

## Az etnikai tér és a nemzetállamiság eszméje\*

A szerző az etnikai tér politikai gondolkodásban betöltött 19. és 20. századi szerepét értelmezi. A dolgozat a következő kérdésekre keresi a választ: 1. Az etnikai tér miért és hogyan válik a nemzetállamokban a nemzeti mitológia részévé? 2. Milyen okokkal magyarázható az etnikai tér ismételt nemzetállami feléléde? 3. Milyen felfogásbeli különbségek körvonalazódnak az etnikai tér keleti és nyugati értelmezése között? 4. Hordoz-e térvetületet a „nemzeti kisebbség” és az „eticitás” fogalma? 5. Lehet-e mérni és térben leképezni az „eticitást”? A tanulmány a kérdéseken kívül bemutatja a nemzetállami modellben az államhatár menti kisebbségi etnikai területek lehetséges térfolyamatait. Napjaink etnikai földrajzában megjelent az etnikai térfolyamatok dinamikus elemzése, amely egyben nyitást hozott az etnológia felé. A statikus etnikai teret felváltják a dinamikus etnikai *helyek*. Ezzel a szemléletváltással a nemzetiségi kérdéssel foglalkozó dinamikus társadalomföldrajz a múlt kritikus számbavételével és a jelen politikai veszélyeivel fokozatosan arra törekszik, hogy ne az etnikai térszerkezetek mozdulatlanságát (mozdíthatatlanságát), történeti kontinuitását hirdesse, és a szeparációs politikai döntéseket szolgálja, hanem azok hatását elemezze.

### A történeti etnikai tér gondolata

**H**a a különböző etnikai konfliktusokról szóló tudósításokat olvassuk (például a közel-múlt koszovói válsága kapcsán), akkor etnikai térképekkel, nemzetiségi adatsorokkal, nemzetiségi történet rövid bemutatásával találkozunk, melyekkel a szerzők az adott összeütközés hátterét igyekeznek érthetővé tenni, a konfliktus gyökereit bemutatni és a kialakult helyzetet elemezni.<sup>1</sup> Vagyis a kommentárok öntudatlanul is a 20. század első felében megjelenő, s majd a 2. világháború után hirtelen megszakadó, ma ismét feléledő kelet-közép- és délkelet-európai etnikai földrajz eredményeit és módszereit használják fel.<sup>2</sup> Bár az etnikai kérdés térbeli vonzatai iránti érdeklődés Kelet-Közép- és Délkelet-Európában egyidős a modern nemzetek kialakulásával, az etnikai térképezés, statisztika, illetve az etnikai határvonalak ábrázolása igazi szerepéhez a 20. század elején, a politikai döntések alátámasztásánál jutott, és az országhatárok módosításánál töltötte be (bár magyar részről nem sok eredménnyel) döntő feladatát. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az etnikai térvetületek kutatása a kartográfia és a földrajz tudományain belül – nem utolsósorban az említett kismemzeti törekvések kiszolgálójaként – a nemzetiségi statisztikai felmérések eredményeire támaszkodva önálló területté a 19. század végén és a 20. század elején vált. A századfordulón ugyanis a néprajzinak is nevezett térképek alapjá-

ul szolgáló bármilyen fellelhető adatbázist a nyelvi, etnikai megoszlások feltárására és térképi megjelenítésére kezdtek használni.<sup>3</sup> Magyarország igyekezett olyan nemzetiségi bizonyítóanyagokat és térképeket összeállítani, amelyek a pontos etnikai határokat és azok több száz év óta való változatlanóságát, azaz stabilitását bizonyítják. Ebben az érdekkörben jutott magyar részről komoly szerep például az 1773-as helységnévtár 1920-as feldolgozásának és megjelentetésének.<sup>4</sup> A magyarhoz hasonló, de vele ellentétes törekvés jellemezte a monarchiában élő nemzeti kisebbségeket, és századunk első felében igyekeztek a „leendő” tárgyalásokra használhatóvá tenni (térképi ábrázolással) a saját területi gyarapodásuk igazolására a 18. századi etnikai forrásokat is, azaz *mindkét részről úgy vélték, hogy a mai etnikai határok kétszáz évre visszanyúló stabilitása, kontinuitása adja a „történelmi” igazolást területi törekvéseik számára.*

A 19. században, a fokozatos nemzetté válással párhuzamosan, magyar oldalról az etnikai térképek – nem utolsósorban – „nemzeti önvédelemből” a nemzeti kisebbségek saját területi törekvéseinek (melyek ez esetben is megjelentek tehát térképeken) ellen-súlyozására készültek.<sup>5</sup> Az első magyarországi etnikai térképet a 18. század végén, 1791-ben saját lexikonára támaszkodva Korabinszky János (méretarány: 1:1 000 000) készítette el, amely térkép nem is az etnikai határok felrajzolása miatt vált híressé, hanem mert erre a térképre vitte fel az angol utazó, Towson Magyarország közetszerkezetét, és ennek köszönhetően 1797-ben megszületett az első hazai petrográfiai térkép is.<sup>6</sup> Az 1720-as népösszeírás neveinek nemzetiségi alapon történő feldolgozására is csak a 19. század végén került sor, mivel a korabeli számlálóíveken még nem szerepelt a nyelvi vagy etnikai hovatartozásra kérdező hasáb. A 18. században az etnikai (nyelv-) határ meg-rajzolása, a nemzetiségi térkép megszerkesztése igen periferikus szerepet játszott, nem érdekelte az adott kor politikusait, tudósait, a figyelem e korszak nemzetiségi megoszlásának területi vonatkozásaira csak *utólag* (!), a 19. század második, de főként a 20. század első felében irányult. A cél egyértelmű volt: „*éles külső etnikai választóvonalak stratégiai védővonalként való megvonása*” (Révay 1993:31). A 18–19. századi összeírásokban a települések etnikai megítélése eleve komoly problémát okozott, ugyanis: a) nem voltak minősítési módszerek (most sincsenek igazán) erre a kérdéskörre egységesen kidolgozva; b) nem léteztek statisztikai irányszámok sem, amelyek alapján a vegyes etnikumú települések valamilyen érték kategória alapján ide vagy oda sorolhatók lettek volna.

E két pont a fő oka, hogy a települések etnikai-statisztikai osztályozása a 18. században és a 19. században nehézkes. Az „a” pontban említett minősítési probléma azt jelenti, hogy ebben az időszakban az etnikai besorolásra „valamilyen” kiindulási minősítési pontot csupán az adott település *többségének nyelve* jelentette. Ennek alapján igyekeztek etnikai információt adni a településekről. Ám kérdés az, hogy *mit értettek egy település nyelvén?* Van olyan munka, ahol az etnikummal azonosított anyanyelvet adják meg uralkodónak, de van, ahol a településen csupán a *beszélt* vagy *használt* (esetleg ismert) nyelvet jelzik, sőt egy munkán belül sem következetesek a szerzők, és hol *etnikumról–anyanyelvről* beszélnek egy-egy település kapcsán, hol csak a *beszélt* nyelvről.<sup>7</sup> Ha minden nehézség ellenére mégis körvonalazódik az adott forrásban egy etnikai osztályozási kiindulási alap, marad a második probléma, azaz az etnikai keveredettséget statisztikai megközelítésre („b” pont) a teljes bizonytalanság talaján áll. Megfogható, *kvantitatív kategóriákká alakítani a nem is az egyének önbevallása alapján (!) felvett etnikai vélekedéseket mint adatokat*, komoly problémát okozott.

Az említett okok miatt elmondható, hogy a hivatalos népszámlálások megindulása előtti századokban a települések etnikai besorolását a nagyfokú *leegyszerűsítés*, a *kérdés megkerülése* jellemezte. Ebből viszont nem következik az, hogy a statisztika korai művelői (18. század) nem érzékelték volna a többnyelvű települések kérdését. Ám a 19. század közepéig, a nemzeti ébredés és a polgári társadalmak megszilárdulásának időszakáig a nemzeti hovatartozás elemzése és az etnikai határok felrajzolása nem osztotta meg a népcsoportokat, tehát magában a korszakban nem volt különösebb értelme az etnikai kérdésfeltevésnek. Magyarországon a modern nemzetállam kialakulásával születik meg az igény a nemzeti kisebbségek pontosabb felmérésére, így a statisztika ezzel foglalkozó ága is ebben az időben, a 19. század 60-as és 70-es évtizedeiben indul igazán fejlődésnek.

Jó példa a leírtakra (hogy csak a későbbi századokban vált igazán fontossá a 18. század nemzetiségi szempontú térképi ábrázolása) az a vita, mely magyar részről századunk első felében robbant ki egy etnikai térképről. A térkép Magyarország nemzetiségi viszonyait, etnikai tájhatárait tünteti fel a *Lexikon locorum...* alapján (a részletekről lásd Keményfi 1997: 165–170). A meddő vita lényege, hogy ugyanarról a területről, ugyanarra a forrásra támaszkodó és ugyanazt az időpontot (1773) jelölő magyar és a nem magyar szerkesztő által alkotott térképek – bár minimális különbséggel (K. R.), de – eltérő kiterjedésű területekkel – ábrázolják az etnikai viszonyokat és községhatárokat. Ezzel azonban az adott térkép idegen nemzetiségű szerzője kedvezőbb etnikai kiterjedést, „teret” jelölt meg a magyarokkal szomszédos – jelen esetben a szlovák – nemzetiség javára. A vita értelmetlensége abból fakad, hogy több magyar térképszerkesztő is más-más község- és egyben etnikai határokkal rajzolta e területről készült, e forrásra támaszkodó és ezen időpontot (1773) jelölő térképeit. A 18. század összeírásaiból viszont az is tükröződik, hogy a nemzeti megoszlás helyett döntő szerepet a társadalomban a valamely réteghez (adózó, kiváltságos) való tartozás játszott, illetve társadalmi megosztottságot a vallás jelentett. Nem csodálható tehát, hogy a korai, már etnikai szempontokat is megjelenítő kötetekben árnyaltabb a vallásfelekezeti megközelítés. A felekezeti hovatartozás pontos községi adatokkal való feltüntetése a 19. század elején is fontos volt, de a nemzetiségi adatok települési bontásban való megjelenítése egészen 1880-ig, tehát nem is az első, hanem a második hivatalos népszámlálásig váratott magára.

Ám a 20. századi, az „etnikai területet védő”, a szomszédos országokban született nemzetiségi térképeket éles kritikával illető munkák (Rum. Landkartenfälschungen 1942) pszichológiai háttére értelmezhető. A trianoni döntés hamis tanulsága szülte e tanulmányokat, füzeteket: az az illúzió, hogy az államhatár-módosításokban bármilyen szerepet játszhatnak a többé-kevésbé megbízható nyelvi és/vagy nemzetiségi statisztikák alapján megállapítható etnikai választóvonalak. Noha a legkülönbözőbb módon szerkesztett és plasztikus etnikai térképek a magyar tárgyalóküldöttségnek rendelkezésére álltak már 1920-ban, a béketárgyalásokon is, ezek nem befolyásolták az előre kijelölt új államhatárokat. Ilyen horderejű területi döntésnél – mint amelyet az Osztrák–Magyar Monarchia számára Trianon jelentett – pár négyzetkilométer etnikai alapú hovatartozása szóba sem került (A magyar béketárgyalások 1920).<sup>8</sup> A húszas években Teleki Pál meg is fogalmazta félelmét. A félelem megszüntetésére vagy legalábbis csökkentésére 1926-ban létrehozta az Államtudományi Intézetet. Földrajztudósi, de elsősorban politikusi szorongása abból adódott, hogy felismerte, hogy az I. világháborút követő döntésekben

semmilyen szerepet nem játszottak az etnikai térképek, statisztikák. Telekit az attól való félelem mozgatta, hogy az „egyszer majd elkövetkező revíziós tárgyalásokon” sem fogják figyelembe venni az etnikai térszerkezeteket. Ezért az Államtudományi Intézet vezérgondolatát abban jelölte meg, hogy a majdani határmódosításokhoz minél pontosabb, minél többféle szerkesztési módon és minél korábbi időszak adataiból rekonstruált etnikai térképek álljanak készenlétben, és célként tűzte ki, hogy ezek a térképek be is töltsék a politikai feladatukat (Rónai 1989).<sup>9</sup> Ebben a gondolkodásban az etnikai határok helyzetének egészen a közép-európai népek letelepedéseinek időszakáig való visszavezetése megadta a „saját etnikai térnek” a történeti folytonosság általi legitimitációt. És így a 19. század végén, a 20. század első felében a „saját etnikai tér” fokozatosan a *nemzeti mitológia egyik fontos részévé vált: a nemzeti lét elidegeníthetetlen része az egykor birtokba vett terület.*

Az etnikai földrajz kelet-közép- és délkelet-európai története azt tükrözi, hogy az etnikai térképezés az alkalmazott színszimbolikától kezdve a szerkesztési módszerek soráig – mint fentebb említettem – a kisnemzeti törekvések plasztikus megjelenítését szolgálta (Kocsis 1996:167–180).<sup>10</sup> Ám a tudományág éppen az aktuálpolitikai döntésekben játszott negatív szerepe és az ezekben szerzett keserű tapasztalatok miatt (Vogelsang 1985:145) a 2. világháború után az európai tudományos palettáról teljesen eltűnt. Közép-Európa német nyelvterületén sokszor a néprajzzal (Sprachinselforschung), Volkstumskundával Deutschtumskundával egybefonódva (Hoffmann 1998:9–26) élénk etnikai földrajzi jellegű kutatások folytak. A nyelvszigetkutatásnak a célterülete az anyaországon kívüli német kisebbség volt. Fő kérdése arra irányult, hogy melyek azok a kulturális jelenségek, történeti és társadalmi folyamatok, amelyek segítik vagy gátolják a kisebbségi helyzetben élő német népcsoportokat identitásuk megőrzésében. A kérdéssel programot is adtak a nyelvszigetek kutatóinak. A legfőbb feladat tehát a „megtartóerő” kimutatása volt, amihez a „megőrizendő némettség” területi bemutatásával, szétszóródásának térképre vitelével az etnikai térképezés és a nemzetiségi tértudomány adta meg a vizsgálati kereteket. E kutatások fő törekvése tehát az volt, hogy a „tisztá”, „ősi”, német népi kultúrát és életet rekonstruálja és bemutassa. Arra a hamis következtetésre jutott, hogy a német etnikai szigetek az idegen nemzetiségű környezetben zárt, jól körülhatárolható egységben megmaradtak, így kultúrájuk semmiben sem tér el az anyanéptől, hanem a német kisebbség az anyanép szerves részét képezi. Még inkább félrecsúszott az 1930-as évek végén a német nemzetiségek vizsgálata, és a zártság, elszigeteltségen kívül annak a bizonyítása vette kezdetét, hogy a környezetétől *eltérő* (magasabb) *minőségű* kultúra segítette identitásuk megőrzésében az anyaországon kívül élő németeket. A rossz emléké nyelvszigetkutatások tudománytörténeti helyét kritikai éllel több kutató is elemezte (Weber-Kellermann 1959; Gerndt 1995; Becker 1996; a magyar nyelvterületre vonatkozóan Keményfi 1996:121).<sup>11</sup> E néprajzi irány mellett a század elejétől megjelentek egyrészt azok a geo- és etnopolitikai területi teóriák (lásd alább), amelyeket egyrészt a politika a saját körükből kiforgatva önmaga szolgálatába állított, másrészt később maguk a kutatók fogalmazták már úgy meg vagy át ezeket az elméleteket, hogy azokkal a politikai törekvéseknek „valamilyen” tudományos ideológiai keretet adjanak. A korai burkolt, majd nyílt területi-politikai *nemzetiségi* törekvések tehát geográfiai alátámasztást is kaptak. Ennek egyik ideológiai pillérét a német geopolitikában már a 19. században is jelen lévő „Vér [Nép] és Föld [Talaj]” (*Blut und Boden*) elmélet Otto Maull általi

további radikalizálása adta. Az ő megfogalmazása (ennek többek között része, hogy az államnak kötelessége az idegen országokban élő népcsoportját saját, *területileg* is elidegeníthetetlen részének tekinteni) a nemzetiszocialista uralom alatt terjedt szélesebb körben el, majd vált hírhedtté (Kost 1988:385–395; Corni–Gies 1994). Ugyanide sorolható az egyre inkább politikai célokat szolgáló, a német kisebbségekre irányuló vizsgálatokat végző két híres-hírhedt intézet, a berlini és a bécsi Publikationsstelle (Kosinski 1976:21).<sup>12</sup>

Közép-Európa nyugati felén tehát a nemzetiszocializmus negatív tapasztalata akadályozta, keleten egyrészt a békerendszerekben játszott szerepe, másrészt az „internacionalista szocializmus” ideológiája fojtotta el az etnikai feszültségek térszerkezeti elemzését, a kisebbségekkel foglalkozó tudományos intézmények szerves kiépülését.

## A történeti etnikai tér gondolatának reneszánsza

Noha a nemzetiségi problémák térszerkezeti irányú vizsgálata a fenti okok miatt lejárótódott, napjainkban – párhuzamosan Kelet-Közép- és Délkelet-Európa etnikai konfliktusainak újjáéledésével – a nemzetiségi térképek és nemzetiségi térfolyamatok bemutatásának ismételt magára találását tapasztalhatjuk.

De mi indokolja térségünkben az etnikai vizsgálatok megerősödését? Miért nem hagyható figyelmen kívül napjaink etnikai konfliktusainak elemzésénél a térszemléleti megközelítés (az etnikai tér jelentése)?

Mert – sok egyéb szempont és folyamat mellett – ez is magában hordoz egyfajta választ az interkulturális kommunikáció Kelet és Nyugat közötti eltérő jelentésére. Hiszen ha a kelet-európai társadalmi rendszer összeomlása utáni helyzetre tekintünk, azt láthatjuk, hogy keleten a régi reflex, az *etnikai konfliktusok területi megoldásába vetett hit éledt újjá* egy olyan feléledő nacionalizmus keretében, amely az egyéni szabadságjogok helyett a nemzeti kollektívum szabadságát és etnikailag-kulturálisan idegen politikai hatalomtól való függetlenedést (és egyben etnikai szeparációt) állítja előtérbe (Romsics 1998:11).

A legutóbbi SIEF-konferencia mottója a következő volt: „*Amióta Európában az államhatárok egyre inkább láthatatlanná válnak, egyre fontosabbak lesznek az Európa népei között húzódó kulturális etnikai választóvonalak.*” Köstlin arra is felhívja a figyelmet, hogy az állami keretek leépülésével megváltozott helyzetben az egyesülő Európában az embereknek maguknak kell az új identitásukat megtalálni, sőt „megalkotni” (Köstlin 1997:1–2).

Az etnikai határ az idézett szavakban csak szimbolikus értelmű, csak a nemzeti identitás ikonjainak különbözőségére vonatkozik. Ám Európa középső és délkeleti felének országaiban ezeknek az egymást elválasztó határoknak a *térbeli vetületére* is törekszenek.

A történeti etnikai tér gondolatának *gyökereit* a Kelet-Közép- és Délkelet-Európában feléledő nacionalizmus alapvető jellemvonásában kell keresnünk: abban a törekvésben, hogy az államhatároknak *egybe kell esniük az etnikai határokkal* (Gellner 1983:1; Hobsbawm 1997:17).<sup>13</sup> Ennek a célnak mindent – például gazdasági megfontolásokat is – alárendelnek. Olyan nyílt vagy rejtett törekvéseket figyelhetünk meg, melyek a szimbolikus etnikai határokat térbeli vetületként vagy akár államhatárként igyekeznek értelmez-

ni. Európa nyugati felével szemben Keleten tehát nem a fenti köstlini új, individuális identitás „teremtésével” találkozunk, hanem régi *államiak* feléledésével szembesülünk. Ugyanebből a megközelítésből kiindulva azt is láthatjuk, hogy Európa keleti felén a gazdasági és az etnikai kérdéseket éles határok mentén igyekeznek szétválasztani. *Míg gazdasági téren a nyugat-európai mintát szeretnék követni, a gyors gazdasági integrációt elérni, addig az etnikai együttélés uniós modelljei (például autonómia) szóba sem kerülhetnek.* Sőt, a gazdasági és etnikai integráció mesterséges szétválasztása az etnikai konfliktusokat tovább erősíti, ugyanis a posztoszocialista kis nemzetállamokban a rossz gazdasági helyzetben az etnikai összeütközések valószínűsége növekszik. Ha azonban két népcsoport életterei ugyanazon lehetőségek kiaknázására fedik egymást, akkor bekövetkezik a verseny. Az egymás kiszorítására való törekvés elősegíti az etnikai konfliktusok kiéleződését (lásd versenyelmélet Barth 1969; Olzak 1993).<sup>14</sup>

A másik fél részéről pedig már publicisztikai közhely: az átláthatatlan etnikai szeparációs mozgalmaktól való félelem visszatartja a Nyugatot éppen a Kelet által „áhitott” gazdasági integrációtól. Az ördögi kör így bezárult.

A modern nemzetté válás két útja – „Staatsnation”, „Kulturnation” (Meinecke 1922:1–22) – is magában hordoz, bár más-más hangsúllyal térszerkezeti kérdéseket:<sup>15</sup> az első típus (*Staatsnation*) alapja az ugyanazon jogi-politikai kerethez való tartozás és *közös terület*, de a terület csupán mint egy adott államkeret. A másodiknál (*Kulturnation*) a közös nyelv, kultúra, a közös származás mítosza játssza a döntő szerepet. A „közös származási mítoszba” azok is beleértendőek, akik bár az adott állam keretein kívül élnek, de ugyanazon nyelvet beszélnek, kultúrájukat birtokolják. A kultúrnemzet ismérvei között – az államnemzettel ellentétben – nem játszott döntő szerepet sem a terület, sem az állam. A területiség csak később, a 19. század közepe után kap komoly hangsúlyt, abban az értelemben, hogy a nemzetnek joga van nemzetállamba szerveződni, sőt ezt meg is kell tennie. Az utóbbi nemzetmodellt csupán egy kis gondolati lépés választja el a későbbi évszázadban Délkelet-Európában attól, hogy az államnak tehát ezekre a területekre is kiterjeszhető a fennhatósága. Az anyaállam ezekre a saját etnikai terekre gyakorolt *szimbolikus kulturális kontrollját* kiegészítheti a gyakorlati területi ellenőrzés is (támadó politikai nacionalizmus). A két nemzettípus földrajzi elterjedése alapján elkülöníthető egy nyugati (Egyesült Államok, Nyugat-Európa) nemzetmodell és egy keleti vagy *etnikai* modell (Smith 1991:8–15).<sup>16</sup>

A nemzetállam értelmezésére több megközelítést is ismerünk. Általános definíció szerint a nemzetállam olyan államokat jelöl, melyek lakossága nemzetileg (nyelvileg) többé-kevésbé homogén, vagy arra törekszik, hogy eszközei (közös kultúra, jelképek, értékek, hagyományok) segítségével egyesítse a területén élő embereket (Guibernau 1996:47–48).

A modern nemzetállamok kialakulásának folyamatában feléledő nacionalizmus fokozatosan „fedez fel” a nemzeti intézmények kiépülésével párhuzamosan, a nyelv és a kultúra kérdése után a „saját etnikai tér” kiterjedését és e tér határának fontosságát, a nacionalizmus keretei között pedig kezdetét veszi – mint fentebb említettem – e tér mitologizálása is. Napjainkban azonban ez a folyamat a nemzeti mozgalmak újjászületésével párhuzamosan *megfordult*: az „etnikai tér mítosza”<sup>17</sup> a Kelet-Közép- és Délkelet-Európában feléledt nacionalizmus egyik fontos, magát a nacionalizmust gerjesztő, erősítő részévé vált. Az etnikai térhez kapcsolódik – többek között – a nacionalizmus. A

saját etnikai tér szerepének túlhangsúlyozása így a nacionalizmus egyik *forrásává* lett. Ennélfogva a kelet-közép- és délkelet-európai nemzetállamokban a feléledő nacionalizmus ismét nem mást jelent, mint a szimbolikus etnikai határok térbeli realizálásáért folytatott küzdelmet (Conversi 1998:45).<sup>18</sup> Századunk végén tehát az etnikai tér az új nemzetállamok konstruálásának részévé válik.

## „Etnikai tér” – „nemzeti kisebbség” – „eticitás”

A történeti etnikai tér gondolatának feléledésénél az állam jellegének meghatározásából adódó „*etnikai csoport*”, „*eticitás*” és „*nemzeti kisebbség*” fogalmait is figyelembe kell vennünk.

Az etnikai csoport fogalmának nyugati, államnemzeti értelmében „egyszerű” kulturális és/vagy vallási, nyelvi jelentése van (Barth 1996). Olyan csoportként értelmezi ez a megfogalmazás az etnikai csoportot, melyet bármilyen önként vállalt azonosság összekapcsolhat.

Kelet-Közép- és Délkelet-Európa nemzetállami keretei között az etnikai csoport fogalmában más szempontok dominálnak: közös kultúrájú és hagyományú (múltú) *nép-közösséget* értünk rajta. Olyan népcsoport meghatározására alkalmazzuk tehát az etnikai csoport terminust, melynek tagjait összeköti az azonos eredettudat, a kultúrát, a történeti, illetve a mindennapi tapasztalatokat közösen birtokolják, és ezek alapján közös, meghatározott identitással, összetartozás-tudattal rendelkeznek (Heckmann 1992:30–39). A nemzetállami megfogalmazásban a vérközösségi gyökerek kiemelésén van a hangsúly.<sup>19</sup> A két eltérő megfogalmazás megvilágítja a *nemzeti kisebbség* fogalmának eltérő nyugati és keleti értelmezését is.

A keleti és nyugati felfogásbeli eltérések egyike, hogy ha *egyáltalán* meghatározzák (!) a nyugati félen a nemzeti kisebbséget, akkor azt nem értelmezik a társadalom más csoportjaitól elkülönítve, hanem csupán a különböző szociális *kisebbségek* egyik mindig *változóban, mozgásban* lévő kategóriájaként jelenítik meg. Ilyen szociális csoportok például a mozgáskorlátozottak, a vendégmunkások, a *nemzeti*, etnikai, vallási kisebbségek, sőt a homoszexuálisok. Bár vannak olyan felfogások is, amelyek nem mossák össze a szociális és az etnikai kisebbségeket, és a nemzetiséget a szociális kisebbségektől külön, az etnikai kisebbségek egyik alkategóriájaként értelmezik. Ebben a rendszerben a szociális kisebbségek például a nyugdíjasok, a mozgáskorlátozottak, a drogfüggők. Etnikai kisebbségek a rasszok, a nemzeti, vallási, nyelvi kisebbségek (Kloss 1969:62–71; Heckmann 1978; Stark 1988:32). Az *eticitás fogalmát* tehát a nemzetállamokban Európa nyugati felétől (és az Egyesült Államoktól) eltérően értelmezik. Nem egy állandóan *változó, dinamikus modellként* (Barth 1969), a kulturális különbségekre, azok hangsúlyozására utaló kifejezésként, hanem statikus, *a történeti kontinuitás által legitimizált térbeli rendként* fogják fel.

Kelet-Közép- és Délkelet-Európa nemzetállamaiban azonban a nemzeti kisebbség fogalma „érinthetetlen” (Suppan–Heuberger 1991:8) és a történelmi *kontinuitás* nyomatéka hatja át.

A nemzeti kisebbség nemzetállamokban elfogadott meghatározása a következő:

„A nemzeti kisebbségek heterogén szociális struktúrájú népcsoportok, de vagy a modern nemzetállamok kialakulásával párhuzamosan, vagy országterület-módosulás (egyesítés, elszakadás) következtében egy idegen államban élnek vagy oda kerültek, valamint az őket körülvevő környezettől eltérő nyelvvél és (általában) vallással rendelkeznek.” (Heckmann 1992:62.)

A felfogásbeli eltérések egyike, hogy a nyugati félén nem értelmezik tehát külön (szinte szakrális helyzetbe emelve)<sup>20</sup> a nemzetiséget, hanem csupán a különböző kisebbségek egyik kategóriájaként. A heckmanni definíció a nemzeti kisebbségnek nem csupán a viszonyrendszerére, társadalmi struktúrájára utal, hanem a nemzetállamok számára oly fontos *térszerkezeti*, geográfiai elemet is magában foglal: az államhatárok mozgását és burkoltan a nemzetállami etnikai határok megváltozásának lehetőségét is tartalmazza.

## Etnikai térfolyamatok elemzése a nemzetállami modell alapján

A posztoszocialista országok etnikai konfliktusaival foglalkozó nyugat-európai kutatók is érzékelik a nemzetállami területi törekvéseket. Sundhaussen szerint – hasonlóan a fenti tudománytörténeti részben elemzett módokhoz – Kelet-Közép- és Délkelet-Európa egyes nemzetiségű országai (lásd a térképet a I I. oldalon) még ma is az etnikailag tiszta államalakulatokra törekszenek. A nemzetiségi politika három lehetséges útja közül (homogenizáció, polietnikus modell, nemzetek feletti szervezetek útmutatásai, ellenőrzése) Kelet- és Délkelet-Európa államai tehát az első utat igyekeznek követni. Sundhaussen azon a véleményen van, hogy a közép-európai (német) nemzetfelfogás átvétele (a nemzet mint vérközösség), valamint a francia nemzetértelmezéssel való kombinálása (egy nemzet – egy állam, egy állam – egy nemzet) a délkelet-európai speciális feltételek között szükségszerűen az etnikai tisztogatások láncolatát váltotta ki, mert az új nemzetállamokban az elit mindenütt arra törekedett, hogy „fajilag” nem kevert, nemzetileg és vallásilag tiszta államot hozzon létre. A vágyott (homogén) és a reális (etnikai sokszínűség) közötti feszülő ellentét két reakciót válthat ki:

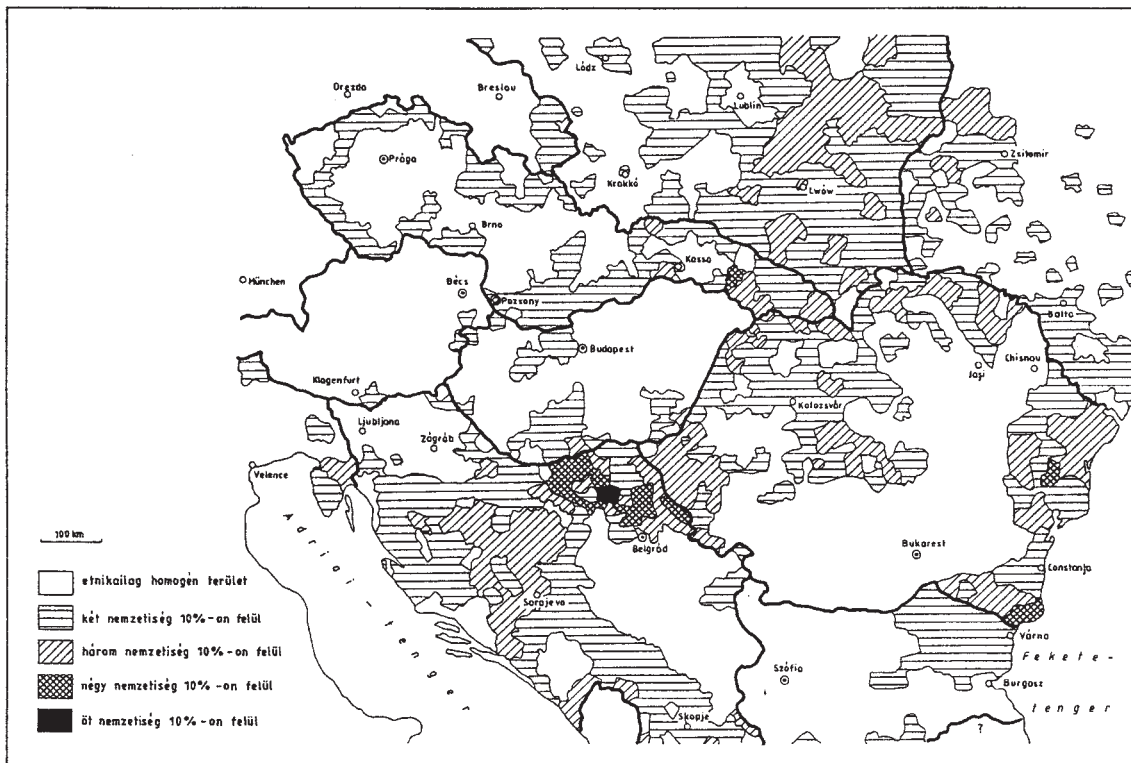
1. az államhatárok az etnikai viszonyokhoz igazodnak;
2. az etnikai településviszonyok alkalmazkodnak az államhatárokhoz.

Sundhaussen azt mondja, hogy az első pont megvalósulása egyet jelent a soknemzetiségű országok nemzetállamokká való szétesésével (versailles-i békeszerződések). A második pont pedig a „homogenizációs eszközök” széles skáláját jelenti (kényszerasszimiláció, népességcsere vagy akár etnocídium) (Sundhaussen 1994). Meglátásait a nemzetállamok határmenti multietnikus területei kapcsán, saját részletes gömöri kutatásaim alapján a következőképpen szeretném tovább árnyalni.

A homogén nemzetállamokra való törekvés területi módozatai (az etnikai és az államhatár viszonya alapján)

1. Az államhatárok az etnikai viszonyokhoz igazodnak. *Az etnikai határ és az államhatár drasztikus közelítése:*
  - a) homogén határ menti területek esetében: nincs átmeneti, statisztikailag kevert etnikumú időszak;





Etnikailag homogén és kevert területek Köztes-Európában az első világháború után (Pándi 1997:337)

b) a történeti (1900 előtti) vegyes etnikumú etnikai határmenti térségekben az etnikai kevertség statisztikai arányainak *hirtelen* megváltoztatása.

2. Az etnikai településviszonyok alkalmazkodnak az államhatárokhoz. *Az etnikai határ és az államhatár fokozatos közelítése:*

- a) homogén etnikai területek szétesésénél: a vegyes etnikumú térségek *kialakulása*;
- b) vegyes etnikumú térségek további bomlásánál: az etnikai statisztika *arányainak fokozatos eltolódása*.

Az első pontban leírtak úgy értelmezhetők, hogy a többnemzetiségű országok szét-esése nem jelentette egyben azt, hogy az utódállamokban az etnikai határok egybees-tek az államhatárokkal, azaz a versailles-i béke utáni Közép-Európában és a Balkánon megmaradt továbbra is az arra való törekvés, hogy az etnikai határokat országhatárokká emeljék. Ami nem mást jelent, mint a perifériális, homogén nemzeti kisebbségi terü-letek gyors, hirtelen intézkedésekkel való megszüntetését, egyben azok akár csupán *ve-gyessé való fellazulásának elkerülését is* [1. a) pont]. Ám jelentheti azt is, hogy az állam akár erőszakosan kiterjeszti a fennhatóságát a határain kívüli, de saját etnikai terület-

ként értelmezett térségekre is (például a szétesett Jugoszlávia). Ekkor az államhatár folyamatosan mozgó perem- vagy *ütközőzónává* (*frontier*) válik. Ennek a szélsőséges, *háborús helyzetnek* a kialakulását Georg Brunner az úgynevezett *nemzetállami megkésztettség*gel küzdő országokban tartja lehetségesnek, olyan államokban, melyek arra törekcszenek, hogy az államalkotó nemzet legnagyobb részét a határaik közé zárják (Brunner 1995:42).<sup>21</sup>

A történeti vegyes etnikumú, etnikai határ menti régiók nemzetiségi arányainak *hirtelen* – általában egy nagy hullámban történő – megváltoztatása [1. b) pont] a *mesterséges kolonizációt* jelenti. Ez bekövetkezhet mesterséges falvak létrehozásával is, de a nagyarányú betelepítési folyamat főként a városi kevert nemzetiségű helységeket érinti.

Az etnikai határok országhatárokká való mesterséges „kiigazítására” és az adott államalkotó nemzettel azonos, tiszta etnikai területek kialakítására térségünkben sohasem a két érintett fél kölcsönös megegyezésével, hanem *gyors*, hirtelen és drasztikus, intézkedések (nagy tömegű betelepítés, a kisebbség tökéletes kitelepítése, deportálása, és ha kell, teljes kiirtása [„etnikai tisztogatás”: Lemberg 1992:27–38]) keretében igyekeztek sort keríteni.

A második pontban leírtak viszont ezzel szemben azt jelentik, hogy a többségi, államalkotó nemzetnek az a törekvése, hogy a határ menti, nemzeti kisebbségi területek etnikai térstruktúráját drasztikus eszközökkel megváltoztassa, időközben vagy *elakadt* (például Szlovákia esetében a deportálások, lakosságcsere leállítását), vagy az államalkotó nemzet *eltekint* a gyors megoldásoktól, és más, lassabban ható „térformáló erőkre” (a perifériális, gazdaságilag kedvezőtlen helyzetre, elöregedésre, infrastruktúra elhanyagolására) bízza határ menti kisebbségének fokozatos etnikai *erodálását*. Homogén kisebbségi térség esetében az etnikai keveredettségek *kialakulása* [2. a) pont] tehát nem más, mint ennek a lassú folyamatnak az *indikátora*. Ugyanezt a folyamatot a történeti vegyes etnikumú területek további bomlásánál az etnikai statisztika *arányainak* fokozatos *eltolódásában* követhetjük nyomon [2. b) pont]. Az adott községekben vagy más közigazgatási egységben addig abszolút többségben lévő kisebbség fokozatosan többségi vagy relatív többségi helyzetbe kerül, esetleg lecsúszik a második jelen lévő etnikum szintjére.

A fentiekben leírtak alapján elmondható, hogy a vegyes etnikumú térszerkezet statisztikailag *instabil*. Bármilyen esemény (például járvány, hadjárat, politikai megfontolások, az adott közösség kétnyelvűsége, poliidentitás, identitáscsere, mimikri, megváltozott etnikai vagy államhatárhelyzet) felboríthatja az adott települési vagy térségi etnikai arányokat. A vegyes etnikumú térségeket nem lehet tehát mozdulatlan, évszázadokra vagy csupán évtizedekre megállapodott etnikai struktúráként felfogni, és a felbomlásukat a „történeti kontinuitás” nevében az „én” nemzetemhez tartozó kisebbségi területekkel rendelkező idegen országon számon kérni, azaz az etnikai változásokat dinamikájuktól megfosztani. Am azt is meg kell jegyeznünk, hogy a vegyes etnikumú térszerkezetek instabilitása századunkban a nemzetállamokban *mesterségesen* gerjesztett etnikai módosító folyamatokra vezethető vissza. A nemzetállamra való törekvés ugyanis mindig egy zárt, az idegen népektől határokkal elválasztott rendszert jelent. Közép-Európa tarka etnikai mozaikja azonban nem tette lehetővé, hogy ilyen térségek konfliktusok nélkül jöhessenek létre. A konfliktusok az *eltérő jellegű „térformáló erők”* szembenállásából adódnak. Ilyen „térformáló erő” például a kitelepítés, betelepülés, közigazgatási feldarabolás, elmaradó területfejlesztés. Ezzel szemben álló, a nemzeti kisebbséget megtartó

„térformáló erők” például az endogám házasságok, az anyanyelvi oktatás. A többségi nemzet a nemzetállam konstrukciójában ugyanis a homogén vagy vegyes sáv területi kiterjedésének csökkentésére, a területén futó, belső, szinte szakralizált etnikai határok feldarabolására, felszámolására, azaz a rendelkezésére álló teljes (államhatárig tartó) tér kitöltésre törekszik. A nemzetiségi egyensúlyi helyzetet csak ebben az állapotban véli megtalálni. A határ menti kisebbség viszont egy ilyen nyomásnak igyekszik ellenállni, és arra törekszik, hogy megtartsa többségét az adott területen, amely többségben a kultúra megtartásának és a kisebbségi jogok gyakorlásának a letéteményesét látja (az etnikai tömb mint geográfiai és egyben kulturális típus: Kraas-Schneider 1989:57). Az egymásnak feszülő érdekek azonban békés időszakban is a nemzeti kisebbségi térstruktúrák fokozatos átalakulását eredményezik.

Mint a fenti elemzésből látható, ahhoz hogy a nemzetállami modellben az etnikai térszerkezeti elem érvényesüljön, etnikai térképeket kell szerkeszteni. A térképek szerkesztéséhez viszont mérhető (kvantitatív), jól körvonalazott statisztikai adatokra van szükség. Ám Közép-Európa nyugati felének földrajzi szakirodalmában (tehát nem csupán a társadalomtudományiban) felmerült az utóbbi évtizedekben a kérdés (Kraas-Schneider 1992:179).

## Lehet-e mérni és térben leképezni az „eticitást”?

Az etnikai térképek szerkesztésének virágkorában, a század első felében a nemzetiségi térképek egyik legfőbb törekvése az volt, hogy bemutassák a nemzetiségek, etnikumok közötti határt, kevert határsávot. A vita két alapkérdése az volt, hogy egyrészt milyen módszerrel veszik fel a nemzetiségi adatokat,<sup>22</sup> másrészt a felvételezés következtében kirajzolódó kevert sávokban található települések milyen arányszámtól kezdve minősülnek vegyes etnikumúnak, illetve tisztán csak az egyik vagy a másik nemzetiséghez tartozónak. Ezek a valójában statisztikai problémák még élesebben vetődnek fel települési szinten, hiszen az eredmények egy harmadik kérdéssel szembesítenek minket: a száraz, az adott település nemzetiségi összetételéről szóló adatsorok ugyanis nem feltétlenül tükrözik a domináns kultúrát.

Az első kérdés megválaszolására az 1980-as magyar népszámlálásnál tettek kísérletet a hazai etnikai statisztika művelői. Felismerték ugyanis, hogy nem ad pontos képet az önkéntes nemzetiségi bevallás a magyarországi pontos nemzetiségi számokról. Ezért az úgynevezett „társadalmi minősítés” módszerével egészítették ki az önkéntes bevallást. Helyi ismeretekre támaszkodva állapították meg az egy lakásban lakó személyek együttesének nemzetiségi hovatartozását (1990. évi népszám. 1991:9). Az 1980-as hivatalos nemzetiségi felvételhez hasonlóan, ám annál még árnyaltabban<sup>23</sup> Hoóz István és munkatársai végezték el Baranya megye nemzetiségi statisztikai elemzését, és a kutatás eredményeit tartalmazó kötettel mintát adtak a nemzetiségi jellegű mikrovizsgálatokhoz.<sup>24</sup> Bár az alapvető „statisztikai mankó”, az anyanyelv segítségével a „történeti” nemzetiségekhez tartozók száma így árnyaltabban (pontosabban) meghatározható, nem hagyható figyelmen kívül, hogy csupán külső személyek vélekedéséről van szó, akik másra alkalmazzák a szerintük megfelelő etnikai ismérvet. Ez a statisztikai irányzat úgy véli, hogy körültekintő mintavétel alapján elvégzett kutatások az etnikai hova-

tartozást objektív kategóriaként tételezhetik. A legkomolyabb kérdéseket ebben a minősítési módban a cigányság statisztikai értelmezése, felmérése jelenti. E sajátos kultúra hordozóinak „mérhető arányokká való alakítása” nem kis fejtörést okoz a társadalomföldrajzot, a szociológiát és a statisztikát művelő szakembereknek. Hogyan közelíthető meg, és milyen ismérvek alapján számlálható meg e népcsoport? Antropológiai jegyek szerint (ez leginkább a külső megítélésnél dominál, vagyis hogy kit tartanak cigánynak), vagy pedig az etnikai önazonosság vállalása alapján? A két eredmény ugyanis még csak meg sem közelíti egymást. Az 1980-as népszámlálásban például hatezren vallották magukat cigánynak, de becslés alapján (külső megítélés) ez a szám eléri a majd háromszázötvenezeret (Kocsis–Kovács 1991). Ha a nyelv oldaláról próbáljuk meghatározni a cigányságot, akkor sem kapunk még csak megközelítőleg sem pontos számokat, hiszen elenyésző számú cigány vallja valamely cigány nyelvet ismertnek.<sup>25</sup> Tehát a nemzetiségi és nyelvi bevallás között is ellentét feszül. Noha a cigányság jogi helyzete az 1990-es években rendeződött, továbbra is súlyos problémát jelent, hogy kik tartoznak ebbe a népcsoportba. Szuhay Péter egy tanulmányában igen árnyaltan, több nézőpontból írja körül a „Kit tekinthetünk cigánynak?” kérdést. Megfogható, „egysoros” definíciót a cigányokra ő sem ad (nem is adhat), hanem láthatólag kísérletet tesz arra, hogy meghatározza a kereteket, amelyeken belül szabadon (a vizsgálatok céljától függően) értelmezhető a cigányság (Szuhay 1993:340–363).

A cigányság felmérésére, az önkéntes bevallás és a valóság között feszülő ellentét feloldására nem egy többé-kevésbé jó módszer született, amelyek alkalmazhatóságát, korlátait általában maguk a kifejlesztők és egyben felhasználók jelzik (Hoóz 1989). Ez a kérdő módszer már az első cigányösszeírás (1893) óta lényegében változatlan: azokat sorolják a cigány etnikumhoz (nemzeti kisebbséghez), akiket a nem cigány környezet különböző ismérvek (életmód, életvitel, antropológiai jelleg) és az együttélés tapasztalatai alapján cigánynak tart. A kérdezési módszer használhatóságáról kritikai élel Ladányi János és Szélényi Iván írt (hogy mennyire elfogadható, pontos és etikus ez a módszer a cigány népesség számának megállapítására) tanulmányt. Ezen írás „többfordulós”, élénk vitát váltott ki.<sup>26</sup>

Saját terepen szerzett tapasztalataim<sup>27</sup> alapján és Hoóz Istvánnal egyetértve meg kell jegyezni, hogy ebben a fajta minősítésben a közösséget jól ismerő, megkérdőzött célszemélyek elsősorban nem az életmódot, társadalmi magatartást, nyelvi, kulturális vonásokat, hanem a rasszjegyeket hangsúlyozzák, és nem kerülnek a cigányok közé például olyan „magyarok”, akik maguk is „cigány életmódot” folytatnak, ám akiknél a cigányságot meghatározó antropológiai jegyek hiányoznak (Hoóz 1989:108). Ez a fajta minősítés azonban utat nyit(hat) az előítéleteknek, és a megbélyegzés<sup>28</sup> lehetőségét is magában hordja (Szuhay 1989:340).

A cigányság belső statisztikai felmérése a cigányság kulturális hovatartozásának bizonytalansága miatt nem lehetséges, mivel az etnikai identitásuk Biró A. Zoltán vizsgálatai alapján csak a nem cigány környezetükkel való „találkozások” során nyilvánul meg. Eltérő kultúrájú etnikumról azokban a helyzetekben (fizikai, mentális találkozások) beszélhetünk, ahol fontos az etnikai hovatartozás (például gazdasági téren: segélyek, családi vonalon: házasságkötés), és amelyek így befolyásolják a helyzetben betöltött viselkedésmintákat (Biró 1996). A cigányság etnikus öntudata, szimbolizációja tehát csak a „többségi társadalomhoz” való viszonyrendszerében és viszonyulásán keresztül értel-

mezhető.<sup>29</sup> Az etnicitás így olyan állandó, élő és termelődő folyamatként (!) értelmezhető, amelyben a csoportidentitás újabb és újabb konstruálása, a csoportokat egymástól megkülönböztető szimbolikus vonások előtérbe helyezése történik. Ebben a gondolkodási módban az etnicitás egy nép vagy népcsoport nem eleve adott attribútuma (Bíró 1996:250).

Az etnicitás fogalma – mint fentebb már említettem – állandóan változó, dinamikus modellként jelenik meg, melynek lényege a másiktól való eltérés megfogalmazása, hangsúlyozása. Fredrik Barth ezt úgy fogalmazza meg, hogy „*nincs alapunk úgy kezelni magatartásokat, mintha azok egyszer s mindenkorra rögzítettek s az idők során változatlanok lennének... hogyan kezeljük valamit, ami egyszerre változtatja határait és tartalmát*” (Barth 1996:3). Nem lehet úgy beszélni az etnikai csoportokról, mintha azok valódi entitások, közösségek és tartós (belsőleg homogén) kollektívák lennének (Brubaker 1996:35).

A cigányság statisztikai felmérésének nehézségei egyrészt egyediek, másrészt tipikusak. Egyediek, mert ez a népcsoport a társadalomban a turneri átmeneti (liminális) tulajdonságokkal bír. Ismérvei homályosak, tagjai kiesnek mindenféle, a társadalom által elfogadott klasszifikációs hálón, melyek meghatározzák a kulturális tér állapotait és pozícióit (Turner 1997:52). Tipikusak, mert a cigányság példáján bemutatott statisztikai minősítési mód abszurdítása liminális társadalmi helyzetekben (háborúk, etno- és genocídiumok vagy Kelet-Európában a társadalmi rendszer összeomlása után) igaz a nemzetállami „történeti” nemzetiségekre is (Niedermüller 1996:149).<sup>30</sup> Az etnikai kérdések finomabb („eticitás”) megközelítésében természetesen a nemzetiségi statisztikai magatartás mindenki elidegeníthetetlen joga, és ez az önkéntes bevallás kellene hogy legyen az egyetlen elfogadható statisztikai mérési alap.<sup>31</sup> Ám ezek a magatartási minták az egyén és a közösség életében a saját érdekeknek megfelelően többször változhatnak. Kvalitatív megközelítési móddal, terepvizsgálati módszerrel kimutatható identitási mintáknak mérhető számokká való átalakítása tehát nem lehetséges. Az etnicitás ilyen értelmű megközelítéséből nem következik a térbeli vetület. Nem lehet változó magatartásokat számszerűvé tenni, nem is lehet tehát kvantitatív térképeken az „adatokat” megjeleníteni.

A 2. világháborút követően Európa etnikai kutatásaiban a fentebb vázolt, új tartalmi vonalban a hangsúly az addig szinte teljesen nélkülözött *etnikumközi szociális kapcsolatok (találkozások) elemzésére* helyeződött át, és ebből a szemszögből közelítik meg a kutatók a saját-idegen etnikum viszonyát. Egy olyan tudománynak, amely jellegeből adódóan az etnikai választóvonalak futását mutatja be, a megváltozott szemléletben természetes, hogy új feladatokat kellett találnia, s meglévő eredményeit, bevált vizsgálati módszereit is szükségszerűen az új kutatási célok érdekében formálta át.

## Etnikai térfolyamatok dinamikus elemzése

A földrajztudományban két alapvető társadalomföldrajzi iskolát különböztetnek meg. Az európai, amely a társadalmi cselekvésre koncentrál, a társadalom térképző folyamatait elemzi. Valamint az angolszász-amerikai, amely a társadalmi „együtélés” sajátosságaira, belső mechanizmusok működésére és az individuális térre helyezi a hangsúlyt (Berényi 1997: 14).

Az európai társadalomföldrajz fogalmát nem lehet egyetlen mondatban vagy akár pár sorban megfogalmazni. Minden műben másként definiálják, attól függően, hogy a szerzők mely részterületére koncentrálnak.<sup>32</sup> Ha mégis megpróbáljuk a legkülönbözőbb meghatározások lényegét összegezni, a következő, nagyon általános összefoglaló rajzolódik ki előttünk: „A társadalomföldrajz az a tudomány, amely földrajzi szemléletből az emberi tevékenységgel s annak eredményével foglalkozik.” (Wirth 1979:75.) Részterületei igen szerteágazók. Ezek közül csak az etnikai földrajzot mint a társadalomföldrajz egyik, etnikai térszerkezetekkel foglalkozó, etnikai statisztikai idősorokat felállító és elemző elkülönített ágát szeretném említeni, amit hazánkban az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején az orosz szakirodalom nyomán Kocsis Károly honosított meg (Kocsis 1996: 167).

Az európai (és benne a német) társadalomföldrajzi szemlélet lényege a következő *kérdésfeltevésében* rejlik,<sup>33</sup> amely kérdésre a részterületein (például népesség-, településföldrajz) elvégzett vizsgálatokkal keresi a választ: milyen viszonyban van, és milyen hatást gyakorol az ember az őt körülvevő környezetére? Ebben a gondolkodásban a környezeten (téren) – mint a földrajz alapvető vizsgálati tárgyán – mind a természeti, mind a társadalmi (szociális) környezetet értjük. A társadalomföldrajz kérdésfeltevése tehát az emberi jelenlét *külső, környezeti (térbeli) kapcsolataira*, a társadalmi tevékenységnek és magának a népességnek a történelmi fejlődés során kialakult térbeli rendjére kérdez rá (Enyedi 1983:8), és hangsúlyozottan a *jelen* összefüggéseire irányul akkor is, ha történelmi adatokkal szintén dolgozik.<sup>34</sup> A helyi vizsgálatok összegzéséből igyekszik *mérhető (!)* összehasonlítási alapot teremteni, majd ebből általános érvényű törvényszerűségeket feltárni.

Kraas-Schneider pontosan érzékeli a német földrajztudomány jellegéből adódó szemléleti nehézségeket az etnikai kérdések térszemléleti kutatásaiban. Egyrészt nehézkesnek látja, hogy az etnikai földrajz számára mérhető adatokkal (nemzetiségi statisztikák, pláne minősítés) adjuk meg a „mindenkor változó magatartásokat” (lásd „eticitás”), másrészt az etnikai térszerkezeti kutatások számára (éppen az etnicitás dinamikája miatt) a földrajzi tér „túl nagy” és általános. Ugyanis a német földrajzi gondolkodásban a földrajzi környezet (tér) nagysága, jellege igen változatos (például ház, település vagy akár egy ország; illetve egy háztartás, egy társadalmi réteg, etnikum) lehet. Bár ennek a térfogalomnak az általánosság miatt a társadalomföldrajzban is megjelent egy olyan kutatási alapegység, mint a természetföldrajzban a táj, ahol a különböző természeti tájalkotó elemek komplex egységet képeznek. A német iskola így bevezeti alapegységként a kultúrtáj (*Kulturlandschaft*)<sup>35</sup> fogalmát: ahol a különböző kulturális elemek komplex, térbeli rendszert képeznek. Ám napjainkban a nagyobb térbeli összefüggések keresése mellett megjelent a társadalomföldrajzban egy új, minőségi fordulatot jelentő fogalom és kutatási irány: az *egyedi*, a „sajátos” mikrotérségek, a *helyek* vizsgálata (Nemes Nagy

1998:86–89).<sup>36</sup> A figyelem így a hely mint jellegzetesen elkülönülő alapvető térelem helyi hagyományok által befolyásolt történeti fejlődésére, egyediségének kialakulására irányul. Ebben a kvalitatív szemléletben már helye lehet (sőt van) az *etnológiának*, amely tudomány a „kistérségi jelenségekre koncentrált” (Kraas-Schneider 1992:178)<sup>37</sup>, és helye van az angolszász individuális (mentális) terek vizsgálatának, a szintén földrajzi gyökerű kulturális ökológiában meghonosodott etnikai pszichomilió fogalmának (amit egy bizonyos individuum érzékel) és az etnológiai módszerek széles skálájának is.<sup>38</sup>

## Összefoglalás

Amint a fent leírtakból kitűnik, a szimbolikus etnikai határok és szimbolikus térfoglalási eljárások a nemzetállamokban „reális” államhatalmi törekvésekké válnak, ám nagyon nehéz és értelmetlen is az etnikai határokat éles határokként definiálni. A nemzetállami törekvések kapcsán szeretnék itt Rónai András munkásságára utalni, aki a két világháború között Teleki Pál mellett az Államtudományi Intézetben (1926) tudományos téren mindent elkövetett, hogy az I. világháborút lezáró béke magyarságra kedvezőtlen területi döntéseit „majdan” felülvizsgáló tárgyalások számára minél több, pontosabb nemzetiségi térkép álljon rendelkezésre. Ám egy önállóan megjelent tanulmányában ő maga is elismeri és felismeri (!), hogy Közép-Európában a „jónak” tekintett természeti tájhatárok (tenger, folyó, hegy) vagy egységes gazdasági körzetek mint államhatárok szerepét *oktalanul háttérbe szorítja a tiszta politikai-etnikai határookra való törekvés* (Rónai 1941:110).<sup>39</sup> A nemzetiségi kérdés ilyen irányú, azaz területi megoldása nem vezethet megnyugtató eredményre, mivel egyrészt nem lehet Közép-Európa tarka etnikai képét egyértelmű politikai-nemzetiségi határokkal feldarabolni, másrészt az *etnikai határ mozog*, ezért nem lehet azokat stabil, mindenkorra érvényes politikai határokká emelni. (Nem lehet az etnicitást éppen a dinamikájától megfosztani.) Rónai gondolkodásában megjelenik tehát a *köztes etnikai tér* fogalma. Holger Fischer német kutató áttekintette a Magyarországon készült egykori és mai etnikai térképeket, és tanulmányában kritikával illeti azokat, melyek még a földrajzkutató szemével is túl statikusak, és amelyeken a „köztességet”, „el-dönthetetlenséget”, egy pici „bizonytalanságot” sem vél felfedezni, valamint nem látja az etnikai térszerkezet állandó változására való utalást (Fischer 1993:41–61; 1995: 5–23). Annál inkább fontos ez, mert a tudomány eredményei – a jellegükből adódóan – a területi törekvések bármilyen alátámasztására kihasználhatók. Kelet-Közép- és Délkelet-Európa politikai memorandumainak napjainkban is még szerves részét képezik az etnikai térszerkezeteket bemutató ábrák, térképek, statisztikai adatsorok (például az Együttélés Politikai Mozgalom kiadványai: A nemzetállam és demokratikus ellenszere című lap). Jugoszlávia szétdarabolásában is döntő jelentősége volt annak a lehetetlen törekvésnek, hogy nemzetiségi statisztikai sorok, etnikai tömbök alapján pengeéles etnikai határok mentén kell megszervezni az új és nemzetiségileg tiszta államalakulatokat.

Ám a nemzetiségi kérdéssel foglalkozó tudományok – beleértve a modern dinamikus társadalomföldrajzot is – a múlt kritikus számbavételével és a jelen politikai veszélyeivel azonban már arra törekszenek, hogy ne az etnikai térszerkezetek mozdulatlanságát (mozdíthatatlanságát), történeti kontinuitását hirdessék és a szeparációs politikai döntéseket szolgálják, hanem azok hatását *elemazzék*.

## JEGYZETEK

\* A tanulmány az F 019280; F 030365 számú OTKA-pályázat támogatásával készült.

