statisztikai értékelések) túlmenően – alapvetően az adatközlők által szolgáltatott fogalmak, meghatározások, értékelések határozzák meg. Így a könyv – ami a vizsgált tárgyat és a rá vonatkoztatott metanyelvet illeti – túlságosan önmagába zárkozó jellegű, majdnem minden szubkulturális jelenséget az adatközlők fogalmain, nyelvi kliséin keresztül láttat. Ennek természetesen megvannak az előnyei és a hátrányai. Egyrészt: hogyan is lehetne jobban leírható és megérthető egy szubkultúra, mint azon fogalmak és értékelések segítségével, melyeket maguk a szubkultúra tagjai használnak? Ehhez kapcsolódva végig kell gondolni az etnográfiai megismerés klasszikus dilemmáit (autonómia és érthetőség tétel, elkülönülés és beolvadás stb.), itt csak azokból a szempontokból, amelyet a kötet is felvet, amelyek a kötet olvasása kapcsán közvetlenül felmerülnek. Két problémakörre utalnék: 1. az immanencia és transzcendencia problémája; 2. a beolvadás és elkülönülés problémája.

A vizsgált kultúra *immanenciájának* maximális tiszteletben tartása (vagy az ezzel kapcsolatos reflexiók elmulasztása) oda vezethet, hogy minimálisra csökken az a különbség, amely a vizsgált szubkultúrának a megfigyelt „belső” kategóriáin keresztül megvalósuló újraírása, illetve a tudományos közösség mint instancia számára történő megértés között van. „Az etnográfus [...] egyfelől arra hivatott, hogy az idegen autonomitását megmentse, másfelől, hogy a saját csoportja által »bevett« nyelv számára érthetővé tegye.” (Harman 1998:61.) A végsőig vitt azonosulás egzisztenciális értelemben a beolvadással, a szemlélet szempontjából az elvakulással, a leírás szempontjából pedig a tárgy pusztá megismétlésével válik egyenlővé. Ez utóbbi esetben a tökéletes tudományos reprezentáció *ad absurdum* a tárgy megismétlésével, lemásolásával egyenlő: „Leírni egy művet, legyen az irodalmi vagy egyéb, önmagáért és önmagában, anélkül, hogy egy percre is elhagynánk, s anélkül, hogy önmagán kívül valami másra rávetítenénk – mindez úgy-

szólván lehetetlen. Vagy inkább: a feladat lehetséges, de a leírást egyszerűen a mű szó szerinti megismétlésévé fokozná le. [...] És, bizonyos értelemben, minden mű legpontosabb leírása maga az adott mű” – írta 1968-ban a tárgy és a leírás távolságával kapcsolatban az akkor még strukturalista Tzvetan Todorov (Man 1994:113). Megváltoztatva a megváltoztatandókat: Szapu Magda ezt a lehetőséget látszik elfogadni, erre utal pozitivistá-deszkriptív módszertana, vagy (erről később) a megfigyeltek szakértőként való szerepeltetése egyaránt. Ugyanakkor a tárgy immanenciájától való eltávolodás nemcsak a tudományos diskurzus felé irányulhat, hanem az utópia irányába is. A *transzcendens* irányultság jellegzetes példája a prófétai indíttatású elhasonulás a tárgytól, illetve a szerző prófétai szerepalkotása. A próféta nem a fennállóval foglalkozik, hanem a téma történeti-utópikus távlatainak képviselője. Példaként említhető az elektronikus tánczenei kultúra hazai tanulmányozói közül Kömlődi Ferenc, aki e szubkultúra egyes fejleményeiben – virtuális terek és közösségek megjelenése, a cyberpunk ideológia térhódítása, a transzhumanizmus eszméje és jelenségei stb. – az ember és a gép, a biológiai organizmus és a digitális információ egymásba olvadásán alapuló új világkép, a posztbiológiai jövőkédeményeit látja (lásd Kömlődi 1999:179–185). A végtelkekkel – a szubkultúra immanenciát tiszteletben tartó újírásával, illetve az utópikus-prófétikus elhasonulással – szemben azonban mindenképpen szükség van a kritikai distanciára és a reflexióra. A különbségtétel és a reflektálás azonban nem valami posztmodern divat, értelmiségi vagy szakmai nyafogás; mindenképpen szükség van ezekre, különben az, ami ma tudomány, holnapra dokumentummá válik („ilyen és ilyen volt az ifjúsági szcéna Kaposváron 1998 és 2000 között”), vagy egydimenziós *Tendenzschrift*té egyszerűsödik, ami egyszer könnyen megtörténhet például Kömlődi Ferenc említett kötetével is.

A másik probléma az elkülönülés és az elvegyülés dilemmája. Az elvegyülés arra irányul, vagy azon törekvés metaforája, hogy a vizsgált kultúrát a megfigyelő ne saját kultúrájának előítéletei, a terephez képest külsődleges fogalmi apparátusa alapján értelmezze (lásd Harman 1998:62–63). Ezzel egyrészt kikerülhető (elvből) az etnocentrizmus hatása, másrészt viszonylag közvetlenül megismerhetjük a vizsgált kultúra saját fogalmait, értékeit, osztályozóelvéit és habitusát is. Ezzel ellentétes tendencia az a törekvés, hogy a vizsgált kultúrát a kutató a saját csoportja számára érthetővé tegye. „Az elvegyülés ahhoz szükséges, hogy megérthessük a kultúra pszichológiai realitásait, mindazt a jelentést, amit csak a bennszülöttek tudhatnak. Az elkülönülés pedig ahhoz elengedhetetlen, hogy megkonstruáljuk az absztrakt realitást: a társadalmi viszonyok azon hálózatát, amely a szabályokat, valamint azok működését foglalja magában – ami viszont nem feltétlenül bizonyul igaznak a vizsgált nép szemszögéből” – írja Hortense Powdermaker (idézi Harman 1998:62). A terep, a szubkultúra autonómiájának megőrzése *A zúrkorszak gyermekeiben* egyrészt a kutató jóindulatából, empátiájából és érzelmi érintettségéből táplálkozik, ebből a szempontból a kötet – úgy érzem – valóban példaértékű. Másrészt ugyanez a törekvés érződik az adatközlők interjúszövegeinek bőséges idézéséből, ami azonban sok esetben – az autonómia óvásának jól észlelhető szándékától nyilván nem függetlenül – kicsit a szociográfia műfajához teszi hasonlatossá a könyvet. E recenzió egyik konklúziója éppen az, hogy a könyv a szociográfiai nyelvhasználat (viszonylagos) reflektálatlansága és a vizsgált kultúrát az adatközlők nyelvén, világszemléletén, „népi” osztályozásain keresztül tudatosan bemutató *emikus* megközelítés (lásd Harman 1998:81) közötti vékony határvonalon helyezkedik el. Az ennek köszönhető

befelé fordulás, öntükröző jelleg ellentmondásait a Todorov-idézet is érzékeltette: az immanencia hajszolásával, a terep túlzott óvásával végül is nem jutunk sehová, csak nyelvi újratermeljük a tárgyat vagy a terepet. Ugyanakkor Szapu Magda könyve korántsem áll meg ezen a szinten: a leírásokat, az adatközlők hosszas monológjait mintegy ellentételezik egyrészt a magyarázatok (igaz, többnyire ezek forrásai is az adatközlők), másrészt a kvantitatív, statisztikai összefüggések táblázatos formában, grafikonokon keresztül történő ábrázolásai, továbbá a szakirodalom alapján megrajzolt társadalomtörténeti, zenetörténeti, stílustörténeti fejtegetések is. Mindezen túlmenően immanencia és transzcendencia, illetve elkülönülés és beolvadás dilemmáját egy valamivel tagoltabb, precízebb tárgynyelv és metanyelv alkalmazása még jobban segítette volna feloldani.

Mint az előző részben említettem, a kötetben használt jelentésemélet, illetve annak fogalmi apparátusa kicsit leegyszerűsítő és differenciálatlan. A szimbólum = csoport = világnézet/habitus jelentéstulajdonító séma persze jól működtethető különösebb teoretikus szörszálhasogatás nélkül is, viszont a jelentések rekonstrukciója során szükséges lett volna – a már idézett Panofsky (1984) találó kifejezésével élve – bizonyos „korrekciós hagyományok” figyelembevételének lehetőségével élni. Ilyen korrekciós hagyomány lett volna egy, a posztszemiotika, a posztstrukturalizmus jelentéseméleti belátásait érvényesítő, kidolgozottabb, tagoltabb kulturális jelentésemélet, amely sikeresen artikulálhatta volna elkülönülés és elvegyülés, transzcendencia és immanencia kényes kapcsolatát is. Nem akarok – a látszat ellenére sem – feltétlenül „posztmodern” szerzőket, divatfilozófiákat propagálni: egyszerűen jobb és hatékonyabb lett volna némi szemiotikai tudatosság. Hiszen *A zúrkorszak gyermekeiben* is felmerül a kultúra meghatározásával kapcsolatban a Geertz által kidolgozott szimbolikus megközelítés vagy a punkok tárgyalása során a meglehetősen szoros szemiotikai módszertannal dolgozó Dick Hebdige neve és néhány gondolata, de a konkrét elemzésekben ezekből nem jelenik meg semmi sem – igaz, az ő törekvések valóban ellentétesek a fentebb Panofsky (1984) példájával jelzett és Szapu Magda könyvét is meghatározó „egyértelműsége” alapuló és statikus kultúrafogalmat előfeltételező/implikáló jelentéstulajdonítási elmélettel.

Hasonló korrekciós hagyomány lehetett volna az egyes szubkultúrákra, zenei irányzatokra, műfajokra vonatkozó jobb szakirodalom, amely segíthetett volna eligazodni a különféle fogalmak, stílusok, címkék zúrzavarában vagy – a szerző metaforájával élve – a „divatdsungelben”. Ami a felhasznált irodalmat illeti: Sebők János kötetei, illetve Raoul Hoffmann könyve tipikus rockújságírói teljesítmények, színes történetekkel, szórakoztató mondásokkal, sommás értékelésekkel. Megfelelő kritikával használhatók, de tudományos, etnográfiai, antropológiai kutatás műfaji alapvetéseként nem. A hazai rockújságírói mezőnyből talán jobb lett volna Szőnyi Tamás munkáit (is) felhasználni, aki a rutin-rockújságírásnál precízebb, árnyaltabb, problémaérzékenyebb könyvekben foglalta össze a punk, az új hullám, az alternatív zene nemzetközi és hazai kialakulásának körülményeit (Szőnyi 1989; 1992). A Szapu Magda által is gyakran idézett *Alternatív kultúra* lexikon egyrészt szakszerű tájékoztatást nyújt, másrészt viszont hihetetlenül (és magától értetődően) Amerika-centrikus: egészen máshol vannak a hangsúlyok, mások a perspektívák, és a címszavak sokszor egész egyszerűen mást jelentenek, mint Európában vagy főleg Magyarországon. Érdekesnek találtam, hogy a szerző nem használta fel Kőbányai Jánosnak a „csöves”-szubkultúrával kapcsolatos szociográfiáit (Kőbányai 1986a; 1986b), amelyek az ifjúsági szubkultúra tanulmányozásának első hazai kísérletei közé sorolha-

tók. E kötetek alapvetően szociográfiai teljesítmények, sok módszertani fogyatékos-sággal, de Szabó Máté bírálataival (lásd Szabó 1987) párhuzamosan olvasva tanulságosak és ösztönzők lehetnek az ifjúsági csoportkultúrák tanulmányozói számára is.

Szapu adatközlői között vannak jó néhányan, akiket valóban az általuk képviselt szubkultúra szakértőinek tekinthetünk; mások azonban kevésbé azok, és nem annyira információkat szolgáltatnak, mint inkább saját előítéleteiket kényszerítik rá a szerzőre, akiben van bizonyos hajlandóság arra, hogy a szubkultúrák életében valamilyen szempontból szerepet játszó idősebb, harminc–negyven év körül járó adatközlőket automatikusan szakértőnek tekintse, véleményüket valamiféle zsinórmértéknek fogja fel, ezért kijelentéseiket nem kommentálja, nem szembesíti más adatokkal vagy véleményekkel. Ennek következtében a kontextus megrajzolásába sok félreértés, neheztelés, félértésülés, előítélet vegyül. Azt gondolom, hogy két adatközlő (AK: 1/51/V/9/Ro-DJ/15, illetve AK: 1/36/K/9/10-DJ/12) terjedelmes megnyilatkozásai, megfellebbezhetetlen ítéletalkotásai nem nagyon javítottak a kötet színvonalán. (Ez nyilván generációs probléma is, hiszen harminchat, illetve ötvenegyes emberek – a kód alapján ilyen korú, a DJ szakmában működő férfiakról van szó – nagyon gyakran másként látják a tizenéves korosztály számára magától értetődő kulturális, zenei kérdéseket.) Azt gondolom, hogy itt nem a szubkultúra belső jelentései, fogalmai, értékei közvetítődnek az adatközlő szövegein keresztül, hanem egyrészt az idősebb, tapasztaltabb emberek kissé túl könnyen automatikussá váló paternalista attitűdjei, másrészt különféle előítéletek, neheztelések, generációs komplexumok hatolnak be a kötet elemzései és megállapításai közé. A jellegzetes töréspont az elektronikus tánczene megítélése, hiszem az idősebb korosztály – saját ízlését védendő, de gyakran üzleti érdekeit is szem előtt tartva – sokszor az „élő zene” kizárólagos létjogosultsága mellett érvel, míg a „zenei analfabéták” által „számítógépen barkácsolt” elektronikus zenét alsóbbrendűnek, értéktelennek, lélektelennek tünteti fel: „Ezek számítógépes programok, amit ők itt összekevernek. A mai fiatalok ezt nevezik zenének, de voltaképpen nem zene ez. Ez egy szintetikus dolog. [...] Nincs benne hangszer, hanem minden szintetikus dolog, az egész olyan szilikonos. Nem a hangszeres tudásától vagy nem az énekhangjától függ valakinek, hanem attól, hogy mennyire van technikailag felkészülve a mai világban. Tehát egy borzasztóan jó számítógépes szakemberből világsztár zenész lehetne, ha ő akarja. Sajnos így van” – nyilatkozta AK: 1/51/V/9/Ro-DJ/15 (99. p.). Ugyancsak ő a következő véleményt alkotja a hip-hopról: „Már alig használ hangszerket, csak mondja, mondja a saját maga mondókáját. Na most ebben semmi különös nincs, mert egy felvágott nyelvű DJ vagy rádiós ezt ugyanúgy el tudja mondani.” (93. p.) Ezek a vélemények, még ha szórványosak is, nem tesznek jót egy felmérhetetlen kulturális és esztétikai következményekkel járó, ráadásul jelentős közönség által (gyakran kizárólagosan) fogyasztott zenei kultúra tudományos megítélésének. A kötet így végső soron egy sajátos összjátékot valósít meg: az idősebb adatközlők (mint „szakértők”) elégikus, az értékek megsemmisülését felpanaszoló szólamai, a szubkultúra tagjaként élő „megfigyelték” sok finom megkülönböztetéssel élő, de önmagukra nem nagyon reflektáló naivitása, illetve Szapu Magdának mint megfigyelőnek az „elvegyülési” törekvései, illetve jó szándékú empátiája keverednek egymással a könyv lapjain.

Különbség és különbségtétel

Nyilvánvaló, hogy a szakirodalom használata alapján érzékenyebben lehetett volna rendszerezni a stílusokat és a műfajokat, körültekintőbben lehetett volna differenciálni. De nemcsak az a fontos, hogy mindennek segítségével precízebben és érdekfeszítőbben lehetett volna leírni a vizsgált szubkultúrát, hanem felismerhetővé vált volna a nevek, címkék, fogalmak, stílusok, szimbólumok játékának egyik – a szemiotikai leírás és az ideológiaképzés kényes határvonalán egyensúlyozó — következménye: a heterogenitás fontosabb (vagy éppen olyan fontos), mint a homogenitás, a különbségtétel fontosabb (vagy éppen olyan fontos), mint az azonosság, a fluktuáció fontosabb (vagy éppen olyan fontos), mint a fixáció. Egyébként a szerző helyenként – közvetve, közvetlenül – maga is reagál erre, például amikor tanácsalanná válik annak köszönhetően, hogy olykor milyen megfoghatatlan és képlékeny a határ a *deszkás*, a „*rapper*” és a *punk* csoportok képviselői között, vagy amikor a hip-hop kultúra kaposvári fluktuációjáról ír (314., 322–326. p.). (Zárójelben: az is érdekes kérdés, hogy Kaposváron a hip-hop miért a bunkók kultúrája, lásd 318. p., holott más városokban a „*legcoolabb cool*” – de erre nem ad választ a kötet.) A szerző által érvényesített szemlélet és a rendelkezésére álló nyelv persze inkább egységesít, mint differenciál, tulajdonképpen csak a szubkultúra saját megkülönböztetései (de azok sem mind és nem mindenhol) törnek át a valóság irányából a szerző nyelvébe, a szerző saját különbségtételei nem nagyon érvényesülnek. Sőt, bizonyos jelek arra mutatnak, hogy (leszámítva az alapokat: rocker, raver, punk, szkinhed, rapper stb.) a szerző nem is igen tekinti fontosnak azokat. Az elemzés esetleges distinkcióit semlegesítik, kioltják például az olyan differenciálatlan jelzők és kifejezések, mint például a „márkás”, „sportos”, „igényes”, továbbá idesorolható még a „szórakozás” egyrészt szakzerűen definiált – „társadalmi rítus, fontos társadalmi esemény a fiatalok életében, amely rendszeresen ismétlődik, ahol a morális és esztétikai értékek is megjelennek, és amely lehetővé teszi a jelképek, a csoportszimbólumok újratermelését” (22. p.) –, másrészt a sajtónyelv által már kissé kilúgozott és paródiához közelítő fogalma (lásd Keresztury 2000:75).

Az ifjúsági kultúra tanulmányozása sok tekintetben nem más, mint behatolás egy rendkívül összetett, különbségeken és különbségtételeken alapuló nyelvi, fogalmi dzsungelbe, ahol a szavak („címkék”) nem kizárólag denotatív funkcióval rendelkeznek, melynek segítségével eligazodhatunk a tárgyak, gesztusok, ruhadarabok, stílusok tömegében, hanem konnotációval is, tehát ideológiákat is közvetítenek és képviselnek. A nyelvhasználat célja ebben az esetben nem (csak) az, hogy a referenciális jelölésen keresztül hozzáférjen a tárgyi világ valamely szegmentumához, sokkal inkább olyan jelölőláncok létrehozása és működtetése, melyek kavargásában, rétegződésében, kölcsönhatásában vagy érdek és cél nélküli csillámlásában megvalósulhat – Dick Hebdige szép metaforájával – *hiding in the light* egzisztenciális paradoxonja, tünékeny élménye. Emiatt egyébként a könyvnek nem csak a szimbólumhasználatban megvalósuló átmenetekre, kontaminációkra, újításokra kellett volna figyelmet fordítania, hanem lehetett volna egy kicsit „márkatudatosabb” is. Egy olyan kultúrában, amely a stíluson át fejezi ki önmagát, és az egész gyakorlatilag nem más, mint a stíluson keresztül kifejezett különbségtételek ünneplése, ez különösen lényeges. Ha a Nike cipő a „menő”, a Mercedes és a BMW a „nyerő”, tehát vannak a könyvben (szöveg)helyek, ahol a szerző maga kapcsolja össze

egymással a tárgyakat, a márkát és a konnotációt képző ideológia-, presztízis- és hierarchiatöredékeket, illetve engedi a saját szövegében felszínre jutni a szubkultúra tagjai által összebogozott, a tárgyakra, a márkákra és azok konnotációjára vonatkozó minősítések, akkor más (elég elítélendően) névtelenségben hagyott tárgyak miért csupán „sportosak”, „márkásak”, „igényesek”? Bizonyára azért, mert a BMW-be és a Mercedes-be (de akár a Nike cipőbe) már beépült a „márkaérték”, amely már evidenciaként tartalmazza a minőség, az elit, a jólét ideáihoz (vagy egy bizonyos szubkulturális-lokális kontextus esetében a „gengszter”, a „félvilági bűnöző” alakjához) kapcsolódó jelentéseket, viszont más márkanévek esetében a konnotáció és a különbségek játéknak felfejtéséhez sokkal elmélyültebb és precízebb szimbólumfejtés szükséges. Ennek részletes diskurzuselemzését úgy lehetett volna például megvalósítani, hogy az üzletekből beszerezett katalógusok által sugallt, a katalógus kulturális referenciái alapján jól rekonstruálható márkaszemélyiséget össze kellett volna hasonlítani azzal a márkaimázssal, amely a terméknek a szubkulturális átértelmezése, kisajátítása során jött létre (márkaszemélyiség és márkaimázs különbségéről lásd Randall 2000:18). Nyilvánvaló, hogy a szubkultúrák márkahasználata meglehetősen zűrzavaros terület, így például Magyarországon a márkák helyi értéke gyakran gyökeresen átalakul (lásd Stewart–Román 2003:34–37). Így például, mint Szapu Magda könyve is dokumentálja ezt, egyes márkák, amelyek eredetileg a *streetwear*, tehát az utcai viselet kategóriába tartoztak, klubviseletté alakulhatnak át, így például a Devergo, amely eredetileg utcai ruha volt, akárcsak a GAS vagy a Diesel, de a köztudatban klubruházattá transzformálódhatott, nyilván a szervesen hozzátartozó narancssárga („kukás”) szín motívuma miatt. Más márkákat más csoportok sajátítanak ki – vagy értelmeknek át –, így például a Dieselt a kisvárosi félvilági körök, hogy a „márkás” autókról, melyek máshol a szolid polgári egzisztencia attribútumai, ne is beszéljünk...

Belátás és vakság

Paul de Man egyik kötetének tanulmányaiban a „belátás” és a „vakság” retorikájáról értekezett, azt állítva, hogy egy kritikus művében nem (csak) az igazán izgalmas és tanulmányos, amiről beszél, amit kifejt, hanem azok a vakfoltok, amelyeket saját perspektívája miatt nem észlelhet, pontosabban a vakfoltok által kijelölt, másként észlelhetetlen értelmezési területek. „Minden egyes esetben túl kell olvasnunk a legkategorikusabb kijelentések egynémelyikén, s ezeket mérlegre kell vetnünk, néhány olyan, sokkal óvatosabb megnyilvánulással, amelyek alkalmasint attól sem állnak távol, hogy nyílt ellentmondásba kerüljenek az előbbiekkal. [...] Ezzel szemben úgy tűnik, mintha a meglátás valamiféle negatív mozgásból származna, amely megindítja a kritikus gondolatmenetét, valamiféle kimondatlan elvből, amely a kritikus nyelvet kimozdítja elfoglalt alapállásából, oly mértékben eltorzítva és megrongálva annak vallott nézeteit, hogy végül az állásfoglalás pusztá lehetősége megkérdőjeleződik. Ám éppen ez a negatív, látszólag destruktív működés az, amely létrehozza a jelenséget, melyet – teljes joggal – meglátásnak nevezhetünk.” (Man 1994:109.)

Szapu Magda könyve esetében a következő, a „vakság” határvonalai mentén megrajzoló „belátásokról” beszélhetünk. Észlelhető a szerző törekvése, hogy az általa vizsgált szubkultúra fogalmait, értékeit, jelentéseit az adatközlők szemszögén keresztül,

magán a szubkultúra gondolkodásmódján átszűrve bocsássa az olvasó elé. Ez a törekvés lehetővé teszi, hogy különösen közel kerüljön tárgyához: a könyv tárgynyelve és a vizsgált kultúra nyelvhasználata gyakran egymásba olvad, vagy újratermeli magát a szubkultúrát, kevész táncia érvényesítésével csupán. Ugyanakkor láthatjuk ennek a törekvésnek az ellenkező irányát is. A könyv leszögezi, hogy a zene a domináns csoportképző tényező a könyvben tárgyalt kultúrák esetében (72–73. p.), és általában is rengeteg szó esik a könyvben zenéről, zenei irányzatokról, stílusokról. Ennek ellenére néhány területen jelentős önkorlátozást figyelhetünk meg a zene megértésével, megismerésével kapcsolatban. Ez az egyetlen pont a könyvben, ahol titokban csorbát szenved a kultúra immanens megértésének és bemutatásának következetesen érvényesített programja – az egész könyvet szembeütő módon meghatározó immanenciaelv itt *külsődlegességbe* transzformálódik át. Miért? Szapu Magda kijelenti, hogy 1. nem kíván foglalkozni a dallam, a hangkészlet, szerkezet, a ritmika, a szöveg sajátosságaival; 2. kijelenti, hogy nem foglalkozik a fogalmak, stílusok, műfajok elemzésével sem; végül 3. hogy nem érinti a zenei fogalmak érvényességének, használhatóságának kritériumait (73. p.). Azt gondolom, hogy ez a tendencia vezet oda, hogy a zene – noha kétségtelenül fontos szerepet játszik a könyvben – valójában *helyet cserél az öltözködésen keresztül megragadható divattal*, a szubkultúra megértése a külsődlegessé tétel felé törekszik, a külsődlegessé tétel a főirány, így válik a divat az uralkodó elemmé a zene fölött. Ezt a megállapítást (és tendenciát) erősíti az, hogy a szerző – meglehetősen következtelenül – a könyv egyes helyein a zenét (43. p.), máshol pedig a divatot (29. p.) jelöli meg olyan kategóriaként, amely a könyv értelmezéseinek, illetve a szubkultúrák életének középpontjában helyezkedik el.

Érdekes látni azt is, hogy a folklóranalógiák használata során Szapu Magda egy olyan klasszikus modellt nem vett figyelembe, amely pedig szorosán érintkezik koncepciójával, és teljesen bizonyosnak tekinthető, hogy a folklorista képzettségű szerző számára ismert. Bogatirev és Jakobson elméletéről van szó, a folklór sajátos alkotásmódjáról. Ennek az írásnak a figyelmen kívül hagyása jól illeszkedik abba az összképbe, amely szerint a könyv szándéka a statikus természetű, jól megragadható kulturális szimbólumok leírása és értelmezése, mégpedig a kultúra statikus szemléletét érvényesítő fogalmi eszközökkel, míg a műveletek és a dinamika kérdéseivel nem szívesen foglalkozik. Pedig Bogatirev és Jakobson nézetei a folklóralkotás „preventív cenzúrájáról” jól alátámaszthatnák volna vagy segítettek volna tagolni azokat a megállapításokat, amelyeket a szubkultúra közönsége az egyes szimbólumok (viseleti darabok) kipróbálásával, bevezetésével, megújításával kapcsolatban tett. Szapu Magda leírásai jól megjelenítik, hogy a csoport kritikai aktivitása sok esetben abból áll, hogy éles szemmel figyelik a másik öltözékét, és megjegyzéseket tesznek arra, ha valaki nem a csoport ikonográfiájának megfelelő kritériumok alapján öltözködik, vagy figyelmen kívül hagyja ezen ikonográfia dinamikájának szempontjait. Mindez arra utal, hogy egyrészt a csoport öltözködési kultúrája mint szemiotikai rendszer alapvetően *langue* karakterű, tehát kiszűri magából azokat az elemeket, amelyek az öltözködést a *parole* jellegű jelhasználathoz közelítenék (lásd Bogatirev–Jakobson 1972:387–388). A kollektív kódot használó folklór és az individuális kódot érvényesítő irodalom Jakobson által megvalósított szembeállítás (megváltoztatva a megváltoztatandókat) segítséget nyújthatott volna az egyes szubkultúrák domináló szemiotikai karakterének felvázolásához, elemzéséhez is, például a Szapu Magda által alternatívként jel-

lemzett szubkultúra esetében, amely inkább individuálisnak tűnik, és amelyben a rock, a metál vagy a szkinhed szubkultúra formalizált esztétikájához képest jobban érvényesülhetnek az egyéni, a közösség kollektív jelrendszerétől *eltérő* kezdeményezések is.