1. A tanulmány az amszterdami SIEF-konferencián (1998. április) elhangzott előadás magyar nyelvű, átdolgozott és bővített változata.
2. Az etnikai földrajz és térképezés története (Kocsis 1996; Klinghammer 1998).
3. Vagy éppen ezért a későbbiekben titkosítottak.
4. „E lexikon nyomán... nagyban és egészben kétségtelenül bebizonyítható, hogy nemcsak a rutén nyelvhatár nem változott meg a magyar előnyére, hanem a tót sem.” (Lex. loc. regn. Hung. 1920. IV.)
5. Nem véletlen, hogy ekkor jut nagy szerephez a különböző összeírások névanyagának visszamenőleges nemzetiségi értékelése is (Acsády 1896; Györffy 1915:284–287).
6. Korabinszky János (Korabinsky Johannes Matthias) 1791 *Novissima regni Hungariae potomographica et telluris productum tabula*. Wien O. Sz. K. Térképtár TM 6392. O. Sz. K. TM 6392. – Korabinszky nemzetiségi térképét Arató Endre munkájának mellékletében is megtaláljuk (Arató 1960). Towson tevékenységének a Korabinszky térképpel való kapcsolatáról is találunk értekezést (Vallance–Torrens 1982). A térképpel kapcsolatos fenti bekezdés Plihál Katalin kutatása nyomán (Plihál 1997) állt össze.
7. Például Bartholomaeides.
8. A határok előre eldöntött futását és az etnikai viszonyok figyelmen kívül hagyását támasztják alá a békekötést megelőző antant háttérmegbeszélések és Apponyi felszólalásának hiábavalósága is (Litván 1998).
9. El kell ismerni, hogy Teleki vágya az első bécsi döntésnél beteljesedett (lásd a döntés részletes elemzését Gömörre: Keményfi 1998:124–130), bár az etnikai választóvonalak országhatárként való meghúzása ennél a döntésnél nem a cél volt maga, csupán jó, ismét külső nagyhatalmi politikai eszköz.
10. Az etnikai földrajz tudományának, módszertanának, történetének összefoglalása: Kocsis 1998.
11. A felsorolt munkákon kívül a nyelvszigetkutatások történetéről – a kutatások fő korszakából – pozitív hangú tanulmány: Kovács 1942. Weber-Kellermann hivatkozott tanulmánya magyarul is olvasható (Weber-Kellermann 1986). Gazdag szakirodalommal, a nyelvszigetkutatások ideológiai háttérét pontosan bemutató legfrissebb munka: Fata 1999. A „nyelvsziget” terminust a német nyelvészetben még napjainkban is használják, bár pontosan tisztában vannak azzal, hogy mit jelentettek ezek a kutatások a 20. század első felében (Berend–Mattheier 1994).
12. Példaként említhető még Haushofer munkássága is, aki a nemzetiszocialista politikai törekvéseket földrajzi érvekkel támasztotta alá, és a megindított *Zeitschrift für Geopolitik* című folyóiratban a geopolitikát egyenesen államtudományként definiálta (Ebeling 1994).
13. „A »nacionalizmus« terminust a Gellner által adott definíció értelmében használom, azaz e fogalom »elsődlegesen olyan princípium, mely a politikai és nemzeti egység kongruenciáját tartja szükségesnek.«” (Hobsbawm 1997:17.)
14. A versenyelmélet a kelet-közép- és délkelet-európai nemzetállamokban is magában foglalja az új bevándorlókkal, gazdasági menekültekkel való hasonló bánásmódot, mint Európa nyugati felén (például toloncegyezmények). Ekkor a térségi etnikai határok helyett a szimbolikus határok kerülnek előtérbe.
15. A nacionalizmussal foglalkozó elméletek teljes összefoglalása túlmutat e tanulmány keretein. A tanulmány csupán a nacionalizmus térszerkezeti, államterületi vonatkozásaira (Smith 1995:11) hívja fel a figyelmet.
16. Magyar nyelven az elméleteket összefoglalja: Romsics 1998:9–15.
17. A saját etnikai tér is felsorakozik tehát az etnikum fennmaradását biztosító mítoszok közé (Smith 1995:30).



18. Ez a törekvés akkor erősödik fel igazán, ha olyan, idegen népcsoport által lakott területről van szó, amely egy nemzet mitologikus eredetéhez tartozik (Bartha 1993) (például a szerb–koszovói válság kapcsán), vagy hosszú, évszázados „véres” védő harcok színtere volt (például Erdély: magyar–román burkolt/nyílt konfliktus).
19. A kelet-európai, néprajzi értelmű „etnikum” és a nyugati (és ezen belül is a barth-i) „eticitás” fogalmának ilyen értelmű kritikái szétválasztása: Wilhelm 1996:28–29.
20. Ilyen jellegű, a nemzetiség veszélyeztetettségi érzéssel telített meghatározásaiból például: Nagy 1971; Mikó 1971.
21. Brubaker ezzel az állítással azonban vitatkozik. Vitatja Kelet-Európa „lőporos hordóként” való bemutatását. Úgy látja, hogy az anyaországi nacionalizmus csak nagyon ritka esetben csap át fegyveres konfliktusba. Nem természetes jelensége a fegyveres etnikai konfliktus a kelet-európai kismemzeti nacionalizmusoknak (Brubaker 1996:32).
22. A modern statisztikatudomány a 19. század második felében a nemzetiség aránylag leghitelesebb – bár korántsem egyedüli – ismérvének a nyelvi hovatartozást fogadta el. Jelentős mérföldkő volt ezen a téren az 1872. évi szentpétervári nemzetközi statisztikai kongresszus, amely több elvi kérdés tisztázásával és a népszámlálások egyöntetűségére tett szakmai javaslatokkal hatékonyan elősegítette az e téren működő szakemberek munkáját. A kongresszus úgy határozott, hogy az egyes államok nemzetiségi összetételét a jövőben a lakosság *nyelvi elkülönülése* alapján kell megállapítani (Polpély 1991).
23. A vizsgálatok részletes leszámazási elemzést is tartalmaztak.
24. A módszerek részletezése: Hoóz 1985.
25. Az 1990-es népösszeírás Magyarországon csupán 142 283 cigány etnikai kisebbséghez tartozót számlál. Anyanyelvként a cigányt 1990-ben 48 072 fő vallotta a sajátjának (1990. évi népszám. 1993).
26. A vita tanulságának összegzése és a kérdés részletes tárgyalása: Keményfi 1999).
27. A történeti Gömör és Kis-Hont megyében.
28. „Ma fontosabb, mint bármikor volt, szembeszállni azokkal, akik azt állítják, az etnicitás... mintegy az emberi természethez... tartoznak s tartoztak mindig.” (Hobsbawm 1992:34.)
29. A nem mérhető kulturális szimbolizációra, határookra példa, hogy a cigányság elhatárolásában az életmód, antropológiai jegyek mellett az iskolázottság, a valláshoz, munkához való viszony, a gyermekek száma és a házasságkötéskor betöltött életkor is szerepet játszik.
30. Másik sokat emlegetett példa az etnikai öazonosság és a statisztikai önbevallás eltérésére a magyarországi németiség 2. világháború utáni magatartása. A kitelepítések miatt a következő évtizedekben a hazai németiség nagy része hivatalosan nem vállalta fel a kellemetlen történelmi tapasztalatok miatt német identitását.
31. A Ladányi–Szelényi szerzőpáros a legetikusabb felmérésnek (ha már mérünk) szintén csak a nemzetiségi önbevallást tudja elfogadni.
32. Wirth gyűjtötte össze és próbálta meg rendszerezni a különböző meghatározásokat (Wirth 1979:75–86).
33. Wirth egész munkája a földrajzi szemlélet jelentését igyekszik bemutatni (Wirth 1979).
34. A történeti demográfiát, a történeti földrajzot kivéve, és – mint arról volt szó – történeti vizsgálatokat az etnikai földrajz is végez.
35. Hasonlóan a természeti táj fogalmához a természeti földrajzban (Berényi 1997:110).
36. „A helyet nem szabad összetéveszteni a térrel. A tér és a hely között az a különbség, hogy a térnek száma, a helynek arca van.” (Hamvas Béla nyomán idézi Nemes Nagy 1998:88).
37. A tér kutatására interdiszciplináris vizsgálatok lehetőségeiről Janus 1987. tél.
38. Kraas-Schneider is felsorolja az etnológiai módszereket (például résztvevő megfigyelés), melyekkel egyedi kutatásokat végezhetünk (Kraas-Schneider 1992:178). Néprajzi módszerek földrajzi vizsgálatokban: Keményfi 1998:10–17. A modern társadalomföldrajzban is megjelentek a

mélyinterjúk a térbeli alapfunkciókkal kapcsolatos magatartástípusokra vonatkozó eredmények kontrolljára (Berényi 1997:42).

39. Meg kell azonban azt is jegyeznünk, hogy a természeti tájhatárokra való törekvés is hordozhat politikai, etnikai megfontolásokat; lásd a francia földrajztudományon belül a „természetes határok” elméletét (Hajdú 1997:7). Rónaival a természetes tájhatárok mint államhatárok tekintetben nem ért egyet Miletics Péter sem (Miletics 1997:108).

## IRODALOM

### ACSÁDY IGNÁC

1896 Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában (1720–21). Magyar Statisztikai Közlemények. Új folyam, XII. kötet.

### ARATÓ ENDRE

1960 A nemzetiségi kérdés története Magyarországon. 1. köt.: 1790–1840. 2. köt.: 1840–1848. Budapest: Akadémia Kiadó.

### BARTH, FREDRIK, ED.

1969 Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference. London: G. Allen & Unwin.

1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* 7(1):3–25.

### BARTHA ELEK

1993 Régió és religió. *Dimenziók* 1(1–2):46–57.

### BECKER, SIEGFRIED

1996 Interethnik und kultureller Frieden. Zum Konzept des Ethnischen in der Europäischen Ethnologie. *In* Mit der Differenz leben. Klaus Roth, Hrsg. 131–142. Münster – München – New York: Waxmann.

### BEREND, NINA – MATTHEIER, KLAUS J., HRSG.

1994 Sprachinselforschung. Eine Gedenkschrift für Hugo Jedig. Frankfurt am Main: Peter Lang.

### BERÉNYI ISTVÁN

1997 A szociálgeográfia értelmezése. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

### BIRÓ A. ZOLTÁN

1996 A megmutatkozás kényszere és módszertana. *In* Egymás mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról. Gagy József, szerk. 247–277. Csíkszereda: KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja.

### BRUBAKER, ROGERS

1996 Ártalmas állítások. Mítoszok és tévképzetek a nacionalizmus kutatásban. *Beszélő* 2(7): 26–41.

BRUNNER, GEORG

1995 Nemzetiségi kérdés és kisebbségi konfliktusok Kelet-Európában. Budapest: Teleki László Alapítvány.

CONVERSI, DANIELE

1998 A nacionalizmuselmélet három irányzata. *Regio* 9(3):37–55.

CORNI, GUSTAVO – GIES, HORST

1994 „Blut und Boden” Rassenideologie und Agrarpolitik im Staat Hitlers. Idstein: Verlag Schulze – Kichner.

EBELING, FRANK

1994 Geopolitik. Karl Haushofer und seine Raumwissenschaft 1919–1945. Berlin: Akademie Verlag.

ENYEDI GYÖRGY

1983 Földrajz és társadalom. Tanulmányok. Budapest: Magvető.

FATA, MÁRTA

1999 Rudolf Hartmann – Das Auge des Volkskundlers. Fotowandfahrten im Spannungsfeld von Sprachinselforschung und Interethnik. Tübingen: Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde.

FISCHER, HOLGER

1993 Die Darstellung der Ungardeutschen Minderheit auf ungarischen Nationalitätenkarten des 19. und 20. Jahrhunderts. *In* Die Deutschen in Ungarn. Kovacsics, József, Hrsg. 41–61. Budapest: Universität Eötvös Loránd Lehrstuhl für Statistik und Rechtsinformatik.

1995 Nemzeti kisebbségek ábrázolása a 19. és 20. századi magyar nemzetiségi térképen. *In* Kárpátaljai Magyar Tudományos Társaság Közleményei. 2. köt. Lizanyec Péter, szerk. 5–23. Ungvár: Ungvári Állami Egyetem – Hungarológiai Központ.

GELLNER, ERNEST

1983 Nations and Nationalism. New York: Ithaca.

GERNDT, HELGE

1995 Deutsche Volkskunde und Nationalsozialismus – was haben wir aus der Geschichte gelernt? *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 91:53–75.

GUIBERNAU, MONSERRAT

1996 Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century. Cambridge: MA. Polity Press.

GYÖRFFY ISTVÁN

1915 Dél-Bihar népesedési és nemzetiségi viszonyai negyedfélszáz év óta. *Földrajzi Közlemények* 43:257–293.

HAJDÚ ZOLTÁN

1997 Az európai politikai földrajz fejlődésének jellegzetes szakaszai. *In* Európa politikai földrajza. Pap Norbert – Tóth József, szerk. 3–28. Pécs: JPTE TTK Általános földrajzi és Urbanisztikai Tanszék – JPTE TK Kiadó Iroda – University Press.

HECKMANN, FRIEDRICH

- 1978 Minderheiten. Begriffsanalyse und Entwicklung einer historisch-systematischen Typologie. *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 30:761–779.  
 1992 *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

HOBBSAWM, ERIC J.

- 1992 Nacionalizmus és etnicitás. *Hiány* 3(8):34–37.  
 1997 *A nacionalizmus kétszáz éve*. Budapest: Maecenas.

HOFFMANN TAMÁS

- 1998 Barna vagy fekete? (Néprajzi elméletek német nyelven). *In Népi kultúra – Népi társadalom* XIX. Szilágyi Miklós, szerk. 9–26. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HOÓZ ISTVÁN

- 1985 A népesség nemzetiség szerinti megoszlásának tanulmányozásáról. *In A Baranya megyében élő nemzetiségek demográfiai helyzete 1980-ban*. Hoóz István – Kepecs József – Klinger András, szerk. 19–53. Budapest:  
 1989 A magyarországi cigányösszeírásokról és a cigány népesség számának alakulásáról. *In A cigányok számának és demográfiai helyzetének alakulása Baranya megyében*. Pécs. Kézirat.

KEMÉNYFI RÓBERT

- 1996 Etnikai térszerkezeti vizsgálatok multietnikus települések néprajzi kutatásában. *Regio* 7(4):120–130.  
 1997 A 18. századi etnikai tájhatárok ábrázolásának kérdéséhez. *In A táj változásai a Honfoglalás óta a Kárpát-medencében*. Füleky György, szerk. 165–170. Gödöllő: Gödöllői Agrártudományi Egyetem MSZKI.  
 1998 A történeti Gömör és Kis-Hont vármegye etnikai rajza. Debrecen: Néprajzi Tanszék. /Gömör Néprajza 50./  
 1999 Etnikai besorolás és statisztika. *Regio* 10(1):137–155.

KLINGHAMMER ISTVÁN

- 1998 Nemzetiségi térképek szerkesztésének története. *In A Felvidék történeti földrajza*. Frisnyák Sándor, szerk. 217–234. Nyíregyháza: MTA Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testület – Bessenyei György Tanárképző Főiskola Földrajz Tanszék.

KLOSS, HEINZ

- 1969 *Grundfragen der Ethnopolitik im 20. Jahrhundert*. Wien–Stuttgart: Verlag Braumüller.

KOCSIS KÁROLY

- 1996 Adalékok az etnikai földrajzi kutatások és etnikai térképezés történetéhez a Kárpát-medence területén. *Földrajzi Közlemények* 120(2–3):167–180.  
 1998 *Etnikai földrajz*. Kézirat.

KOCSIS KÁROLY – KOVÁCS ZOLTÁN

- 1991 A magyarországi cigánynépesség társadalomföldrajza. *In Cigánylét*. Utasi Ágnes – Mészáros Ágnes, szerk. 78–105. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.

- KOSINSKI, L. A.  
1976 Secret German War-sources for Population Study of East-Central Europe and Soviet Union. East European Quarterly 10(1):21–34.
- KOST, KLAUS  
1988 Die Einflüsse der Geopolitik auf Forschung und Theorie der Politischen Geographie von ihren Anfängen bis 1945. Bonner Geographische Abhandlungen. 76. Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag.
- KOVÁCS MÁRTON  
1942 A felsőöri magyar népsziget. Település- és népiségtörténeti értekezések. Budapest: Sylvester-Nyomda R.-T.
- KÖSTLIN, KONRAD  
1997 Roots and Rituals: Managing Ethnicity. Ein Vorwort. In Roots and Rituals: Managing Ethnicity. SIEF–Information–Bulletin, New Series No. 2., P.J. Amsterdam: Meertens-Institut.
- KRAAS-SCHNEIDER, FRAUKE  
1989 Bevölkerungsgruppen und Minoritäten. Stuttgart: Verlag Steiner.  
1992 Ethnolinguistische Bevölkerungsgruppen und Minoritäten in der geographischen Forschung. Die Erde 123(3):177–190.
- LEMBERG, H.  
1992 „Ethnische Säuberung“: Ein Mittel zur Lösung von Nationalitätenproblemen? Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament 11(6):27–38.
- LEXICON LOCORUM REGNI HUNGARIAE POPULOSORUM ANNO 1773 OFFICIOSE CONFECTUM (Magyarország helységeinek 1773-ban készült hivatalos összeírása)  
1920 Budapest.
- LITVÁN GYÖRGY, SZERK.  
1998 Trianon felé. A győztes hatalmak tárgyalásai Magyarországról. Budapest: MTA Történettudományi Intézete.
- A MAGYAR BÉKETÁRGYALÁSOK. Jelentés a magyar békeküldöttség működéséről Neuilly S/S-ben  
1920. január–március havában. 1–3. köt.  
1920 Budapest.
- MEINECKE, FRIEDRICH  
1922 Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates. München–Berlin.
- MIKÓ IMRE  
1971 Nemzet és nemzetiség. Korunk 30(5):681–691.
- MILETICS PÉTER  
1997 Közép-Európa politikai földrajza. In Európa politikai földrajza. Pap Norbert – Tóth József, szerk. 107–132. Pécs: JPTE TTK Általános földrajzi és Urbanisztikai Tanszék és a JPTE TK Kiadó Iroda – University Press.

NAGY GYÖRGY

1971 A nemzetiség fogalma. *Korunk* 30(5):663–673.

NEMES NAGY JÓZSEF

1998 A tér a társadalomkutatásban. Budapest.

NIEDERMÜLLER, PÉTER

1996 Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation. *In* Mit Differenz leben. Klaus Roth, Hrsg. 143–151. Münster – München – New York: Waxmann; Südosteuropa-Gesellschaft.

OLZAK, SUSAN

1993 Etnikai konfliktusok elemzési stratégiái. *Regio* 4(1):159–182.

PÁNDI LAJOS

1997 Köztes-Európa 1763–1993. Térképgyűjtemény. Budapest: Osiris.

PLIHÁL KATALIN

1997 A térképszerkesztő Korabinszky János Mátvás. Kézirat.

POLPÉLY GYULA

1991 Népfogyatkozás. A csehszlovákiai magyarság a népszámlálások tükrében (1918–1945). Budapest: Regio.

RÉVAY ISTVÁN

1993 A demográfia tükrében. *In* Vagyunk és leszünk. Fazekas József, szerk. 29–42. Pozsony: Kalligram.

ROMSICS IGNÁC

1998 Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században. Budapest: Napvilág.

RÓNAI ANDRÁS

1941 Gondolatok a politikai földrajz témaköréből. Budapest. /Az újságírójelölt kézikönyve. 6. füzet./  
1989 Térképezett történelem. Budapest: Magvető.

Rumänische Landkartenfälschungen und ihre Kritik

1942 Budapest: Staatwissenschaftliche Institut.

SMITH, ANTHONY D.

1991 National Identity (Ethnonationalism in Comparative Perspective). Reno – Las Vegas – London: University of Nevada Press.

1995 A nacionalizmus. *In* Eszmék a politikában: A nacionalizmus. Bretter Zoltán – Deák Ágnes, szerk. 9–24. Pécs: Tanulmány .

1995 Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok? *In* Eszmék a politikában: A nacionalizmus. Bretter Zoltán – Deák Ágnes, szerk. 27–51. Pécs: Tanulmány.

STARK, JOACHIM

1988 Völker, Ethnien, Minderheiten. Bemerkungen zu Erkenntnistheorie und Terminologie der Minderheitenforschung. *In* Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde 31:1–55.

SUNDHAUSSEN, HOLM

1994 A délkelet-európai kisebbségek migrációs veszteségei a 20. században. *Regio* 5(4):3–13.

SUPPAN, ARNOLD – HEUBERGER, VALERIA

1991 Perspektiven des Nationalismus in Mittel-, Ost-, und Südosteuropa. *Österreichische Osthefte* 33(2):199–213.

SZUHAY PÉTER – BARATI ANTÓNIA

1993 Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből. Budapest: Néprajzi Múzeum

TURNER, VICTOR

1997 Liminalitás és communitas. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 51–63. Budapest: Osiris, Láthatatlan Kollégium.

VALLANCE, T. G. – TORRENS, H. S.

1982 The Anglo-australian Traveller Robert Townson and his Map of „Hungarian Pethrography” (1797). *In* Contributions to the History of Geological Mapping. E. Dudich, ed. 391–398. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VOGELSANG, ROLAND

1985 Ein Schema zur Untersuchung und Darstellung ethnischer Minoritäten – erläutert am Beispiel Kanadas. *Geographische Zeitschrift* 73(3):145–162.

WEBER-KELLERMANN, INGEBORG

1959 Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der „Sprachinselvolkskunde”. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 62:19–47.

1986 A „nyelv-sziget-néprajz”-ban jelentkező interetnikus viszonyok kérdéséhez. *In* Néprajzi szöveggyűjtemény. 2. köt. Kovács Emese, szerk. 107–126. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem.

WILHELM GÁBOR

1996 Kultúra és egyebek: a lappok esete Észak-Európában. *Regio* 7(1):26–43.

WIRTH, EUGEN

1979 *Theoretische Geographie*. Stuttgart: Verlag Teubner.

Statisztikák

1990. évi népszámlálás. A nemzetiségi népességek száma egyes községekben.

1991 Budapest.

1990. évi népszámlálás. Anyanyelv, nemzetiség településenként.

1993 Budapest.

RÓBERT KEMÉNYFI

## The ethnic space and the idea of national state

The author interprets the role of the ethnic space in the political thinking of the 19th and 20th centuries. The essay attempts to answer the following questions: 1. How and why does the ethnic space become part of the national mythology in nation-states? 2. What are the reasons for the re-birth of the ethnic space in nation-states? 3. What conceptional differences can be outlined between the Eastern and Western interpretations of the ethnic space? 4. Do the concepts “national minority” and “ethnicity” have spatial projections? 5. Can “ethnicity” be measured and spatially projected? The essay also presents the possible spatial processes of the minority ethnic areas by the state-border in a nation-state model. The dynamic analysis of ethnic spatial processes has recently appeared in today’s ethno-geography and it also opened towards ethnology. The static ethnic space will be replaced by dynamic ethnic *places*. Through this change of attitude the dynamic social geography concerned with the issue of nationality is not striving for the propagation of the immobility (unmoveability) of ethnic space-structures and their historical continuity or for serving political decisions of separation. Instead, it is striving to analyze their effects and influences by the critical evaluation of the Past and the political dangers of the Present.



## Egy kőszegi szabómester házának népe

Ez az esettanulmány egy kőszegi ház lakóinak összetételét, a köztük lévő kapcsolatok dinamikáját igyekszik elemezni, a 20. század első felében. Az 1910-es évektől a ház tulajdonosának, a szabómesternek a munka- és lakóhelye egy térbe – a házába – került, alkalmazottaival együtt. Ugyanebben az időben házas gyermekei is vele együtt éltek. Mindez óhatatlanul közelebb hozta a műhely és a hétköznapi értelem-ben vett háztartás eltérő világát. Az ezzel kapcsolatos folyamatok elemzéséhez a dolgozat a háztartás és a család fogalmát hívja segítségül. Míg az előbbi elsősorban a döntéshozásoknak egy szűk csoporton belüli sűrűségére utal, a család a rokonsági struktúra egy típusát jelenti. A vizsgált időszakban mindkét szempontból számos változással találkozunk, a kettő kapcsolatának vizsgálata pedig további lehetőségeket nyújt a bemutatott ház lakói életmódjának mélyebb megértéséhez.

„**Ó**, nagyon sokan voltunk a Király úti házban. Az összes rokon nálunk lakott. Ópapa ómama testvéreinek házat épített az udvar végében – tudod, a verandás lakást –, hogy a testvérek együtt lehessenek. Trianon után hozzánk költöztek a három szobás lakásba apu testvérei is Burgenlandból. Nekünk, lányoknak, ez nagyon jó volt, mert ott ettünk, ahol kedvünkre valót főztek, vagy ha valamit otthon nem engedtek meg, mentünk a tántikhoz egy kis kényeztetésért... Aztán mindig ide jöttek nyaralni, síelni, bálozni a rokonok Letenyéről, Pécsről, Pestről...

Voltak titokzatos lakóink is. Egyszer egy bárónőt rejtettek el ómamáék a hátsó padláson – kislányok voltunk még, nem volt szabad tudnunk róla, de kilestük; olyan vékony arcú, feketébe öltözött finom nő volt –, akit a családja bolondok házába záratott, hogy nehogy férjhez tudjon menni. De az udvarlója onnan is megszöktette, nálunk rejtőzött egy hétig. Innen vitték el lefüggönyözött kocsin – hogy hova, azt már nem tudom, és azt sem, hogy miért került hozzánk. Egy másik szegény bárónő a jobb kőszegi családok lányainak olyan tanfolyamféleséget tartott nálunk, hogy hogyan kell finom süteményeket, parfékat, háromszínű kávét készíteni...

Hogy voltak-e alkalmazottaink? Hát hogyne lettek volna! Mikor volt, hogy 15–20 emberre kellett egyszerre főzni, két-három lány is segített anyuéknak. Aztán ugye ott voltak az inasok, legények, azokat is el kellett látni, meg a napokat evő kosztos diákokat... és a rengeteg hozzánk járó vendéget is csak meg kellett kínálni valamivel.”<sup>1</sup>

Mai szemmel talán kissé túlzott méretűnek tűnik egy rendszeresen 15–20 főre főző háztartás, s mai tapasztalataink szerint nem mindennapiak a fentiek alapján rendkívül nyitottnak látszó otthonok sem. A dolgozat egyetlen példa, egy ház lakóinak életével foglalkozik az I. világháború alatt és a két világháború közötti évtizedekben egy nyugat-magyarországi kisvárosban, Kőszegen. Mindezt az ott élők kapcsolatának mikroelemzé-

sével teszi, melynek révén a család és a háztartás összetett és dinamikus viszonyának néhány kérdésére remél választ.

Esettanulmányunk sajátossága, hogy kulcsfigurája a vizsgált házközösség feje, nevezetesen Dreisziger Ferenc szabómester az ükapánk volt. Így családjának és háza népének története családunk története is egyben, amiből a kutatás szempontjából előnyök és hátrányok egyaránt származhatnak. Mert nehéz kívülről látni s értelmezni azt, amiben érzelmileg is benne vagyunk, s melynek egyes elemei a generációs különbség ellenére saját életünk részét is alkotják. Identitásunkat ingathatja meg egy-egy, a családi mítoszainkkal, az ősökről szóló színes és dicső történetekkel ellentmondó visszaemlékezés, újságcikk, valahonnan előkerült, „képbe nem illő” fotó. Szintén az objektivitást nehezíti, hogy a közelség miatt nyilván számtalan dolog magától értetődő számunkra, így részletes leírásuk, elemzésük, a köztük lévő összefüggések kiemelése talán elmarad. Ugyanakkor éppen a közelség révén őszintébb, részletesebb válaszokat kaphatunk, aminek segítségével finomabb, árnyaltabb képet lehet adni például a közös térben élők közösségéről, az egyes személyek közti viszonyrendszerekről.

Ugyancsak a témaválasztásból és az előbb jelzett rokon kapcsolatból adódóan írásunk forrásai elsődlegesen a szóbeli visszaemlékezések.

Ezen elmúlt világról legtöbbet nagyanyámtól és nővérétől<sup>2</sup> tudtunk meg, akik lányágukat 80 év távlatából úgy látják, hogy életük legszebb éveit töltötték „ópapa” (nagyapjuk, Dreisziger Ferenc) házában. Ezeknek az éveknél a gondtalansága, jellemző alakjainak mitizálása és tipizálása, jellegzetes viszonyainak toposzokká formálása tükröződött emlékezéseikben. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy esetükben az 1920–1930-as évekre való visszaemlékezésekben kimondatlanul is benne van az azóta eltelt 60–70 év: a 2. világháború, az őket közvetlenül és közvetve is érintő kitelepítések, a gyermek- és ifjúkoruknak keretet adó régi polgári értékek felszámolása, eltűnése, majd hirtelen ezeknek ismét példaértékűvé tétele; s hogy gyermekként az ember más összefüggéseket lát a világból, mint családját féltő asszonyként vagy az unokájának tapasztalatokat átadó nagymamaként. Az emlékezet, jól tudjuk, nagymértékben szelektál, s rendkívül szubjektív. Saját és sajátos szempontok szerint mondatja el a történeteket. E szubjektivitás már az adott pillanat egyénekenkénti megélésének különbözőségével kezdődik, amit az azóta eltelt idő, a kapcsolatok és azok megváltozásának jellemzői – barátság, sértődöttség, megaláztatás vagy pusztán a kapcsolattartás intenzitása stb. –, az események felidézésének körülményei, hallgatói, kimondott és kimondatlan céljai csak erősítenek. E felidézett történeteket – melyeket a magyar néprajzi szakirodalom igaz történeteknek, élményelbeszéléseknek nevez – minden szubjektivitásuk ellenére dokumentumértékűeknek tekintettük. (Az unokák történeteinek egyes részleteit dőlt betűkkel jelölve, tanulmányunkba szó szerint, vagy ha szükséges volt, csekély mértékben stilizálva is beemeltük.)

Az „objektivitás” érdekében, és hogy ne csak a Dreisziger unokák nemritkán nagyon különböző szemüvegén keresztül lássuk és láttassuk a választott kis közösség mindennapjait, megszólaltattunk kevés, életben maradt és Magyarországon élő barátnőjünk közül hármat, egy hozzájuk tejtermékeket hordó kőszegfalvi asszonyt s néhány helybeli iparost,<sup>3</sup> továbbá felhasználtunk fennmaradt családi iratokat, hivatalos dokumentumokat (elsősorban a Kőszegi Városi Levéltárból – lásd KVL – és a Városi Múzeum adattárá-

ból), a társasági élet híreit rendszeresen közlétező helyi hetilap cikkeit (Kőszeg és Vidéke), valamint korabeli fotókat, fennmaradt tárgyakat.

Tanulmányunk célja tehát a középosztály felső rétegébe tartozó, a helyi elittel szoros kapcsolatokat tartó szabómester háztartásának, illetve háza népének bemutatása. Kérdésünk, hogy Dreisziger Ferenc milyen anyagi körülmények között, milyen „kényszerítő erők” hatására, mikor és kikkel élt együtt kőszegi házában. A közös udvarban lakók között milyen rokoni, gazdasági, alá- és fölérendeltségi viszonyok voltak, és ezek a viszonyok hogyan alakultak a vizsgált évtizedeken keresztül? A meghatározott ideig, közös térben és szabályozott kapcsolatban élők – akik gyakran különböző mértékben ugyan, de eltérő szokásokat, más érték- és normarendszert hoztak magukkal – vajon miféle közösséget alkottak? Alakították-e – és ha igen, hogyan – egymás szokásait, világról alkotott képét, kulturális és társadalmi ismereteit? Vagyis hogyan működött a szabómester házában lakóközössége, és hogyan működtek az azt alkotó háztartások, elsősorban a szabómester háztartása?

## Fogalmak: család, háztartás, háznép

Az alcímben felsorolt fogalmakat, bár látszólag egyértelmű jelentéssel bírnak, érdekesnek tartjuk a szakirodalom tükrében kicsit közelebről is megvizsgálni, s leszögezni, hogy mi a továbbiakban milyen esetekre vonatkozóan, milyen értelemben fogjuk használni őket.

Kezdjük a felsoroltak közül a legkisebb egységgel, a *család* fogalmával!

A történeti forrásokban is és minden kor helyi szóhasználatában is többféle családdefinícióval találkozhatunk. Mai hétköznapi szóhasználatunkban leginkább az együtt (egy háztartásban) élő rokoni csoport azonosítható a család fogalmával, bár e megnevezés tágabb értelemben, a rokonság szinonimájaként is előfordul. Átányban a 20. század közepén az egy lakóházban élőket „házcsaládnak” nevezték, egy családnak tekintették, annak ellenére, hogy több nukleáris (kis)családot foglalt magában (Fél–Hofer 1997:338–341). Az 1851 utáni népszámlálások hasonlóképpen az egy fedél alatt élést tekintették a család kritériumának, míg korábban, II. József idején a népszerűírásokban a „família” kifejezést használták az „egy kenyéren élők” közösségének megnevezésére, függetlenül attól, hogy tagjai együtt laktak-e vagy sem.

A magyar néprajzi szakirodalom a fentiekhez hasonlóan családnak a társadalom zárt, vérségi alapon és házasság útján létrejött, társadalmilag elismert és szabályozott, jogilag önálló, elkülönített vagyonnal bíró, tartósan együtt élő csoportját tekinti, melynek legfontosabb feladata az utódok létrehozása.<sup>4</sup> E társadalmi egységet a lakóhelyválasztás és a családtagok közti viszony, azaz a család szerkezete szerint szokták csoportosítani. Így megkülönböztetnek patrilocális, matrilocális és neolokális családokat,<sup>5</sup> illetve az együtt élők összetétele szerint kiscsaládot vagy nukleáris családot (házaspár és gyermekük), törzscsaládot (két szoros gazdasági és életközösséget megvalósító, azaz közös háztartásban élő kiscsalád – például szülők és házas gyermekük –, mely leggyakrabban a szülők vagyona épült), valamint nagycsaládot. (Ez utóbbi alapja a családi vagyonközösség. A családfő hatalma és irányítása alatt egy háztartásban, jellemző szóhasználatlaltal „egy kenyéren”, „egy tűz alatt”, „közös fedél alatt élnek”, közösen gazdálkodnak, egye-

nes ági és oldalági rokonok, illetve ezek kiscsaládjai, valamint esetlegesen néhány alkalmazott.<sup>6)</sup>

A családszerkezet történeti változásaival foglalkozó történészek, történeti demográfusok a család határait a magyar néprajzban szokásosnál szűkebben határozzák meg,<sup>7</sup> illetve igyekeznek elkülöníteni az együttélésnek keretet adó háztartás fogalmától; a háztartást tekintik az élet tényleges társadalmi kereteinek,<sup>8</sup> amit azután jellemezhet a családszerkezet, azaz a benne élők közti rokoni és egyéb viszonyok.

A családéhoz hasonlóan a *háztartás* fogalmának is többféle meghatározása létezik. A néprajzi irodalomban, mivel az együtt élők közösségét – akik leggyakrabban rokonságban álltak egymással – általában családként írták le, háztartásnak elsősorban a paraszti gazdaságoknak a gazdaasszony irányítása alatt álló önálló, de nem termelő ágazatát tekintették, melynek célja a család, illetve a gazdaságban dolgozók táplálása, táplálékának előállítás, személyes holmijainak javítása volt, mely feladatok a családi munkamegosztáson belül elsősorban a nőkre és gyerekekre hárultak (Szabó 1979:508).

Hasonló értelemben használják történészek<sup>9</sup> is e fogalmat, mikor a háztartást az otthon képe, például a polgári család intim szférája mellé rendelik. Ebben az olvasatban is a háztartás az, amely ritkán kapcsolódik közvetlenül a termelésbe, de ellátja az együtt élőket, „működteti az otthont”. Vezetése, illetve irányítása az asszony feladata, akinek speciális házimunkákra szakosodott segítők lehetnek – háztartási alkalmazottai, például háztartásvezetést tanult házvezetőnője –, s mely feladat ellátásához korszerű ötleteket nemcsak nőtársaitól, hanem a 19. századtól egyre fokozódó mértékben könyvekből, magazinok, újságok rovataiból vagy iskolai oktatás keretében is megtanulhat.

Van azonban a háztartásnak egy másik, a történeti demográfusok által elterjesztett jelentése, ami a megelőző korok népesség-összeírásaiban található csoportok meghatározása és a családszerkezeti változások vizsgálata kapcsán vetődött fel. Feltételezték, hogy az azonos csoportba összeírt személyek egy-egy háztartást alkottak, akiket a közös fedél alatt élés, bizonyos tevékenységekben való közös részvétel és a köztük levő esetleges rokoni kapcsolatok jellemeztek (Laslett 1979:7). A háztartás meghatározása kapcsán azonban ez utóbbi feltételt sokan nem tartják oly lényegesnek. Osztrák történeti vizsgálatok alapján Mitterauer szerint a parasztcsalád esetében a rokonság foka helyett például a házban betöltött szerep a mérvadó (Mitterauer 1979:45).

A 18–19. századi hazai viszonyokra vonatkozóan Faragó (1994) is elhagyta, de nem zárták ki definíciójukból a rokoni kapcsolat kritériumát: a háztartást a korabeli szóhasználat szerinti „egy kenyéren élők” csoportjában határozták meg – mint láttuk fentebb, ezt mások családnak tekintették/tekintik –, akik együtt vagy egymás közelében laktak, bizonyos fogyasztással összefüggő tevékenységeket együtt végeztek, és a fogyasztásban osztoztak (Ándorka–Faragó 1984:404).

A kutatások felhívják a figyelmet arra is, hogy a háztartás és a vele összefüggő családszerkezet függ a térbeli adottságoktól (a ház, porta méreteitől), az örökösödési szokásoktól, a házassági kortól, anyagi lehetőségektől, s nem utolsósorban szoros kapcsolatban áll a családciklussal,<sup>10</sup> vagyis az egyes családtagok életkorából adódó családon belüli szerepével.

Ugyan az aktuális szövegkörnyezetben a hétköznapi szóhasználat sajátosságából eredően a háztartás kifejezés tanulmányomban óhatatlanul elő fog kerülni az otthon, az asszonyi munkák kapcsán, a továbbiakban alapvetően mégis a családciklus változásának

figyelembevételével Laslett (1979) háztartás-meghatározását kívánom alkalmazni. Hasonlóképpen az ő kategóriáit, az együtt élő család szerkezete szerinti háztartás-típológiát két ponton módosító rendszerét – mely jóval részletezőbb, mint a korábban idézett magyar néprajzi irodalomban használatos – fogom használni írásomban. Eszerint a háztartások 6 fő csoportba sorolhatók: 1. egyedülálló; 2. nem család háztartások; 3. egyszerű családok, melyekben egy családmag tagjai élnek; 4. kiterjesztett családok, melyben egy családmag kívül felmenő, lemenő vagy oldalági rokon is él; 5. többcsaládok, melyekben több családmag él; 6. meghatározhatatlan szerkezetű háztartások. Az egyes háztartásokban ezekhez a családszerkezetekhez kapcsolódhatnak az alkalmazottak, kosztos lakók, albérlők stb.; illetve a többcsaládok körében megkülönböztetjük az egy szülő és egy gyermek családmagból álló törzscsaládot és az egy szülő és több gyermek családmagból álló nagycsaládot (Laslett 1979:6–37; Andorka–Farágó 1984:405–406). Itt jegyezzük meg, hogy a fentiekből következően dolgozatomban családon a rokonság legkisebb csoportját, a tulajdonképpeni családmagot értem, még akkor is, ha az adott esetben, mint ahogy majd jelezni fogom, el is tér a főszereplők szóhasználatától.

*Háznépnek* Lasletthez (1979) hasonlóan az egy fedél alatt, egy portán élő több (vagy egyetlen)<sup>11</sup> önálló háztartás együttesét tekintem. A fogalommal, illetve a fogalom egy személy (nevezetesen Dreisziger Ferenc) mellé rendelésével egyúttal azt is kifejezésre kívánom juttatni – s ezért nem használom a személytelenebb lakóközösség megfogalmazást –, hogy a porta egyetlen tulajdonosé, akivel az együtt élő háztartások tagjai patriarchálisabb viszonyban, rokoni, illetve munkakapcsolatban vagy más függőségi viszonyban vannak. Szinonim fogalomként pedig a *házközösség* kifejezést, bár az osztrák példák alapján Mitterauer javasolja, azért nem használom, mert ennek a magyar néprajzi szakirodalom révén a közös kenyéren élő, közösen birtokolt vagy non alapuló zadrugyszerű nagycsalád jelentése terjedt el (Tárkány Szücs 1981:458–460; Tóth 1989:86).

## Ki volt Dreisziger Ferenc?

Szabómesterünk, Dreisziger Ferenc 1855-ben született a Kőszeg vonzáskörzetében lévő horvát faluban, Peresznyén. István nevű édesapja<sup>12</sup> a családi hagyomány szerint *ökrös-gazda, marhakereskedő volt, aki szarvasmarhákat tartott, vásárolt és adott el Kőszegen, Sopronban, Felsőpulyán. Útjai során ismerkedett meg az osztrák familiából származó Koósz Ernával, akit azután feleségül is vett. Felőttkort megélt, német anyanyelvükön kívül horvátul és magyarul egyaránt beszélő gyermekeik száma öt volt, akik közül azonban egy sem maradt a faluban, hogy továbbvigye apja gazdaságát. Két gyermek a 19. század utolsó harmadában Amerikába vándorolt, egy erdész lett Pécssett, egy tanár lett Baján, Ferenc pedig a szabómesterséget tanulta ki.*

A mesterség választásában elképzelhető, hogy szerepet játszott, hogy az 1860–1870-es években egyik apai nagybátyja, Dreiszker János, Kőszeg polgára szabóként dolgozott a városban,<sup>13</sup> s nem kizárt, hogy a vidéki unokaöcs éppen nála töltötte inaséveit. Az itthoni tanulói után 1872 táján indult külföldi vándorútra, hogy mesterségbeli tudását tovább gyarapítsa. Arra, hogy világot látott, unokái szerint büszke volt, s szívesen mesélt róla. Úgy tudjuk, hogy *megfordult Bécsben, Prágában, Németországban,*

Grazban, miközben nemcsak a férfiruha-készítés fortélyait, a divatos szabásvonalakat tanulta meg, hanem a szomszédos osztrák területek textilkereskedő cégeit is megismerte, s a későbbiekben, önállósága idején rendszeresen rendelt tőlük is szöveteket.

Útja 1877 táján ismét Kőszegre vezetett, ahol 1878 januárjában „szabólegényként” a városi tanácsnál „bejelenti a szabad szabómesterségnek a Város körén fekvő Horváth-féle házban való gyakorlását”, amit azonban kiskorúságára hivatkozva elutasítottak. Az év végén ismét próbálkozott. Ezúttal a kérvényhez csatolt nagykorúsítási végzés alapján a kőszegi iparhatóság feljogosította „szabómesterségi üzlet önálló gyakorlására”.<sup>14</sup>

A 23 éves fiatalember ipari önállósulásával kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy vajon honnan volt tőkéje a vállalkozás elindításához. S mi mindenre lehetett szüksége ehhez? Saját tulajdonú vagy bérelt ingatlanra, ahol műhelyt (üzletet) lehetett kialakítani, az üzlet volumenétől függően nyersanyagra, eszközökre, esetleg bútorokra, s ha lehetőség és szükség volt rá, alkalmazottakra. Hogy üzletnyitása milyen körülmények között történt – például saját vagy bérelt ingatlana volt-e a város kereskedelmi központjában lévő Horváth-féle házban –, és hogy mekkora befektetést igényelt, sajnos nem tudjuk. (Az biztos, hogy a szabóság elindítása gyakoribb és egyszerűbb volt, mivel kevesebbe került, mint például egy lakatosműhely.) Az emlékezet szerint a szükséges összeget részben maga gyűjtötte talán vándorlása során, részben pedig örökölte, feltehetően néhány évvel korábban elhunyt szülei után.

Mindenesetre korai önállósulásával, üzletfeleinek okos megválasztásával, jól választott specializálódásával, azaz az egyenruhák varrásával vitathatatlanul szép karriert futott be.

Az elbeszélésekből tudjuk, hogy az 1910-es években és az 1920-as évek legelején műhelyében 3–5 segéd és 1–2 tanonc dolgozott. Rajtuk kívül a nagyszámú megrendelések esetén bedolgozókkal, a korábban műhelyében inaskodó, Kőszeg környéki falvakban élő, úgynevezett *kis szabókkal* is dolgoztatott. Műhelye így helyi viszonylatban a nagyobbak közé tartozott.<sup>15</sup>

Az 1910-es években az emlékezet szerint *megrendelői közé tartozott a kerületi katonaság, csendőrség, a kőszegi, soproni, kismartoni reáliskolák és a kőszegi MÁV Árvaház*. Arról, hogy ezt a piacot mikor és hogyan szerezte meg, meddig s mekkora részben birtokolta, nincsenek információk. Azt viszont állíthatom, hogy a katonákkal zsúfolt nyugati határszélen, a századforduló táján a fegyveres erők állandó és biztos jövedelmet jelentettek az őket ellátó szabóságok számára. Rajtuk kívül azonban Dreisziger Ferencnek a civil férfi lakosság körében is megvolt a vásárlóköre, amit jelmezkölcsönző létrehozásával egészített ki. Ez utóbbit akár a civil szférára vonatkozó nagy ötleteként is értékelhetjük, amibe azonban, úgy vélem, biztos vevőkör és anyagi bázis nélkül nem vágott volna és nem is vághatott volna bele. Mert bár Kőszeg társasági életében a jelmezekre évente több alkalommal is szükség volt – farsangi bállok, gyakori iskolai és egyleti színelőadások –, az ebből származó bevételnél valószínűleg többet értek a jelmezkölcsönzés/ajándékozás által is megerősítést nyert társadalmi kapcsolatok.

Jó 40 éven keresztül virágzó üzletének irányítása mellett a helybeli ipar szervezésében is aktívan részt vett. Alapító tagja volt a Kőszegi Ipartestületnek, majd a századforduló táján néhány évig ennek alelnöki posztját töltötte be. Éveken át iparhatósági megbízottként, 20 éven át tanoncvizsgáló bizottsági tagként tevékenykedett.<sup>16</sup>

Társadalmi elismertségéhez azonban kevés lett volna csupán iparos karrierje. Hozzájárult ehhez vagyona és házassága, illetve utódai révén is egyre gyarapodó kapcsolatrendszere.

Az 1910-es évek öregjei fiatalságára, nősülésére emlékezve már mint a *gazdag Dreiszker* emlegették – e megnevezés háttérében vajon állítólagos öröksége vagy korai önállósulása, prosperáló szabósága állhatott? –, aki a nála öt évvel fiatalabb, özvegy postameszter nő édesanyjával és négy testvérével a közeli Alsócsömötén élő Kováts lányt, a *szép mester Matildot* vette nőül. Házasságkötésükre 1881-ben került sor, ami által az ökrősgazda fia rokonságba került kőszegi és környékbeli jegyzőkkel, pedagógusokkal; házában gyakori vendégek lettek a városban élő, Kőszeg Alsóvidékén birtokos nemesek.

Ferenc és Matild első gyermeke, Gizella még házasságkötésük évében megszületett. Két év múlva Teréz lányuk jött a világra, aki azonban öccse, Kálmán születésének évében, 1885-ben meghalt. A legkisebb Dreisziger – mert a gyerekeket már így anyakönyvezték édesapjuk névváltoztatása miatt – 1887-ben született, és a Mária nevet kapta. A szülők mindhárom gyermeküket taníttatták. A lányok ugyan a későbbiekben soha nem tanítottak, de jó eredménnyel elvégezték a kőszegi domonkos nővérek vezetete tanítónőképzőt, a fiú pedig édesanyja ösztönzésére állatorvos lett. A szabómester szerette volna, hogy ha fia nem is, de legalább valamelyik veje továbbviszi üzletét – vágya azonban nem teljesült.

Elsősülött lánya egy Bánátból származó, rokonságában és ismeretségi körében számos katonatisztet, papot és tisztviselőt számon tartó, tanári végzettségű, de az 1900-as évek elejétől Budapesten élő, a Statisztikai Hivatalban dolgozó férfihoz, fivére barátjához, Pálmy Alberthez ment feleségül. Házasságuk azonban igen rövid ideig, mindössze két évig tartott, mert az asszony első gyermeke születésekor (1910-ben) gyermekágyi lázba esett és meghalt. A csecsemőt, Idát nagyszülei, Dreisziger Ferencék vették magukhoz. A családon belüli tragédiák során ez azonban csak a kezdetét jelentette. Rövidesen egyetlen fiuk is meghalt; őt a tifusz vitte el 1911-ben. E csapások után, hogy a család ne essen szét, s az unokának jó mostohája legyen, egyetlen életben maradt gyermeküket, a már mással jegyben járó Micit sógorához adták szülei a gyászév leteltével, 1912-ben. E házasságból született a második Dreisziger unoka, Pálmy Matild – a nagyanyám.

A családnak anyagi gondjai nem voltak, *nagy háztartást vezettek*, rendszeresek voltak náluk rokoni és baráti összejövetelek – a két háború között az unokákat a helyi katolikus elit társasági életének népszerű tagjaiként tartották számon. Megélhetésük háttérét Dreisziger Ferenc szabósága, vagyona biztosította. Ez utóbbinak pontos nagyságát és eredetét ugyan nem ismerjük – az adóívek között nem került elő,<sup>17</sup> virilis listákon nem találoztunk nevével –, de azt igen, hogy pénzét üzlete és műhelye fejlesztésén, bővítésén túl értékpapírokba, kötvényekbe, illetve ingatlanokba fektette.

A család a jobb módú polgárokhoz hasonlóan 1912–1913-ig a belvárosban lakott (ma Táblaház u. 3.), majd a város főutcájában lévő műhelye melletti házba (Király u. 730. és 731.) költöztek. Itt, ezen a portán valószínűleg ekkortájt nyitotta meg a szabómester a főtérin kívül második üzletét.<sup>18</sup> Az 1920-as évek közepéig tulajdonosai voltak ezenkívül egy másik belvárosi háznak is, aminek lakásait rendszeresen bérbe adták. Továbbá magukénak tudtak Budán egy Bimbó úti és egy Villányi úti telket – ezeket unokáinak szánta a szabómester –, és három Kőszeg környéki *hegyet*.<sup>19</sup>

A négy évtizeden keresztül a város tehető, megbecsült iparosaként dolgozó szabót, aki szüleitől örökölt vagyonát vállalkozó módjára a többszörösére gyarapította, az I. világháború gazdasági, társadalmi bizonytalanságait túlélte, az 1919-es néhány hónapos kommunista uralom alatt az őt ért meghurcoltatás azonban erősen megtörte. *A vörös fiúk üzletét és műhelyét feldúlták, fehér gombok helyett pirosakat adtak neki, testét bajonettel és tűvel szurkálták, kérdezve: »ide varrtad-e a fehér gombokat?« A kivégzéstől egy volt cseléd lányuk vörös katonaként szolgáló udvarlója egy hajszálon múlt, hogy meg tudta menteni, amit követően a rokonok Ausztriába menekítették.* A Tanácsköztársaság bukása után hazatérve azonban üzletét már nem nyitotta meg, de műhelye, mely a házban egyre kisebb helyre szorult, 1929-ig működött.

A történetek után a család vagyonfelhalmozásának lendülete megtorpant, életvitelükre egyre inkább a meglévő javak felélése lett jellemző. Életszínvonaluk fenntartását kőszegi lakásaik bérbeadásával, illetve a szabómester által vásárolt ingatlanok eladásából, valamint a hegyek és a műhely korábbi és egyre csökkenő bevételeiből fedezték.

A rokonság egésze 1931-ben Dreisziger Ferenc és felesége aranylakodalmára gyűlt össze Kőszegen, azonban a következő találkozásra három év múlva bekövetkezett halála adott alkalmat. Temetésén unokái emlékei szerint *több százan voltak: iparosok, kereskedők, tisztviselők, katonatisztek, bencések és domonkosok, szomszédok és rokonok. A halottaskocsiba csak a koszorúkat tették, koporsóját hat segédje vitte a vállán a háztól sírhelyéig.*

## Kőszeg – Dreisziger Ferenc lakókörnyezete

Kőszeg Vas megyében, az osztrák határszélén, az Alpok lábainál fekszik. Polgárai, a maguk közé idegent nehezen befogadó *günserék* (Kőszeg német neve Güns) a mai napig ropant büszkék a város régiségére, középkorból eredő kiváltságaira és hagyományaira csak úgy, mint a vidék természeti adottságaira.

A városka képeinek jellegét valóban fekvése, a hegyek közelsége, valamint középkori városmagja, barokkos, klasszicizáló épületei határozzák meg ma is, azonban a kereskedelmi-piaci, politikai-hadászati viszonyok megváltozásával – hasonlóan más, középkori eredetű peremvidéki, így a külföldre irányuló közvetítő kereskedelemben a 17–18. századig fontos szerepet játszó városokhoz – kiváltságai a 19. századra idejétmúltakká lettek.

Az 1945-ig érvényben lévő szabad királyi városi címe a századfordulón már nem sokat ért. Bár járási központ volt,<sup>20</sup> a fő szállítási útvonalak elkerülték, iparában továbbra is a kézműves hagyományok domináltak, s kereskedelmével együtt alapvetően a helyi igényeket igyekezett kielégíteni. Helyzetét az I. világháborút követő határrendezés tovább rontotta, mivel vonzaskörzetének javát<sup>21</sup> elvesztette. Mindezek meglátszottak népessége számának nagyon lassú növekedésében, s hogy lakossága a 10 ezer főt csak az 1940-es évek elejére érte el. Ugyanakkor a 19. század közepének német városa a monarchia széthullásának idejére a statisztikák szerint magyar várossá lett, ahol azért a lakosság több mint kétharmada a korábbi hagyományoknak megfelelően magyarul és németül egyaránt beszélt.<sup>22</sup>

A hosszú ideje stagnáló város felelősségteljes polgárai a két világháború között Kőszeg kiugrási lehetőségét idegenforgalmának növelésében, „nyaralóvárossá” fejlesztésé-



ben vélték. Ezek az elképzelések már az 1880-as években felmerültek; a megvalósulás érdekében korszakunkban utakat burkoltak, közművesítettek, kirándulóhelyeket építettek ki, országos programokat szerveztek, számos útikalauzt adtak ki, melyekben a város mint „Csonka Magyarország legkellemesebb és legolcsóbb helye” szerepelt, ahová télen a sívonatok, nyáron a filléres vonatok hozták a turistákat.

Hasonlóan településük vonzó specialitását látták a kőszegiek városuk „iskola”- és „nyugdíjasváros” jellegében. Nem véletlenül nevezték a városkát a „nyugdíjas katonák és tisztviselők magyar Grazának”, hiszen korszakunkban népességének hozzávetőleg 15–20 százalékát nyugdíjasok, magánzók és különböző járadékokból élők alkották,<sup>23</sup> akik – rokon kapcsolataik, Ausztria közelsége miatt, vagy mert korábban itt voltak szolgálatban – öreg napjaikra a pihenésre alkalmas békés, konzervatív városban telepedtek le. Diákjainak sokasága pedig Kőszeg lakosságszámához mérten tanintézményeinek magas arányából adódott.<sup>24</sup> E rétegek tartós jelenléte, valamint a katolikus egyház erős befolyása, úgy vélem, erősen rányomta bélyegét a város társasági életére, ami többek közt az egyletek, műkedvelő, politikai és egyházi társaságok magas számában, illetve ezek aktív közéleti és kulturális tevékenységében is megnyilvánult.

Korszakunkban ugyan a Kőszegről szóló, fentiekhez hasonló szlogenek nem utalnak rá, de a foglalkozásszerkezeti megoszlás szerint az ipar állt az első helyen – a század első négy évtizedében a lakosság 30–40 százaléka ebből élt. A város bármely részén járva találkozhattunk az iparosok lakóházaival, műhelyeivel, üzleteivel. Mégis, a korabeli címtár alapján úgy tűnik, hogy legnagyobb arányban a régi belvároson kívül eső Főtéren, még inkább az Alsóvidékről és a Felsővidékről ide vezető „főutakon”<sup>25</sup> voltak műhelyeik, boltjaik s leggyakrabban velük egy udvarban lakásaik.

Mint mondtam, Dreisziger Ferenc is az 1910-es évek elején a Király útra, a vasútállomástól a városközpontba vezető, a vidékről érkezők, hivatalos ügyeiket intézők, piacra, vásárra igyekvők számára nyitott számos fogadónak, beszálló vendéglőnek helyt adó forgalmas utca központhoz közeli részére, a *korzó végső szakaszára* költözött. Szomszédságának, a Király út városközpont felőli felső részének háztulajdonosai között túlnyomó többségben iparosok, kisebb számban kereskedők voltak, akik között csak néhány közszolgálatban álló és magánzó élt.<sup>26</sup>

A szabómester háza az utca egyszerűbb külsejű, földszintes házai közé tartozott. Az 1900-as évek elején a még két telekkönyvi és két házáson jelölt ingatlanból a 1910-es évek elejére egy porta lett. Hosszú, keskeny udvarának mindkét oldalát szinte teljes hosszában beépítették. (Ez az építkezési mód Kőszeg-szerte igen elterjedt volt. Az udvar hosszában épített tornácós L vagy U alakú házakba, melyekben lakóhelyiségek, pincék, kamrák, istálló és kertbe nyíló ólak követték egymást, a kapuszínen keresztül lehetett bejutni.)

Az udvar jobb oldalán körülbelül 15 különböző helyiség sorakozott. A jobb oldalon három különálló lakás (74 m<sup>2</sup>-es *felső lakás*, 32,8 m<sup>2</sup>-es *alsó lakás és házmesterlakás*), egy külön bejáratú cselédszoba, mosókonyha, kamrák, pince. A bal oldalon a 72 m<sup>2</sup>-es, 6 helyiségű, *háromszobás lakás* után egy *faépület, melynek alsó szintjét borpincének, gyümölestárolónak, emeletét pedig lakásnak használták; végül egy kocsisín* következett, ahol többek közt a *ruhaszállításra is alkalmas kiskocsikat is tartották*. Az udvart a kert felől egy 4 helyiséges épület (45 m<sup>2</sup>), az 1910-es évek derekán épült *verandás*, másik nevén *kerti lakás* zárta.<sup>27</sup>

## Dreisziger Ferenc házának népe és annak lakótérhasználata

Az előző fejezet végén láttuk, hogy hogyan nézett ki a porta, ahol Dreisziger Ferencék éltek a két világháború közti évtizedekben. De kik lakták a szabómester családján kívül a Király út 23. szám alatti lakásokat?

A ház egyes helyiségeinek funkciója bizonyos időközönként megváltozott. E változások pedig a lakók összetételének, a család anyagi helyzetének, s ahogy azt a fogalomhasználatról szóló fejezetben jeleztem, a tulajdonos család ciklusának megfelelően alakultak.

A ház öt lakása (s a faház emeleti szobája) egyszerre több családnak, több háztartásnak is otthont adott. Közülük a legnépesebb és a házon belüli lakóterét leggyakrabban változtató a tulajdonos, *Dreisziger Ferenc háztartása* volt. Tagjai kisebb-nagyobb módosulások mellett a szabómester és felesége, leányuk és vejük, valamint azok gyermekei voltak – vagyis egy háromgenerációs törzscsalád együttéléséről, a lasletti tipológia (Laslett 1979) szerint egy kiterjesztett család háztartásáról van esetünkben szó.