Az egymással össze nem férő eszközök felhasználása és az egymással össze nem férő szemléletek érvényesítése különféle ellentmondásokat termel ki. A tárgyhoz való szoros tapadás és leírás újratermeli a tárgyat, a tárgynak az adatközlők kategóriáin keresztül történő közvetítése, értelmezése hasonló belterjességet eredményez. Az antropológiai elidegenítés, ami lehet az *etic* megközelítés, a szakirodalmi kontroll, az elmélet vagy akár a „józan ész” használatának eredménye, viszont szőrszálhasogatáshoz, külsődlegességhez vagy akár etnocentrizmusoz is vezethet. A szerző által alkalmazott „folklorisztikai” megközelítés ezt a dilemmát is segíti feloldani, hiszen egyszerre teszi lehetővé az azonosság és a távolságtartás játékát: a néprajzi leírás és elemzés kategóriáit speciálisan a szubkultúrára vonatkoztatja, és így helyet talál a Todorov sorain keresztül érzékeltetett nyelvi újratermelés, illetve az utópia/ideológia távlatai között. Ez önmagában megfelelő és termékeny módszertani kísérlet lenne, de ugyanakkor sajátos „zártsgot” közvetít, a kiindulópontként szolgáló néprajzi módszer reziduumaként és szemléletileg egyaránt, és ezért (is) szoros összhangban van a tárgy szilárd megragadását megvalósítani kívánó módszertani-jelentéstani törekvésekkel. A választott folklorisztikai, néprajzi megközelítés, illetve a szimbólumok értelmezésének irányát és dinamikáját meghatározó ikonográfiai módszer ugyancsak magában rejtja a „vakság” és „belátás” dialektikáját. A koncepció, amely a szubkultúrát zárt („törzsi”) képződményként kívánja megragadni, szorosan kapcsolódik ahhoz a szimbólumfelfogáshoz, amely szimbólum és jelentés, jelölő és jelölt között szilárd kapcsolatot keres vagy feltételez, figyelmen kívül hagyva a szubkultúra jelképeinek, rítusainak poliszémiáját, a jelölőláncok behatárolhatatlan mozgásait. Pedig ez utóbbi eredményeként jön létre és lélegzik a „divatdzsungel”, ezek teszik lehetővé a káosz és a rend bonyolult érintkezését, amelyben megvalósulhat a „*hiding in the light*” élménye. Rejtőzés a fényben – talán nem is annyira rejtőzés, mint inkább manierista puccparádé és kitarulkozás, talán nem is annyira fény, hanem inkább kopottas szürkeség vagy a káosz nyugtalanító sötétsége – ez az ellentmondásos világ mentődik át és őrződik meg Szapu Magda könyvében, és ezért fontos és tanulságos olvasmány *A zúrkorszak gyermekei*.

IRODALOM

BÍRÓ JUDIT, SZERK.

1998 *Deviációk*. Budapest: Új Mandátum.

BOGATIREV, PAUL – JAKOBSON, ROMAN

1972 [1929] *A folklor sajátos alkotásmódjáról*. In Jakobson, Roman: *Hang – jel – vers*. 381–398. Budapest: Gondolat.

FARKAS ZSOLT

1998 *Fixáció és fluktuáció háborúja, amint megmondattott*. In Most akkor. Farkas Zsolt, szerk. 38–56. Budapest: Filum.

FEJÉR BALÁZS

2000 A parti – antropológiai sűrű leírás. Replika 39:61–74.

HARMAN, LESLEY D.

1998 Közöttük lenni: megfigyelés és marginalitás. In *Deviációk*. Bíró Judit, szerk. 61–92. Budapest: Új Mandátum.

HEBDIGE, DICK

1988 *Hiding in The Light*. London – New York: Routledge.

JAKOBSON, ROMAN

1972 *Hang – jel – vers*. Budapest: Gondolat.

KERESZTURY TIBOR

2000 *Reményfutam* (– keleti kilátások –). Budapest: Magyararancs.hu Lapkiadó Kft.

KŐBÁNYAI JÁNOS

1986a *A margón*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

1986b *Beatünnep után*. Budapest: Gondolat.

KÖMLŐDI FERENC

1999 *Fénykatedrális*. Budapest: Kávé.

MAN, PAUL DE

1994 *A vakság retorikája: Jacques Derrida Rousseau-olvasata*. Helikon 1–2:109–139.

PANOFSKY, ERWIN

1984 *A művészettörténet mint humanista tudomány*. In *A jelentés a vizuális művészetekben*. Erwin Panofsky, szerk. 262–283. Budapest: Gondolat.

RADNÓTI SÁNDOR

1990 *A vad befogadás*. In „Tisztelt közönség, kulcsot te találj...”. Radnóti Sándor, szerk. 132–194. Budapest: Gondolat.

RANDALL, GEOFFREY

2000 *Márkázás a gyakorlatban*. Budapest: Geomédia.

STEWART, FIONA – ROMÁN BALÁZS

2003 *Névrokonok. Azonos márka, eltérő imázs Londonban és Budapesten*. *Kreatív* 6:34–37.

SZABÓ MÁTÉ

1987 *Recenzió Kőbányai János Beatünnep után és A margón című köteteiről*. *Janus* 2(2):56–67.

SZŐNYEI TAMÁS

1989 *Az új hullám évtizede 1*. Budapest: Laude.

1992 *Az új hullám évtizede 2*. Budapest: Katalizátor Iroda.

JÓZSEF HAVASRÉTI

Sub-culture: the difference, the chaos and the order

How can we deal with today's youth sub-culture, to what extent may the traditional ethnographic methods be used, and what kind of perspectives on cultural meaning are applicable for the analysis of it? These are the basic questions the essay tries to focus on with the help of a review of Magda Szapu's recently published book on the youth culture of a Hungarian town. It will be shown that this use of ethnographic methodology has its own limits. On the one hand it remains largely unreflective and so it conceptualises its research object too closed, on the other hand since it leans heavily on emic concepts and descriptions it risks to lose the chance of a straightforward analysis of the very same events.

Corvin utca 7.

Két miskolci egyetemi évfolyamtársam életmódját vizsgáltam fényképekben feldolgozva – egy éven keresztül – 2000. augusztusától 2001. júliusáig. A kutatás különlegességét az jelentette, hogy a két „megfigyelt” alannal azonos lakásban éltem, albérlőtársaim voltak. Hármunk kapcsolatáról bátran elmondható, hogy jó barátság kötött össze minket. Az azonos kor, élethelyzetek, érdeklődés, valamint a hasonló magánéleti problémák jelentették a közös kapcsot. Annyi hasonló vonás volt közöttünk, hogy bizonyos szempontból akár én is bármelyikükkel behelyettesíthető lehettem volna. Ebből következik, hogy jól kellett ismernem őket. Ily módon feljogosítva éreztem magam arra, hogy életmódjukat a vizuális antropológia „boncasztalára” helyezzem. A róluk készült képsorozatot az én mindennapjaimat is bemutatja, hiszen a nap 24 órájának nagy részét együtt töltöttük – másfél éven át.

Nem kellett tehát megküzdennem az antropológusok számára oly sok gondot jelentő beilleszkedéssel, az adatközlők szimpátiájának megnyerésével. Nem kellett külön energiát fordítanom a „helyi szokások” megismerésére. A fényképezőgép jelenléte is nagyon hamar megszokottá vált. A fotózás aktusa a mindennapi élet szerves része lett. Nagy könnyebbséget jelentett, hogy mindketten megértették a felvételek elkészülésének okát, és ezt nemcsak elfogadták, hanem kifejezetten pozitívan viszonyultak hozzá. Belső, „kényszerű”, megfigyelője voltam tehát a történéseknek. Csak arra kellett koncentrálnom, hogy a módszer megfelelő legyen, és jól tudjam alkalmazni.

A felvételeket magas érzékenységű fekete-fehér filmre exponáltam. Ehhez egy nagyon kicsi, kompakt, de jó optikájú és könnyen kezelhető fényképezőgépet használtam. Ez a gép segített abban, hogy könnyen „észrevehetetlenné” váljak, s a valóság történéseit legkevésbé befolyásoljam a fotóapparátus jelenlétével.

Az antropológiai képre vonatkozólag is érvényesnek gondolom Henri Cartier-Bresson francia fotóművész *the decisive moment* (a döntő pillanat) elméletét. Ez egyfajta sűrítésre, a kép lényegre törő megfogalmazására, egy tökéletes formai, tematikai egység létrehozására való törekvést jelent. A fotóantropológiát végző kutató esetében ez nem más, mint hogy a vizsgált kultúra mély ismeretével bírjon, s minderről egy adott szituáció leképezésének módjában maximálisan számot tudjon adni.

Az itt látható néhány felvétel a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Karának Kulturális és Vizuális Antropológia tanszékén 2002-ben elkészített szakdolgozatomból származik.

KRISZTIÁN BÓCSI

7 Corvin street

This photo essay depicts the life of two young men in Miskolc (Hungary) with the aim to catch the “decisive moment”. The author photographically documented them for one year long, moreover, he actually lived with them under one roof. With the help of the anthropological method of participant observation, therefore, he was able to take part in their everyday life. He produced a series of intimate photos, which became a dissertation at the Visual and Cultural Anthropological Department in Miskolc (Hungary).

Kvalitatív társadalomkutatás és kulturális antropológia

Uwe Flick – Ernst von Kardorff – Ines Steinke, Hrsg.:
Qualitative Forschung. Ein Handbuch.
Reibek bei Hamburg: Rowohlt, 2003. 768 p.

Az alábbiakban ismertetésre kerülő vaskos kézikönyvben egyetlen alkalommal sem fordul elő a kulturális antropológia kifejezés, s az etnográfia, etnológia terminusok sem tartoznak a leggyakrabban emlegetettek közé. Mégsem tudtam ezt az egyetemi oktatásra szánt könyvet más szempontból olvasni, mint a kulturális antropológia számára fontos módszertani művet. Azt gondolom, ez az alapállás nem tekinthető szakmai szűklátókörűségnek. S itt nem pusztán arról van szó, hogy a hazai antropológiai érdeklődés szempontjából minden olyan megközelítés figyelmet érdemel, amely kérdésfelvetésében és a tárgyalt módszertanban kapcsolódást mutat. Miután a kvalitatív társadalomkutatás a saját társadalom kontextusában vizsgálódik éppen úgy, ahogyan a formálódó (identitását kereső) magyarországi antropológia is teszi (nem tagadva a klasszikus etnológiai megközelítés relevanciáját), talán nem lényegtelen a két szemléletmód viszonyán kicsit eltöprengeni. Az antropológia és etnológia módszertani hasonlóságát és különbségeit tárgyaló érdeklődés szempontjából a két tárgyterület megnevezésére a szemléletmód kifejezés alkalmasabb fogalmi keretet kínál, mint a tudományág megjelölés alkalmazása. Kis túlzással azt mondhatjuk, hogy a kvalitatív kutatás módszertani eszköztárában az antropológiában kialakított s azóta is meghatározó instrumentárium a jellegzetes. A téma első pillantásra esetleg létjogosultnak tűnő megközelítése alapján felvethető volna, hogy a kvalitatív kutatás az antropológiában nem egyéb, mint antropológiai szemléletű szociológia, és a különbség mindössze abban áll, hogy a kulturális idegenséget nemcsak a földrajzilag távol található kultúrákban, hanem saját életvilágunkban is tematizálja és interpretálja. A kvalitatív kutatás általam hozzáférhető összefoglalásai (lásd az irodalomjegyzéket) és a bemutatásra kerülő kézikönyv tanulmányozása egy ennél árnyaltabb kép kialakítását teszi lehetővé. A kvalitatív társadalomkutatás és a (saját társadalomban vizsgálódó) kulturális antropológia kapcsolatának felvetéséhez szükségesnek tűnik a vizsgálandó problematika, a módszertan, az elméleti előfeltevések valamelyest részletezőbb bemutatása.¹

A kvalitatív társadalomkutatás egy olyan, szaktudományos kereteket túllépő, értelmezői beállítódás, a társadalomtudományi gyakorlatban uralkodó kutatástechnikai eljárás, amely a mai angolszász tudományos életben igen jelentékeny szerepet tölt be. Kezdetei a 20. század elejéig nyúlnak vissza; ekkor egyértelműen a szociológiához és a pszichológiához kapcsolódott, az adott diszciplínakon belül olyan új látásmódot meghonosítva, amely az uralkodó tudományfelfogás nézőpontját elutasította. Az irányzat

karakteressé formálódásában az amerikai szociológiában az 1960-as években lejátszódó nagyszabású átalakulás játszotta a döntő szerepet. Az addig uralkodó parsonsi strukturális-funkcionalista paradigmát több irányból érte támadás (Alexander 1996). Ezek a kritikai irányzatok teremtették meg a kvalitatív társadalomkutatás elméleti-módszertani kereteit, s váltak együtt az európai (elsősorban a német) kutatások generálójává.

A kvalitatív társadalomkutatás aktualitása, jellegzetességei

A kvalitatív kutatások megerősödése abban az új tudományfelfogásban gyökerezik, amely tagadja a természettudományos elvek alapján elgondolt objektív tudomány kizárólagosságát. Az utóbbi két évtizedben a kvalitatív kutatások nagymérvű felfutásáról, reneszánszáról beszélhetünk. Mi teszi aktuálissá és vonzóvá a nagyon eltérő tudományágak képviselői számára a kvalitatív társadalomkutatást? Egyes teoretikusai szerint a kuhni értelemben vett *normal science* rangjára igényt tartó értelmezői beállítódásnak miben rejlik tehát a titka? Minden vonatkozó kézikönyv abban az attitűdben látja e jelenség magyarázatát, ahogyan a kvalitatív vizsgálatok a társadalmi jelenségek felé közelítenek. A számszerűsítésre törekvő, standardizált eljárásokkal dolgozó, ezáltal erősen objektivistá módszerekkel és normatív koncepciókkal szemben az érintettek szemszögéből (*native point of view*) való vizsgálódás az adott életvilág olyan dimenzióját tárja fel a kívülálló értelmező számára, amely révén arról mélyebb, közelebb, hitelesebb, minőségibb képet nyerhet. A kvalitatív társadalomkutatás legfőbb törekvése az életvilág belülről való leírása, a cselekvő emberek saját nézőpontjának feltárása. A kívülálló számára nem hozzáférhető jelentés-összefüggések, strukturális jellemzők megismerése révén az adott életvilágban élők implicit tudásának explicit feltárása a társadalmi valóság megismerésének olyan dimenziója, amelynek egyaránt van gyakorlati és elméleti nyeresége. A saját életvilág horizontjából észlelhető kulturális idegenség megragadása és értelmezése a társadalmi szereplők perspektívájából az antropológiai kutatás azon kiindulópontjához köthető, amely az émiikus kategóriákon keresztül véli megragadhatónak a másik kultúra értelem-összefüggéseit. De nem pusztán tudománytörténeti, elméleti-módszertani okok következménye a kvalitatív kutatások áttörése. A mai társadalmi jelenségek vizsgálatában azért is kaphat kiemelt szerepet ez a látásmód, mert az értékrendek és életmódok korábbi, merev keretei feloldódtak, s azok plurálissá válásának következtében a minket körülvevő világban egyre több sajátos életformát, életstílust, szubkulturális csoportot találunk. Az életvilágok pluralizálódása következtében a társadalomkutató egyre gyakrabban szembesül olyan társadalmi kontextusokkal, melyek teljesen újak számára, s melyek radikális újszerűsége deduktív metodológiával nem igazán érhető el. A kvalitatív kutatások nyitottsága és flexibilitása, a lokális életvilágok belülről történő, mikroszkopikus szemléletű megközelítésmódja lehetővé teszi a geertzi értelemben vett sűrű leírások előállítását.

A heterogén interdiszciplináris társadalomtudományi érdeklődés összefoglaló elnevezéseként felfogott kvalitatív társadalomkutatásnak vannak olyan alapelvei és jellegzetességei, amelyek minden idetartozó nézetre egyaránt érvényesek. A kvalitatív társadalomkutatás négy elméleti alaptételt tart kiemelt fontosságúnak. Az első azt mondja ki, hogy a társadalmi valóság úgy fogható fel, mint a társadalmi interakció során közösen konstituált jelentések és összefüggések eredménye. A második alapelv a társadalmi va-

lóság folyamatjellegét, reflexivitását és diszkurzivitását hangsúlyozza. A harmadik arra utal, hogy az objektív életfeltételek az életvilág szubjektív jelentései révén válnak relevánssá. A negyedik szerint az adatnyerési stratégiák maguk is kommunikatív, dialogikus jellegűek, s ennek következtében az elmélet- és típusképzés a kvalitatív kutatásban maga is a valóság társadalmi létrehozásának perspektivikus rekonstrukcióját eredményezi.

A kiterjedt szakirodalomban a kvalitatív társadalomkutatás a jellegzetességeit elsődlegesen a kvantitatív kutatásokkal való oppozícióban ragadja meg. Csak a fontosabb szempontokat említem.

A kvalitatív kutatások esetében mindig a vizsgálat tárgya határozza meg az alkalmazásra kerülő kutatási módszereket, és nem fordítva, ahogy az a kvantitatív kutatásokra jellemző. Ez a rugalmasság és nyitottság teszi lehetővé, hogy adekvát adatnyerési és -értelmezési eljárások kerüljenek kiválasztásra. A vizsgálat tárgyát nem alakítják egyedi változókká, hanem a mindennapi összefüggésrendszer komplexitásában és egészében közelítik meg. A kvalitatív kutatás mindig az érintettek nézőpontjából és a perspektívák sokféleségének szem előtt tartásával vizsgálja a tudást és az interakciót. A jelenségeket és eseményeket konkrét eseteken keresztül közelíti meg, azokat nem szakítja ki természetes kontextusukból. Az induktív megközelítésből következik az is, hogy a komplex összefüggések megértésére és nem magyarázatra törekszik. Minden kvalitatív kutatás esetében megfigyelhető, hogy itt az a szerep, amelyet a kutató személye a kutatási folyamatban játszik, reflektált tevékenység, tehát nem tudatosan kizárható zavaró elem. A kutatói szubjektivitás éppúgy alkotóeleme a kutatási folyamatnak, mint a kutatott szubjektív entitás. A kutató a vizsgálat során tudatosan reflexív viszonyt alakít ki saját viselkedésével, cselekedeteivel, érzelmi megnyilatkozásaival kapcsolatban, s számol azokkal, hogy ezek szerepet játszanak az adatok későbbi értelmezésében.

A kvalitatív társadalomkutatás történetének főbb szakaszai

A kvalitatív szemléletű vizsgálatok elsődlegesen az USA és a német nyelvterület tudományos életében váltak meghatározóvá. Az eltérő tudománytörténeti háttér következtében jelentős különbségek tapasztalhatók a felfogások és az alkalmazott módszerek tekintetében. Robert K. Denzin, aki az amerikai kvalitatív kutatás vezéralakja,² a kvalitatív társadalomkutatás amerikai történetében hét szakaszt lát elkülöníthetőnek (Denzin 1997:12–18). A kulturális idegenség megértésére irányuló törekvések antropológiai és szociológiai hagyománya jelenti Denzin szerint a kvalitatív kutatások kezdeteit. A 20. század kezdetétől a második világháborúig tartó időszakot a *hagyományos kutatás periódusának* nevezi, s fő képviselőiként az antropológiában Bronislaw Malinowski funkcionalista életművét, a szociológiában a chicagói iskola tevékenységét nevezi meg. A *modernista szakasz* az 1970-es évekig tart. Ez az időszak a kvalitatív kutatások formalizálásának, önálló irányultsággá alakulásának ideje, ekkor jelennek meg az irányzat első kézikönyvei. A harmadik szakasz megnevezésére Denzin Clifford Geertz *elmosódott műfajok* kifejezését kölcsönzi. Ez a nyolcvanas évek közepéig tartó periódus kutatásait jellemzi. Ebben az időszakban a kutatás tárgyának és metodikájának különböző elméleti modelljei és megértési módjai a meghatározók, amelyekből választani, sok esetben kombinálni tud a kutató, ami műfajkeveredéshez vezet. A szimbolikus interakcionizmus,

az etnometodológia, a fenomenológia, a szemiotika (és a hermeneutika) vagy a feminizmus jelentik azokat az alternatív paradigmákat, amelyek az elmosódott műfajok periódusának meghatározó irányultságai. A *Writing Culture* kötet megjelenésétől (1986) számítja Denzin a negyedik szakaszt, amit a *reprezentáció krízise* elnevezéssel jelöl. Az ismeretek ábrázolásának folyamata, a textualizáció kérdései válnak a kvalitatív társadalomkutatás alapvető meghatározóivá. A valóság részleges érvényű konstrukciójaként tételeződik ebben a periódusban a kvalitatív kutatás folyamata. Az 1990-es évek időszakát az *ötödik szakasznak* nevezi Denzin, s fő jellemzőjének azt tartja, hogy a narratívumok lépnek az elméletek helyébe. A nagy elbeszélés elveszti érvényességét, a posztstrukturalista elmélet itt is erősen érezteti hatását. A *hatodik mozzanat* a jelen időszaka, amelyet a posztexperimentális írásmód jellemez. A kvalitatív társadalomkutatás jövőbeli fejlődése képezi Denzin felfogásában a *hetedik szakaszt*.

A németországi kvalitatív kutatások más elvek mentén szerveződnek, s más hangsúlyokat mutatnak. Itt a 20. század kezdeti szakasza elsődlegesen Wundt pszichológiájában gyökerezik. Az igazi áttörés csak a hetvenes évekre tehető, mikor bekövetkezett az amerikai eredmények importja, ezek közül elsődlegesen a szimbolikus interakcionizmus meghonosítása emelhető ki. Ezt az időszakot az eljárás módokra való koncentráció periódusa követi, s a kutatási gyakorlat nagymérvű expanziója jellemzi. Szemben az amerikai kutatással, ahol a posztstrukturalista elmélet hatásaként nagyszabású viták zajlottak, a németországi kutatásokban ezek kevésbé kaptak hangsúlyt, sokkal inkább az adatnyerés érvényességének és általánosíthatóságának problematikája uralta a tudományos diskurzust. A nyolcvanas évek vége eredményes időszaka a németországi kvalitatív kutatásoknak. Ekkor született ugyanis két olyan kutatási módszer, amely nem az amerikai hagyományból kölcsönzött: a narratív interjú, amely Fritz Schütze nevéhez kötődik s az objektív hermeneutikának nevezett irányzat. Ezek a módszerek egyre nagyobb jelentőségre tettek szert a németországi kutatásban, elsődlegesen az életrajzi kutatások keretében. A nyolcvanas évek végétől jelennek meg az első tankönyvek, bevezető jellegű tanulmányok (Lamnek 1988; 1989; Bohnsack 1993; Spöhring 1989).

A kvalitatív kutatás elmélete és módszerei

A kvalitatív kutatás átfogó kategória, s különböző kutatási perspektívákat foglal magában. Ezek a perspektívák az elméleti pozíció, az adatnyerési technikák és az adatok értelmezése alapján különíthetők el. Teoretikus alapelvek először a szimbolikus interakcionizmus hagyományában lelhetők fel. Ez az irányzat éppen úgy, mint a fenomenológiai szociológia, a szubjektív jelentések és az individuális értelemtulajdonítások iránt érdeklődött. Ezzel szemben az etnometodológia és a konstruktivizmus a fő hangsúlyt a mindennapi élet rutinjaira, a társadalmi valóság konstituálásának kérdéseire helyezte. A harmadik vonatkozási pontot a strukturalista és a pszichoanalitikus beállítódás jelenti, amelyek a latens társadalmi konfigurációk, illetve a tudatalatti pszichikai struktúrák és mechanizmusok vizsgálatát célozták meg. A három elméleti pozícióhoz eltérő kutatási célok és alkalmazott módszerek tartoznak. A szimbolikus interakcionizmus és a fenomenológia esetében a szubjektum nézőpontja áll az érdeklődés előterében. Az etnometodológia és a konstruktivizmus a társadalmi helyzetek, miliók létrehozási folyamatának

a leírását tekinti a legfontosabb szempontnak, míg a strukturalizmusnál és a pszichoanalízis esetében a cselekvés- és jelentés-létrehozó mélystruktúrák hermeneutikai rekonstrukciója a cél.

A szimbolikus interakcionalizmus és a fenomenológia az adatnyerési eljárás módok közül elsődlegesen a narratív interjú és a vezérfonal-interjú alkalmazza, s az interpretációs modellek közül a kvalitatív tartalomelemzést, a narratívák szekvenciaelemzését, valamint a hermeneutikus eljárás módokat részesíti előnyben. Ezek a vizsgálatok legtöbbször a mindennapi tudás elemzésében és a biográfiakutatásban realizálódnak. Az etnometodológia és a konstruktivizmus előszeretettel használja a részt vevő megfigyelés módszerét, de emellett a gyakran alkalmazott módszertani eljárások közé tartozik a csoportbeszélgetés, az interakciók megfigyelése és a dokumentumok kutatásba való bevonása is. Ezen említett irányzatok interpretációs módszerei közé a beszélgetéselemzés és a diskurzusanalízis mellett a dokumentumok értelmezése tartozik. Ezeket az eljárásokat az életvilág-analízis során alkalmazzák, de a kritikai kultúraelemzés (*cultural studies*) vizsgálatai is ebbe az értelmezési tartományba sorolhatók. A strukturalista és pszichoanalitikus megközelítésmódok elsődlegesen interakciók megfigyelésére és szisztematikus feljegyzésére, valamint fényképek és filmek elemzésére támaszkodnak. Az alkalmazásra kerülő értelmezési módszerek közül főképp az „objektív” hermeneutika, a mélyhermeneutika és a hermeneutikus tudásszociológia említhető. A két irányzat vizsgálatait főleg a családkutatás, az életrajzi és generációkutatás, valamint a társadalmi nemek vizsgálata (*gender studies*) területén végzi.

A kvalitatív kutatás igazi erőssége módszertani eszköztárának sokféleségében, annak kifinomultságában rejlik. Miután a társadalmi aktorok életvilágát lokális-szituatív dimenziójában kívánja leírni és elemezni, a szituációk sokféleségének megragadására alkalmas eljárás módokat kell alkalmaznia. A módszertani spektrum utóbbi évtizedekben megfigyelhető jelentékeny kiszélesedése, az eljárás módok finomodása egyaránt jellemzi az amerikai és német kvalitatív társadalomkutatást. Az egyes módszertani eljárások sohasem öncélúak, minden esetben meghatározott teoretikus megfontolások állnak hátterükben.

A kvalitatív kutatás mai lehetőségei, hazai recepciója

Ha túlzó is Denzinnek (1997) az a megállapítása, mely szerint a posztmodern végével a kvalitatív társadalomkutatás egy új tudományos spiritualizmus létrejöttéhez fog hozzájárulni, azoknak a kritikai észrevételeknek sem lett igazuk, melyek azt mondták, hogy itt pusztán egy konjunkturális felfutásról van szó.

A kvalitatív kutatás újabb elméleti törekvései, módszertani-kutatástechnikai újításai több ponton is kínálnak kapcsolódást a hazai antropológiához. A tematikus és metodológiai kompatibilitás az antropológiai és kvalitatív megközelítés esetében nem vitatható. A kvalitatív társadalomkutatás elméleti megfontolásai és kérdésfeltevései a saját társadalomban fellelhető kulturális idegenség antropológiai megközelítése során nagy fontossággal bírnak. De emellett azok az adatnyerési és -értelmezési eljárások is figyelmet érdemelnek, amelyek az utóbbi évtizedekben alakultak ki. A narratív interjú például olyan, ma már általánosan elterjedt kutatástechnika, amely Magyarországon csak igen szóróvá-

nyosan kerül alkalmazásra. S az elméleti-módszertani kapcsolódásokon túl is van egy vonatkozás, amely nagy jelentőségre tehet szert. A kvalitatív kutatások mai megjelenési formáiban egyre hangsúlyosabb szerepet kap a gyakorlati alkalmazhatóság. Elsődlegesen a szociális munkában, az oktatás bizonyos területein és az egészségügy praxisában van példa a kutatási eredmények gyakorlati hasznosítására. Ezek a példák a kutatási eredmények gyakorlati visszafordíthatóságának, felhasználhatóságának olyan aspektusát jelenthetik, amelyek erősíthetik a hazai antropológia mind ez ideig nem igazán hatékony alkalmazott antropológiai törekvéseit. Az akut társadalmi problémák kezelésében, a krízismenedzselés különböző formáiban az angolszász kvalitatív társadalomkutatás a gyakorlati alkalmazhatóság terén is bizonyította, hogy az ily módon szerzett ismeret nem pusztán teoretikus érvénnyel bír, hanem azok közvetlenül is visszafordíthatók a társadalmi problémák kezelése során.

Kérdés, hogy a kvalitatív kutatások magyarországi recepciója bekövetkezik-e egyáltalán. Az eddigi csekély hatás egyelőre a piackutatásban és a neveléstudományban mutatkozik. A magyarul az utóbbi években hozzáférhető művek a nemzetközi szakirodalomban periferiális jelentőségűek. A hazai recepció megítélésem szerint elsődlegesen annak függvénye, hogy a magyarországi szociológiában bekövetkező változások milyen irányba fordulnak.³

A meghatározó monográfiák magyarra fordítása, a kutatástechnikai újítások fordításgyűjteményekben való megjelenítése, az eredmények egyetemi oktatásban való hangsúlyosabb megjelenítése, a gyakorlati alkalmazhatóság szempontjainak figyelembevétele lehetnek azok a lépések, melyek révén az irányzat Magyarországon is meghonosodhat. A lehetőség az antropológiai kutatás számára is adott, de elképzelhető az is, hogy mint nem a szakterülethez kapcsolódó vizsgálati irány a kvalitatív társadalomkutatás eredményeit eleve kizárja tájékozódási pontjai közül. Magam úgy vélem, hogy a hazai antropológia törekvésében, melynek célja, hogy a társadalomtudományok között karakteres és jól azonosítható szerepet töltsön be, a kvalitatív társadalomtudományi módszerek és beállítódás alkalmazása nem az eljellegtelenedéshez, hanem éppen ellenkezőleg, a szélesebb szakmai közvélemény számára is világos és érdeklődésre számot tartó eredmények eléréséhez vezető eszköz lehet.⁴

JEGYZETEK

1. Miután elsődlegesen a kvalitatív kutatás átfogó bemutatására és az antropológiához való kapcsolódásának felvázolására törekszem, a könyv bemutatását nem tartalomjegyzékének bő ismertetésével véltem megoldhatónak, hanem a hangsúlyosabb kérdések részletesebb kiemelésével. Ennek következtében néhány vonatkozást nem érintek. Röviden itt térek ki a kézikönyv szerkezeti felépítésére, és utalok azokra a részekre, melyekkel nem tudtam részletesebben foglalkozni. A *Mi a kvalitatív kutatás* címet viselő bevezető fejezetet egy önálló tematikus blokk követi: *A Hogyan csináljunk kvalitatív kutatást – paradigmatis kutatási stílusok* című részben a kvalitatív kutatásban meghatározó szerepet játszó kutatók életművének részletező, összefoglaló bemutatását találjuk. Miután ezen szerzők tevékenysége az elméletek ismertetésekor újra előkerül, nem láttam szükségét erre külön kitérni. Anselm Straussnak, a *Grounded Theory* létrehozójának pályaképén túl ovashatunk Erving Goffmann, Harold Garfinkel, Paul Willis, Georges

Devereux, Clifford Geertz és Norman K. Denzin hozzájárulásáról a kvalitatív kutatáshoz. Az ezt követő nagyobb egység a kvalitatív kutatás elméleti kereteit veszi számba. Egyfelől önálló alfejezetet szentel az úgynevezett háttérelméleteknek: a fenomenológiai életvilág-elemzésnek, az etnometodológiának, a szimbolikus interakcionalizmusnak, a konstruktivizmusnak, valamint a társadalomtudományi hermeneutikának. A tárgyspecifikus kutatási programok és elméleti perspektívák keretében a kézikönyv a kvalitatív életrajzkutatás, a kvalitatív generációkutatás, az etnográfiai életvilág-analízis, a *cultural studies*, a *gender studies*, a szervezetek elemzése és az evaluációkutatás problémakörét részletezi önálló fejezetekben. *A kvalitatív kutatás metodológiája* címet viselő nagyobb egység – többek között – érinti a kutatási folyamat, a hipotézisek, az indukció-dedukció, az adatgyűjtési eljárások kiválasztásának problematikáját. *A kvalitatív módszerek és kutatási gyakorlat* blokkban – amely a könyv gerincét alkotja – önálló bemutatást kap a narratív interjú, a csoportbeszélgetés, az etnográfiai megfigyelési módszerek, a fényképek mint társadalomtudományi adatok, a film mint tapasztalati anyag, a beszélgetések transzkripciója, a narratív-életrajzi interjú analízise, a vezérfonal-interjú elemzése, a kvalitatív tartalomelemzés, a szövegelemzés a *Grounded Theory*ban, a kvalitatív adatok számítógépes elemzése, a dokumentumelemzés, az objektív-hermeneutika elemzési eljárása, a beszélgetéselemzés és a mélyhermeneutika. *A kvalitatív kutatás kontextusa* záró egységben olyan kérdések merülnek fel, amelyek az eddigi szakirodalomban nem kaptak kiemelt szerepet. Így szó esik a kutatásetikáról, a kvalitatív kutatás oktathatóságáról, alkalmazási lehetőségéről. Az egyes fejezeteket a kérdéskör legavatottabb szakértői készítették. Az igen nagy számban fellelhető angol és német nyelvű hasonló összefoglalások legkiemelkedőbb darabjává koncepciózus felépítettsége, kimunkált fejezetei teszik. Külön kiemelendő az intertextuális utalások kidolgozottsága és árnyaltsága, ami azonfelül, hogy az egyes fejezetek önállóan is megállják helyüket, lehetővé teszi használója számára a saját igényei szerinti olvasat előállítását.

2. Aki az elemzett kézikönyvek szerzője, szerkesztője, akiről az ismertett kézikönyvben önálló fejezet is szól egyben.
3. Érdekes, hogy a hazai szociológia objektivistá szemléletét kritizáló Léderer Pál (2002) argumentációjában a kvalitatív kutatások eredményei nem kapnak kiemelt szerepet, jóllehet a textualitás és narrativitás problematikája azokban is hangsúlyosan van jelen.
4. Figyelemre méltó ebből a szempontból a Zeitschrift für Ethnologie legutóbbi számában lezajlott vita James Clifford, a posztstrukturálista antropológia meghatározó személyisége és Paula G. Rubel között. Az egyik vádpont Cliffordék tevékenységével kapcsolatban az volt, hogy nagymértékben hozzájárultak az antropológiának a kritikai kultúratudományban (*cultural studies*) való feloldódásához (Rubel 2003:17–19; Clifford 2003:59–65).

IRODALOM

ALEXANDER, C. JEFFREY

1996 Szociológiaelmélet a II. világháború után. Budapest: Balassi.

BEHNKE, CORNELIA – MEUSER, MICHAEL

1999 Geschlechterforschung und qualitative Methoden. Opladen: Leske+Budrich.

BOHNSACK, RALF

1993 Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen: Leske+Budrich.

BOHNSACK, RALF, HRSG.

1998 Biographieforschung und Kulturanalyse: transdisziplinäre Zugänge qualitativer Forschung. Opladen: Leske+Budrich.

BRÄHLER, ELMAR, HRSG.

1996 Quantitative Einzelfallanalysen und qualitative Verfahren. Gießen: Psychosozial-Verlag.

BRÖSEMEISTER, THOMAS

2000 Qualitative Forschung: ein Überblick. Wiesbaden: Westdt. Verlag.

CLIFFORD, JAMES

2003 Response to Paula Rubel. Zeitschrift für Ethnologie 128:59–65.

DENZIN, K. NORMAN

1992 Symbolic interactionism and cultural studies: the politics of interpretation. Oxford: Blackwell.

1994 Handbook of qualitative research. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publ.

1997 Interpretive ethnography: ethnographic practices for the 21st century. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

DENZIN, K. NORMAN, ED.

1999a Strategies of qualitative inquiry. Thousand Oaks, Calif. – London: Sage.

1999b The landscape of qualitative research: theories and issues. Thousand Oaks, Calif. – London: Sage.

DENZIN, K. NORMAN – LINCOLN S. YVONNA

2002 The qualitative inquiry reader. Thousand Oaks, Calif. – London: Sage.

FLICK, UWE

2000 Qualitative Forschung: Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.

GARZ, DETLEF, HRSG.

1991 Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen. Opladen: Westdt. Verlag.

GIRTLER, ROLAND

1992 Methoden der qualitativen Sozialforschung: Anleitung zur Feldarbeit. Wien: Böhlau.

HEINZE, THOMAS

1996 Qualitative Sozialforschung: Erfahrungen, Probleme und Perspektiven. Opladen: Westdt. Verlag.

HUBERMAN, A. MICHAEL – MILES, B. MATTHEW, ED.

2002 The qualitative researcher's companion. Thousand Oaks – London: Sage.

LAMNEK, Siegfried

1988 Qualitative Sozialforschung. 1. Methodologie. München: Psychologie Verlags Union.

1989 Qualitative Sozialforschung. 2. Methoden und Techniken. München: Psychologie Verlags Union.

LÉDERER PÁL

2002 *A szociológus, a módszerei, meg a szövege*. Budapest: Új Mandátum.

LUCIUS-HOENE, GABRIELE – DEPPERMANN, ARNULF

2002 *Rekonstruktion narrativer Identität: ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Opladen: Leske+Budrich.

LUEGER, MANFRED

2000 *Grundlagen qualitativer Feldforschung: Methodologie, Organisierung, Materialanalyse*. Wien: WUV-Universitätsverlag.

MAYRING, PHILIPP

1990 *Einführung in die qualitative Sozialforschung: eine Anleitung zu qualitativem Denken*. München: Psychologie-Verlag.

PETZOLD, MATTHIAS

1997 *Elternschaft: Qualitative Forschung zur Familie*. Sankt Augustin: Gardez.

ROSENTHAL, GABRIELE

1995 *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt am Main: Campus.

RUBEL, G. PAULA

2003 *Travelling Cultures and Partial Fictions: Anthropological Metaphors for the New Millennium*. *Zeitschrift für Ethnologie* 128:3–24.

SPÖHRING, WALTER

1989 *Qualitative Sozialforschung*. Stuttgart: Teubner.

STRAUSS, L. ANSELM

1998 *Grundlagen qualitativer Sozialforschung: Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.

WIEDEMANN, M. PETER

1986 *Erzählte Wirklichkeit: zur Theorie und Auswertung narrativer Interviews*. Weinheim: Psychologie-Verlags-Union.

Clifford Geertz: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press: Princeton–Oxford, 2000. 271 p.

Clifford Geertz írásainak jelentősége vitán felül áll az antropológiában. Nem csupán a szűken vett antropológiai írásai, de a tudományágot csak látszólag érintő szövegei is meghatározók, és sokszor a reveláció erejével hatnak. Mi biztosít hitelt és meggyőzőerőt Geertz írásainak? Minden bizonnyal hatalmas olvasottságán és számos – Jáván, Balin és Marokkóban végzett – terepkutatásán túlmenően az a könnyed és szellemes stílus, mely a geertzi szövegek világát páratlanná teszi, legalábbis az antropológiában. Legutóbbi kötetének, mely túlnyomórészt az 1983 és 1999 között írt tanulmányait tartalmazza, több fejezete olvasható magyar fordításban is.¹ Maga az angol nyelvű kötet azonban, az összes tanulmányt (s az alcímet is) figyelembe véve többletet jelent az egyes elszigetelt írásokhoz képest. Az alcím filozófiai témák antropológiai reflexióit ígéri, a főcím *Available Light* (Elérhető fény), a saját végességével is számoló széttekintésre utal. Az egyes írások, együtt olvasva azokat, a humán tudományok legégetőbb kérdéseire vetnek fényt. Geertz rendkívül széles körű érdeklődése s esszéinek tematikus gazdagsága nem áll ellentétben azzal a megállapítással, miszerint újra és újra egyazon meglátáshoz és felismeréshez hozza közelebb az olvasót. Az antropológiáról s annak megváltozott, illetve változóban lévő helyzetéről ír, legyen szó akár a terepmunka körül dúló vitákról, akár a nacionalizmus kérdéséről vagy Thomas Kuhn munkásságáról. A szerző meglátásai és érvelésmódja hozza közös nevezőre az első ránézésre idegennek tűnő témákat. Ami a *filozófiai témákat* összeköti, az a Geertz által képviselt *antropológiai reflexiók* mélysége és kifinomultsága. A kései Geertz-írások mögött meghúzódó belátás szerint a világ (a kultúrák, az identitások, a tudományos közösségek s maga az antropológia is) állandó változásban, átalakulásban van; ezért is van szükség a részletekbe menő fogalmi tisztázásra, egyfajta *dekonstrukcióra*. A kötet egyes darabjai így a kultúra, az antropológia, az elme, a történelem, a pszichológia, a terepmunka, a relativizmus és a politikaelmélet fogalmainak és alapkérdéseinek újragondolásaiként is olvashatók.

Az *Előszó*ban a szerző felvázolja viszonyát (s az antropológia lehetséges viszonyát) a filozófiához s különösen a kései Wittgensteinhez, akinek munkássága a „göngyös talajra” („Back to the rough ground” – idézi a *Filozófiai vizsgálódásokat*) vezette (xii. p.).

Az első fejezetben (*Passage and Accident: A Life of Learning*) Geertz saját pályafutásáról vall, iskolákról, egyetemekről, kutatásokról s általában antropológiai elképzeléseiről. A geertzi felfogásban az antropológia – mely más készséget igényel a terepen, s mást a tanteremben – a vizsgált kultúra jelentéseinek keretét tanulmányozza (15. p.). Az egész kötetben ez a szöveg a legszemélyesebb és a leginkább elégikus hangvételi, mely leginkább visszafogottságával gyakorol nagy hatást az olvasóra.

A második fejezet (*Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological*

Fieldwork in the New States) a kötet legrégebben (1968-ban) született írása. Egyaránt olvasható a terepmunka etikai dimenzióit vizsgáló tanulmányként, John Dewey hatását elemző értekezésként vagy akár Geertz indonéziai és marokkói terepmunkáiról szóló ismertetőként. Valójában ezek az olvasatok egymás hatását erősítik, s így jön létre az a komplexitás, amely írásainak sajátos ismérve. Geertz olyan teoretikus szerző, akinek szövegei empirikus kutatásaira történő hivatkozások nélkül elképzelhetetlenek, ugyanakkor terepfeljegyzései szegényebbek lennének hihetetlenül gazdag olvasottsága és interpretációs készsége nélkül. A tanulmány egyik legizgalmasabb része az, melyben Geertz ismerteti egy jávai esetet, ahol egy fiatal jávai íróról olvashatunk, aki mellesleg Geertz írógépén dolgozott. Egy alkalommal, amikor Geertz nem adta neki kölcsön az írógépet, a férfi megsértődött. Így vesztett el egy munkatársat, s ugyanakkor gazdagodott egy felismeréssel: a terepmunka során emberekkel kell együtt élni és dolgozni, akiket talán könnyebb elveszíteni, mint megnyerni (35. p.). Az esszé végkövetkeztetése a kötet többi írásában is visszatér: az antropológiai kutatás lényege az egyensúly megtalálásában s a szcientizmus és a szubjektivizmus együttes elkerülésében van (40. p.).

A harmadik fejezet *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások* című, magyar nyelvű válogatásban már magyarul is megjelent *Anti Anti-Relativism* (Anti-antirelativizmus; Geertz 2001a). Az írás a geertzi dekonstrukció mintapéldája. A tanulmány célja nem a relativizmus apológiája, hanem az antirelativizmus előfeltevéseinek cáfolata (42. p.). Geertz ironikusan és szellemesen rajzolja meg a relativizmus Montaigne óta jelen lévő szellemét s azt az ellenállást, melyet ez a szellemiség kiváltott bizonyos gondolkodókból. A kulturális relativizmus (mely nem egészen azonos a relativizmus egészével, mely egy filozófiai, ismeretelméleti kérdés s nem egy diszciplína belátása) elválaszthatatlan az antropológiától s az antropológiai ismerettől – állítja a szerző (44. p.).

A negyedik fejezet a magyarul ugyancsak olvasható *A sokféleség édes haszna* (*The Uses of Diversity*) című tanulmány (Geertz 2001b). Az esszében az előző tanulmány gondolatmenetét ellenkező irányból vizsgálja fel Geertz. A plurális világhelyzet mint alapadottság jelenik meg, s ennek következményeit fogalmazza meg a tanulmányban. Lévi-Strauss egy tanulmányára hivatkozva, majd azt Richad Rorty („Posztmodern burzsoá liberalizmus”) írásával szembeállítva mutatja be a diverzitás kérdését s az erre adható válaszok lehetőségét (73. p.). A „mi és ők” kérdéséről van itt szó, az identitások, az életformák megkerülhetetlen találkozásáról és (optimális esetben) együttéléséről. A „kollázslét” adottság, s így feltétlenül a sokféleség kezelését és megértését követeli, ennek beláttatásához pedig az antropológia komoly segítséget nyújthat (85. p.).

A kötet ötödik fejezetében öt írás sorakozik egymás után. *A Waddling In* című szöveg 1985-ben keletkezett, így a kötet régebbi tagjai közül való. Remekbe szabott „állapotjelentés” a kulturális antropológiáról, a „négy terület” (régészet, fizikai antropológia, nyelvészet, kulturális és szociálintropológia) kérdéséről, a tudományág változásairól. Az írás az antropológia státusát vizsgálja, azt a sokszínűséget, melyet ez a tudomány (amely „belülről” zűrzavarosabb, mintsem azt más tudományterületek képviselői hinnék, ám ez akár a diszciplína erőssége is lehet) jelent és jelenthet a jövőben (94. p.). A következő írás a magyarul is olvasható *Kultúrák háborúja* (*Culture War*; Geertz 1996), melyben Geertz Marshall Sahlins és Gananath Obeyesekere Cook haláláról kialakított interpretációit elemezve mutat rá az antropológiai elemzés (és előfeltevések) mibenlétére. Geertz visszatérő s a filozófiai hermeneutika belátására emlékeztető gondolata, hogy

a megértés valójában a lezáratlan párbeszéd során alakulhat ki. Ezt tartja célravezetőnek az antropológiában is, hiszen a két elemzett álláspont keltette feszültség az, mely előreviheti magát a tudományágot (107. p.). A *Deep Hanging Out* című szöveg ismét két szerző, ezúttal Pierre Clusters és James Clifford munkáival foglalkozik. A guayaki indiánokat kutató „ortodox” Clusters s a szellemes, „újító” Clifford összemérése a sokszínű kulturális antropológia újragondolására szolgál az írásban. A terepmunka státusáról folyó vita Geertz meglátása szerint egyáltalán nincs megoldva azzal a posztmodern könnyedséggel, amelyet Clifford alkalmaz. Véleménye szerint ortodoxia ide (Clusters), eredetiség oda (Clifford), az antropológia nem függetlenedhet a terepmunkától. Túl korai lenne a „gyökereket járatokra cserélni” (amivel Geertz a *roots* [gyökerek] szóra s ezzel Clifford kötetének címére – *Routes* [járatok] – utal; 118. p.). A *Történelem és Antropológia (History and Anthropology)* című írás magyar fordításban is olvasható (Geertz 2000). A geertzi dekonstrukció eljárás módjának megfelelően a történelem (az idő, a múlt, a nagy tudomány) és az antropológia (a tér, a jelen, a kicsi vizsgálata) előfeltevéseit értelmezi, s könyvek, irányzatok áttekintésén keresztül világítja meg az interdiszciplinaritás nehézségeit. Az izgalmas elemzés végkifejlete ebben az esetben is a párbeszéd, az „és” hangsúlyozása, legalábbis Geertz ezt tartja hangsúlyosnak az antropológia és a történelem találkozása vonatkozásában. Az V. fejezet utolsó írása a „*Local Knowledge*” and *Its Limits* címet viseli, mely Geertz 1983-as kötetének címére utalva néhány „utólagos megjegyzésben” (*Some Obiter Dicta*, vallja a szöveg alcíme) tekinti át az antropológiai megértés lokális-szituatív természetét. Mi a törvények, az általánosítások szerepe egy olyannyira sokrétű vállalkozásban, mint az antropológia? Geertz válasza határozott: az „univerzalizmus kihívására” csak situatív, pillanatnyi és személyes válasz adható, legalábbis az antropológiában (140. p.).

A könyv hatodik fejezete a *The Strange Estrangement: Charles Taylor and the Natural Sciences*, Charles Taylor életművének újragondolása. Geertz ezen írása különösen érdekes, mivel megvilágítja nézeteit a hermeneutikai tudományok s a „naturális” tudományok viszonyának és vitájának kérdésében. Geertz *interpretatív antropológiáját* eleve a naturalizmus és szcientizmus teljes elutasítására építi. Geertz elkerülendőnek tartja a naturalizmust, ugyanakkor nem tartja célravezetőnek a végletes szakadást a humán s a természettudomány között. Nem a teljes elidegenítés a cél, ahogyan azt a kulturális pszichológia kapcsán is jelzi (a kötet kilencedik fejezetében), de nem is egy sosem volt egység kialakításának terve (156. p.). A dialogikus belátás itt is érvényesül: a természettudomány humán gyökereinek feltárására van szükség, csakúgy ahogyan a humán tudományt meg kell óvni a teljes naturalizációtól (157. p.).

A hetedik fejezet (*The Legacy of Thomas Kuhn: The Right Text at the Right Time*), mely magyarul szintén megjelent már (Geertz 1997), Thomas Kuhn örökségét tekinti át. Kuhn „relativisztikus” tudományfelfogását s annak jelentőségét maradandónak vallja Geertz. A kuhn-i tudományfelfogás központi eleme, hogy a tudománytörténet egyúttal tudományos közösségek története, azaz a jelentésadásban részt vevő és osztozó emberek csoportjainak sora (163. p.). A szerző megállapítása szerint a paradigmákat vizsgáló Kuhn főműve, *A tudományos forradalmak szerkezete* a legtöbb nagy hatású társadalomtudományi munkához hasonlóan „jelentős empirikus munka” (122. p.). Talán nem árt emlékeztetni arra, hogy Michel Foucault mellett éppen Thomas Kuhn az, akire a „re-

lativizmus” kérdésével kapcsolatban a leggyakrabban és legegyszerűbben hivatkozik Geertz.

A nyolcadik fejezet (*The Pinch of Destiny: Religion as Experience, Meaning, Identity, Power*) William James vallásfelfogásának relevanciáját gondolja végig, egyúttal rámutat arra az elmozdulásra, mely a „vallási érzékenység világában” zajlott le a 20. században. Míg a század elején, James idejében a vallást az egyéni átélés pszichológiai horizontjában vizsgálták, napjainkra egyre inkább a vallás kollektív értelmezése válik szükségessé. A tapasztalás, jelentés, identitás és a hatalom kategóriáiban meghatározott vallás kérdéskörét Geertz más írásaihoz hasonlóan konkrét és szemléletes példán keresztül jeleníti meg. Indonéziában az identitáskeresés vallási aspektusa a női ruha, a *jilbab* viselésében érhető tetten. A *jilbab* viselet azelőtt idősebb mohamedán nőknél volt megszokott, míg (Suzanne Brenner kutatásaira hivatkozva) az 1990-es évek Indonéziájában egyre több fiatal, egyetemista nő viseletévé vált. Mindez a politikai és vallási identitáskeresés kontextusában válik érthetővé és értelmezhetővé (182. p.). Geertz vélekedése szerint a vallás világának változása nem teszi indokolatlanná a kérdést, hogy mi lehet James megfigyelésének jelentősége napjainkban (184. p.). A filozófiai kérdésekre fogékony olvasó az ehhez hasonló geertzi kérdésekben a szöveg időbeli távolsága keltette feszültség felszínre hozásának és áthidalásának *hermeneutikai* kérdéseire ismerhet.

A kilencedik fejezet (*Imbalancing Act: Jerome Bruner's Cultural Psychology*) Jerome Bruner kulturális pszichológiáját értelmezi. A pszichológia Wundttól Dennettig ívelő sokrétűségét számba véve teszi fel a kérdést Geertz, mi is a pszichológiai kutatás fő színtere s célja. Jerome Bruner a kognitív szemlélet, majd a narratív megközelítés élharcosa, aki naturalizációellenessége miatt jelentős gondolkodó a szerző számára (189. p.). Ezenfelül azért is fontos lehet a bruneri kulturális pszichológia, mivel annak középpontjában is a jelentésadásnak (s annak a *világ* felépítésében betöltött szerepének) a vizsgálata áll (196. p.). Geertz megfigyelése szerint a kultúra és az elme vizsgálata és megértése nem a kettő elszigetelése (evolúciós pszichológia, szimbolikus antropológia), de nem is egy nagyobb egységben (kognitív tudomány, szemiotika) való összemosás útján valósítható meg (200. p.). Az elhamarkodott válaszkísérletek és megoldási javaslatok helyett az egyre igényesebb s elmélyültebb vizsgálódást tartja célravezetőnek.

Ezt a lezáratlan kérdést és gondolatkört viszi tovább a kötet tizedik fejezete, a *Culture, Mind, Brain/Brain, Mind, Culture*. Az antropológia és a pszichológia tárgyválasztását (Culture-Mind, Kultur-Geist, Culture-Esprit, csupán tradíciótól függ; 203. p.) már külön-külön is nehéznek tartja, de ha a két területet együtt vizsgáljuk, a problémák megsokszorozódnak, vallja Geertz (203. p.). A tanulmányban szerzők és könyvek sokaságát idézi Geertz, s megállapítja, hogy elme és kultúra, bent és kint egymásra találása a kortárs tudat kutatás s a kulturális pszichológia nagy célkitűzései közt is előkelő helyet foglal el. Az antropológia oldaláról különösen az „érzések és érzelmek” kulturális kutatását tartja jelentősnek (208. p.). A legizgalmasabb feladat ez esetben sem a végső válaszok megadása, sokkal inkább annak megtalálása, hogy mit és hogyan keressenek a tudósok (215. p.).

A könyv tizenegyedik és egyben utolsó fejezete a *The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century*, melynek egy részlete nemrégiben jelent meg magyar fordításban (Geertz 2003). Nagyigényű áttekintés a politikai elméletekről s a kultúrák és

államok számos elgondolkodtató és kihívással teli gondjáról. A világ „szétforgácsolódott” állapota újfajta megközelítésmódokat igényel(ne), s Geertz szerint az antropológia részletekre és a különbségekre érzékeny elemzőmódszerei nagymértékben segíthetnék a politikai elméleteket abban, hogy a világ folyamatait pontosabban érthessék meg. A túlzó relativizmus (posztmodern) s a „nagy elbeszélés” (Huntington civilizációinak összecsapása) egyike sem ad kielégítő választ a világ problémáinak kihívásaira s azok összetettségére (222. p.). A nacionalizmus jelensége egy olyan világban, melyben az ország, állam, kultúra fogalmai elmosódottak, igencsak elgondolkodtatónak tűnik (231. p.). Geertz szerint az azonosságok és különbsőségek sokfélesége olyan példákön mutatkozik meg leginkább, mint Kanada, Srí Lanka vagy a volt Jugoszlávia esete (237. p.). Mindhárom ország eltérő módon összetett, a sokféleség eltérő mintázatai miatt jelentkezik bennük feszültség és konfliktus. A világ aktuális helyzete, a vallási, etnikai konfliktusok, a globalizáció, azonosságok és eltérések küzdelme egyben a liberalizmus (ugyancsak sokértelmű) fogalmának felülvizsgálatát is szükségessé teszi. Geertz felfogásában a liberalizmus nem lehet csodaszer, hiszen világméretű elterjesztése, kötelezővé válása csupán a kolonializmus folytatása lenne (258. p.). Ami elérhető, sőt több: szükséges, az nem más, mint a „remény erkölcsi kötelezettsége” (260. p.).

Mi mondható el összegzésként a tanulmánykötetről? Annyi minden bizonytalansággal, hogy a szellemes, ironikus, hosszú mondatokkal és idézetekkel szívesen élő Geertz morális felelősségérzetű áthatott esszéinek sorát tartalmazza. Tartalmilag rendkívül sokszínű, stílusában kifogástalan kötetéről van szó, mely egy kiváló szerző (aki, s ez nem mellékes, az antropológia kortárs klasszikusa) lebilincselő tanulmányaiból kínál válogatást.

JEGYZETEK

1. Clifford Geertz hazai recepcióját méltán tarthatjuk felemásnak. Számos tanulmányának létezik jó-rossz magyar fordítása, ellenben egyetlen teljes Geertz-kötet sem jelent meg magyarul, ezenfelül pedig alig-alig akad olyan tanulmány, mely Geertz munkásságát behatóan elemezné. A tanulmányok magyar fordításai a legtöbb esetben az *Available Light* című kötet megjelenése előtt folyóiratokban napvilágot látott eredeti változatot vették figyelembe.

IRODALOM

GEERTZ, CLIFFORD

1996 Kultúrák háborúja. BUKSZ 8(3):304–308.

1997 Thomas Kuhn öröksége: a megfelelő szöveg a megfelelő időben. BUKSZ 9(3):355–357.

2000 Történelem és antropológia. In *Történeti antropológia*. Sebők Marcell, szerk. 109–122. Budapest: Replika Kör.

2001a Anti-antirelativizmus. In *Az értelmezés hatalma*. Clifford Geertz, szerk. 344–373. Budapest: Osiris.

2001b A sokféleség édes haszna. In *Az értelmezés hatalma*. Clifford Geertz, szerk. 374–396. Budapest: Osiris.