A házba való beköltözésüktől korszakunk végéig e háztartás tagjainak összetételében komoly változást jelentett 1918–1919. Ezt megelőzően ugyanis a vő munkája miatt Budapesten töltötte ideje nagy részét, ahol felesége és gyermekei évente egyszer-kétszer hosszabb időre meglátogatták, pár hetet, esetleg hónapot töltve nála. A világháború idején frontszolgálat miatt volt távol Pálmy Albert a családjától, azonban leszereléssel nyugdíjba vonult, s hazaköltözött a kőszegi házba, ahol apósa éppen akkortájt zárta be készruha kereskedését az őt ért 1919-es atrocitások és idős kora miatt. A háztartás tagjai körében további változásokat a család férfitagjainak elvesztése (a vő halála 1931-ben, apósáé 1934-ben), valamint az unokák férjhezmenetele (1935 és 1938) s egyúttal a háztól való elköltözésük jelentette.

A szabómester háztartásához azonban nemcsak családtagjai, hanem néhány velük egy fedél alatt élő, tőlük bérükbe beleszámított szállást és kosztot kapó háztartási alkalmazott (dadus, akiből házvezetőnőféle mindenestül asszony lett és 1-2 cselédlány), valamint a náluk lakó műhelybeli inasok és legények is hozzátartoztak – bár ez utóbbiak száma az üzlet bezártával egy, maximum két legényre csökkent.

Nem tekintem azonban háztartásuk tagjainak azokat a legényeket és inasokat, akik csak mint munkahelyükre jártak a Dreisziger-portára, s a háztartási alkalmazottakat sem, akik hetente egyszer-kétszer a házhoz jártak vasalni, varrni, valamint azokat a bencés gimnazistákat, az ún. *napokat evőket* sem, akik mint kosztos diákok a hét meghatározott napjain náluk ebédeltek, hétvégeken, ünnepnapokon itt vendégeskedtek.<sup>28</sup>

Korszakunknak majdnem egész ideje alatt a szabómester portájának lakói voltak, de ismereteink szerint önálló háztartást vezettek a számukra épült udvar végi *verandás lakásban Dreisziger Ferencné testvérei* közül ketten: pártában maradt Teréz húga és Mária testvére férjével együtt. Az előbbi haláláig élt itt, míg az utóbbiak 1935-ben egy közeli házban vettek maguknak lakást. Dreiszigerékkal való együttélésük idején is azonban, úgy tudjuk, hogy időnként ők is alkalmaztak egy-egy háztartásban segítő *lányt*.

Ugyancsak önálló háztartásban, az udvar bal oldalán levő *háromszobás lakásban* éltek 1923-tól 1933-ig *a vő két nővére és egyikük férje (Ilon tánti, Etel tánti és Dolhof Béla)*. Esetünkben a házhoz költözés ideje édesapjuk halálához és az ő Kismartonból való *haza-*, Magyarországra költözésükhöz kapcsolódik, míg az utóbbi dátum a férj halálát jelzi, miután

a nővérek egy másik helybeli rokonhoz, egy ápolásra szoruló unokatestvérükhöz költöztek.

E három, egymással rokonságban álló háztartás tagjai között, bár nem gazdálkodtak közösen, nem tartottak közös konyhát, a térbeli közelségből is adódóan igen szoros kapcsolat volt. *A Dreisziger unokákat együtt nevelték. A Kováts nővérek például sütni tanították, zsúrokra, bálókra kísérték őket, a tántik németül társalogtak, kézimunkáztak velük. A nagybácsik könyvtárát használhatták, az egyikük földrajzból vizsgáztatta őket, a másikuk énekelte a lányokat, s nem bánta, ha politikai nézeteit hallgatják, és Magyarország történetére vonatkozóan kérdeznak tőle. A karácsonyt, húsvétot, névnapokat és más családi ünnepeket együtt ülték; ezekre s a nagyobb vendégségekre közösen készültek. Az asszonyok beosztották egymás közt, hogy ki mit süt-főz, melyik specialitását készíti el. A délutáni pihenések idején az udvaron beszélgettek, a férfiak együtt kártyáztak, s ahogyan az asszonyok is, saját társaságaikon kívül közös társaságba is jártak.*

A közös programoknál, időtöltésnél azonban lényegesen kevesebbet tudunk a felmerülő anyagi költségek egymás közti elintézéséről. Az unokák emlékezete szerint ópapa jómódja megengedte, hogy a nagyobb vendégségek, ünnepek anyagi hátterét alapvetően ő biztosítsa. Azonban azt az együtt élő rokonok büszkesége nem engedte meg, hogy ehhez hol a liszt, hol a hús, hol a bor vagy déligyümölcsök, esetleg más csemegék megvásárlásával hozzá ne járuljanak, illetve hogy az általuk rendezett összejövetelek költségeit ne ők állják.

A lakbért illetően is a szabómester nagyvonalúságáról, a családi összetartásról szólnak a történetek, melyek igazságtartamát ma már lehetetlennek látszik felfedni. Eszerint sem a Kovátsoknak, sem a Pálmyknak nem kellett lakbért fizetniük. Lakásaik esetleges felújítását, kifestését hol ők, hol Dreiszigerék állták, fűtési, világítási költségeit azonban mindenki maga fedezte. Az ottlakásért cserébe a fentebb jelzett módokon, ha kellett, besegítettek a szabómester háztartásába, vagy nyaralni, kirándulni vitték az unokákat.

A három, egymással rokonságban levő háztartáson kívül az udvarban élt szintén önálló háztartást vezetve a Dreiszigerék alkalmazásában álló házmester és annak felesége, akik lakbért állítólag szintén nem fizettek, s akiknek feladata az udvar, a kert s a ház előtti utcaszakasz rendben tartása, a házban előforduló javítómunkák elvégzése volt. (Ezekben, úgy tudjuk, a háztartások alkalmazottai is esetenként besegítettek – a virágágyás gondozása kifejezetten a cseléd lányok feladata volt.)

Ugyancsak önálló háztartásnak tekinthetjük a korábban említett faház emeleti szobájának hosszabb-rövidebb időn át ott élő lakóit, akik között öreg cipész, Dreisziger Ferenc legénye vagy a családját elhagyó szomszéd egyaránt megtalálható volt.

A tulajdonoson kívül az egyes háztartások házon belüli elhelyezkedéséről már nagy vonalakban volt szó, a fejezet további részében a tulajdonosi háztartás térhasználatának változásait fogom kicsit részletesebben bemutatni.

Dreisziger Ferenc és családja a vő végleges hazaköltözéséig az udvar bal oldalán lévő háromszobás lakást használta, mivel ekkor még a jobb oldali felső lakás üzletként és részben szabóműhelyként, az alsó lakás műhelyként és a háztartás egészét ellátó konyhaként volt használatban. Ebben az időben ez utóbbi műhely a benne elhelyezett fekhelyek révén a szabóság egyik-másik alkalmazottjának szobája is volt egyben.

1919 után az üzlet bezártával a korábban háztartásukhoz tartozó inasok és legények – ez utóbbiak közül egy kivételével, aki a műhelyben, majd a faház emeletén lakott

– elkerültek a háztól, az öregek a felső lakásba költöztek. Az üzletből az ajtó ablakká alakításával vendégszoba lett, a mellette levő próbaszobát ezentúl ebédlőként, a vasalószobát előszobaként, lerekesztett részét fürdőszobaként használták, a varrósobából az öregek hálószobája lett. Ugyanekkor törtek átjárót a felső és alsó lakás közti falon. A fiatalok továbbra is a háromszobás lakásban maradtak, egészen a Pálmy testvérek oda-költözéséig.

Ekkortól (1923-tól) a szabómester lánya gyermekeivel a szülei által lakott *felső lakásba* költözött, ahol a vendégszobát alakították lányszobává. Az anya szüleivel a varrósobából, majd az alsó lakásbeli műhelyből kialakított szobákon osztozott, férjének pedig továbbra is fenntartottak egy szobát a Pálmyk által lakott háromszobás lakásban.

A hely tehát egyre inkább kezdett szűkössé válni a rokonoknak is lakást adó család számára, ezért a szabómester lánya és férje úgy tervezték, hogy a város villaövezetében vesznek egy kétszintes házat, melynek fenntartását az alsó szint kiadásából fedezik. Önállósulási tervük azonban kútba esett, ezúttal a családi hagyomány szerint a ház árának ómama általi *elbörzézése* miatt.

Minden maradt hát a régiiben egészen az 1930-as évekig, amikor a családtagok s az együtt élő rokonok is sorra elhagyták a portát. A szabómesternek s vejének halála a család lakóterhasználatában alapvető változást nem hozott. A ház az unokák férjhezmenetelével üresedett meg igazán. Ekkortól a lányszoba az anya szobája lett. Üresen maradt a konyha és az öregek, most már csak a szabómester feleségének hálószobája közti szoba, ahol esetenként vendégeknek, hozzájuk látogató rokonoknak, ismerősöknek adtak szállást. Az időközben a rokonok által elhagyott lakásokba pedig albérlőket fogadtak a ház fenntartása érdekében az asszonyok.

## A szabóműhely és a háztartás egysége

### A műhely világa

A szabóság emlékezet által felidézhető fénykorában – mint korábban már szó volt róla – Dreisziger Ferencnél átlagosan 3–5 segéd és 1–2 tanonc dolgozott, akik részben kőszegiek voltak, részben a környező alsó- és felsővidéki magyar, ritkábban német és horvát falvakból, valamint a Kőszeghegyaljáról származtak. A helybeliek nap mint nap hazajártak aludni, azonban a vidékiek többségének szállást és ételt a szabómester adott.

Ezek a szolgáltatások a tanoncok tartásának részét képezték. Árát a mesternek fizetett összeg magában foglalta, illetve a legények esetében járandóságukat egészítette ki. Ellátásuk feltételeiről, előírt minőségéről azonban nem sokat tudunk, mivel egyetlen Dreisziger Ferencsel kötött szerződés sem maradt fenn, pedig századunk első évtizedében ennek elkészítése bevett gyakorlat volt. Az emlékezet szerint a fiatalabbak, az *inasok szegődtetése úgy történt, hogy a szülők felkeresték a mestert, kialkudták, hogy mennyi időre és mennyi bérért fogja műhelyében tanítani és ellátni gyermeküket, aki az egyezés megkötése után néhány évig, esetleg később segédként is nála maradt.*

A műhely alkalmazottainak napirendjéről, feladataikról és munkakörülményeiről a következőket tudjuk. Műhelybeli munkával töltött idejüket alapvetően a *megrendelések mennyisége és sürgőssége határozta meg. Ha sok szabni-varrni való volt, az emberek korán*

keltek, és rövidebb szüneteket tartottak. Különben vasárnapi szabadnapjuk kivételével a hét minden napján 6-7 óra körül már dolgoztak. Reggelit a munka megkezdése előtt, ebédet pedig délben kaptak, amit a konyhában költöttek el, nemritkán – különösen reggelente – mesterük társaságában. Ebéd után, míg a család evett, egy-másfél órás pihenőjük volt, amit az udvarban levő diófa alatt, a konyhában, műhelyben vagy a tornácon töltöttek; majd ezután este 6 óráig folytatták a munkát. Az egyenruhákon és jelmezeken kívül öltönyöket, felöltöket, kabátokat, a legváltozatosabb nadrágféléket, ritkán szmokingokat, díszmagyarokat varrtak.

Munkájuk színtere a műhelyek és az üzlet volt. Ez utóbbiba a kirakat melletti ajtón belépve a vásárló pár lépéssel a szemközti fal elé állított pulthoz ért, ahol szemügyre vehette a polcokon sorakozó szöveteket, vég posztókat. A ruhákhoz, egyenruhákhoz szükséges cérnák, gombok, szalagok a pult alatti pulpitusban voltak. Az üzlet berendezéséhez tartozott még néhány férfiruhába bújtatott próbababa és egy kisebb – 2 fotelből, 2 puffból, asztalból és egy sarokkanapéból álló – klubgarnitúra, amin ülve a megrendelő kényelmesen megvárhatta, míg az utolsó simításokat elvégzik ruháján. Az üzletből egy súlyos, sötét függönnyt félrevonva lehetett átmenni a másik utcai szobába, az úgynevezett próbaszobába, minek berendezését szekrények, ládák, tükrök és paravánok alkották. A próbaszobába a ruhákat az előkészítő vagy vasalószobából hozták, mely egy keskeny, különféle méretű vasalódeszkákkal és egy hosszú asztallal berendezett helyiség volt, míg a varrósobákban varrógépek és két nagy, a szabáshoz, ruhák összeállításához megfelelően nagy asztal állt.

Dreisziger Ferenc segédeinek ugyan érteniük kellett a férfiruha-készítés minden fázisához, mégis aszerint, hogy melyikük miben volt a legügyesebb, azt a feladatot kapta legtöbbször. A fiatalabbakkal eleinte csak gombokat varrattak, gomblyukasztattak, férceltettek, míg például a levett méretek alapján a szabásminták készítését legfeljebb a legügyesebb, első legényre bízta rá a mester.

Az alkalmazottak szakmájuk minél tökéletesebb elsajátítása végett nemcsak a műhelyben dolgoztak, hanem iparostanonc-iskolába, illetve segédtanfolyamokra jártak. A rá bízott tanoncoknak, segédeknek nemcsak szakmabeli, hanem hitbeli gyarapodásáért is a műhelytulajdonos mester felelt. Legényei és kisasai számára vasárnap és ünnepnapokon kötelező volt a reggeli nyolcas vagy kilences misén való részvétel. Ennek igazolására a szentleckéről be is kellett számolniuk, amit ha elmulasztottak vagy rosszul tettek, s így kiderült, hogy nem voltak templomban, nem kaptak reggelit. Éppen emiatt, az étel megvonása, a fiával szembeni szigorúság miatt jelentette fel Dreisziger Ferencet az ipartestületnél a 10-es évek végén egy oberpullendorfi tanító...

Míg a szabóság alkalmazottainak szakmai előmeneteléért a mester felelt, addig ellátásukról, étkeztetésükről a ház asszonya gondoskodott. Reggelit és ebédet mindenkinek adtak, vacsorát és szállást – ágyat és szekrényt holmijuknak – a faház felső emeletén vagy a házmesterlakás egyik szobájában, illetve az alsó lakás műhelyében viszont csak a vidékiek kaptak.

Étrendjük, bár úgy tudjuk, hogy nagyrészt eltért a család által evett ételektől, mégis jellegzetes polgári konyhára vall, melyben úgy tűnik, hogy a hús- és tésztafélék egyenlő arányban fordultak elő. Hétköznapi ebédjük gyakran volt főzelékféle főtt, sült disznóhússal. A szerdai és pénteki tésztás napokon kifőtt tésztát kaptak – darásan, káposztásan, túrósan pirított szalonnával –, mivel a családnál szokásos felfújtakat nem kedvelték.

*A mácsikot helyettesíthette rétes, fánk, pogácsa, amihez gulyásleves, bableves, becsinált leves járt. Vasárnapi ebédjük a családdal egyező volt – húisleves, főtt hús mártással, sülték körettel, savanyúsággal, végül sütemény, gyümölcs –, vacsorákra pedig a déli maradékot, hideg húsféléket kaptak.*

A műhely alkalmazottai mesterükön kívül a család többi tagjával munkájuk, napi elfoglaltságaik eltérő jellege és viszonylagos térbeli elkülönültsége miatt, mondhatni minimális kapcsolatban voltak. E kapcsolatok csupán a lakó- és munkatér egymásmelletti-ségéből és a háztartás közösségéből fakadtak, s elsősorban speciális alkalmakra, helyzetekre korlátozódtak.

A legények és inasok a mesterség feladatain kívül, ha kellett, segítettek a ház körüli munkákban – favágás, nehezebb terhek hordása – a házmesternek, a cselédlányoknak vagy a ház asszonyainak. Segítségükre különösen akkor volt szükség, ha vendégségre készült a család, s bútorokat kellett pakolni, vagy több vizet hordani, tűzfát aprítani. Az egyik apró termetű, hosszú ideig a családnál lakó segéd a felsoroltaknál bizalmasabb házimunkát is kapott: a háziasszony távollétében ő őrizte a kamrakulesokat, ami egyúttal azzal járt, hogy ő adta ki a lányoknak a főzéshez szükséges alapanyagokat, sőt fehér kötényt kötve maga elé, irányította, felügyelte őket, míg az ételt készítették.

A család által használt helyiségekbe az inasok és segédek csak engedéllyel léphettek be, s az ő birodalmukba, a műhelyekbe, ahol napjaik nagy részét töltötték sem volt illendő – de tilos sem a tulajdonos, munkaadó jogán – belépni a családtagoknak, különösen a nőknek. Nem szerették, bár gyakran előfordult, hogy ha az unokák a számukra ritka játékok színteréül szolgáló műhelyekben lábatlankodtak. Mikor azonban ráérősebben dolgoztak, vagy a varrnivalót letették, szívesen tréfálkoztak velük, meséltek nekik.

Az unokák tehát szabadabban mozogtak az alkalmazottak között, munkaadó és alkalmazott közti illemszabályokat könnyebben és gyakrabban áthágták, mint családjuk idősebb tagjai. Feltehetően kapcsolatuk is közvetlenebb volt, ami megnyilvánult például egyik-másik jeles nap alkalmával is.

*A szabóság emberei Mikulás estéjén rossz bundákat kifordítva, magukra öltve, bottal zörgetve ijesztgették s imádkoztatták az unokákat. Aprószentek napján nemcsak a cselédlányokat, hanem a család nőtagjait, különösen a két lányt körbe suhintották fűzfavesszőből készült fonattal, közben ezt kántálva: „Friss légy, egészséges légy, kelléses ne légy! Borér' küdnek vizér' menj, vizér' küdnek, borér' menj! Friss légy, egészséges légy, kelléses ne légy!”*

Húsvétkor, karácsonykor, újévkor a család és alkalmazottak kölcsönösen köszöntötték egymást, s akkor is, ha valakinek névnapja, születésnapja volt. Ilyenkor koccintottak, s az asszonyok az ünnepelt kedvence ételét készítették, ritkábban ozsonnát rendeztek neki.

Kapcsolatuknak jellemző vonása a családtagok részéről való ajándékozás volt. Az inasoknak szabadulásukkor öltöny járt. Nősülésükkor a legények egy-egy kisebb bútordarabot – szekrény, asztal –, egy varrógépet, vasalódeszkát és magos vasat kaptak, hogy ha kell, el tudják önállóan is tartani családjukat. Mikor gyermekük született, cukrot, lisztet adott a ház asszonya nekik, ha pedig tudták, hogy családja szegény, különösen karácsonykor és húsvétkor élelmen kívül ruhákat is küldtek vele haza.

## A háztartás alkalmazottai

A műhely alkalmazottaival és a hosszabb-rövidebb ideig vendégeskedő rokonsággal kiegészült háztartás ellátásához a család nőtagjainak társadalmi státusukból adódóan is segítségre, háztartási alkalmazottakra volt szükségük. Tág értelemben közéjük tartozott a gazdaságban alkalmazott, *hegyeket és gyümölcsösöket gondozó vincellér*, aki munkaadótól függetlenül, önálló házban, háztartásban élt. Ugyancsak a háztartás alkalmazottai közé sorolták az udvart és utcát rendben tartó házmestert, akivel közös udvarban, de külön háztartásban éltek, valamint a szintén önálló háztartásban élő, házhoz járó varró- és vasalóasszonyokat, illetve ténylegesen hosszabb-rövidebb ideig a család háztartásához tartozó lányokat, cselédeket.

A háztartással nem álltak alkalmazotti viszonyban, de szolgáltatásaikkal nagymértékben hozzájárultak annak működéséhez *azok a vidékiek is, akiktől Dreiszigerék rendszeresen élelmet szereztek be. A család „gazdasága”, a „hegyeknek” nevezett gyümölcsösök, a ház végében lévő kert és az udvarban tartott sertések, baromfik ugyanis nem voltak képesek tökéletesen ellátni, csupán minimális szükségletét elégítették ki – a gyümölcs kivételével, melyből eladásra is került – a szabómesterné nagy konyhájának, ami miatt külső beszerzési forrásokra volt szükségük.*

A környékbeli falvakban lakó parasztokhoz *búzáért, krumpliért, malacért ópapa leggyakrabban saját maga szekerezett el még a húszas évek elején is. Hogy ezek az emberek pontosan hol éltek, s hogy honnan eredt a családdal való kapcsolatuk, ma már nem tudjuk. Lehetséges, hogy felsővidékiek voltak, s Dreisziger Ferenc gyerekkori, ifjúkori szülővidéki kapcsolatainak továbbéléséről volt szó esetükben. Elképzelhető, hogy az alsóvidéki Kovátsok révén ismerték meg őket, netán ebben is a rokon velemi tanító helyi ismerete és közvetítő szerepe játszott közre. De az sem zárható ki, hogy a kőszegi piacokon, országos vásárokon árusító vidéki parasztokat kereste fel megállapodásuk szerint a szabómester.*

Többet tudunk ellenben azokról, akik a házhoz jöttek. *Ők mindannyian a szomszédos Kőszegfalva sváb lakói, a sobakok voltak, s naponta hordták reggelente a tejet, két-három naponta, illetve mikor szükség volt rá a reggeli kávéhoz és parfékhoz való tejszínt, az obestot, a túrót, ritkábban tojást, tyúkot. Országos vásárok idején ők és rokonai is Dreiszigerék padlásán, udvarán, kocsiszínében éjszakáztak, hogy a vásár kezdésekor időben kint legyenek.*

Kérdés lehet, hogy példánkhöz hasonlóan vajon más háztartásoknak is megvoltak-e a maguk „szállítói”? Az emlékezet alapján úgy tudjuk, hogy *Dreiszigerék baráti körében és szomszédságában általános volt e jelenség. Azt pedig a sobakok egyikétől, egy 1997-ben, 87 évesen meghalt asszonytól tudjuk, hogy ő és rokonai még legalább 6 másik Király úton élő családhoz is vitték a tejet, tejtermékeket.*

A háztartás élelembeszerzési forrásai közé tartoztak ezenkívül a helyi piacok, vásárok, különféle boltosok – pékek, csemegések, hentesek – és azok a kőszegi parasztok, akiktől disznóhúst vagy élő disznót szoktak venni.

A háztartás alkalmazottai közül a *cselédlányok* Dreiszigerékhez kerülését a helybeli és környékbeli informális kapcsolatok tették lehetővé. Azaz nem hirdetések vagy cselédszerzők révén kerültek a házhoz, hanem a hegyaljai rokon tanító, a gyöngyösmelléki rokonok és ismerősök, ritkábban a kőszegi szomszédok, barátnők *szerezték* őket. Ezek

az ismerősök ajánlották a lányokat – akik között volt magyar és horvát, paraszt és iparos, jómódú és szegény családból való egyaránt – a szabómester feleségének, illetve ők javasolták a falusi lányoknak, hogy Dreiszigerékhez szegődjenek. A lányok szegődésének gyakori szempontja volt, hogy barátnőjük, testvérük lehetőleg a közelben, esetleg a szomszédban legyen. Arra, hogy egy családból több embert is alkalmazzanak egyszerre, esetünkben nem volt példa, az viszont előfordult, különösen a jobb módú falusiak körében, hogy egy-egy család egymás után több lányát is ideküldte *nem cselédnek, hanem családtagnak, háztartásvezetést tanulni*.

Munkavállalásuk hátterében a tanulás – különösen, ha figyelembe vesszük, hogy *20 év fölött ritkán, általában 16–17 évesen, 6 elemi és az ismétlőiskola elvégzése után, egy-két évre vagy férjhezmenetelükig szegődtek*<sup>29</sup> –, a városi háztartásvezetésbe való beletanulás, az úri konyha fogásainak elsajátítása állt, amit a világlátás, a városi környezet megismerésének vágya s az esetek többségében nem utolsósorban anyagi motivációk egészítették ki.<sup>30</sup> Az emlékezet szerint a szabómester háztartásában dolgozók közül néhányan családjukat támogatták, pénzüket rendszeresen hazaküldték, legtöbbször viszont magukra költötték keresetüket. *Stafírunjukhoz ágyneműt, divatos ruhákat vettek, vagy egyszerűen félretették pénzüket. Városi munkavállalásukban szerepet játszott továbbá férjhezmenetelük előnyösebb feltételeinek megteremtése: a stafírunг összegyűjtésén, kiegészítésén kívül városban élő emberrel – kistisztviselővel, kisiparossal, kiskereskedővel vagy ez utóbbiak valamelyikének segédjével – való házasságkötés lehetősége, ami többségük számára társadalmi presztízszük emelkedését jelentette. A Dreiszigeréknél alkalmazott lányok többsége azonban hazatért, és saját falujabeli vagy környékbeli gazdához ment feleségül. De azért köztük is akadt legalább egy, aki Kőszegen maradt, mert a városban megismert iparossegéd vette nőül.*

Dreisziger Ferenc háztartásában a lányok szegődtetésének feltétele csupán az volt, hogy *tiszták és erkölcsösek legyenek. Az egyezés megkötése után rögtön munkába álltak, próbaidejük nem volt, de ha akartak, szegődési idejük lejárta előtt is fölmondhattak.*

A cselédlány feladatai közé tartozott a lakás és műhely takarítása – bár ez utóbbi tisztán és rendben tartását a szabómester megkövetelte alkalmazottaitól –, fűtés, cipőpucolás, apró mosások, nagymosás előkészítése – a ruhák mosósajtárba, fadézsába való bekészítése, a fahamu ruhára szűrése –, mosogatás, az ételek előkészítése, főzésnél, befőzésnél való segítség, az étel felszolgálása a családtagok és a műhely alkalmazottai számára, az unokák tízóraijának elkészítése, vásárlás, a kert gondozása, az állatok – disznók és baromfiak – etetése; azaz mindenes lányként alkalmazták őket. A nagymosást a ház nőtagjai együtt végezték, olykor fogadott mosónő segítségével, a vasalást pedig kőszegi vasalónőkre bízták.

A házban szakácsné nem volt, a konyha főnöke, a főzés irányítója a szabómester felesége volt. Fogadtak viszont dajkákat, mikor az unokák csecsemők voltak, akik közül az egyik mindeneként, házvezetónőként a lányok férjhezmeneteléig a háznál maradt. Munkájukért hetente fizetést, a háznál lakók ezenkívül *kosztot és kvártélyt kaptak*. Lakóhelyük a házon belül a konyha és a pince közti *cselédszobában* volt, ahol ketten, s ha kellett, hárman is alhattak, hiszen fekvőhelyül szolgált nemcsak az ágy, hanem a *supedlis dívány* és annak ágyneműtartó fiókja, *supedlije* is. Ezeken a bútorokon kívül *egy keskeny asztalka, egy-két szék, egy sublót és egy 5-6 akasztós fogas (kleiderstuck) volt a szobában. Ruháikat ez utóbbin, a sublót fiókjaiban, illetve a magukkal hozott ládában, az ágy alatt*



tartották. *A szobát tetszésük szerint átrendezhették, csinosíthatták. Az ablakpárkányra virágokat, a virágtartóra szentek szobrai, a szublót tetejére terítőt, könyveket, különféle emléktárgyakat – mézeskalácsot, fényképet – keresztet tettek, a falakra szentképet – Jézus szívét, Máriát, Szent Józsefet és Szent Izidort, a horvátok körében népszerű védőszentet ábrázoló képeket – akasztottak. Lakóhelyüket a sarokban álló cserépkályha fűtötte, melynek közepén, a tűztér fölött és a párkány alatt egy mélyedés volt, melyben akár ételt is melegíthettek.*

Ugyan kályhájuk elvileg lehetőséget adott arra, hogy külön is főzhessenek, a lányok ugyanazt az ételt ették, amit a család vagy a műhely alkalmazottai. Maguknak, miután a család megebédelt, a legényekhez, inasokhoz hasonlóan a konyhában terítették.

Napirendjüket, munkájuk menetét az elvégzendő feladatok szabták meg. Este 9–10 óránál hamarabb nem feküdtek le – ugyan az unokák szerint az esti harangszó az aznapi munkák befejezését jelezte –, s valószínűleg 6 óra előtt keltek, hogy a legényeknek, inasoknak reggelit, 7 órára az iskolába induló unokáknak tízórait készítsenek, mire a családtagok felkelnek, cipőik tiszták legyenek, s a kályhák is ki legyenek takarítva, be legyenek gyújtva.

Napközben, *a rájuk bízott munka elvégzése után szabadidejüket úgy használták, ahogy kedvük tartotta.* Ha fizetésükön felül pénzt akartak keresni, a család körtetermésének leszedésében segítettek, majd kilós adagokba csomagolták, és a ház előtt – a Kőszegen ma is gyakran látható – *becsületkaszával* kiteve árusították, s a bevétel felét megkapták. Hasonlóan kerestek a kertben természetett virágaikkal is, melyekből csokrokat kötöttek.

Több-kevesebb hétköznapi szabadidejükön kívül, ha sürgős munka nem akadt a háznál, szombat délután és vasárnap ebéd után kimenőt kaptak a lányok. Ilyenkor a munkához használt kötényeiket letették, átöltöztek s indultak a Főtérre, a délután 6-tól 8-ig tartó *bakakorzóra*, vagy ha szép idő volt, a város szélein lévő, patakparti és hegyoldalon álló kisvendéglőkbe. Ez alkalmakkor, ünnepnapokon, s ha templomba mentek, bő szoknyáikhoz ugyanabból az anyagból varrt pruszlikot, fehér ingvállat, nyáron drindlit öltöttek. Lábukra flórharisnyát, a sváb lányok térdig érő, mintás, cifrán kötött harisnyát húztak, arra orrán masnis lakkcipőt, az úgynevezett pillangós cipőt vagy pántos cipőt húztak. Ruhájuk ünnepi díszre a hímzés, slingelés volt; blúzukon, szoknyájuk alól kivillanó alsószoknyáikon és zsebkendőiken.

Ünnepi és hétköznapi öltözéküket, az alsóneműket és a felsőruhákat is otthonról hozták – külön a nyárit és mikor kellett, a téli ruhákat –, amit a városban, leggyakrabban a kőszegi vásárokon vetekkel egészítettek ki. *Ruhadarabokat a családtól ritkán, egy-egy ünnep, születés- vagy névnap alkalmával kaptak, s ilyenkor is főleg kendőket vagy több méter alsószoknyának való géppel slingelt vásznat.* Bérük tehát nem foglalt magában öltözéket, viszont a konyhai munkához kötényt – ami durva fehér vászonzól, kötője vastag madzagból volt – a háziaktól kaptak.

Az emlékezet szerint a háztartásban alkalmazott lányok öltözéke a városban eltöltött idő alatt alig változott. *Alsóneműkkel, esetleg egy-két divatosabb mintájú, de a vidéki, otthoni normák szerint készült ünnepi felsőruhával, ritkábban a család nőtagjai által letett, városi divat szerint készült ruhadarabokkal egészült ki. Hajukat pedig továbbra is egy vagy két ágba fonva, koszorúba kötve hordták.*

Hasonlóképpen higiéniai szokásaik is csak részben módosultak. Tisztaságukat a ház asszonya megkövetelte: ruháikat, kötényeiket piszkosan nem vehették fel. Úgy tudjuk,

naponta mosakodtak, hetente a mosókonyha dézsájában megfürödtek. Kezüket az ételek készítése, felszolgálása és evés előtt meg kellett mosniuk, s ügyeltek arra, hogy körmeik is tiszták legyenek. Tisztítószerként háziszappant és ajándékba kapott vagy saját maguknak a drogériában vásárolt szagos szappant – akác- és keserűmandula-illatút – használtak. Arcukat, hogy bőrük szép legyen, disznózsírral, vajjal kenték, pirosítójuk pedig a Frank kávé piros papírzacskója<sup>31</sup> volt. Azt, hogy a méz és tejföl keverékéből készült arcpakolás gyakorlatát otthonról hozták-e, nem tudjuk, viszont a fehér liliom virágának tiszta szeszben áztatásával – pattanásos bőrre citromlé és bazsalikom hozzáadásával – készült arcvíz elkészítési módját és használatát már Kőszegen, a szabómesterné nővérétől tanulták.

Ha betegek lettek, otthonról ismert háziszereikkel gyógyították magukat, súlyosabb esetekben, nem múló láz, gyomorpanaszok miatt a család orvosa kezelte őket. A cselédek a maguk módján nemcsak a saját, de a háziak betegségeit is igyekeztek orvosolni. *Vérszegénységre vasszegekkel teleszurkált körtét és almát adtak. Kelésre, vágásra főtt velő, tojássárgája és olaj keverékével megkent vásznat tettek, vagy timsóval húzták össze a sebet. Köhögésre fenyőmézet és bodzalekvárt készítettek, csonterősítőnek főtt tojás porrá tört héját adták.* E gyógymódokat különösen az unokák esetében alkalmazták, amit a családtagok ugyan nem tiltottak, de nagyobb bizalommal voltak a doktor által felírt orvosságok iránt. A család részéről ugyancsak hallgatólagosan elfogadott egészségvédelemnek számított, mikor *influenzajárványok idején az unokák iskolai kötetnyébe fokhagymagerezdeket varrtak a lányok... S szintén hatásos bajelhárítónak tartották – de ezt már a háziakkal egyetértésben – a szentelt barkát, meggyújtott gyertyát, keresztet, szentképeket, lurdi vizet.*

A műhelybeli legények, inasok, mint láttuk, a szabómesterrel voltak legközvetlenebb viszonyban a háziak közül, míg a háztartás alkalmazottai munkájuk és nyilván nemükből, női szerepeikből adódó teendőik és problémáik hasonlósága miatt az asszonyokkal voltak intenzívebb kapcsolatban. Munkájuk révén ugyanakkor közelebb kerültek a család egészségének intim szférájához, a műhelybeliekénél bensőségesebb viszony alakult ki közöttük és a családtagok között. E szorosabb kapcsolat adódott egyrészt abból, hogy a háziak által használt helyiségekbe, ahová a legények csak engedéllyel és ritkán léphettek, a lányok például a takarítás, betegápolás, felszolgálás révén szabadon bejárhattak. Másrészt ők voltak azok is, akik a családtagok életének fontos állomásainál „kéznél voltak”, segítettek.

A lányok és a családtagok közti kapcsolatok közül legszorosabb, kisgyermekkoruktól egészen férjhezmenetelükig tartó, a már említett dajka és az unokák – különösen a kisebbik unoka – között volt. Hiszen *a dajka fürdette az unokákat még nagylány korukban is, ő mosta s öblítette családfőzettel hajukat, hogy az szép fényes és egészséges legyen. A kisebbik testvért első báljára úgy kísérté el, hogy virágot árult a bálozóknak. Gyermekkorukban este lefekvés után sokszor ő mesélt nekik: leggyakrabban az emberi jóságról, az élet próbatételeiről, szenvedésekről és a mindezekért kiérdemelt jutalomról, a mennyországáról...*

A háztartás alkalmazottai karácsonykor, húsvétkor, születés- és névnapjukkor, férjhezmenetelükkor a műhely legényeihez hasonlóan ajándékokat kaptak a családtagoktól. *A cselédlányok leggyakrabban kendőt, szappant, ha nem volt nekik, esatos imakönyvet, ha kérték, más olvasnivalót – Kincses kalendáriumot, a háztartásvezetéshez és kiskertgondozáshoz segítséget, ötleteket adó könyveket –, esetleg ruhának való anyagot kaptak.*

*Férjhezmenetelükkor gyertyatartót, likőröspoharakat, rézből készült, a konyha díszének számító cifra mintájú kuglófsütőt, ózhátat, pudíngformát, esetleg kisebb bútort – asztalt, éjjeliszekekrényt – ajándékoztak nekik. Születés- és névnapjukkor uzsonnát rendezhettek gavallérjaiknak, barátnőiknek a kerti lugasban vagy a verandás lakás üvegezett verandáján. Ilyenkor a süteményeket – holipnit, habrolót, kuglófot – ők maguk készítették, amihez kávét kínálhattak.*

Az ajándékozás azonban nem volt egyirányú s csupán munkakapcsolatuk idejére szóló. A család nőtagjai a horvát falvakból valóktól kék-sárga-piros keretű tükröket, a hegyaljaiaktól és gyöngyösmellékiektől horgolt terítőt, hímzett zsebkezdőt kaptak karácsonyra, születés- és névnapjaikra. Ha a lányok vagy a műhely alkalmazottjainak falujában búcsú volt, mézeskalácsot, tükrös szívet, törökmézet hoztak az unokáknak. Hazaköltözésük után is, ha a városba mentek, gyümölcsöt, pálinkát, disznótorost vittek kóstolóba nekik. Évek múltán pedig, mikor valamikori munkaadójuk családjában férjhez mentek az unokák, gyermekük született, sőt mikor a gyermek leérettségizett, tortákat, piskótából formált különböző alakú krémes, habos süteményeket – például bárányt – hoztak ajándékba.

A háznál eltöltött idő alatt a lányok megtanultak főzni, ami a visszaemlékezések szerint legfőbb céljuk volt. De tanultak a ház asszonyaitól kézimunkázni, megismerték a ruha-, bútort- és ablaktisztítás hatékonyabb módszereit és tisztítószerait. Azzal, hogy egyedül is elküldték őket piacra, üzletbe, a rájuk bízott pénzzel való gazdálkodásba is beleszoktak. Tulajdonképpen szolgálatuk alatt beletanultak a háztartás vezetésébe, majdani „szakmájukba”.

A városban látott háztartás-vezetési minta, mely eltért saját otthoni tapasztalataiktól, hatással lett saját családjuk életére, saját háztartásaik kialakítására, amit nagyanyámék későbbi találkozásaik alkalmával nyomon követhettek. Az átvett tárgyak között voltak a lakásukat díszítő aszúrozott és horgolt terítők, a karácsonyra készített szaloncukrok, habkarikák, cukrozott gesztenyék vagy a lakodalmakra és más ünnepekre készített vajjas krémes és puncstorták. Gyerekeiket a falusi elemi elvégzése után, ha tehették, kőszegi iskolákba küldték.

Változásukat azonban a visszaemlékezők gyakran negatív módon értékelték. A Dreisziger családdal való szoros együttélés, a középosztályi és városi életmódbeli minták hatására *ők is naccságák lettek* a falujukbeliekkel, illetve esetenként szolgálatuk megszűnte után a családdal való kapcsolatukban egyaránt. *Nagyoztak, erősen kölnizték magukat, úgy tettek, mintha ők is urak lettek volna: továbbra is gyakran bejártak a városba, vásárnaponként bejöttek templomba és korzózni, a csemegésnél (főtéri elit vegyeskereskedésekben) vásároltak, ruháikat Naumannal, a Kőszeg-szerte jól ismert neves szabóval varratták...*

## Tanulságok – összegzés és kérdések

A századforduló tájának stagnáló, hanyatlását megállítani igyekvő konzervatív kisvárosában, Kőszegen, a helyi adottságokat – textilipari hagyományokat és a körzet katonaságának, a véderő magas számát – kihasználva, de a közvetlen helyi igények kiszolgálásán túllépve s ezzel sikerét biztosítva, szabómesterünk céltudatos, aktív vállalkozóként

műhelyt és kereskedéseket nyitott, amivel megalapozta családjá anyagi biztonságát és saját társadalmi megbecsültségét. Mint láttuk, családalapítását követően háztartásától teljesen külön térben helyezkedett el, ami biztosíthatta esetében is a korszak polgári világára oly jellemző otthon és munkahely különválasztását.

Az 1910-es évek elején bekövetkezett családi tragédiák hatására (vajon valóban csak emiatt?) a lakóhely változtatásával azonban e két szféra egymáshoz való viszonyában változás következett be, hiszen a műhely és bolt, valamint az itt dolgozó vidékiek és a család lakhelye közös térbe került. A közös tér esetünkben egy kellőképpen nagy, többlakásos közös udvart s nem csupán a kisiparosok világára oly jellemzőnek tartott közös lakást (L. Nagy 1997:202–213) jelentett. A közös udvarba kerülés óhatatlanul közelebb hozta, sőt közösségbe vonta a műhely és a hétköznapi értelemben vett háztartás világát. Méghozzá olyannyira, hogy ekkortól Dreisziger Ferenc törzscsalád-háztartását a velük egy fedél alatt élő műhelybeli alkalmazottakkal – és a bizonyára korábbiakban is velük élő cselédnővel, háztartási alkalmazottakkal – kiegészítettnek tekinthetjük. A közelség feltehetően költségmentesítést jelentett a szabómesternek, és így talán jobban s könnyebben irányíthatta emberei munkáját. Azt nem tudjuk, hogy korábban, míg a család oda nem költözött, a műhely alkalmazottai közül voltak-e, akik szállást a Király úti műhelyekben vagy az azok melletti helyiségek egyikében kaptak, s azt is csak a céhes hagyományok alapján sejtjük, hogy étkezéseikről ezt megelőzően is a mester gondoskodott. Mindenesetre a közös térbe kerülés, a hely adottságai és Dreiszigerék jómódja a koszt és kvártély helybeni, a család általi biztosítását automatikussá teheték.

A háztartás efféle közössége ellenére továbbra is lehetőség volt azonban a család intim szférájának a megőrzésére. Annál is inkább, mivel a műhelybeli alkalmazottakkal tényleges, mindennapos kapcsolatban csak a szabómester állt, illetve kisebb mértékben, elsősorban étkeztetésük kapcsán felesége. A család többi tagjával való kapcsolatukat alkalminak, nemek és életkor szerint különböző mértékben távolságtartónak tekinthetjük.

Háztartásukon belül, mely keretet adott az iparnak, az otthonnak és az ezek élelemmel való ellátásához hozzájáruló gazdaságnak, természetesen az öregek, azaz a szabómester és felesége voltak az irányítók. A gazdasági döntéseket – vonatkozzon az a műhelyre, ingatlanvásárlásra és azok kezelésére – náluk is a férfi hozta, míg a háztartás tagjainak életkereteit (sőt gyakran életét) az asszony határozta meg. A háztartáson belüli hierarchiában utánuk lányuk, illetve kényeztetésük révén az unokák következtek – Dreisziger Ferenc veje a családdal való együttélés ellenére mindvégig megőrizte kívülállását. A „rangsor alsó fokain” hagyományosan, beosztásuk és ottlétük ideje szerint a háztartási alkalmazottak álltak. E rendszerhez – mint láttuk – lényegesen lazább szálakkal kötődtek a szabóság családdal élő alkalmazottai – s még lazább szálakkal az oda csak dolgozni járó emberei – akik sajátos, önálló céhes jellegű (életkoron, szaktudáson, iparban eltöltött időn alapuló) hierarchiával bírtak, s akiket – mivel a szabómesterrel munkavállalói viszonyban álltak – ugyancsak a család után kell említenünk.

Történetünket elemezve elgondolkozhatunk azon is, hogy vajon a családi tragédiák bekövetkezése nélkül is együtt maradtak volna-e a szülők valamelyik házaspár gyermekükkel? Ha az elsőszülött lány Budapestre költözésére vagy a kisebbik lány és férje önállósulási törekvésére gondolunk, illetve az elhunyt fiú szakmáját vesszük alapul, elbizonytalanodunk az igenlő válaszban. Az elbeszélésekből megismert helyi középosztálybeli példák is a családalapítást követő, azzal együtt járó önálló lakóhelyválasztás gyakorisá-

gát mutatják, azzal a megszorítással, hogy a szülőket öregségükre ritkán hagyták egyedül, egyik gyermekükkel életük végén ismét közös háztartásba kerültek. (Illetve igen gyakori volt, hogy a gyerekek közül az, aki házastárs nélkül maradt, a szülőkkel folyamatosan együtt élt.) Ezt (azaz a konszangvinolokalitás és a törzscsalád-háztartás létét) a visszaemlékezők leginkább anyagi okokra vezették vissza; vagyis vagyontalanságra vagy éppen ellenkezőleg, a vagyon kihasználására – de a közeli Kőszegfalva jellemző örökösödési gyakorlata, a német törzsöröklés szokása is ismert volt Kőszegen. Mi lehetett esetünkben a valódi indok? A halálesetek sokja, a vagyon egy kézben tartása, erős jellemű szülők, kevésbé önálló fiatalok?... De elgondolkodhatunk azon is, hogy mi készítette Dreiszigeréket a rokonság közös udvarba „gyűjtésére”?

A történetek tehetőségüket és a rokonság összetartó erejét emelik ki. S valószínűsíthetjük is, hogy az együttélés e módja a rokonoknak anyagi könnyebbséget, társadalmi biztonságot jelentett – gondoljunk csak a Kismartonból Kőszegre költöző Pálmykra, vagy a pártában maradt Kováts lányra –, a szabómester családjának, különösen ómamának és vejének pedig inkább ez utóbbit jelentette, érzelmi biztonságot adva nekik. De vajon az „összetartó rokonság” élő tagjai miért éppen Dreisziger Ferenc és veje halála után, a család anyagi helyzetének megromlása idején távoztak a portáról? Netán azért, hogy az özvegy háziasszonyok üresen maradt lakásaik kiadása révén jövedelemhez jussanak?

A válaszok lehetnek ilyenek és olyanok is, mindenesetre őseink esetében a társadalmi és anyagi biztonság megteremtése érdekében működő társadalmi – elsősorban rokoni – kapcsolatháló egy példáját látjuk, mely az egyén életének meghatározó keretet ad, s egyben óvja a perifériára sodródástól. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy e rendszer nem magától működött, hanem jómódú és igen erőteljes személyiségek fogták össze (irányították?): Dreisziger Ferenc és felesége.

## JEGYZETEK

1. Szövényi Istvánné, 1995.
2. Szövényi Istvánné, szül.: Pálmy Matild (1913) és Kőfalvi Jenőné, szül.: Pálmy Ida (1910–1999).
3. A. G. tanárnő (szül.: 1918); F. R. (1914–1998); H. M. (szül.: 1917); S. M. gazdálkodó (1910–1997). Az iparosok közül: L. A. fodrász (szül.: 1944); P. J. bádogos (1904–1999); W. J. asztalos (1920–1995).
4. A család további feladatának szokás tekinteni a néprajzi irodalomban az utódok felneveléséhez szükséges feltételek biztosítását, valamint a falusi földműves családok esetében a termelési funkciót (Tárkány Szücs 1981:409).
5. Lásd bővebben például Tárkány Szücs 1981:409–410.
6. Lásd bővebben például Tárkány Szücs 1981:411–460.
7. Andorka és Faragó az iparosodás előtti magyarországi család- és háztartás-szerkezetet vizsgálva családnak csupán a szociológiai irodalom által családmagnak nevezett nukleáris családokat tekintti, azaz a gyermektelen és gyermeces házaspárokat, illetve a gyermekével özvegyen maradt szülőt (Andorka–Faragó 1984:405).

8. Faragó például a háztartás funkciói közé sorolja a nevelési, oktatási, gazdasági, szociális, egészségügyi feladatok ellátását, míg a család feladatának csupán a csoport újrateremtését tekinti (Faragó 1994:9–11).
9. Lásd például Gyáni munkáit (1983, 1992).
10. A családciklus itt a házasságkötéstől a túlélő házastárs haláláig tartó időintervallumot jelenti. Vö. Kövér 1998:46.
11. Mint ahogy Tóth Zoltán szekszárdi esettanulmányában Schiszler Károly kádármeister háznépének a mester portáján egyedül élő háztartásának tagjait – családtagokat és alkalmazottakat egyaránt – tekintette (Tóth 1989:135–136).
12. Dreiszker Miklósnak és Strinkenbaum Katalinnak gyermeke. Lásd KVL Sághegyi-féle anyakönyvi kivonatok 1800–1900.
13. KVL Sághegyi-féle anyakönyvi kivonatok 1800–1900.
14. KVL Kőszeg városi jegyzőkönyv 1878. 01. 28 és 1878. 12. 30.
15. Az alkalmazottak számát hozzávetőlegesnek kell tartanunk, tekintve, hogy a visszaemlékezők más-más számokat, 3–10 közötti legényt említettek. Viszonyításképpen a népszámlálás adatai szerint Kőszegen 1910-ben 384 önálló iparos fele egyedül dolgozott, 110-en 1–2 főt, 39-en 3–5 főt, 19-en 6–10 főt alkalmaztak. 1920-ból nincsenek adataink, 1930-ban 368 önálló iparos közül 197 egyedül dolgozott, 110-en 1–2, 39-en 3–5, 13-an 6–10 embert alkalmaztak. Dreisziger Ferencnek, még ha csak 3 alkalmazottja volt is – s ennyinek bizonyára lennie is kellett, hiszen egyenruhák varrásával foglalkoztak elsősorban –, az iparosok között kisebbséget alkotó „nagy műhelytulajdonosok” közé kellett tartoznia.
16. KVL Ipartestületi jegyzőkönyv, valamint a Kőszeg és Vidéke című hetilap korszakra vonatkozó hírei.
17. A vagyonukra, ingatlanjaikra vonatkozó hivatalos papírok szinte mind eltűntek a városi levéltár iratai közül. Ennek oka nagyanyám szerint elsősorban az, hogy a kitelepítések idején ismerőseik segítségével a hivatalokban őrzött dokumentumok közül is igyekeztek minél több, a család múltjára nézve terhelő bizonyítékot megsemmisíteni...
18. Dreisziger Ferenc első üzlete a város körén lévő Horváth-féle házban volt. Műhelyére (és kereskedésére?) vonatkozó újabb bejegyzés már a Belváros 43. sz. házáat említi, ahonnan a visszaemlékezők szerint a Főtérrre tette át kereskedését, ami körülbelül az 1920-as évek elejéig működött, műhelyt pedig a Király úton nyitott. (A Horváth-féle ház azonosítása eddig nem sikerült, így nem zárhatjuk ki az előbb említett belvárosi és a főtéri épületekkel való azonosságát sem.) Lásd KVL és a Szombathelyi Földhivatal telekkönyvi iratai.
19. A helyi szóhasználatban a „hegy” kifejezés a város környéki hegyoldalakban található szőlőket, gyümölcsösöket, erdőket, kerteket jelentette s jelenti a mai napig.
20. Járásán belüli részleges piaci, igazgatási és oktatási központ szerepét töltötte be: székhelye volt a járási szolgabírói hivatalnak, a királyi járásbírósnak, közjegyzőségnek, adóhivatalnak, pénzügyőri szakasznak. A Nyugat-Dunántúlon Beluszky szerint hasonló pozíciója a századfordulón Magyaróvárnak és Szentgotthárdnak volt (Beluszky 1990:13–56).
21. Nagybani vásárlókörének például 95 százaléka vészett így el (Őry 1995:27–29).
22. 1880-ban a lakosságnak csak 1/5-e, 1910-ben már több mint 50 százaléka, 1930-ban mintegy 4/5-e mondta magát magyar anyanyelvűnek. A két háború között a magyar anyanyelvűek körülbelül 60 százaléka más nyelven is, míg a német anyanyelvűeknek közel harmada csak saját nyelvén beszélt (lásd az 1900-as, 1910-es, 1920-as, 1930-as és 1938-as községsoros népszámlálási kötetek megfelelő fejezeteit).
23. Lásd az 1910-es, 1920-as, 1930-as és 1941-es népszámlálások községsoros adatait.
24. Három elemije, két polgári iskolája, iparos iskolája, kollégiumokkal ellátott katolikus tanítónőképzője, evangélikus leánylíceuma, bencés gimnáziuma, állami tanítóképzője volt, katonai alreáljából polgári jellegű reáliskolai internátus lett az 1920-as években

25. Magyarország kereskedelmi, ipari és mezőgazdasági címtára 1931. A „főutak” – Alsóvidék felől: Király út; Felsővidék felől: Meskó utca – Sziget utca – Árpád-tér – Gyöngyös utca.
26. Lásd Szövényi 1998 *Iparos dinasztiák, üzletek* című alfejezetének adatait, melynek forrása az 1931–1932-es kőszegi választói névjegyzék. (A 23 ismert foglalkozású tulajdonos közül 14 iparos, 5 kereskedő, 2 közszolgálatban álló, 2 magánzó.)
27. A lakások nagyságára vonatkozó adatok a ház 1980-as évek elején történt szanalása előtt készült, a család tulajdonában lévő szakértői véleményből valók.
28. Vö. Laslett (1979) felvetése, mely a háztartáshoz tartozó gyakori vendégekre, kosztosokra vonatkozik. Esetünkben ugyanis a *napokat evők* csak bizonyos napokon, s nem állandó jelleggel ettek Dreisziger Ferenc asztalánál.
29. A statisztikák szerint Budapesten a két világháború közti korszakban a cselédlányok 14–16 évesen szegődtek el először, s férjhezmenetelükig – ami a faluban maradt társaikéhoz képest néhány évvel kitolódhatott – 5–10 éven keresztül egymás után több helyen is szolgáltak.
30. Gyáni (1983) a cselédmunka elterjedtségének hátterében a gazdasági indítékokon kívül mentális okokat, a patriarchális viszonyok korabeli elterjedtségét és egyben fenntartását látja. Értelmezése szerint az idegen háztartásban végzett munka a nők számára kijelölt szerepekre – háziasszony, feleség, anya – készíti fel a fiatal, elsősorban faluról származó lányokat. Lásd Gyáni 1983.
31. Juhász (1995:893) hasonló módszert, krepp-papírral való arc- és szájpirosítást idéz e korszakból.

## IRODALOM

ANDORKA RUDOLF – FARAGÓ TAMÁS

1984 Az iparosodás előtti (XVIII–XIX. századi) család- és háztartásszerkezet vizsgálata. *Agrártörténeti Szemle* 3–4:402–438.

BELUSZKY PÁL

1990 A polgárosodás törékeny váza. *Tér és Társadalom* 3–4:13–56.

FARAGÓ TAMÁS

1994 Házasság, család háztartás és rokonság a 18–20. században. *INFO-Társadalomtudomány* 30:7–13.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS

1997 *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest: Balassi.

GYÁNI GÁBOR

1983 *Család, háztartás, városi cselédség*. Budapest: Magvető. /Gyorsuló idő./

1992 *Polgári otthon és enteriőr Budapesten*. In *Polgári lakáskultúra a századfordulón*. Visi Lakatos Mária, szerk. 27–59. Budapest: MTA Történettudományi Intézet.

JUHÁSZ KATALIN

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

KÖVÉR GYÖRGY

1998 Népesedés – Időben, térben. *In* Magyarország társadalomtörténete: a reformkortól a második világháborúig. Gyáni Gábor – Kövér György, szerk. 37–65. Budapest: Osiris.

L. NAGY ZSUZSA

1997 A haszonból élő kispolgár. Debrecen: Multiplex Média.

LASLETT, PETER

1979 A család és háztartás: történeti megközelítések. *Világtörténet* 4:3–38.

Magyar Statisztikai Közlemények. Az 1900, 1910, 1920, 1930 és 1941-es népszámlálások községso-  
ros adatai.

Magyarország kereskedelmi, ipari és mezőgazdasági címtára.

1931 Budapest.

MITTERAUER, MICHAEL

1979 Családnagyság – családtípusok – családciklus. *Világtörténet* 4:38–71.

ÓRY PÉTER

1995 A trianoni békediktátum hatása Kőszeg gazdasági életére az 1920-as évek első felében. Szak-  
dolgozat. Szombathely.

SZABÓ LÁSZLÓ

1979 Háztartás. *In* Néprajzi Lexikon. 2. kötet. Ortutay Gyula, főszerk. 508. Budapest: Akadémiai  
Kiadó.

SZÖVÉNYI KATALIN

1998 Társadalmi kapcsolatok és életmód egy dunántúli kisvárosban – Egy Kőszegen élő család élet-  
világa az 1910-es évektől a második világháborúig. Szakdolgozat. Budapest: ELTE Néprajz  
Tanszék.

TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ

1981 Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat. /Társadalomtudományi Könyvtár./

TÓTH ZOLTÁN

1989 Szekszárd társadalma a századfordulón. Történelmi rétegződés és társadalmi átrétegződés a  
polgári átalakulásban. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KATALIN SZÖVÉNYI

## A master tailor's family and household in Kőszeg

This case study focuses on the composition of the inhabitants of a master tailor's house and the dynamic relationships among them in the first half of the 20th century, in Kőszeg, a town located in the western part of Hungary. From about 1910 onward, the owner's working and living space began



to come together in his house. At the same time his married children decided to stay with him too. All these caused the two spheres – that of the workroom with its staff and the household to come closer. In order to analyse these processes the paper applies the terms "family" and "household". The former one mainly denotes a group in which there is a high density of activity and decision, while family is defined on the basis of kinship composition. During the period of the study we can observe some changes in both respects. Through linking these two aspects we hope to achieve a better understanding of the inhabitants' way of life.

MÓD LÁSZLÓ

## Beavatás. A liminalitás szimbólumai egy szegedi vízilabdacsapatnál<sup>1</sup>

Az átmeneti rítusok problematikájával már jó néhány antropológus foglalkozott. Ezek a vizsgálatok nagyrészt a természeti népek körében végzett megfigyeléseken, kutatásokon alapultak. Az Arnold van Gennep és Victor Turner által papírra vetett elméleti megközelítések azonban a modern kor átmeneti rítusainak értelmezésekor is felhasználhatók. A tanulmány ezek segítségével egy sportegyesület vízilabdacsapatánál végzett terepmunka alapján kísérli meg bemutatni a vizsgált közösség életében oly fontos szerepet játszó avatási rítusokat. A dolgozatban elemzendő rítus liminális szakaszához kapcsolódó avatási próbák elsődleges funkciója a csoport elvárásainak és értékrendszerének közvetítése a közösségbe lépő egyének számára. A csoport életében bekövetkező változásokat a rítus tehát megpróbálja zökkenőmentessé tenni azáltal, hogy az újoncok tudatába vési az új státussal járó legfontosabb jogokat és kötelezettségeket, amelyek elengedhetetlenek a közösség sikeres működéséhez.

**A**z idő az emberi lét egyik fontos meghatározó eleme. Különböző időszámítási rendszerek segítségével vagyunk képesek tájékozódni benne, amelyek különböző részekre bontják ezt a kontinuumot. Az emberi élet egyes szakaszai adott időtartamot fognak át. A szakaszok közötti határ azonban a kottán lévő ütemvonalakhoz hasonlóan nem rendelkezik idődimenzióval. Az átmeneti rítusok is tulajdonképpen ilyen határvonalként, időközjelölőként funkcionálnak, mesterséges megszakításai a természetes módon folytonosnak (Leach 1976:34). Tanulmányomban egy sportegyesület átmeneti rítusainak avatási próbáit szeretném értelmezni a kulturális antropológiában használatos elemzési modellek, szempontok segítségével.<sup>2</sup>

Amerikai antropológusok részéről már jó néhány kísérlet történt a modern átmeneti rítusok és a különböző sportcsapatok avatási szertartásainak elemzésére. Shirley Fiske az 1970-es évek elején egy főiskolai futballcsapat körében végzett kutatásokat. Arnold van Gennep, Whiting és Young munkáinak felhasználásával próbálta meg a futballt az amerikai társadalom egyik lehetséges átmeneti rítusaként értelmezni (Fiske 1975:55–68).

Eric McClafferty egy michigani középiskolai úszócsapat átmeneti rítusait elemezte Victor Turner szempontrendszerével. Az úszók körében kétféle rítust figyelt meg: az új csapat-tagok beavatását és a csapatkapitány személyéhez kapcsolódó rituálét (McClafferty 1982:199–209). Mindkét szerző szerint a bemutatott rítusok túlmutatnak az adott közösség határain, és elősegítik a felnőtté válást az amerikai társadalomban.