2003 Darabokból álló világ. *Magyar Lettre Internationale* 49:17–20.

Egy (újabb) könyv Erdélyről

László Kürti: *The Remote Borderland. Transylvania in the Hungarian Imagination.* Albany: State University of New York Press, 2001. 259 p.

Mit lehet ma még mondani Erdélyről? Kevés olyan kis régió van Európában, amelyről ilyen mértékű (ön)ismeret-termelés folyna. A születő írások jelentős része azonnal be is kapcsolódik a hely azonosságtudatának (pontosabban azonosságtadatai valamelyikének) építésébe, a hozzá fűződő érzelmekkel terhelt vagy érzelmekben gazdag (ki hogy gondolja) viszonyok fenntartásába. Az erős emocionalitás és a közösségi (többnyire etnikai) elkötelezettség az Erdéllyel kapcsolatos (szak)irodalom egyik legfontosabb jellemzője. Emiatt bármennyire is gyarapszik, zárt rendszert alkot, még pontosabban legalább két zárt rendszert, hiszen a román és a magyar nyelvű Erdély-irodalom között sem igazán van szellemi átjárás. És még sincsen egészen így, illetve már nincsen egészen így. Hiszen az elmúlt évtizedben több olyan munka született, amelyek sikerrel próbálkoznak egy ezeken a megosztottságokon és partikularitásokon kívüli (felüli) perspektívát megtalálni, amelyből Erdély multietnikus társadalma egyben látható, a különböző, többnyire rivalizáló Erdély-mítoszokat termelő nemzeti diskurzusok pedig egymás viszonylatában értelmezhetők.¹

Kürti László könyvét, amelyet a State University of New York Press jelentetett meg angolul, örömmel vettem kézbe. Azt gondoltam, hogy végre, íme a munka, amely majd a tudományosság nemzetközi vérkeringésébe emeli ezt az éppen hogy elkezdődött szakmai diskurzust. A szerző maga könyve bevezetőjében azt mondja, hogy a kulturális és szociálintropológia elméleti és módszertani eszközeit felhasználva vizsgálta Erdély szerepét, jelentését és jelentőségét a magyar nemzetépítésben és nacionalizmusban. Néhány kortársával egybehangzóan azt állítja – és ez könyve egyik kiindulópontja –, hogy az Erdély-jelenség természetét, lényegét az adja, hogy évszázadok óta két egymással szomszédos nemzet, illetve állam versenyez politikai és szimbolikus értelemben vett dominanciája fölött. Könyve ezt a konfliktusokkal terhelt hatalomkiterjesztési és jelentéstudajdonítási folyamatot kívánja az antropológiai elemzés tárgyává tenni. Azokat a közeli és távolabbi múltban lezajlott politikai és kulturális mozgalmakat vizsgálja, amelyek Erdély hovatarozását, történelméről, tájairól és lakóiról alkotott képét igyekeztek meghatározni. Ugyancsak konszenzus mutatkozik a kutatók – vagy legalábbis azok egy része – között a tekintetben, hogy az Erdély fölötti konfliktusok és szimbolikus küzdelmek a román és a magyar nemzetépítés és nacionalizmus fontos (de természetesen koronként fontosságában is változó) elemévé váltak. Ez Kürti elemzésének második kiindulópontja: azt vizsgálja, hogy a magyar nacionalizmusban, nemzetképben milyen szerepe volt/van az Erdély-imaginációknak. Azt azonban sajnos nem teszi világossá, hogy miként viszonyul a másik jelentésépítő kontextushoz, a román nacionalizmushoz. A könyv

elején olyan utalásokat tesz, amelyek alapján azt várnánk, hogy egyszer csak előkerül a román nemzetépítő diskurzusok és politikák vizsgálata is. Aztán mind kevésbé reméljük. De tény, hogy mindvégig nem kapunk világos választ arra a kérdésre, hogy szándékában állt-e ezt vizsgálni, csak nem sikerült neki, vagy nem is volt szándéka, csak elfelejtette ezt világgossá tenni az olvasó számára.

Erdélyről a magyar nacionalizmus vonatkozásában is különbözőképpen lehetne beszélni. Kürti elemzésének elméleti fókuszpontjában a magyar nacionalizmus területi szemlélete áll, mert azt gondolja, hogy ez tudja magyarázni azt a szimbolikus jelentőségét, amelyre Erdély az elmúlt kétszáz évben szert tett. E szemlélet előzményei Kelet- és Közép-Európában Fichtéig és Herderig nyúlnak vissza, akik a közös nyelv mellett a közösen birtokolt területet tekintették a nemzet meghatározó vonásainak.² A nemzet területi és nyelvi meghatározottságának paradigmáját a kommunista nemzetszemlélet sem tudta megszüntetni, mert egyfelől nem is akarta (lásd a sztálini nemzetfogalmat, amelynek alapelve a nemzetek saját területhez való joga), másfelől ha igyekezett is gyengíteni, mint például azt a kádári nemzetpolitika tette, sikere időlegesnek bizonyult.

A nacionalizmusok territóriumcentrikus szemléletének szinte magától értetődő következménye vagy velejárója, hogy különösképpen fontos és érzékeny kérdéssé teszik a határok kérdését, pontosabban azt, hogy hol húzódik a nemzet tulajdonának tekintett terület, a „haza” határa. Még érzékenyebb kérdés ez ott, ahol multietnikus birodalmak széthullása nyomán kialakult nemzetállamok határai sokat és sokszor módosultak. A változtatások belső mozgatórugója Kelet-Európában az az inkonzisztencia, ami a nacionalizmusok területi szemlélete és ezzel együtt a kulturális homogenitás vágya, valamint a régió ama valósága között feszül, amit a politikai nemzeti közösségek és az egy nyelvet beszélő (részben azonos kulturális identitással és történeti emlékezettel rendelkező) etnikai közösségek egybe nem esése hoz létre. Minden korrekciós szándék dacára változatlanul Kelet- és Közép-Európa egyik legfontosabb jellemzője azoknak a multietnikus régióknak a léte, amelyek politikailag az egyik országhoz tartoznak, lakói vagy azok egy része pedig a szomszédos ország iránt éreznek kötődéseket. Ezek a multietnikus régiók általában az országhatárok körül helyezkednek el, a már önmagában is problematikus határok körül létrehozva még annál is problematikusabb határtérségeket.

A határtérség – *borderland* – Kürti könyvének egyik központi fogalma, amit nem is csak kelet-európai jelenségnek tekint. Európában elég általános – mondja, miközben a francia–spanyol határt vizsgáló Peter Sahlinstra (1989) hivatkozik –, hogy a határ, illetve a határregió fölötti vita az egymással határos és ugyanakkor egymás ellenében meghatározó nacionalizmusok egyik központi ügyévé lesz, amiben a helyi identitások és érdekek, valamint a nemzetiek találkoznak – vagy kerülnek szembe egymással. Mit sem törődve e térségek demográfiai adottságaival, a határtérségeket a nemzeti elitnek többnyire úgy jelenítették/jelenítik meg, mint amihez csak az ő népüknek van köze, és másoknak nem. Ha a stratégia nem működik a jelen vonatkozásában, a múltban hoznak létre olyan zárványokat, amelyekre vonatkozóan mégiscsak állítható az etnikai kizárólagosság. Ezekre a korokra való emlékezés, a róluk való beszéd pedig ébren tartja az „etnikai tisztaság” vagy felsőbbtség vágyát, illúzióját. Még inkább így van ez, ha eme múltat megtestesítő szimbólum, műemlék vagy zarándokhely található a vitatott határterületen; az ehhez való rendszeres zarándoklás rituális formát és a történelemkönyveknél jóval nagyobb jelentőséget kölcsönöz a kollektív emlékezetnek.

Erdély azonban nemcsak magyar és román emlékhelyeket egyaránt őrző, szimbolikusan felértékelt és erős emocionális konnotációkkal bíró terület, hanem sok szempontból távoli és idegen vidék. Történelme során sokan látták a nyugati civilizáció peremvidékének, „keleti bástyájának”, amit a szerző találóan egy általánosabb európai és egy, a magyar nemzeti vízió belüli orientalista szemlélet együttes termékének tekint (de sajnálatos módon bővebben és mélyebben nem elemez). Ebből a perspektívából Erdély a magyar fővároshoz, sőt az ország más, belső területeihez képest is az „elmaradottságot” testesíti meg, a múltat, olyan dolgokat, amelyek máshol már rég nem is léteznek.

A távoli és elmaradott térség (*remote area*) fogalmát Kürti Edwin Ardener (1987) nyomán vezeti be, aminek a *sine qua non*-ja a központtól való távolság, annak minden gazdasági és kulturális következményével együtt. Ardener is ellentmondásosnak tekinti ezeket a régiókat, amelyeket egyfelől a múltba ragadtság, az újítások elutasítása, másfelől a bevándorlók és idegenek nagy száma, a külvilággal való konstans kapcsolat jellemez. Az elmaradottság mindezzel együtt nem az ott élők képe önmagukról, hanem a kívülállóké öröklük. A bennszülöttek ezeket a jelentéstulajdonításokat – amelyekkel tisztában vannak, még ha nem is azonosulnak velük – megpróbálják ellentétes előjellel olvasni (17. p.), ami a központ modernista szemléletében elmaradottságnak minősül, azt a hely specifikumaként értékelné.

A nemzeti diskurzus úgy igyekszik a határvidék szimbolikus jelentőséget és az elmaradottság képzetét összeegyeztetni, hogy amit mások elmaradottságként érzékelnek, azt olyan archaikus vonásokként láttatja, amelyek a nemzet szempontjából értékesek, sőt egyenesen megtartó erejűek. Így válnak az archaikusnak és autentikusnak tekintett távoli régió lakói a nemzet számára fontos hivatás teljesítőivé (17. p.). Erdély ebben a diskurzusban – mondja Kürti – ősi és érintetlen, az igaz természetet képviseli. A teljesség jellemzi ott az életet, ami lényege szerint különbözik a centrum kozmopolita, individualisztikus és fogyasztásközpontú életmódjától (20. p.). Ardener nyomán Kürti Erdély vonatkozásában is állítja: abban, hogy a periféria elmaradottsága felértékelődjék, miközben lényegében változatlan marad, leginkább a nemzeti centrumok érdekeltek, amelyek hatalmukat így tudják fenntartani a perifériák fölött (18. p.).

Az elméletileg jól alátámasztott és érdekes összehasonlításokat felvető bevezető a könyv legizgalmasabb és legjobb megírt része. Erőssége a komparatív módszer, amelynek segítségével a szerző Erdélyt a maga egyediségéből igyekszik kiemelni, és mint „határrégiót” vagy „vitatott területet” más hasonló területekkel összehasonlítani. Ez a módszer – reméli az olvasó – a szakszerűsége által kivezet az érzelmekkel és politikai üzenetekkel terhes beszédmódból, és párbeszédet létesít azzal a bevezetőben már említett, az elmúlt tíz–tizenöt évben megjelent, de örömdetesesen gyarapodó román és magyar – de sok esetben idegen nyelveken, nemzetközi fórumokon megjelenő – szakirodalommal, amely a román és a magyar nacionalizmust igyekszik „dekonstruálni”, megérteni. Kürti könyvében az utóbbi egyáltalán nem történik meg, a szerző ugyanis nem vesz tudomást az utóbbi irodalomról. Ennél még sajnálatosabb, hogy az az ambíció, ami az első fejezetben megfogalmazódik – az analitikus perspektíva és a komparatív módszer használata az Erdély-imaginációk vizsgálatában – ugyancsak alábbhagy a következő fejezetekben.

Könyve második fejezetében a szerző az Erdélyről szóló történeti diskurzusokat tekinti át, kiemelve azokat az epizódokat, amelyekre román és magyar történészek, politi-

kusok és egyéb értelmiségiek különbözőképpen tekintenek, illetve amelyek különösen fontosak a köztük folyó szimbolikus küzdelem szempontjából. A harmadik fejezetben Kürti saját terepmunkájára támaszkodva azt kívánja vizsgálni, hogy az Erdélyről való elképzeléseknek milyen szerepük volt az 1980-as évek második felétől kialakuló nemzeti diskurzusokban, elsősorban Magyarországon, de ennek kihatásaként Erdélyben is. A negyedik fejezetben azt a folyamatot írja le, amelynek során a népi írók és a belőlük táplálkozó beszédmód újrafelfedezik Erdélyt, valamint azt, ahogyan felhasználták ezt a kommunista ideológia hegemoniájának lebontására és a magyar nemzeti diskurzus újrafelépítésére. Vagyis ebben a fejezetben a szerző arra tesz kísérletet, hogy Erdély, illetve „az erdélyi magyarság” újrafelfedezésének politikai szerepét értelmezze a magyar rendszer-váltás történetében.

Az ötödik fejezetben, amelyben az államszocializmus korszakához tér vissza, a szerző azt vizsgálja, hogy miként értelmezték a romániai nemzetiségi kérdést a kommunizmus különböző korszakaiban, és ahhoz a román vezetésén kívül mások, elsősorban a nyugati kutatók és az amerikai magyar diaszpóra mivel járultak hozzá. A hatodik fejezet úgy indul, mintha a negyedik megszakadt logikáját kívánná folytatni; azt vizsgálja, hogy a magyarországi táncházmozgalom miként alkotta meg azt az Erdély-képet, amit az autentikus magyar népi kultúra forrásának tekintenek, és amit egy új nemzeti diskurzus és egy népi-nemzeti ellenkultúra felépítésére használtak föl. A fejezet második felében felerősödik a tudósítói hangnem a könyvben, ami a jelenre vonatkozó, elsősorban a politikai eseményeket és folyamatokat leíró utolsó két fejezetet erősen áthatja.

Katherine Verdery mondta egyszer, hogy aki Erdélyről akar írni, nem tudja megkerülni, hogy rendet tegyen – legalább a maga számára – az egymástól különböző történelemverziók között. Kürti sem tudja elkerülni ezt a kísértést, ami önmagában még nem is volna probléma, ha egy historiográfiai elemzést kapnánk, egy újabb, valamilyen tekintetben speciális adalékot ahhoz az utóbbi években szépen gazdagodó irodalomhoz, amely az egymással rivalizáló nacionalista múltképeket dekonstruálja. Sajnálatos módon azonban nem historiográfiai elemzést kapunk, szerzőnk nem a történelemdiskurzusok, hanem a történeti tények között próbál rendet tenni és megállapítani, hogy az elmúlt kétszáz évben mi milyen mértékben járul hozzá a konfliktus létrehozásához vagy ellenkezőleg, annak enyhítéséhez. Három, a két ország közötti területi viták szempontjából fontos történelmi korszakról beszél – a 19. századi és 20. század eleji nemzeti mozgalmakról – , amelyet Nagy-Románia megteremtése zár le, a második világháborúhoz köthető határmódosítások és konfliktusok korszakáról, valamint az államszocialista rendszer nemzetiségpolitikájáról.

A könyv negyedik és hatodik fejezetében visszatér a szerző ahhoz a könyve első fejezetében megfogalmazott központi kérdéshez, hogy a távoli határterület, Erdély megjelenítése milyen szerepet játszott, illetve játszik a magyar nemzet reprezentációjában. Kürti a magyar nemzeti kultúra kutatásának Hofer Tamás (1991) és Niedermüller Péter (1994) munkásságához köthető felismeréséből indul ki – anélkül azonban, hogy órájuk, illetve munkáikra egyetlenegyszer is hivatkozna –, miszerint a tipikus vagy igazi magyar megtestesítője és ezzel együtt a nemzetrepresentációk fő toposza a magyar paraszt erősen idealizált képe. Míg a fent idézett két szerző a nemzeti kultúra felfedezését és ezzel együtt a magyar paraszti kultúra nemzeti archetípussá emelését a 19. században kezdődő folyamatnak látja, amelynek hajtómotorja a polgárság és a történeti

osztályok ellentéte volt, Kürti történeti rekonstrukciója a 14. századig megy vissza, többnyire szépirodalmi műveken keresztül rekonstruálva „az igazi magyar” képének alakulását. De erősen hangsúlyozza a 19. század végi, 20. század eleji népies irodalom hatását. Ugyancsak mások munkáival egybehangzóan állítja, hogy a magyar nemzet archetípusává előlépő magyar paraszt először az alföldi falvak népét jelentette. Kürti szerint azonban a 19. század végére az „archaikus” és „autentikus” magyarok felfedezése jelentős mértékben áthelyeződött az erdélyi magyar falvakba. Az Erdély felé fordulás, aminek Kürti a 16. századig visszamenő előzményeit látja, a millennium korára teremtette meg teljes szimbolikus nyelvezetét (annak egyik legfontosabb eleme Kalotaszeg beemelése a nemzet reprezentációjába), igazi politikai jelentőségre azonban csak Erdély elvesztése után, a politikai revízióért való küzdelemben tett szert.

A felejtés évtizedei után a magyarországi népi írók és értelmiségiek egy újabb nemzedéke fordult az 1980-as években Erdély felé, ami Kürti szerint rövidesen jelentős szemléletváltást eredményezett a magyar nemzeti diskurzusban. Ennek előzménye a romániai kommunista diktatúra nacionalista fordulata és kisebbségellenes politikája. A nemzetiségi elnyomással szemben Erdélyben kétféle reakció alakult ki (vagy legalábbis kettőről beszél Kürti): egy etnikai színezetű politikai ellenállási mozgalom és a tömeges méreteket öltő emigráció. A Magyarországra érkező erdélyi emigránsok között magas volt az értelmiségiek aránya, akik hatással voltak a magyarországi nyilvánosság átalakítására. De a magyarországi ellenzék bizonyos csoportjai (főként a Magyar Demokrata Fórum) számára is az egyik legjelentősebb ügy az „erdélyi magyarság” lett. Egyik első akciójuk a román nagykövetség előtti gyertyás tüntetés volt 1988. február 1-jén, majd a következő június 27-én a Hősök terén. Mindkettő százezreket mozgósított, és kétségtelenül jelentős mértékben hozzájárult az államszocialista rendszer delegitimálásához. Kürti szerint a kisebbségi kérdés egy új politikai nyelvezetben fogalmazódott meg a nyolcvanas évek végi Magyarországon, ami nem a revíziót és az államközi konfrontációt tekintette megoldásnak (mint a korábbi történelmi korszakokban), hanem az emberi és kisebbségi jogok univerzális normáit. (Hogy ennek ellenére miért nem az univerzalista, emberjogi beszédmódot, hanem a nemzeti szolidaritását tette elfogadottá, nem magyarázza meg a szerző.)

Kürti a magyarországi táncházmozgalom történetén keresztül azt mutatja be, hogy miként került vissza a népi kultúra és ezzel együtt az Erdély-mítosz – végül is egy ellenkultúrán keresztül – a magyarországi közéletbe. Kürti szerint az 1970-es években megjelenő táncházmozgalom kezdetben egy folklorisztikai *revival* jelenségnek tűnt, aztán a fiatalok mind nagyobb csoportjainak sajátos szórakozási formájává vált, és ez egyben egy életstílust, öltözködési módot is teremtett (tarisznyaviselés, Erdélyben töltött vakációk), vagyis egy igazi szubkultúrát. Az 1980-as években már jelentős ideológiával is rendelkezett, és ekként a népiességet, a paraszti kultúra iránti érdeklődést és az Erdély iránti vonzalmat ötvözte, és a nemzeti egység és azonosság gondolatát közvetítette a benne részt vevők számára (137. p.). A mozgalmat Kürti egyfelől az 1990-es években kiteljesedő nemzeti revival előzményének, másfelől a két ország között megfogalmazódó viták katalizátorának tekinti, és megpróbálja elhelyezni a korszak politikai ökonómiai kontextusába, ami itt elsősorban a politikai rendszernek a parasztsághoz való viszonyát hivatott értelmezni. A magyarországi mezőgazdaság modernizációja sikeresebb volt, mint ugyanaz a környező országokban, aminek következtében az „archaikus” és „autenti-

kus” kultúrát felfedezni indult magyarországi fiataloknak nem a magyarországi, hanem a távolabbi erdélyi falvakba kellett menniük. A néprajzkutatók által korábban legarchaikusabb népi kultúrával rendelkező falvakként azonosított Szék, Méra, Válaszút, illetve a moldvai csángó falvak valóságos zarándokhelyekké váltak. A fiatalok lelkesedését a nehéz politikai és gazdasági helyzetben talált magyarokkal szembeni szolidaritás csak fokozta. Így, miként azt Kürti hangsúlyozza, Erdély felfedezése „a magyarság”, illetve a nemzeti identitás újradefiniálásához vezetett. Arra a kérdésre, hogy „ki az igazi magyar”, új választ született: „az erdélyiek” (157. p.).

Ez Kürti könyvének legfontosabb állítása: az elszigeteltsége és elnyomtatása okán heroizálódott, a hetvenes–nyolcvanas években a népi írók és a táncházmozgalom által újrafelfedezett „erdélyi” lett a magyar nemzeti kultúra új archetipusa, ebben a szerepében felváltva a magyar nemzetet korábban reprezentáló magyar parasztot. Legfőképpen azért – hangzik a diskurzus legfontosabb érve –, mert az erdélyi magyarok őriznek még olyan hagyományos értékeket, amelyeket a modernizáció következtében a magyarországi városi és falusi emberek egyaránt elveszítettek már (157. p.). Ez az Erdély-mítosz lényege, aminek mélyebb elemzésével a szerző sajnos adósunk marad. A könyvben még következik két fejezet – a romániai magyarokat az 1990-es évek folyamán érintő legfontosabb politikai események többnyire krónikaszerű leírása –, amelyek azonban ehhez a kérdéshez nem tesznek hozzá semmit. Nem tudjuk meg például azt, hogy az a politikai jelentőség, amelyre ez az Erdély-mítosz szert tett, csak a nyolcvanas évek végére, illetve a politikai rendszerváltás korszakára volt jellemző, vagy azóta is tart. Azt kétségtelenül túlzás volna állítani, sőt szerintem nem is lehet állítani, hogy az 1989 utáni magyar nemzeti diskurzus és ikonográfia az Erdély-kérdés körül forogna. De az is tény, hogy vannak olyan diskurzusok, amelyekben a táncházmozgalom Erdély-romantikája folytatásra lelt. Hogy ezeknek milyen politikai és társadalmi súlyuk van, azt ebből a könyvből nem tudjuk meg.

A könyv olvasása közben az a szándék vezetett, hogy fejezetről fejezetre haladva megtaláljam a válaszokat az első részben felvetett kérdésekre. Ezeket igyekeztem egyfajta struktúrába szerkesztve bemutatni ebben a könyvszemlében. Befejezésükkel engedték meg azonban megjegyznem, hogy nem mindig volt könnyű dolgom. Az állításokat és az azokat alátámasztó érveket és etnográfiai adatokat sokszor nehéz volt azonosítani. A könyv szövegcorpuszának jelentős részét egyfelől a terepen a szerzőt ért általános benyomások, másfelől szakirodalmi hivatkozások és kommentárok alkotják. Az egyes fejezeteken és azokon keresztül az egész könyvön átívelő analitikus érvelés azonban nehezen követhető. Mint ahogy hiányoznak a sokat hivatkozott terepmunkából származó világos empirikus adatok is. A könyvben található adatszerű közlések jelentős része egy nagyon általános helyi tudást tükröz, amely az olvasók egy része számára jól ismert, mások számára kevésbé, de egy mindezeket egybefogó analitikus keret hiányában mindenki számára nehezen érthető és értékelhető.³

JEGYZETEK

1. A teljesség igénye nélkül csak néhány intézmény, ahol folynak ilyen szellemiségű kutatások: a csíkszeredai Kommunikációs Antropológiai Munkacsoport, a kolozsvári székhelyű Interetnikus Kapcsolatok Kutatása Központ, az ugyancsak kolozsvári Ethnocultural Diversity Resource Center és a Babes-Bolya Egyetem Történelem Tanszéke (Maria Craciun, Sorin Mitu, Ovidu Pecican). De feltétlenül megjegyzendő a Közép-európai Egyetem Történelem Tanszéke és Nacionalizmus programja, amelynek végzettjei már több disszertációval, illetve tanulmánnyal gazdagították ezt az irodalmat (köztük van Kántor Zoltán, Trencsényi Balázs, Liviu Chelcea, Constantin Iordachi, Marius Turda). Az erdélyi magyar kisebbség politika története aligha érthető meg Bárdi Nándor újabb írásai nélkül, mint ahogy a Magyarországon Erdélyről folyó diskurzus sem Kovács Éva és legújabban Melegh Attila elemzései nélkül. Külföldi szerzők is tartoznak ebbe a sorba (Katherine Verdery, Gail Kligman, Rogers Brubaker, Michael Stewart, Claude Karnoouh, Jon Fox), de velük Kürti kétségtelenül nem bánik olyan mostohán.
2. De mint ahogyan azt a szerző a nacionalizmuskutatás klasszikusaira, elsősorban Anthony D. Smithre hivatkozva megállapítja, ez a területi szemlélet általában jellemző a nemzeti ideológiákra.
3. Ilyen például az Erdélyben élő három etnikai csoport közötti rossz viszony illusztrálására szánt részlet, ami etnikai csúfnevek, sztereotípiák és viccek használatára hivatkozik. Mint minden multietnikus társadalomban, Erdélyben is voltak, illetve vannak ilyenek, de nem hiszem, hogy a társadalmi hangulat és az interetnikus viszonyok ezzel önmagukban jellemezhetőek volnának. A könyvben a kolozsvári etnikus viszonyokról időnként fel-feltűnő kép ugyancsak felületes. A szegregáció, amiről a szerző beszél, valóban létezik az értelmiség körében, de nem jellemző, vagy korántsem olyan mértékben, más társadalmi rétegek interetnikus viszonyaira.

IRODALOM

ARDENER, EDWIN

1987 Remote Areas: Some Theoretical Consideration. *In* Anthropology at Home. Anthony Jackson, ed. 38–54. London: Tavistock.

HOFER, TAMÁS

1991 Construction of the 'Folk Culture Heritage' in Hungary and Rival Versions of National Identity. *Ethnologia Europaea* 21(2):145–170.

NIEDERMÜLLER, PÉTER

1994 Politics, Culture and Social Symbolism. Some Remarks on the Anthropology of Eastern European Nationalism. *Ethnologia Europaea* 24(1):21–33.

SAHLINS, PETER

1989 Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees. Berkeley: University of California Press.

Gera Mihály, szerk.: Ma már csak emlék? Budapest 1952–1975. Budapest: Városháza, 2002. 132 p.

Fényképalbumok Budapestről, fényképezés és várostörténet: *Klősz György fényképek* (Lugosi Lugo 2002); *Fotó-város-történet* (Kincses–Sándor 1998); *Budapest a Duna gyöngye* (Jalovszky–Tomsics 2001) – ezek a legfontosabb közelmúltban megjelent monografikus és tematikus albumok a fővárosról.

Ennek a kiadványtípusnak talán első reprezentatív darabja az 1979-ben megjelent, Seenger Ervin által összeállított *Budapest anno* című könyv. Érdeme az volt, hogy a Klősz-műterem budapesti képeit népszerűvé tette, ám a közreadás módja – a fotókkal egykorú, a mai nézőben lehetőleg minél humorosabb asszociációkat ébresztő apróhirdetésekkel kombinálva – a témát az operettek világába helyezte. Ez a „nosztalgiazás” sokszor máig megadja a hasonló kiadványok alaptónusát (feltételezhetjük, hogy a kiadók így vélik piacképesebbnek az ilyen műveket). Egy alapvető és oly sokszor citált dologról azonban sosem feledkezhetünk meg: a fotó „genetikusan” hordozza a „nosztalgiazás” lehetőségét.

Az új Klősz-monográfia a századforduló Budapestjének krónikáját is nyújtja egy fotográfus életútján keresztül (az eddig is sokszor publikált és sok mindenre felhasznált képek – falinaptár, levelezőlap stb. – végre eredeti „szövegkörnyezetükbe” kerültek, és láthatjuk Klősz nem budapesti felvételeit is). Amennyire ismerőssé vált a századfordulós Budapest, a számtalan „boldog békeidőket” megidéző, visszavágyó albumfényképanyag miatt, olyan ismeretlen volt eddig a két világháború közötti korszak. Ezt a hiányt pótolja a *Budapest a Duna gyöngye* című kötet. A MNM Fényképtárának bevált szerkesztési elvei szerint a képalírások mellett korabeli irodalmi és hírlapszövegeket idéznek.

A *Fotó-város-történet* módszere az egy kép – egy fényképész – egy fejezet Budapest történetéből egymás mellé illesztése. Fotótörténeti vázlat és szubjektív várostörténet az 1860-as évek közepétől az 1940-es évek végéig. Kettős szerkezetével túllép a leíró jellegrű képértelmezésen.

Ezekben a kiadványokban az a közös vonás, hogy a fényképet forrásként használják, fotóantropológiai terminussal a képek egy vagy több szempontú „körülírását” végzik (Bán szerk. 1999).

A *Ma már csak emlék?* című kötet témáját tekintve, úgy tűnik, folytathatná a sort. Impressziókat ad a főváros 1952–1975 közötti életéből, a 24 évet 126 fénykép képviseli. Az előszót Esterházy Péter írta, a képeket Gera Mihály válogatta, a szerkesztő bevezető tanulmány nélkül adta közre kötetét. A témáról korábban önálló album még nem jelent meg.

Nyüzsgő és lüktető belváros. Állami autók, taxik, nyugati autók az újonnan épült felüljárókon, párizsi bulvárokra emlékeztető főutakon. Segítő szándékú forgalmi rendőrök, sétálók, csevegők, vásárlók. Pesti divat és ruhapróbák. Karácsonyi árubőség, korlátlan hírlapválaszték a testvérpártok lapjaiból. Esti fények – fényárban úszó metropolis,

pályaudvar utazókkal. Jelenetek a Duna-parton: kutya, gyerek, szerelmespár – fenségesen nyújtózó hidak. Parlament sokszor: háttérben, ködbe burkolódzva, díszletként. Helyi hagyományokat ápoló ferencvárosi búcsú forgataga. A könyv első olvasata (*páros oldal*), csupa jó érzés: „csak a szépre emlékezem”.

De miért mintáz egy szobrászművész fehér ingben és nyakkendőben, mi az a Le Drapeau, miért csap egy férfi egy nő fenekére fakanállal, hova és kik utaznak a pályaudvarról, miért állítják helyre a villamost 1959-ben?

Miért nincsenek megfelelő képaláírások, és miért pont ezek a képek kerültek egymás mellé (*páratlan oldal*)?

„Azt gondolom (látom), hogy ez a válogatás nem akar elérni semmit, vagyis nem bizonyítani akar, nincs egy gondolat, amelyhez képek kerestettek volna, hanem voltak (vannak) a képek, és valaki, egy »szemes ember« tallózik, kóvályog köztük.” (5. p.)

Életképek a fővárosból. A válogatás szempontjai esztétikaiak. Egy politikai rendszer hétköznapjait esztétizálva bemutatni, ahogy Esterházy mondja, vélhetjük „radikálisnak”. A gondolat üdvözítően merész, de lehet-e csupán nosztalgiával tallózni egy politikailag irányított látás, az MTI Fotó képei között, amelyek bevallottan a politikai propagandacéljal készített sajtófotográfia részei?

Vizsgált korszakunk időhatárai bátran választottak; ha szerkesztőnk politikamentes közegbe akarja helyezni képeit, miért nem kezdi a válogatást 1956 után, annál is inkább, mert az MTI története is ezt a kezdő időpontot diktálná?!

A Mafirt (Magyar Filmipari Rt.) fényképrészlegéből alakult Magyar Fotó 1956-ban beolvadt az MTI-be (Stemplerné Balog 2000: 14). A hírügynökség három részlegéhez, a belpolitikai, külpolitikai, a gazdasági és műszaki főosztályokhoz ugyanebben az évben csatlakozott a Fotó Főosztály. Három szerkesztősége volt, a politikai, a mezőgazdasági és az illusztrációs. Fotóriporterei jelen voltak az országban, a hírértékű események megörökítésén kívül archiválásra is dolgoztak (Stemplerné Balog 2000: 16).

„Szocialistagyár-jellegét” monopolhelyzetének és képcenzúrájának köszönhetette (Lugosi Lugo 2001). A hírügynökség munkatársainak a legjobb technikát és nyersanyagokat nyújtották, és eljuthattak olyan helyszínekre és eseményekre, amelyeket csak MTI-ellenőrzöttséggel lehetett fotózni (lásd Bacskai 1997). Remek fotográfusok is dolgoztak az MTI-ben. Kötetünk képeit kilenc MTI-fényképész készítette (a nevük mindössze a címnegyedben, felsorolásként szerepel, az egyes képeknél nincs feltüntetve az alkotó neve), a legtöbbet közülük Lajos György.¹

A fotósokat megjelenéskor sokszor anonimé tették, anyagukat cenzúrázták, szerkesztették, válogatták, magyarázó szöveggel látták el.

Az albumban szereplő fényképek nem tipikus MTI-fotók. A politikai mondanivaló csak rejtve, másodlagosan jelentkezik rajtuk. A fotók legtöbbször archiválásra, illusztrálásra, „kis színesnek” készült. Gera felvállalt esztétizáló válogatását a képek szövegtelenítésével éri el. Ez két szinten is tetten érhető: olyan képeket választ, amelyeken feliratokat nem olvashatunk (egyetlen plakátot sem láthatunk a képeken, kivétel a „12 dühös ember” hirdetése a villamoson), valamint nagyvonalúan bánik a képaláírásokkal. Két lehetőség is kínálkozott a szerkesztőnek: vagy szisztematikusan feliratozza a képeket az általa alapadatoknak ítélt információkkal, vagy az eredeti MTI-feliratokat közli. Ez utóbbi nagyon érdekes lenne, nyomait megtalálhatjuk egyes képeknél (ám nem tudjuk pontosan, csak sejtethetjük, hogy némelyik MTI-szöveg), hiszen ez lenne az egyik alkalom arra, hogy a

kép korabeli értelmezésével találkozhat az olvasó. Gerő András és Pető Iván *Befejezetlen szocializmus* című kötete (Gerő–Pető 1997) jó példa erre, a szerzők közlik a képek eredeti magyarázatát.

A hiányuk azért is elgondolkodtató, mert az MTI-fotók legsajátosabb stílusjegye a képek sokszor manipulatív címkézése. Ez a képek másodlagos tartalmi cenzúrája volt, a fényképek „átírása” zajlott. (Például egy ruhapróba jelenetét ábrázoló képnek a szövege akár az is lehetett volna: Ruhaiaparunk fejlődése töretlen: a Vörös Október Ruhagyár a dolgozók szükségleteinek kielégítésére megkétszerezte termelését.) A fényképek alapadatainak pontos közlését pedig az esztétikai rendezőelv mellett sem lehet elhanyagolni (az MTI-fotókat napra pontosan datálták).

Gera tallózásának végeredménye abból a szempontból mégis izgalmas, hogy a képek legtöbbször kilép az „MTI-stílusból”. Az „MTI-stílus” létalapja az volt, hogy a képszerkesztők csak ezeknek a sablonoknak megfelelő képeket jelentették meg, a publicitás pedig generálta a fényképezést az ilyen típusú látásmód használatára. Ezeknek a képeknek a legjellemzőbb vonása a beállítottság (például Kékes György I. kerületi kéményseprő a Tabán kéményeit tisztítja, háttérben a Parlamenttel) és a félreértelmezhetetlen attribútumok szerepeltetése. Tóth József az MTI reklámrészlegének volt a munkatársa; tanulóéveiről visszaemlékezve felidézti Vadas Ernőhöz fűződő élményeit: „Elvitt egyszer városkép-fényképezésre. Mielőtt beszálltunk az autóba, értetlenül nézegettem, hogy miért van tele a csomagtartó muskátlisládákkal? Kiderült, hogy ezeket arra az esetre visszük, ha egy erkélyen vagy bárhol, a kép előterében hiányozna a virág, akkor díszítőelemként használjuk.” (Markovics 2000.) Képanyagunkban az ilyen klisék használatát csak feltételezhetjük: Kiss István szobrászművész vajon maga vette fel a nyakkendőt a fotózás alkalmára, miközben a Csepeli Martinban az *Acéolvastáron* dolgozott, vagy fényképészünk a zsebében hordott a portréfényképezéshez kellékeket?

Ebben az albumban sok esetben fotográfusaink képi „elszólásait” láthatjuk, amelyek kevésbé átpolitizálhatók, némelyikük az akkori fotóművészeti irányokba sem sorolható be, sőt némelyik szociografikus hajlandóságot is mutat.

Az 1960-as években dolgozó fényképészek nagy része még a klasszikus magyaros stíluson nőtt fel, az ellenfényeket, a veretes kompozíciót ültették át a szocialista realizmusba.² A magyaros stílus szerkesztési elvei sem ragadhatók meg direkte fotóinkon. A képek egy része atipikus ebből a szempontból.

Gera (1997) a *Képes Főváros* című cikkében szemlét tart az 1950–1990 között megjelent Budapest-albumok között, és megállapítja, hogy ezeknek legfőbb jellemzője, hogy a „kimosdatott Budapestet” mutatják be. Zavarba ejtő mostani válogatásában részben tapasztalni ugyanezt az általa megfogalmazott „kimosdatottságot”. A kötet szerkesztője talán mégis elszalasztott egy lehetőséget, a képeket a „vannak” és „voltak” szintjén hagyta, újraértelmezésükre nem tett kísérletet.

Az 1960-as években a Madách téren volt az MTI Fotó és kirakata. A politikai hírek mellett „kis színészeket” is nézhettek a kilences busz végállomásán várakozók. A fényképeket cserélhető fémkeretekbe helyezve, hosszabb-rövidebb feliratokkal állították ki. Azért, hogy a város és az ország más pontján is láthassanak MTI-fotókat, 1960-ban létrehozták a Képes Híradó intézményét. Ez tíz képből álló válogatás volt, a csomagot vállalatok, intézmények rendelhették meg, és ebből állt össze az MTI-faliújság a közönség nagy örömeire. Az album mai nézője már csak találgathatja, hogy ezek a képek helyet kaphat-

tak-e a faliújságokon. Ezen a jelenségen keresztül a tényleges képhasználatot is be lehetne mutatni. Az album vállalkozhatott volna annak a kérdésnek a megfogalmazására és bemutatására is, amire ez az anyag kínálja magát, ezzel megírva a könyv *páratlan* oldalait: azaz hogyan látták és akarták láttatni Budapestet, hogyan konstruálták meg a mindennapi főváros terét 1952 és 1975 között az MTI-fotók segítségével?

JEGYZETEK

1. Bara István, Benkő Imre, Danis Barna, Fényes Tamás, Gink Károly, Mező Sándor, Pálfi Gábor, Petrovits László.
2. „Korábban például Járai (Rudolf) lefényképezett egy csodaszép, virágzó faágat, ami aztán meg is jelent a Vasárnapi Újság címlapján. Most a faág helyett egy termoszt kellett ugyanolyan szépen lefotózni.” (Markovics 2000.)

IRODALOM

BACSKAI SÁNDOR

1997 Senki nem mondhatja, hogy lábbal tiportuk az egyetemes művészet jogait. Beszélgetés Szébellédy Gézával. Fotóművészet 5–6. fotomuveszet.elender.hu/9756/975605.html

BÁN ANDRÁS, SZERK.

1999 Körülrít képek. Fényképezés és kultúrakutatás. Miskolc–Budapest: Micropress.

GERA MIHÁLY

1997 Képes főváros. Budapest Negyed I. www.bparchiv.hu/magyar/kiadvany/bpn/15/gera.html

GERŐ ANDRÁS – PETŐ IVÁN

1997 Befejezetlen szocializmus. Képek a Kádár-korszakból. Budapest: Te-Art Rt.

JALSOVSZKY KATALIN – TOMSICS EMŐKE

2001 Budapest a Duna gyöngye. Magyarország fővárosa a két világháború között. Budapest: Helikon.

KINCSES KÁROLY – SÁNDOR TIBOR

1998 Fotó-város-történet. Budapest: Mester.

LUGOSI LUGO LÁSZLÓ

2001 A gyár. Élet és Irodalom 49. es. fullnet.hu/0149/kritika.html

2002 Klósz György fényképek. Budapest. Vince.

MARKOVICS FERENC

2000 Fotó: Füles. Fotóművészet 3–4. fotomuveszet.elender.hu/0034/003408.html

STEMLERNÉ BALOG ILONA

2000 Fénnyel írott történelem. Magyarország fotókrónikája 1845–2000. Budapest: Helikon.

A nap-iker

Charles Malamoud: *Le Jumeau solaire*. Seuil: Paris, 2002.
193 p. /Collection Librairie du XXI^e siècle/

A halálról szóló tanulmányok és kutatások nyomán az utóbbi időben Franciaországban és általában Nyugaton számos, az embereknek a halállal, a halál körüli eseményekkel szembeni attitűdjét vizsgáló munka látott napvilágot. Ezt a tendenciát igazolja az *Annales* folyóirat 2001. január-februári számában, *La mort et l'au-delà* [A halál és a túlvilág] témájával kapcsolatban megjelent nem kevesebb mint tizenöt recenzió is. Az utóbbi néhány év terméséből válogató összeállításban azonban mindössze egy olyan tanulmányt találunk, mely a halállal kapcsolatos emberi reakcióknak és magatartásoknak keleti formáit választja vizsgálat tárgyául (lásd Veinstein, ed., 1996). Éppen ezért üdvözölni kell Charles Malamoud 2002-ben, a Seuil kiadónál megjelent, lírai címet viselő esszékötetét – *Le Jumeau solaire* [A nap-iker] – a Védák himnuszainak halál-istenéről.

Charles Malamoud, a párizsi École Pratique des Hautes Études címzetes tanára, a kollégák által az egész világon elismert (ám a nagyközönség előtt talán kevésbé ismert) indológus-antropológus, a mai francia indológia egyik legjelentősebb képviselője. Erről tanúskodik a *Genre humain* c. folyóirat Malamoud tiszteletére kiadott, illetve neki ajánlott *Le Disciple et ses maîtres* [A tanítvány és mesterei] című különszáma is. Ebben többek közt Frits Staaltól is olvasható egy esszé, aki Malamoudot egyértelműen a Max Weber és Marcel Mauss által elindított hagyomány folytatójaként aposztrofálja. Írásainak e legutóbbi, tematikus válogatásában, a *Le Jumeau solaire*-ben Malamoud hét esszén keresztül vizsgálja a halállal kapcsolatos rítusok és az áldozat fogalmait az indiai gondolkodásmódban, amilyenek azokat a szanszkrit szövegekből megismerhetjük.

A kötet tanulmányait tehát a halál és az áldozat gondolatköre fúzi össze, meg az időé. Idő, halál és áldozat – e három fogalom szorosan összetartozik a védikus és posztvédikus világképben. Malamoud a leggyakrabban védikus szövegekre (himnuszokra és az áldozattal kapcsolatos szövegekre) támaszkodik, melyek az indiai irodalom legrégebbi részét alkotják. Módszere a következő: egy „részletből” – egy isten nevéből, egy áldozati felajánlásból, egy halotti szertartás részleteiből – kiindulva, az ősi indiai kultúra egy egész szeletét kísérli meg rekonstruálni, s helyenként arra is rámutat, hogy a tradicionális India társadalmi és vallási életének mai jellegzetességei hogyan kerülnek új megvilágításba e régi szövegek fényében.

A fejezetek ugyanakkor, ahogy arra a könyv címe is utal, explicit vagy implicit módon, India vallásának egyik központi alakjáról is szólnak: Jamáról, a halál istenéről, a halottak királyáról, aki egyszersmind az élőket és a generációk közötti kapcsolatokat felügyelő védőisten is.

Az első esszé (*La dualité, la mort, la loi* [Kettősség, halál, törvény]) egyfajta beve-

zetőül szolgál az esszékötet témájába. Egyszerre foglalkozik Jama isten genealógiájával, különböző arcaival, valamint a bráhmánizmus világregdjét alkotó törvényekkel, az áldozattal, általában a halállal és magának Jamának a „halálával” is. Jama az „emberi sorsok gondnoka”, aki letétbe helyezi az életet az embereknél, ám ezt vissza is követeli tőlük. Neki magának is át kell azonban élnie a halál élményét, hogy megismerje az utat, amin ezentúl az emberiség halottainak kell majd végigmenniük, az ő vezetésével, hogy eljussanak erre a halálon túli helyre, ahol mint ősatyák, az alattvalói lesznek. Meghal tehát, jóllehet ezzel nem szűnik meg halhatatlannak lenni.

Jama a bráhmánista és a hindu mitológiában nemcsak a halál ura, de a *dharma*, a világregd öre, a földi királyok mintaképe is. Jama alattvalói, az ősök egy olyan világban élnek, melynek tere különbözik az élőkétől. Jama tevékenységének kettős volta – ő szabja ki a halált, ugyanakkor ő bocsát be a halálon túli világba is – összhangban áll természetének kettősségével, mely a rítus egyik részletében érhető tetten: a halhatatlan isteneket az ember a „szvadhá!” felkiáltással, az ősatyákat pedig a „szvadhá!” felkiáltással szólítja meg, ha viszont Jamához fordul, egyiket is, másikat is használhatja.

A rítusokra vonatkozó utasításokból egy másik elképzelés is kibontakozik: a földet, melyen az élők közlekednek, teljes egészében a halál foglalja el és tölti ki, ennél fogva – mivel a halál mindenütt jelen van – „Jama a föld ura és birtokosa annak teljes kiterjedésében; hiába is keresnénk, nem találunk a föld színén még egy nyilhegynyi helyet sem, melyet ne a halál foglalna el” (*Taittirija-szamhitá* V. 2.3.1). Ezért van az, hogy amikor valaki le akar telepedni egy darab földön, hogy ott felállítsa a saját áldozati tűzét, először Jama beleegyezését és az ősök jóindulatát kell elnyernie. Jama neve részben erre is utal, amit egyrészt annak köszönhet, hogy iker (mint köznévi, a *jama* szó ezt jelenti), ám etimológiailag annak is, hogy a *jam* igei gyök által jelzett cselekvést gyakorolja (azaz határt szab). Jama az, aki „véget vet”¹. Ezen őseredeti határ – a halál – mestere lévén, ő a szakértője minden egyéb határnak is. Ugyanúgy, ahogy az élet hosszának véget vet, Jama szabja meg a helyeket körbefogó határokat is.

Az első fejezetben, de a könyv egészében is, sokszor bukkannak fel az áldozatra vonatkozó metaforák és konkrét leírások, mert Malamoud úgy véli, ahogy azt egy korábbi tanulmánykötete, a *Cuire le monde* előszavában írja, hogy „a bráhmánista India gondolkodásmódjában az áldozat a világ rendjének, az emberi cselekedeteknek és vállalkozásoknak egyfajta – oksági és analógiás – magyarázó sémája” (Malamoud 1989:6).

A bráhmánista világregd egyik alappillére az a hagyomány, hogy az élők a megfelelő rítusok bemutatásával teszik lehetővé a holtak számára, hogy ősökké és Jama király alattvalóivá váljanak. Ugyanis „a világ rendjéből következik, hogy kell lenniük embereknek, akik áldozatot ajánlanak fel az isteneknek” (20. p.). A szabályok, melyek kijelölik az áldozat végcélját és meghatározzák az istenek jogát az áldozat fölött, a Védák szerint már a teremtés előtt is léteztek. Maga a teremtő aktus is már egy áldozati modell megvalósítása, mely időben megelőzi a teremtést.

Az első esszében már történt utalás Jama ikerhúgára, Jamíra, illetve kettejük rejtélyes és homályos szerelmi kapcsolatára. A második tanulmányban (*Frères et soeurs dans l'Inde brahmanique* [Fivérek és nővérek a bráhmánista Indiában]) Malamoud e kapcsolat apropóján a Védákban felbukkanó, többnyire meglehetősen vázlatos nővér-alakok szerepét vizsgálja a régi és a mai India vallási és társadalmi életében. Szerinte ezt az – igaz, csírájában elfojtott – vérfertőző kapcsolatot idézi meg burkoltan a *Jama-dvitijának*, Jama

második napjának nevezett és a *puránák*ban is megemlített ünnep, mely még napjainkban is élő hagyomány Észak-Indiában. Ilyenkor a fivérek ellátogatnak többnyire férjezett leánytestvérükhöz, aki egyedül fogadja, megfürdeti, s vendégül látja őket.

A nővérnek a báty életét, sőt személyiségét is strukturáló rítusokban betöltött szerepe csupán a megfigyelhető gyakorlatból ismert. A bráhmanizmus kanonikus szövegei bőséges mennyiségű információt és utasítást tartalmaznak a különböző életszakaszok rítusaira (szó szerint „tökéletesítéseire”, *szamszkáráira*) vonatkozóan, a nővérekről viszont egyáltalán nem tesznek említést. Ha azonban a tisztán leíró irodalommal szemben India legősibb írásaihoz, a védikus korpuszhoz fordulunk, olyan himnusz- és imaformulákat, mítosz-vázlatokat és lírai metafora-kezdeményeket találhatunk, melyek alapján fel lehet vázolni egy olyan nővér képét, aki a férfiak számára – hozzájuk fűződő kapcsolata, kötődése révén – kijelöli azokat a határokat, melyek meghatározzák, s egyúttal folyamatossá és koherenssé teszik majd a fivér személyiségét.

Jama és Jamí történetével kapcsolatos a kötet harmadik cikke is (*La nuit du temps. Le passage des jours d'après un rite et un mythe de l'Inde ancienne* [Az idő éjjele. A napok egymásutánja egy ókori indiai rítus és mítosz alapján]). Az esti és a hajnali *agnihótra* (tűzáldozati rítus) egy egységet alkot. Aki hajnalban és alkonyatkor áldoz, megmenekül a haláltól. A védák szövegmagyarázóinak számára azonban kérdés volt, hogy a kettő közül melyik az első, a hajnali vagy az alkonyati-e, más szóval: honnan kell számítani a nap kezdetét? Az *agnihótráról* szóló védikus előírások és magyarázatok között található mintegy közbeekelésképpen az éjszaka és a nappal születéséről szóló történet is. Jama és Jamí ikertestvérek – Jamí a vágy, az élni akarás, aki szerelemmel szereti iker-bátyját, és szeretne egyesülni vele. Jama nemet mond a vérfertőző egyesülésre, amelyből azonban a halandók fájának kellene létrejönnie. Jama valójában az első a halhatatlanok között, aki meg akarja ismerni a végséget. Mivel magában hordozza a halál princípiumát – később ő lesz a halottak istene és bírója –, az emberiség csak tőle tud megszületni. Hogyan alapít mégis családot, ha egyszer Jamít visszautasítja? Ez a részlet magyarázat nélkül marad. Meghal tehát, jóllehet közben nem szűnik meg halhatatlannak lenni, Jamí pedig (akkor még csak a nappal létezett) szakadatlanul, vigasztalanul siratja, mígnem az istenek megkönyörülnek rajta és megteremtik az éjszakát, hogy elválasszák egymástól a nappalokat. Létrejön a „holnap”, s Jamí többé nem ismételheti: „Ma halt meg Jama...”

A hét esszé között nyilvánvalóan nem véletlenül található központi helyen, a kötet szívében a *Les mort sans visage* [Arctalan holtak] című cikk. A szerző ebben foglalkozik a legrészletesebben azzal, mit jelent a védikus *szamhiták* és *bráhmanák* alapján a halál eseménye és a halott személye az élők számára. Tanulmánya elején megjegyzi, hogy amikor „önmagukban vizsgáljuk” a bráhmanizmus halálhoz kapcsolódó szertartásait (kérdés, hogy lehet-e, van-e létjogosultsága önmagukban vizsgálni őket), arról győződhetünk meg, hogy legfőképp azért van rájuk szükség, hogy a következő kérdésekre adjanak megoldást: mit kezdünk a halottakkal, hogyan szabaduljunk meg tőlük, hogyan tegyük őket félre, egyszerűen: „miként semmisítsük meg a holtakat?”

A halotti szertartás, legyen az a szó valódi értelmében vett ünnepélyes halottbúcsúztató vagy a halottkultuszt alkotó szertartások összessége, szembeötlik gazdagságával, bonyolultságával, ugyanakkor vitathatatlanul koherens jellegével. Malamoud szerint egyesek szemében a halott ősök kultusza maga a vallás, a *par excellence* vallási cselekedet. Mindebből a nyugati szemlélő számára az a legszembeötlőbb, hogy a halotti

szertartás minden stádiumában, így a hamvasztás során is, lépten-nyomon kifejezésre jut az a törekvés, hogy az élőket az élet oldalán tartsák, s elválasszák őket a halottaktól.

Ennek fényében nem meglepő, hogy a halottégető területét elhagyva, az élőket ket-tős teendő foglalja le: egyrészt ismételt rituális tisztálkodások révén befejezni a tisztá-talanság (*asauca*) időszakát, amelyre a halál eseménye (sokkal inkább, mint a halottal való kontaktus) ítélte őket, másrészt egy sor, a *sántit*, azaz a „megbékítést” alkotó rítus elvégzésével elkerülni, hogy a holt birtokba vegye az élőket. Ennek érdekében, amikor az elhamvasztás befejeztével hazafelé tartanak, az élőknek nem szabad hátrafordulniuk vagy hátranézniük, a lábnyomaikat el kell törölniük maguk után, s félúton egy követ kell az útra tenniük, mely áthághatatlan hegyet hivatott jelképezni.

A halott visszatérének egyszer s mindenkorra való megakadályozása a védikus szö-vegek szerint úgy lehetséges, ha a megholtat először elvezetik a túlvilág kapujáig, majd biztosítják, hogy elhunytból (*préta*) ósatyává (*pitri*) alakuljon át. Az első célt a halotté- getési szertartás valósítja meg, a másodikat egy *szapindikarana* nevű rítus, amely be-vezeti – és bezárja – a frissen elhunytat a holtak lelkei közé. Mindkét fázis célja az, hogy megtörje a folytonosságot az elhunyt addigi és azutáni léte között: személyiségének, identitásának határai többé már nem ugyanazok. Az ekképp megalkotott ő s tehát csu-pán nevét és az élőkkel való rokoni kapcsolatát őrzi meg, akik magukra vállalják e kultusz egymást követő fázisainak végrehajtását. Az elhunyt számára ugyanis biztosítani kell az utat, mely ebből a világból, ahol számára már nincs többé hely, a túlvilágba vezet. A szerző rámutat, hogy ebben a kultúrában, melyben oly nagy hangsúlyt kap, hogy az ember élete mindenekelőtt tetteinek az összessége, ezek a halotti szertartások nem tar-talmaznak semmilyen életút-összefoglalót, sőt semmilyen utalást sem arra, hogy mi-lyen is volt ez a lét most, hogy lezárult. A véget ért élet egyedi, különleges voltát el kell felejtetni, amire viszont emlékezni kell, az a rítusok szükségessége, az a feladat, hogy az ősöknek az ember boldog létet biztosítson az ósatyák világában, s hogy újra és újra megerősítse azt a határvonalat, ami ezt a világot az élőkétől elválasztja. Összességében elmondható, hogy „ezeknek a valaha volt lényeknek az élők szemében nem múltjuk, hanem jövőjük van” (84. p.).

Ezért van az is, hogy az elhunyt maradványainak szétszórása után általában semmi-lyen sírt vagy síremléket nem emelnek, ami az illető földi létét bármi módon is meghosszab-bíthatná. Ez alól azonban kivételt jelentenek az aszkéták, a „lemondottak” (*jati, szannyá-szin*), akiknek síremlékeivel India-szerte – különösen a szent helyeken – találkozhatunk. Az ő céljuk ugyanis nem a végrehajtott jámbor tetteket követő szerencsés újjászüle-tés, hanem a „felszabadulás”. A halál éppen ezért a *szannyászín*ből nem csinál *prétát*. Halálakor vagy „kikerül a rendszerből” (felszabadul), vagy közvetlenül *pitrivé* válik. To-vábbi különbség még, hogy más halandókkal ellentétben a *szannyászín*t sohasem ham-vasztják el, hanem eltemetik, és nem sebtiben, hanem látványos külsőségek között. Malamoud megjegyzi, hogy a szövegek kimondottan nem indokolják meg, miért kell el-temetni azokat, akik a lemondás útját járják, azt viszont elmagyarázzák, vagy legalábbis utalnak rá, hogy miért nem szabad elhamvasztani őket: a hamvasztás áldozata csak az elhunyt házioltáráról származó tűzben valósulhat meg. A szerzetes azonban azzal, hogy lemondott minden földi javáról, egyúttal kultikus eszközeiről is lemondott, sőt elsősor-ban azokról mondott le: a *szannyászín*a rendjébe való belépés legfontosabb momentum-a az, amikor az illető eloltja áldozati tüzeit. Mikor azonban eloltja, valójában nem semmi-

síti meg, inkább asszimilálja, vagy, a szanszkrit kifejezés szerint, „magába emeli őket”. A láng, amit magában hord, ezentúl a *tapaszt*, az aszkézis tüzét táplálja, ami majd csak a halálakor alszik ki. Amikor eljön a halál, akár „fel is szabadulhat” (*mókša*), azaz elérheti az abszolútumot (a *brahmant*), mert semmi nem maradt belőle, ami itt tartaná az ismétlődő újraszületések körforgásában. Mivel „megsütötte” és felemésztette a *tapasz* lángja, testét nem kell alávetnie a végső tökéletesítésnek, azaz a halotti áldozat tüzeiben való elégségnek.