## A liminalitás jellemzői

Arnold van Gennep az átmeneti rítusok szerkezetében három szakaszt különített el. Az első fázis (elválasztó) során az egyén vagy a közösség elszakad a társadalmi struktúra egy korábban rögzített pontjától. Az eltávolító vagy *liminális* szakaszban a rituális szubjektum tulajdonságai bizonytalanná válnak, mivel olyan kulturális szférán halad keresztül, amely nem rendelkezik a múltbeli vagy eljövendő állapot jellemvonásaival. A harmadik fázisban a rítus alanya ismét viszonylag stabil állapotba jut (Turner 1997:54).

A *liminalitás* fogalmának kidolgozása Victor Turner nevéhez fűződik, akinek nyugat-afrikai kutatásai során fordult figyelme e jelenség felé. Turner szerint a *liminalitás* köré szerveződő szimbolizmus összetett jellegű. Mivel az *átmeneti rítusok* gyakran egy szakasz végét és egy új kezdetét jelölik, ezért a halál, az elmúlás, illetve a terhesség és a szülés szimbolikája kapcsolódik az avatandó személyekhez. Mivel a jelöltek társadalmi szempontból nem osztályozhatók (nem tartoznak egyik státusba sem), ezért a tisztátalanság képzele is társulhat hozzájuk (Turner 1967:10). Az avatási rítusok jelöltjeire gyakran úgy tekintenek, mint akik semmivel sem rendelkeznek. Szörnyjelmezekbe bújtatják őket, vagy megfosztják őket ruháiktól, hogy kifejezzék: *liminális* lényként nem lehet semmilyen státusuk vagy tulajdonuk. Az avatandóknak tabula rasának kell lenniük, amelybe belevésik a csoport tudásának azt a részét, ami az új státusra vonatkozik. Turner szerint az avatási próbák, amelyek gyakran durva testi bántalmazások is lehetnek, részben a megelőző státus lerombolását jelképezik, részben pedig azt, hogy a jelöltek lényegét átgyúriják annak érdekében, hogy felkészítsék őket az új szerep betöltésére (Turner 1997:52).

A *liminális* fázisra sajátos „társadalmi” struktúra jellemző. A jelölteknek vakon engedelmeskedniük kell az avatóknak, szó nélkül el kell tűrniük az önkényes büntetéseket. Az avatandók rendszerint teljesen egyenlő jogokkal rendelkeznek (Turner 1967:12). Ebben a szakaszban válik felismerhetővé a társadalom mint strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan emberek (jelöltek) szövetsége (*communitas*), akik együttesen alávetik magukat a rituális ősök tekintélyének (Turner 1997:52–53).

A *liminalitás* és a státusrendszer közötti különbséget Turner a *bináris oppozíciók* segítségével próbálta érzékletesebbé tenni. Közülük csak néhányat sorolok fel, amelyek a mi példánkra is alkalmazhatók: egyenlőség/egyenlőtlenség, státus hiánya/státus, meztelenség vagy egyforma ruházat/megkülönböztető ruházat, alázat/jogos büszkeség, teljes engedelmesség/engedelmesség a feljebbvalóknak, fájdalom és szenvedés elfogadása/fájdalom és szenvedés kerülése (Turner 1997:55).

## A kutatás körülményei, módszerei

A kutatás során két adatgyűjtési eljárást (interjú, résztvevő megfigyelés) alkalmaztam. Helyzetemet nagymértékben befolyásolta az a tény, hogy a testvérem tagja a vizsgált csapatnak. A játékosokat ezért személyesen is jól ismerem, így sok olyan háttér-információhoz (például a csapattagok közötti viszonyrendszer) sikerült hozzájutnom, amelyekre a rítus megfigyelése és az interjúk révén nem tudtam volna szert tenni.

A vizsgálat első fázisában szinte minden játékosal interjút készítettem. Ezzel a módszerrel elsősorban arra a kérdésre sikerült választ kapnom, hogy a csapat tagjai, leendő avatók és avatandók hogyan értelmezik a rítust. Az interjúk azonban nem adhattak megfelelő képet a jelenségről. Adatközlőim nyilván nem emlékezhetnek a közelmúlt avatási szertartásainak minden apró mozzanatára, illetve beszámolóik nem tartalmazták a számukra teljesen megszokott eseményeket sem. A beszélgetések során többen az őket ért megaláztatásokat is más színben tüntették fel. (Voltak, akik elhallgatták, hogy ők milyen nehezen viselték a megpróbáltatásokat.)

A rituális viselkedésformákat és a rítuscselekményt csak a résztvevő megfigyelés során sikerült pontosan leírnom (Ágar 1996: 156–160). 1998 szeptemberének első hetében a csapat edzőtáborban vett részt a horvát Primorje Rijeka gárdájánál. Az avatási rítusok ennek keretében zajlottak le. Erre az útra én is elkísértem a csapatot. Megfigyeléseimről naplót vezettem, az események hanganyagát diktafonon rögzítettem, a rítus minden fontosabb állomásáról pedig fényképfelvételt készítettem. A közösség ellentmondásosan fogadta kutatásaimat. A többség örült neki, jó ötletnek tartotta a téma feldolgozását. Voltak azonban olyanok is, akik kételkedve fogadták, és nem látták sok értelmét.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a problémát sem, hogy a jelenlétem – kutatói szerepben – hogyan befolyasolta magát a kutatás tárgyát. Személyem hatást gyakorolt az eseményekre, amire elsősorban a résztvevők megjegyzéseiből következtettem. Az avatók közül ugyanis többen felvetették, hogy az avatást úgy kellene „megcsinálni”, hogy az az én céljaimnak is megfeleljen. Az avatandók közül voltak olyanok, akik nehezményezték a jelenléteimet, mivel szerintük több verést kaptak, és nehezebb próbákat kellett kiállniuk.

## Az avatási rítus

A szegedi vízilabda-egyesület avatási rítusai különböző életkor- és térbeli változások esetén jelentkeznek. Egy játékos pályafutása során több korosztályban játszik (gyermek, serdülő, ifi-felnőtt). Minden korosztályváltást avatási rítusok kísérik. Ilyenkor az adott korosztályos csapatba felkerülő fiatalat az idősebb játékosok avatják fel. Akik a korosztályos válogatottakban szerepelnek, azoknak ott is át kell esniük az avatáson. Ezek a rítusok az egyén szemszögéből nézve bizonyos időbeli változásokhoz kötődnek. Vannak azonban olyan játékosok is, akik egyesületükből egy másik klubhoz igazolnak. Ilyen esetben őket is felavatják. Az ő szemszögükből az avatási rítus pedig egyfajta térbeli változáshoz kapcsolódik.

Az egyesületben – eddigi információim szerint – már az 1940-es évek végén is elterjedt gyakorlat volt az avatás. A rítus általában valamilyen edzőtábor vagy külföldi szereplés keretében zajlik le.

*„Fontos az avatásnál, hogy legalább egy-két napos túra legyen. Úgy nem avatunk sohasem, hogy elmentünk egy napra valahova és úgy. Tehát együtt van a csapat valahol több ideig, lehet ez edzőtábor, bármilyen torna, kupa.” (Tóth Iván)*

A jelöltek felavatása több napot vesz igénybe. Ez azzal magyarázható, hogy az avatásnak szórakoztató, illetve unaloműző szerepe is van. Ezért az avatók törekszenek arra, hogy minden napra maradjon valamilyen feladat vagy próba.

A rítusban részt vevő személyeket három csoportra oszthatjuk:

a) Avatók: Az avatók feladata a különböző próbák kitalálása és a verés végrehajtása. Általában a legnagyobb tekintéllyel rendelkező játékos irányítja az eseményeket. Ő közli az avatandókkal a feladatokat, illetve figyelmezteti társait, ha eldurvulnának. Vannak olyan hírhedt személyek, akiktől nagyon félnek a jelöltek, mert kegyetlen avatók hírében állnak. Mivel az avatás idején a testi bántalmazás megengedett, ezért előfordulhat, hogy az avatók a rítus keretében próbálják megtorolni az újoncokon vélt vagy valós sérelmeiket.

b) Avatandók: Az avatandók a klasszikus beavatási rítusok jelöltjeivel szemben nem rendelkeznek egyenlő jogokkal. A 16–20 évesen a felnőtt csapatba kerülő fiataloknak kell a legkeményebb próbákat kiállniuk. Azok az idősebb játékosok, aki egy másik egyesületből szerződtek a csapathoz, vagy pedig valami miatt még nem lettek felavatva, sokkal könnyebb helyzetben vannak: őket nyilván már nem kell „megtanítani” a közösség életében fontos szerepet játszó íratlan szabályokra. A különböző feladatok teljesítése alól felmentést kapnak, általában egy kör verést kell elszenvedniük. Részt vehetnek a megbeszéléseken is, sőt még feladatokat is javasolhatnak a fiatal avatandóknak.

*„Szerintem az is jó dolog, hogy azt a játékost is fölavatják. Természetesen ott finomabbak azok az avatások, mint egy ifiből felkerülő játékosnak, akit keményebben rá kell ébreszteni, hogy azért van egy rangsor a csapatban, és ő hol van a rangsorban. Ez akkor durvul el, amikor a fiatal nem érzi, hogy erre szüksége van.” (Fülöp Tibor)*

Az avatók teljes engedelmisséget várnak a jelöltektől, akiknek gondolkodás nélkül végre kell hajtaniuk a rájuk szabott feladatokat. Az ellenszegülést keményen megtorolják, és megpróbálják kényszeríteni az illetőt a próba teljesítésére.

*„Mindenkinek kötelező az avatás, de végül is ha valaki nem hajlandó, nem tudnak vele mit csinálni. Az idősebbekben ez haragot kelt, ha nem hajlandó avatáskor megcsinálni a feladatot. Volt olyanban részem, aki nem volt hajlandó megcsinálni egy feladatot, annak leborotválták a fejét teljesen. Vagy van, akit megvernek.” (Kiss Csaba)*

c) Edző: Teljesen az edző személyétől függ, hogy miképp viszonyul a rítushoz. Szinte minden tréner szükségesnek tartja, és nem is avatkozik bele az eseményekbe.

*„Az edzőnek különösebb beleszólása nem volt. Az edző igyekszik azon, hogy az eldurvulás egy bizonyos szinten maradjon.” (Veres Iván)*

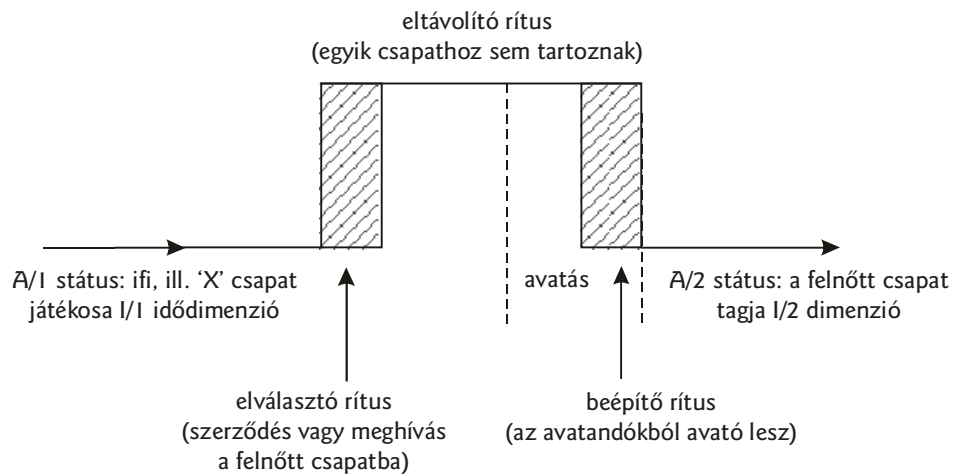
A csapat korábbi edzője például aktív szereplője volt az avatásnak. Feladatokat talált ki, és a verésben is részt vett.

*„A Fülöp, hogyha olyan nagyon durvává vált, akkor közbeszólt, de úgy vettem észre, hogy ő is híve ennek. Ő inkább azt próbálta erőltetni, hogy ne legyenek verekedős dolgok, hanem inkább ilyen feladatok. Próbált ilyen feladatokat kitalálni.” (Boros Zoltán)*

Van azonban olyan tréner is, aki megtiltja tanítványainak az avatást. Ilyen esetben a játékosok az edző tudta nélkül, titokban avatják fel az újoncokat.

A vízilabda-egyesület avatási rítusait vizsgálva felmerül az a kérdés, hogy vajon felfedezhetők-e esetünkben a klasszikus beavatási szertartások szerkezeti elemei. A rítusban az elválasztó szakasz kivételével minden szerkezeti egység megtalálható. Ez valószínűleg azzal magyarázható, hogy az avatás csak egy végső állomása az egyik korosztályból vagy egyik csapatból a másikba beépítő átmeneti rítusnak, ami tartalmazza az elválasztó periódust, és ezzel segíti a fokozatos elszakadást az előző állapottól. (A fiatal játékos egyre többször a felnőttekkel edz, mérkőzéseken is egyre gyakrabban jut szóhoz.)

Az eltávolító vagy *liminális* szakaszba átlépve az újoncok helyzete bizonytalanná válik. A fiatalok mindkét csapatban (ifi, illetve felnőtt) játszanak, de valójában egyik csapathoz sem tartoznak, egy köztes állapotban helyezkednek el. Azokra a játékosokra is igaz ez, akik egy másik klubtól érkeztek. Ők ugyan fizikálisan már elszakadtak az előző állapottól, de az új közösség még nem fogadta be őket. Az avatási rítus tulajdonképpen ehhez a *liminális* szakaszhoz kapcsolódik szervesen. Az eltávolító periódust megerősíti, és segíti az egyén csapatba való beépítését. Egyrészt kihangsúlyozza azt, hogy a jelöltek még nem tagjai a közösségnek, másrészt a próbák, illetve a testi bántalmazások kiemelik az avatandók helyzetének bizonytalanságát és teljes kiszolgáltatottságát. Ebben a szakaszban a jelöltek élesen elkülönülnek az avatók csoportjától. A megbeszéléseken csak akkor vehetnek részt, ha közölni akarnak velük valamit. Nem nézhetik társaik avatását sem. Tehát ekkor még a legalapvetőbb jogok sem illetik meg őket. A rítus Edmund Leach (1976) alapján felvázolt sémája így fest:



## Az avatási próbák

A *liminális* szakaszban minden jelöltnek (kivéve az idősebbeket) végre kell hajtania egy feladatot, amit az avatók találtak ki számára. Az avatási próbák rendkívül gazdag anyagából csak néhány tipikus példát szeretnék a továbbiakban bemutatni.

### Hagyományosnak számító feladatok

Az ebbe a típusba sorolható próbák gyakran több évtizedes múlttal rendelkeznek. Szinte minden avatás során valamilyen formában felbukkannak. A szárazföldi úszás (szőnyegen vagy az alatt) az egyik leggyakrabban előforduló avatási próba. Ilyenkor a jelölteknek meghatározott távolságot kell megtenniük különböző úszásnemben, fűdónadrágban és úszószemüvegben. Egy székről vagy asztalról (startkő) kell indulniuk, a táv végén pedig bukfencsel (bukóforduló) kell megfordulniuk (lásd I. kép). Az avatandók természetesen versenyeznek egymással. A feladat egyrészt nevetségessé teszi a szőnyegen vergődő fiatalokat, másrészt fizikai nehézségei is számottevőek, mivel a bőrük a súrlódás következtében könnyen felhorzsolódik, megsérül.



I. kép



2. kép

A különböző testrészek leborotválása, szórtelenítése is kedvelt avatási próbának számít. A fej részleges vagy teljes, a szemöldök, a mell- és a fanszörzet leborotválása a legelterjedtebb (lásd 2. és 3. kép). A törzsi népek avatási szertartásaiban a különféle testi beavatkozások (körülmetelés, tetoválás, fogkiütés stb.) között a testrészek szórtelenítése is gyakran előfordul. Edmund Leach szerint a felsorolt testi „műtétekkel” ellentétben a szórtelenítés visszafordítható folyamat (a haj, illetve a szőr visszánő), és emiatt alkalmas a szociális idő megfordításának kifejezésére (Leach 1976:61–62).

A ruházat is fontos szerepet tölthet be a státusbeli változások kifejezésében. Az avatási rítusok jelöltjeinek ezért gyakran különféle szokatlan öltözékekbe kell bújniuk azért, hogy a szociális határok felismerhetővé, láthatóvá váljanak.<sup>3</sup> (Például az 1998-as avatáson két jelöltnek sapkában, fürdőnadrágban, úszószemüvegben, WC-papírral körütkerelve kellett kimennie az utcára.) A jelöltek teljes jogfosztottságát, kiszolgáltatottságát, újszülött állapotát szimbolizáló lemeztelenítés, meztelenre vetköztetés is gyakran felbukkanó motívum.

A szexualitással kapcsolatos feladatok is elterjedtek és rendkívül közkedveltek. A hangsúly ilyenkor azon van, hogy az avatandó személyt különböző megalázó helyzetekbe kényszerítsék, a legintimebb szférájába, érzésvilágába is behatoljanak, megkérdőjelezve nemi hovatartozását is. A jelölteknek általában a portásnőnek vagy valamelyik szállodai alkalmazottnak kell ajánlatot tennie.

*„Kinn voltunk Szófiában, és volt akkor az, hogy alsógatyában lemenni, virágot szedni és a portásnőt elhívni szobára.” (Tóth Iván)*

Előfordulhat, hogy az avatandónak a péniszét be kell kennie különböző krémekkel és maszturbálást kell imitálnia. A megalázás odáig fajulhat, hogy a jelölteknek egymást kell simogatniuk, tapogatniuk, nyalogatniuk, mintha homoszexuálisok lennének.<sup>4</sup>





3. kép

„Akkor volt ilyen, hogy volt desztillált víz, belenyomtak sampont, fogkrémet, mindent, amit el tudsz képzelni. Ráöntötték a gyerekre, és le kellett nyalni a másiktól a hátáról. Akkor kimentek focizni, és jól leizzadt mindenki, a fenekéről ezután le kellett nyalni az izzadtságot meg a hónaljáról.” (Weszelovszki László)

### Személyre szabott feladatok

Az avatás előtt az avatók a legidősebb vagy a legnagyobb tekintéllyel rendelkező játékos vezetésével több összejövetelt is tartanak azért, hogy megbeszéljék a végrehajtandó feladatokat. Az avatási próbák kitalálásánál sok függ az avatandó személyétől is. Ha valakit kedvelnek az avatók, akkor rendszerint könnyű feladatot kap. De ha valaki nagyképűen viselkedik, akkor nagyon megkínózhatják, mivel így próbálják megtörni az illetőt.

„Az avatás előtti időszakban tanúsított magatartásnak is nagy szerepe van. Nyilván akinek nagyobb szája van, azt megverik, mint például engem is megverték.” (Molnár Tamás)

1997-ben Isztambulban az egyik jelölt azt a feladatot kapta, hogy írjon meghatározott idő alatt egy rövid verset, és valljon vele szerelmet az egyik vezető feleségének.

„Nekem ezt direkt azért találták ki, mert magyar szakos vagyok. Én örültem neki, hogy ennyivel megúsztam. Adtak egy papírt, bementem a vécébe, öt percem volt arra, hogy írjak egy verset. Letérdeltem, meg kellett fogni a kezét, és kezét is kellett csókolni neki, és el kellett mondanom a verset. A nő az nem tudta. Röhögött rajta. Én pedig égtem, mint a rongy.” (Szebeni Zoltán)

Egy másik avatandónak pedig, aki nagyon élethűen képes bárkit utánozni, a csapat vezetőit és edzőjét kellett parodizálnia.

### Az edző személyéhez kapcsolódó próbák

A trénerek gyakran válnak az avatási feladatok célpontjává. Az avatandóknak ilyenkor az edző-játékos közötti, tekintélytiszteleten alapuló viszonyt kell megszegnie, semmibe vennie. Az 1998-as avatáson az egyik tizenhat éves jelölt azt a feladatot kapta, hogy a kezdőcsapat kihirdetésekor marasztalja el az edzőt, amiért nem tette be a csapatba. A *liminális* fázisban tehát a hétköznapi világ szabályai, törvényei is felfüggesztődnek. Az edző általában tisztában van azzal, hogy a jelölt miért sértette meg, és ezért nem bünteti meg az illetőt.

„Az egyik gyereknek oda kellett menni az edzőhöz, és hátra vágni, és megkérdezni, hogy mi lesz ma az edzés. Fecsó az értette a poént. És nem lett belőle semmi.” (Weszelovszki László)

### Testi bántalmazás

A *liminális* fázis zárómozzanata a verés, amit egy előre kijelölt helyen (általában valamelyik szoba) hajtanak végre. A jelöltek egyenként, születési sorrendben hívják be a helyiségbe, ahova négykézláb kell bemenniük.

„Születési sorrend szerint megy. Az első az, aki az idősebbek után a legidősebb, és mihelyst őt felavatták, már beléphet az avatók közé. Végül is a legfiatalabbat avatják a legtöbbet.” (Kiss Csaba)

Ezután az avatók közlik a jelölttel, hogy milyen helyezést ért el – az avatandókat ugyanis rangsorolják annak megfelelően, hogy ki milyen ügyesen hajtotta végre a feladatát. A rangsortól függ az, hogy kinek hány lapot kell húznia. Az egy csomag magyar kártyából kihúzott lapok számértéke hozzáadódik a kötelezően végrehajtandó egy kör veréshez. Ha az illető piros lapot húz, akkor az ütések száma megduplázódik. Az 1998-as avatáson a legkevesebb ütés kilenc – amit egy idősebb játékos kapott, aki még nem volt felavtva –, a legtöbb pedig ötvenkettő volt. A jelöltnek jogában áll megválasztania az első ütés („zsibbasztó”) és az utolsó ütés („pecsétór”) végrehajtóját. Az újoncot ezután lefektetik egy ágyra, fejét párna alá dugják, kezeit és lábait is lefognak, hogy ne tudjon ellenállni. Ha mégis megpróbálna ellenkezni, akkor újból kezdik a verést. Az ava-

tók kézzel, papuccsal vagy törölközővel ütnek a jelölt fenekére. Az ütések nagyon fájdalmasak, ezért az avatandók közül többen kiabálnak, ordibálnak a verés közben. Vannak olyanok is, akik nehezen bírják ki sírás nélkül.<sup>5</sup>

*„Vannak ilyenek, akik nehezen viselik a megaláztatást, végül is bennük van, hogy meg kell csinálni, de tudat alatt nagy feszültség van bennünk. Többször láttam, hogy sírva fakadt, és akkor azt mondták az avatók, hogy ennyi elég is.”* (Kiss Csaba)

Az avatási rítus végső, beépítő szakasza szorosan kapcsolódik a veréshez. A kemény testi bántalmazásokat kiálló jelöltet a közösség immár befogadja. Az avatók ujjongva, tapsvihar közepette gratulálnak neki. A befogadás legszembetűnőbb jele az, hogy a felavatott egyéntől a nála fiatalabb játékosok is kapnak egy ütést.

*„Ez azt jelképezi, hogy már ő is a csapat tagja, azaz a nála fiatalabbakat avathatja.”* (Mód Péter)

Az egyes szakaszok egymáshoz való viszonyát vizsgálva feltűnik az, hogy a *liminális* aktusok száma kimagaslóan nagy. Ez valószínűleg azzal magyarázható, hogy a közösségnek a próbák által közvetített üzenetek tudatosítása kulcsfontosságú tényező.<sup>6</sup>

Az avatással a fiatal játékos még nem lesz teljes jogú csapattag. Annyi változás történik korábbi helyzetéhez képest, hogy most már a csapat elismeri a létezését, de továbbra is ő hajtja végre a legalantasabb feladatokat (például labdák, sapkák összeszedése stb.).

*„Nem hiszem, hogy ha az Árpíekat felavatjuk, akkor más lesz a helyzetük. Ettől nem én fogom vinni a labdát hétfőtől.”* (Bleszity Richárd)

A játékosok közti hierarchián azután már neki kell kiharcolnia a feljebb jutást. Mellőzött helyzete addig tart, amíg nem kerülnek a csapatba új játékosok, illetve teljesítményével nem sikerül biztos pozíciót kiharcolnia.

## Összegzés

A bemutatott *átmeneti rítus* bizonyos biológiai és fizikai változásokat kulturálisan, illetve társadalmilag szentesít. Az új játékosoknak lehet szerződésük, a külső szemlélő számára a csapat tagjainak tűnhetnek, de a közösség csak akkor fogadja el őket, ha átestek az avatáson. Példánkon keresztül láthatjuk, hogy az egyén életében bekövetkező változások csak akkor nyerhetik el jelentőségüket kulturálisan is, ha a változásokat társadalmilag kialakult és elfogadott normák között érvényesítik (Fejős 1979:413). A rítus szerkezetében a van Gennep-i strukturáltság jegyei felfedezhetőek. A három fázis közül az eltávolító szakasz foglal el központi helyet. A *liminális* szakaszhoz kapcsolódó próbák kulcsszerepet játszanak az egyéneknek az adott közösség elvárásaihoz és értékeihez történő szocializációjában. Az avatási próbák bizonyos üzeneteket közvetítenek a jelöltek felé. A különböző megaláztatások az új tagok tudatába vésik a közösség legfonto-

sabb alapelveit: az engedelmességet és az idősebb játékosok iránti tiszteletet.<sup>7</sup> (Mérkőzéseken kritikus pillanatokban fontos az említett elvek betartása.) A csoport életében bekövetkező változásokat a rítus tehát megpróbálja zökkenőmentessé tenni azáltal, hogy az újoncok tudtára adja az új státussal járó legfontosabb kötelezettségeket, amelyek nélkülözhetetlenek az adott közösség sikeres működéséhez.

Adatközlők:

Balla Viktor (szül.: 1978)  
 Baráth Ferenc (szül.: 1982)  
 Bleszity Richárd (szül.: 1977)  
 Boros Zoltán (szül.: 1977)  
 Bólya László (szül.: 1972)  
 Csörgő Péter (szül.: 1978)  
 Éles Vilmos (szül.: 1982)  
 Fülöp Tibor (szül.: 1958)  
 Kiss Csaba (szül.: 1978) \*  
 Kresák József (szül.: 1977)  
 Lengyel Gábor (szül.: 1960)  
 Molnár Tamás (szül.: 1975) \*  
 Mód Péter (szül.: 1975)  
 Németh Zalán (szül.: 1977)  
 Szebeni Zoltán (szül.: 1975) \*  
 Tóth Iván (szül.: 1976)  
 Varga Árpád (szül.: 1981)  
 Varga Péter (szül.: 1979)  
 Veres Iván (szül.: 1931)  
 Weszelovszki László (szül.: 1981)  
 Zsarkó István (szül.: 1978)

(A \*-gal jelölt játékosok és Fülöp Tibor edző 1998 nyarától már másik csapatnál folytatták sportpályafutásukat.)

## JEGYZETEK

1. Juha Pentikainen (1981) azonos címmel írt tanulmányában a *liminalitás* és hozzá kapcsolódó szimbólumrendszer részletes bemutatását adja.
2. A Csongrád Megyei Múzeumok 1998. november 25–27-én tartott tudományos ülészakán az *Avatási rítusok a szegedi vízilabdacsapatnál* című előadásomban részletesen bemutattam a kutatás módszereit, körülményeit, a rítus egyes szerkezeti elemeit (elválasztás, eltávolítás, befogadás). Terjedelmi okok miatt azonban nem volt lehetőségem mélyrehatóan elemezni az avatási próbákat, amelyek külön figyelmet érdemelnek, mivel a *liminális* aktusok – mint ahogy látni fogjuk – a rítus lehangsúlyosabb részét képezik, és kiemelkedő szerepet játszanak az egyén és a közösség kapcsolatrendszerének átalakításában, az új státus betöltésével járó változások problematikus-

- ságának csökkentésében. Jelen tanulmány elsősorban ezt a hiányt hivatott pótolni.
3. A fentiekben említett státusváltozást jelölő elemek igazából csak az adott közösség számára bírnak jelentéssel. Ezzel szemben például a végzős diákok szalagjai által közvetített üzenet nemcsak az iskola tagjai, hanem a társadalom nagy többsége számára is értelmezhető.
  4. Victor Turner (1967:254) is kiemeli a homoszexuális elemek jelenlétét az általa vizsgált avatási szertartásokban.
  5. Malcom B. Hamilton (1998:165) szerint a testi bántalmazással okozott fájdalom egyfajta sokktaktikának tekinthető, amely az új státussal járó viselkedési normák pszichológiai hajlandóságát segít kialakítani, drasztikusan és gyorsan megértetni.
  6. Niedermüller Péter (1983:415) a lakodalom szokásegüttesének elemzése kapcsán hasonlította össze az egyes szakaszokat. Arnold van Gennephez hasonló következtetésre jutott, akinek sikerült megfigyelnie, hogy a különböző átmeneti rítusokban nem ugyanaz a fázis tölt be központi szerepet. A temetés esetén az elváltató, az avatási rítusokban pedig az eltávolító rítusok meghatározóak. A lakodalom szokáskörében a beépítő fázis játszik fontos szerepet, mivel a közösség érdeke azt kívánja, hogy az egyént minél zökkenőmentesebben beillesszék az új státusba.
  7. Victor Turner (1997:54) kiemeli a *liminalitás* fegyelmező funkciójának szerepét, amely nemcsak a magas státussal rendelkezők szabályozására igaz, hanem az általunk vizsgált rítus jelöltjeire is.

## IRODALOM

AGAR, MICHAEL

1996 *The Professional Stranger*. San Diego: Academic Press.

FEJŐS ZOLTÁN

1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlatja. *Ethnographia* 90(3):406–414.

FISKE, SHIRLEY

1975 *Pigskin Review: An American Initiation*. In *The Nacirema*. Michael A. Rynkiewich – James P. Spradley, eds. 55–68. Boston: Little, Brown, and Co.

HAMILTON, MALCOM B.

1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest: AduPrint.

LEACH, EDMUND

1976 *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.

MCCLAFFERTY, ERIC

1982 *Rites of Passages on an American High School Swim Team*. In *Researching American Culture: A Guide for Student Anthropologist*. Phillip Kottak, ed. 199–209. Ann Arbor: University of Michigan.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1983 Az akció mítosza. In *Lakodalom*. Novák László – Ujváry Zoltán, szerk. 409–417. Debrecen: Kosuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.

PENTIKÄIEN, JUHA

1981 The Symbolism of Liminality. *Studia Fennica* 26:154–165.

TURNER, VICTOR

1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

1997 Liminalitás és communitas. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 51–63. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

LÁSZLÓ MÓD

## Initiation. The symbols of liminality by a waterpolo team in Szeged

Many anthropologist have already delt with the problem of rites of passage. These studies mostly were based on fieldwork and research in non-literate societies. The theoretical assumptions of Arnold van Gennep and Victor Turner can be used to interpret the modern forms of rites of passage. This paper will examine one type of initiation ritual on the basis of fieldwork in a waterpolo team with Victor Turner's discussion of liminality and its symbolism. The function of the ritual's liminal acts is to socialize new members to the expectations and values of the community. Thus the ritual's aim is to minimize the problems caused by entering of the persons, who will be members of the community after the participation in the rite.

## „Add neki az erőt, ha kéri!...”

### Mai otthon szülési szokások Magyarországon<sup>1</sup>

A tanulmány a mai hazai otthon szülési szokásokat tekinti át. Az otthon szült anyákkal készített interjúk és a résztvevő megfigyelések tapasztalatai alapján kirajzolódik egy, a kórházi szülésektől alapjában eltérő, más szülési alternatíva. Miben és hogyan különbözik egymástól a kettő? A szülés biológiai jelentőségén túl milyen kulturális és szociális értékeket tulajdonítanak ennek a folyamatnak?

A vizsgálat bemutatja az otthon szülések jellemzőit, és választ keres az otthon szülés választása mögött meghúzódó motívumok és értékorientációk kérdésére.

**E** tanulmány egy 1996 és 1998 között végzett kutatómunka néhány tapasztalatának ismertetése. A munka alapját a gyermeküket otthonukban világra hozó szülőkkel készített, hangszalagra rögzített mélyinterjúk és résztvevő megfigyelések képezik. Az interjúk alapján kialakult képet árnyalják, kiegészítik az otthon szüléssel kapcsolatban megjelent cikkek, az otthon szülők által kiadott sajtótermékek tanulmányozása és a számtalan beszélgetés otthonukban szült anyákkal, melyeket nem rögzítettem.

Magyarországon a társadalmi gyakorlat jelenleg az, hogy a nők kórházban szülnek, csak elvétve találkozunk olyan anyákkal, akik gyermeküket otthonukban hozzák a világra. Hogy hányan vannak ők, nem is igazán lehet tudni. Az egyetlen adat, amit ezzel kapcsolatban emlegetni szoktak, az hatszáz otthon szülést mutat hét éven belül (1991 és 1998 között). Ez a hatszáz szülés azonban gyakorlatilag egyetlen szülésznő nevéhez és tevékenységéhez kapcsolódik, ugyanis ma hazánkban csak ő az, aki vállalja, hogy segít a családok otthonában is. Ezenkívül az otthoni szülés csak elvétve fordul elő, és csupán abban az esetben, ha a szülő nő valami miatt nem kerül időben kórházba, illetve ha a szülő maga bonyolítja le a szülést.

Az otthoni szülés olyan gyakorlat, amely fél évszázaddal ezelőtt még bevett szokás volt hazánkban, majd szinte teljesen eltűnt. Hogyan és milyen formában kel ma ismét életre? Milyen értékeket képvisel a kívülállók és a benne részt vevők számára? Milyen ma egy otthoni szülés, hogyan zajlik, kik vannak jelen, miért választják inkább a családok ezt az alternatívát?

A kórházban szülő nők közül vannak olyanok, akik tapasztalataik során azt érzik, hogy valami nem megfelelő a számukra, valamilyen igényt nem elégít ki a kórházi szülés rendszere. Erre való reakcióként közülük egyre többen a kórházak helyett az otthont választják. Az otthon szülés egyes átvett elemei a mai magyar viszonylatokban azonban már más gazdasági-társadalmi környezetbe ágyazódnak be, így az egész szokás más színezetet kap.

## Az otthon szülők „közössége”

„Dr. Geréb Ágnes Magyarországon az egyetlen szülész-nőgyógyász szakorvos és pszichológus, aki szakmailag megalapozott felkészítéssel és kellő tudományos és technikai háttérrel otthoni szüléseket kísér. Mintegy tizenöt éves kórházi munka után immár nyolc éve kizárólag a szülőpár otthonában – és hamarosan a munkatársaival létrehozott Születésházban is – otthoni körülmények között vesz részt szüléseken. Ilyen formában mára már évente több mint száz szülést kísér, mind ez idáig hatszáznál is többet.” (Bóna-Bóna 1998:56.)

Ahogy a fenti idézetből is kiderül, Magyarországon közismerten egyetlen szülésznő „kísér” otthoni szüléseket. Tevékenységéhez az utóbbi hét évben többen kapcsolódtak. Létrehoztak egy alapítványt (Alternatal), mely különböző, szülésről szóló könyveket adott ki. Többen a szülés eseményéhez szakemberként is csatlakoztak (orvosok, pszichológusok, egészségügyi dolgozók, gyermekorvosok, pedagógusok), akikre jellemző volt, hogy többnyire ők maguk is szültek otthonukban. Tollukból több írás is megjelent. Mások csupán mint szülők kapcsolódtak hozzájuk. Segítségükkel már kialakult egy dúlahálózat. (A dúlák az otthoni szülés során tevékenykedő női segítők.) A Népjóléti Minisztérium támogatásával dolgozni kezdtek egy budapesti, úgynevezett Születésház kialakításán, azonban anyagi okok miatt (a minisztérium visszavonta a támogatást) a terv nem valósult meg. Ezután a csoport Érden kezdte meg a születésház kiépítését. Ez az intézmény jelenleg is működik, és itt tartják a szülésre felkészítő programokat is.

A szülők többféleképpen kapcsolódhatnak a csoporthoz: egymásnak adják tovább az élményeket, így egyre több leendő otthon szülővel ismertetik meg azokat. Jellemző, hogy egy-egy más szempontból létező „kör” nagy része is bekapcsolódik (például egy-egy vallási közösség, alternatív óvodai szülői közösség, baráti társaság). A csatlakozás másik útja a szülésznő tevékenységének megismerésével történik (például szakmai fórumokon vagy a tömegkommunikáció csatornáin át).

Az otthon szülők körében van egy szorosabb egység, mely azokból áll össze, akik a jelenleg kialakulóban lévő szervezeti életben vesznek részt (kampányok indítása, pályázatok figyelése, szórólapok készítése, sajtótájékoztató, tanfolyamok szervezése és tartása, különböző szakmai fórumokon való képviselet), emellett pedig vannak olyanok, akik a tanfolyamon és a saját szülésükön kívül nem kapcsolódnak más szálon a csoporthoz. Így lehet az otthon szülő anyák csoportja bizonyos értelemben „képzelt közösség” is; a tagok nem feltétlenül ismerik egymást és az utánuk következőket (Anderson é. n.).

A munkám során felkeresett anyák mindannyian egy szülésznő közreműködésével szültek, az ő személye mintegy összekötő kapocsként működik. Az otthon szülő anyák többsége szellemi munkát végez, felsőfokú végzettséggel rendelkezik. Az anyák közül sokan dolgoznak az egészségügyi rendszerben, és jellemző, hogy sok köztük a pedagógus, pszichológus.

A csoport tagjai bizonyos szempontokból hasonlóan érzik magukat, a kórházi szülésektől azonos pontokon határolják el magukat. Mielőtt azonban ezeket a pontokat szemügyre vennénk, érdemes bemutatnunk magát a kórházi szülés rendszerét, hiszen ehhez képest rajzolódna ki az otthon szülés körvonalai, és fogalmazódnak meg jellegzetességei.



## A mai társadalmi gyakorlat: kórházi szülések

Míg a nem ipari társadalmakban a nők otthonukban vagy egy erre a célra kialakított helyen szülnék nőrokonaik és bábák segítségével, addig az ipari társadalmakban – így Magyarországon is – a szülések többnyire *intézményes kórházi keretek között* zajlanak.

A magyarországi gyermekvárasi és -szülési helyzetről 1987-ben átfogó kutatást végeztek első gyermeküket váró anyák körében. (A hazai körülmények azóta néhány vonatkozásban változtak csak, melyekre később utalok is.) A fent említett kutatás eredményeiről a *Terhesség, szülés, születés II.* című könyv (Hanák 1991) bevezetőjében a következőket olvashatjuk: „A beteggé válás a szülő nők számára kikerülhetetlen valósággá válik. Mintha minden terhesség patológiás eset lenne, gyakran úgy kezdődik. A szülő nő kiszolgáltatott és ellátott is egyszerre... Az elidegenedés a saját testtől fokozódik a szeparációval, hogy a világra jött gyereket az anya nem kapja meg, elválasztják, rögtön elviszik tőle.” (Losonczy 1991:31.) Mindez traumatikus az anyára és a gyermekre nézve is. Nincs kapcsolat az anya és a gyerek között, nincs kapcsolat az anya és az apa között, és nincs kapcsolat az apa és a gyermek között sem.

A terhesség, szülés, születés területén két női szakma van: a bábaké és a védőnőké, s mindkettő egyre jobban veszített a jelentőségéből. Az otthoni szüléseknél használatos technikai felszerelések alkalmazásával fokozatosan a férfi orvosok vették át az irányítást és az ellenőrzést a szülések felett. A szülések intézményes keretek között történő levezetését segítette természetesen a Semmelweis által bevezetett higiénés feltételek javítása is, aminek következménye a szülési halálozások nagyarányú csökkenése volt.

A női élet nagy fordulójában tehát a férfiak vették át a hatalmat a nő teste-lelke, rendelkezési jogai felett. „Érdekes, hogy amikor a legnagyobb életfordulóhoz érkezik el a nő, az a terület, amely évezredekken keresztül a női tudás, tapasztalatkövetítés, a női szolidaritás csaknem kizárólagos területe volt, mostanra már kizárólagos férfidominancia alá került.” (Losonczy 1991:35.)

## Kórházi szülés otthonosabban

A szülési szokások reformja összefügg a feminista mozgalommal, mely a keleti és természetes gyógymódokat részesítette előnyben. Ezek a hatások hazánkat is érintették, s a kórházi gyakorlatban megjelentek különböző alternatív lehetőségek, aminek következtében az elmúlt tíz évben az előbb bemutatott helyzethez képest változásoknak lehetünk tanúi. A reformokat általában a családok egységének megerősítéseként – a korai anya-gyermek kapcsolat jelentőségét hangsúlyozva – a magzati és az újszülött-kompetencia felismerésének következményeként vezették be.<sup>2</sup> Így a kórházak nagy részében lehetővé tették az úgynevezett „apás szüléseket”, aminek több szempontból is jelentősége van.

Ehhez kapcsolódóan a svéd társadalomban készült vizsgálatokról a hazai viszonyokhoz hasonló leírást olvashatunk: „A biológiai és szociális nem különbségét jelzi, hogy míg a nő terhessége látható, miként a szülésnél is vitathatatlan, ki az anya, az apa esetében nincs olyan objektív pillanat, melytől kezdve apának nevezheti magát. Az apaság

s anyaság tehát nemcsak biológiai, hanem kulturális tény is. [...] Ezért mind több apa kíván jelen lenni a szülőszobában is, s az ott tapasztaltakat »illik« revelatívként, mélyreható érzelmi élményként felfogni.” (Heltai 1997:54.)

Néhány kórház szülészetén alkalmazkodni próbálnak az ilyen irányból felmerülő igényekhez azzal, hogy a környezetet átalakítják, helyet biztosítva a szülőpárnak. „...a tér kialakítása is az új apaságkonceptió jegyében történt, alkalmas egy közsférában zajló magáneseemény (a születés) befogadására. A nőknek saját szobájuk van, a szülés többé nem értelmeződik betegségként, hódítanak a természetes szülés változatai. Az orvosi attitűd is változott, általában megkérdezik a szülőket, mit kívánnak, s csak akkor avatkoznak be, ha veszély van. A szülők a szülés után a szobában maradhatnak. E változások azért különösen érdekesek, mert a gyerekek a közelmúltig közterületen születtek, s a nők nem tudták, mi fog ott velük történni, mert a doktorok integritása akkor fontosabbnak tűnt, mint a szülők akarata.” (Heltai 1997:55.)

Az „apás” szülések során tehát az apa fizikailag is – szó szerinti értelemben – „szülője” lesz a gyermeknek azon túl, hogy ily módon szociális státusát, az „apaságát” is deklarálja.

Elterjedt a „rooming-in” rendszer, melyben a baba és mama együtt, egy szobában lakhat a kórházban. Bevezették – bár még ma sem elterjedt igazán – a kádban vajúdást és a szülőszék használatát. Lassan egy adott kórházra nézve hátrányosnak tekinthető, ha ezek a lehetőségek nem adóttak. (A magyarországi kórházi lehetőségekről 1998-ban a MÉRCE Egyesület *Méltó módon szülni* nevű kampánya keretében átfogó felmérés készült, aminek eredményeit a *Születéskalauz* [Farkasné Szódy 1997] foglalja össze.)

A ma otthon szülő anyák úgy gondolják, hogy a kórházban bevezetett változások csak részben örvendetesek, és hogy ezek nagy része inkább megerősíti a fennálló intézményes rendszert, a mögötte meghúzódó szemléletet pedig alapvetően nem módosítja. Az orvos még mindig specialista marad, aki „fogadja” a „beteget”, és legfeljebb „megengedi” – ha megengedi – hogy a nő szülési pozíciót választhasson. A szülésre felkészítő programok pedig csupán a kórházi körülményekhez való alkalmazkodást könnyítik meg, nem pedig az „asszonyokban rejlő lehetőségek kiteljesedését segítik”.

Milyen is egy otthon szülés ma Magyarországon? A kérdésre az otthon szülő anyák azt válaszolják, hogy két egyforma szülés nincs, még ugyanannak az anyának az egymás után következő szülései sem azok. Tapasztalataim szerint vannak azonban kimondott vagy a kutató által megfogalmazható hasonlóságok.

## Ráhangelődés a szülésre

A magyarországi, otthonukban és a kórházban szült anyák között már a felkészülés idején nagy különbséget láthatunk. A kórházban szülő nők nagy része az adott intézményben indított szülésre felkészítő tanfolyamokon vesz részt (ez az apás szülésnek előfeltétele; a tanfolyam végén írásos igazolást adnak a részvételről), melynek keretében többnyire Lamaze módszerét – amely a megfelelő légzéstechnika elsajátításával a szülés irányítását ígéri – alkalmazzák.

Az otthon szülő nők közül sokan részt vettek ilyen jellegű csoportokon, s meglehetősen negatív véleménnyel vannak ezekről: „...az *tényleg ilyen beteg torna, szóval nem*

*tudom, miért gondolják azt, hogy ha neked pocakod van, akkor csak a kezed meg a lábad bírod ilyen nehezen felemelni, szóval mondtam, hogy köszönöm, nem kérek ebből. És volt egy ilyen beszélgetés a gátmetszésről... volt egy csomó nagy pocakos mama... és ezt így elmesélte az a nő, aki tartotta, hogy akkor az úgy érzik, meg olyan, mintha egy sündisznó lenne a lábad között, és a gátsebet hogyan kell ellátni, és szóval teljes horror... és ott láttam a rémületet a kismamák szemében, hogy ez tényleg nagyon cefet dolog lehet, amikor így beléd vágnak, meg akkor ezt órákon keresztül így taglalgatták, és hogy mit kell vele csinálni... és aztán mondta a nő, hogy nahát akkor ezek után relaxáljunk egy kicsit. Tudod, ilyen relax... »örömmel várom gyermekem születését, örülök a mozgásainak«, és így tovább. Feküdtem és azon gondolkodtam, hogy hova kerültem!? Szóval ilyen göresöket csinálni, és utána azt mondani, hogy na akkor most relax, és még örülj is ennek a gyereknek, amikor széthasogatnak, tök abszurd!»*

Az otthonukban szülni kívánó asszonyok szintén főlkészülnek a nagy eseményre, bár készülődésük alapjaiban más képet mutat. A Születésházban rendezett tanfolyamokon vesznek részt, ahol a szülésznővel és a dúlakkal személyes kapcsolatot teremtve, előadásokat és videofelvételeket használva, beszélgetés közben kapnak a felkészülésben segítséget, melynek során olyan „kényes” témákat is érintenek, mint a szexualitás vagy a halál.

A felkészülés része a szülőpár önismerete, egymáshoz való viszonyának rendezése, kapcsolatuk mélyén meghúzódó, addig esetleg rejtett, de a szüléskor felszínre jutható s ezzel a szülést akadályozható konfliktusok feltárása, megoldása. A felkészülések a Születésházban csoportosan zajlanak, szakemberek (szülésznő, pszichológus) és ott-hon már szült anyák körében.

A felkészülésben jelentős szerepe van véleményem szerint a szüléskor szükséges különböző eszközök beszerzésének, melyet a szülők maguk tesznek meg, ezzel is fokozva részvételüket és felelősségvállalásukat az eseményben. Így tehát feladatuk a masszírozáshoz szükséges különböző illóolajok, a papírvatta megvásárlása, lepedők vasalása, gumilepedő beszerzése, nagyobb fazék előkészítése a vízmelegítéshez és takarók előkészítése, melybe az újszülött kisbabát lehet majd bugyolálni.

A kórházban szülő nőnek nem kell figyelmet szentelnie ezeknek, hiszen az intézmény beszerzi, előkészíti, majd eltakarítja vagy kitisztíttatja ezeket. Mindez vonatkozik az asszonyok szülési ruházatára, kórházi köpenyére (csak néhány intézményben engedik, hogy saját ruhában szüljenek az anyák) csakúgy, mint az újszülött baba pólyájára.

A tervezett kórházi szülés esetében a vajúadás fokozódását jelzi, ha az anya bemegey a kórházba. Ilyenkor először a „vajúdó” helyiségbe kerül, majd a folyamat előrehaladtával bekerül a „szülőszobára”, szülés után két óra elteltével a „gyermekágyas osztályra”, 4–5 nap elteltével pedig haza. Ezek mesterséges szakaszok a folyamatos, egymás után következő szülések lehetővé tétele, a műszerek működtetése és hasonló okok miatt. Ezen keresztül a szülés folyamata is részekre szakad. Arról, hogy éppen milyen fázisában tart a szülés – az anya érzésein kívül – az orvosok által végzett folyamatos műszeres és manuális vizsgálatok adnak visszajelzéseket. A fent leírt szakaszok a későbbi emlékezésben, az élmények felidézésében viszonyítási pontokká válnak, a történet és az anyává válási folyamat élményének alapkövei lesznek.

Otthon szülések esetében ezzel szemben azt figyelhetjük meg, hogy a szülés kezdetének időpontját általában nem lehet pontosan tudni. Bár a magzatvíz elfolyása, szü-

várgása vagy a rendszeressé váló méhösszehúzódnások erre utaló „jelként” szerepelnek, előfordul azonban, hogy még ekkor sem egyértelmű. Ennek egyik oka a szülés természetében, folyamatosságában rejlik, másik pedig az, hogy az otthon szülések során ez a fokozatosság nagyon-nagyon apró lépésekben történik, hiszen mindent türelmesen „kivárnak” a szülők és a segítők.

## A segítők és az általuk nyújtott segítség a szülés során

Amikor a szülők úgy érzik, hogy valami elkezdődött, telefonon értesítik a szülésznőt. A szülésznő mindig a szülő nővel akar, „szeret” beszélni, mert a hangjából tudja, érzi, hogy hol tart a folyamatban. Sóhajtozik-e, nyög-e egy-egy méhösszehúzódnás közben, egyáltalán tud-e még beszélni a fájdalomtól, tud-e a telefonhoz menni. A helyzettől függően kétóránként, óránként (és így tovább) kell szólni neki. Az aktuális állapottól, a napszaktól (például ha közeledik az éjszaka, a helyszínre megy, és pihen ő is, amíg lehet), távolságtól függően érkezik meg a szülésznő. A dűla nem mindig érkezik együtt a szülésznővel.

A szülésznő megérkezését, amely általában megnyugtatóan hat a szülőkre, többen valamiféle *szüléshatárnak* is érezték. A magával hozott eszközök kipakolása, a kézmosás, a segítők átöltözése (magukkal hozott saját ruhába), a szülés előrehaladtával pedig a masszírozáshoz használt víz melegítése, hidegben a babának szánt takarók melegítése egyfajta szakaszolók: egy kicsit mindig azt éreztetik, hogy valami mozdul a folyamatban, több vagy más fog történni, mint eddig történt. A szülés folyamatában az otthon szülők szerint „a dolgok akkor történnek, amikor történniük kell”, „a gyerek akkor jön, amikor jönnie kell”. Ebből fakad, hogy adott esetben több napig is eltart egy szülés.

A szülésznőnek nincs meghatározott munkaideje, amikor hívják, akkor megy, és amíg tart a szülés, illetve azt követően legalább két óráig marad. A segítők nem a munkaidő-beosztáshoz, műszakváltáshoz, az objektív időhöz igazodnak, hanem személy szerint ahhoz az anyához, akinek segíteni fognak.

A kórházban segítő személyek, pontosabban a „személyzet” orvosokból, nekik alárendelt szülésznőkből, nővérekből és takarítókból áll. A szülés utáni időszakban, a kórház másik részlegében más emberekből álló személyzet veszi körül az anyákat és gyermekeiket. Bonyolítja a helyzetet a minden részlegben rendszeres műszakváltás. Ez vonatkozik a szülés idejére is, ha az éppen a váltást átfedő időben történik. Amennyiben ügynevezett „fogadott orvosa” van az anyának (külön kérésre, fizetség fejében), csak ő az, aki a szülés bizonyos fázisától – melyet a kórházban a személyzet határoz meg – folyamatosan jelen van az anya hozzátartozóján kívül.

A kórházban a szülés könnyítése érdekében gátmetszést végeznek, oxitocin- (méhösszehúzódnásokat serkentő hormon-) injekciót adnak, steril körülményeket teremtenek, helyenként engedik sétálni és zuhanyozni a vajúdo asszonyt, magzatburkot repesztenek, fájdalomcsillapító gyógyszereket adnak, a háttérben biztosítják veszély esetére a megfelelő műszereket és szakértelmet. Az otthon szülő anyák ezeket nem érzik segítségnek, nem igénylik őket, sőt némelyiket egyenesen károsnak találják.

Az otthon szülések során nem az anyai fájdalom csökkentése az elsődleges cél. A fájdalomról úgy vélekednek, hogy az egy bizonyos mérték fölött „már nem is igazán a fájdalom élményét kelti”, hanem hozzásegít egyfajta transzállapot kialakulásához.<sup>3</sup>

A segítség abban áll, ha a gyermeket tudják segíteni abban, hogy a maga ütemében szülessen meg. Ezt elsősorban az anya ráhangolódásán keresztül lehet elérni. Az *Ott-honszülés* című könyv (Sagov et al. 1992) szerint a vajúdónak talán az segít a leghatékonyabban, ha saját maga tesz valamit. Ehhez számos ötlettel is szolgál: pozícióváltás (kitámasztás párnákkal, emberi segítséggel), mozgás (a medence ringatása, szabad tánc, himbálódzás), önmasszázs (a has finom, körkörös mozgással való simogatása), hideg vagy meleg borogatás alkalmazása (meleg az alhasi tájékon, a hát egy kis részén, a keresztcsontnál, a combok közt, a gátnál; hideg az arcon, nyakon, mellkason).

A mai otthoni szülésekkor főleg muskotályos zsályát, mandulaolajat, orbáncfűvet használnak. További segítségül szolgálhatnak a következők: testápolás, kellemes illatokra (virág, étel, parfüm, fenyő, babér) figyelés, a házon kívül séta, mozizás, függőágyban való hintázás, zenehallgatás, tv-nézés, vízzel kapcsolatos tevékenységek, meditációs és vizualizációs technikák, relaxációs gyakorlatok, vajúdási légzőgyakorlatok (Lamaze- és Bradley-módszer), éneklés, dudorászás, zenélés, mentális erőfeszítések (számolás, az óra figyelése), kötés, varrás.

A mások által nyújtott vajúdási segítség tulajdonképpen csak kiegészíti azt, amit az anya saját magának tud biztosítani. Legnagyobb szerepe a fizikai és lelki kontaktusnak van: a test különböző részeinek masszírozása (kukoricakeményítő, jó masszázspor, olajok, például étolaj is), együtt légzés a kismamával, tartás és támasz (ölelés, séta közben támogatás), szóbeli bátorítás (mindenfélre vonatkozóan, legyen az bármi, például külső megjelenés), amennyiben nem hozza zavarba a kismamát. Ezenkívül szemkontaktus, hideg vagy meleg alkalmazása, verbális és taktilis relaxációs technikák, a megfelelő – azaz az anya hangulatával összhangban lévő – légkör megteremtése (például ünnepi, pihenő, vízhez közeli anyaméhszerű, sötét, csendes fürdőszoba, víz alatt tartott fülek az ingerek kiszorítására, szabad mozgás, intimitás).

További segítség lehet, ha valaki főz, elmosogat, ajtót nyit, vigyáz a gyerekekre. Te-repmunka-tapasztalatból tudom, hogy a parkolás elrendezése egy belvárosi utcában, az enivalóról való gondoskodás, a telefonok felvétele szintén ilyen jellegű segítségek.

A már meglévő nagyobb gyerekeket vagy nagyszülőkhöz küldik, vagy azok kívánsága szerint engedik közel az eseményhez, de általában hívnak egy felnőttet, aki vigyáz rájuk, ha szükség van rá.

Az otthon szülő anyák így beszélnek a szülés közben kapott segítségről: „...és jött egy barátnőm, hogy elterelje a figyelmemet a fájdalomról, mert így emlékeztem az otthoni szülésre, de itt más volt... az Ági hozott ilyen masszírozó olajokat, amik mondták, hogy enyhítik a fájdalmakat, kezdték masszírozni a hátam... elkezdtem agykontrollozni, tehát relaxálni, az nagyon jó volt. Egész éjszaka beszélgettünk, gyertyát gyújtottunk, masszírozták a hátam, idementünk, odamentünk a lakásban és egyszer csak megszületett... a végén úgy hozzábújtam a férjemhez, hogy öleljen meg, és akkor szerintem utána tíz perc múlva megszületett.”

Segítség a különböző gyógynövényes főzetek alkalmazása is: „...próbálkoztunk mindennel, hogy mi kényelmes... azért ez egy háromtagos műfaj, mert a Judit járt ki a

*konyhába forralni a vizet, amibe muskotályos zsályát csöpögtettek bele... [T. T.: Azt ők hozták magukkal?] ...nem, azt mondja az Ági, hogy legyen itthon muskotályos zsályá, meg mandulaolaj, meg orbáncfű... és akkor nagy fazékba hoztak vizet és pelenkát... és belerakták ebbe a muskotályos zsályás olajba, és amilyen forró vizet csak elbírsz, nagyon finom a hasadnak... így cserélték váltva... másfél órán keresztül biztos, hogy cseréltük.”*

Egyénenként változó, hogy ki milyen forrásból gyűjt magának támogatást: *„...egy dolgot szerettem volna, hogy legyen itthon, az a szőlőcukor volt, hogy hátha elfogy szülés közben az erőm, és akkor valami energia... de nem fogyott el az erőm.”*

Egy dűla így számol be a szülésnél nyújtott segítségéről: *„...kérte az anya, hogy masszírozzuk, igen kemény fizikai munka volt, mindig mondta, hogy erősebben, erősebben... a férjjel mindig cseréltünk... végül is úgy szült, hogy az én egyik lábamon és a férje egyik lábán ült, mintha széket csináltunk volna neki magunkból...”*

A kórházi szülések során a legtöbb szülészorvos férfi, aki elsősorban szakmai tudásával segíti az anyákat. Rajta kívül az asszonyok párja van jelen, mint a másik nem képviselője. Ő főleg lelki támogatást nyújt, illetve a légzési technika végzésében, az anya fizikai támogatásában segít.

A mai otthon szülések alkalmával a férj rendszerint jelen van, s az anyák általában ezt pozitív élményként élik át. (A szülő nő édesapja csak a legritkább esetben vesz részt.) A partner szerepét a következők feladatokban tapasztaltam. Egyrészt konkrét fizikai segítséget nyújtanak (ölelés, masszírozás, megtámasztás, simogatás), másrészt lelki támaszt nyújtanak a szülés egésze alatt és a szülés elakadásánál is (biztatás, beszéd). Ezen túl számtalan esetben láttam, hogy a férj volt az, aki figyelte az időt a méhösszehúzódások között, vagy a hőmérsékletmérések során, ezzel gyakorlatilag a kinti, objektív világgal tartva a kapcsolatot.

A szülésznő szerint: *„Nehéz férfiként férfinak maradni szülés közben. Sok erotika van ebben. Van olyan férfi, akinek nem könnyű ezt végignézni. Van olyan szakasza a szülésnek, ami vitathatatlanul erotikus érzéseket kelt. De egy nőnek könnyebb a szülés más jelentését is átélni. Ha érez is erotikus, de a teremtésben érzi magát részesnek. Előrébb van... De sokszor, ha a párt szülés közben magára hagyjuk, a férfi megtalálja férfiszerepét.”* (Bóna–Bóna 1998:57.)