A következő tanulmányban, melynek címe *Le sacrifice des os* [Csont-áldozat] a szerző azt a különleges esetet vizsgálja, amikor a közös áldozat bemutatása során az egyik áldozó meghal. Ahhoz, hogy valaki áldozatot mutathasson be, élőnek kell lennie. Ez a szabály, mely korántsem közhely, burkoltan benne foglaltatik abban a szabályban, amely megtiltja, hogy betegek betölthessék az áldozó szerepét. Van azonban egy eset, amikor egy halott is áldozóvá válhat, illetve elláthatja ezt a funkciót. Ez az *asztihijagja*, „a csont áldozata” (a csontok feláldozása? a csontok által bemutatott áldozat?). Ez a rítus egy speciális áldozat, a *szattrá*, szó szerint „ülés” keretén belül valósul meg, melyben több, általában tizenhét áldozó vesz részt, akik együttesen, mintegy kollektív áldozóként lépnek fel, egymással szemben pedig az áldozatot bemutató pap szerepét töltik be. Míg általában az áldozót és az áldozatot „celebráló” más-más motívumok vezérlik, a *szattrá*-ban az áldozó-celebrálók homogén csoportot alkotnak.

Azok, akiket arra szentelnek fel, hogy *szattrát* mutassanak be, a közös áldozat érdekében cselekszenek, egy olyan áldás reményében, amit közösen fognak élvezni. Nem szabad, hogy a csoport bármely tagjának esetleges halála megakadályozza ezen eredmény elérését, sem a túlélők, sem az elhunyt szempontjából. A halott, résztvevői minőségében, az áldozat befejeztéig valamiképpen tovább él annak színterén. Habár a szövegek egyértelműen nem mondják ki, úgy tűnik, hogy a halotti szertartásokat, amelyek normális esetben kísérik a hamvasztást, nem mutatják be, következésképp a halott még nem megy át azokon az átalakulásokon, melyek révén ősatyává, *pitrivé* válik majd. A maradványai (a hamvasztásból megmaradt csontok, melyeket feketeantilop-bőrbe – az áldozat szimbólumába – varrnak) nem teszik tisztátalanná az áldozati teret, halálának eseménye nem okoz gyászt családtagjai körében, s rokonait sem akadályozza meg abban, hogy áldozatot mutassanak be. A halott tehát nem csupán képviselve, hanem effektíve is jelen van, egyrészt csontjai, másrészt hitvese révén (aki lényének mintegy része). Elfogadott szabály, hogy a védikus áldozatban semmilyen helyettes nem szerepelhet. Az áldozatnak ennél a speciális formájánál azonban az áldozók kettős funkciót töltenek be: egyrészt ők hivatottak learatni a rítus gyümölcsét, áldásait, másrészt tevőlegesen is részt vesznek az áldozati műveletek lebonyolításában. A halott áldozó mint haszonélvező, „az áldozat gyümölcsseinek elfogyasztója”, valóban nem helyettesíthető (az áldozati tett haszna az eredeti áldozónak van fenntartva, függetlenül attól, hogy miképpen tudja majd élvezni azt), áldozatot celebrálói mivoltában azonban helyettesíthető, sőt az áldozat sikerének érdekében ez szükséges is.

A halott személye ténylegesen jelen van tehát az áldozat színhelyén, de „nem képmás vagy síremlék formájában, sem pedig fantom vagy emlék gyanánt, hanem mint megtartandó ígéret, elvégzendő feladat, elérendő áldás”. Ez azonban nem minden áldozat esetében lehetséges. A kötelességnek, a *dharmának* nincs ilyen „életet teremtő ereje”, ha úgy tetszik: „a *dharma* nem tudja megteremtteni ezt a fikciót, csak akkor, ha az

áldozás ígéretéhez az áldozó közösség más tagjaival illetve tagjaiért való áldozás ígérete is társul” (104. p.).

A *Modèle et réplique* [Minta és másolat] című cikkben Malamoud egy újsághír apropóján, mely szörnnyű emberáldozatokról tudósít, a *purusamédha* (emberáldozat), az *asvamédha* (lóáldozat) és a *szarvamédha* („minden-áldozat”, vagy minden feláldozása) kapcsolatával és lehetséges evolúciós magyarázatával foglalkozik. A bráhmanista felfogás szerint az életet az ember úgymond „letétbe” kapja, ami valójában a halálhoz, illetve Jamához tartozik, az ő tulajdona. Hiszen: „Az ember, születésénél fogva, mintegy a halálnak lerovandó adósságot testesít meg. Amikor áldozatot mutat be, a haláltól önmagát vásárolja vissza.” (*Satapatha-bráhma* III. 6.2.16.) Ahhoz, hogy az ember megszerezze az eszközöket, amivel ezt a letétet visszaszolgáltathatja Jamának, anélkül, hogy közben megsemmisülne, rítusokkal kell megtöltenie az életét. E rítusoknak az a céljuk, hogy az ember és végső hitelezője, Jama közé részleges hitelezőket állítson, akiket nem az élete árán, hanem az életének bizonyos számú kötelezettségek köré való szervezése árán elégíthet ki: ezek a kötelezettségek valójában adósságok, melyekkel az ember születésétől fogva, halandó volta miatt tartozik az isteneknek, az ősatyáknak, a Védának és a többi embernek. Ezen adósságok visszafizetése magának a *dharmának* a lényege (legalábbis a *dharma* azon részének, mely minden ember számára közös, érvényes, s ami különbözik a konkrét helyzetekre vonatkozó *dharmától*).

A szertartások kézikönyvei a *diksáról*, az áldozatot megelőző felszentelésről is említést tesznek, melynek során az áldozó átalakul, mintegy új testet nyer, amely majd lehetővé teszi a számára, hogy a profán világot elhagyva, eljusson az istenek birodalmába. Amikor aláveti magát az előzetes felszentelődés próbatételeinek, az áldozó még csak reménybeli áldozó. Valójában áldozattá teszi magát, s kötelezi magát az istenek előtt, hogy áldozati felajánlasként a saját személyét ajánlja fel. Egyszerre *pasu* (áldozatra szánt állat) és *havisz* (áldozati felajánlás). Amíg a *diksá* állapotában van, nem önmaga tulajdona, nem tartozik saját magához: az isteneknek kell élnie, akik Agni és Szóma alakjában összegződnek. Amikor a felszentelés, pontosabban a felszenteltségi állapot elnyerésének időszaka véget ér, az áldozó „visszaszerzi” magát, mégpedig úgy, hogy egy áldozati állat által – aki valójában a saját képmása – visszavásárolja azt. Sylvain Lévi e szövegekből azt a következtetést szűri le, hogy mindezek „az állítólagos váltságdíjak nem egyebek kibúvóknál; az egyetlen autentikus áldozat az öngyilkosság lenne”. Malamoud ezt túlzásnak tartja, szerinte az áldozat sokkal inkább definiálható egyfajta „visszavásárlasként”, mint öngyilkoságként.

A szerző cikke végén megjegyzi, hogy a bráhmanista tanokban megtalálható egy olyan rítus leírása is, amely teljes mértékben áldozat, ugyanakkor hiányoznak belőle a fenti jellegzetességek és külsőségek: arról az áldozatról van szó, amit az *átmajádzsin*, a saját magának áldozatot bemutató gyakorol. Saját magának, azaz az önvalónak, amely azonnossá vált az egyetemes Önvalóval, azáltal, hogy halandó testét „strófaból, dallamokból, áldozati formulákból és felajánlásokból” álló testté változtatja át (*Satapatha-bráhma* XI. 2.6.13). Itt tehát az áldozati jelenet interiorizálásáról van szó (amiről csupán annyit tudunk, amennyit ezek az *asvamédhát* – lóáldozatot – dicsőítő szakaszba ékelt rövid utalások elmondanak). Ezek szerint aki az önmagában rejlő Önvalónak áldoz, az megszabadul halandó testétől, ennél fogva magasabb rendű annál, aki az isteneknek áldoz.

Hiszen „az isteneknek áldozó csupán olyan, mint a közönséges emberek, akik eljönnek, hogy befizessék adójukat a királynak” (123. p.).

Az utolsó tanulmányban (*Noirceur de l'écriture* [Az írás feketesége]), mégha csak érintőlegesen is, az írás ürügyén ismét visszatér Jama alakja.

Sankara, a 7–8. századi híres filozófus-teológus még egyértelműen hamisnak bélyegezte az írott szót a kiejtett hanggal szemben, Rámánudzsa (11. sz.) azonban már mindkettőt valósan írja le. A régi logikusok véleménye – állapítja meg Malamoud – még az írás elleni klasszikus előítéletből táplálkozik, míg a modernké az írott tradíciónak a tisztán orálisan megőrzött és átadott tradícióval szembeni lassú tényérését tükrözi.

Azzal, hogy Sankara a hamis dolgok kategóriájába utalja az írást, valójában csak az ind, pontosabban a bráhmanista kultúrának azt a nézetét visszahangozza, mely szerint minden, ami az írással kapcsolatos, gyanús, kétes, sőt megvetendő, s attól, hogy nem valós, még nem kevésbé veszélyes.

Ezzel cseng össze az is, hogy jóllehet az írás és az olvasás elsajátítása hozzátartozik a hercegek és az udvaroncok képzéséhez – amint az egy 7. századi szanszkrit pikareszk regényből, a *Dasakumáracaritá*ból kiderül –, az alapigazságok tanítása szóban történik. A tudás elsősorban is a hangos beszéd, a *vács*; az írás csak annyiban biztosít hozzáférést a tudáshoz, amennyiben a hangok megismeréséhez vezet.

Késő klasszikus drámákból tudjuk továbbá azt is, hogy a bráhmanáknak nehézségeik vannak a szépírással, s az ezen a területen való ügyetlenségüket minden gátlás nélkül, sőt némi büszkeséggel ismerik el. Erre a feladatra ott a *kájaszthák*, az írkok kasztja, akik, habár írástudók, a társadalmi rendben a *súdráknál* is alacsonyabb szinten állnak. Ezzel szemben a bráhmanák kizárólagos kompetenciája az a tudás, ami valóban számít: mindenekelőtt a kinyilatkoztatott és szent szöveg, a *sruti* – a Veda mint „halott” dolog –, amit kívülről kell elsajátítani a folytonos hallás és ismétlés révén.

Ha az írásnak nincs is eredetmítosza, létezik egy író isten, vagy legalábbis egy személyiség, aki az írkok és levéltáros szerepét tölti be a halál istenének, Jamának a világában. A holtak fölötti ítélkezéshez Jamának rendelkezésére állnak titkára, Csitragupta feljegyzései. Különösen a *puránák*ban, de már a Mahábháratában is (XIII. 130) találkozhatunk ennek az írkoknak az alakjával, a halál istenének szolgálatában. A *karma* tanában szerepe meghatározó. Az emberek által végrehajtott cselekedetek egy adott mechanizmus révén adott következményeket vonnak maguk után. Ugyanakkor ezt a folyamatot Jama ítéletének kell szentesítenie, melyet a Csitragupta által vezetett feljegyzések megtekintése után hoz, akinek neve a *Sabdakalpadruma* szerint azt jelenti: „aki megőrzi a változatosságot” (nevezetesen az emberek jó és rossz tetteit). Az isteni hatalmak világában ez az írás szerepe: az embereket érinti, s arra szolgál, hogy megőrizze azokat a tényeket, amelyek majd a rájuk vonatkozó ítéletet indokolják.

A bráhmanizmusban az írás és az írott szövegek ismerete nem keverendő össze a tudással. Előfordulhat – mutat rá Malamoud – még napjainkban is, hogy a hindu Indiában valaki igen nagy tudású, s közben nem tud írni-olvasni. Vannak a tudásnak olyan területei – mégpedig azok a területei, amelyek a leginkább számítanak –, amelyeket tilos leírni, vagy legalábbis amelyekbe lehetetlen írott szövegek alapján beavatást kapni. Ez a helyzet a *par excellence* tudással, a Védával is, amelyről a védikus korszak végétől kezdve sokszor kijelentik, hogy csak egy mester élőszóban átadott tanítása által lehet elsajátítani: „nem tekintik a *dharma* ismeretének azt, ami nem megfelelően elsajátított *védán*

alapszik, ami írott szövegen alapszik, vagy ami egy *súdra* által elsajátított tudáson alapszik” (142. p.). Az ind tradíció tehát óva int a könyvíví, könyvekből merített bizonytalan tudástól.³

A *Le Jumeau solaire* esszéi összességükben lenyűgöznek információgazdagságukkal, a védikus korpusz beható ismeretéről és szenvedélyes szeretetéről tanúskodó leírásaikkal és elemzéseikkel. Az ember ugyanakkor némi hiányérzetet tapasztal a kötet olvasása közben. Úgy érzi, esetenként kontextusuktól elszigetelt jelenségeket mutatnak neki, melyeket jobban meg lehetett volna érteni teológiai-filozófiai-kozmológiai környezetükbe ágyazva, még akkor is, ha ezeket a tanokat csak a későbbre datált *upanisadok*, illetve a még későbbi *puránák* fejtik ki részletesen. Mert mit kezdjünk például azzal a ténnyel – azon kívül, hogy tudomásul vesszük –, hogy a védikus kor emberei mindent megtettek azért, hogy eliminálják halottaikat az élők fizikai és mentális teréből, ha semmilyen támpontot nem kapunk arra vonatkozóan, hogy e mögött milyen világlátás húzódnak meg? Ezekre a kérdésekre a Védák himnuszai nem adnak, nem is adhatnak választ, mert nem ezzel a céllal íródtak. Ahogy arra már sok tudós felhívta a figyelmet a védikus szövegek nyelvi puritanizmusa kapcsán: ezek rituális technikákat leíró papi himnuszok, s már csak műfajukból adódóan sem lehet elvárni tőlük azt, amit Malamoud kér számon rajtuk: „A történelem teljes mértékben hiányzik a bráhmaizmus szövegeiből.” (87. p.) A mindennapi, valódi világgal – törzsekkel, földrajzzal, történelemmel, cselszöveggel, háborúval és az emberek vallásával – ugyanis az eposzok és a *puránák* foglalkoznak.

Nehézséget okozhatna még a kötet esszéinek műfaji meghatározása is, ha a szerző nem szögezné le eleve könyvének előszavában: „Nem állt szándékomban olyan művet írni, amely tartalmazná a Jamáról szóló tudásunk teljes lajstromát, sem pedig összefoglalni azt a számos tanulmányt, amely Jama mitológiáját dolgozza fel az indológianak nevezett diszciplína megszületésétől napjainkig. Céлом nem az volt, hogy (vallás)történeti munkát alkossak, s azt vizsgáljam, hogy az indiai Jama összességében egyetlen személyiség-e, vagy két különböző hatalom egyesüléséből jött-e létre, melyek közül az egyik megmentő és üdvözítő, a másik sötét és komor... Engem azok a szövegek érdekeltek, amelyek egy vitathatatlanul egy és egységes Jamát tárnak elénk, s megpróbáltam megérteni, hogy a Jama mitológiáját alkotó motívumok és a rítusok, melyekben a nevét megidézik, milyen kapcsolatban állnak egymással, s miként formálják ezt az istent az indiai kultúra lelki és társadalmi életét felépítő alapvető kapcsolatok kinyilatkoztatójává és elemzőjévé.” (8. p.). Ennek a célkitűzésének a szerző eleget is tesz, s a szakmai közönség számára is számos új adalékkal szolgál a bráhmaizmus rítusaival kapcsolatban. Ugyanakkor, éppen mert a kötet tanulmányai nem sorolhatók be egyértelműen egyetlen szűkebb diszciplínába sem, viszont annál inkább jellemzőek rájuk a klasszikus értelemben vett „esszé” műfaji sajátosságai, a nagyközönség számára is szemléletesen és érthetően mutatják be a védikus korszaknak ezt az igen érdekes szegmentumát.

JEGYZETEK

1. Az *antaka* – „aki véget vet” – már a Védákban is a megszemélyesült halál szinonimája és jelzője, a Mahábháratában pedig Jama egyik neve
2. Nem egyértelmű, hogy a szanszkrit kifejezésben rejlő birtokos eset genitivus objectivus vagy genitivus subjectivus-e. A szerző inkább a második esetet valószínűsíti.
3. Talán nem haszontalan ebben a vonatkozásban megemlíteni Thomas Slezák (2000) *Hogyan olvassunk Platón?* című könyvét, melyben a platóni dialógusokkal kapcsolatban a szerző arra a következtetésre jut, hogy a tudás átadása szempontjából Platón egyértelműen magasabb rendűnek és célravezetőbbnek ítélte a szóbeli tanítást az írással szemben, mert az írott szó nem tudja „megvédeni” magát, azaz védtelen az avatatlanok interpretációival szemben.

IRODALOM

MALAMOUD, CHARLES

1989 *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne.* Paris: La Découverte.

SLEZÁK, THOMAS

2000 *Hogyan olvassunk Platón?* Budapest: Atlantisz.

VEINSTEIN, GILLES, ED.

1996 *Les Ottomans et la mort.* Leiden – New York – Köln: Brill.

A nejlonszálak muzeográfiája. Intellektuális portré

Nina Gorgus: Der Zauberer der Virtinen. Zur Museologie Georges Henri Rivières. Münster – New York – München–Berlin: Waxmann, 1999. 303 p.

(Internationale Hochschulschriften, Bd. 297)

(Francia kiadás: Le magicien des vitrines. Le muséologue Georges Henri Rivière. Paris: Fondation Maison des Sciences de l’Homme, 2003. 416 p.)

„A beszélgetőpartnerek sokféle szempontból mutatták be Rivière-t: Rivière, aki elfelejtette, hogy kihez hivatalos vacsorára; Rivière, aki Claude Lévi-Strausszal viceket cserélt, aki mindenkivel összeveszett, és mindig mindent jobban tudott. Rivière, aki háromszor is megnézte a Help című Beatles-filmet, és egyetlen zongorának sem tudott ellenállni. Egy másik, elkényeztetett Rivière, aki bárhol is volt, hazakisértette magát, aki mindent összekevert, és a beszélgetőpartnereit csak egyszerűen »mon petit«-nek nevezte. És végül az a Rivière, aki különösen érdeklődött az ifjúság dolgai iránt, egy külön, szórakoztató alak, aki minden társaság középpontja volt.” (24. p.)

A kalandor

A tudományos szakszerűség és a kaland jól megférnek egymás mellett. Ennek illusztrálására a kulturális antropológia története (elsősorban Malinowski óta) több szemléletes példát tudna szolgáltatni, hiszen a terepre utazó, ott kutatást végző antropológus figurája könnyedén egyesít(het)ti ezt a két jellemzőt. Egy kicsit más a helyzet, amikor ez a kalandor, mint például a francia muzeológus, Georges Henri Rivière, az idegen kultúra, a kulturális másság megismertetését nem kizárólag az odautazás – részt vevő megfigyelés – interpretáció hármasságában tartja megvalósíthatónak, hanem múzeumi tárgyak szakszerű elrendezésével és elgondolkodtató (kiállítási) „képek” közvetítésével is. A terepmunkát és a kutatást persze nem tekintette nélkülözhetőnek az etnográfia praxisában, sőt muzeológusi tevékenységének talán egyik legfontosabb része volt a tudományos kutatóexpedíciók előkészítése, szervezése és lebonyolítása.¹ Önmaga ugyan kevésbé a terepkutatásban lelte örömét, mint inkább a terepkutatás során összegyűjtött, információba ágyazott tárgyakkal készülő múzeumi kiállítások rendezésében.

Rivière eredetileg zenésznek készült, majd évekig zongoristaként és zongoratanárként dolgozott, tanított és zenélt. 1925-ben komponált egy dalt Josephin Bakernek,

amelyet későbbi vallomásaiban (és nem csak tréfásan) élete fő művének tartott. Zenészpályája mellett az 1920-as években egyszer csak berobbant az etnológia színpadára; eleinte a francia közönség körében vált ismertté, népszerűvé és meglehetősen divatossá,² majd egy évtized múlva már nemzetközi néprajzi muzeológiai körökben is szakmai elismerésre tett szert, mindenhol ismertté téve a „GHR” iniciálét. Szokatlan életútja, az etnológia/antropológia korabeli története és a kor francia (elsősorban párizsi) kulturális miliője együttesen tették a 20. századi nemzetközi múzeumi színtér egyik legelbűvölőbb alakjává (9–10. p.).

Vannak, akik lelkesednek kiállításaiért, vannak, akik vitatják szakmai hozzáértését, és (leginkább az 1960-as évektől) alkotásait ideológiailag elfogultnak tartják, de azt senki nem vitatja, hogy az idegen/más kultúrák múzeumban felhalmozott (mú)tárgyaiban rejlő információ- és jelentéstartalom kibontásában, a tárgyak színrevitelében egy egészen új és sajátos beszédmód megvalósítására törekedett. Muzeológiájának kulcsszavai a *közvetítés* és a *bemutató*, és ez a múzeumi alapfunkciók tekintetében a prezentáció magasabb prioritásra emelését is jelentette.³ Rivière fáradhatatlanul valósította meg terveit, tele volt ötletekkel, kísérleti kiállítások sorát rendezte, és kockázatos etnográfiai missziókat⁴ szervezett. Annak ellenére, hogy inkább átvitt értelemben lépett új, addig még járatlan területekre, gondolkodásában, múzeumi tevékenységében és mentalitásában tökéletesen egyesítette a tudományos *szakszerűsége*re való törekvést a *kaland* princípiumával (40. p.).

A könyv szerzője kísérletet tesz Rivière muzeológiai tevékenységének árnyalt bemutatására, de szakmai tevékenységét és személyes életterét nem választja szét egymástól. Az elemzés mégsem kizárólag Rivière személyes portréja, hanem egy történeti, kulturális és tudományos kontextusba helyezett intellektuális portré (16–17. p.).

Kiválasztás

Nincs könnyű dolga a recenzió készítőjének, ha a könyv, amiről történetesen írnia kell, meglehetősen tetszik neki, ráadásul a kép, amit a szerző felépít, sok apró mozaikkockából áll össze teljes egészé. Ilyenkor könnyen eshet az ember abba a csapdába, hogy a könyvet kockáról kockára, rövidített formában adja közre. Ennek egyrészt nincs értelme, hiszen a könyvet már egyszer megírták, másrészt a rövidítés mindig egyszerűsítés is. Hogy ezeket a csapdákat elkerüljem, az alábbiakban két – talán első látásra önkényesen választott – szálra szeretném felfűzni az ismertetőt, és ez egyben azt is jelenti, hogy több olyan dologról nem fogok írni, ami a könyvben szerepel. Egyrésztől fontosnak tartom, hogy a könyv *empirikus adatgyűjtésével* és a kutatással kapcsolatban néhány módszertani kérdésre kitérjek. Másrésztől a hangsúlyt arra a módra szeretném helyezni, ahogyan a szerző újraépíti azt a kulturális, tudományos, művészeti (képzőművészeti, irodalmi) és privát élet által határolt *kontextust*, amelyben Rivière sajátos múzeumi látásmódja és nyelvezete létrejöhett és működhett. Ezt az utóbbi szempontot azért szeretném kiemelni, mert Rivière mai megítélésében nagyon hangsúlyosan szerepel az *écomusée*-vel kapcsolatos ideológiai és politikai túlkapások hangsúlyozása, amelyek mindazon túl, hogy nagyrészt helytálló állítások, egy szempont mellett elegánsan elsiklanak: a „vidéki” kultúra megmentésén és megőrzésén alapuló *écomusée* koncepciója továbbra

is összekapcsolódott a tárgyi kultúra modern esztétikájú bemutatásával (96. p.), a tárgy-kultúra szisztematikus kutatásával és a múzeum mint laboratórium koncepciójával. Ezek a tudományos elemzés számára akkor is fontos szempontok, ha elfogadjuk, hogy egy intézmény, egy kiállítás esetében a két rész – ideológiai tartalom és a bemutatás esztétikája – soha nem függetleníthető teljesen egymástól.

A két szál kiválasztásakor két szempontot tartottam szem előtt: egyrészt Gorgus könyvének, másrészt Rivière muzeológiai jelentőségének a hangsúlyozását. Továbbá felbátorított, hogy a Rivière által alkalmazott új múzeumi/kiállítási esztétikában a *kiválasztás* és a *magyarázat* a prezentáció két fő elve (lásd Korff 2002:11–12).

Egy másik (ki)választás: téma, adatok/források, módszer

Adott egy német etnológus egy európai etnológiai doktori programban (Tübingen) és egy téma egy ma már nem élő francia etnológusról, továbbá a francia és a német etnológia és muzeológia történeti kapcsolatairól. Az érdeklődés és a konstelláció nem teljesen előzmény nélküli, hiszen Nina Gorgus könyvét több mint egy évtizeddel előzte meg egy francia–német koprodukción létrehozott, *Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie* címet viselő tanulmánykötet (Chiva–Jeggler 1987), amely elméleti, történeti és módszertani szinten törekszik az összehasonlításra, az eredmények intézményi szintre vonatkoztatására. A francia és a német etnológia tudománytörténeti és -elméleti kapcsolatainak tárgyalása egyrészt utalhat történeti szituációra (határhelyzet, szomszédság), másrészt a társadalomtudományi gondolkodás számára talán fontosabb, teoretikus dimenzióra: az első lépcsőfokra egy tényleges európai etnológia felé vezető úton, ahogy Utz Jeggler (Chiva–Jeggler 1987:10) fogalmaz (egy kicsit patetikusan) a kötet bevezetőjében.⁵

Ebbe a gondolkörbe jól illeszkedik Nina Gorgus Rivière muzeológiájáról készített tanulmánya is: egy jól meghatározható (az 1920-as évektől az 1980-as évekig terjedő) történeti időszak tudományos és kulturális miliője (a francia etnográfia kialakulásának körülményei és megerősödésének időszaka) és ezen belül egy tudós szakmai tevékenysége. A feladat mégsem egyszerű, mert Rivière gyakorlati tevékenységét nem kísérte a gondolatok elméleti megfogalmazása; nagyon kevés elképzelése maradt meg írásban, viszont rengeteg kiállítást rendezett, sok előadást tartott, és nagyon fontos volt számára a személyes kontaktus, a privát és a tudományos életben egyaránt.

Így a *kutatás empirikus adatai* alapvetően két nagyobb csoportba sorolhatók: az elemzés egyik bázisát az archív anyagok alkotják, egyrészt írott források (nyomtatásban megjelent szövegek, tanulmányok, feljegyzések, jegyzetek, levelek, forgatókönyvek), másrészt a képi dokumentáció (kiállításokról, utazásokról, rendezvényekről). De a legfontosabb források az *oral history* műfajába sorolhatók, Rivière egykori kollégáival, ismerőseivel, pályatársaival készült beszélgetések és interjúk, rengeteg apró, személyes történet és anekdota. A két különböző típusú adathalmaz rengeteg kis eleméből precízen, aprólékosan, mégis folyamatosan következtetéseket levonva építi fel Gorgus a könyv tizenkét fejezetét, Rivière múzeumi működésének tizenkét fontos állomását, kronologikus sorrendben.

Az a *módszer*, ahogyan felépíti a Rivière-t körbevevő kontextusok sorát, ahogyan

megtalálja az egyes mozaikok megfelelő helyét és személyét alkotásain, illetve ismerőse-
in keresztül, közel hozza az olvasóhoz, feledteti a könyv megírásának nyilván nagyon
macerás munkafolyamatát is. A könyv dramaturgiájának fontos eleme a fokozatos ki-
bontás, a részletek következetes és pontos összeillesztése, még sincs az az érzésünk,
hogy egy kártyavárban sétálunk, ahol egyetlen lap kihúzásával felboríthatjuk a rendet.

Kontextusok. Egy példa: művészet és etnográfia

A kontextus fogalma és koncepciója legalább két szempontból érdemel említést Nina
Gorgus könyvével kapcsolatban: egyrészt (ahogy erre már utaltam) az empirikus anyag
elrendezésének egyik fő elve a Rivière személye köré vont különböző kontextusok (újra)-
építése, másrészt Rivière muzeológiájában a tárgyak és a múzeumi/kiállítási kontextus
korábbi időszakokhoz képest új viszonya és ennek bemutatása. A két szempont össze-
kapcsolhatóságára véleményem szerint maga a könyv is szolgáltat példát, még ha az
összefüggés explicit módon nem fogalmazódik is meg.

Ez a példa pedig az 1920–1930-as évek Párizsának sajátosan pezsgő kulturális miliő-
je, amelyben Rivière múzeumi esztétikája is született: egy új művészeti irányzat (a
szürrealizmus) és egy újonnan alakuló tudomány (az etnológia) által határolt, kulturá-
lis és tudományos kihívásokkal telített közeg. Művészet és etnográfia akkoriban újrade-
finiálódó kapcsolatrendszerének vizsgálatában, az időszak összetett szellemi miliójének
bogozásában Gorgus munkája nem előzmények nélküli. Az alábbiakban csak két, klasszi-
kusnak számító írásra kívánok utalni: egyfelől Elizabeth Williamsnek a Trocadéro korai
(19. század végi, 20. század eleji) időszakával foglalkozó tanulmányára, amelyben a
„primitív” kultúrák tárgyainak bemutatásával kapcsolatos esztétikai és etnográfiai szem-
pontok érvényesülésének „történetét” próbálja megírni, másfelől James Cliffordnak az
etnográfiai szürrealizmus „elméletéről” szóló munkájára (Williams 1985; Clifford 1994b).⁶
Míg Williams a törzsi tárgyakkal kapcsolatos nézetek újrafogalmazásában, a „primitivis-
ta forradalomban” a Trocadéronak passzív szerepet szán (mondván, a művészek jártak
oda a műveket nézni), addig Clifford a szürrealista művészek és az etnológusok kapcso-
latát kétoldalú, kölcsönös viszonyoknak ábrázolja, és arra keres példákat, hogy ez a gya-
korlati tevékenységük során miként érvényesült. Gorgus mind a két szövegre hivatko-
zik, és anélkül, hogy Williams állításait cáfolni próbálná, mégis inkább a kölcsönösség
mellett voksol, és újabb szempontokat próbál keresni (Rivière tevékenységén keresztül)
az etnológia aktív szerepére, már ami a törzsi kultúrákkal kapcsolatos társadalmi és tu-
dományos állásfoglalásokat érinti.

Viszont itt érdemes megállni, és egy kicsit a különböző tanulmányok tudományos
perspektíváin is elmerengeni. Míg Williams a művészetelmélet szemszögéből, addig Gorgus
inkább a múzeumelmélet irányából közelíti meg a témát, és a szürrealisták tevékenysé-
gét az etnológiai gondolkodás átalakulásában katalizátorként határozza meg (39–40. p.).
Clifford esetében nehéz megállapítani, hogy az irodalomelméleti szempontokon túl mi-
lyen perspektívából tekint a választott kutatási témára (ami persze egyáltalán nem baj),
mégis talán az ő megközelítésével lehet leginkább egyetérteni, hiszen nem tesz mást,
mint hogy a szürrealizmus és az etnológia összehasonlíthatóságához elvégzi a szürre-
alizmus etnográfiai vizsgálatát. Kiindulópontja az 1929–1930 között tizenöt kiadást

megélt *Documents*⁷ című folyóirat írásainak, képeinek és szerkezetének elemzése. Több elgondolkodtató észrevételt fogalmaz meg, amelyek közül most csak egyet szeretnék hangsúlyozni. Megállapítja, hogy a szürrealizmus és az etnológia társadalmi és tudományos szerepének fontos közös pontja, hogy mind a két gondolkodásmód osztotta a „magas” és az „alacsony” kultúra szétválasztásának lehetetlenségét, és ezen keresztül rámutattak a „dolgok” szemlélhetőségének egyfajta nem nyugati alternatívájára és a (saját) kultúra *ironikus részt vevő megfigyelésének* lehetőségére (Clifford 1994b:130). Ez tulajdonképpen nem más, mint a modern kulturális relativizmus, vagyis egy modern etnográfia, amelyben helye van az iróniának, a városnak mint terepnek és az egymás mellé helyezésnek, az újraértelmezésnek mint technikának (Clifford 1994b:120, 134). Ezen jellemzők alapján az etnológia egy csónakban evezett a szürrealizmussal, egymásra találtak, és erősítették egymást, legalábbis az 1920-as évek Párizsának nyitott/zárt világában. Clifford szerint a *Documents* nem más, mint egy furcsa múzeum, vagy ahogy fogalmaz, egyfajta perverz gyűjtemény (Clifford 1994b:134), ami nemcsak dokumentál, hanem egymás mellé helyez, relativizál, a kollázs műfaji kereteit a végeletekig kihasználva.

Gorgus elemzése ezen a ponton emelhető be a szürrealizmusról és etnológiáról folytatott diskurzusba. Szerinte a *Documents* nem más, mint szürrealista etnográfia, amiben az egzotikus, az erotikus, az ismeretlen, a szokatlan és a töredék előnyben részesítése ugyanolyan fontos, mint a tradicionális értékek bemutatásától való elfordulás. Ezzel a szürrealizmus művészeti formából életérzéssé emelkedett, amely hozzájárult az etnológusok szakmai praxisának megváltozásához is. Gorgus megfogalmazásában Rivière e folyóiratnál eltöltött két éve életútjának utolsó szakasza az etnológiához vezető úton, egyfajta *rite de passage* (36. p.).

Mind Gorgus, mind Clifford esetében igazoltá válik a részletekkel való szöszmötölés fontossága, hiszen leginkább ezen az apró szemű hálón keresztül válik láthatóvá Rivière muzeográfiájának valódi jelentősége, és így nyílik mód kiállítási elveinek, eljárásainak és hangulatainak megértésére is. Rivière elfogadta, hogy a kultúra csak fragmentumaiban hozzáférhető, és leküzdhetetlen vágyat érzett a kulturális fragmentumok múzeumi reprezentációja iránt, miközben nem feledkezett meg a múzeumi kontextus idegenségéről és alakíthatóságáról. Kiállításában nem alkalmazott kosztümös bábukat, rekonstruált falusi díszletet és a telezsúfolt vitrinekben a tárgyak legyezőszerű elrendezését. A kiállításaihoz modern, fém-üveg tárlókat használt, amelyekben fénnel irányította a figyelmet, a tárgyakat szakszerűen feliratozta, és bőséges információba ágyazta, továbbá a kiállításokat kiegészítő programokkal keretezte, filmekkel, előadásokkal, zenei rendezvényekkel (48–52. p.). A kontextus felépítésének ez a módja egy új metodológiai és esztétikai szintet jelentett a muzeológia történetében, amely azonfelül, hogy ihletet merített az avantgárd művészet gondolkodásmódjából, kiegészült a múzeum mint kutatóhely és laboratórium koncepciójával, ami lehetőséget teremtett a tudományos kontextus szakszerű felépítésére.

Egy másik etnográfia?

Hogyan jutott el Rivière a *musée ethnologique*-tól a *musée écologique*-ig? – tehetjük fel a kérdést Gorgus kutatása alapján,⁸ miközben a szakmai alapelvekből tulajdonképpen több változatlanul megmaradt, mégis mintha egy másik tudomány körvonalai rajzolódni látnánk ki. A távoli, idegen kultúrák és a saját kultúra kutatása miért válik el egymástól, akár egy kutató tudományos tevékenységében is? Ezekre és ehhez hasonló kérdésekre keresi a választ a szerző könyvének további részében, egyfelől az ATP (*Musée national des arts et traditions populaires*) intézményesülésén keresztül, másfelől az *écomusée* elméleti körvonalazásával és gyakorlati megvalósulásának bemutatásával.

A saját kultúra kutatásának (francia folklór) az etnológiai kutatásokhoz való emancipációja – elképzelés formájában – már Rivière múzeumi munkájának korai szakaszában megjelent, de az intézményesülésre csak 1937-ben kerülhetett sor. Gorgus az intézményesülés körülményeit és a már működő intézmény tudományos tevékenységét ismét több szempont figyelembevételével vizsgálja, így folyamatosan együtt szerepelnek a kiállítások és kutatások tartalmi elemzései, a politikai és történeti helyzet befolyásoló hatása és a közvélemény állásfoglalásai.

Az ATP Rivière szerint a „szintézis múzeuma”, a múzeum ideáltípusa, ahol a tudományos munka terepkutatáson alapul, az anyag feldolgozását szisztematikusan felépített archívum, dokumentációs centrum és könyvtár segíti (lásd Jaoul 1995). Ugyan a hangsúly alapvetően a *megmentésen* és a *megőrzésen* volt, a prezentációk esztétikája továbbra is lépést tartott a modern kor kihívásaival, de a kidolgozásban olykor visszaközszönő aktuális kultúrpolitikai hangnem hosszú időre ellentmondásossá tette az intézmény megítélését (77–96. p.).

Az ATP esztétikai elvei között szerepelt a tárgyak új bemutatási módszere, a nejlonszálak muzeográfiája (*fil de nylon*), ami – mint Rivière találmánya és módszere – bevonul a francia muzeológia történetébe. A módszer mögött a múzeumi tárgyak szimbólumként való felfogása húzódik meg, ami kapcsolódott a szimmetria és a szekvencia kategóriáihoz, a színek tudatos alkalmazásához, vagyis a tárgyak és anyagok esztétikai kategóriáinak felerősítéséhez. A tárgyak a kiállításon rendszert alkottak, de egy saját maguk (illetve alkotójuk) által konstruált, mesterséges rendszert (135–144. p.). A tárgyaknak ezt a kapcsolatrendszerét lehet leginkább a szürrealista kollázstechnikához hasonlítani, továbbá a meghökkentés, zavarba ejtés érzésén keresztül a Korff által vázolt elidegenítéskonceptióhoz közelíteni (Korff 2002). Ezek olyan, még ma is korszerűnek tekinthető megfontolások, amelyekkel egy sor múzeumban még ma sem találkozhatunk. Rivière a technikát következetesen alkalmazta, és az új épületbe költöző ATP-t (Bois de Boulogne) a „nejlonszálak katedrálisává” avatta (144–146. p.; Jaoul 1995).

Mind a francia folklór intézményes kereteinek megteremtése, mind a szabadtéri múzeum koncepciója már a korai kezdetektől foglalkoztatta Rivière-t. Az *écomusée* intézményesülése viszont hosszabb időt vett igénybe. Az alapkonceptió szerint a természet, a környezet és a kultúrkörnyezet szerves egységét funkciójában kívánták megjeleníteni egy múzeummal alakított „természetes” környezetben, az ott lakók bevonásával. A műfaj alig több mint harmincéves franciaországi története sikeres és kevésbé sikeres próbálkozásokra egyaránt tud példát hozni. Látható, hogy ez a műfaj Rivière muzeológiai tevékenységének és gondolkodásának legellentmondásosabb eleme, és ez mindenkép-

pen összefügg a paternalista megmentőtudat túlburjánzásával (Augé 1992:7) és a Rivière múzeumi felfogásában eddig hangsúlyosan szereplő idegenség és elidegenítés koncepciója helyett az *identitástermelés*, a *regionalitás* és a *lokalitás* hangsúlyozásával. Gorgus (ugyan az eddigi témákhoz képest lényegesen szűkebbre szabott keretek között) összefoglalja az *écomusée* kialakulásához kapcsolódó lehetőségeket és utakat, Rivière szerepvállalását, majd kitér a kritikai észrevételekre és a jelenlegi krízisállapot megoldását kereső francia és nemzetközi diskurzusokra (207–227. p.).

Egy másik kalandor és egy másik kaland

Gorgus ábrázolásában Rivière a muzeológia nagy kalandora, aki olyan megfontolásokat érintett a néprajzi muzeológia korai időszakában, amelyek mind a mai napig aktuális, újra és újra porondra kerülő kérdések, és a gyakorlati megvalósulás még sok helyen várat magára. Hangsúlyosan szerepel könyvében a különböző kontextusok vizsgálata, ami tágabban az egyént körbevevő tudományos, kulturális, politikai és privát szférát is jelenti, szűkebben viszont azt a gondolkodásmódot, ami a tevékenységet alapvetően meghatározza. Rivière muzeológiájának paradigmatis megértését tűzi ki célul, amelyet az utolsó két fejezet kicsit elnagyolt megfogalmazásain kívül rendkívül precízen, alaposan és nem utolsósorban élvezhető formában valósít meg. Számol az olvasóval, törekszik az olvasó figyelmének folyamatos fenntartására, jól mozgatja a főhőst a köré épített világban, így maga is hozzájárul az (intellektuális) kaland és a tudományos szakszerűség kapcsolatának árnyalásához.

JEGYZETEK

1. James Clifford (1994melyik:136–138) szerint viszont ez a terepkutatási metódus sok ponton különbözött a ma szakszerűnek tekintett antropológiai terepkutatástól. Erre a megállapításra a Dakar-Djibuti expedícióban (1931–1933) részt vevő kutatók jegyzeteinek átolvasása során jutott. Megállapítja, hogy sokkal hangsúlyosabban szerepelnek például a bennszülöttek saját világáról alkotott mitikus koncepciói és elméletei, mint az adott kultúra hétköznapi világa. A beszámolók részletes dokumentációi például vallási rítusoknak; de az életeseményekről készített, Malinowski-féle naturalista beszámolók nem találhatók meg ezekben a jegyzetekben. De arra is rögtön felhívja a figyelmet, hogy az 1930-as évek Franciaországa még nem a gombamód elszaporodó etnológiai/antropológiai katedrák és a bárhol hozzáférhető módszertani kézikönyvek kora, továbbá hogy az expedícióban részt vevő kutatók felkészítését a kor legnevesebb etnológusai irányították.
2. Első kiállítását 1928-ban a Louvre egyik oldalszárnyában készítette *Les arts anciens de l'Amérique* címmel, amely elsőrangú művészettörténeti eseménnyé vált. A tárgyakat elsősorban mint művészeti alkotásokat állította ki, így egyelőre nyitva volt a kérdés, hogy tevékenysége a művészet vagy az etnográfia vonalához tartozik-e (30–33. p.).
3. Gorgus idézi Lévi-Strauss megfogalmazását, aki szerint a néprajzi muzeológiában nem a tárgyak játsszák a főszerepet, hanem a közvetítés, a komplex összefüggések és a modern tudás, s mindez egy népszerű médium segítségével zajlik (14–15. p.).

4. A múzeum az 1930-as években közel ötven terepmunka-expedíciót szervezett (52–57. p.).
5. Nagyon hasonló kérdéseket is érintett egy 1994-es berlini konferencia, ahol a berlini Európai Kultúrák Múzeumának koncepciója is bemutatásra került, szélesebb közép- és kelet-európai tudományos kontextusban (Karascsek 1995).
6. Hasonló gondolatok amerikai múzeumok kiállításával kapcsolatban: Clifford 1994a.
7. Rivière tanácsadói és szerkesztői munkában vett részt, de kisebb kritikai szövegeket is írt, a szürrealista avantgárd inspirálta provokatív hangnemben (34–35. p.).
8. Gorgusnál fejezetcímként: *Vom „musée ethnologique” zum „musée écologique”* (209–212. p.).

IRODALOM

AUGÉ, MARC, ED.

1992 *Territoires de la Mémoire. Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées.* Thonon-les-Bains: Fédération des Écomusées et des Musées de Société – Salin.

CHIVA, ISAC – JEGGLE, UTZ, HRSG.

1987 *Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen.* Frankfurt am Main – New York – Paris: Campus – Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.

CLIFFORD, JAMES

1994a *A törzsi és a modern.* *Café Babel* 4:71–81.

1994b *On Ethnographic Surrealism.* *In The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* James Clifford, ed. 117–152. Cambridge–London: Harvard University Press.

GORGUS, NINA

1997 *Ein europäischer Museologe. Georges Henri Rivière zum hundertsten Geburtstag.* *Museumkunde* 62(2):170–176.

HUBERT, FRANÇOIS

1990 *Das Konzept „Écomusée”.* *In Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik.* Gottfried Korff – Martin Roth, Hrsg. 199–214. Frankfurt am Main – New York: Campus.

JAOUL, MARTINE

1995 *Quelle politique d’acquisition aujourd’hui, dans un réseau Européen des Musées d’Ethnographie.* *In Wege nach Europa. Ansätze und Problemfelder in den Museen.* 11. Tagung der Arbeitsgruppe Kulturhistorische Museen in den Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 4–8 Oktober 1994. Erika Karascsek, Hrsg. 60–68. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz Museum für Volkskunde.

KARASCHEK, ERIKA, HRSG.

1995 *Wege nach Europa. Ansätze und Problemfelder in den Museen.* 11. Tagung der Arbeitsgruppe Kulturhistorische Museen in den Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 4–8 Oktober 1994. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz Museum für Volkskunde.

KORFF, GOTTFRIED

2002 A néprajzi múzeum: a meghökkentés iskolája? *Néprajzi Értesítő* 84:9–19.

WILLIAMS, ELIZABETH A.

1985 Art and artifact at the Trocadero: *Ars America* and the primitivist revolution. *In* *Objects and others. Essays on museums and material culture.* Georges W. Jr. Stocking, ed. 146–166. Madison: University of Wisconsin Press. /*History of Anthropology*, 3./

Konferencia a szocialista korszak néprajztudományáról

2003. augusztus 28–29-én a hallei Max-Planck-Institutban rendezett workshop keretében tizenhárom előadás hangzott el, mely a néprajztudomány szocialista korszakban elfoglalt helyéről, szerepéről, feladatáról szólt.¹ Mivel a kevés, de igen aktív előadó-résztevő nem csupán saját előadásában, hanem az előadásokat követő vitákban is aktívan szerepelt hozzászólással, véleménnyel, a beszámolóban az egyes jellemző felszólalások után zárójelbe tettem a felszólaló nevét, függetlenül attól, hogy gondolatát előadásában vagy hozzászólásban fogalmazta-e meg az illető.

A kétnyelvű tanácskozásnak már a címe is reprezentálja azt a tudománytörténeti kátyút, amiből sem eddig, sem most nem sikerült kilábalni. *Die Ethnowissenschaften im Zeitalter des Sozialismus in Ostmitteleuropa* volt a német nyelven megfogalmazott cím, és *Socialist Era Anthropology in Eastern and Central Europe* volt ugyanez angolul. Az eltérő szóhasználat abból fakad, hogy a szervezők mindkét nyelven korrekt módon megfogalmazták, miről szól a tanácskozás. A német *Ethnowissenschaft* tudomásom szerint viszonylag új keletű terminus, és úgy látszik, gyűjtőfogalomnak szánják a *Volkskunde*, *Völkerkunde*, *Ethnologie*, *Ethnographie* terminusok fölé, megtartva azonban mindegyiknek a közös gyökerét, a görög *ethnos*, illetve *-logos*, *-graphos* szavak összetételét, ezúttal a görög eredetű *ethnos* és a német *Wissenschaft*, azaz tudomány szó összetételével, mellyel ily módon egy tapodtat sem mozdult el a német terminológiai diskurzus az előző évtizedek vitáitól.

Figyelemre méltó, hogy sem a német nyelvterületen előszeretettel használt 'kultúratudomány', sem az 'antropológia' terminust nem tartották helyénvalónak a szervezők, szemben az angol 'anthropology' használatával. Ez utóbbi természetesen egyrészt korrekt terminus, amennyiben a workshop tematikáját vesszük, másrészt ambivalens is bizonyos értelemben, amennyiben a szocialista időszak 'antropológiá'-ját keressük, hiábavalóan, minthogy a vizsgált térben és időben 'néprajz'-ról kell beszélnünk.

A címmel szimbolizált terminológiai egyenetlenség végighúzódtott az egyes előadások során; a cseh, a lengyel és a magyar kollégák ugyanakkor külön hangsúlyt fektettek a nemzeti nyelvű terminológiák és a munkanyelvként használt angol-német terminológiák különbözőségének hangsúlyozására és tisztázására. Így sem maradtunk azonban félreértések és félremagyarázások nélkül, amennyiben az 'etnográfia' a szovjet néprajztudomány terminológiai hozadékaként aposztrofáltatott, és ez így persze nem igaz (Tilo Grätz).

Az 'ethnologia' és az 'anthropologia' az 'ethnographiá'-val szemben gyakran mintegy reformeszmeként lépett fel (nemcsak) a kelet-európai országokban, főleg az utóbbi évtized intézményátkeresztelkedéseikor. Az elméleti-módszertani megújulás azonban nem mindig járt együtt a névmódosítással (Petr Lozoviuk). A hazai, saját nemzeti-népi

kultúrával foglalkozó diszciplínára használták a *home ethnography* és ezzel szembeállítva a *non-European ethnography* terminust (Josef Kandert), ahogyan magyarul is megkülönböztetjük az Európán kívüli néprajzot az európaiától, azaz 'nemzeti'-től. De szerepelt a terminológiai palettán az 'ethnologia' mint az 'ethnographia' és a 'folklorisztika' együttese is (Gabriela Kiliánová).

Jellemzően a kelet-európai kollégák alapvetően tisztában voltak a nemzeti nyelvű elnevezésekkel és az ezek közti különbségekkel. Nehézsége csak a kisszámú, fiatal közönségnek, egyetemi hallgatóknak volt, akiknek szembesülniük kellett ezekkel a megoldatlan tudománytörténeti hagyományokkal.

Érezhetően hosszú volt az a bizonyos negyven év: azaz az előadók kénytelenek voltak vagy az előbbi, vagy az utóbbi két évtizedről beszélni – minthogy a szigorúan harminc percben maximált előadások mindenkinek határt szabtak. Csak azok a következőtől elméleti alapra épített előadások fogták át a teljes korszakot, amelyek nem vesztettek bele intézmények és személyek összefonódó történetének útvesztőjébe.

A szovjet típusú akadémiai rendszer kialakulása és fennállása, az egyetemi intézetek munkája, a központosított terveződés a tudományos kutatásban minden kelet-európai ország tudománytörténetében szerepelt. Az egyes, egymáshoz nagyon is hasonló „esetleírások” mellett mégis maradt hiány a résztvevőkben, hiszen jogosan vártak volna beszámolót a volt Szovjetunió területéről (António Eduardo Medonça), illetve nem került sor az intézmények 1989 utáni átalakulásának ismertetésére sem (Thomas Schippers).

A szocialista korszak tudománytörténete jellemzően egyének, nagy személyiségek élettörténete, ezeknek többszörösen összegubancolódott hálózata. Sem a keletnémet, sem a magyar, de a többi nemzeti tudomány sem tudja egyelőre megírni a diszciplína történetét az egyes személyiségek jellemzése nélkül. Az önkényuralomban működő intézmények, csoportok alkalmasint mindenütt egyes „nagy” alakok hatása alatt álltak. Hogy miként befolyásolta, gátolta, segítette elő a hatalmi önkény az egyes kutatásokat, kisebb-nagyobb vállalkozásokat, az ma e „nagy személyiségek” hatáskörének történetéről szól. Az ideológiai és nem kis mértékben anyagi nyomást kifejtő központi hatalom felé (vagy ellenében?) védnökséget gyakorló intézményvezetők élete és munkássága a tudománytörténetnek olyan kizárólagos területe, melyet csak a kortársak tudnak megírni.

Hogyan reagált a tudományos közélet a központosított, önkényes pártakaratra? A volt keletnémet területeken dolgozó kollégák, mint minden más, országok közötti összehasonlításban, jelen esetben is különös hangsúlyt fektettek annak a bezártságnak, elszigeteltségnek az ábrázolására, amelyben kénytelenek voltak dolgozni. Sem európai, sem tengerentúli utazásra nem nyílt lehetőségük, és országhatáron belül is korlátozta őket a cenzúráról való vélt vagy valós félelem. Utólag visszatekintve az öncenzúra erőteljesebbnek és néha már indokolatlannak tűnik, s a mindenkivel szemben tanúsítandó bizalmatlanság bezárkózásra kényszerítette, elszigetelt *niche*-szituációba szorította az intézményi csoportokat (Dietrich Treide).

Ez az ideológiai, közéleti színjáték olyan nyelvezetet teremtett, melyben a marxista-szocialista ideológiát csupán szóvirágok, közhelyek képviselték, s marxista néprajztudomány helyett csupán „reálszocialista tudományról” beszélhetünk (Petr Lozoviuk).

Arra a kérdésre, ami a kétnapos tanácskozás alatt állandóan a levegőben volt, hogy mikor és hol alakult ki marxista néprajztudomány az érintett államokban, illetve hogy

kialakult-e egyáltalán, végül is nemmel kellett válaszolnunk. Az ötvenes évek elején mindenütt előtörő kérdésre – hogyan tud a néprajztudomány elméletében, módszertanában megújulni – az ötvenes és hatvanas évek folyamán a nemzeti néprajztudományok végül is visszakozással reagáltak. A marxista néprajztudomány, módszertan és elemzés kialakulásának hiánya a néprajzot a többi társadalom- és történettudományi diszciplínához képest marginalizálódott helyzetbe sodorta (Aleksander Posern-Zieliński). A szocialista korszak társadalmi átalakulásainak vizsgálata módszertani eszköztár hiányában megfeneklett, és a néprajztudomány visszatért a számára ismerős társadalmi csoportok és problémák vizsgálatához (erre cseh és magyar példák hangzottak el).

Az előadásokat lezáró általános vitában két nap után is megfogalmazódtak kételyek és kérdések, amelyek arra mutattak rá, hogy a témát messze nem merítették ki a résztvevők. További beszélgetéseket, vitákat javasoltak az európai néprajz (*European anthropology!*) területiális megosztottságáról, a nemzeti tudományok nemzeti feladatáról, az újonnan jövő generáció szerepéről az elméleti-módszertani és tudománytörténeti diskurzusban.

JEGYZETEK

1. A konferencia szervezői voltak: Chris Hann (Halle), Sárkány Mihály (Budapest), Petr Skalník (Pardubice). Résztvevői: John Eidson (Halle), Tilo Grätz (Halle), Hofer Tamás (Budapest), Wolfgang Jacobeit (Berlin – előadásával képviseltette magát), Zbigniew Jasiewicz (Poznań), Josef Kandert (Prága), Gabriela Kiliánová (Pozsony), Kuti Klára (Pécs), Petr Lozoviuk (Drezda), António Eduardo Mendonça (Lisszabon), Dagmar Neuland-Kitzerow (Berlin), Aleksander Posern-Zieliński (Poznań), Thomas Schippers (Aix-en-Provence), Olga Skalníková (Prága – előadásával képviseltette magát), Zofia Sokolewicz (Varsó), Barbara Treide (Lipcse), Dietrich Treide (Lipcse).

Az antropológiai film

Városantropológiai filmek vetítése.
Budapest, 2003. július 3–4.

Nem először zajlott kísérlet hazánkban antropológiai témájú filmek csoportba gyűjtésére és bemutatására. Az eddigi műhelybemutatók, illetve általános tematikájú filmfesztivál után¹ az Anthropolis Egyesület és a Palantír Film kifejezetten a városantropológiai témájú munkák vetítésére vállalkozott. Mindkét műhely célja az volt, hogy ne kizárólag saját alkotások kerüljenek a vászonra, hanem – amennyire az adott pillanatban lehetséges volt – több helyről érkező, tematikusan válogatott darabok.

Az alapvetően a Miskolci Egyetem kulturális antropológia szakán végzett és a vizuális antropológia által is jócskán „megfertőzött” hallgatókból 2002 szeptemberében alapított Anthropolis Egyesület egyik célja a tudományág színvonalas, de mégis közérthető bemutatása, népszerűsítése; ennek keretében vállalkozik különböző, nem csak a szakma számára nyitott projektek megvalósítására: kiállítások, konferenciák, kisebb fesztiválok szervezésére.

A 2003 nyarán szervezett kétnapos budapesti rendezvény inkább képekben, mint szóban kereste a választ arra, hogy mit is takar valójában a városantropológiai film.² Abból a nem teljes mértékben evidens, egyben számtalanszor megcáfolt hipotézisből indultak ki a rendezvény szervezői, hogy az antropológiai film létezik, Magyarországon is készülnek kifejezetten ilyen filmek, ez alkalommal tehát nem a műfaj létjogosultságán és stílusa meghatározó jellemzőinek definiálásán volt a hangsúly. Az itt bemutatásra került filmek nem keresték a Jay Ruby által esetlegesen felvázolt antropológiai film ideálját (vö. Csorba 2002) – amennyiben ez egyáltalán valóban létezik –, hanem a maguk eszközeivel közelítettek a városi kultúra bizonyos elemeihez, jelenségeihez.