A férfiak végzik ma is a méhlepény eltávolítását, és többnyire a férfiak viszik el a levett vért a vérellátó intézetbe, illetve intézik a hivatalos ügyeket (mint például a megszületett gyermek anyakönyvi kivonatának elkészíttetését).

A kórházban szülésznők és ápolónők veszik körül az anyákat, akiknek egyrészt közvetlenül segítenek, másrészt közvetítenek az orvos és a beteg között.

Az otthon szülések esetében a segítők munkáját a szülés folyamatára való ráhangolódás jellemzi, melyről az anya és a gyermek jelzésein át kapnak információkat. Ráhangolódás egymásra, a szülés ütemére, ezeknek való alárendelődés, engedés, kísérés a kulcsszavak. *„Az a jó segítők, aki nem »akar«, hanem enged és kísér.”*

*„A nő az erő engedésében, a hagyásban, a teljes odaadásban válhat igazi nővé. Erre taníthatja a szülés”* – mondják az anyák. Ahogy látom, a segítők tulajdonképpen ugyanezt csinálják az anyára való ráhangolódáson keresztül, ezzel egy olyan elfogadó és megengedő légkört teremtve, mely egyben mintát is nyújt a szülőanyának. Ez a szociális háló, az anyával az engedésben szolidaritást vállaló nők együttese a legnagyobb nehézségek

közepette is megtartja az anyát, eközben pedig megteremti az elfogadó, önfeláldozó, a másik embert – szinte feltételek nélkül – kiszolgáló „női közösség” (később pedig az anyákhoz tartozás) élményének alapját.

Ez az anya-segítők közti egymásra figyelés, egymásra reagálás azonban időnként furcsa helyzetet teremt, mindebben a magára hagyatottság érzését hívja elő. Egy anya, aki második gyermekét szülte, így számol be élményeiről: *„Az volt a furcsa ebben a szülésben, hogy egyáltalán nem tudtam, hogy mit kéne csinálnom, és nekem szükségem lett volna néhány mondatra, hogy... de az Ági csak várakozott, és én is csak várakoztam, mert ugye, még nem szültem otthon, és nem tudtam, hogy mit vár tőlem... és valószínűleg nem várt semmit, hanem azt akarta, amit én akartam volna. Én meg szerintem egyedül akartam lenni (nevet), és nem küldtem ki senkit, mert nem mertem.”*

A segítők biztosságot adnak az anya számára: *„...és akkor reggel ötkor megérkezett az Ági, és tudom, hogy idehajolt, megpuszilt és az olyan nagyon megnyugtató volt... és mondtam, hogy jó, akkor kezdődhet, mert akkor már nagyon fájt... Az Ági jelenléte nagyon megnyugtató, a hangja is meg ő maga is, meg a személyisége is... és tudom, hogy nélküle is megszületett volna a Bálint, de nagyon jó volt, hogy megérkezett.”*

A nők összetartozásának élményét szinte mindenki megemlíti: *„...a hitem a születésben... az ilyen nagybetűs anyaság, tehát mint Mária, Nagyanya, tehát ilyen női erőként gondoltam ezeket... és nagyon hálás vagyok, hogy... végül is csodaként... nem tudok mást mondani, mint hogy ilyenkor az asszonyok részévé válnak egy nagy női erőnek vagy energiának, és átszellemlenek... és akkor ebbe beletartozol, és az Ági is, ő is így átszelleml, ő is más lesz...”*

*„...iszonyú nagy élmény, nagyon sokat adott... ilyen nagyon szolidáris leszel más nőkkel. Azt mindig is láttam, hogy akik már szültek, azok között van valami iszonyú nagy kohéziós erő, vagy nem tudom... szóval értik egymást, és te belépsz abba a táborba... valahogy érted a másikat, vagy tudod, hogy átment egy ilyen élményen, most függetlenül attól, hogy kórházban szült-e vagy otthon, de van egy ilyen összetartó erő, ami férfiak között nem hiszem, hogy van... ilyen »nagy tudás«... [T. T.: Mi ez a nagy tudás szerinted?] Hát én nem tudom másképpen mondani, ilyen kapu leszel, vagy ilyen átjáró két világ között... szóval ilyen teremtés.”*

A segítőasszonyok a vajúdo nő állapotára ráhangolódva szinte visszatükrözik azt: ringó mozgás, elszenderülés, a vajúdo aktívabb szakaszaiban pedig élénk figyelem. Ide kívánczik egy részlet a saját megfigyeléseimből: *„... ahogy az anya ringatja magzatát, úgy ringanak a segítőasszonyok a földön kucorogva, mintha ők is gyermeküket ringatnák – a szülő anyát. Amikor a vajúdo pihen a méhösszehúzódások között és elalszik, a segítőasszonyok is elálmosodnak, másodpercekre el-elbóbiskolnak, vagy inkább kávét kérnek. Ahogy a következő kontrakció erősebb, és az anya torkából a fájdalom hangjai törnek fel, úgy az asszonyok éberren figyelnek, biztatják az anyát, törölgetik, készen állnak a cselekvésre. Ahogy egy jó anya lesi kisbabája rezdüléseit, keresi és érti szavak nélkül is jelzéseit, úgy keresi, érti és szolgálja ki a segítőasszony a szülő nő igényeit...”*

*„...nagyon meghitt együttlét volt, tudom, hogy az Ágiék sem voltak kívülállók, itt ültünk a földön egy kupacban...”*

A segítők egy része dúla, más részük a szülőpár közeli baráti vagy családi hozzátartozója: partner, nővér, sógornő, barátnő. Régen a női rokonoknak nagyobb volt a szerepe, a megtartó ereje, a szülő nő anyja, anyósa segítettek a szülés körül.

A családtagok közül a legritkább esetben vesz csak részt a szülönő édesanyja. Saját elmondásuk szerint ez utóbbi helyzetek általában nehéznek bizonyulnak a szülönők számára. Ennek valószínűleg egyik oka a szülések szexuális színezete, a másik – amint egy szülésznő mondja – az, hogy *„ilyenkor eszükbe jut az édesanyáknak a saját kihagyott, elrontott anyaságuk, és beléjük van ültetve, hogy a szülés az egy veszélyes dolog, féltik a lányukat, az aggodalmaskodás nem segít ilyenkor...”*

Az otthon szülés folyamán fontos szerep jut a segítőknek, akiknek feladata, hogy az anya igényeit kielégítsék. Őket „dúlának” nevezik. Maga a szó görögül segítő asszonytársat jelent. A dúlákat többnyire az anyák választják ki, gyakran családtagjuk vagy barátnőjük. Amennyiben nem hívnak senkit, úgy a szülésznő hív magával segíteni valakit a dúlák közül (kifejezetten dúlák 1998-ban tizenketten voltak).

A *Születéskalauz* (1998: 158) így határozza meg a dúla személyét: *„Ott volt velünk, fogta a kezünket, inni adott, ha inni kértünk, de kérés nélkül is kitalálta a kívánságunkat, hideg vizes kendőt tett a fejünkre, masszírozta a hátunkat, halk szavakkal biztatott és önbizalmat öntött belénk. Akár a saját nővérünk, anyánk, közeli barátnőnk... Nem orvos, nem is szülésznő, hanem társ a szülés folyamán. Lelki, érzelmi, fizikai támaszt nyújt a vajúdónak, beszél hozzá, elmondja, hogy éppen mi történik, esetleg vajúdási helyzeteket ajánl, simogatja, dicséri az anyát, de azt is észreveszi, hogy mikor van a vajúdónak vagy párnak szüksége arra, hogy egyedül maradjon.”*

A dúlákat néhány országban képzik is (például az USA-ban), Magyarországon ez csak a tervek között szerepel.

Megfigyeléseim során azt láttam, hogy a szülésznő és a dúla némely tevékenysége elkülönül egymástól: így a szülésznő hozza magával, és főként ő használja a szükséges eszközöket (magzatiszívhang-követő, homeopátiás szerek, újraélesztő készülék, kémcsövek stb.). Ő kezdi el a masszírozást, inkább ő kérdezi az anyát érzéseiről, ő vizsgálja meg és ad visszajelzést a szülés menetéről, masszírozza a gátat, segíti kibújni a gyermeket, teszi rá a köldökzsinórra a csipeszt, segíti a méhlepényt megszületni, méri az anya vérnyomását, vesz vért szülés után a köldökzsinórból, ellenőrzi a méhlepényt, tölti ki a hivatalos iratokat. A dúla inkább szóbeli biztatást ad, átveszi a masszírozást, vizet melegít, a szülésznő kezébe adja a meleg vizes vattát.

A segítő személyek egyike tehát a szülésznő, aki maga bábaként, szülészorvosként és dúlaként tevékenykedik egyben.

Ma a szülésznő – amennyiben nem szakmai berkekből vagy baráti társaságból ismeri – csak az állapotos anyával találkozik először, s utána sincs olyan kapcsolat közöttük, mint a régi szülések esetében. Találkozás ezután már csak akkor jön létre, ha a szülők keresik őt valamiért, illetve az előre megszervezett „Otthon születtek” találkozóján.

A szülésznő egymaga ellátja a régi orvos és a bába szerepét. A szülésznő maga így vélekedik saját szerepéről: *„...levenni az anyák válláról a »de mi van, ha baj van?« kérdést. Ma, a 20. század végén az emberek arra vannak kondicionálva, hogy tulajdonképpen ők nem tudnak szülni. Aki végre eljut oda, hogy talán mégis, abban is benne van egy árnyalatnyi félelem... és a háborítatlanságukat ez megháborítja. Én ezt le tudom venni a vállukról. Ha én ott vagyok mint szakember, akkor ők tudnak a maguk dolgával foglalkozni. A másik szerepem az, hogy tényleg észrevegyem, ha valami nem a jó úton halad. Egyébként pedig én dúlaként is jelen vagyok, tehát kényeztetnem kell az anyát. [...] És igen, van ez a hetedik érzék ügy, de ezt közösen csináljuk a szülőkkel. Egyre beljebb megy az*



ember az élménybe, de van, hogy nem mernek belemenni a szorosba – úgy képzeld el, hogy vannak ilyen koncentrikus körök, vagy homokórát is elképzelhetsz, vagy ahogy jön át a gyerek a szoroson... szóval ahogy mennek bele, az félelmetes lehet, mint egy halálközeli állapot, ehhez támasz kell... ilyenkor nagyon szoktam érezni testileg is, amit ők éreznek.”

Tapasztalataim szerint ezen túlmenően még más szociális szerepeket is tulajdonítanak a szülésznő személyének. Így gyakran mint „anya” vagy „barátnő” van jelen, és szinte minden interjúban felbukkan a szülésznőnek tulajdonított szerepeknek egy további szintje is. Ez szorosan összefügg azzal, hogy a szülés közben gyakran élnek át *módosult tudatállapotot* a nők, gyakran egyfajta transzállapotban vannak. Ettől függően látják a szülésznőt „beavató sámánként”, „szentként”, de legalábbis valamilyen természetfölötti érzékekkel megáldott embernek.

Mind a hazai, mind a külföldi néprajzi és antropológiai irodalomban több helyütt találhatunk erről a jelenségről leírásokat. Ezek szerint (például Hanesch 1990:428) a bába lehet *veszélyes* (ha nem kapja meg a kellő tiszteletet), illetve mély *tiszteletet kiváltó* ember, hiszen szüléskor, azaz egy átmeneti, veszélyeket rejtő állapotnál van jelen, amikor mind a szülő nő, mind az újszülött sérülékenyebb.

## A szülés mint átmeneti állapot

A szülés *átmeneti állapot*, melyben az egyik szociális státusból a másikba lép át a szülő nő, s ennek az aktusnak az adott közösségre nézve is jelentősége van. Ebben az állapotban a jelen lévők tisztátalanok, vagy azzá válhatnak, ezzel befolyásolva a csoport életét (lásd például Stewart 1993:215, Vinkovics 1995:147, Okely 1996:7).

Az átmeneti jelleg és az átmenet van Gennep-i szakaszai (Fejős 1979) – elválasztás, elkülönülés, integrálás – a természeti népek és a kórházak szülési szokásainak kulturális antropológiai megfigyeléseiből láthatóak. A határokat például a tisztasági szabályok, tabuk betartása, intézményi szülés esetén a kórházi betegstátusba való felvétel, a vajúdóból szülőszobára, majd a szülészetre szállítás is jelzik.

A szülési folyamat megállhat, ha az adott környezetben van akadályozó tényező, mint például az otthoni szülést helytelenítő leendő nagyszülők jelenléte a lakás másik szobájában. Gyakran számolnak be arról, hogy a már egy éjszakán át tartó szülés akkor indul meg igazán, amikor a nagyszülők reggel már elindultak a munkahelyükre, vagy amikor a nagyobbik gyerek éjszaka vagy délután éppen alszik.

A fizikai akadályok nagyon ritkák (például téraránytalanság), melynek valószínűleg az oka az, hogy nagyon szigorú szelekció után juthatnak el a nők az otthoni szülésig. Akinél valamilyen előre látható probléma felmerül, azt a szülésznő nem vállalja el, hiszen nincs megfelelő háttérkórház, ahol komplikációk esetén ellátnák őket. Egészen a szülés időpontjához közel is (a 36. héten, az ultrahangos vizsgálat eredményeitől függően) előfordulhat, hogy az addigi terveket feladva mégsem lehet otthon szülni. Ezeket a szülők már a szülésznővel való kapcsolatfelvétel elején megtudják, és ezzel együtt vállalják a készülődést.

Az *átmeneti állapotok más jellegű élményvilága* teljesen egyértelmű. A szülés különlegesen nagy élményt jelentett az anyák életében. A beszélgetések során is majd-

nem minden alkalommal volt egy-egy olyan pillanat, amikor elérzékenyültek, könnybe lábadt a szemük az emlékek magasztosságának újraélésével.

A szülő nők mindegyike úgy érezte, hogy a szülés valamifajta módosult tudatállapotot hoz létre, s ezt nemcsak saját magukon érezték, hanem a szülés közben segítőkön is látták, sőt a segítők maguk is erről számolnak be: „...én azt gondoltam, hogy átadom a szülésnek magam, szóval hogy ez biztos, hogy valamilyen erő, amit nem én irányítok, már a terhesség idején is volt ilyen... a szülésnél, amikor már kilenc hónapja készülz valamire, és teljesen egyértelműen figyelsz valamire, akkor az el van indítva bizony... jön egy ilyen kis gyerek, és akkor így két világ között vagy ilyen kapu, rajtad keresztül folyik át ebbe a világba... bátorság kell hozzá... pontosabban nem is bátorság, hanem mert az, hogy szülj, az nem ügy... nagyon sokan megcsinálják, hanem ahhoz kell bátorság, hogy azt merd mondani, hogy befelé mész. Mert akik segítőként vannak, azok is mennek, olyan huzatja van a helyzetnek, ők is átveszik, ... nekik is olyan megszentelt idő... nincs különbség aközött, hogy én meg te, hanem egy nagy valamilyen egésznek vagy a része, nincsenek határok.”

A szülésznő ezzel kapcsolatban így nyilatkozott egy folyóiratban: „A szülésre való felkészülés során van olyan gyakorlatunk, ami mesterségesen teremt meg egy transzálapotot egy légzéstechnika segítségével. [...] a csoporton kívül maradó személyek ilyenkor és a csoport előzőleg megegyezik egy szimbolikus jelben, amit vészhelyzetben alkalmazva a csoporttagok vissza tudnak jönni ebből az állapotból. Szimbolikus az azt lehetne mondani, hogy szülés közben én vagyok ez az egyezményes jel. A szülésre való fölkészüléskor ki kell alakítani azt a kapcsolatot, amiben ilyen jel lehetek a szülő pár számára. Ha ilyen egyezményes jelként vagyok jelen a szülésnél, akkor a jelenlétem megengedi és biztonságossá teszi a megváltozott tudatállapotot. Ez a kapcsolat nem tud megteremtődni akkor, ha az otthon szülés egy hívjon-jövök-bábaszolgálattá válik. Akkor a jelenlétem nem tudna jellé válni.” (Bóna–Bóna 1998:59.)

A mai otthoni szülők a szülés lefolyását inkább a fizikai és lélektani tényezők összműködésével magyarázzák, illetve a „természet belső rendjével és menetével” hozzák összefüggésbe. Ha a szülés megakad, úgy többnyire a szülő nőnek kell „magában valamit elrendeznie”.

## Szülési pozitúrák és helyszínek

Míg a kórházakban háton fekvé szülnék a nők – néhány kórház van csupán, ahol „megengedik”, hogy ülő vagy félig ülő helyzetben szülhessenek – addig az otthoni szülések során szinte soha nem fekszenek az asszonyok. A tapasztalatok szerint (Büki 1998) a körülbelül hatszáz otthoni szülésből egy zajlott hanyatt fekvé. Az otthoni szülések során az anyák négykézláb, guggolva és ülve szülnék. Többnyire a lakás több helyiségét is kipróbálják, míg végül a konyhában, szobában, fürdőszobában vagy a WC-n ülve hozzák világra gyermeküket.

Egyik anya így mondja el érzéseit, miközben utal a kórházban bevett gyakorlatra, a hanyatt fekvő, félig ülő pozícióra is: „...elkezdtem járkálni. Mondta az Ági, hogy üljek rá a WC-re, akarok-e melegvízbe ülni, bármit, hogy adjam át magam a magasabb erőnek,

*ami a tolófájás!... de én semmit nem akartam, csak négykézláb feküdni, az volt a legjobb... a legjobb dolog az volt, hogy felsőtestem az ágyon és az ágy előtt térdelek és rá-támaszkodom az ágyra... próbáltam guggolni, de Bálint nagyon nagy súlyú volt, valahogy az sem volt jó, az ilyen szétrepszó érzés volt... és el nem tudom képzelni, hogy hanyatt fekve hogyan lehet szülni és az az, amit nem kívánsz, de egy porcikád nem kívánja... az tényleg az orvosoknak van kitalálva az a hanyattfekvős póz!"*

Minden nő megtalálja a neki megfelelő pozíciót: *„...guggolva szültem, volt egy ilyen bordásfal, ami gyerekkoromból maradt, ott kapaszkodtam. Az első szülésnél a kádban voltam.”*

Az alábbi interjúrészletből egyrészt kiderül, hogy van, akinek négykézláb térdelve kényelmes szülni, másrészt az, hogy az előzetesen kialakult kognitív kép (szülni teljes higiéniaiban lehet csak) és az azzal való szembehelyezkedés miként találkozik: *„...a legvégén kimentünk a konyhába, hogy csináljunk ennivalót – a férjem az egész lakást fertőtlenítette, mert ő orvos gyerek, csak a konyhát nem – és végül a konyhában született meg... olyan volt, mint egy hatalmas erő, így lezúdított a földre, négykézláb szültem meg a gyereket, és akkor már nem tudtam volna fölállni, úgy éreztem, hogy a földhöz vagyok ragasztva...”*

A kórházi szülések helye nem kérdéses. Otthon szülések esetében azonban a szülés helyszíne a lakáson belül egyénenként változik. Mindenesetre lakás, valakinek az otthona, bár nem mindig a szülőké. Ez az otthon gyakran egy budapesti belvárosi bérház emeletén található. És mivel élményeiben legalábbis „természetes” szülésekről van szó, többször eredményezett nehézségeket a „természethez való alkalmazkodásban”. Így kerülhet például a méhlepény a hűtőszekrény fagyasztójába, mielőtt el lehetne ásní valamilyen kertben.

Az otthonnak számos kedvező tulajdonsága van, így például az, hogy az ember tudja, mit és hol találhat benne, minden a saját tulajdona: *„...jó volt az, hogy mindent ismerek, minden az enyém... hogy otthon az ember maga az úr, hogy nem kell mindenért engedély kérni.”*

A szülés helyszíne lehet a Születésház is, amely mellett a tapasztalat szerint azért döntenek, mert ott nem választják el az anyáktól az újszülöttet; támogatják az egyedülálló anyákat; a kisbabák úgy születnek, ahogy a szülők akarják; végig jelen van a szülésznő; szükség esetén orvost is hívnak; császármetszésre csak akkor kerül sor, ha arra valóban szükség van; az apákat is felkészítik a szülésre; a szüléshez szükséges műszereket nem látható helyen tartják; csak olyan emberek vannak jelen, akiket az anya akar.

„A jelenlévők megtanulnak olyan módon támaszkodni egymásra, ahogy azelőtt soha. Megtanulják, hogy a szülés nem félelmetes, rémisztő dolog, hanem együttes munka, ami olyan öröm, amely semmi máshoz nem hasonlítható.” (Részlet a Születésházról készült szórólapból.)

## Szülés után

A kórházban az anyák még két órát a szülőszobán tartózkodnak, sok helyen már gyermekükkel együtt. Ez idő alatt megszületik a méhlepény, az orvosok összevarrják a gátsebet, a kisbabák jó esetben azonnal szophatnak.

Otthon ebben a boldog, felszabadult és megkönnyebbült időszakban az újszülött babát, aki általában nem sír a születés után, meleg takarókba csavarják, nem fürdetik meg. A megszületett gyermek homlokára „a harmadik szem helyére” egyfajta homeopátiás szert kennek, hogy a gyermek „jobban legyen”, hogy „a születési sokkot jobban viselje”. A gyermeket rögtön mellre teszik szoptatni. Az utóbbi időben változott csupán a helyzet azzal, hogy nem adják a szülőanya kezébe, hanem megvárják, amíg ő maga nyúl érte, hiszen „ilyen mozdulat csak egy van az életben”.

Rendet raknak a segítők, az anya megfürdik, közben a segítők tartják kezükben a kisbabát. A szülésznő ellenőrzi a méhlepényt, vért vesz a köldökzsinórból, a vérmintát a szülőpár maga viszi el a Vérellátó Intézetbe, a szülésznő kitölti a születési jegyzőkönyvet. A foglalatosságok körülbelül még két órán át zajlanak. A szülők eközben csak csodálják kisbabájukat, telefonálnak a rokonoknak, illetve részt vesznek a rendrakásban.

A köldökzsinórt a kórházban általában a gyermek megszületése után azonnal elvágják, otthon azonban csak a méhlepény megszületése után kerül erre sor, valamelyik segítő vagy hozzátartozó közreműködésével.

A méhlepényt többnyire a kertben valamilyen fa alá elássák: *„...elástuk a kertben – de az, az anyósoméék házánál volt – az első gyereknek a méhlepényét, volt ott egy nyírfa, amit a férjem a barátjától kapott... és aztán amikor a második gyerek megszületett, akkor föl vittük azt is a vidéki telkünkre, amit később vettünk. Azóta született még egy gyerekünk... most egy fa alatt együtt van mind a három. [T. T.: Fontos, hogy együtt legyen?] Igen fontos, de ezen még nem gondoltam... valahogy a gyereknek van helye a világban, mert ott van a helye, ahol a méhlepény van, ott lakik, az az ő hazája... a gyökereik legyenek, ahol otthon vannak...”*

A századforduló környékén a méhlepénynek termékenyítőerőt tulajdonítottak (Temesváry 1899:60), s ez ma is megjelenik. Gyakran úgy számolnak be erről a cselekedetről, hogy „visszaadják” a természetnek, amit kaptak tőle, a fa, ahova ássák, majd növekedik belőle, táplálja a méhlepény a fát, az élet körforgásában vesznek részt ezzel. Ha nincs földbe ásásra lehetőség, akkor elégetik a méhlepényt, vagy a macskának adják. Kimondott szabály, hogy lehetőleg szemetesbe ne kerüljön.

## Az otthon szülés társadalmi és közösségi megítélése

Az otthon szülés egyes ipari társadalmakban – például Hollandiában vagy az USA-ban – elfogadott gyakorlat. Magyarországon azonban ma még devianciának számít: az anyákat (és a szülésznőt) a szakmai és a laikus körökben is gyakran felelőtlenességgel, túlságosan nagy kockázatvállalással vádolják. A vádak alapja többnyire a higiénia és a megfelelő háttérkórház hiánya. Aki ma az otthon szülést vállalja, annak meg kell védenie vagy titokban kell tartania választását mind családjával, mind tágabb környezetével szemben.

Magyarországon mind a szülésznő, mind az őt (azaz otthoni szülést) választó anyák a kórházi rendszerben dolgozó szülészeti szakemberek és a közvélemény által éles elutasításban részesülnek, s emiatt gyakran kerülnek olyan helyzetekbe, amikor döntésüket titkolniuk kell a hátrányos megkülönböztetést elkerülendő. (Ilyen helyzetek sokszor a kórházakban szervezett „terhes tornák”, a rendszeres orvosi vizsgálatok, melyek „pe-

cséteket” jelentenek a terhesgondozási könyvben, ami pedig feltétele bizonyos juttató-soknak.)

A „másokhoz” való kényszerű viszonyítás egyben a saját csoport meghatározásának irányába hat. A csoporttagok bizonyos szempontokból hasonlóknak érzik magukat, de a csoportot – a közös értékeken kívül – összekötik a közös cselekvések és néhány sajátos szóhasználat is.

Az otthoni szülés választása többek között az egészséggel-betegséggel, természet-hez való viszonyulással kapcsolatos közös értékorientáción nyugszik.

A csoporttagok holisztikus szemléletet vallanak, mely szerint az ember a természet, az élet körforgásának szerves része (lásd méhlepénnyel kapcsolatosan az előbbieken). Az ember teste és lelke együtt egy egészet alkot, a kettő kölcsönhatásban van egymással, egyik befolyásolja a másikat.

A tagok hasonlóknak tartják magukat természetben való hitükben, a „természetes-hez” való vonzalomban, a vegetáriánus táplálkozás előnyben részesítésében, a szülés szempontjából a hivatalos orvoslás elutasításában, a hivatalos iskolarendszerrel szemben olyan oktatás preferálásában, amelyben a személyiség fejlődésére és egyediségére nagy hangsúlyt fektetnek.

Tudják egymásról, hogy a szülés módjának megválasztásával maguk *döntöttek*. Tudják, hogy a szüléseken ugyanaz a szülésznő volt jelen, róla hasonlóképpen gondolkodnak, amit a csoport tagjai közt átadásra kerülő anekdoták is segítenek. Aki otthon szült – mondják –, misztikus élményt élt át. Azt vallják, hogy a szülésről az anya tud megfelelő információkat adni, szüléskor női erő van jelen, a szülés természetes folyamat. Tudják egymásról, hogy a szülésre való fölkészülést maguk tették meg, az otthon szülésről ugyanazokat a könyveket forgatják.

A nyelvezetben az elhatárolódás jeleként néhány sajátos szóhasználat vehető észre. A szülésznő „kíséri” és nem „vezeti” a szülést, a vajúdás alatt „méhösszehúzóda-sok” vannak és nem „fájások”. Jellegzetes fogalom a „dúla” mint segítő asszonytárs. És szinte minden szüléskor elhangzik az anyát biztató mondat: „*Add neki az erőt, ha kéri!*”

A kórházi szülésre való utalásokban a kétféle szülés különbségeit is fellelhetjük – természetesen az otthon szülők szemszögéből.

A kórházzal kapcsolatos egybevetések során a különbségek tulajdonképpen két téma kör mentén helyezkednek el: a belső élményvilágra és a külső technikai körülmények-re való utalásokban. (A magzatvíz elfolyik, kórházba kell menni, a magzatburkot a kórházban megrepesztik, gátmetszést végeznek, oxitocininjekciót adnak, és nincsenek barátok, az anyák elszigetelve vannak az otthontól, a szülészhez különös kötődés alakul ki, nincs szabad akarata a nőnek.)

Vannak olyan különbségek, amelyek nem különbségként hangoznak el, véleményem szerint azonban fontos megnyilvánulási területei az alapvető ellentétnek. Ilyen például a névadás, amely otthoni szülés esetén sokszor csak később történik.

Ezenkívül általában a gyerekek súlyát, testhosszát nem mérik meg. A születés után sokszor csak később tudatosul, hogy milyen nemű az újszülött. Az előkészületet és a méhlepény eltüntetését saját maguknak kell megtenni. A szülők a gyermekkel egy ágyban alszanak. Az anyák mezítelenül vagy saját ruhájukban szülnek. A szülés alatti kommunikáció hangsúlya a vizualitásról máshova – inkább a hallási, tapintási és szaglási ingerekre – helyeződik.

A szülések egyik alapvető jellegzetessége, hogy a szülő nő igényeit a segítőtársak megpróbálják maximálisan kielégíteni. Ez a szokás azon az előfeltevésen alapul, hogy a szülő nő „megtalálja” a neki megfelelő pozíciót, érzi, hogy mire van szüksége, és a kísérők feladata, hogy ebben segítsék őt. Hisznek abban, hogy testük és lelkük jelez nekik, a testi-lelki érzéseknek jelentőséget tulajdonítanak, bíznak a gyermekükben, saját magukban, abban, hogy a harmonikus összhang akkor alakulhat ki a legjobban, ha nem kontrollálják, hanem átadják magukat a folyamatnak. Ők is alárendelődnek valaminek, de ez nem az intézményes szülészeti forma, hanem a természet, Isten, erő, energiák – ki hogyan nevezi ezt meg.

## Más testkép, más szülés

A szüléssel kapcsolatban már utaltam a férfi-nő dominancia, a hatalmi rendszer, a hierarchia kérdésére. Azonban a szülés körüli társadalmi folyamatoknak csupán egyik összetevője mindez. A kulturális antropológiai kutatások rávilágítanak arra, hogy a fenti szempontokból azonos jóléti társadalmak gyermekszülési szokásai között is vannak különbségek, melynek hátterében más-más okokat kell keresnünk (Jordan 1983). Az egyik ilyen befolyásoló tényező az egészség-betegség értelmezésének kérdése, mely a *testről alkotott elképzelések* másságára is épül.

A születéssel összefüggésben természetszerűleg ki kell térnünk a testről alkotott elképzelések változásaira. A kultúra, a társadalom, a családi környezet megtanít minket arra, hogy milyen testképet alakítsunk ki magunkról, megtanuljuk, hogy melyik testrésznünk tartozik az „intimebb” és melyik a „nyilvánosabb” zónába, hogy hogyan érzékeljük és magyarázzuk testi megnyilvánulásainkat, mit tartunk egészségesnek és betegnek, és így tovább.

A nyugati világ egyik legelterjedtebb metaforája „a test mint gép” kép. A test olyan, mint egy belső égésű motor, egy elemmel működő gép (például idegkimerültsége van, fel kell tölteni), melynek működéséhez üzemanyagra, energiára van szükség, amit folyamatosan pótolni kell. A testnek vannak olyan elkülönülő részei, melyek meghibásodhatnak, leállhatnak, melyeket időnként ki kell cserélni. A modern sebészet a szervátültetésekkel, mesterséges szervekkel megerősíti ezt az elképzelést. Néhány diagnosztikai eljárás, mint az EKG, a test elektromos működésének és hullámainak mérésével szintén támogatja a gépi metaforát szülés. (Itt utalunk a szülészetben használt, a magzat vizsgálatánál alkalmazott műszerekre.) Az utóbbi évtizedekben újabb testmodellek jelentek meg a nyugati társadalmakban, így például a „kiborg”, ami az ember és a gép modern fúziója, melyben a technika sokáig életben tudja tartani a testet azzal, hogy hozzákapcsolja valamilyen géphez.

A nők számára fontos testképmódosító tényező a meddőség orvosi kezelésének módja, mint az *in vitro* fertilizáció vagy a póttanyaság. A gesztáció, a baba fejlődése és a szülés így végbemehet három különböző anyában is.<sup>4</sup>

Rothman (Helman 1998:154) a szülészeti gyakorlat két alapvető szemléleti kiindulópontját említi: az egyik feltételezés az, hogy a női test olyan, mint egy tökéletlen, hibás gép, a másik pedig a „medikális modell” alapvető jellemvonása, a szeparáció (a különböző testrészek elkülönült vizsgálata).

A szülésnek mint technikai problémának a túlhangsúlyozása a női test „csőhálózati” modelljét idézi fel. Néhány szülésorvos szemében a szülés pusztán annyit jelent, hogy egy eleven objektumot (babát) egy üregből (méh) egy csatornán keresztül (szülőcsatorna) ki kell juttatni az orvos kezébe (Helman 1998: 154).

Davis-Floyd (Helman 1998) a kórházi szülést a következőképpen látja. Az anya orvosi technológiával körülvéve vajúdik: külső és belső magzati monitorok, intravénás infúziók, kórlapok és egyéb eszközök a kellékek. „Mindez kultúránk legmélyebb értékeiről és képzetéről szóló üzenetet közvetít: nevezetesen azt, hogy a technika egy felsőbb hatalom, amelynek teljes mértékben ki vagyunk szolgáltatva, s ezzel egyszerre ki vagyunk szolgáltatva azoknak, akik ezt a technikát kezükben tartják, s mintegy kegyet gyakorolva működtetik. A gátmetszés gyakori alkalmazása még inkább elmélyíti ezt a benyomást, hiszen ezzel még a legtermészetesebb szülési folyamat is sebészi procedúrává válik.” (Helman 1998: 155.) Véleménye szerint a patriarchális viszonyok között a szülő nők alávetettségét, a női test tökéletlenségét, a tudomány és a technika, az intézmények és a gépek előbbrevalóságát az egyéni hiedelmekkel és jelentésekkel szemben szintén közvetítik a kórházi szülések során.

A hatalmi technikák és a testképek alakulásának összefüggésére a legnagyobb hatást a 18. század végétől kialakuló modern *intézményrendszerek* (például kórházak) gyakorolták.

Elias (1987) *A civilizáció folyamata* című munkájában leírja, hogy a nyugati társadalom és hatalmi struktúra változása miként vonta maga után a nyugati ember viselkedésnormájának és pszichikai habitusának a változásait. A 18. századra újfajta viselkedési normarendszer alakult ki, mely szabályozta a hétköznapi élet számos területét, és kialakította a test higiéniját és hétköznapi szokásrendszerét. „Egyes testi megnyilvánulások fokozatosan nemkívánatossá, illetve »láthatatlanná« váltak... Mindezek hatására megváltozott az egyes ember saját testéhez való viszonya, öntapasztalása, és megváltozott a körülötte levő testekkel való kapcsolata.” (Lafferton 1997: 42.)

A különböző tiltások, „amelyek a testi funkciók elrejtését, az ösztönös késztetéseken való uralkodást célozták, *nem kapcsolhatók egészségügyi belátáshoz*” (Vajda 1997: 288).

A testi kontroll kérdésével kapcsolatban leginkább idekiváncozik Douglas (1995) nézete.<sup>5</sup> Mauss nyomán Douglas azt állítja, hogy az emberi testet mindenkor és minden esetben úgy tekintjük, mint a társadalom képmását, hogy nem lehetséges a testnek „természetes”, a szociális dimenziótól mentes felfogása és szemlélete. A testkontroll esetében a társadalmi kontroll egyik megnyilvánulásával van dolgunk, a testkontroll feladása bizonyos rituálék során a bennük kifejezésre jutó társadalmi tapasztalatnak felel meg. A formalitások sokra becsülésével együtt jár a szigorú testkontroll, főleg ott, ahol a kultúrát határozottan fölébe helyezik a természetnek. Ahol a társadalmi kontroll nagyon kifejezett, ott a testi kontroll iránti igény is igen magas fokú, a kifejezésformákat itt igyekeznek testetlenné tenni, mintegy éteri alakot kölcsönözve nekik.

„...egy szociális struktúra, amelyik az egyénektől nagyfokú tudatos kontrollt követel meg, rendkívül formalizált kifejezési stílushoz vezet, a tisztasági szabály szigorú betartásához, az önkéntelen testi folyamatok elleplezéséhez, és bizalmatlansághoz az olyan élményfajtákkal szemben, ahol ki van kapcsolva a tudatos önkontroll” (Douglas 1995: 8, 9).

A kórházi szülésekre nézve jellemző a fenti bemutatás (Losonczi 1986). A formalitás az egészségügyi személyzet szerepének elkülönülésére, a kórház különböző funkci-

új helyiségeinek szeparálására, a szakmai és a laikus nyelvezet másságára, a saját és intézményi tárgyak különválására vonatkozik. A mi társadalmunkban a beszéd az elsődleges információforrás, a test szinte ignorált, az intézményes keretek között zajló szülések alkalmával az anya „testetlenítve” van.

Az otthonaszülések esetében a módosult tudatállapotok és ezen keresztül a szociális szerepek is összefonódnak. Nagyobb a folyamatosság a szülés szakaszaiban, a szerepek közötti átmenetek árnyaltabbak. Határok ebben az esetben is vannak, de alapvetően más dolgokban fejeződnek ki. A testi kontroll szinte nemkívánatos dolog, akadályozó tényező.

## Összefoglalás

Kórházban vagy otthon szülni, az esemény biológiai vonatkozását tekintve ugyanaz – világra hozni egy gyermeket. A társadalmi kontextus, melyben mindez ma zajlik, azonban különbözik a fél évszázaddal előbbitől. Más így a jelentése is mind a külső megítélők, mint a benne részt vevők számára. Nem egy körülhatárolt helyen együtt élő csoport közösségi rítusáról, hanem inkább a női szolidaritást erősítő eseményről van szó. Jelentősége az egyének életében, illetve az egyénekből álló, ma még inkább az andersoni értelemben vett „képzelt közösség” létrejöttében van. Ezen túlmenően a fennálló társadalmi gyakorlattal (kórházi szülés) párhuzamosan működő új hálózat, egy újfajta alternatív intézményrendszer (például Születésház, dúlahálózat) kialakításában játszik fontos szerepet.

Az otthon szülő anyák a kórházban való szülést elutasítva inkább otthonukat választják. A gyermekszületés során a természet belső rendjére bízzák magukat, melynek folyamatai lassabban haladnak, nincsenek beavatkozások, lelkileg-testileg több idejük van ráhangolódni az eseményekre. Közelebb engedik magukhoz az élményeket, ennek következtében a tudattalan folyamatokba, a világ nagyságába, egészébe mélyebben bele tudnak merülni, s miközben megtapasztalják mindezt, megérik a születés és a halál közelségét is. Egy ilyen különleges átmeneti állapotban átértékelődnek a tárgyak, a helyszínek és a személyek. Megáll az idő, de legalábbis megszenteltté válik minden és szinte mindenki, aki jelen van. Eggyé válik a rész és az egész, a test és a lélek összefonódik.

„Az anyák úgy írják le a szülést, mintha egy náluk nagyobb erő ragadná magukkal őket. A szülés olyan, mint a folyó, örökké létezik, hömpölyög, árad. Tudomást sem vesz a nőről, és ő sem törődik vele mindaddig, míg a születés vize nem zubog lába mellett. A vajúdás alatt belegázol ebbe a folyóba, amelynek erős sodra a túlpartra viszi őt. A szülés erősebb, mint a nő. Ez a lényege.” (Armstrong–Feldman 1995:52.)

Egy ilyen test, mely kevésbé áll külső kontroll alatt, járja a maga útját. A kívülálló, a be nem avatott által követhetetlen, így bizonytalanságot okoz, veszélyes lehet. Ilyen úton át és ilyen módon kerülni bele, születni bele gyermekként egy olyan társadalomba, ahol a formalításoknak nagy jelentősége van – legalábbis más kiindulópont lehet az egyéni életben. Azt mondják, hogy alapvető fontossággal bír az, hogy az ember „hova születik”, de az legalább ilyen fontos, hogy milyen módon. Nem csupán a testi



egészség szempontjából, hanem az ezen át közvetített kulturális és szociális értékeket is tekintve.

Az otthon szülés a családok életében csak az egyik mozzanat abban a folyamatban, melyben ők a természethez és a saját utak megtalálásához ismét közelebb kerülnek. Ennek a kereső folyamatnak viszont – úgy tűnik – prototípusa.

## JEGYZETEK

1. Segítőkézségükért hálával tartozom az otthonukban szült családoknak. Külön köszönöm dr. Geréb Ágnesnek a beszélgetéseket, és azt, hogy engedett a munkájába betekinteni. Megtiszteltetés számomra, hogy első gyermekük születésekor befogadott egy szülőpár. Köszönöm nekik az életre szóló élményt.
2. A változások elméleti alapját az utóbbi évtizedekben fellendülő pre- és perinatális pszichológia vizsgálati eredményei is biztosították.
3. Ennek bizonyított endokrinológiai eredményeire hivatkoznak, az úgynevezett „endogén-ópiátok” fájdalomcsillapító hatására. A vizsgálatokból azt is tudjuk, hogy ennek növekedése a gyermekben is hasonló hatást vált ki, aminek a későbbi interperszonális kapcsolatokban is jelentősége van. A szülés közben adott bizonyosfajta szintetikus fájdalomcsillapítók az előbbi folyamatot gátolják.
4. A mesterséges megtermékenyítés kulturális antropológiai vonatkozásairól lásd S. Lundin svéd vizsgálatát (Heltai 1997:49).
5. A test (biológiai organizmus) és a társadalom összefüggéseiről, felépítésének vagy működésének analógiájáról a kulturális antropológiai irodalomban például a következő szerzőknél olvashatunk: Durkheim 1978; Radcliffe-Brown 1982; Lenclud 1994; Douglas 1995; Spencer 1997.

## IRODALOM

ANDERSON, B.

é. n. Képzelt közösségek: megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről. *Janus* 6(1): 3–28.

ARMSTRONG, P. – FELDMAN, S.

1995 *A szülés művészete*. Budapest: Alternatal.

BÓNA A. – BÓNA L.

1998 *Szülőerő*. Beszélgetés Geréb Ágnessel. *Ex Symposion* 56–59.

BÜKI GY.

1998 *Méltó módon szülni*. (Előadás.) 1998. március 14. ELTE Pszichológia Tanszék.

DOUGLAS, MARY

1995 *A két test*. *Magyar Lettre* 18:8–12.

DURKHEIM, ÉMILE

1978 A társadalmi tények magyarázatához. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.

ELIAS, NORBERT

1987 A civilizáció folyamata. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FARKASNÉ SZÓDY J., SZERK.

1997 Születéskalauz a magyarországi szülészeti intézmények szolgáltatásairól. Budapest: Mércse Egyesület.

FEJŐS ZOLTÁN

1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. Ethnographia 90(3):406–414.

HANÁK K., SZERK.

1991 Terhesség, szülés, születés. 2. köt. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet.

HANESCH, S.

1990 Rontás és gyógyítás a hajdúhadházi cigányság körében. In Kirekesztéstől a beilleszkedésig. 2. köt. Gyergyói Sándor, szerk. 425–434. Debrecen: Mozaik.

HELMAN, C. G.

1998 Kultúra, egészség és betegség. Budapest: Melania.

HELTAI GYÖNGYI

1997 A szokások és a test az európai etnológia perspektívájában. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont.

JORDAN, B.

1983 Birth in Four Culture. Montreal–London: Eden Press.

LAFFERTON, E.

1997 Az ember és a társadalom testéről a modern tudományok tükrében. Replika 28:39–57.

LENCLUD, G.

1994 A funkcionista perspektíva. In A kulturális antropológia eszméi. Philippe Descola – Gérard Lenclud – Carlo Severi – Anne-Christine Taylor, szerk. 75–147. Budapest: Osiris – Századvég Könyvtár.

LOSONCZI ÁGNES

1986 A kiszolgáltatottság anatómiája az egészségügyben. Budapest: Magvető.

1991 Az új élet kihordása: szülés, születés. In Terhesség – szülés – születés II. Hanák K., szerk. 5–40. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet.

OKELY, J.

1991 Szimbolikus határok. Café Babel 1:37–54.

1996 A cigány nők. Cigányfűró 1:4–8.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD

1982 A funkció fogalma a társadalomtudományban. *In* Néprajzi szöveggyűjtemény I. Tálasi István, szerk. 241–250. Budapest: Tankönyvkiadó.

SAGOV, S. E. – FEINBLOOM, R. I. – SPINDEL, P. – BRODSKY, A.

1992 Otthonszülés. Budapest: Murus.

SPENCER, HERBERT

1997 A társadalom evolúciója. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Paul Bohannon – Mark Glazer, szerk. 32–62. Budapest: Panem – McGraw-Hill.

STEWART, MICHAEL SINCLAIR

1993 A romnyiban lakozó gázsi. *In* Michael Sinclair Stewart: Daltestvérek. 207–241. Budapest: T-Twins – MTA Szociológiai Kutató Intézet – Max Weber Alapítvány.

TEMESVÁRY REZSŐ

1899 Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon. Budapest: Dobrowsky és Franke.

VAJDA ZSUZSANNA

1997 Víták a gyerekkor történeti kutatásában. *Pszichológia* 18:285–300.

VINKOVICS JUDIT

1995 Szülés-születés. *In* Őseink nyomán Belső-Ázsiában. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról I. Birtalan Ágnes, szerk. 141–170. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó. /MF könyvek 2./

TIMEA TÖRŐ

“Give her the means, if she asks for them!”

## Today’s home-birth customs in Hungary

Today’s Hungarian home-birth customs are surveyed in the study. A delivery alternative is outlined on the basis of interviews with mothers who had babies at home, and with the help of participant observation. The home-birth alternative is totally different from the hospital system.

How and why are these two systems different? What kind of cultural and social values are attributed to this process beyond biological significance of delivery?

In the study we describe today’s home-delivery and we look for answers to the motivation and value-oriented issues that concealed behind choosing the home-delivery alternative.

## Elfelejtett képek egy terepgyakorlatról

Ez a fotóösszé az emlékezés során létrejövő mentális kép, a fotó mint képmás és a lefényképezett valóság kapcsolatát feszegeti néhány, terepmunka során készített felvétel, portré illusztrálásával. A dolgozat amellet érvel, hogy a fotó (akár akció-, akár a hétköznapokban használt fényképekről van szó) nem egyszerűen események rögzített formájaként viselkedik, hanem narratívák kiváltójaként is, melyek egyaránt szólhatnak az eseményekről és a képekről. Az így keletkező szövegekhez és magukhoz a képekhez kapcsolódik azután az értelmezhető valamilyen típusú szövege a kutatás egyik végtermékeként. Ennek során a képek egy adott használata lesz az, ami kijelöli helyüket az emlékezés és az értelmezés megkonstruálásában.

A fényképnek mint az etnográfiai/néprajzi/etnológiai/antropológiai kutatások *kiegészítőjének* nagyon régi a története.<sup>1</sup> Kezdetben csupán mint az illusztráció *technikai alapja* szerepelt (ugyanis nem voltak reprodukálhatóak könyvben a fényképek), majd – amikortól a technikai feltételek ezt lehetővé tették – ténylegesen is helyet kapott ezekben a leírásokban mint *illusztráció*. Később – egy hosszú fejlődési szakaszt követően – saját maga is a kutatás *objektumává* vált. Segítségével sikerült kidolgozni azokat a vizuális mintákat, sztereotípiákat, amelyek máig hatóan befolyásolják egyes témák („idegen népek”, „vadak”, „orientalizmus”, „szegénység” stb.) bemutathatóságának vizuális kánonját (ami most egy posztkolonialista diskurzusban leleplezhető, újradiszkusszálható).<sup>2</sup> Ebben a folyamatban a fénykép és felhasználói számára leginkább a „valóság” (fogalma) volt segítségére: az a tény ugyanis, hogy nem kérdőjeleződött meg a lefényképezett tárgy eredetije és a képmás közötti közvetlen megfeleltethetőség, azaz a *valóság képeként* fogadták el a fényképet, hosszú időre meghatározta ennek a médiumnak az identitását.

Azok a felvételek, amelyek itt a szöveg mellett szerepelnek, egy többtekercsnyi fekete-fehér felvételsorozat részeként születtek meg 1987 és 1991 között Jugoszláviában, a Horvát Szövetségi Köztársaság északkeleti részén, a Drávaszögben és Szlavóniában, főként magyarok lakta falvakban: Várdarócon, Kopácson, Kórógyon és Szentlászlón. Sokszor jártunk ott egyetemistaként terepgyakorlaton, meg többen a diplománk megszerzését követően is, mígnem a látogatások sorozata – a polgárháború miatt – megszakadt 1991-ben. Azóta néha a kezembe került az itt látható képeket is tartalmazó doboz, de legtöbbször ki sem nyitottam. Valójában, mintha megfeledeztem voltam róluk. Semmi sem az volt már, mint amit a képek mutattak: mintha az emlékeim bizonytalannokká váltak volna, a dolgok referenciális tartalma mintha eltűnt volna. Nem a kis zánkai menekülttáborbeli szobájában többedmagával ücsörgő Etelka néni-e a valóságosabb,<sup>3</sup> ahová 1991 szeptemberének végén került, mint a saját háza tornácán borsót fejtő asszony, amelyet az első két kép mutat?<sup>4</sup>



1. kép



2. kép



3. kép



4. kép

És itt van rögtön egy másik példa: a képek idős ikerpárja-e<sup>5</sup> a valóságosabb (3. és 4. kép), vagy pedig a valóságos, ténylegesen megtörtént történelem ikerpárja: egyikük meghalt még Kórógyon, a másikuk menekültként átkerült Magyarországra, és itt halt meg. Akik együtt éltek több mint kilencven évig, úgy tűnik (úgy tűnt akkor), hogy a halálukban nem lesznek – talán már soha – egymás közelében. Pedig így szeretnének eltemetve lenni, erről többször is beszéltek még nekünk Kórógyon 1987–1988-ban.<sup>6</sup>

Ezeknek a képeknek talán az adhat fontosságot, hogy elgondolkodtat azon a problémán, hogy az emlékezés révén létrejövő mentális kép megalkotása, mely egyrészt az egykori tények, másrészt a jelenben is szemlélhető fényképek segítségével, illetőleg azokon keresztül történő újrafelidézéssel és újrastrukturálásával történik, milyen viszonyban van a valósággal. Gadamer (1994) egy tanulmányában két szerző (Henrich és Schürer) műalkotáselemző eljárását – amellyel egy verset (Hölderlin: Emlékezés) és egy festményt (Caspar David Friedrich: Csehországi táj) értelmeznek – veszi górcső alá. Elfogadhatatlannak tartja, hogy a műalkotás és a természeti valóság között olyan megfeleltethetőség létezhessen, mint az általuk megállapított, majd kijelenti, hogy „A festő [általában, és nem konkrétan Friedrich – B. I.] majdnem úgy komponálja a valóságot, mint ahogyan például a valósággal bánik, amikor csendéletet alakít ki. A festmény ebben az esetben is teljesen új alkotás és nem az egymás mellé helyezett dolgok hű másolata. Amikor pedig »emlékezésről« van szó, amelyben mindig benne van az emlékező képzelet transzfiguratív tevékenysége, sőt ha egyenesen költői alkotásról van szó, akkor ebben az esetben a tényleges Bordeaux... »háromszorosan távol esik az igazságtól«. Éppen ezért nem szívesen beszélnék még hű tájképről sem, bár az maga is egy műfaj, mégpedig olyan, amelyik különösen törekszik a »látvány« szinte portréhű visszaadására.” (Gadamer 1994:204–205.) Mondhatjuk-e, hogy ezeken a fényképeken, amikor elkészültek, valakik<sup>7</sup> ugyanígy komponálták meg a valóságot? Ugyanolyan szabadon bánva a tényekkel, ahogy Gadamer szerint a művész „szervezi” újra a valóságot, és ezért ugyanúgy számonkérhetetlen rajtuk az igazság? Hogy a felszíni formai hasonlóság az egykori tényekhez (a valósághoz) elegendő-e, hogy a fotó esetében az igazság megragadásának *par excellence* képességéről beszélhessünk?

A gyűjteményben<sup>8</sup> lévő fényképeken általában embereket (portrékat és akcióképeket)<sup>9</sup> és azok környezetét: épületeket, tárgyakat, temetőket és „tájat” látunk. Némelyiken az ember a fontos, némelyiken a környezet (e szöveg mellé csak portrék vannak mellékelve, illetőleg olyan képek, amelyek nagyon kevés „környezetet” tartalmaznak, tehát *alapvetően* portréképek). Ez a megkülönböztetés azon alapszik, hogy a képnek van egy *centruma* (amely természetesen nem csak a kép mértani középpontjában lehet, ami a „környezet” esetében amúgy is nehezen képzelhető el, hiszen az az egész képmezőt kitölti, mondhatni „szétterül” a képen), amely centrum a megfigyelő szemét mintegy vezetve meghatározza, hogy a képnek az elsődleges értelmezés szintjén mi lesz az adekvát jelentése: épületfotó előtérben emberrel vagy ember, háttérben épülettel. *Megtanuljuk* a képek olvasását, és azt követően nagy biztonsággal határozzuk meg, hogy mi a lényeg: az Eiffel-torony vagy az előtte álló – amúgy felismerhetetlenül kicsi, tehát individuális jegyeket magán nem viselő – kis alak.<sup>10</sup> Nem is fontos a felismerhetőség, hisz elegendő a kép birtoklása, azt a reprezentatív, státuskijelölő szerepet, amit be kell töltenie, így is be tudja tölteni. A kép birtokosa csak meghatározott szituációban fogja „felmutatni”, használni, ahol a kontextus megszabja az adekvát jelentést.<sup>11</sup>





5. kép



6. kép

1999 2 (2): 87-102.  
*Tabula*



7. kép

*Tabula*  
1999 2 (2): 87–102.



8. kép

Írásom témája részint a fénykép maga, melynek „születési ideje” nem is egyértelmű: ha tetszik, akkor minden olyan lépés, amely a valóság vizuális leképezésében valamifajta előrelépésként definiálódott (például a pontosságot, a valóságleképezés hűségét illetően) egy adott korban, az tulajdonképpen a fénykép előtörténetéhez tartozik.<sup>12</sup> Ha így tekintünk erre a történetre, akkor ez már jóval korábban elkezdődött, mint akár 1839,<sup>13</sup> illetve 1822,<sup>14</sup> vagy mint a *camera obscura* tökéletesítése a 17. században,<sup>15</sup> ahogy minderre Beke László (1997) is felhívja a figyelmet.<sup>16</sup> A fénykép egyfajta betetőződése a vizuális leképezésnek a „fantáziátlansága” miatt, mely fantáziátlanság teljes egészében a *tapasztalatban* van (ebből ered és ebben nyugszik).<sup>17</sup> Nem mondhatjuk-e, hogy ez a radikális valósághoz kötöttség a kiváltója annak a nagyfokú értelmezési szabadságot implikáló interpretációs „kényszernek”, amit érzünk, mikor egy fényképet vizsgálunk? Azaz egy, a konszenzuális társadalmi definíciója szerint pontos és valósághű („objektív”) tárgy: a fénykép szinte mindennél alkalmasabbnak tűnik egy narratíva generálására, mert rábizhatjuk a narráció „valósághoz kötésének” feladatát. Nem ez a vélekedés táplálja-e azt a gyakorlatot, amit megfigyelhetünk azokban az esetekben, mikor valakinek egy alapvetően verbális és egyúttal argumentatív jellegű feladatot kell megoldania? Könnyebb például érvelnem amellett, hogy jó apa vagyok, ha bemutatom a gyerekeim fényképét.

Gottfried Boehm (1993) a *megértés* perspektívájában szemléli a képet (és annak hermeneutikáját). Nemcsak a művészettörténeti diskurzus az, amely a „diskurzálót” a hermeneutikus viszony részesévé teszi, hanem *minden* képszemlélő ágens a kép és a nyelv közti összehasonlítást, egyeztetést, megfeleltetést végzi el. Amikor interpretálunk egy képet (a szokásos hétköznapi szituációban, de a „terepe” is, amikor *beszélünk egy képről*), akkor tulajdonképpen a képet *lefordítjuk* egy szövegre, egy verbális jelrendszerre. Egy beszélt/írott nyelvi változatot készítünk. Boehm is felhívja arra a figyelmet, hogy „mindig a kép értelmezése a cél”, de inkább egy állandó, a szó (értsd: az értelmezés) és kép közötti *oda-vissza fordítási* folyamatról van szó (Boehm 1993:97). Nagyon gyakori, hogy az etnográfiai-antropológiai gyakorlatban ugyanezt a fordítási feladatot végeztetjük el például a képek használójával/tulajdonosával, amelynek nyomán keletkező szöveg az elemzés újabb objektumává válik (a gyűjteményemben ilyen például az a – nem mellékelt – kép, amely egy Ausztráliába kivándorolt fiatal várdaróci házaspár ottani életét mutatja be a hazaküldött polaroidképeken keresztül). Azaz *ugyanarról a dologról* (ami nagyon sok minden lehet: a kultúra, egy rítus, egy kapcsolat stb.) már két változatunk van: kép(ek) és szöveg(ek), és ehhez fog kapcsolódni az értelmeztető által gyártott metaszöveg mint a kutatás egyik végterméke. Ilyen metaszöveg nagyon sokféle gyártható ebből a „nyersanyagból” is: a munkának és a beálló anyagi gyarapodásnak a története, a hétköznapi élet dimenziói és a család kapcsolathálója stb.

De mi okozza azt az oly sokszor megfigyelhető jelenséget, hogy a kép mégis értelmezhetetlen marad számunkra? Nem képes a – képzelnék, amúgy „automatikus” – jelentésgenerálásra. Ilyenkor szembesülünk azzal, hogy nem értjük, nem tudjuk megfejteni a képet, pedig mindent tudunk a képről. „...nehéz és mélyreható feladat a képnek annak ellenére sajátos nyelvként értelmezni, hogy az... nem tekinthető nyelvnek, mivel az nem »beszél«, hanem »hallgat«. Ez a hallgatás a kép sajátos létezési módjának – a potencialitásnak – artikulációs formája.” (Boehm 1993:98.) A fénykép sem beszél, hanem hallgat (és úgy beszél).

Az itt mellékelt fényképek (meg egyébként azok is, amelyeket szokásosan *privát fotóknak* hívunk)<sup>18</sup> szintén rendelkeznek – úgy gondolom – valamiféle potencialitással, amitalán az a történet, ami „bennük van” ezekről az asszonyokról. A történetet a lefényképezett személyek „apportálják” a képbe, az az ő tulajdonuk volt mindaddig, amíg le nem fényképezték őket. Nem kellett – szemben például a kitűnő amerikai képzőművésszel, Cindy Shermanel<sup>19</sup> – a fényképezés aktusakor végiggondolniuk, racionálisan eltervezniük, *tudatosan* megalkotniuk azt. A történetüknek megfelelő és alkalmazandó képi elemeket (gesztusok, pózok stb.), a vizuális toposzokat „hozzák magukkal” és alkalmazzák. A fényképek interpretálásához egyébként – bizonyos, most itt nem részletezett megkötelésekkel – jól használható a művészettörténeti műértelmezésnek a Kennen – Erklären – Verstehen (megismerés – megmagyarázás – megértés) hármasszabálya is,<sup>20</sup> azzal kiegészítve, hogy a fénykép esetében az eredetiségprobléma (a negatív-pozitív eljárás miatt) bonyolítja némiképp a helyzetet.

A fényképekről írva az egyik leggyakrabban idézett mű Roland Barthes *Világoskamrája*. Azáltal, hogy a *punctum/studium* megkülönböztetést<sup>21</sup> meg tudjuk tenni, egy tökéletesebb leírását tudjuk adni a fényképnek (egy „teljesebb” világot, vagy másként: a világ nagyobb komplexitását – mely nyomot hagy a képen – vagyunk képesek megragadni). A *punctum* megjelenése (felismerhetősége, észrevehetősége, azaz a „szem” azon érzékenysége, hogy képes felismerni) nem azért lehetséges, mert például egy technikai újítást követően az ábrázolási mód és eljárás tökéletesedett (bár szerintem mindenképp szükséges egy adott minőségi szintje a technikai apparátusnak ahhoz, hogy a *punctum* felismerhető legyen, illetőleg ha az nincs meg, akkor előfordulhat, hogy éppen a technikai tökéletlenség révén „kerül bele” a *punctum* a képbe), hanem mert meggyöngült az az elképzelés, hogy a fénykép (csak) a valóságot tartalmazza. A valóság tartalomnak egyrészt része mindaz, amit a kép denotatív és konnotatív tartományában tud megragadni az interpretátor, de ezenkívül része az is, ami ezen túl, a numinózuson keresztül érzékelhető. Kérdés: el lehet-e sajátítani az érzékenységet ezen numinózus felismerésére? Elegendő-e képek intenzív szemlélése, hogy az feltárujon? Goethe a Laokoóonnal összefüggésben írja: „Az igazi műalkotás, akár csak a természet alkotásai, értelmünk számára mindig végtelen: megbámuljuk, átérezzük, hat ránk, de megismernünk lehetetlen, még inkább az, szavakkal kifejezni lényegét, értelmét...” (Idézi Németh 1992:213.) Amire Goethe utal a műalkotásokkal, arra utal talán Barthes (1985) is a fényképekkel kapcsolatban. A középkorban megváltozott a képek funkciója, azok új interpretációt követeltek meg emiatt. Például a szárnyas oltárok (melyek az év nagy részében láthatatlanok voltak), szemben a hétköznapi kommunikációban használatos arcképekkel, a *manifestatiót* szolgálták („az isteni feltárukozását”). Nem értelmezhetőek-e a számunkra fontos fényképek úgy, hogy azok – például a *punctumon* „keresztül” is (ha van a képen) – egy ilyen profán *manifestatiót* képesek megvalósítani. Ismét „feltárukozik” valaki. Ismét kapcsolatba kerülök valakivel.

Nem is igazolásul – lehet-e a *manifestatiót* igazolni? –, hanem csak példának hozom fel ezeknek a – számomra a közvetlen érzékelésből már eltűnt – asszonyoknak a fényképeit. A fényképgyűjtemény, mely vegyesen tartalmaz dokumentum jellegű fotókat, portrékat, főként *egy-képekből* és összefüggő szekvenciákból áll. A fényképek döntő többsége a készítésük idején a szerzői intenció szerint diszkontinuus módon rendeződik el,<sup>22</sup> viszont a gyűjtemény összeállításakor az *egy-képekből* sorozat lett, és így immáron

egy komplex narratívává szerveződtek, azaz egy koherensnek tűnő történetet mondanak el. Nem jó képek akartak és akarnak lenni,<sup>23</sup> maga a történet sem akar pontos – a valóságnak rigorózan megfelelő és megfeleltethető – lenni, csak egy olyan többszerzős leírás, amely felszólítja a képek nézőjét, hogy – a fényképész és a lefényképezett mellett – ő is váljon szerzővé. Vajda Mihály kérdezi egy írásában: „honnan van bennünk az a kényszer, hogy fenomének sorozatából összefüggő történetet alakítsunk, hogy képekkel, fenoménnel, azzal szembesüljünk, ami egyszerűen csak adva van nekünk, ami egyszerűen csak ott van, valami mást is birtokba vegyünk – nevezetesen szélesebb összefüggéseket. [...] Hogy is történt ez a valóságban? Anélkül, hogy eközben akár csak a legcsekélyebb mértékben is törődnénk vele, mit értünk valóságon? Miért akarjuk a kozmoszt, miért nem jó nekünk a káosz?” (Vajda 1999:193.) Tehát az egyszerűen ittlelvőt, az adottat akarjuk elrendezni. Most ezeket a képeket. Ez az elrendezés az emlékezetünk segítségével történik. Pierre Nora (1990:7) – aki felelevenítette, amit F. A. Yates *The Arts of Memory* című könyvében leírt – azt mondja, hogy az emlékezetünk az élethez kötött, azt az emlékezesek és felejtések dialektikája határozza meg. Azaz nem más, mint egy aktuális fenomén, szemben a történelemmel, amely a múlt reprezentációja. A történelem varázstalanító, az emlékezet affektív és mágikus. Az emlékezet a konkrétban van rögzítve: térben, képekben, tárgyokban, míg a történelem a dolgok relatív hálójában. Az emlékezet maga az abszolútum (Nora 1990:11). Ilyen abszolút tények ezek a fényképek is, de főként ilyen abszolútum az emlékem a várdaróci Ilonka néni jellegzetes, a komolyság és a játékoság határán „játészó” arckifejezéséről, mely jól jelezte azt a relativizáló bölcsességet, amellyel az életét elrendezte. Egyrészt – ha kellett – többszöri illegális határátlépéssel<sup>24</sup> mint radikális sorsválasztással, másrészt az élet egyszerű tényeinek tiszteletben tartásával és azok másoktól való kikényszerítésével<sup>25</sup> is határozott választ adott a történelem teremtette konfliktusos élethelyzetekben (élesebben: 1945-ben, 1956-ban, egyébként meg mindig, hisz szegények voltak, a férje meg egy dunai hajón dolgozott). Egy példát említek az emlékezetnek erre a mágikus erejére, ami az utolsó várdaróci találkozásunkkor történt. Többedmagammal voltam nála, és utolsó reggel, a felkelést követően megkérdezte, hogy „mi lesz ebből az egészből?”, értsd: a jugoszláviai helyzetből, ahol akkor még nem voltak fegyveres konfliktusok, mondhatni béke volt, csak heves sajtóháború folyt. Mert ő „egyik reggel látta égni a kopácsi rétet, ez rosszat jelent”, állította (az udvarából jó kilátás nyílt arrafelé). Nem értettük, senki sem beszélt ilyen nagy tűzről korábban, mi ez az egész? Akkor elmesélte, hogy lány korában már látta egyszer ugyanezt a jelenséget, csak akkor Eszéken (a moziból szaladtak ki, mert valaki észrevette, és beszólt, hogy ég a Dráva),<sup>26</sup> és nemsokára bevonultak a magyarok, kitört a háború. Most, hogy ugyanazt látta, tőlünk tudakolta, hogy mi lesz, mi mit gondolunk? Természetesen megnyugtattuk, hogy nem lesz háború, és ezt komolyan is gondoltuk (1991 tavasza volt ekkor).

1991 októberében láttuk utoljára feleségemmel a kórógyi V-t a zánkai táborban.<sup>27</sup> Kérdezte, hogy van-e nálunk fénykép az egyéves kisfiunkról. Miközben a képet nézte, sírva mondta, hogy nem a házukat, a vagyonukat<sup>28</sup> sajnálja a legjobban, hogy – szó szerint – minden javukat ott kellett hagyniuk, hanem azt, hogy nem tudta elhozni a fényképalbumait, és így „számára tényleg minden elveszett, mert – úgy érzi – nincsenek emlékei”. Azzal a meglepő felszólítással adta vissza a képet, hogy „vigyázzunk mindig a fényképeinkre”. Hamarosan elköszöntünk és kihajtottunk a táborból. Hideg, őszi

idő volt, útközben alig láttunk embert a parton és a falvakban. Latolgattuk, hogy mi történhet még velük az elkövetkező hónapokban, években.

Néha azt gondolom, hogy mindazokkal, akik itt ezeken a képeken láthatók, már nem történt semmi a fénykép elkészülte után.

Az, hogy „semmi sem” történik valakivel, talán nem jelent mást, mint a valóságnak egy olyan új összerendezését a kép használója által, ahol az egykori referenciális tartalom megsemmisül, és a helyébe egy konstrukció lép. Ahogy például egy másik kutatásban egy adatközlőm interpretálta azt a képét, melyen ő – 2-3 éves korában – és szülei voltak láthatók, akik közül az apa egy év múlva meghalt. Semmilyen emléke (nem tárgyi, hanem kognitív-tudati) nem maradt az apjáról, de a képet nézve azt mondta, hogy „lát-szik, mennyire szeretett, mert itt a képen is engem néz”. Az amúgy kisméretű képen nem látszott pontosan, hogy őt nézi-e az apja, vagy csak *arrafelé* néz (sőt, az apa fejének állásából inkább az utóbbi volt valószínűsíthető). A kép, mely az édesanya – amúgy egyetlen – albumában maradt fenn, azért válhatott a – saját állítása szerint – kedvenc képévé, mert ezen a képen találta meg azokat a mások számára is reálisan létező (azaz mások által ugyanúgy érzékelhető, jelen esetben látható, tehát magát az állítását verifikáló) valóságselemeket, amelyekre építhette azt a mentális konstrukcióját, amit az „apa emlékezeteként” írhatnánk le,<sup>29</sup> és amely *emlékezet (Gedächtnis)* ezekben a konkrét *emlékezetekben (Erinnerung)* aktivizálódik és konstruálódik is egyúttal.<sup>30</sup> E fogalom pár „együtt működésének” bizonyítékait – melyek komplementer voltát emeli ki Assmann (1991:14) is egy tanulmányában – kapjuk akkor is, amikor fényképeket „írunk le” vagy értelmez(tet)ünk.

De mindeközben nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a fényképek vizsgálatának egyik legfontosabb aspektusa az, hogy a képek egy adott *használat*a lesz az, ami kijelöli a helyüket az emlékezés megkonstruálásában (is). Ezért nem szabad szem elől téveszteni, hogy a gyűjtőmunka során létrejövő – sokszor *ad hoc*, amúgy soha nem létezett – gyűjtemény, archívum elfedheti akár a kép eredeti jelentését is, ahol is „eredeti jelentésen” a fényképnek a tulajdonosa általi használatához/használatához kapcsolódó jelentés(ek)e)t értem. Ezért nagyon fontosnak gondolom, hogy a *gyűjtött* fényképek (azaz nem azon típust értem itt, mint amelyeneket most én is mellékeltem ehhez az íráshoz) esetében azok használati kontextusa is mindenkor megjelenjen, mert csak így ismerhetjük meg ténylegesen, hogy *minek* is a dokumentumai a szóban forgó fényképek.

Sokszor hallhatjuk, miközben valaki egy arcot ábrázoló fotót néz: „mintha élne”. Egy ilyen funkcióközpontú vizsgálat még „élőbbé” teheti ezt az egyébként nagy mennyiségben és könnyen gyűjthető tárgyat, amelynek azonban az eredeti (készítői és felhasználói) jelentése könnyen elillan.

## JEGYZETEK

1. Oppitz hívja fel a figyelmet arra, hogy az az ambivalens viszony, ami a szöveg és a kép között a mai antropológiában fennáll, amely egyértelműen szövegdominanciát mutat, nem szükségképpen volt így korábban, amikor pedig még a szöveghez kapcsolódó vizuális médium nem a fény-

- képet, a filmet vagy a videót jelentette. Vagy másképp: a vizuálisan mediális jelleget nem ezek határozták meg (vagyis azokat, amelyeket mi a vizualitás felől „tökéletesnek” tartottunk/tartunk), hanem a fametszet, a litográfia, az akvarell stb. (Oppitz 1989: 12).
2. A fényképek felhasználásáról az antropológiában/etnográfiaiban jó áttekintést ad Banta–Hinsley 1986; Buchner–Fuhs 1997; Collier–Collier 1986; Deneke 1983; Edwards, ed. 1992; Hägele 1997; Ruby–Taureg, eds. 1987 néhány tanulmánya (Caldarola, Griffin, Steiger–Taureg); Theye, Hrsg. s. a.; Werner–Schoepfle 1987, nálunk Kunt Ernő munkásságát kell elsősorban megemlíteni (1984, 1987a, 1987b, 1990, 1995), illetőleg a Miskolci Egyetem Antropológia Tanszékének munkatársaiét. Egyes közösségek, vidékek fényképhasználati szokásaival mások is foglalkoztak, például Csupor 1987; Fogarasi 1998. Utóbbi egy reprezentatív albumot is kiadott: Fogarasi 1996.
  3. Erről a találkozásunkról nincs fényképem. Nem volt erőm kivenni az autóból megérkeztünkkor a gépet, nem akartam őket ebben a kiszolgáltatott helyzetükben megörökíteni (legalábbis akkor, az első itteni találkozást még nem tartottam alkalmasnak a fényképezésre).
  4. Mikor első alkalommal meglátogattuk kísérőnkkel, a helybeli iskolaigazgatóval, mindjárt kivezényelt minket a veteményeskertbe, és leszedette velünk az épp akkor beérett termést.
  5. Odakint állandóan együtt voltak, ücsörögtek a házuk előtti padon. 92. életévükben jártak ekkor, és mindig nagyon jó kedélyűek és nyílt szívűek voltak.
  6. Később a Magyarországon, menekültként elhunyt „szülükét” (a képeken szemüvegben) – úgy tudom – rokonai elhamvasztatták, hogy ezt a kérését, ha egyszer hazatérhetnek, teljesíthessék.
  7. Ezek mindig: a fényképész (természetesen, ha teamben dolgozik, akkor minden közreműködő, esetleg még áttételesen a megrendelő is, bárhonnan is érkezzen: legyen bár a kereskedelem vagy gazdaság, a tudomány vagy művészet képviselője) és a *lefényképezettek*.
  8. Maga a *fotográfiai gyűjtemény vagy kiállítás mint téma* szintén népszerű az etnológiai szakirodalomban. Tájékoztató: Becker 1997; Brink 1997 és a Zeitschrift für Volkskunde 1985/1. tematikus száma.
  9. Akcióképeknek azokat a képeket nevezem, amelyek egy jól definiálható (és a társadalmi kontextusban általánosan ismert, tehát akár az elsődleges – megtekintéskori – értelmezéskor is már ilyen módon leírt) viselkedést, cselekedetet ábrázolnak (például „esküvő”, „disznóvágás”). Az ilyen típusú képek nem használatuk által, hanem a formális elemzés szintjén jelenítik meg az akciót.
  10. Ismerjük ezeket az amatőrképeket a nyaralásról szóló beszámolókból. Ha azt látjuk például, hogy a jelentős műemlék előtt valaki reklámszatyorral a kezében, szembefordulva a kamerával áll, miközben körülötte mindenki megy, akkor többé-kevésbé biztosak lehetünk abban, hogy a fényképész hozzátartozójáról van szó az 1970-es évekből egy nyugat-európai utazásán.
  11. A probléma illetően való megközelítését lásd Horányi 1987.
  12. Magát az egész történetet jól összefoglalja és mutatja be Busch 1995.
  13. Daguerre ekkor szabadalmaztatta találmányát.
  14. Niece heliografiája.
  15. A camera obscura történetére és hatására az érzékelésre jó összefoglaló Crary 1999.
  16. Lásd Beke 1997. A lényeg: a fényképezés története nem biztos, hogy ott kezdődik, amikor egy adott, a leképezés pontosságát és tartósságát biztosító technika kialakult (és ezáltal kijelölődött egy 0 pont), és nem biztos, hogy addig tart, amíg az ahhoz hasonló technikák vagy képalkotási módok, konvenciók „kitartanak”. Kezdeté az emberiség őstörténetében van (például árnyék), vége pedig „az időkben”.
  17. Vö. Husserl 1993:11.
  18. A privát fotó kutatásának is hatalmas ma már az irodalma, egy friss válogatás Hirsch, ed. 1999. Nálunk az 1980-as években kezdődtek el ezen a területen a vizsgálódások, mely munka – részben – a Vizuális Antropológiai Kutatás Munkafüzeteiben „objektíválódott” (Bán–Forgács, szerk. 1984). Megemlítendő még Szegő 1998.

19. Nála a történet van meg előzetesen (a még nem létező interpretációja), és „visszafelé” alkotja meg a képet belőle. (Azt gondolom ugyanígy működik a reklámfotózás is.)
20. Rövid ismertetését és értékelését lásd Németh 1992:213.
21. Punctum: „...fölfigyelek egy-egy »részletre«. Érzem, hogy ez a részlet azonnal megváltoztatja a kép olvasatát, már nem ugyanazt a fotót nézem, hanem egy újat, amely számomra értékesebb. Ez a részlet a *punctum* (valami, ami belém szúr, megfog).” (Barthes 1985:50.) Studium: „Nem tanulást, tanulmányozást jelent, legalábbis nem elsősorban azt, hanem valamire figyelést, valaki iránti hajlandóságot, egyfajta általános érdeklődést, amely buzgó, de nem különösképpen heves.” (Barthes 1985:33.)
22. A gyűjtemény főként kultuszképként, *imagó*ként értelmezhető fotókat tartalmaz, kevésbé *historiákat* („képi elbeszélés” típus). Ez utóbbiakat néhány jeles eseményről készült fotó képviseli.
23. A fogalom esztétikai-művészi értelmében. Nem gondolom azt, hogy különösebben tudnék fényképezni, soha nem is gyakoroltam intenzívebben.
24. Egyszer Magyarországra, a 2. világháborút követően, majd 1956 novemberében visszafelé, Jugoszláviába, amikor is a gyerekeit szó szerint magára kötözve vitte át a zöldhatáron.
25. Amikor például erőszakkal lépett fel egy, a család életébe belépni szándékozó nő ellen.
26. Nem nagyon sikerült megfejteni, hogy milyen meteorológiai, természeti jelenségről lehetett szó. Természetesen azt ő is tudta, hogy a Dráva – és a kopácsi rét – *konkrétan* nem éghetett, de *jеле* volt valaminek az a jelenség.
27. P. V. ez idő tájt a húszas évei közepén járt. Vőlegénye és édesapja (mindketten horvát nemzetiségűek egyébként) a félkatonai alakulatokban harcoltak. Bátyja már néhány évvel korábban nyugatra került mint kutatóorvos. Édesanyjával először rokonokhoz ment Németországba, majd onnan – a helyzet otthoni normalizálódását követően – visszakerültek Eszékre. Szülei még a polgárháború alatt elváltak. Ő férjhez ment.
28. Nagy családi gazdaságuk volt, több traktorral és gépekkel. Többszintes házuk, autójuk szorgalomról és jólétről tanúskodott. A kórógyiaknak a vagyonhoz kapcsolódó attitűdjeiről egyébként olvashatunk Lágler 1999-ben, amely írás a falu „elmenekülésének” történetéhez is sok jó adalékkal szolgál.
29. Ennek a – most nem részletezhető – emlékezetnek hangsúlyos eleme az az apakép („aki engem igazán szeretett”), amely éles ellentétben áll azzal a képpel, amelyet a család legtöbb tagjáról, magáról „a családról” kialakított. Az előbbihez kapcsolta – több más mellett – a biztonságot, az őszinteséget, utóbbihoz a (lét)bizonytalanságot és a látszatoknak való megfelelés kényszerét (többször a hazugságot is), azaz egy alapvetően konfliktusos viszonyokat leképező családképet ismerhettünk meg. Az egész emlékezetkonstrukció érdekességét az adja, hogy az előbbi – tényleges életbeli tapasztalatok híján – csak családi narratívákon, fényképeken és emléktárgyakká vált mindennapos használati tárgyakon alapult, míg az utóbbi az, amely az egyéni élettörténet adatolható eseményein keresztül közvetlen élettapasztalatokon alapul, és ezáltal történeti-valóságbeli referenciával bír.
30. Az emlékezés/emlékezet problematikához jó adaléku szolgál: Assmann–Harth, Hrsg. 1991; Assmann–Hölscher, Hrsg. 1988; a családi fotográfiákkal kapcsolatban lásd Hirsch 1997.

## IRODALOM

ASSMANN, ALEIDA

1991 Zur Metaphorik der Erinnerung. In Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Aleida Assmann – Dietrich Harth, Hrsg. 13–35. Frankfurt am Main: Fischer.



- ASSMANN, ALEIDA – HARTH, DIETRICH, HRSG.  
1991 Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt am Main: Fischer.
- ASSMANN, JAN – HÖLSCHER, TONIO, HRSG.  
1988 Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BÁN ANDRÁS – FORGÁCS PÉTER, SZERK.  
1984 Vizuális Antropológiai Kutatás. Budapest: Művelődéskutató Intézet. /Munkafüzetek II./
- BANTA, MELISSA – HINSLEY, CURTIS M.  
1986 From Site to Sight. Anthropology, Photography, and the Power of Imagery. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- BARTHES, ROLAND  
1985 [1980] Világoskamra. Budapest: Európa.
- BECKER, KARIN  
1997 Das Bildarchiv und die Konstruktion von Kultur. Zeitschrift für Volkskunde 93(2):235–253.
- BEKE LÁSZLÓ  
1997 A fény képe. In Beke László: Médium/elmélet. Tanulmányok 1972–1992. 277–282. Budapest: Balassi – BAE Tartóshullám – Intermedia.
- BOEHM, GOTTFRIED  
1993 [1978] A kép hermeneutikájához. Athenaeum 1(4):87–111.
- BRINK, CORNELIA  
1997 Bilder einer Ausstellung. Einige Fragen zu Fotografien im Museum. Zeitschrift für Volkskunde 93(2):217–233.
- BUCHNER-FUHS, JUTTA  
1997 Die Fotobefragung – eine kulturwissenschaftliche Interviewmethode? Zeitschrift für Volkskunde 93(2):189–216.
- BUSCH, BERND  
1997 [1989] Belichtete Welt. Eine Wahrnehmungsgeschichte der Fotografie. Frankfurt am Main: Fischer.
- COLLIER, JOHN JR. – COLLIER, MALCOLM  
1986 Visual Anthropology: Photography as a Research Method. Albuquerque: University of New Mexico Press. Revised and expanded edition.
- CRARY, JONATHAN  
1999 [1990] A megfigyelő módszerei. Látás és modernitás a 19. században. Budapest: Osiris.
- CSUPOR ISTVÁN  
1987 A fényképkészítés alkalmi és szokásai Cinkotán. Ethnographia 98(1):54–82.

DENEKE, BERNWARD

1983 *Erinnerungen und Wirklichkeit – zur Funktion der Fotografie im Alltag. In Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs.* Konrad Köstlin – Hermann Bausinger, Hrsg. 241–257. Regensburg. /Regensburger Schriften zur Volkskunde./

EDWARDS, ELIZABETH, ED.

1992 *Anthropology and Photography 1860–1920.* New Haven – London: Yale University Press.

FOGARASI KLÁRA

1996 *A régi világ falun.* Budapest: Helikon – Néprajzi Múzeum.

1998 *A kalotaszegi fotográfiák és installációk változásai a 20. század első felében.* Néprajzi Értésítő 80:133–150.

GADAMER, HANS-GEORG

1994 [1987] *Költeni és gondolkodni Hölderlin Emlékezés című verse tükrében. In Gadamer, Hans-Georg: A szép aktualitása.* 202–226. Budapest: T-Twins.

HÄGELE, ULRICH

1997 *Visuelle Tradierung des Popularen. Zur frühen Rezeption volkskundlicher Fotografie.* Zeitschrift für Volkskunde 93(2): 159–187.

HIRSCH, MARIANNE

1997 *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

HIRSCH, MARIANNE, ED.

1999 *The Familial Gaze.* Hanover–London: Dartmouth College – University Press of New England.

HORÁNYI ÖZSÉB

1987 *Reflexiók Kunt Ernő tanulmányához.* Ethnographia 108(1):48–53.

HUSSERL, EDMUND

1993 [1980] *Adalékok a szemléletekről és modusaikról szóló tanításhoz. Szövegek 1918 tájáról.* Athenaeum 1(4):3–26.

KUNT ERNŐ

1984 *Lichtbilder und Bauern. Ein Beitrag zu einer visuellen Anthropologie.* Zeitschrift für Volkskunde 80(2):216–228.

1987a *A fénykép a parasztság életében. Vizuális-antropológiai megközelítés. In Népi kultúra – népi társadalom XIV.* Kósa László, szerk. 235–289. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1987b *Nép-rajz és foto-antropológia. Vizuális antropológiai jegyzetek paraszti használatú fényképekről.* Ethnographia 98(1):1–47.

1995 *Fotoantropológia. Fényképezés és kultúrkutatás.* Miskolc–Budapest: Árkádiusz.

KUNT ERNŐ, HRSG.

1990 *Bild-kunde – Volks-kunde.* Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

LÁGLER PÉTER

1999 Fény- és hangképek az antropológia láthatárán. A Kórógy-kutatás eredményeiből és dokumentumaiból. *In* Körülírt képek. Fényképezés és kultúrakutatás. Bán András, szerk. 43–60. Miskolc–Budapest: Miskolci Galéria – Magyar Művelődési Intézet.

NÉMETH LAJOS

1992 Törvény és kétely. A művészettörténet-tudomány önvizsgálata. Budapest: Gondolat.

NORA, PIERRE

1990 [1984] *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach.

OPPITZ, MICHAEL

1989 Die visuelle Anthropologie und das Unsichtbare. *In* Michael Oppitz: *Kunst der Genauigkeit. Wort und Bild in der Ethnographie*. 12–36. München: Trickster.

RUBY, JAY – TAUREG, MARTIN, EDS.

1987 *Visual Explorations of the World: Selected Papers from the International Conference on Visual Communication*. Aachen: Herodot.

SZEGŐ GYÖRGY

1998 *Privátfotó. Szimbólumszótár*. Budapest: Theater Art Fotó.

THEYE, THOMAS, HRSG.

s. a. *Der geraubte Schatten. Eine Weltreise im Spiegel der ethnographischen Photographie*. München–Luzern: Bucher.

VAJDA MIHÁLY

1999 *A betekintés joga. Gond 18–19: 190–198*.

WERNER, OSWALD – SCHOEPFLE, G. MARK

1987 *Systematic Fieldwork I–II*. Newbury Park: Sage.

ISTVÁN BÉRES

## Forgotten pictures from a fieldwork project

This photo-essay is about the relationship between “pictures” preserved by memory, photographs as images and the photographed reality. The article draws on portraits taken during fieldwork, as illustrations. It argues that photographs (whether made or collected) do not simply fix events, but they also elicit narrative texts both about the events and the pictures. The interpretive texts produced during this process, and the photos themselves, are again able to set off narratives from the researcher that will then serve as the end result of the inquiry. However, it is the use of these pictures that will point to the places they will occupy during the construction of memories and interpretations.

## Tony Gatlif *Çadjo Dilo* című filmje és a roma érdekek\*

Ez az esszé Gatlif legújabb filmjének, a *Çadjo Dilónak* az elemzésére vállalkozik, mely egy párizsi fiatalember valamelyik távoli romániai cigány faluba utazását és ottani kalandjait meséli el. A dolgozat elsődleges célja, hogy a cigányok filmbeli ábrázolásával kapcsolatos, különböző olvasatú nézőpontokat mutassa be. Az egyik központi kérdés ezzel kapcsolatban: milyen háttérismeretekre van szükségünk ahhoz, hogy nézőként megérthessük a romaként ábrázolt kulturális másságot, egzotikus világot, és hogyan kerülhető el eközben a (negatív) sztereotipizálás.

Múlt év decemberében megkérdeztem Dimitrina Petrovát, a European Roma Rights Centre ügyvezető igazgatóját, hogy látta-e Tony Gatlif\*\* legújabb filmjét, a *Çadjo Dilót*\*\*\*. Dimitrina azt felelte, látta, és elmondta a következő történetet. Egy New York-i kollégája, aki maga is tevékeny jogvédő, az előző nyáron lelkendezve tudatta Dimitrinával, hogy egy „rendkívüli” filmet látott egy részben algériai, részben roma származású francia rendezőtől. Mondanom sem kell, hogy a *Çadjo Dilóról* volt szó, s a New York-i férfi úgy gondolta, a film széles körű európai terjesztése a lehető legnagyobb jótétemény lenne a roma jogok védelmében.

Dimitrina megszerezte a videokazettát és budapesti irodájában roma és nem roma nézők egy meghívott csoportjának levetítette a filmet. Egy júniusi napon körülbelül tizenöt ember ült némán a képernyő előtt. A film egy Stephane nevű fiatal párizsi férfiről szól, aki megfogadja, hogy felkutat egy Nora Luca nevű cigány énekesnőt, akit halott édesapja nagyon kedvelt. Útja során több hónapon keresztül egy Bukarest környéki cigány településen lakik. Stephane egy felvételt hord magánál Nora Luca hangjáról, abban a reményben, hogy valaki majd ráismer és útbaigazítja. Egy fagyos estén, amikor éppen fogalma sincs, hol fog aludni, összeismerkedik egy öregedő cigányzenésszel, Izidorról, aki részeg színpadiassággal gyalázza a román hatóságokat, amiért börtönbe zárták a fiát, Ardjanit. Izidor szívélyesen fogadja a tévelygő gádzsót, mintha az isten küldte volna, és azt állítja, hogy ráismer a felvételtől hallott hangra. Végül magával viszi Stephane-t a falujába.

A falusi romák befogadják Stephane-t, és ő is beilleszkedik a közösségbe. Hamarosan beleszeret egy Sabina nevű táncosnőbe, aki Izidorról együtt lép föl a helyi ünnepeken. A lány tolmácsolásával Stephane felvételeket és feljegyzéseket készít a helyi roma zenészekről és énekesekről.

A tragédia akkor következik be, amikor fél év után Ardjani kiszabadul a börtönből. Kocsmái verekedés során egy eldobott korsóval véletlenül megöl egy helyi román rendőrt, amire válaszképp egy egész tömeg támadja meg a roma falut. A pogrom során az összes lakost elűzik, s a falut porig égetik.

A záró képkockák alatt Dimitrina körülnézett a szobában és látta, hogy saját magához hasonlóan számos kollégáját is meghatotta a film. Aztán azt is észrevette, hogy a nézők közül néhányan – különösen a roma meghívottak – szemmel láthatóan más véleményen vannak. A vetítést követő vitában kitűnt, hogy ők egyértelműen elutasítják a filmet. Azt állították, hogy káros sztereotipizálással volt teli, s csak a cigány jellem ártalmas gádzsó (nem cigány) ábrázolásainak számát szaporítja. Egyesek véleménye szerint a szeretkezést és – még inkább – a romák között használt durva káromkodást nem lett volna szabad a gádzsóknak megmutatni, mivel ez a romákra nézve lealacsonyító. Mások azt állították, hogy a romák filmben bemutatott magatartása, különösen a közönségségük egyszerűen meghamisítja azt, ahogyan ezek az emberek valójában viselkednek. Úgy látszik, ismét a kívülállók tartották felhatalmazottnak magukat arra, hogy tovább rontsák a romák eleve megtépázott hírét. Ha Tony Gatlif roma származású, hát „elárulta” a népét – mondták. Röviden szólva: a roma nézők között közkeletű vélemény szerint a filmről messze nem mondható el, hogy a roma ügy iránti nagyobb megértést és szimpátiát szolgálja, sőt talán jobb lenne, ha el sem készült volna.

Dimitrinának újra kellett gondolnia első reakcióját. Néhány nappal később még egyszer megnézte a filmet, s ezúttal már maga is belátta, hogy negatív sztereotipizálás folyik benne.

Dimitrina története meglepett. Én Párizs ötödik kerületének egy aprócska mozijában láttam a filmet. A közönséget szemmel láthatóan magával ragadta a történet, a kellő pillanatokban nevettek, a film végén könnyeikkel küszködtek, végül pedig lassan, elgondolkodva szállingóztak ki a mozból. Az alkotás minden hibája – mint például a messze nem tökéletes színészi alakítások, kontinuitási problémák, a vágás helyenkénti esetlensége és stiláris következtelenségek – ellenére engem is mélységesen felkavart. Később olvastam, hogy a locarnói filmfesztiválon háromezer néző tíz percen keresztül állva ünnepelte Tony Gatlifot. Ehhez hasonló szendvedélyes fogadtatásban részesült a film a világ sok más filmfesztiválján is. Interjúiban a rendező azt hangsúlyozza, hogy míg a többi alkotása „mozi”, ez a „cigány triptichon” – amelybe a most tárgyalt filmen kívül a *Les Princes* (1982) és a cigány zenéről szóló *Latcho Drom* (1993) tartozik – valami más: küldetés.<sup>1</sup> A *Çadjo Dilo* „teljesen őszinte és nyílt” mű. „Ahányszor csak bemutatom ezt a filmet, mindig ugyanazokat az érzelmeket élem át, amiket a közönség... Az benne a varázslatos, hogy a közönség pontosan azt érzi, amit közölni akartam.” Gatlif számára tehát ez a megvalósult küldetés.

Mit közöl tehát ez a film? Miképp és kivel? És milyen eredménnyel? A Gatlif vallotta őszinteség és a film által kiváltott érzelmi reakció még sürgetőbbé teszi a romák ábrázolására vonatkozó kérdést. Valószínű cigány közösséget mutatott be Gatlif, amely a valóságban is létezhetne? És oly módon tette ezt, amely hozzájárulhat a romák ellen irányuló közkeletű sztereotípiák eloszlatásához és a roma jogok megerősítéséhez? Vagy téves és ártalmas a *Çadjo Dilo* cigány alakjainak ábrázolása?

## Fonák helyzet

Amint már a címből is sejthető, Stephane – az örült idegen – kívülállóvá válik olyan emberek közösségében, akik hagyományosan maguk játsszák a kívülálló szerepét. A helyett, hogy egy kétes, link roma alak bukkanna föl egy gádzsó környezetben, Stephane, a gádzsó az, aki gyanakvás és rosszallás tárgyává válik a roma közösségben. Ez az ironikus szerepcsera a film humorának fő forrása, s az alkotás egyik újtása. Amikor Stephane reggel kilép Izidor házából, a falusiak a szakadt cipőjére és koszos ruhájára mutogatva kiabálják: „Csavargó!” A feszültség fokozódik, ahogy Stephane menekülni próbál, és egyre több falusi jelenik meg: „Nézzétek, tolvaj! Gyilkos! Bandita! Elrabolja az asszonyainkat!” Most tehát Stephane-ra alkalmazzák mindazokat a negatív sztereotípiákat, amelyeket általában a romák kénytelenek viselni: „mint a commedia dell’artében – mondja Gatlif –, ahol a bolond bánik úgy a királlyal, mint hogyha az lenne a hülye.” Tehát akkor ki kinek a bolondja? Nem kétséges, hogy a szerepeket játszó romák élvezték a helyzetet. „Boldogok voltak, hogy végre bosszút állhatnak” – mondja Gatlif.

Tévedés lenne azt gondolni, hogy a film szubjektív szeme roma nézőpontú. Miközben ők Stephane-t csúfolják, mi azt nézzük, hogy ők hogyan látnak minket – és csak azért nevetünk, mert Stephane-ra vonatkozó meglátásaik megalapozatlanok. Egész egyszerűen tény, hogy a film a nem roma nézőpontot reprodukálja – lehet ugyan, hogy Gatlif roma származású, de a főszereplő, csakúgy mint az őt követő kamera mélységesen gádzsó, s az ő szempontjukból követjük végig az eseményeket, és szemléljük a megjelenő roma szereplőket. A lényeg itt az, hogy a faluban megtelepedve Stephane – legalábbis részben – megtapasztalja, milyen érzés a marginalizált, megvetett „másiknak” lenni, és így megkezdődhet jellemének átalakulása.

Így tehát a romák nagymértékben Stephane öntudatra ébredésének eszközei, az őket érő sorscsapásokkal szemben mindvégig túlsúlyban maradnak a film narratív motivációi. Az a jelenet például, amelyben Izidor halott barátja sírjánál táncol, már arra készíti elő a nézőt, amelyben Stephane utánozza majd Izidor táncát. A roma harmonikásról és a síró Izidorról készült közeli felvételeket sem véletlenül szakítja meg ritmikusan a tisztelettel és figyelmesen szemlélő Stephane képe. A távolabbi, mindhárom szereplőt befogó felvételeken azt látjuk, hogy Stephane féloldalt, a másik kettőtől kissé távolabb áll. Ez a hatás is azt erősíti, hogy a gyásznap csupán nézői vagyunk, nem részesei. Ugyanezt az eltávolítottságot érezzük akkor is, amikor Sabina háza üszkös romjai között rátalál Ardjanira. Stephane csak valamilyen támogató szerepet játszhat. De épp ebben a szerepben nyílik módja rá, hogy öntudatra ébredjen. Így azután míg az elpusztított falu Sabina számára a gyász helye, Stephane számára egy más értelemben viszont a megváltás vagy legalábbis a megvilágosodás locusa lesz.

A *Çadjo Dilo* így nem abban az értelemben szól a romákról, ahogyan azt egyesek vélik. Egy francia férfiről szól, arról hogy ő miként találkozik a romákkal, valamint a szembenállás, a megértés és a elfogadás univerzális tapasztalásairól. Az a tény azonban, hogy hősünk francia és maga a film is a nyugati, nem cigány néző szemszögéből készült (s nyilvánvalóan ők a megcélzott közönség is), magában még nem ok a támadásra. Az, hogy ki ábrázolja a romákat, végül is nem olyan jelentőségű kérdés, mint az, hogy hogyan ábrázolják őket. A romákról is megférhet egymás mellett számos megközelítés. Ha azt állítjuk, hogy csak a romák rendelkezhetnek önmagukról tiszta és pontos ismeret-

tel, és hogy minden róluk szóló ábrázolás csak e körön belülről származhat, ezzel azt is feltételezzük, hogy maguk az egyes kultúrák felhatalmazással rendelkeznek önmön érvényességük és autenticitásuk deklarálására, egymást pedig kölcsönösen kizárják. Ha ez az eset állna fenn, lehetetlenné válna mindenféle dialógus, és száználmas próbálkozássá válna, hogy romák és nem romák bármit is mondhassanak egymásnak. Ha másvalakinek a rólam kialakított képét saját meggyőződése és érdekei motiválják, akkor arra van szükségem, hogy megmutathassam neki, milyen vagyok, kívülről érkező képet nyújtsak neki magamról. Az identitás a konfrontációk során formálódik.

A *Gadjo Diló*ban Gatlif úgy döntött, hogy ha rokonszenvező megközelítésben akarja megmutatni a romákat a nem romáknak – mégpedig oly módon, hogy annak formája, mélysége és valamiféle véges kerete is legyen – ennek legjobb módja az, ha egy főszereplőre irányítja a figyelmet, aki maga kívül áll a roma közösségen. Stratégiájának célja, hogy a nézőnek egy olyan ismerős, stabil jellemet kínáljon, akivel könnyen azonosulhat, és aki nehézségek és ellenállás nélkül kalauzolhatja végig a titokzatos roma falu életén. A néző Stephane szemével nyer betekintést a roma faluba, így tehát létfontosságú szerepet játszik a mi meglátásaink és viszonyulásunk fomálásában.

Stephane jelenléte gondoskodik arról, hogy ne csak egy eltávolított szemlélő helyzetből nézzük a romákat (ami magában nélkülözhetetlen a narratíva sikeréhez), hanem ugyanakkor rá is ébredjünk szemlélő szerepünkre. Stephane alakján keresztül szinte tevékeny résztvevőként lépünk be az ábrázolás mezejébe. Ez nem nehéz, mivel Stephane a film nagy része során nem sokban különbözik bármely más fiatal nyugati „kalandor turistától”. A különbség csak annyi, hogy megfigyelésének tárgyait nem fényképezi, hanem DAT-szalagra rögzíti.

Hogy mennyire szorosan függ a néző látásmódja a Stephane-étől, az nagyszerűen kitűnik a pogrom képsoraiból – egyébként is ez a film leggyengébb része. Kudarca pedig részben épp abból fakad, hogy ez az egyetlen szakasz, amikor a néző Stephane cselekvő és szemlélő képviselte nélkül magára marad – ő ezalatt az erdőben szeretkezik Sabinával. A néző így egyszercsak kívül kerül azon a szubjektív világon, amelyben Stephane érdekei érvényesülnek. A kamera gyanúsán mindentudóvá lép elő, s mivel a pogrom eleve a film megjósolható narratív végkifejlete volt, maga a támadás kissé megrendezettnek, teátrálisnak tűnik, s inkább esztétikai hatásaira szűkíti le a jelenetet: fő elemei a levegőbe rebbenő libák, a romák menekülését az erdőn keresztül végigkövető gyors kamera.

Stephane önmagára ébredésének pillanata, amelyben valóban elismeri szemlélői pozícióját, a pogrom után következik be. Stephane és Sabina autóval megy egy román családhoz, ahol Izidor és együttese játszik. Látjuk, hogy Stephane a roma zenészek háta mögött áll, és nézi az ünneplő román családot, miközben az előtérben Sabine Izidor fülébe súgja fia halálhírét. A vásznon ezután a roma településről jött lányokat látjuk az ebédlőasztalon táncolni, a képsor vége pedig Stephane arcát mutatja. Megvetés és undor tükröződik rajta. Most először méri föl mély átéléssel és megértéssel barátja, Izidor helyzetét, s ezen keresztül valamennyi romáét. A romák üldöztetése, amely mindaddig csak jelzésszerűen volt jelen a filmben, most érzelmileg megfoghatóvá válik Stephane számára. Úgy gyűlöli az asztalnál ülő románokat, mintha ugyanők gyújtották volna föl a roma falut – azt a falut, amelyet immár sajátjának érez.

A következő jelenetben Stephane fölállalja azt a felelősséget, amelyet a megértés e pillanata ró ki rá. Rituálisan megsemmisíti és eltemeti azokat a hangszalagokat, amelye-



ket hónapok gondos munkájával állított össze. Ezzel elismeri, hogy bármennyire sokra értékeli is a cigány zenét, lényegében ő sem különbözik semmiben a románoktól (akik legalább készpénzzel fizetnek a muzsikáért) – ő maga sem más, mint a többi átutazó kívülálló, aki kerüli a valós azonosulást, szemet huny a romák üldöztetése fölött, és önző érdekből részévé válik a roma kultúra áruvá degradálásának.

A néző mégis azt kívánja, hogy Stephane zenegyűjtő küldetése sikerrel járjon, s nem gondol rá, hogy a falu lakóiról készült hangfelvételek és katalógusok megkerülik a valós dialógus lehetőségét, és megerősítik a zenével házaló roma szerep típusát. Mivel mi, a városiasult, ipari, bürokratikus társadalmak lakói már valamennyien vásárlókká és gyűjtőkkel – turistákká – lényegültünk át, automatikus reakcióval támogatjuk az ilyen munkát. Innen ered a döbbenetünk, szomorúságunk és a késztetés, hogy a hangszalagok pusztulását látva felkiáltunk: Ne! Ne tedd! És ebből ered a tett fölött érzett könnyes csodálatunk is. Vajon melyikünk lenne képes ugyanerre? Gatlif elismeri, hogy maga is bűnrészes. „Stephane tisztább, mint én, vagy mint bármelyik zenetudós. Ő együtt él a cigányokkal. Ő maga is cigány már. Olyan tökéletesen érti ezt a zenét, hogy nincs szüksége rá, hogy áruvá degradálja. A világ valamennyi zenetudósának, dokumentumfilmésének és újságírójának büntudatát magára vállalja.”

Miben áll ez a bűn és ez a büntudat? A látszólagos részvállalásban, a felszínes rokonszenv leereszkedő gesztusában, a barátságok kihasználásában, s abban a rejtett hatalomgyakorlásban, amely a „másikkal” lezajló, látszólag nyílt, becsületes, egyenlő kapcsolatok rejtekutain megy végbe: a minden hatalomtól megfosztott másikkal, aki meleg és nagylelkű fogadtatásban részesíti a méregdrága felvevőgépekkel felfegyverzett pénzes idegeneket. Stephane romboló aktusa a romák és értékeik iránti tiszteletének minden előzőt fölülmúló kinyilvánítása, s egyben önmagával szembeni vád és elutasítás. Ugyanakkor a nézőket is felismerésre kényszeríti. Stephane-nal való szövetségünk során mindvégig hallgatólagos beleegyezéssel követtük cselekedeteit, s most ráébredünk cinkosságunkra – az ő bűne a miénk is egyben.

Egy kevésbé érzékeny filmben Stephane visszautazott volna Párizsba, és magával vitte volna a „lelki gazdagodásában” nagy szerepet játszó kazettákat is, a néző pedig a rezignált „így van ez” érzésével megy el a moziból. Azzal, hogy a narcisztikus rokonszenvezésen túlmenve Stephane valóban élete részévé fogadja Sabinát, azt a nehéz feladatot vállalja magára, hogy a számára idegen roma kultúrából újraalkossa saját hibrid lényét, s ezzel a reménység láncszemét teremtsen meg a különféle megosztott közösségek között. Gatlif olyan emberként mutatja be Stephane-t, aki a történelem tevékeny részese, nem pedig passzív befogadója. Nem tudhatjuk, ott marad-e Stephane a roma faluban, vagy elviszi magával Sabinát, de bármelyik utat választja is, az ilyen kérdések a film határain kívül léteznek csupán. Megírásra váró történetüket Gatlif azon multikulturális globális utópia részéül kínálja, amelyet valamennyien szeretünk elképzelni, s amely felé nem tudjuk, merre induljunk el.

## Hatástalanított káros sztereotípiák

A romáknak, akiket oly sokszor tettek az irodalom és a film egydimenziós tucatfiguráivá, végig kellett nézniük, ahogy a kultúrájuk és kulturális termékeik trivializálódnak, s identitásképző kísérleteik kudarcba fulladnak. Az esetek többségében két ábrázolási mód valamelyike érvényesül velük kapcsolatban. Vagy olyan embereknek láttatják őket, akik rendszeresen lopnak, csalnak, hazudnak, s akik a „piszkos”, „rendezetlen”, „iskolázatlan”, „meggondolatlan”, „lusta” stb. melléknevekkel írhatók le. Vagy – a másik jellemző esetben – mint büszke, szenvedélyes muzsikust, tántoríthatatlanul bátor, szabad lelkűt, akit nem köt a hiúság.

A legutóbbi néhány évben a kép a korábbiakhoz képest újabb dimenzióval bővült, mely még bonyolultabbá tette a dolgot, ez pedig a romáknak bűnbak vagy áldozat – a rasszista támadások, rendőri erőszak vagy a nem romák általi módszeres intézménybe zárás áldozata – szerepében való ábrázolása. Miközben az országos és nemzetközi civil szervezetek jelentős lépéseket tesznek a roma jogok védelmében, egyre közismertebbé válnak a kilátástalan nyomorban, a társadalom peremén élő romákat ábrázoló képek. Az Európai Roma Jogok Központja maga is úgy jellemzi a romákat mint „Európa legkevésbé integrált és legsúlyosabban üldözött népe”.

Ismerve a romáknak Stephane kalandozásaiban játszott szerepét, senki sem állíthatja, hogy ugyanazt a szerepet töltik be, mint a múltban megszokott tucatfilmek cigányai. Sabina és Izidor nem csupán a történet egyes részleteinek mozgatói a főszereplő jellemfejlődésének és fordulatos tetteinek szolgálatában. Épp ellenkezőleg, Stephane az, aki könnyen azonosítható, míg a romák esetében ez messze nem igaz: ők azok, akik meglepetésekkel szolgálnak, fejlődnek, kölcsönhatásba lépnek egymással, és befolyásolják az események menetét Stephane vendégeskedése során. Az alapfeltételezés már kezdetől nem az, hogy a romáknak kelljen Stephane-hoz hasonulniuk, hanem épp az, hogy neki kell olyanná válnia, mint a romák.

A felszínen azonban a filmben megjelenő romák valamilyen módon mindannyian a fent említett cigány sztereotípiák egyikébe vagy másikába tartoznak. Még ennél is aggasztóbb, hogy a film olyan negatív vonásokat is bevezet, amelyek nem is részei az átlag nyugati polgár fejében a „cigányokról” élő közhelykészletnek. Elsőként Izidorral kapcsolatban jelentkezik ez az érzés. Egykettőre kiderül róla, hogy nem riad vissza a megtévesztéstől, ha valamilyen hatást kíván elérni: így például reményt kelt Stephane-ban, hogy találkozhat Nora Lucával. Ha pedig úgy érzi, beszélgetőpartnere meggyőzésre szorul, minden további nélkül az egekig dicséri beszéde tárgyát. Arról is meggyőződhetünk, hogy barátságos természete hirtelen haragot takar. Amikor Sabina megtagadja, hogy tolmácsoljon neki, Izidor földre teperi a lányt, majd durva szidalmakkal árasztja el.

Izidor szenvedélyes természetében a falu többi lakója is osztozik: a férfiak egymás túlkiabálásával intézik el vitás ügyeiket, Sabina pedig egy érzelmes dal hallatán, amelyet egy másik nő énekel, szinte azonnal könnyekre fakad. Bőségesen találkozunk az alkoholfüggés jeleivel (vodkásüvegek és részeg emberek látványa szövi át a filmet), lopással (Izidor egy ponton „lenyúlja” szomszédja cipőjét, hogy Stephane tisztességesen jelenhessen meg a városban), babonával (az egyik asszony figyelmeztetően kiáltja a többieknek, hogy Stephane, az idegen esetleg gonosz szellemet hagyott hátra a házban), analfabetizmussal (az emberek összegyűlnek, hogy meghallgassák, amint a falu „írástudó-

ja” felolvassa Ardjani levelét), kapzsisággal (a falu lakói megcsókolják egy maffiavezér giccses aranygyűrűktől súlyos ujjait, amikor az a faluba látogat) és makacs göggel (Ardjanit a keserűség viszi rá az emberölésre). A közösség mereven patriarchálisnak mutatkozik (szexistának is mondhatnánk), ahol a férfiak és nők nemi és társadalmi szerepeit szigorú szabályok írják elő. A nők kuncogva nézik, hogy Stephane kitakarítja Izidor házat, és „csicskának” titulálják érte. Egy későbbi alkalommal Izidor épp egy esküvőre indul muzsikálni, amikor megjelenik a táncban részt vevő egyik lány apja egy orvosi igazolást lobogtatva, amely lánya szüzességét bizonyítja, s fogadkozik, hogy ha a lány nem szűzen tér vissza, megöli Izidort. Mindeközben a belga férjétől elhagyott Sabina állandó molesztálásoknak van kitéve, s minduntalan lekurvázzák. Egy Bukarestben eltöltött részeg, táncos éjszaka után Izidor megállíttatja Stephane-nal az autót, magához hívja Sabinát és rámászik, mondván, hogy „csak egy kicsit megdugja”. Amikor Stephane közbelép, Sabina elküldi azzal, hogy ne szóljon bele, Izidor pedig tiszteletlenséggel vádolja.

Izidor szendvedélyes magatartása vezet el a második sztereotípiához is, és Gatlif ez utóbbi enyhítésére sem tesz semmit. Az ő nézete szerint a romák megőriztek egyfajta nemes vadságot, azt a képességet, hogy teljesen és megszorítások nélkül a szeszélyeiket követve cselekedjenek. A romák és zenéjük „arra emlékeztet, amit mi már elveszítettünk. A civilizált világ túlságosan megszelídítette az életet... Mi még tudjuk, mi az: élni. Amikor mi iszunk, akkor iszunk, amikor szeretkezünk, akkor szeretkezünk, ha mi azt mondjuk, hogy segg, akkor azt mondjuk, hogy segg.” A *Çadjo Diló*ban a romák mindezeket a tevékenységeket roppant odaadással űzik. A legszerényebb esemény okán is nagy hangon nevetnek és örvendeznek – például ha a vezetőket elterelve áramot lopnak a villanykörtéjükbe, vagy kockajáték közben (szerencsejátékot is látunk minden mennyiségben).

Gatlif nem téved, amikor azt állítja, hogy a romáknak vannak jellemvonásaik, amelyek példaképpül is szolgálhatnak. De veszélyes játékot űz, amikor „meg nem szelídítettnek” írja le a őket. A fanatikusabb románok aligha tiltakoznának egy ilyen jelző ellen. A „meg nem szelídítettéből” hamarosan „civilizálatlan” lesz, majd „vadember”, s előtérbe kerül a kettes számú sztereotípiák árnyoldala. Recenzióiban számos amerikai kritikus a „nyers”, „színés”, „spirituális”, „szendvedélyes” és – ironikus módon – a „felszabadult/szabados” (liberated) szavakkal jellemzi a filmben megjelenő romákat. Ezek első pillantásra hízelgő jelzők, de könnyen a visszájukra fordulnak. Bármekkora megbecsülést tükröznek is, kétségtelenül lejjebb helyezkednek el a ranglétrán, mint a „racionalitás” és a „kultúra,” amely vonások hagyományosan az embereket különböztetik meg az állatoktól.

Bármennyire képlékenyek is a közkeletű sztereotípiák, mégsem lehet őket egészen megkerülni: valamennyi – bármily kevés – közül mindig is lesz egy-egy valós, azonosítható csoporthoz. A *Çadjo Dilo* sikeresen mossa tisztára a régi sztereotípiákat, vagy másképp fogalmazva megfosztja őket gyilkos élűktől. Kisajátítja ezeket a képzeteket, és aláássa azokat a magatartásformákat, amelyek tovább éltetik őket. Mindvégig készenlétben tartja a nézőt a roma létforma megkérdőjelezhetőbb aspektusainak befogadására. Rejtett kritikával illeti negatív előfeltevéseinket, mert olyan körülményeket teremt, amelyek között ezek a látszólag sztereotip viselkedésformák már nem erősítik korábbi előítéleteinket. Épp ellenkezőleg: a film paramétereinek megfelelően átrendezve, Stephane

szemével láttatva a roma viselkedésmódok inkább saját előítéleteinket kérdőjelezik meg. (Igen, a romák káromkodnak; és akkor?)

A sztereotípiák átértékelődésének másik oka, hogy Gatlif oly módon használja föl a romákról élő harmadik számú szabványosított képet, hogy az átformálja az első kettőt. A falu szemmel látható nyomora mellett már a film elején is számos egyéb jel utal a romák ellen irányuló megkülönböztetésre és erőszakra. Izidor egyik legkorábbi kijelentése – nem sokkal a fia véres arcát mutató képsorok után – az, hogy a romáknak senki sem szolgáltat igazságot. Sokat elárul az a büszkeség és státusbeli nyereség is, amelyre Izidor Stephane-nal való viszonya révén tesz szert. Nem tudja megállni, hogy szakadt francia barátjával – aki az ő szemében a jólét és hatalom megtestesülése – el ne dicsekedjen a román falunak és a román kocsmá közönségének. A kocsmába érve dagályos szónoklatban ecseteli, hogy Stephane azért érkezett hozzájuk Párizsból, hogy megtanulja a roma nyelvet, mert annyira kedveli a romákat, azután lelkesen számol be arról, mennyire kedvelik és üdvözlik a francia emberek a romákat. Látjuk, amint Stephane szorongva pillantgat körbe, de a románok csak nevetve legyintenek Izidor dicsekvő képzelgéseire. A beszédhelyzet dinamikája roppant árulkodó. Izidor, a mesélő (fabulista, az Isabel Fonesca által a romákkal kapcsolatban használt értelemben) ezzel elárulja, milyen mély igénye és súlyos szüksége van rá, hogy saját társadalmi értékét bizonyítsa. Míg máskor a söröző románok elhallgattatnák, most megtúrik különleges vendégére való tekintettel, valamint meséi és a valós társadalmi helyzete között tátongó szakadék okán.

Az etnikai szempontú megkülönböztetés természetesen nem igazolhatja automatikusan a romák elítélendő viselkedésformáit, de segíti a megértő magatartás kialakulását. A romák durva és a néző számára újdonságnak számító szitkokkal tűzdelt párbeszédét hallva nem rezzenünk össze, és nem csóváljuk a fejünket, hanem inkább elfogadjuk ezt, a megértés hangulatától vezérelve. A romák – mondhatnánk – mindig is szembenálltak a konformista magatartással, akár saját döntésük, akár kényszer eredményeképp. Mivel a beszédmintákat és a szintaxist oly nagy mértékben áthatja a hatalom gyakorlóinak befolyása, s ez oly mértékben árulkodik az egyén manipulálásáról, az idők során a közönséges nyelvhasználat olyan eszközzé alakult, amelyet az ilyen beolvasztó hatásnak szembeszegezhettek, és amelynek segítségével megőrizhették különállásukat. Így aztán nézőként – inkább intuitívan, mint tudatosan – inkább az együttérzés felé hajlunk. A romák játékos dialógusából hamarosan elvész a felszíni közönségesség – egyre meggyőzőbben cseng, s az ember felismeri, hogy ez is egy gyakorlatilag lehetséges beszédmód. Azáltal pedig, hogy a roma életmód „negatív” vetületeit is megjelenítjük, eleve lefegyverezzük az olyan kísérleteket, amelyek az ilyenekre hivatkozva próbálnak a romákon támadási felületet keresni.

Gatlif kétségtelenül használ olyan technikákat – vagy inkább trükköket –, amelyeket inkább a dokumentumfilmekben szoktunk meg: hosszú, egyenes snittek, viszonylag minimális vágás, statikus háttértevékenység (például ócskavasból kiszedett tálakat kalapáló férfiak), s egyfajta nyers textúra, amely a régi néprajzos anyagokat idézi föl. Egyes kritikusok egyenesen ál-dokumentumfilmként említik Gatlif alkotását. A rendező filmje védelmében az autenticitásra hivatkozik, mondván, hogy Stephane-t és Sabinát kivéve valamennyi szerepet valódi romák játszanak, akik önmagukat játsszák. Szinte minden jelenetet külső helyszínen – ugyanazon roma faluban – vettek föl. Ráadásul az egyes jeleneteket kronologikus sorrendben filmezték, hogy minél valószerűbben jelenjen meg

a Stephane-t játszó Romain Duris\*\*\*\* fokozatos beilleszkedése a roma közösségbe. „Az igazságra volt szükségem – állítja Gatlif –, amelyet minden szűrő nélkül akartam megmutatni.”

Bármennyire jót is tettek a fenti megfontolások a filmnek, semmiképp sem tekinthető a téves ábrázolás biztos ellenszerének. Az „igaz” és „hamis” ábrázolásra vonatkozó egész vita mindvégig hibás alapokon nyugszik, ha arra a régi hiedelemre hivatkozik, mely szerint egy becsületes operatőr kezében az átlátszó mechanikus szem képes reprodukálni a világot „úgy, ahogy van”. Még az elmúlt évtizedek legnagyobb dokumentumfilmesei is elismerik, hogy senki sem tekinthet le valamiféle bizonyosságot nyújtó olimpiai magaslatokból – különösen nem a kamera keresőjén keresztül.

Gatlif maga is jobban járna, ha világossá tenné, hogy a *Gadjo Dilo* – a dokumentumfilmektől eltérően – nem igyekszik történelmet írni, nem azt akarja megmutatni, hogy mi volt, hanem azt, hogy mi van egyfolytában. Más szóval ez a film – fikció. Mielőtt még a kulturális autenticitás mércéjével kezdenénk méricskélni, meg kell felelnie azoknak az ismerős formai szempontoknak, amelyek szerint a művészi alkotásokat általában megítéljük: a stiláris árnyaltság, a lélektani ábrázolás finomsága, az ismeretelméleti komplexitások megjelenítése, a cselekmény összerendezettsége és így tovább. Ha művészi színvonal tekintetében nem nyer jó minősítést, akkor a *Gadjo Dilo* semmiféle hasznot nem hajthat a romáknak.