A vetítéseket megelőző, kötetlennek mondható kerekasztal-beszélgetésen a száraz megközelítések helyett a személyes hozzáállásról, a városantropológiai filmeknek az alkotókra és a nézőkre gyakorolt szerepéről esett szó.³ Komlósi Orsolya szerint nagyon nehéz szétválasztani azt, hogy városantropológiai filmet csinál az ember, vagy pedig olyan, ami érdekli. „Boglár Lajos tanár úr szokta mondani, hogy az antropológia igazság szerint egy életmód, amelyet az ember a mindennapjaiban él meg. Mivel mi a városban élünk, könnyebb olyan történeteket, olyan embereket találni, akikkel jobban kapcsolatba lehet kerülni. Gondolom, hogy az igazán jó filmeknek az lenne az alapjuk, legalábbis mi olyanokat csinálunk, ahol követjük az ő életüket, az ő életük eseményeit, és mivelhogy itt élünk, ezáltal jobban ismerjük az ő életüket, így jobban részt is tudunk venni abban. A városantropológiai filmeknek főként az emberek egymás közötti viszonyáról kell szólítaniuk.

Az összes néprajzi film egy-egy egyedi esetet vagy történetet emel ki, amelyet be tud mutatni, hiszen az számunkra, városiak számára érdekes. Itt a városban ahhoz szem,

egy bizonyos nyitottság kell, hogy az ember felfedezze a témákat, amelyek itt hevernek mindenki előtt. Azt gondolom, hogy igazából ez lenne az antropológia feladata is általában. A film, az most egy jobban futó műfaj, tehát könnyebben eljut az emberekhez, illetve magában hordozza a lehetőségét annak, hogy sokkal több ember lássa, mint hogy egy dolgozatot elolvasson. Azt gondolom, hogy innentől kezdve ez hivatás, olyan, ami megmutatja azokat a dolgokat, amiket szeretne, hogy észrevegyenek azok az emberek is, akik csak jönnek-mennek az utcán, és eddig még nem vették észre.” Ezek a jelenségek lehetnek akár a szubkultúrák részei, de akár saját hétköznapijaink is. Viszont mindezek ábrázolásakor a legfontosabb a hitelesség kérdése – bár a technikai eszközökkel, vágással nehéz határt szabni. Viszont az antropológiai filmeknek pontosan ez lehet az erősségük.

A. Gergely András ezen beszélgetésen úgy vélekedett, hogy „az antropológia (és az antropológiai film) vagy beszél antropológiául, vagy ráfogják, hogy antropológia, hol bántásként, sértésként, hol kihívó, melldöngető másságként, provokációként, sokféle formában. Persze vannak tudományos elvárásai, módjai annak, hogyan készülnek filmek, amelyekre később azt mondják, hogy antropológiai filmek. Olyan világokban látni, ahol általában nem szoktak kamerával mozogni az emberek, az már-már egy antropológiai film. Olyan jelen lévő, részt vevő, munkanaplóként felvételeket készítő valaki, aki képes naplóként készíti ezt, utóbb rájön, hogy filmként forgalmazható is. Összevág belőle valamit, és ugyanolyan antropológiai filmként fogja forgalmazni, ha ez egy csábító cím vagy minősítés, esetleg a piacon új és még eladható. Ha ugyanezt városban teszi, akkor a legkönnyebb azt mondani, hogy városantropológia, amit csinál, és a film, amit ekkor forgat városi témakörben, nem más, mint antropológiai szempontból készült film. Akik ilyen típusú filmet készítenek, általában kizárják azt a lehetőséget, hogy játékfilm legyen, mert nem forgatókönyv alapján készítve, szituatív, művészi megoldásokkal élve, de jól előre kigondoltan hordoz üzeneteket. Tehát valami tettelegesség, rajtaütés, leskelődés, jelenlét és annak folytonos képi bizonyítása az, ami körülírja, hogy körülbelül ebben a műfajban mi készíthető, milyen helyet elfoglalva.”

Elhangzott egy olyan felvetés is, miszerint a városantropológiai film egyfajta válasz lehet a néprajzi filmtől való elkülönülés kérdésére, hiszen ez utóbbi alapvetően a vidéki, falusi kis közösségek világát ábrázolja. A városi filmek viszont eleinte leginkább egy-egy szélsőségesebbnek tűnő témára összpontosítanak, előszeretettel készülnek alkotások a szubkultúrákról, a leszakadt elemekről, a városban kialakult, de kirívó szokásokról, magatartási formákról, mintákról. Mégis kevés jól elkészített filmet látunk a városi folklór jelenségeiről, a városi mindennapi rituálékról, a csak itt megtalálható szokásokról.

A műfaj új, még kiforróban van. Vállalásában azonban lényegesen különbözik az egyéb filmes irányzatoktól, a néprajzi munkáktól. Más műfajokkal ellentétben az antropológus, az antropológiai film készítője hosszan betelepszik a megmutatandó csoport, jelenség, kutatási terület „mindennapjaiba”, nem egyszerűen csak odamegy, filmez, és hazajön, hanem lehetőség szerint a helyszín háttéréből próbál kiindulni. „Ha az antropológiának azt az önmegkülönböztető sajátosságát vesszük, hogy behelyezkedik egy kultúrába, és azt szervesen, hosszabb időre igyekszik elsajátítani, átélni vagy vállalni, akkor annyival könnyebb városantropológiai filmet csinálni városban lakó antropológusnak, hogy ő kimegy az utcára, és máris ott van a saját terepén. [...] A városantropológiai filmeknél valószínűleg nagyon sokat számít, hogy városi, városban készült, városi

típusú kultúráról, vagy az alkotó a maga városból hozott kultúráját használja a filmben mint keretet, mint eszközt, mint nyelvet” – hangsúlyozta a kerekasztal-beszélgetésen A. Gergely András.

A fesztivál bemutatott filmjeinek jó része tehát a saját kultúrája felé forduló antropológus keze nyomát hordozza. Sokak véletlenszerűen találtak rá témájukra, amely mellett nap mint nap elmentek egy ideig, majd kutatássá emelve beléptek a történetekbe. Így alakult ez Füredi Zoltánnal is, aki *Villanegyed* című filmjében a főváros XII. kerületében élő, mondhatni elit környezetben lakó hajléktalanokat mutatja be. A film rendezője szüleihez menet számtalanszor járt olyanoknál, akik az építkezési telkeken, üres területeken, de mégis „jó környéken” élnek; másfél-két évig követte őket nyomon. Filmjének szereplői esetenként megmosolyogni valók, amint ügyetlenkedve, de megpróbálnak felvenni a környezethez illő allűröket, ragaszkodnak a panorámás telkekhez, stb. De mindemellett a hajléktalanlét minden nyűgével, kiszolgáltatottságával megismerkedhetünk. Számukra a város csak a Moszkva téren létezik, így nem kell mindennapi küzdelmet vívniük sorstársaikkal a „placcokért”, mint más, hajléktalanok által frekvenciáltabb helyeken.

Füredi másik filmje, a több fesztivált megjárt és komoly sikert, elismerést aratott *Szia nagyfi, jól vagyunk* című alkotás ügyesen ötvözi a maximálisan dokumentáló antropológiai és a nagyközönség számára is szórakoztató filmet. Az antropológus szeme itt olyan mértékben belemerült terepébe, hogy teljesen át is engedte a megfigyelés lehetőségét a megfigyelendőknek. Füredi, kiadva kezéből a kamerát, megkért egy hazánkban élő mongol családot, hogy vegyék föl azt, amit ők emelnek témává saját életükből. Ebből lett azután az a képes üzenet, amelyet otthon maradt nagymamájuknak küldenek Mongóliába. Jól tükrözi az egyik klasszikus kérdést: a kultúrák keveredését a mindennapi életben. Hiszen a gyerekek magyar iskolába járnak, magyar népdalt énekelnek rá a szalagra, a szülők kisbaltot üzemeltetnek, ahol a legnagyobb újdonság egy Coca-Cola hűtő.

Szőke Orsolya négyperces etűdje ugyan mókának, poénnak is tekinthető, mégis egy hétköznapiak tűnő terepet emel ki olyan módon, hogy groteszk tükörként hat. *A Bigdíl* című munkában ugyanis egy igen vegyes összetételű „lengyelpiacot” mutat be oly módon, hogy a budapesti közeg igencsak távoli kultúrának tűnhet.

Oláh Lehel filmjével a város másik végébe visz át, a lerobbant csepeli gyármonstrumok bunkerként megépített pincéiben számos zenekar talált gyakorlólhelyre, stúdióra, koncertteremre. *A Zenésműszak* nem kifejezetten antropológiai filmnek készült, de alkotója nem először merül el a városi folklór világában. Megfoghatatlan, de mégis kultikus helyek, személyek jelennek meg alkotásaiban, így a nemrég sikerrel bemutatott *Dixiben* is.

A városi zenei irányzatok kultuszépítő szerepével foglalkozik Nagy István *Micro-techno* című diplomafilmjében, amelyet a Miskolci Egyetem kulturális antropológia szakán védett meg. Az alkotók egy, a miskolci technokultúra köré csoportosuló közösséget mutatnak be, akik városi létük és ténykedésük mellett szeánszszzerűen a hegyekbe vonulnak egy-egy szabad, zenés hétvégére.

Ugyancsak a technokultúrát dolgozta fel Bersiczky András *Ezredvégi ösztánc* című munkájában, felkeresve számos frekvenciált szórakozóhelyet, elbeszélgettek az éjszakai buliélet jó pár kiemelkedő figurájával.

Miskolci témát dolgozott fel Tolvaly Orsolya is. *Gabi*, a transzszexuális férfi nő szeretne lenni, hiszen lélekben annak született. Küzdelmei az elfogadásért mindennapo-

sak, hiszen Miskolc még mindig kisváros ahhoz, hogy az ilyen jelenségeket kezelni tudja. Budapestre utazva tud csak igazán feloldódni, igazán önmaga lenni. A nagyváros talán elfogadóbb, ott talán kevésbé szembetűnőbb egy-egy nem „szokványos” jelenség. De Gabi számára ez mindig véget ér, és következnek a megalkuvásokkal teli hétköznapi Miskolcon.

Vincze Zoltán *Árnyékok* című filmjének főhőse a perzsa származású, immár román orvos, aki mindennapi küzdelmet vív az utcagyerekekért Marosvásárhelyen. Az erdélyi várost a rendszerváltás után elérte a korábban a kapitalizmus rémképének festett világ, és utcára vetett számtalan kiszolgáltatott gyermeket, akiknek egyetlen céljuk a túlélés. Az alkotók e túlélés folyamatát próbálták az orvos segítségével hosszú időn keresztül nyomon követni.

Ugyancsak meglepő terepre kalauzol a *Tanyavilág Budapest*en, Szádvári Lídia filmje, amely a III. kerületi rónát tárja fel. Óbuda lakótelepei után, a nagy távhőkéményen túl, számos modern iparcarnok és a Magyar Televízió gyártási bázisa mellett él jó pár szegény ember, ócska kis vályogkunyhókban, és állatokat tartanak, földet művelnek. Ide érkezik a várbeli turisták konflisa, hogy a lovak megpihenjenek, szabadon fussanak egyet. A lovász az Alföldről érkezett, s amíg engedik, maradna. Csend van itt és nyugalom. A volt üdülőövezet lassan állandó lakhelye lett néhány szegényebb sorsú családnak. Megtelepedve, pár száz méterre ugyan a HÉV vonalától, de mégis távol a város zajától, élnek mindennapjaikat, reménykedve, hogy nem kell elhagyni e szerény, paradicsomi világot. Hiszen számukra a város nem nyújt semmit, „tanyavilágukban” mindenük megvan, ami szükséges.

E sorok írójától is két filmet vetítettek le: a *Budapest Keleti – Paris Nord* című munka a pályaudvar sajátos milióját, kialakult, szinte város a városban jellegű kultúráját ábrázolja történeti visszatekintéssel és földrajzi összehasonlítással. A kispesti Wekerle-telep volt főkertészének sajátos portréja az *Éltem útja*, melynek főhőse, a bohókás öregúr élet-történetében felelevenít számos misztikus városi helyet, így a Rómain levő Hableányt is.

Az itt bemutatott filmek jó része cáfolni engedi azt a Ruby-féle, mások által is sűrűn hangoztatott elképzelést, amely szerint az antropológiai filmek nem mások, mint hogy alkotóik mozgóképpé szeretnének átalakítani valamely antropológiai témát. Alapvetően mindig bevett gyakorlat, hogy számos helyen, így még a szabadabban kezelt vizuális diplomamunkák esetében is szöveges kiegészítést kérnek az antropológiai filmek mellé, mintegy értelmezőeszközként a látottakhoz. Persze ennek elkerülésére olyan önmaguk lábán megálló filmeket kell prezentálni, amelyek túllépve a vizuális dokumentáción, a „mozgóképes terepmunkanaplón”, önmagukban képesek bizonyítani témájuk fontosságát. Megfontolandó tehát, hogy mely kutatás kívánkozik végeredményében video- vagy filmszalagra, mi az, amihez csak naplószerűen használatos a kamera, és ne feledkezünk meg a kiegészítő filmekről sem, amelyek mint illusztráció jelennek meg.

A filmek nem feltétlenül „csak” a kutatási eredmények közvetítésére, bemutatására szolgálnak, hiszen látható, hogy egyes művek önmagukban „hordozzák” magát a kutatást. Igen nehéz elképzelni például Füredi Zoltán mindkét itt bemutatott filmje esetében a vizuális segédanyag szerep kizárólagosságát. Elképzelhetetlen vagy legalábbis nehézségekbe ütköző lenne témáinak kizárólagos és találó szöveges interpretációja. Mindez a vetítések alkalmával bemutatott filmek jó részére igaz, igazolva a szervezők alapkonceptióját. Sikertől „az antropológia szolgálatába állítani a vizuális média hatalmas erőit”.

JEGYZETEK

1. Egyéb vetítések zajlottak Miskolcon, az antropológia szak által szervezett szaknapok alkalmából a Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszéken készült munkákból, illetve a budapesti Di-alektus Fesztivál az Uránia moziban, 2002-ben, s alkalmilag más helyszíneken is, például a Balázs Béla Stúdióban.
2. A Mű-Hely Klubban bemutatott filmekből egy „populárisabb” válogatást is levetítettek a margitszigeti Sark Kertben 2003. július 6–7-én.
3. A beszélgetés teljes szövegét lásd a www.anthropolis.hu honlapon.

IRODALOM

CSORBA JUDIT DOROTTYA

2002 Van-e antropológiai film? Jay Ruby: Picturing Culture – Explorations of Film and Anthropology. Tabula 5(2):302–308.

Kunt Ernő Képiró Műhely

Szerényen és csendesen, inkább munkával, mint ünnepléssel vagy az eddig elért eredmények elősorolásával ünnepelte első születésnapját a miskolci Kunt Ernő Képiró Műhely 2003 őszén.¹ A Gulyás Gyula kezdeményezésére létrejött alkotói egyesülés, amely akkor még az Aldebaran Kárpátok Eurorégió Társadalomtudományi Kutatóműhely védőszárnya alatt alakult meg, azóta jogilag is önálló lett. Gyökerei, célkitűzései ezer szállal a miskolci Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszékhez kötik, hiszen az alapító tagok a tanszék azon oktatói, jelenlegi és végzett hallgatói közül kerültek ki, akik elkötelezettek az antropológiai fotográfia és film iránt. A társulás fotográfiai tagozata most szerveződik, filmes vonatkozásban már múltról is beszélhetünk.

A műhely már megalakulásakor több jól elkülöníthető célt tűzött ki maga elé. Egyrészt a stúdióháttér biztosításával teret kívánt adni azoknak a dokumentumfilmeseknek – kiemelten az *antropológiai filmek* – törekvéseknek, melyek a felsőoktatási kereteken túlmutatnak, legyenek azok önálló ötletek, pályázati úton támogatást nyert alkotások, szemináriumi vizsgamunkák vagy szakdolgozati filmek. Legalább ennyire fontos a csoport műhelyszerűsége, ahol az egyes alkotók egymás munkáit, munkamódszereit, antropológiai témafelvetéseit megismerve képezik magukat s ezáltal társaikat is. A műhely emellett szervezeti, pályázati, koordinátori, gyártásbonyolítói segítséget, támogatást ad tagjainak, illetve akár a vele kapcsolatba kerülő más személyeknek filmterveik megvalósításában. Ezenfelül segíteni kíván a megmutakozásban is: vállalkozik filmes rendezvények, filmnapok, kiállítások, szakmai beszélgetések, szemlék szervezésére, lebonyolítására.

Az alapítók ugyancsak fontosnak tartják a vizuális antropológia felfogásának, módszertanának minél szélesebb körben való megismertetését, oktatását mind a felsőoktatásban, mind az ismeretterjesztés szintjén a középfokú oktatásban. Fontos az a tény is, hogy ebben a munkában sokkal inkább jelen vannak azok a természetes határok – európai uniós fogalomhasználattal élve: régiók –, melyek akár államhatárokon átnyúlva határozzák meg egy-egy térség kulturális egységét. Kiemelten jelentős ez a műhely „szülőhelyén”, Északkelet-Magyarország művelődésben, morálisan, gazdaságilag leszakadó térségeiben, ott ahol a kulturális másságok kezelése mind a mai napig megoldatlan.

A műhely annak ellenére, hogy tagsága minden tekintetben a sokszínűséget képviseli, a vizuális antropológiáról való felfogásában egységes: a Kunt Ernő által megálmodott és elindított „miskolci iskola” híve. Ez a felfogás ugyan részben különbözik a hagyományos antropológiai filmes elméletektől, gyakorlatoktól, de sokkal inkább ezen nézetek kelet-európai szintézisének tekinthető, mintsem alapvetően új módszernek (miközben nehéz megkerülni azt a tényt, hogy az antropológia túlnyomóan a verbalizmus felé tolódott el, s mára már ez a tudományosság gyakorlatilag egyetlen elfogadható szintre). A műhely tagjai más utat képviselnek, mint a hagyományos, elsősorban egyes észak-amerikai filmes-, fotográfusiskolák, melyek szerint a dokumentumfilm a valóság ponto-

sabb és tudományosan ellenőrizhető megfigyelését teszi lehetővé. A film ebben a felfogásban nem több, mint kiegészítő lábjegyzet a terepmunkához, olyan objektív adathalmaz, melyet csak a kutatásnak és az oktatásnak szánunk.

A kulturális leírás és elemzés az embereknek szinte minden cselekedetére irányulhat, akár hétköznapi, akár ettől eltérő, rendkívüli eseményről van is szó. Nincs tehát külön filmre kívánczó téma, mint ahogyan nincs unalmas, szürke esemény sem. A néző, ezen belül a szakma elégedettségét, az intellektuális izgalmat nem a film esztétikájában, sem a téma egységében, színességében kell megtalálni. Ezek – ha megvannak – csupán felületi értéket képviselnek. Sokkal inkább fontos a kulturális mélystruktúráknak olyan szintű kibontása és megmutatása, amely csak nagyon hosszas, szisztematikus és gyakran részt vevő megfigyeléssel kombinált terepmunka során lehetséges. A készítőnek tudomásul kell vennie azt is, hogy az antropológiai filmmel szemben támasztott elvárás, mely szerint „a felvételek alanyai pontosan azt csinálják, amit akkor is tennének, ha a kamera nem lenne ott” – csak illúzió (Goldschmidt 1972:2).

A forma, a technikai háttér másodlagosságát hirdetve a műhelyben készült filmekre általánosan jellemző a vizuális megközelítés szikársága, a hosszas, akár többéves terepmunka, a manapság oly csábító kép- és hangmódosító eljárásokról való lemondás. A tagok filmalkotásbeli célja „cseppben a tengert” megtalálni, hétköznapi emberek, sorsok, történések felfejtésével az általánosra következtetni. Mindezek elérésekor másodlagos a technika, s sokkal inkább megengedhető a műszaki fésületlenség, egy-egy dekomponált, akár életlen snitt, zörej-es mondat, mint a tartalmi mondanivaló csorbulása. Mindezek persze nem azt jelentik, hogy ezek a munkák nézhetetlenek lennének, hiszen a film készítése közben alapvető fontosságú, hogy a kész produkcióknak ne csak leíró jellegük, hanem felhívó erejük, hangulatuk is legyen.

Vékony pallón egyensúlyoz az antropológiai filmkészítő, hiszen neki is szüksége van arra, hogy munkáját a közönség is elfogadja. Ugyanúgy rokona az akadémiai pályát befutó tudósoknak, mint a tapsért, a tetszésért hajlongó, záptojástól rémülő csepűragónak. Egy adott képsor, az első képtől az utolsóig, maga egy történet, nem utolsósorban „... annak a története, aki a filmezést végzi” (Gagyai 1995:42). Ugyancsak el kell fogadnia a filmesnek azt a tényt, a „részt vevő film” paradigmáját (MacDougall 1975:111), hogy a filmkészítés során óhatatlanul és mindenki, a néző számára is nyilvánvalóan be kell lépni a befogadó kultúrába, s a filmes ebben a környezetben óhatatlanul megváltoztatja ezt a közeget.

A Kunt Ernő Képiró Műhely eddig elkészült filmjei témafelvetésükben legalább olyan sokszínűek, mint maga a műhely, munkamódszerükben azonban igyekeznek az antropológiai filmezésről vallott nézeteket videoszalagra átültetni. A társulás digitális stúdiójában készült munkák közel felét az alkotók szakdolgozatként nyújtották be Miskolcon, míg más részük olyan pályázati támogatók – a Magyar Történelmi Film Alapítvány, a Nemzeti Kulturális Alapprogram, OTKA stb. – segítségével jött létre, amelyek fontosnak tartották, tartják megvalósítani az egyes antropológiaifilm-terveket.

Nagy István videofilmes szakdolgozatában egy manapság divatos témakörrel, a technokultúra sajátosságainak kutatásával, kutathatóságával, egy hagyományos szubkultúra-felfogás és egy újszerű téma kombinálhatóságával foglalkozik. Orosz Richárd filmjében egy antropológiailag fontos és érdekes témát követhetünk nyomon: egy identitásában változó, bizonytalan, illetve a hatalom által kényszeresen változtatott nemze-

tiségi közösségben, Komlósán vizsgálja a múlt és a jelen, a többségi és a kisebbségi kultúra egymásra hatásait. Ruzskai Nóra egy hagyományos portréfilm keretein belül igyekszik olyan kérdésekre választ adni – az egyén és a közösség kapcsolata, elvagyódás, kirekesztettség, a közösségi rétegződés –, amelyek a témát a hagyományos megközelítésű kulturális antropológiai munkák közé emelik. A téma filmes felvetése szerencsés, annak ellenére – vagy talán éppen azért –, hogy nincs aktuális jelentősége, szinte minden korban, minden helyszínen kutatható. Ezért adja egy bizonyos kor és hely pillanatkepszerű lenyomatát, mely mind a jelenben, mind a jövőben társadalomtudományi és általános érdeklődésre tarthat számot.

Pályázati munkaként készült Bán Dávid alkotása, aki térhasználati, városantropológiai kutatásainak legújabb állomásán két főváros (Budapest és Párizs) pályaudvarát veti össze, történelmet, időt, teret, annak funkcióbeli azonosságait és másságait vizsgálva – mindezt kultúrák közötti összevetésben. Kürtösi Réka Orsolya a részt vevő megfigyelés elméletét a legteljesebb gyakorlattá átalakítva mutatja be egy területi közösség, Budafok mindennapi életét. Filmjében felvonultatja a kultúra azon tagjait, eseményeit, illetve akár csak hangulatilag megfogalmazható részeit, akik és amik méltóképpen reprezentálnak egy identitását tudatosan megőrizni kívánó közösséget.

Karlaki Orsolya és R. Nagy József munkája a közelmúlt eseményeit firtatja. A Pajtás című lap hasábjain 1973-ban kezdődött és két tanéven keresztül futott a Fehér Holló órs kalandjait, tetteit bemutató fotóregény-sorozat. A filmben ezen szereplők – ma már felnőtt „úttörők” – beszélnek harminc év távlatából akkori szerepeikről. Meghatározta (és miként) az akkori úttörőmozgalom és ez a sorozat életüket, iskolás éveiket.

A legfrissebb filmek, Gyuris Gábor és Nagy István munkái olyan hosszú távú, modernizációs változásokat vizsgáló terepmunkára épülnek, melyek már túllépnek az országhatáron, hiszen gyimesi és széki példákat dolgoznak fel.

A nagyobb alkotások mellett természetesen készültek a műhelyben kisebb lélegzetű munkák is, hol csak ujjgyakorlatként, hol témafelvetésként, vagy akár kísérleti jelleggel, etűdszerűen. Mind ezekkel, mind a hosszabb filmekkel az érdeklődő közönség több helyszínen, több alkalommal is találkozhatott, így többek között a Dialektuson, az Odeon Utolsó Csepp Fesztiválon, az Ifigéniuszon, a pécsi országos színházi találkozón vagy a már évek óta nagy sikerrel futó miskolci szakmai rendezvényen, az antropológus-szaknapokon. A produkciók közül eddig kettőt fogadott el sugárzásra a Duna Televízió (Bán 2002).

IRODALOM

GAGYI JÓZSEF

1995 Vizuális valóság – didaktikai célokra. Antropológiai Műhely 8:37–50.

GOLDSCHMIDT, WALTER

1972 Ethnographic film. Definition and Exegesis. PIEF Newsletter of the American Anthropological Association 3(2).

MACDOUGALL, DAVID

1975 Beyond Observational Cinema. In Principles of Visual Anthropology. Paul Hockings, ed. 109–124. The Hague: Mouton.

FILMOGRÁFIA²

BÁN DÁVID

2002 Budapest Keleti – Paris Nord. (MTFA-támogatással.)

GYURIS GÁBOR – NAGY ISTVÁN

2003 Széki kettős. (OTKA-támogatással.)

KÜRTÖSI RÉKA ORSOLYA

2003 Budafoki mozaik. (MTFA-támogatással.)

NAGY ISTVÁN

2003a Kibomlott kéve. (OTKA-támogatással.)

2003b Mikrotechno. (Szakdolgozati film.)

R. NAGY JÓZSEF – KARLAKI ORSOLYA

2003 Ritka minta Fehér Holló őrs. (MTFA-támogatással.)

OROSZ RICHÁRD

2003 „Mi azt sem tudjuk, kik vagyunk...” (Szakdolgozati film.)

RUSZKAI NÓRA

2002 Regéc.

2003 „Kész, vége, hatszáz!” (Szakdolgozati film.)

JEGYZETEK

1. A műhely elérhetősége: Kunt Ernő Képiró Műhely, Miskolc-Egyetemváros, E/3. fszt. 5. 3515. kepiro.uw.hu, kepiro.miskolc@freemail.hu.
2. A Kunt Ernő Képiró Műhelyben készült nagyfilmek.

Szerzők

AZARY BEATRIX történész, PhD hallgató, ELTE Atelier Magyar-Francia Társadalomtörténeti Program (Budapest)

BÁN DÁVID kulturális és vizuális antropológus, PhD hallgató, ELTE Atelier Magyar-Francia Társadalomtörténeti Program (Budapest)

BIERNACZKY SZILÁRD afrikanista, Mundus Kiadó (Budapest)

BÓCSI KRISZTIÁN kulturális és vizuális antropológus, HVG külső munkatársa (Miskolc, Budapest)

BOGDÁN MELINDA kulturális és vizuális antropológus, Magyar Pedagógiai Múzeum (Budapest)

FEISCHMIDT MARGIT néprajzkutató, Pécsi Egyetem Kommunikációs Tanszék (Pécs)

FRAZON ZSÓFIA néprajzkutató, Pécsi Egyetem Néprajz Tanszék (Pécs)

HAVASRÉTI JÓZSEF kommunikációkutató, Pécsi Egyetem Kommunikációs Tanszék (Pécs)

KESZEG VILMOS néprajzkutató, Babes-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

KOTICS JÓZSEF kulturális és vizuális antropológus, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék (Miskolc)

KOVÁCSNÉ ISTVÁN ANIKÓ néprajzkutató, PhD hallgató, ELTE Folklore Tanszék (Budapest)

KUTI KLÁRA néprajzkutató, PhD hallgató, Pécsi Egyetem Néprajz Tanszék (Pécs)

NÉMETH ORSOLYA PhD hallgató, ELTE Atelier Magyar-Francia Társadalomtörténeti Program (Budapest)

R. NAGY JÓZSEF kulturális és vizuális antropológus, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék (Miskolc)

SZIJÁRTÓ ZSOLT kommunikációkutató, Pécsi Egyetem Kommunikációs Tanszék (Pécs)

SZŰCS BALÁZS kulturális antropológus, PhD hallgató, Miskolci Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskola (Miskolc)

Tabula 2003 6(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
FÖLDESSY EDINA
LACKNER MÓNIKA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 800 Ft. Példányonkénti ára: 400 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATALIN

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2459 • Fax: 473–2401
E-mail: tabula@neprajz.hu • Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2003

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

Támogatta