## A helyes érzés

Ha az ember koherens politikai üzenetet vagy valamiféle kulturális autentikusságot kér számon a *Gadjo Dilón*, akkor a tévedések azon fajtájában vétkezik, amely összezavarja az erre az alkotásra vagy akár a mozgóképen való megjelenítésre általában vonatkozó vitát. Gatlif kudarcá valójában egyenesen mérhető a *Gadjo Dilo* didaktizmusával és erkölcsi célkitűzésével. Ha Gatlif egy politikai aktivista tevékenységét akarta folytatni, akkor jobban tette volna, ha esszét ír, amelyben világosabbn kifejtheti az érveit. Ha pedig a biztos tények erejét akarta nevelő cézzal kihasználni, akkor valódi dokumentumfilmet kellett volna hogy készítsen.

Természetes, hogy minden filmben örökös mozgás folyik a képek fikciója és a fikció realitása között. A „valós” és a „fiktív” soha nem független egymástól. Ez a pogrom filmmezése közben vált egészen nyilvánvalóvá. Gatlif egy mesterséges faluban vette föl a jelenetet, s még így is – mint állítja – a jelenetet szemlélő mintegy hatvan roma színész szitkozódva ordítani kezdett a jelenetet alakító román színészekre.

Végző soron azonban egy film nem más, mint egy képzel világa, a hit és a cselekvés határain túl – amely sem tükrözni, sem elkendőzni nem akarja a valós életet, s mégis maradéktalanul magában foglalja. A jó filmművészeti alkotás nem térít, és nem tűzi maga elé a sterilen érdek nélkülivé csupasztított ábrázolás ideálját. Ekképp azután semmit sem lehet benne *cáfolni*. Erre gondolt Sir Phylip Sydney is, amikor a költőről azt állította: „Nem állít semmit – s így sosem hazudik.” Ezt még a legegyszerűbb mozinéző is tudja. A legnyilvánvalóbb túlzásokkal és torzításokkal szemben is képes felfüggeszteni a hitetlenségét. A film „igazsága” másképpen működik – a „hátsó lépcsőn” lehet csak eljutni hozzá: az érzékeken keresztül. Más szóval: a *Gadjo Dilo* erkölcsi ereje nem abban rejlik,

hogy létrehozza – Wallace Stevens költészetre vonatkozó szavaival élve – a „helyes érzést”.

Miután egy estét eltöltöttem a jelen cikk írásával, elmentem egy partira, s a társaságban megismerkedtem egy bukaresti román tanárnővel, Gabrielával. Házigazdánk franciául mutatott be, mint olyan embert, aki Romániáról ír. – *Oui* – válaszoltam –, *sur les Roma*. Gabriela nem értette. – *Les gitans*.

Az arca most elkomorult. Arra gondoltam, talán unja már, hogy akárhányszor hazájára terelődik a szó, a romák problémájáról kell beszélnie. Kezdtém volna elmagyarázni, hogy csupán egy filmről írok, de közbevágott:

– Romániában nagyon kevés cigány van. Nekünk kék szemünk van, tudja, és fehér a bőrünk – mondta, az arcára mutatva. – Mi európaiak vagyunk.

Azonnal megértettem, hogy egyetlen gondja, hogy nehogy úgy tekintsem Romániát, mint a romák országát. Panaszosan említette a Párizsban kolduló romákat: „Az emberek azt mondják rájuk, hogy románok!” A vita végét sejtve megemlítettem, hogy a romániai roma népesség száma legalább kétmillió, s hogy ismerve a romák félelmét az azonosítástól, s a központi források megbízhatatlanságát, elképzelhető, hogy ennél is magasabb. Ez újabb néhány perces vitához vezetett. Gabriela kitért arról, hogy a szám nem lehet magasabb 400 ezernél. – Ebben benne vannak a *gitanok* és a *tsiganok* is – mondta. – Ugye tudja, mi a különbség a *gitanok* és a *tsiganok* között?

Miközben a különbséget magyarázta, az a New Jersey-beli, newarki földbirtokos jutott az eszembe, aki néhány évvel korábban hasonló előadással szórakoztatott: ő arról akart megbizonyosodni, tudom-e a különbséget a „feketék” és a „niggerek” között. A *gitanok* – állítja Gabriela – akár „normális” állásokban is dolgozhatnak, de a *tsiganokkal* teljesen reménytelen az eset. – Azok csak lopnak meg koldulnak. És ha nem ad nekik pénzt az ember, akkor leköpi. Egyszer nemet mondtam nekik, és az egyik felugrott, és meghúzta a hajamat.

Az volt az érzésem, ezt a történetet már máshol is elmesélte. Arcomra erőltettem a borzadály kifejezését, amelyet jutalmul várt.

– Ne haragudjon – mondta hirtelen –, de ez nagyon kényes téma.

Úgy tettem, mintha „az ő oldalán” állnék, s óvatos, de lelkes vitába kezdünk.

– Értse meg – mondta –, nem akarnak beilleszkedni, és nem hajlandók iskolába járni.

– De hát nem bevett gyakorlat, hogy a cigánygyerekeket külön osztályba járatják, vagy egészen megfosztják a tanulás lehetőségétől?

– Nem, mindig örömmel fogadjuk őket – felelte Gabriela.

Egyébként is, tanított ő már cigányokat, képtelenség boldogulni velük.

És a falvakat pusztító lerohanások? Beszélgetőtársam elmagyarázta, hogy ilyesmire nagyon ritkán kerül sor, és akkor is csak olyan esetben, ha a cigányok megtámadják a románokat.

És ha egy cigány megtámad egy románt, az nem a rendőrségre és a bíróságra tartozna? A rendőrök félnek, ezért nem marad más lehetőség. Megvonta a vállát: – Azt kapják, amit megérdemelnek.

A társalgás hamarosan makacs párhuzamos monológokká fajult. Az általam felsorakoztatott statisztikákat, jelentéseket és érveket Gabriela hasonló megnyilvánulásai váltogatták. Végül diadalmasan kibökte: – Ahhoz ott kéne élnie Romániában, hogy ezt megértse.

Ez volt tehát az utolsó aduja: én úgysem tudhatom. A beálló csöndben újra bort töltöttünk a poharunkba.

– Látta a *Çadjo Dilo* című filmet? – kérdeztem.

– Igen – mondta, s nem tudott elfojtani egy mosolyt. A *Çadjo Dilo* témája egy időre új életet vitt a beszélgetésünkbe. Gabriela úgy ítélte meg, hogy a film a romák hú ábrázolása, s még egy kicsit el is érzékenyült Ardjani halálától.

– Igen, tetszett a film – mondta éllel –, mert az igazat mutatta. Tényleg így élnek, és így beszélnek.

Próbáltam többet kiszedni belőle ezzel kapcsolatban, de visszakozott, arra való hivatkozással, amit már előbb is említett: – Úgyis csak egy film.

De Gabriela is érezte a szavaiban rejlő ellentmondást. Ahogy tovább beszélgettünk Izidorról, Ardjaniról és a pogromról, egyre jobban zavarba jött, s mind inkább kényszeredetten válaszgatott, mintha attól félt volna, hogy túlságosan kitárulkozik. Ekkor azonban megjelent házigazdánk, és egy tál süteménnyel lélegzetvételnyi pihenőhöz juttatott bennünket.

Az olyan fiktív történetek, mint a *Çadjo Dilo*, emberi arcot kölcsönöznek a statisztikáknak és a jelentéseknek, s lehetővé teszik, hogy sírjunk azokért, akikhez a valós életben is együttérzéssel fordulnánk. Gabrielát felháborította az a gondolat, hogy ő valamilyen egylényegű lehetne a romákkal. A kettőnk beszélgetése alapvetően két egyszerű, de egymással szemben álló kijelentésből állt: „a romák is maradéktalanul emberek” és „a romák nem egészen emberek”. Sem a romák üldöztetéséről szóló tízkötetes beszámoló, sem a romákkal szemben fennálló kötelezettségeit bizonyító, színvonalasan megfogalmazott argumentáció nem győzhette meg Gabrielát állítása ellenkezőjéről.

A *Çadjo Dilo* azonban ellenállt kategorizáló készítésének, mert a szereplők iránt érzett érzelmeit nem söpörhette teljesen félre. A film ugyan nem változtatta meg viszonyulását, de valamiképp mégis megzavarta a korábbi állapotot: kiváltotta benne „a helyes érzést” – azt az érzést, amely a jótekonyság és a tolerancia alapja. Ide kívánczik egy mondat Percy Bysshe Shelley költőtől, a 19. század egyik „politikai aktivistájától”: „Mindaddig, amíg az elme nem képes szeretni, csodálni, bízni, remélni és kitartani, az erkölcsi viselkedésre vonatkozó megalapozott érvek az élet országútjára hullott magok csupán, amelyeket a figyelmetlen vándor a porba tapos, bár boldogsága aratását hozhatná el neki.” A gádzsók számára – akár semlegesek, akár nyíltan ellenségesek a romák üldöztetéseivel szemben – a romákról szóló jelentések porba taposott magok csupán. A fiktív történetek szerepe az, hogy eljuttassák azt, ami a valóságban hiányzik, s ekképp megmozgassák a képzelőerőt – ezt az elsődleges fontosságú erkölcsi eszközt, amely megnyitja az ember útját a „másikhoz”. Ha eljönnek majd a szélesebb körű változások, ilyen előkészítés után talán valamivel kevesebb ellenállásba ütköznek. „A másik” nem egyszerűen egy szeretetre méltó kívülálló, nem is valami reménytelenségre kárhoztott lény „odaát”, a peremen, hanem egy másik központ, amelyet „itt”, magunkban hordozunk.

## Gregory Kwiek válasza<sup>2</sup>

Először a Romneten olvastam a *Gadjo Diló*ról – ez egy roma témákkal foglalkozó címlista az interneten, amelyet a nyelvész Ian Hancock hozott létre. A film címe a szívemhez szólt, és azt a képzetet keltette bennem, hogy végre egy *rom* olyan filmet fog készíteni, amely segít a gádzsóknak megérteni, hogy milyenek is látjuk mi őket. Épp elég olyan filmet láttam már a romákról, amire a nem roma barátaim azt mondták: ha egy romát sem ismernének személyesen, most, a filmben látott ábrázolás nyomán azt hinnék, hogy valamennyien bolondok, vadak és ehhez hasonlóak vagyunk.

Néhány héttel később telefonon hívtak meg a *Gadjo Dilo* vetítésére, s arra is megkértek, hogy lehetőségeim szerint terjesszem a film híret New York roma közösségében. Ha azt mondom, hogy örültem a meghívásnak, akkor nagyon szerényen fogalmazok. Hatalmas büszkeség töltött el, hogy végre kiállhatok az emberek elé, és teli tudómból ordíthatom, hogy egy *rom* filmet csinált a saját népéről. Felhívtam George Kaslovot, aki roma jogvédő aktivista New Yorkban, és őt is meghívtam, hogy nézze velem együtt a filmet, de rajta kívül sok más embert is meghívtam. Emlékszem, miként beszélgettünk George-dzsál a filmről a kezdés előtt. Telve voltunk reménnyel és büszkeséggel – úgy éreztük, a gádzsóknak is igazi csemege lesz. Azt vártuk, hogy a film majd valami egészen mást mutat meg, mint amit a gádzsók általában feltételeznek a romákról, de kiderült, hogy a mi előfeltevéseink voltak tévesek. Tizenöt perc telt el a filmből, amikor megállapítottuk, hogy a főszerepet játszó színész nő nem roma nő. George-hoz és egy másik romához fordultam, aki velünk volt, és megemlítettem ezt nekik. A közönség soraiban sokan tudták, hogy mi romák vagyunk, és észrevettem, hogy a film során gondosan figyelték minden reakciónkat. Egy fiatal nő, aki három vagy négy székkal távolabb ült tőlünk, odahajolt hozzám és megkérdezte, miért gondolom, hogy az a színész nő nem roma. A vetítés közben nem tudtam neki válaszolni. Ahogy tovább néztük a filmet, George és én egyre kényelmetlenebbül éreztük magunkat. Átültem egy másik helyre, és az egyik jelenet alatt ki is mentem a teremből. A nem roma nézők továbbra is kíváncsian figyelték a reakcióinkat. A film végére egészen elkeseredtem. Miután elhagytuk a mozitermet, a roma és a nem roma nézők között is megindult a vita. Hallottam, amint az egyik gádzsó közölte egy másikkal, hogy úgy érzi, most már ért valamit a roma kultúrából. És arra is emlékszem, hogy azt gondoltam: mindazok után, amit mi tettünk a sztereotípiákkal szembeni küzdelemben, ez a film egy csapásra mindent visszaállított.

A mozi előtt számos nem roma néző odajött hozzánk, akik már a vetítés alatt is figyeltek bennünket. Köztük volt az a fiatal nő is, aki a film közben megkérdezte, miért gondolom, hogy a női főszereplőt nem roma nő játszotta. Most is feltette ezt a kérdést. Válaszképp elmagyaráztam, hogy a viselkedése egyáltalán nem olyan volt, mint egy romáé, hogy a trágár nyelvhasználata egyáltalán nem az a nyelv volt, amit valójában egy ilyen nő használna. A fiatal hölgy még mindig nem értette, mire gondolok, ezért a következő magyarázatot adtam.

Trágár nyelv sokféle van. Egy idegen társaságában messze nem lehet ugyanazt a trágárságot beszélni, amit egy baráttal használnánk, vagy azt, amit férj és feleség beszél, szemben mondjuk azzal, amit egyházi személy előtt vagy egy idősebb rokon, például nagyszülő társaságában használna az ember. Úgy találtam, hogy a filmben használt trágárság humoros, és azt hiszem, ez megfelel Gatlif szándékának, de Sabina nyelveze-



te teljesen kilógott a környezetéből. Mindenki rengeteget káromkodott a filmben, de nem úgy, ahogyan Sabina.

Itt most a lehető legpontosabban idéztem a beszélgetést. A továbbiakban elmondtam ennek a nem roma hölgynek, miért van az, hogy a moziban ülő valamennyi roma kétséget kizáróan biztos volt benne, hogy a főszerepet játszó színész nő egyszerően nem lehet roma. A nyelvhasználata annyira nem volt helyénvaló, amennyire egy bohóc nem lenne helyénvaló a Szenátusban. Ha valaki bohócruhában jelenne meg egy ülésen, az ember nem feltételezné róla, hogy szenátor. A női főszereplő nem volt rossz színész, de úgy nézett ki, mint egy *gadzsi*, aki *romnit* játszik ugyanúgy, ha egy cirkuszi bohóc el akarna játszani egy szenátort anélkül, hogy leveszi a bohócruháját, akkor senki sem ismerné fel benne a szenátort.

Amikor itt tartottunk, odajött hozzánk egy másik néző, és azt állította, hogy mivel Gatlif maga is *rom*, és a film figyelmének középpontjában a romák álltak, ezért a film szükségképpen a roma kultúra pontos képét kellett hogy nyújtsa. Ugyanez az egyén azután afelől kezdett érdeklődni, hogy ugyanilyen szavakat vajon mi is használunk-e az otthonunkban. Ez rávilágít arra, hogy némelyek közülünk miért érzik úgy, hogy a kritikánk süket fülekre talál. Néhány *gádzsó* azt gondolja, hogy a romák azért elégedetlenkednek, mert – ahogy ők vélik – Gatlif a kultúránk kellemetlen vonásait teszi közszemlére, és ezért kritizáljuk a filmet. Ennek következtében még jobban megszilárdulnak a korábbi általánosítások.

Valójában a film akár – mondjuk – görög parasztokat is ábrázolhatott volna. Ebben az esetben a trágár humor továbbra is szerepet kaphatott volna, de az emberek ezt nem társították volna rögtön a görög kultúrával. Ha Gatlif szándéka az volt, hogy színes formában ábrázolja a közkeletű sztereotípiákat – úgy, ahogy például Spike Lee mutatja be a saját etnikumát –, akkor a filmet ismerő *gádzsók* véleményéből ítélve azt kell mondanom, hogy ezt mérsékelt sikerrel teszi. Sajnálatos, de igaz, hogy a moziból kifelé szalvingózó *gádzsók* közül sokak beszélgetéséből az tűnt ki, hogy nehezen tudták elkülöníteni a roma kultúra ábrázolásait a bizonyos hatás kiváltása érdekében rendkívüli koncentrációban megjelenített sztereotípiák gyűjteményétől. Ez ellen felhozható az az érv, hogy a film készítőinek nem kellene felelősséggel tartozniuk azért, hogy miképpen értelmezi a filmet a közönség. De én azt gondolom, hogy az alkotók igenis felelősek ezért.

Azzal a meggyőződéssel támadom itt a *Gádzso Dilót*, hogy rájátszott arra, amit a *gádzsók* eleve elvárnak. Nem vállalta fel azt a kihívást, ami – szerintem – az igazán nehéz feladatot jelentette volna: a roma kultúra valódi megértéséről tenni tanúbizonyságot, ahelyett hogy a már megtévesztetteket tévessze meg további félrevezető ábrázolásokkal.

Mi, romák által maradtunk fenn roppant ellenséges körülmények közepette, hogy mindig biztos távolságban maradtunk a minket körülvevő társadalomtól. A kultúránk alkalmazkodott a környező társadalomhoz, és a rólunk rendelkezésre álló információ szinte kivétel nélkül félrevezető volt. Sem szobrok, sem iskolák, sem pontos könyvek nem állnak rendelkezésre a romákról, és a történetünk során semminek nincs nyoma, ami lehetővé tette volna, hogy a *gádzsók* megértsék a valódi romákat.

Egy ilyen film tehát, mint a *Gádzso Dilo*, roppant komoly kockázatot vállal, mert az emberek tudatát leginkább mindig az első benyomás formálja, s azt követően minden ellentétes benyomásnak ellenállnak. Ha az embereket arra szoktatjuk, hogy a romákat

valamiféle titokzatos társadalomnak tekintsek, akikben nem szabad megbízni, akkor nagyon nehéz lesz bárkinek is másképp látni a helyzetet, és mindent, amit később hallanak a romákról, a már meglévő képzeteik illusztrálására fognak felhasználni. A szélesebb nyilvánosságnak nagyon nehéz elmagyarázni, hogy a film, amit láttak, nem a roma kultúrát mutatja, hanem egy bizonyos személy felfogását arról a kultúráról.

A roma identitást – és ez nem azonos a sztereotípiákkal – be kell oltani a bennünket körülvevő társadalmak köztudatába, és akkor mi is felszabadultabban viszonyulhatunk a saját kultúránkhoz, és nem kell majd olyan feszülten óvakodnunk a romákkal kapcsolatos sztereotípiákkal és ábrázolásokkal kapcsolatban. Itt olyasmikre gondolok például, mint az a fajta zsidó humor, amely tréfát űz a zsidó sztereotípiákból a nem zsidók társaságában. Jó lenne tudni, hogy valamikor majd a roma kultúra is ilyen felszabadultan, öngúnnal viccelődhet. A jelenlegi körülmények között azonban abban a helyzetben vagyunk, hogy a roma kultúra téves ábrázolásaival minden esetben szembe kell szállnunk.

Először azonban meg kell nyernünk a saját közösségünkben dúló háborút. Úgy értesültem, hogy számos nyugat-európai roma ember üdvözölte a film megjelenését, és még olyan rasszista megjegyzéseket is tettek az Európa volt kommunista országaiban élő testvéreik rovására, amelyeket ők maguk elviselhetetlennek éreznének, ha saját országuk gádzsó polgáraitól, önmagukkal kapcsolatban hallanának. Az ilyen egymásra mutogatás csak arra jó, hogy a gádzsók elismerését ideig-óráig megvásárolja – megosztja és gyengíti a közösségünket. Két csatát kell megvívunk: az egyiket az ellen a kép ellen, amelyet a gádzsók rólunk mint népről kialakítottak, a másikat pedig azok ellen, akik mintet mint népet kiárusítanak azért, amit egymaguknak nyerhetnek ezért cserébe.

Sok-sok évvel ezelőtt a görög férfiak szájhagyomány útján adták át egymásnak bölcsességüket. Ma ez történik a roma összejöveteleken. A nem romák talán informálisnak vagy szervezetlennek találják ezt a fajta oktatást. De ők nem ismerhetik a törvényeink bonyolult rendszerét, és hogy ezt a roma oktatási rendszerben is számos állomáson keresztül kell elsajátítani. Vajon hányszor tesz ilyen megfigyelést egy nem roma? Mondandóm lényege nem más, mint az, hogy a roma vér egymagában még nem jogosít föl egy romát sem arra, hogy megjelenítse a roma kultúrát – és hogy ezzel szemben egy jó adag roma neveltetésre és oktatásra van szükség ahhoz, hogy valaki ezt a kultúrát tovább éltesse és megjelenítse.

### Orsós László Jakab válasza<sup>3</sup>

Ne kezdjen filmforgatásba az, akinek az égvilágon semmi nem jut eszébe, akit nem űz a világ újra összerakogatásának szenvedélye, a szétbontás és építkezés azonos gyökerű izgalma, és akinek – ebből következően – nincsenek titkai, aki egészen egyszerűen nem jött rá semmire. De az sem, aki tele van érzésekkel, és az érzések érzése annyira leköti, hogy nincs ideje gondolkodni rajtuk.

Tony Gatlif cigányfilm-specialista különös állapotban készíti filmjeit: szereti a cigányokat, tiszteli őket, ámul-bámul rajtuk, mindent tud róluk, azt azonban rendre elfelejti, hogy a cigányok is emberek. Számára a cigány elsősorban cigány: vad, mint a hegyi patakok, tüzes, mint a lángoló naplemente, illatos, mint a virágba borult hegyi rétek – valahogy így. Három cigányfilmet készített eddig, a *Latcho Drom* és a *Heregeek* után most

a *Gadjo Dilo* címűt, de tiszteletre méltó missziójában nem sikerült túllépni fékevesztett szerelmes kábulatán. Tony Gatlif szerencsés lélek: oda igyekszik, ahonnan éppen elindult. Ezért minden bizonnyal folyton boldog és elégedett. Mostani filmjével, a *Gadjo Diló*val is egy helyben toporog, és úgy tűnik, ez maradéktalan örömet jelent számára.

Egy francia fiút indít útnak ebben a filmben, amolyan szép arcú, rokonszenves vagabundot, hogy nyomára leljen a testét-lelkét felforgató cigány énekesnőnek, Nora Lucának Romániában. Megy a fiú, mendegél, míg bele nem botlik egy zseniális, bővérű, rafinált cigányba, aki egy fergeteges ivásjelenet után bevezeti őt a törzsbe, ahol, ha Nora Lucát nem is, de a dús életet, a nyers boldogságot, a villanó tekinteteket, a szenvedést, a gonoszsgot és a szerelmet megtalálja. *Gadjo Dilo*: a minden fehér emberben benne lakó Bolond Ember, aki semmit nem tud a füstszagról, a vonagló cigánylánycsípőkről, az üvöltő szenvedélyekről és a bibliai szegénységről. Mi tagadás, egy kopott topossal dolgozik Tony Gatlif. De nem ettől nem jó a filmje. Igazán az a legrosszabb benne, hogy nem film, csupán romantikus, helyenként szépelgő, helyenként ellenállhatatlanul szép és boldogítóan vidám jeleneteknek egy kínosan primitív dramaturgia mentén való összeillesztése. Megdöbbenő, hogy Gatlif, akit vélhetően atavisztikus vonzódás, részvét és elmélyült szeretet fűz a cigányokhoz, úgy kezeli szereplőit és témáját, mint a legostobább szocioturisták. Elhomályosul a tekintete, ha meglát egy putrit, és remegni kezd a boldogságtól, ha egy zaftosabb cigány káromkodást hall. Gatlif nem kegyelmez a cigányoknak: egyszerűen nem teszi lehetővé számukra, hogy kiszabaduljanak végre abból a gettóból, ahová jó szándékú széplelkek – köztük maga Gatlif úr – bezárták őket. Szerintük a cigányok csak cigányokként élhetnek. Ily módon válnak igazán autentikussá és szavahihetővé. A világ azonban – tegyük hozzá, szerencsére – nem ilyen egyszerű. Léteznek a cigányok között züllöttek, gonosztevők vagy éppen csúnya lányok; vannak közöttük, akik szenvednek attól, hogy ott és úgy kell élniük, ahol és ahogyan élnek; és természetesen találkozunk mindezek ellenkezőjével is. Sajnos Gatlif nem vállalkozik arra, hogy bonyolult dolgokon eltöprengjen. Úgy tűnik, mintha attól félne, hogy az összetettség tompítaná témájának a fényét. Jelenleg a cigányoknak egyetlen szerep jut csupán a világ művészetében: az örökké lázadó kóborlóké. Így viszont mindenki veszít: a cigányok kénytelenek elszenvadni ezt a megalázó leegyszerűsítést, a „fehérek” pedig kirekesztődnek egy komplex és ellentmondásokkal teli világból.

Súlyos hiba ez, még akkor is, ha ezt a cigánypanoptikumot a lehető legnagyobb gonddal rendezték is be, és maguk a leghitelesebb cigányok pózolnak benne. De hát Gatlif filmjéből hiányzik a valódi megértés. Hiányzik a verejtékes munka, amely felszámolja a szépséget és a direkt hatást, mert elsősorban az események mágiájára figyel, és a mögöttük bujkáló szüntelen rejtélyre, szabadon, okosan kitalált történetekre, bennük az emberekre és felfoghatatlan egyszerűségekre.

Ehhez a munkához valódi emberszeretet és kíváncsiság kell, nem meghatottság. Máskülönben csinos kifestőkönyv lesz a végeredmény: szemet gyönyörködtető, haszontalan jószág.

## Claude Cahn válasza<sup>4</sup>

Tony Gatlif olyan cigány közösséget választott, amelynél aligha találhatott volna egzotikusabbat, és még így is igen messzire kellett mennie, hogy megtalálja. Fiatal francia hőst Románia déli részére küldi, és itt céljainak megfelelően megtalálja színes ruhákba öltözött, aranyfogú egzotikus cigányait. Ez mind rendben is lenne, főleg ami a cselekményszöveget és a néző érdeklődésének ébrentartását illeti. A probléma inkább abban rejlik, hogy a film megértése csak úgy lehetséges, ha nem érezzük azt, hogy Stephane egy sajátos roma csoporttal találkozik azok sajátos helyi – ezúttal délromán – kontextusában. Ellenkezőleg: a filmben szereplő romáknak – akik valóban igencsak távol állnak a mai nyugati polgár tapasztalatától – minden romát és a romaságot mint olyat kell képviselniük.

Stephane szemével különféle egzotikus eseményeknek és helyeknek leszünk szemtanúi, s ezeket mint roma jelenségeket tüntetik föl. A lakodalmas jelenet során például Stephane döbbenetesen nézi, amint a menyasszony apja baltát lengetve ordítja a vőlegény társaságának, hogy semmi áron nem válik meg a lányától. Egy rekesz ital társaságában ábrázolják, majd kinyitnak egy üveget, az apát megbékítik, tovább folytatódhat a lakodalom. Mindez része a másság, a különösség és az egzotikum azon tájképének, amelyet a *Gadjo Dilo* felvonultat annak bizonyítására, milyen messzire is vetődött Stephane a biztonságos Párizstól.

Amit a *Gadjo Dilo* nem mutat be (és saját fiktív világának keretein belül nem is mutathat), az az, hogy ugyanez a balta a román esküvőknek is ismerős kelléke. Romániában semmi sajátosan roma vonás nincs abban a szertartásban, amelyben a menyasszonyt először megvédik, hogy végül megvásárolja őt a vőlegény társasága. Kétségtelen, hogy e népszokás roma előadásának sajátos roma elemei valóban sajátosan roma jellegűek. A romák másképpen mutatják be ezt a jelenetet, mint a romániai magyar vagy román etnikai csoportok. De mindhárom csoport tartja ezt a szokást, és a roma másság épp a közös aktus roma adaptációjában rejlik.

Mindez nem derül ki a *Gadjo Diló*ból, és a film erősen támaszkodik arra tényre, hogy a benne megjelenő kulturális furcsaságokat kivétel nélkül roma jelenségnek fogják értékelni. A film a lehető legszélsőségesebb egzotikus formájukban mutatja be a romákat, s a közönséget azzal az érzéssel hagyja magára, hogy: „Hú, hát ezek tényleg nagyon mások, mint mi.” Stephane és Sabina vállalása a film végén – nevezetesen az, hogy áthidalják ezt a kulturális szakadékot – herculesi feladatnak tűnik. Senkit sem lep meg, amikor kiderül, hogy Stephane apja a szíriai sivatagban halt meg „egy nomád törzs körében”, és célzások terelgetnek azon meggyőződés felé, hogy mind Stephane, mind az apja az örült romantikusok egyfajta nemzetek fölötti testvériségéhez tartoznak, olyan emberek közé, akik vad cigányok és nomád szírek társaságát keresik. Az, hogy ezek között leljék halálukat, választott sorsuknak, egyfajta költői igazságszolgáltatásnak tűnik.

Amit viszont a rendező elhallgat a közönség elől, az a roma kultúra hihetetlen változatossága és a roma személyiségek pluralitása. A *Gadjo Dilo* egy eltárgyasított, egységessé mosott roma kultúrát tételez fel, amely elég messze van a sajátunktól ahhoz, hogy ne kaphassuk rajta a film készítőjét a trükkön. A trükk pedig dupla fenekű: a bemutatásra szóba jövő roma kultúrák között válogatva a saját (nyugati) roma kultúránktól legtávolabb esőt választja ki. Másodszer pedig a film ezt a roma kultúrát úgy jeleníti meg,

mintha ez volna maga a roma kultúra, s így egyformaságot erőltet egy hihetetlenül szerteágazó kultúrára. A kultúrával való illetén bánásmódban semmi különösen szokatlan nincs is: ehhez hasonló egyenlősítés folyik a kultúrák szinte bármelyik sikeres szépirodalmi ábrázolása során. Hogyha azonban különbséget akarunk tenni a fikció és a társadalmi világ között, akkor elengedhetetlen, hogy pontosan tudjuk, mely kultúrát áldozták föl a fikció kialakítása érdekében.

A *Gadjo Dilo* hatása nem más, mint hogy grandiózus és egzotikus romaságot vetít minden romára – egy olyan képet, amelynek semmiképp sem felelhetnek meg. Ez épp azért kártékony, mert nem képesíti a magyarokat a valódi magyar romákkal és cigányokkal való találkozásra, a németeket a német szintikkel és romákkal való találkozásra, az angolokat az angol „utazókkal” (*Travellers*) és cigányokkal, ír és skót „utazókkal”, illetve walesi romákkal, cigányokkal és „utazókkal” stb. való találkozásra. Épp ellenkezőleg: a *Gadjo Dilo* után mindezek az emberek valószínűleg kiábrándítóan mindennapinak tűnnek majd: nem olyanok, mint az „igazi, autentikus” cigányok, akiket a filmben láttunk. A *Gadjo Dilo* nem készít elő a saját kultúránkban megtalálható mássággal, a szokatlan helyett az ismerős mássággal való találkozásra. Egyszóval a *Gadjo Dilo* romái úgy néznek ki, mint az a roma, akit mindenki látni akar, és nem mint az, akit az ember valóban láthat is.

Fordította Frank Orsolya

## JEGYZETEK

\* A cikk eredeti megjelenése: Eric Rutherford: Tony Gatlif's film *Gadjo Dilo* futhers the Roma cause. *Roma Rights* 1999. 3:23–34.

\*\* Tony Gatlif, spanyol cigány származású, francia állampolgárságú filmrendező Algériában született 1948-ban. A párizsi Képzőművészeti Főiskolán (*Ecole des Beaux-Arts*) tanult színészművészetet.

Tony Gatlif filmográfiája:

*Gadjo Dilo* (1997)

*Mondo* (1996)

*Lucumi, l'enfant rumbero de Cuba* (1995, rövidfilm)

*Latcho Drom* (1993)

*Gaspard et Robinson* (1990)

*Pleure pas my love* (1988)

*Rue de départ* (1985)

*Les Princes* (1982)

*Corre, gitano* (1982)

*Canta, gitano* (1981, rövidfilm)

*La terre au ventre* (1978)

*La tête en ruine* (1975)

\*\*\* *Gadjo Dilo*, francia film (Lions Gate Films), 1997, 97 perc, 35 mm, színes. Rendező: Tony Gatlif. Producer: Guy Marignane (Princes Films, Canal +, Eurimages). Forgatókönyv: Tony Gatlif, Kits Hilaire, Jacques Maigre. Zene: Tony Gatlif. Vágó: Monique Dartonne. Operatőr: Eric Guichard. Művészeti vezető: Brigitte Brassart. Szereplők: Romain Duris, Rona Hartner, Izidor Serban, Ovidiu

Balan, Dan Astileanu, Valentin Teodosiu, Florin Moldovan, Mandra Ramcu, Aurica Ursan, Calman Kantor, Vasile Serban.

\*\*\*\* A következő honlapokon egy-egy interjú található a film két főszereplőjével – Rona Hartnerral és Romain Duris-vel – a forgatás körülményeiről: [http://www.indiewire.com/film/interviews/int\\_Hartner\\_Rona\\_980806.html](http://www.indiewire.com/film/interviews/int_Hartner_Rona_980806.html) (Anthony Kaufman: Rona Hartner Raps and Writhes in „Gadjo Dilo”), illetve <http://6bears.com/gadjo.html> (Rencontre avec Romain Duris).

1. Valamennyi Tony Gatliftól származó idézet a következő forrásból származik: „Lions Gate Releasing Presents *Gadjo Dilo*”, megnyitó 1998. július 10; Samantha Dean és társai (New York), és Tony Gatlif Antoine Duplannak és Thierry Sartorettnak adott interjúja: L’Hebdo magazin, 14. szám, 1998. április 2.
2. Gregory Kwiek saját állítása szerint nem író. 1968-ban született, apja lengyel kelderari férfi, anyja orosz lovari nő volt. Számos országban élt. Bár a *gádzsók* által kínált szervezett oktatásban kevés része volt, bőségesen profitált a világ különböző részein élő roma emberek tanításaiból. Álma, hogy megvalósuljon a roma történelem és a közösségen belüli roma tanítás egyesítése a roma gyerekek teljes és széleskörű oktatásában.
3. Orsós László Jakab magyar irodalmat és esztétikát tanult az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Alapítója és szerkesztője a Nappali Ház című folyóiratnak. Jelenleg a Színház- és Filmművészeti Főiskolán tanít.
4. Claude Cahn az European Roma Rights Centre publikációs igazgatója.

ERIK RUTHERFORD

## Tony Gatlif’s film *Gadjo Dilo* furthers the Roma cause

This essay analyses Gatlif’s latest film, *Gadjo Dilo*, which is mainly about the adventures of a young Parisian visiting a Roma village in Romania. The paper tries to show different views and readings of the Roma community’s representation in the film. Some of the main questions are how we, as spectators, can understand all of the cultural otherness and exotic events that are presented as Romani, and if we can avoid negative stereotyping.

## Orvosok és sámánok Nepálban

A dolgozat két magyar orvos nepáli kutatómunkájáról készült beszámoló. Az epilepszia megjelenését és kulturális beágyazódását vizsgálták a jelen viszonyok szerint létező különböző – tradicionális és biomedikális – ellátási szinteken Nepálban. A munka magában foglalta az orvosi és antropológiai ismeretek együttes felhasználását. Javaslatot dolgoztak ki a nepáli magyar etnikum területén egy községre vonatkozó közösségi alapú epilepsziagondozási minta projektjére.

**I**1998 folyamán négy hónapot töltöttünk Nepálban. Ottani kutatásunk kettős és egymással összefüggő célkitűzése részben egy közösségi alapú epilepsziaprogram (*community-based epilepsy health care pilot project*) kidolgozása, részben pedig a magyar etnikai csoport tanulmányozása volt.

Noha a munka maga is előkészítő tereptanulmánynak felelt meg, korábbi előzményekre épült. Eisler Olga (epileptológus és pszichiáter) 1996–1997 folyamán egy évet töltött Indiában és Nepálban, és a jelen út tervei ekkor körvonalazódtak. Lajtai László (antropológus és pszichiáter) pedig 1994–95-ben Közép-Amerikában már részt vett egy egészségügyi alapképzési program koordinálásában.

A harmadik világban dolgozva az orvos feladata kettős, egyrészt hivatásának, valamint az úgynevezett biomedikális, tehát „nyugati” egészségügyi rendszerben szerzett képzettségének és gyakorlatának megfelelően törekszik a beteg meggyógyítására, másrészt munkájának specifikus aspektusain belül fel kell ismernie és a lehető legjobban meg kell értenie a saját kultúrájától természetszerűleg különböző másik kultúra történéseit, törvényszerűségeit. Munkája csak e két tényező egymással egyenrangú kezelésében és összehangolásában vezethet sikerre. S mindezekon kívül – amennyiben a mentális állapot és a pszichés problémák is tevékenységének fókuszát képezik – elengedhetetlen a „nyugati” és „nem nyugati” pszichológiai elméletekben és a pszichés gyógyítás gyakorlatában való jártassága is. Két évvel ezelőtt ezért gondoltuk úgy, hogy szakmai jártasságainkat egyesítjük, és együtt vágunk neki az itt leírt feladatnak.

Munkánk során legfontosabb kapcsolatunk a Tribhuvan Egyetem Orvosi Fakultásának Pszichiátriai Tanszékével és annak vezetőjével, Mahendra Nepal professzorral volt. Helyileg ugyanitt található a Mental Health Project to Nepal központja, amely a tanszék és a United Missions to Nepal közös vállalkozásaként működik. A fővárosban ezenkívül kapcsolatot teremtettünk az ország legfőbb ideggyógyászával, J. P. Aggrawallal (ugyan csak az egyetemi kórházban), a legnagyobb közkórházak, a Bir Hospital, a Patan Mental Hospital, valamint a katonai kórház e témában jártas szakértőivel, valamint gyümölcsöző volt a Médecins du Monde (Orvosok a Világért) szervezet munkatársaival való konzultáció is. A fővároson kívül Pokharában Kapil Dev Upadyaya vett részt a *pilot project* tervezésében, ő lenne a tervezett projekt legfőbb munkatársa. A Pokhara és Kathmandu

közötti, nagyrészt magar etnikum által lakott területen pedig Damauli kisvárosban, valamint a Tanahun megyei Rahu községben és a Nawalparasi megyei Chul Boja községben végeztünk rövidebb tereptanulmányokat.

## Orvosi antropológia

Az orvosi antropológia (*medical anthropology*) a kulturális antropológia egyik ága, mely az egészség és betegség kérdéseivel kapcsolatos biológiai jelenségekkel is foglalkozik, és így a társadalomtudományok és természettudományok (elsősorban az orvostudomány) közötti határterületen helyezkedik el (Hellman 1998).

Az orvosi antropológia négy fő vizsgálati területe a betegségek, a gyógyítás folyamata, a gyógyító személyek és az egészségügyi intézmények kérdése. Az orvostudomány szempontjából az orvosi antropológia legfontosabb területét klinikai antropológiának nevezhetjük (Hellman 1998). Ugyanez az antropológia szempontjából az alkalmazott antropológia vagy az akcióantropológia egyik ága lehet. Ez azt a területet jelenti, amikor az elméleti összefüggéseken túl tudásunkat a klinikai gyakorlatban, a preventív és edukációs programokban és a nemzetközi (következésképpen kultúráközi) kapcsolatokban, illetve segélynyújtásban alkalmazni próbáljuk. A pszichiátriai antropológia vagy transzkulturális pszichiátria, az orvosi antropológia egyik részterülete, mely a pszichiátriai betegségek, a pszichiátriai (avagy tágabb értelemben: pszichés) gyógyítás és a betegek, illetve gyógyítók kultúráközi leírását és összehasonlítását végzi (Kleinman 1981). A pszichiátria alapvető kérdései közé tartoznak a biológiai és társadalmi tényezők összefüggései, ezért területe részben átfedi az antropológiáét. Az orvoslás más ágaiban ezek az összefüggések szintén léteznek, de ez a kapcsolat talán nem ennyire nyilvánvaló és szoros.

A pszichés zavarok antropológiája már a kezdetektől fogva foglalkoztatja az antropológusokat, míg a pszichiátriai szakirodalomban csak az utóbbi időben váltott ki ez a téma érdeklődést. A transzkulturális pszichiátriai szemlélet jelentőségét az is hangsúlyozza, hogy a pszichiátriai betegségek elterjedése és megjelenési formái kultúrától függően, illetve térben és időben is eltérők lehetnek. Ezenkívül van néhány olyan pszichiátriai betegség, amely kizárólag bizonyos kultúrához tartozó egyének között fordul elő (kultúrához kötött szindrómák). Ezek különálló betegségentitások, melyek sajátos tüneteket és kórlefolyást mutatnak.

A betegség földrajzi jellegzetessége miatt e zavarok olyanok, mintha valamilyen különleges „kórokozó” okozná őket, mert csak bizonyos területen fordulnak elő. Az adott kultúrához tartozó egyének meg tudnak betegedni a specifikus betegségben még akkor is, ha földrajzilag más területre kerülnek. Az epilepszia a biomedikális medicina tudása szerint nem kultúrához kötött betegség, minden kultúrában előfordul. Ilyen és ehhez hasonló esetekben célunk az adott betegség megjelenési formájában a biológiai-genetikai, illetve az enkulturáció során tanult elemek elkülönítése és összefüggéseinek vizsgálata a hatékonyabb és megfelelőbb gyógyítás érdekében.



## Nepál és az egészségügy

Nepál a Föld egyik legszegényebb országa, az éves egy főre eső nemzeti jövedelem 200 \$. Nepál jelenére a végletek jellemzők, bizonyos részein a világ mintha mit sem változott volna az utóbbi pár ezer évben, elképesztő infrastrukturális hiányosságokat találunk. Szokványos, hogy többnapos járásra található az első út, orvos vagy telefon. Máshol pedig ott topog az internet, az e-mail, az aktuális nyugati divatos öltözködés, egyes rétegek viszonylag jó tájékozottsága.

Ami a különböző egészségügyi mutatókat illeti, a hivatalos statisztikák riasztóak, holott a tudományos céllal végzett kutatásokkal összevetve még kozmetikázottaknak is tűnnek. A születéskor várható élettartam 54 év. A hivatalos (öt év alatti) gyermekhalandóság 165/1000 élve születés. A vezető halálokok: hasmenés és felső légúti infekció (Nepalese Department of Health 1997). A szüléssel kapcsolatos anyai halálozás legalább százszorosa, egyes adatok szerint inkább háromszáz-ötszázszorosa a hasonló nyugati adatoknak. A szülések közel felében az asszonyok egyedül szülnek, felében pedig az anyós segítségével (Beaton–Robinson 1993). A népesség minőségileg és mennyiségileg egyaránt rosszul táplált. Elterjedtek a legkülönbözőbb paraziták és a gastro-intestinalis fertőzések súlyos formái. A malária ismét feltámadóban van, a tbc is gyakori, és a lepra is jelen van még, különösen a déli vidékeken. Mindez csak néhány kiragadott adat. A nyugati szemmel súlyos egészségügyi helyzettel szemben kiterjedt tradicionális és gyenge, éppen csak embrionális nyugati típusú egészségügyi rendszer áll (Macrorie et al. 1997; Prasai 1997). Az utóbbival a népesség alig 20 százaléka találkozik.

## Tradicionális orvoslás

A betegek 90 százaléka először az egyik helyi gyógyítót, *jhankirit* keresi fel. (Egy háromszáz lakosú kis faluban, ahol jártunk, öt *jhankiri* működött – számuk minden valószínűség szerint sokszorosa a hivatalos egészségügyi alkalmazottak számának.) A művelt nepáliak angolul „faith healernek”, „hitgyógyítónak” nevezik őket, a lakosság körében leginkább *jhankirinek*, bár sok más nevük is van (Macdonald 1984; Maskarinec 1989). A *jhankirik* – vagy *sámánok* – szerepe és működése hasonló a világ különböző részeinek primitív társadalmában: ők az emberiség legrégebb orvosai, tanítói és papjai, közösségük fontos tekintélyszemélyei. Tudásuk származhat családi tradícióból vagy egyéni életútjukból, mindenesetre vitathatatlanul jól ismerik népük testi és lelki bajait, és sokan közülük bölcs és hatékony pszichoterapeuták (Desjarlais 1989). A WHO támogatja bevonásukat a fejlődő országok modernizálódó egészségügyi szervezeteibe. Mint Nepáltól, a legtekintélyesebb nepáli pszichiátertől megtudtuk, ők is szerveznek mentális egészség tréningeket a *sámánok* számára. Tapasztalataik biztatóak, sok *jhankiri* készséggel osztja meg tapasztalatait és szerez új ismereteket.

Az *ajurvéda* és a tibeti medicina tradicionális orvosi rendszerek, melyekben standardizált tananyagot kell a leendő orvosoknak megtanulni, és tekintélyes orvosok előtt kell levizsgázni.

Manapság a hagyomány vagy haladás dilemmában meglepően ambivalens Indiában az *ajurvéda* visszaszorulóban van a nyugati orvoslással szemben, a kevésbé fejlett Ne-

pálban azonban még mindig legalábbis egyenrangú. Kathmandu ajurvédikus kórházában például ingyenes az ellátás és a gyógyszerek, és ahogy említettük, az egészségügyi szervezetben számos ajurvédikus képzettségű középkáder dolgozik. Saját tapasztalataink szerint a városiak, a fiatalok és a magasabban iskolázottak már jobban bíznak a nyugati típusú orvoslásban. Az ajurvédikus orvosok igyekeznek megtalálni a helyüket a változó egészségügyi struktúrában. Felhasználnak bizonyos „modern” vívmányokat, mint például a vérnyomásmérő. Sőt volt olyan ajurvédikus orvos, aki azt állította, hogy epilepsziás betegeit nyugati módra képzett orvosokhoz küldi, mert úgy találja, a nyugati epilepsziaellenes szerek hatékonyabbak az általa alkalmazott eljárásoknál.

A tibeti orvoslás az ajurvédából indult ki, és a tibeti monostorok láma (szerzetes) doktorai fejlesztették tovább. Hatással volt rá a perzsa és a kínai orvoslás is (Nagy 1995). A kozmikus-misztikus-mágikus hatásoknak nagyobb szerepet tulajdonítanak az ajurvédikusoknál, és hiányzik például a jógához hasonló testfejlesztési rendszer is. A tibeti orvoslásnak aránylag kis súlya van Nepálban. Főleg a Tibethez közeli centrális Himalájában van nagy szerepük, itt ugyanis tibeti eredetű törzsek élnek. Tibet kínai megszállása óta folyamatosan nagy számban érkeznek menekültek, láma doktorokkal együtt, akik főleg csak honfitársaikat gyógyítják. A tibeti emigránsok legnagyobb kathmandubeli közösségében két szomszédos helyiségben egyszerre rendel nyugati módra képzett és tibeti orvos, és a betegek többsége mindkét orvosnál levizitel.

## Modern egészségügy

A nyugati típusú orvoslást keresztény misszionáriusok hozták ide a 19. század második felében. 1952-ben még csak 12 orvos volt itt, és a születéskor várható élettartam pedig mindössze 28 év volt. Ma kb. 1500 nyugati módra képzett orvos van az országban, és a várható élettartam 54 év: a fejlődés kétségtelen. Mindazonáltal a helyzet még mindig rossz, az egészségügyi szervezet gyenge, és a demográfiai robbanás miatt a szükséglet és a kínálat közötti aránytalanság csak fokozódik. A betegeknek csak 20 százaléka jut el az egészségügyi szolgálatig, és csak töredékük egy orvosig: a néhány nagyobb várostól eltekintve egy-egy orvosra 90 000 ember jut. A legutóbbi időig csak egy helyen, a Tribhuvan Egyetem Orvosi Karán folyt orvoscépzés – ahol 1978 óta évente kb. 25 fiatal orvos végez. Újabban azonban öt magán orvosi egyetem is működni kezdett, főképpen indiai oktatókkal, de rendkívül borsos áráért: a négy és fél éves képzési időszak ára kb. 20 000 dollár. Csillagászati összeg, különösen ha számításba vesszük egy vidéki orvos kb. hatvan dolláros havi keresetét. (A hallgatók tekintélyes része egyébként indiai, mivel az ottani magán orvosi egyetemek áraihoz képest ez még mindig jutányos.) Indiához hasonlóan az egyetemeken itt is angol nyelven oktatnak, és az orvosi kommunikáció nyelve is ez, ami megkönnyíti a külföldi továbbképzéseket és karrierépítést.

Az egészségügy állami szektora szinte kizárólag adományokból és alapítványokból gazdálkodik. A szervezet egymásra épülő szintekből áll, amelyek elvileg egy referálási szisztéma szerint működnek. Az alsó két szinten (alállomás és állomás) csak egészségügyi középkáderek dolgoznak.

Elvileg a harmadik szinten, az egészségügyi centrumban találkozhatna a beteg először nyugati módra képzett orvossal, de az állások legalább harmada betöltetlen, és ugyanez áll a negyedik szintet jelentő körzeti kórházakra is. E kórházak – amelyekhez a betegek egy részének akár napokat kell gyalogolni – rendkívül gyengén felszereltek: többnyire csak egy orvos dolgozik bennük, és csak elvétve fordul elő, hogy életmentő beavatkozásokat – például egy császármetszést – el tudnának végezni. A szülések több mint felében a nő semmilyen segítséget nem kap, kb. 40 százalékban pedig csak az anyós segédkezik. A baba funkció még csak kialakulóban van errefelé, egyhetes kurzusokon képeznek ki már szült asszonyokat a „három tiszta”, vagyis a „tiszta kéz, tiszta környezet, tiszta köldökszínór” szükségességére, és az egészségügyi kormányzat deklarált célja az, hogy minél több nő szüljön ilyen segítséggel.

A választható egészségügyi segítség újabb formái a gomba módra szaporodó magángyógyszertárak, amelyekben nyugati típusú, többnyire indiai gyártmányú gyógyszereket lehet kapni. A betegek közül sokan egyenesen a gyógyszertárakhoz fordulnak segítségért, és azok nyújtanak is különböző egészségügyi szolgáltatásokat, például kötöznek vagy penicillininjekciókkal gonorrhoeát kezelnek. A magángyógyszertárak üzleti vállalkozások, melyek többnyire a „minél nagyobb profit” elvén működnek, ezért például a betegeket – indokolatlanul – méregdrága antibiotikumokra beszélik rá. A szinte teljesen szabályozatlan gyógyszerforgalom veszélyei egyelőre kívül esnek a nepáli hatóságok látókörén.

A hazai és nemzetközi civil segélyszervezetek munkája alapvető fontosságú. Ezek közül a legrégebbi, legnagyobb tekintélyű és kétségtelenül leghatékonyabb egy nemzetközi karitatív szervezet, a United Mission to Nepal. Sok esetben azonban nehéz elhesseníteni a gyanút, hogy a gazdag külföldi szponzorok által bőkezűen juttatott támogatások egy része nem ér célba. Sokan állítják, hogy a Nepálba érkező külföldi támogatások 90 százaléka magánszemélyek zsebében tűnik el. Másrészt a segítőprogramok jó része nem veszi figyelembe a társadalmi szervezetség jelenlegi szintjét, és ezért eleve kudarcra ítéltetett. Egy, a norvég kormány számára Nepálról készült tanulmány leszögezi, hogy csak a helyi körülmények alapos ismerete és a programok lépésről lépésre való ellenőrzése biztosíthatja a kívánt végeredményt (Scar–Cederroth 1997).

## Nepál és az epilepszia

Az egyetlen epilepsziaprevalencia- vizsgálatot a Tribhuvan Egyetem pszichiátriai tanszékének vezetője, Mahendra K. Nepal és munkatársai végezték (Nepal et al. 1996). Eszerint a prevalencia mértéke 0,733 volt, mely megfelel a világtárlagnak (ez 0,5 és 1,5 közé tehető, azaz minden ezer emberből egy szenved ilyen betegségben). A vizsgálat Nepál orvosi szempontból legjobban ellátott vidéki területén történt, így a *treatment gap* (az aktív epilepsziások száma és megfelelően ellátott epilepsziások száma közötti különbség egy adott populációban egy adott évben) minden bizonnyal jóval nagyobb az itt talátnál.

Tájékoztató jellegű vizsgálatot végeztünk az epilepsziára vonatkozó *treatment gap* felbecsülésére. A piacon lévő (többnyire indiai) gyógyszercégektől elkértük antiepileptikumeladási adataikat, és ebből, valamint a becsült prevalenciából úgy tűnik, a betegek

maximum 10 százaléka áll gyógyszeres kezelés alatt. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a kezelés elsősorban phenobarbitált jelent, így létezik egy még szélesebb „treatment gap” is: a betegek többsége kétségkívül nem a legkorszerűbb szert kapja. Ugyanez a helyzet azonban a fejlődő országok többségében: a régi jó phenobarbitál a legsokoldalúbb és legolcsóbb szer.

Az epilepsziák errefelé a pszichiátria fennhatósága alá tartoznak, de mivel vidéken még orvos is alig van, nemhogy szakorvos, csak a főváros lakóinak, illetve a nagyon gazdag családok tagjainak van lehetősége szakorvosi segítséget kérni. Egész Nepálban 20 pszichiáter szakorvos van (mivel a lakosság 20 millió, így 1 millióra jut 1) és ez ötször több, mint ahány ideggyógyász szakorvost találunk, ugyanis az ő számuk 4.

Az epilepsziások minden más beteghez hasonlóan elsősorban a helyi sámánhoz, a jhankirihez fordulnak segítségért. Ez az arány még Kathmanduban is mintegy 60 százalék, de a fővároson kívül lényegében *mindenki* először a jhankirihez megy el. Később a hindu vallásúak esetleg felkeresik az ajurvédikus orvost, a buddhista csoportok pedig a tibeti láma doktort.

Egy betegség mibenlétére vonatkozó elképzelések elsősorban kulturális képződmények, és a terápiának illeszkednie kell a népszerű koncepciókhoz – máskülönben a betegek nem fogadják el. Nehéz megértetni az epilepsziás rohamok mibenlétét és az antikonvulzívumok (görcsgátló gyógyszerek) pontos és tartós szedésének értelmét olyan népeknél, ahol az elektromosság vagy a sejtek koncepciója nem létezik. Ezzel szemben a jhankiri és a betegek azonos kulturális közegbe tartoznak, és ha a betegséget mindketten az ebben vagy egy korábbi életben elkövetett bűnök büntetésének tartják, akkor a rendszeres gyógyszerbevitelnél racionálisabb cselekedet egy kakas feláldozása a szellemek kiengesztelésére. Éppen ezért feltehetően még sokáig fontos feladat lesz a jhankirik alapfokú egészségügyi kiképzése és a velük való együttműködés. Kísérletképpen Nepálban is szerveznek számukra mentális egészségügyi programokat, ezeken többek között szó van az epilepsziákkal kapcsolatos alapfogalmakról is. Nepal tanszékvezetőtől tudjuk, hogy a jhankirik az egészségügyi közepkérdéssel szemben jól el tudják különíteni a valódi és a pszeudorohamokat egymástól, állítva, hogy elsősorban az utóbbit tudják jól kezelni. A kezelés legtöbbször dobolásból, szentelt víznek a páciens homlokára való fröccsentéséből, állatok isteneknek való feláldozásából és egyéb rítusokból áll. Sokan úgy vélik, hogy a roham alatt a beteget megszálló szellem leghatékonyabban úgy kergethető ki, ha a beteggel egy régi, erősen illatozó cipőt szagoltatnak. Gyakori egyébként, hogy a rohamokat fertőzőnek gondolják, és ezért nem segítenek a például tűzbe esett betegen. Természetesen mivel Nepálban rengeteg jhankiri működik, munkájuk rendkívül heterogén, általános megállapításokat csak nagy körültekintéssel szabad tenni; az átfogó kutatómunka feltehetőleg csak a távoli jövő témája lehet.

A régi ajurvédikusok az epilepsziát úgynevezett „nagy betegségként” tartották számon, vagyis nehezen befolyásolható állapotként (Ventakaram et al. 1998). Négy rohamformát írtak le, ebből az első kettő komplex parciális rohamoknak felel meg, és csak a szomjúság létében vagy hiányában különböznek egymástól, a harmadik és a negyedik nehezen illeszthető be az általunk használt rohamtípusokba. A terápia komplex, egyaránt tartalmaz növényi, állati és ásványi eredetű gyógyszereket és a lélekre ható gyógyító rítusokat.

A tibeti medicinában az epilepsziát elsősorban rossz, ártó démonokkal hozzák kapcsolatba. E démonoknak azonban szimbolikus értelmük van (beszélnek például az önzés démonáról, amit különösen veszélyesnek tartanak), így azt is mondhatnánk, a tibeti orvoslásban az epilepsziát mentális betegségnek vélik.

## Összefoglalás

Ottlétünk legfontosabb eredménye a fent leírt adatgyűjtés és az adatok kellő összefoglalása volt. A kidolgozott megértési rendszer irodalmi adatok mellett személyes tapasztalatok (városi és falusi környezetben egyaránt) és a helyi kollégák segítségével fokról fokra jött létre. Kiemelkedő támogatást nyújtott a fent említett orvoskollégákon kívül Tek Bahadur Thapa a Nepáli–Magyar Baráti Társaság magyar nemzetiségű elnöke is. A jelenleg megfogalmazott rendszer csupán egy köztes stádiumnak tekinthető. A következő fázis a community based epilepsy pilot megfogalmazása. Ennek részleteit szaklapokban jelentettük meg (Eisler–Lajtai 1999). Ami az indulóprogram helyszínét illeti, kiváló helynek tűnik Nawalparasi megyében Chuli Boja község, mely a magyar népcsoport szívében fekszik.

## IRODALOM

BEATON, S. – ROBINSON, S.

1993 Estimation of Maternal Mortality in the Mid-Western Region of Nepal: Use of the Sisterhood Method. *Journal of the Nepalese Medical Association* 31:31–45.

DESJARLAIS, R. R.

1989 Healing through Images: the Magical Flight and Healing Geography of Nepali Shamans. *Ethos* 17:289–307.

EISLER, OLGA – LAJTAI, LÁSZLÓ

1999 Epilepsy in Nepal. *Epicadec News* 4(13):5–7.

HELLMAN, C. G.

1998 *Kultúra, egészség és betegség*. Budapest: Melania.

KLEINMAN, A.

1981 *Patients and Healers in the Context of Culture*. Los Angeles – London: University of California Press.

MACDONALD, A. W.

1984 The Healer in Nepalese World. *In Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia*. A. W. Macdonald, ed. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

MACRORIE, R. – POUDYAL, D. K. – SHESTRA, P. – BELLRINGER, K. C.  
1997 The District Health System in Nepal – an Assessment. *Health Services Analysis. Journal of the Nepalese Medical Association* 35:217–224.

MASKARINEC, G. G.  
1989 A Shamanic Semantic Plurality: Dhaamis and Jhankriis of Western Nepal. *In Shamanism: Past and Present.* Mihály Hoppál – D. J. Sadvoszky, eds. Budapest – Los Angeles – Fullerton: ISTOR Books.

NAGY ZOLTÁN  
1995 *Tibeti orvoslás.* Budapest: Noran.

NEPAL, M. K. – SHARMA, V. D. – SHESTRA, P. M.  
1996 Prevalence of Epilepsy in Community. International Workshop on Epilepsy by EPICADEC and Department of Psychiatry IOM. Kathmandu.

NEPALESE DEPARTMENT OF HEALTH  
1997 *The Annual Report at 1996/1997.* Kathmandu.

PRASAI, B. R.  
1997 Evolution of Health Services in Nepal: Hope and Despair. Mrigerndra Medical Trust Oration to 17th All Nepal Medical Conference, February 8–11, 1995. Nepal: Butwal.

SCAR, H. O. – CEDERROTH, C.  
1997 Development Aid to Nepal. Issues and Options in Energy, Health, Education, Democracy and Human Rights. Nordic Institute of Asian Studies, NIAS Report Series 34.

VENTAKARAM, B. S. – RANGAN, G. – DAVID, J. – MANI, K. S. – NAGARJAN, K. – SRIDHARAN, V. S. – SUBBAKRISHNA, D. K.  
1998 Ayurveda and Epilepsy. *Epicadec News* 12, Epilepsy Study Group, Bangalore, India.

LÁSZLÓ LAJTAI – OLGA EISLER

## Physicians and shamans in Nepal

This article is the result of the research of two Hungarian doctors in Nepal. The manifestations and cultural contexts of epilepsy at different health care levels (traditional and biomedical) have been evaluated. The research involves the parallel and complementary use of medical and anthropological knowledge. During the research a community-based epilepsy health care pilot project has been elaborated (in a community of the Magar ethnic group).

## Szó és írás határán. Tanulmányok a paraszti-népi írásbeliségről

A tanulmány három, az írásbeliségnek a paraszti társadalombeli szerepével foglalkozó könyv ismertetésén keresztül próbálja meg jellemezni az írásbeliség és a szóbeliség határterületét. Utal arra, hogy a korábbi évszázadokban az írástudás és az analfabetizmus viszonyát egy meglehetősen széles és semmiképpen sem homogén sávként kell értelmeznünk. Az írásbeliség viszonylag új területe a népi kultúrának, vizsgálatához éppen ezért nem mellőzhetőek az újabb módszerek mind a forrásként való felhasználásukhoz, mind műfaji elemzésükhöz. A paraszti írásbeliségnek számos vonása közös a szóbeli folklórral, az írás normatív elemei ugyanakkor nem kis mértékben hatnak rá. Ugyanez a kettősség működik a befogadó elvárásaival kapcsolatban is. A népi írásbeliség esetében mindez az absztrakt-konkrét, a linearitás-képiség, referenciális és poétikai funkció viszonyrendszerben írható le.

Az alábbiakban bemutatásra kerülő három könyv (Tóth 1996; Keszeg 1996; Keszeg, szerk. 1999) a részleges tematikai átfedések ellenére nagymértékben különbözik egymástól. Tóth István György *Mivelhog magad írást nem tudsz...* című munkája történeti monográfia, amely az írásnak a kora újkori Magyarországon való térhódításával foglalkozik. A Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve – *Írás, írott kultúra, folklór* címen – tanulmánygyűjtemény, amely elsősorban a társaság által 1995-ben megrendezett konferencián elhangzott előadások szövegét közli. Keszeg Vilmos *Kelt levelem...* című könyve terjedelmes bevezetővel ellátott dokumentumgyűjtemény, amely egy mezőszéki parasztcsalád levelezéséből válogat, és a levelek magánéleti, műfaji, etnográfiai, szociológiai vonatkozásaival egyaránt foglalkozik.

A kötetek eltérő karaktere, diszciplináris különbségei, fogalmi apparátusuk különbözősége ellenére adott a közös tárgyalás lehetősége, mégpedig a paraszti társadalomban megfigyelhető írásbeliség problémáinak vizsgálata révén. Igaz, amennyiben a paraszti-népi írásbeliség jelenségeit tekintjük a közös tárgyalás alapjának, akkor nem szabad elfeledkezni arról, hogy e közös téma egymással érintkező kapcsolatban álló problémakörök konglomerátumaként jelenik meg ezekben a kötetekben.

Tóth István György monográfiája jóval átfogóbb a paraszti-népi írásbeliség témakörénél, nemcsak a parasztság alfabetizációjának folyamatát írja le, hanem a 17–18. századi Magyarország nemességének, mezővárosi polgárságának írástudásával – illetve annak hiányával – is foglalkozik.

A szerző nagyon körültekintően járt el az elemzett korpusz kiválasztása során, arra törekedve, hogy kutatásai megalapozatlan általánosítások nélkül jellemezzék a kora új-

kori magyar társadalom műveltségének egészét. „E vizsgálat során mind statisztikusan kiértékelhető, mind pedig leíró forrásokat használtam. Igyekeztem elkerülni a külföldi szakirodalomban gyakran alkalmazott módszert, amikor is a bizonyító anyagot térben és időben szabadon kalandozó színes példák helyettesítik. Ezért kiindulásként megpróbáltam az írástudást egy jól körülhatárolt és dokumentált területen, a nagy kiterjedésű és népes Vas megyében a rendelkezésre álló forrásanyag lehetőleg teljes, de legalábbis erre törekvő feltérképezésével statisztikusan megragadni, hogy azután erre a szilárd forrásbázisra alapozva általánosíthassak.” (Tóth 1996:9.)

A szerző figyelme nem kizárólag az írásbeliség terjedésének nyugat-dunántúli állapotaira irányul, hanem más magyarországi vármegyék, illetve a Habsburg Birodalom tartományai, továbbá porosz és francia iskolák helyzetével való összehasonlítások segítségével ad átfogó képet arról, „hol milyen esélye volt a kisgyermeknek, hogy elhagyva a szóbeli kultúra világát, belépjenek az írást használó kisebbség soraiba” (Tóth 1996:9).

A kötet megállapításainak alapját olyan forráscsoportok képezik, amelyek nagyon szemléletesen, a paraszti és nemesi rétegek művelődésének, mentalitásának számos dimenzióját megvilágítva tárják elénk az alfabetizáció terjedésének nyelvi, jogi, életmódbeli, vallási stb. kérdéseket egyaránt érintő folyamatát. Az iskolák helyzetének bemutatásakor a szerző a községekben szórványosan fennmaradt adatok mellett elsősorban az egyházlátogatások dokumentumaira támaszkodik. A vizitációk jegyzőkönyvei alapján alkot képet a tanítók társadalmi összetételéről, műveltségéről, felekezeti hovatartozásáról. Ugyancsak e jegyzőkönyvek alapján szerezhetünk ismereteket a tanítók képzettségéről, amely nagyon sok esetben csak azt tette lehetővé, hogy olvasást tanítsanak, írást nem, ugyanis maguk sem értettek a betűvetéshez (Tóth 1996:22–27).

Az írástudás azonban a nemesség köreiből sem volt elterjedtebb. Az *írástudás a nemesség körében a 17. században* című fejezet alapján látható, hogy akkoriban nemcsak a bocsoros nemesség, hanem a városi és a vármegyei közigazgatásban fontos szerepet betöltő elit képviselői sem tudtak írni. A szerző forrásait itt elsősorban jogi dokumentumok, a bírók, jegyzők, tanúk, esküdtek kézjegyei és aláírásaik jelentik. Ugyancsak fontos forráscsoportot képez erre a rétegre nézve a végrendeletek vizsgálata is.

A szóbeliségben élő kisnemesek írástudásának elemzésekor az elsődleges forrásokat a nemességvizsgálatok iratai jelentik. Ezek alapján kiderül, hogy a többség nem volt képes kibetűzni sem az okleveleken szereplő neveket, sem az adományozó irat szövegét, ezért a tanúskodás során elsősorban az oklevél külalakjára, nagyságára, a feliratok arányozására, a pecsétek méretére hivatkoztak. Érdekes megfigyelése a szerzőnek, hogy e réteg számára az írás nem szöveggént vagy jelsorként, hanem tárgyként jelenik meg, megőrizve bizonyos elemeket abból a kultikus viszonyból is, amely az írást elterjedésének korai szakaszában mindenhol körülveszi (Tóth 1996:163–167).

Az írásbeliség elterjedésének folyamatát nyomon követve a szerző plasztikusan jeleníti meg azt is, hogy a 17. században még mindig milyen fontos szerepet töltött be a társadalom életében és ezen belül a jogi gyakorlatban az élő emlékezetre történő hagyatkozás, amely az írásbeliségen alapuló dokumentációt és bizonyítást is helyettesítette. Ezzel párhuzamosan azonban – a 18. századhoz mindinkább közeledve – kirajzolódik az adminisztráció és a bürokrácia az a követelményrendszere, amely a törvénykezés és a közigazgatás alapjának az írott dokumentumot tekinti, és egyre bizalmatlanabb az élő emlékezetre való hivatkozás archaikus gyakorlatával szemben (Tóth 1996:96–99, 177–184).



A monográfia nagy erénye, hogy különös figyelmet fordít az analfabetizmus és az írástudás, illetve a szóbeliség és az írásbeliség közötti széles átmeneti sávra, amelynek dokumentumai alapján számos érdekes megfigyelést tesz a kora újkori magyar társadalomnak az íráshoz, betűhöz, és végső soron a kultúrához való viszonyát illetően. Az átmeneti jelenségek elemzése azért is érdekes, mert a kötelező népoktatás bevezetése után általánossá váló elemi írástudás ellenére a paraszti társadalom nyelvi kultúrájában éppen az ilyen átmeneti – a szóbeliséggel és az írásbeliséggel egyaránt érintkező – jelenségek játszanak fontos szerepet.

Nagy jelentőséget tulajdonít a szerző az íráshoz, a betűhöz való viszonynak, amely a félig vagy teljesen írástudatlan paraszt vagy nemesember gondolkodását illetően hasonlóan érdekes és sokszínű, mint az írást magától értetődően kezelő, már irodalmi műveltséggel is rendelkező ember betű- és könyvtisztelete és -szükséglete. Itt is számtalan határterület mutatkozik meg: a betű szakrális-mágikus jelenségként való megítélése, a betűt helyettesítő vagy annak környezetében megjelenő szimbolikus elemek – kereszt, pecsét – funkciójának értelmezése és hasonlók körében. Mindennek jelentőségét növeli, hogy – a szerző programjának megfelelően – nem a betű- és írásmágia tetszőlegesen kiragadott példáiról van szó, hanem az ezzel kapcsolatos jelenségek egy precízen megrajzolt szociokulturális folyamat részeként kerülnek az olvasó elé (Tóth 1996:72, 113–116).

A szerző vizsgálódásai az írásbeliség terjedésének átmeneti formáiról – olvasni igen, de írni nem tudó parasztok és nemesek, a félanalfabetizmus különféle fokozatai stb. – arra is felhívják a figyelmet, hogy az írás megjelenése nemcsak egyértelmű fejlődéshez, hanem korábban működőképes társadalmi-kulturális gyakorlatok feladásához, átalakulásához is vezet. Ezek a folyamatok különösen az etnográfus és a folklorista számára jelentősek, hiszen az írásbeliség térhódítása egyrészt a hagyományos paraszti műveltség átalakulását, másrészt a társadalom rétegzettségétől függetlenül létező közös kultúra, a populáris regiszter jelentőségének csökkenését is eredményezi.

A kötet mintegy egyötöde a nemesi könyvtárak keresztmetszetét mutatja be – ugyancsak hagyatéki leltárak alapján –, és ennek alapján megismerhetjük, hogy milyen könyvek képezték a megyei nemesség átlagműveltségének alapját a 17–18. században. Ezzel kapcsolatban a szerző jelentős tagoltságra hívja fel a figyelmet. A többségében még a 18. században is írástudatlan kismemesség hagyatékában könyvek csak kivételesen találhatóak, ezek pedig két iskolai tankönyv kivételével vallási tárgyúak voltak. A birtokos nemesség hagyatékában ezzel szemben nagyobb arányban szerepelnek könyvek. A könyvtárak áttekintése azt mutatja, hogy a gazdálkodással kapcsolatos tudnivalók ekkoriban elsősorban szóban terjedtek, a leltárakba mindössze néhány lótenyésztéssel, kertészkedéssel, dohánytermesztéssel foglalkozó szakkönyv került feljegyzésre. A legnépszerűbbek a nemesség körében a vallási, jogi, történetírói munkák voltak, szépirodalmat ez a réteg csak elvétve olvasott. Folyóirat ekkoriban Vas megyében csak Felsőbüki Nagy Dávid tulajdonában volt – az *Europäische Postillion* című német lap néhány kötete –, ez azonban nem a tulajdonos személyes érdeklődésnek köszönhetően, hanem örökség részeként került oda (Tóth 1996:227–228).

Tóth István György szemmel láthatóan nem kívánt engedni annak a kísértésnek, hogy a ma népszerű médiaelméleti és médiatörténeti koncepciók által megfogalmazott távlatok alapján értelmezze írásbeliség és szóbeliség egymáshoz való viszonyát. A részletek

finom kidolgozása és elemzése, a mikrojelenségekhez való vonzódása következtében úgy tekinthetünk munkájára, mint Hajnal István programjának követőjére, amely az írástörténet vizsgálatában az írásnak a mindennapi élet apró „ráncaiban” való megjelenését, a társadalmi folyamatok racionális megszervezésében betöltött jelentőségét tartotta lényegesnek (Hajnal 1993:43, 62). A szerző nagy önfegyelmel mindvégig a források logikájából következő utakon halad, és megmarad a történettudomány szolid keretein belül. Ennek ellenére – vagy talán éppen ezért? – etnográfus és irodalomtörténész, nyelvész és történész, a mentalitás, a kommunikáció, a művelődés történetének tanulmányozói egyaránt örömmel vehetik kézbe és haszonnal forgathatják ezt a könyvet, mind elméleti inspirációk, mind hasznos adatok után kutatva.

A szerző stílusérzékét és kompozíciós készségét dicséri, hogy – a talán száraznak tűnő téma ellenére – könyve kifejezetten szórakoztató olvasmány. *Az Írástudatlan és gimnáziumot végzett tanítók, Az iskolát kijárt analfabéták, A lázító iratokat csak kevesen olvassák, A nemesleveleket felszabdalo analfabéták* és hasonló, abszurdba hajló fejezetcímek alatt olvasható elemzések finom iróniával és a groteszk jelenetek iránti nagyfokú affinitással mutatják be a magyar művelődés történetének ezt a kevésbé ismert aspektusát.

Keszeg Vilmos *Kelt levelem... – Egy mezőszégi parasztasszony levelezése* című könyve részletesen elemzi a levélgyűjtemény műfaji, kommunikációelméleti és társadalomnéprajzi vonatkozásait, de ennél is érdekesebbek azok a megjegyzések, amelyeket a kötet előszavában az írott folklór kutatásával kapcsolatban fogalmaz meg (Keszeg 1996). Itt ugyanis programszerű tudatossággal hívja fel a figyelmet a paraszti írásbeliségre mint új kutatási területnek a jelentőségére – ebből a szempontból a kötet a szerző által szerkesztett *Írás, írott kultúra, folklór* című tanulmánykötet előzményének vagy inkább appendixének is tekinthető.

Keszeg Vilmos szerint a paraszti írásbeliség jelenségeivel elsősorban azok a tudományok foglalkoztak (a folklorisztika és az etnográfia), amelyek szemléleti, módszertani, fogalmi bázisukat a szóbeliségben élő műveltség tanulmányozása alapján alakították ki. „A múlt században függetlenedett és intézményesedett tudományág a korabeli eszmények, minták, módszerek, feladatok és célok függvényében máig érvényesen behatárolta kutatási tárgyát és finalitását. [...] A múlt század közepén a nemzeti kultúra paraszti ágát felfedező lázas gyűjtések után konstituálódó tudomány kimerevítette az első terépményeket. Az akkor leszűrt kulturális és kutatási modell kerek évszázadon keresztül, napjainkig hatóan konzerválódott. S habár a kutatás állandóan direkt kapcsolatban állt a kutatott kultúrát termelő és használó emberi közeggel, az átörökített modell behatárolta és szelektálta a kutatás tárgyát.” (Keszeg 1996:5.)

A néprajznak és a folklorisztikának a fent idézett megítélése – amennyiben megalapozott –, nem maradhat következmények nélkül. Egyrészt kritikailag reflektálni kell e tudományok gyűjtési, adat- és szövegvizsgálási, valamint interpretációs technikáira, illetve meg kell világítani az ezek mögött rejlő előfeltevéseket (lásd Burke 1991: 34–37; Niedermüller 1991). Másrészt meg kell határozni azokat az újnak tekinthető műfajokat és szövegfunkciókat, amelyek a paraszti-népi írásbeliség fogalmkörébe tartoznak. Végül meg kell fogalmazni, ki kell dolgozni azokat az eszközöket, melyek segítségével a népi kultúrának ez a viszonylag új területe vagy dimenziója eredményesebben megismerhető. Erre tesz kísérletet a Kriza János Néprajzi Társaság által kiadott tanulmánykötet,

melynek egyik tanulsága az, hogy a paraszti vagy népi írásbeliség regiszteréhez tartozó jelenségek csak nagy nehézségek árán tárgyalhatók egységes fogalmi keretben. A parasztság kultúrája csak részét képezi az itt említendő jelenségeknek, a népi kultúra jelentésértalma pedig meglehetősen differenciálatlan: számos olyan, valamely hatalmi mechanizmus által kulturális elszigeteltségbe kényszerített társadalmi réteg műveltsége idesorolható, így például a városi munkásoké, kézműveseké, tengerészeké (Burke 1991:45–66). De a paraszti-népi írásbeliség körébe sorolható szövegek sem egyformák. Eltérő lehet a terjedelmük és a szövegszervezettségük: a részben ornamentális funkciót betöltő feliratoktól a terjedelmes paraszti önéletírásokig. Különbözhetnek a szerzők: a paraszti közösség tagjaitól terjedően az olyan szerzőkig, akik a nép számára készített, de nem népi eredetű szövegeket termelnek, mint az imakönyvek, vallási aprónyomtatványok, kalendáriumok és ponyvák. Ugyancsak eltérés figyelhető meg a szóbeliség műfajaitól való eltávolodás mértékében annak megfelelően, hogy valamely, eredetileg a szóbeliségben működő szövegtípusra mennyire hatottak az íráshasználat által közvetített normák, intézmények szabályszerűségei.

Az írott szöveg funkcióinak eltérő életszférákhoz (szakrális/profán, mindennapok/ünnepek, privát/nyilvános stb.) tartozó sokféleségét is megfigyelhetjük a paraszti-népi írásbeliség fogalmának hatókörében. Ezért hiába lehetett „írás, írott kultúra, folklór” alcím alatt összefoglalni ezeket a szövegeket, a Kriza-évkönyvben közölt tanulmányok tárgyai annyira eltérő élethelyzetekhez, korszakokhoz, kulturális regiszterekhez, szerzői és intézményes háttérhez tartoznak, hogy a kötet összsképe óhatatlanul eklektikus vagy kollázszerű lett.

A huszonkét, hosszabb-rövidebb terjedelmű és igen vegyes műfajú tanulmány egyenként történő ismertetése helyett csak néhány, a kötet szellemi profilját, karakterét meghatározó írást emelek ki. A kötet első tanulmánya, Borbély Gábor írása egy 18. századi verses krónikát közöl, amely a Biharfélegyházán pusztító tűzvészt örökítette meg (Borbély 1999). A helytörténeti és irodalomtörténeti szempontokat vegyítő tanulmány feltételezi, hogy a vers szerzője nemesember lehetett, és utal arra is, hogy a szerző bizonyos fokú mitológiai és műfaji ismeretekkel is rendelkezett. A hat és fél oldal terjedelmű tanulmánynak több mint a fele Biharegyháza helytörténetével foglalkozik, és sem a versről, sem szerzőjéről nem közöl semmi érdemlegeset. A krónikás ének és a heroikus műeposz formai sajátosságait ötvöző költemény műfaji konvencióinak elemzése helyett a tanulmány írója inkább impresszionista megjegyzésekre hagyatkozik, mint például „Különösen hathatott a befogadói érzékenységre az »Oh« meglepetést, fájdalmat kifejező indulatszó”, „históriásunk bámulatosan ért a mozgás érzékeltetéséhez”, stb. (Borbély 1999:22).

Megtalálható a kötetben néhány, a szóbeliség és az írásbeliség határán működő műfaj bemutatása, így a halotti búcsúztató (Magyar 1999), a végrendelet (Zsók 1999), az emlékvers (Vasvári 1999), a levél (Kokó 1999) különböző absztrakciós szinteken álló elemzése. A folklorisztika által hagyományosan vizsgált műfajok mellett található olyan érdekesség is, amely szemléletesen jeleníti meg a paraszti kultúrában végbement akkulturalizációs folyamatokat: Asztalos Enikő tanulmánya egy kommunista esküvői szertartás szövegét és szerzőjét mutatja be az olvasóknak (Asztalos 1999). Ez a tanulmány egy sajátos átmeneti műfaj vizsgálatára vállalkozik, de ugyanakkor portré is, hiszen részletesen bemutatja a kommunista hatalom elvárásai szerint profanizált és átideologizált

szertartási szöveg szerzőjének szellemi arcképét és életútját is. Ugyancsak portrét tartalmaz Jakab Zsuzsanna, illetve Major Miklós írása (Jakab 1999; Major 1999). A hagyományos paraszti környezetben verset író népi költő alakját mutatja be Farkas Kinga munkája (Farkas 1999).

A klasszikus tárgy- vagy motívumtörténeti megközelítés is helyet kapott a kötetben. Kríza Ildikó Dugonics András drámáinak elemzése során az összehasonlító irodalomtudomány és folklorisztika módszerét alkalmazza annak kiderítésében, hogy miképpen kerülhetett a hagyományba Mátyás, a reneszánsz uralkodó mellé a lovagorból ismert nagy erejű hős, Toldi Miklós alakja (Kríza 1999). Kríza Ildikó tanulmánya módszerességének és anyaggazdagságának köszönhetően a kötet egyik kiemelkedő darabja, ám a könyv középpontjába állított paraszti írásbeliség kérdéseire csak érintőlegesen kapcsolódik.

Az írásbeliség kevésbé szövegszerű formáival foglalkozik Márton Bélának a faragott kapuk feliratairól (Márton 1999) és Keszeg Vilmosnak a gyászjelentésekről (Keszeg 1999b) írott tanulmánya. Lengyel Ágnes írása olyan szövegeket vizsgál, melyeknek szerzői és kiadói nem a paraszti, hanem a művelt városi környezetből kerültek ki (Lengyel 1999). Inkább areális nyelvészeti, mintsem etnográfiai jellegű Benő Attila tanulmánya, amely a román nyelvű nyilvános feliratok egyes szóelemeinek a magyar szókincsben való megjelenését elemzi (Benő 1999). Csobán Endre Attila írása egy idős parasztasszonynak a mindennapok történései, illetve az újságok és a rádió híradásai alapján készített feljegyzéseit mutatja be (Csobán 1999). Noha a tanulmány alcíme módszertani vizsgálódásokat is ígér, ez az írás inkább kísérletnek tekinthető: a szerző kicsit rendszertelen tallózása az adatközlő szövegei által felvetett problémák között.

A kötetet teoretikusabb írások (Fosztó 1999; Balázs 1999) zárják le. E tanulmányok médiaelméleti és szemiotikai szempontból vizsgálják az írott és a nyomtatott folklór egyes jelenségeit, illetve különbségeit, kitekintve a nagyvárosi folklór népszerű műfajaira is. Fosztó László esszéje a szociológia és a társadalomfilozófia felől, az elit/populáris, privát/nyilvános, individuális/közösségi ellentétpárok segítségével vázolja fel azt a konceptuális keretet, amelyben az írott folklór műfajai, szövegei elhelyezhetők. Balázs Géza tanulmánya inkább a nyelvi jelenségek, a nyelvészetileg is megragadható műfaji jegyek, paraméterek iránt érdeklődik, és a hagyományos nyelvjárástan és rétegnyelvi stilsztika, illetve a kissé holdudvaros médiaelméleti spekulációk közötti átmeneti zónában kísérli meg az írott folklór „grammatológiájának” körvonalait megteremteni.

Balázs Géza írása – ha csak érintőlegesen is – a kötet által kevésbé preferált városi populáris kultúra jelenségeivel is foglalkozik, igaz, ez végképp nem tartozik a paraszti írásbeliség témakörébe. Azonban a nagyvárosi folklórnak az írásbeliséghez való viszonyában megragadhatunk olyan elemeket, amelyek a folklór írásbeliségének megértésében mintaként, paradigmaként szolgálhatnak. A nagyvárosi populáris kultúrában hozzáférhetőek az írásbeliség kommunikációs csatornái és a modern elektronikus-digitális közlőrendszerek, de – sok tekintetben éppen ezeknek az eszközöknek köszönhetően – egyre fontosabb szerepet játszanak a szóbeliség, az úgynevezett „második szóbeliség” különböző formái is (vö. Nyíri 1994:36–42). Mindez olyan kulturális terepeket, szcénákat, műfajokat hoz létre, amelyek maguk is elutasítják az írás másodlagos, elidegenedett jellegét. Jó példa erre a kávéházi *spoken word* költészet népszerűsége vagy a nagyvárosi fekete szubkultúrából elterjedt *hiphop* zene, amelynek verbális sémái a szóbeliségben, mégpedig az utcai élet szópárbajaiban, a nyelvi versengés és rögtönzés frázisaiban gyö-

kereznek (és amely a helyesírás elutasításával, a fonetikus írásmód preferálásával is kifejezi az íráson alapuló kultúra hivatalos normáival szembeni idegenségét). (Erről lásd Poschardt 1997: 186–196.)

Az a bevezető tanulmány, amelyet Keszeg Vilmos az *Írás, írott kultúra, folklór* című kötethez készített, (elsősorban hivatkozásaival és idézeteivel) egyszerre reprezentálja a paraszti-népi írásbeliség kutatását illetően a hagyományos folklorisztikával való kontinuitást, illetve az attól való távolságot. Itt természetesen nem csak a tudománytörténeti kontinuitásnak és megszakítottságnak a folklorisztikában mások által is felvetett problémájáról van szó. Keszeg referenciái arra utalnak, hogy figyelembe kell venni azokat az észleléssel, emlékezéssel, hagyományozódással kapcsolatos koncepciókat, amelyeket a kommunikációs technológiák történetének kutatói fogalmaztak meg (Keszeg 1999a: 7–8).

A klasszikus folklorisztika szemléletmódjával való folytonosságot – ez egyébként a kötet tanulmányait nagymértékben jellemzi – emeli ki Voigt Vilmos az 1974-es *A száz-hagyományozás törvényszerűségei* konferencián tartott előadásának felidézése. Voigt akkor a következőképpen fogalmazott: „a leírt szöveg, az írásbeliség ténye nem képes arra, hogy gyengítse... a szöveg folkloritását, és az írásbeliség nem képes meggátolni a variálódást” (idézi Keszeg 1999a: 7). E megállapítás helytállósága nyilván a variálódás szintjeinek definiálásától is függ, többek közt azért is, mert a magaskultúra tartományában keletkezett irodalmi művekre is jellemzőek a variálódás jelenségei (lásd Stoll 1987). De ettől függetlenül: mind Voigt Vilmos, mind Keszeg Vilmos szükségesnek tartja hangsúlyozni a paraszti-népi írásbeliség tanulmányozásában a klasszikus folklorisztika szempontjainak és fogalmi rendszerének érvényességét.

Keszeg Vilmos számára a másik lényeges hivatkozási pontot azok az elméletek jelentik, amelyek a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés következményeit taglalják a kultúra szerveződésében, a kognitív rendszerekben, a percepció formáiban végbemenő változások alapján. (Zárójelben egy apró tévedés vagy elírás: Nietzsche 1900-ban halt meg, tehát 1912-ben írott szövegére nem hivatkozhatunk. Lásd Keszeg 1999a: 7.) Ez az irodalom sokféle forrásból táplálkozik, és átfogja a filozófiatörténet, a szóbeliség improvizációs technikáit rekonstruáló folklorisztika, az írástörténet és a kommunikációelmélet számos területét (lásd Nyíri–Szécsi, szerk. 1998). A Keszeg Vilmos által kiemelt szempontok – a memorizálás kényszerétől való felszabadulás, a nyelv és a szöveg absztrahálódása (Keszeg 1999a: 7–8) – természetesen megtermékenyíthetik a paraszti-népi írásbeliség kutatását, azonban valóban hatékony alkalmazásukhoz ezek operacionalizálása is szükséges, hiszen eredetileg másféle és a szóbeliségen alapuló népi kultúra átalakulásánál nagyobb léptékű összefüggések megvilágításának céljából fogalmazták meg őket.

A paraszti-népi írásbeliség szövegeinek tanulmányozása során – a pusztán leírás és ismertetés túlmenően – a következő megközelítésmódokat alkalmazzák a leggyakrabban: 1. a *dokumentum-, illetve forrásérték* az adott közösség életmódját, mentalitását, értékrendjét illetően; 2. a *szövegszerűség és a műfajosság* kérdései – beleértve ebbe a pragmatikai szempontokat is, tehát azt, hogy a vizsgált szöveg/műfaj miképpen funkcionál a hozzá tartozó kulturális környezetben.

A paraszti írásbeliségben keletkezett szövegek olyan szociológiai és társadalomtörténeti dokumentumok, amelyekből az értékrend, a mentalitás, a hitvilág, az életmód, a mindennapok világára következtethet az olvasó. Ez a forrásérték és dokumentumérték a

paraszti írásbeliségben keletkezett szövegek tanulmányozásának, kiadásának egyik leggyakoribb magyarázata. Hanák Péter például a következőképpen fogalmazott az 1. világháborúban írott népi levelek jelentőségével kapcsolatban: „A leveleknek azonban önértékükön túlmenő történeti értékük is van. Történészek, néprajzosok, irodalomkritikák jól tudják, milyen kevés megbízható forrással rendelkezünk, amelyből a nép [...] nézeteit, gondolatait, érzelmeit, szóval: mentalitását a közvetítők mindig torzító áttétele nélkül, saját elbeszélés, önvallomás alapján megismerhetnénk.” (Hanák 1988:223.)

Hasonló megállapításokkal találkozhatunk az *Írás, írott kultúra, folklór* kötet olvasása közben is: „Hú tükre korának, népe és csoportja nézeteinek. Kézírtos életműve kortörténeti dokumentum, forrásértékű adatokat szolgáltatnak a történelem, a gazdaságtörténet, a meteorológiatörténet, a néprajz és a nyelvtudomány számára” – írja Major Miklós a szilagybagosi parasztkrónikás, Szabó Miklós műveiről (Major 1999:215).

A dokumentumértéknek tulajdonított fontosságot hangsúlyozzák ki a kutatók által a paraszti önéletrajzok készítői számára kiadott instrukciók is: „1. A paraszti önéletrajz legyen emberközpontú. 2. Legyen történeti és néprajzi hitelű. 3. Szépírtástól mentes, őszinte írás legyen. 4. Tárgyilagosan érzelemgazdag, de nem érzelmű. 5. A leírások legyenek olyan pontosak és részletezők, hogy a tárgyban járatlan olvasó is megértse.” (Szenti 1982:183.) Ha figyelembe vesszük ugyanennek a szempontrendszernek a helyesírásra, központozásra, külalakra és szövegtagolásra vonatkozó javaslatait is (Szenti uo.), akkor mindenképpen arra kell gondolnia az olvasónak, hogy az írott folklór szövegeinek adekvát megítélését nemcsak a hagyományos folklorisztikának a szóbeliséggel kapcsolatos pozitív előítéletei, hanem az írásbeliség által közvetített intézményi perspektívák és nyelvi, kulturális normák is jócskán meghatározzák.

A népi írásbeliség szövegeit azonban nem csupán a dokumentumérték alapján lehet tanulmányozni. Minden ilyen alkotással kapcsolatban elemezhetők a szövegszerűség, a műfaj, a funkció, a szociokulturális kontextus kérdései is. Hanák Péternek az 1. világháború paraszti leveleiről írott klasszikus tanulmánya például részletesen vizsgálja a népi levelek formai konvencióit – nyitó- és záróformulák, motívumok stb. –, illetve azokat a mintákat, közvetítőket, amelyeknek révén ezek eljutottak a paraszti közösséghez. Hanák Péter nyomdokain halad Kokó Júliánna tanulmánya, amely hasonló részletességgel vizsgálja a levelek szerkezetét, formuláit, motívumait, sőt Hanákhöz hasonlóan külön fejezetet szentel a levelekben megjelenő paraszti mentalitás kategóriáinak is (Kokó 1999:240–265).

A gyakorlat azt igazolja, hogy a szóbeliség formai sajátosságai valóban meghatározzák az írott folklór szövegeinek szerkezetét, és talán ennek köszönhető, hogy egyes elemzések nem fordítanak kellő figyelmet arra a tényre, hogy az adott szöveg az írás közegében jött létre, legfeljebb regisztrálják a szövegnek a legszembeötlőbb helyesírási, nyelvhelyességi, illetve a külalakkal kapcsolatos tulajdonságait. Az írásbeliségben keletkezett szöveg – és ez voltaképpen igaz a folklórra és az irodalomra is – sok tekintetben kontinuitást képez a hagyományos kutatott folklórműfajokkal, elsősorban a műfaji kereteket, a motívumok és formulák továbbélését illetően. Ezért az írott folklórt és az irodalmat illetően egyaránt érvényes a folklorisztika elemzési kompetenciája. Ugyanakkor jól érzékelhetők a szóbeli folklórtól való eltérések is. Ebből a szempontból talán a leglényegesebb az, hogy az írott folklór szövegei sajátos átmeneti jelenségek, voltaképpen különféle akkulturalizációs folyamatok produktumai. Az írás használata ugyanis auto-

matikusan olyan problémákat vet fel, amelyek a hagyományos folklórelőadó/alkotó számára nem léteztek.

A paraszti kultúra és a folklór iránti érdeklődést, tanulmányozásának módszereit előkészítette és meghatározta a (pre)romantika nyelv-, illetve társadalomszemlélete (lásd Burke 1991:18–30). Ez a megközelítés természetesen az első folkloristák művei óta racionalizálódott, és a gyűjtés, feldolgozás, értelmezés módszereinek, eszközeinek, fogalmainak rendszerévé alakult át. Mégis, az a tudománytörténeti tény, hogy a folklorisztika módszertana és látásmódja elsősorban a szóbeli kultúra tanulmányozása alapján jött létre, illetve az, hogy jelentős folklórkutatók – például Honti János és Marót Károly – számára meghatározó volt az élőszónak és a szóshagyománynak nemcsak a tanulmányozása, hanem az eszményítése is (lásd Honti 1962; Marót 1964:75) mutatja, hogy a folklórt, paraszti műveltséget illetően a szóbeliség szempontjai nagymértékben meghatározzák a tudományos gondolkodást. Ezt igazolja közvetve az is, hogy a folklóralkotások kritikai kiadásának szabályzata az *írott* szöveggel kapcsolatban csak a gyűjtők által lejegyzett szövegek helyesírási és más közlési kritériumairól beszél, az írott folklór közlésének problémái csak említészerűen jelennek meg (Voigt 1974:29, 33, 34).

Az írás használatán alapuló alkotás- és kifejezőmód tanulmányozásához ezért szükség van a paraszti írás technikájának és gyakorlatának alapos megismerésére és leírására (grammatológia), illetve azoknak a változásoknak a figyelembevételére, amelyeket az írás használata által közvetített nyelvi, esztétikai és az intézményes működéssel kapcsolatos normák (diskurzusok) idéznek elő. Lehetséges, hogy ezek az erőfeszítések a népi írásbeliség marginálisnak számító jelenségeit világítják meg, de ennek ellenére is szükség van rájuk, hiszen a nyelvi megformáltság nem választható el a szövegek által közvetített ismeretek, szimbólumok, mentalitások kialakulásától és hatásától.

Amikor egy paraszti közösség valamely tagja tollat ragad, és írásban fejezi ki magát, írásban rögzíti életének eseményeit, verset, mesét, krónikát, önéletrajzot ír, ezzel a cselekedetével olyan nyelvi, esztétikai, intézményes normákkal szembesül, amelyek sem a szóbeliségben alkotó szerző, sem a szóbeliség kutatója számára nem relevánsak. E normákat természetesen nem csak az írás közvetíti; de az írásbeliségnek az *írással* – mint technikával és médiummal – kapcsolatos kérdéseit vizsgálva hangsúlyozni kell az e médium által közvetített normatív elemek jelentőségét. Minderre pedig a kutatónak kell reagálnia, hiszen ideális esetben ő rendelkezik a szóbeliség és az írásbeliség nyelvi, műfaji, esztétikai és intézményes normáinak összevetéséhez szükséges kettős kompetenciával, előfeltevés-rendszerrel. E normák ugyanis a népi írásbeliségre irányuló diszciplináris szemléletet is meghatározzák, és ezzel a meghatározottsággal a kutatónak is számolnia kell, ellentétben a szerzővel, aki vagy tisztában van ezek létezésével, vagy nincs.

Egyébként gyakran tisztában van, ezt bizonyítják azok a fordulatok, amelyben a szerző rossz helyesírását, gyenge kifejezőkészségét mentegeti, vagy azt indokolja, hogy tanulatlan, paraszti fő léte miatt fog tollat a kezébe, és miért foglalkozik olyan „tudós” dologgal, mint az írás. Nagy P. István kéziratosa munkájában a következőképpen szabadkozik: „Ne bírálj az írást, aki ezt írta nem jár a sok kollégyiomba... természetes ésszel s igaz érzéssel írom én ezeket.” (Idézi Gyenis 1965:167.)

Különösen így volt ez régebben, hiszen a hagyományos paraszti környezetben a tanító, a pap, a helyi hivatalnokok voltak azok, akik a mindennapi élet egyes elkerülhetetlen alkalmain (levélírás, hivatalos iratok aláírása stb.) túlmenően írni szoktak. Tehát a paraszti

szerző irodalmi tevékenysége által folyamatosan egy magasabb társadalmi státussal rendelkező személy – átvitt értelemben egy intézmény vagy hivatal – praxisába vonja be magát. Az írás ugyanis azokban a közösségekben, amelyekben kreatív használata nem magától értetődik, a szerzőt egy olyan hierarchikus alapokon nyugvó erőterben helyezi el, amelyet a nem egyenrangú felek közötti kommunikáció sajátosságai határoznak meg.

Farkas Kinga tanulmánya a következőket írja ezzel kapcsolatban: „a népi költők kivétel nélkül olyan szigorú értékrendű közösség tagjai, amely a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyét amolyan Istentől elrendelt sorsnak véli. Itt az egyén kénytelen elfogadni különböző mintákat, szabályokat, és ezekhez alkalmazkodni. [...] A versíró ugyanazon a tudásszinten, kultúrfokon él, melyen a közösség többi tagja, és mindvégig megmarad azon a fokon, forma és szemlélet tekintetében is. Ellenkező esetben előfordulhat, hogy deviáns elemnek minősítik és a csoport kirekeszti.” (Farkas 1999:227–228.)

Az írás a paraszti felhasználó számára kétszeresen is másodlagos vagy elidegenedett, mégpedig szemiotikailag és történetileg. Egyrészt másodlagos és elidegenedett közvetítőeszköz az élőszó elsődlegességéhez képest (Günther 1995: 15–16). Másrészt az írás a paraszti kultúrába bekerülve olyan automatizmusok, szokások, műfajok rendszerére épül rá, amelyek eredetileg a szóbeliségben jöttek létre. Így nemcsak pozitív hatásai vannak – mint az egyén és a közösség emlékezetének segítése, a művelődésben és a társadalmi életben való hatékonyabb részvétel biztosítása –, hanem megjelenésével és térhódításával a paraszti közösség korábbi művelődésszerkezete is átalakul.

A szóbeli folklór nyelvi-poétikai kompetenciáját alkotó szabályok az írott folklórban is érvényesülnek, de egyrészt korlátozza, másrészt átalakítja őket egy hozzájuk képest idegen és másodlagos kód, az írás megjelenése. Ezért az írott folklór alkotásai többnyire sajátos poláris feszültségben helyezkednek el. Egyrészt a szóbeliséghez kapcsolódnak, de nemcsak a folklórral való műfaji-strukturális kontinuitás révén, hanem a helyesírás normáinak ignorálásával is. Másrészt az intézményesített írásos kifejezésmód – az „irodalom” – normáit is alkalmazzuk velük kapcsolatban, és ilyenkor ítéletünket nagyban befolyásolja e szövegek darabossága, görcsössége, a küzdelem egy idegen, kellően nem uralt kóddal és normarendszerrel szemben. Az írásban rögzített szövegekkel szemben – különösen akkor, ha esztétikai relevanciával rendelkező műfajt képviselnek – automatikusan érvényesítünk bizonyos elvárásokat, a helyesírást, a nyelvi normát, a gördülékeny prozódia, a szerkezetet illetően. Az írott szöveget – önkéntelenül is – az írásbeliség kidolgozott normái (helyesírás, nyelvi norma, szerzői öntudat, intézménybe tagolódás) alapján közelítjük meg.

Ezért az ilyen szövegeket – a nem kellően érzékeny megközelítés esetében – kettős hátrány sújtja: az írott folklór alkotásai egyszerre látszanak a szóbeliségben keletkezett műfajok és az irodalmi szövegek mediális-szemiotikai travesztációjának. Ennek legszembetűnőbb tünete, a helyesírás hiánya vagy kezdetlegessége valójában csak alete egy átfogóbb, az írás használatából származó problémakörnek. Ezt a problémakört az írás által megkövetelt automatizálódott elvonatkoztatási műveletek és a konkrét-referenciális jelenségek, folyamatok közötti egyeztetés kérdéseként ragadhatjuk meg. Ez a rendkívül összetett folyamat pedig – strukturálisan – legalább három szakaszból, egyrészt a hang és az írásjel, másrészt a nyelvi reprezentáció és a referencia egyeztetéséből, végül az írás technikai folyamatának megvalósításából áll. (Az elme, a kéz, és a szöveg összehangolásának folyamatáról lásd Steinfeld 1995: 133–139, illetve Ligeti 1982:64–70.)



Az egyes dokumentumok jól mutatják, hogy az absztrakció hiánya és a referencialitás előnyben részesítése milyen nagymértékben uralja a paraszti írásbeliség közegében keletkezett szövegeket. Hajlamosak lehetünk arra, hogy ezt a paraszti gondolkodás és mentalitás sajátosságaiból, így annak konkrétumokhoz kötődő, az elvonatkoztatásoktól idegenkedő jellegéből vezessük le. A népi költő „szűk látókörrrel és fejletlen absztrahálóképességgel rendelkezik, így egyetemes mondanivalóval nem igen találkozunk műveiben” – írja Farkas Kinga (Farkas 1999:227–228). Most azonban a paraszti gondolkodásmód feltételezett karakterológiájára való hivatkozás helyett néhány, magukban a szövegekben megfigyelhető, az absztrakt és a konkrét szintek egyeztetésében megfigyelhető kettősségre szeretném felhívni a figyelmet.

A paraszti közösségben prózát író, verset faragó szerző nem absztrahálja magát a hangot sem, amely számára vélhetően sokkal szubsztanciálisabb és testesebb entitásként jelenik meg, mint többször olvasó, író embertársai számára. Nem tudja és/vagy nem is akarja analizálni a szó hangalakja és írott formája közötti kapcsolatot. A hang ebben az esetben ugyanis nem az íráskép által másodlagosan meghatározott lineáris karakterrel jelenik meg, hanem a test háromdimenziós kiterjedéseként. Ebből következően a paraszti-népi írásbeliségben gyakoriak a linearitás megkerülésének vagy ignorálásának a különböző formái. Ilyenek mutathatók ki az *írásképben*: írásjelek halmozása, képi elemek felhasználása, barokkosan terjengős vagy archaizáló címek használata (vö. Vasvári 1999:124–125; Major 1999:205–207), illetve a szöveg *prozódiájában* is. Ez utóbbira lehetnek példák az élőbeszédre jellemző veresszerűségnek és szólamszerűségnek az írott szövegben megfigyelhető tünetei. Gyenis Vilmos *Emlékirat és parasztkrónika* című tanulmányában egy 1860–1870-es évei körül keletkezett dokumentumról a következőket állapítja meg: „Az élőszó ereje átüt a sorokon s nem béklyózza az írásos fogalmazás – kezdeti fokra jellemző – csináltsága, nehézsége. [...] Beszélt nyelvének hangalakja különösebb megfontolás nélkül kapja meg legegyszerűbb írott képét.” (Gyenis 1965:167.)

A múlt század közepén alkotó paraszti szerző számára vélhetően közvetlenebbek voltak a szóbeliség hatásai. De ezek a megállapítások a hagyományos szóbeliség és az írásbeliség határterületein keletkező szövegek esetében korszaktól függetlenül is érvényesek. Küllös Imola például a következőket írja a paraszti önéletrajzok prozódiájáról: „A paraszti önéletrajzok nyelve általánosságban tükörképe az élőbeszédnek. Interpunkciózás nélkül áradnak, torlódnak a hangos meséléshez, elbeszéléshez szokott emberek ceruzája alá a gondolatok. A leírt mondatok nem a grammatika, hanem az élőbeszéd törvényeinek engedelmességednek [...] Ezeknek az írásoknak egyéni ízeit, nyelvi szépségét tulajdonképpen csak a hangos felolvasás mutatja meg.” (Küllös 1982:173.) Végül utalnunk kell arra, hogy a *helyesírás* hiánya vagy kezdetlegessége sem csak kódolási hiba, hanem az élő hangon alapuló performancia emlékének az íráson való átsejlése is.

A paraszti-népi írásbeliségnek egy másik aspektusát világítja meg a poétikai és a referenciális funkció egymáshoz való viszonya. Ez a szempont elsősorban a prózai-elbeszélő szövegekre vonatkozik, de más szövegtípusok szempontjából is jelentősége lehet. Megfigyelhető, hogy a paraszti szerző számára az írásbeliség használata elsősorban a nyelv referenciális funkciójához és az erre épülő nyelvi szerepekhez kapcsolódik, az esztétikai szempontok itt másodlagosak. A paraszti szerzők saját munkájukkal kapcsolatban többnyire a praktikumot, az írásbeliség segítségével megvalósítható gyakorlati funkciókat emelik ki. Az írott szöveg megőrzi az eseményeket, cselekedeteket, szereplőiket a

feledéstől, tehát fontos szerepet kap az emlékezés, a megőrzés funkciója: „a legjobb tudásom szerint szedegettem össze a múltnak ködéből az eseményeket, mint elhullott és értékes gabonakalászokat, hogy egy szép koszorúba helyezzem az utókor számára” – írta munkájáról Szabó Miklós parasztkrónikás (Major 1999:205). Érdekes látni, hogy a szórakoztatás gondolata is az emlékeztetés-megőrkítés funkciójához kötődik: „Amennyire csekély tehetségemtől kitelik, összeírom és megőrkítem a községünkben előfordult nevezetesebb, egyszersmind mulatságos dolgokat, amely községünkben tényleg meg is történtek. Ugy a régi időkben, valamint napjainkban, mely érdekes szorakozást nyújt azoknak, akik a mult iránt érdeklődtek.” (Major 1999:206.) A Gyenis Vilmos által elemzett 19. századi önéletrajz, Öreg Gyüker József munkájának címe – *Emlékezetnek méltó történetek megírása* – ugyancsak a megőrzés-emlékezés szándékának hangsúlyos voltára utal (Gyenis 1965:157).

További meghatározó gyakorlati funkció a morális tanítás és az épülés eszméjéhez kötődik. Jakab Zsuzsánna tanulmányában a paraszti közösségben tollat forgató szerző a következőképpen fogalmazza meg célját, szándékait: „Valami olyasmit szeretnék magam után hagyni, ami hiányzó történelmi ismereteinket, erkölcsi nézeteinket megszilárdíthatja, az értelmes élet gyakorlására buzdíthatja őket.” (Jakab 1999:217.) Demeter Domokosnak ezekben a soraiban helyet kap még egy további funkció, az ismeretközlés célkitűzése is.

A Jakab Zsuzsánna által a Kriza-évkönyvben közölt anyagban érdekes példa található arra, hogy abban a ritka esetben, amikor a paraszti író olyan formát választ, amely sem a referenciális-dokumentatív funkcióhoz, sem a folklór műfaji szabályaihoz nem kapcsolódik, akkor az allegória eszközehez nyúl. Demeter Domokos *A hideg télben* című verse a téli világ jelenségeinek felsorolásával a Ceaucescu-korszak dermesztő társadalmi-politikai légkörét jeleníti meg a téli természeti képeinek allegorikus felhasználásával (Jakab 1999:222). Ez ugyanis lehetőséget teremt arra, hogy a szerző (morális) tanítást közvetítsen oly módon, hogy az életéből és annak közvetlen környezetéből ismerős maximákat, történéseket, megfigyeléseket öltöztet képi köntösbe.

A fentiek alapján a paraszti írásbeliség legfontosabb, a szerzők által is kiemelt feladatkörének az *emlékezés-megőrkítés* (krónika, napló, emlékirat, helytörténet), a *morális nevelés (épülés)* és az *ismeretközlés* látszik. Ehhez járulnak még a *kapcsolattartást* segítő levelek és a *rituális* alkalmakhoz (házasságkötés, temetés stb.) kapcsolódó szövegek. Végül – a közléssel a külvilág címzettjei felé forduló szövegfunkciók mellett – meg kell említeni az írás gyakorlatának a szubjektivitáshoz, a bensőségességhez tartozó szerepkörét is. Ez a *belső számvetés*, mérlegkésztés, amellyel a szerző önmagát, életútját helyezi el az őt körülvevő világ keretei között.

Az itt ismertetett könyvek azt tanúsítják, hogy könnyűszerrel tehetünk megállapításokat az írott folklór egyes szövegeivel kapcsolatban, viszont csak alapos átgondolás és a kutató önreflexiója alapján határozható meg ellentmondások nélkül egy olyan egyszerűnek látszó fogalom, mint a paraszti vagy a népi írásbeliség. Azok az életvilágok, amelyek egykor a folklór társadalmi környezetét alkották, már régóta folyamatos változáson mennek keresztül, a homogén kulturális rendszertől a heterogeneitás, a tradicionális kultúrától a modernitás felé. (E folyamatról lásd Bausinger 1995.) Ezzel párhuzamosan más csoportok a „második szóbeliség” kulturális paradigmájában tevékenykedve olyan szövegeket hoznak létre, amelyek ugyancsak a szóbeliség és írásbeliség határte-

rületein található, és amelyek gyakran kitérnek az egzakt fogalmi meghatározásra tett kísérletek elől. Ugyanakkor éppen napjainkban van folyamatban annak átértékelése, hogy az írás megjelenése milyen tényleges változásokat idézett elő a kultúra működésében, és talán arra sincs pontos rálátásunk, hogy az ezzel kapcsolatban feltett kérdések és az ezekre adott válaszok mennyire függetlenek a jelenkori kultúrának a számítógépes és a hálózati kommunikáció által előidézett változásaitól. Az írásbeliség és szóbeliség határterületeinek kutatása ezért korszakérzékenynek látszik, de ugyanígy – ennek komplementereként – azt is mondhatjuk, hogy korszakfüggő.

## IRODALOM

### ASZTALOS ENIKŐ

1999 Aktualizált rigmusok és ateista esküvői szertartás az 50-es évekből. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 138–159. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

### BALÁZS GÉZA

1999 Kommunikációs létformák és átcsapások. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 310–331. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

### BAUSINGER, HERMANN

1995 A népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris-Századvég.

### BENŐ ATTILA

1999 A vizualitás szerepe a szókölcsönzésben. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 266–280. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

### BORBÉLY GÁBOR

1999 „...Jaj égnek mindenek iszonyu tüzekkel.” *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 17–29. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

### BURKE, PETER

1991 Népi kultúra a kora újkori Európában. Budapest: Századvég – Hajnal István Kör.

### CSOBÁN ENDRE ATTILA

1999 Egy határműfajon belüli határesetről. Egy írásos folklórkutatás módszertana és tanulságai. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 281–299. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

### FARKAS KINGA

1999 A népi írásbeliségről – Kusztyos Vilmos versesfüzete alapján. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 227–239. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

FOSZTÓ LÁSZLÓ

1999 Nyomtatott folklór. Mass media és a népi kultúra. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 300–309. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

GÜNTHER, G.

1995 Die Schrift als Modell der Lautsprache. *In* Schriftaneignung und Schreiben. J. Ossner, Hrsg. Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie.

GYENIS VILMOS

1965 Emlékirat és parasztkrónika. *Irodalomtörténeti Közlemények* 69(1):152–171.

HAJNAL ISTVÁN

1993 Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés. *In* Hajnal István: Technika, művelődés. Budapest: MTA Történettudományi Intézet.

HANÁK PÉTER

1988 Népi levelek az első világháborúból. *In* Hanák Péter: A Kert és a Műhely. 222–274. Budapest: Gondolat.

HONTI JÁNOS

1962 Epikus néphagyomány. *In* Honti János: Válogatott tanulmányok. 191–206. Budapest: Akadémiai Kiadó.

JAKAB ZSUZSÁNNA

1999 Demeter Domokos, a népi verselő. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 216–226. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

KESZEG VILMOS

1996 Kelt levelem... – Egy mezőszégi parasztszöny levelezése. Debrecen: Györffy István Néprajzi Egyesület. /A Néprajzi látóhatár kiskönyvtára 6./

1999a Ajánlás *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 7–16. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

1999b Századeleji gyászjelentő lapok. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 95–110. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

KESZEG VILMOS, SZERK.

1999 Írás, írott kultúra, folklór. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. 334. p. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

KOKÓ JÚLIÁNNA

1999 Egy vargyasi család levelezése az első világháborúban. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 240–265. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

KRÍZA ILDIKÓ

1999 Az írásbeli és a szóbeli kultúra kapcsolata a XVIII. században. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 183–199. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

KÜLLŐS IMOLA

1982 A személyes dokumentumok kutatása a folklorsztikában. *In* Az életrajzi módszer. Küllős Imola, szerk. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

LENGYEL ÁGNES

1999 A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 160–182. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

LIGETI RÓBERT

1982 Az írástanulás pszichológiája. Budapest: Tankönyvkiadó.

MAGYARI ETELKA

1999 Halotti búcsúztató a bánási Újszentesen. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 89–94. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

MAJOR MIKLÓS

1999 Koszorúba font gabonakalászkok. Szabó Miklós, szilágybagosi parasztkrónikás naplójegyzetei a 20. század második feléből. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 200–215. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

MARÓT KÁROLY

1964 Az eposz helye a hősi epikában. Budapest: Akadémiai Kiadó.

MÁRTON BÉLA

1999 A sóvidéki faragottkapu-feliratok. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 72–88. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

NIEDERMÜLLER PÉTER

1991 A magyar folklór szövegbázisának megkonstruálása a 19. században. *In* Népi kultúra és nemzetudat. Tanulmánygyűjtemény. Hofer Tamás, szerk. 15–23. Budapest: Magyarságkutató Intézet.

NYÍRI KRISTÓF

1994 A hagyomány filozófiája. Budapest: T-Twins Kiadó – Lukács Archívum.

NYÍRI KRISTÓF – SZÉCSI GÁBOR, SZERK.

1998 Szóbeliség és írásbeliség. Budapest: Áron Kiadó.

POSCHARDT, U.

1997 DJ Culture. Hamburg: Rowohlt Verlag.

STEINFELD, C.

1995 Wie kommt der Text vom Kopf auf das Papier? *In* Schriftaneignung und Schreiben. J. Ossner, Hrsg. Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie.

STOLL BÉLA

1987 Szövegkritikai problémák a magyar irodalomban. Budapest: Tankönyvkiadó.

SZENTI TIBOR

1982 Szempontok a paraszti önéletrajz írásához. *In* Az életrajzi módszer. Küllös Imola, szerk. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

TÓTH ISTVÁN GYÖRGY

1996 Mivelhogy magad írást nem tudsz... – Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon. Budapest: MTA Történettudományi Intézete.

VASVÁRI ZOLTÁN

1999 „Hallgass a szív szavára...” Emlékversek funkcionális használatban parasztságunk kezén. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 119–128. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

VOIGT VILMOS

1974 A népköltési (folklór) alkotások kritikai kiadásának szabályzata. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ZSÓK BÉLA

1999 ...Ezek utolsó akaratom... *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 111–118. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./

JÓZSEF HAVASRÉTI

## On the border of words and writings.

### Papers on popular literature

This article aims to describe the territory between the use of writing and spoken expression through the review of three books that deals with the role of popular literature in peasant society. It reminds us that the relationship between literacy and illiteracy in the last centuries can only be characterised as substantial and complex. Literacy is a relatively new phenomenon in popular culture, therefore it needs new research methods. Popular literature shares a great number of features with verbal folklore but it also has constraints originating from writing. This duality can be detected in the reception of popular literary works. The paper analyses this aspect with the help of comparisons between abstract and concrete expressions, linearity and visualisation, and referential and poetical functions.

## Írásbeliség a modernitásban

Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes. Sous la direction de Daniel Fabre; textes réunis par Martin de La Soudière et Claudie Voisenat. Paris: Edition de la Maison des sciences de l'homme, 1997. 393 p., ill. /Collection Ethnologie de la France 11./

A hazai és a nemzetközi néprajztudományban nem új keletű a kulturálisan meghatározott és a kultúrát meghatározó írásbeliség kutatása. Nem új keletű, mindazonáltal az utóbbi évtized e témakörben vizsgálódó kutatói alapvetően más előfeltevésekkel dolgoznak, mint elődeik. Korábban a *paraszti-népi* írásbeliség termékei döntően néprajzi, művelődéstörténeti forráscsoportként kerültek a kutatás homlokterébe. A bibliák hátsó lapjára feljegyzett „családtörténeti” utalások, gazdasági naplók, végrendeletek, frontról írott levelek, kéziratos versesfüzetek stb. egy társadalmi réteg életmódjáról, értékrendjéről vallottak: az írásbeliséget a letűnt paraszti kultúra tanújaként tartották számon, illetve ritkábban (folklor)esztétikai megközelítéssel kváziirodalmi tevékenységként értelmezték és vizsgálták. Az utóbbi években kirajzolódnak egy átfogóbb szemlélet körvonalai: az írás nem pusztán forrásteremtés, s nem is csak irodalmi tevékenység, hanem társadalmi tény. Mentalitástörténeti, néprajzi és szociológiai síkon egyaránt új és újabb értelmezésekkel közelítünk a kérdéskörhöz, egyre szélesebb szociokulturális kontextusba helyezve azt: a fókusz az írásbeliségben tükröződő kultúrára, társadalomra vetült. És a gyújtópontba kerülő társadalom már nem kizárólagosan paraszti; ahogy az írásbeliség egyfelől a történeti múlt, éppúgy lehet napjaink kultúrájának, társadalmának tükré, túlmutatóan a néprajz hagyományos keretein, ugyanakkor metodológiai és kultúraértelmezési hozadékokkal szolgálva.

Bár az írás idő- és térbeli megkötések nélkül az emberi univerzum része – s itt nem abban az értelemben, amelyet az evolucionizmus tulajdonított az írásbeliségnek, hogy tudniillik a társadalmi fejlődés egy meghatározott szakasza köthető hozzá (lásd például Morgan eufemisztikus „írásbeliség nélküli népek” kategóriáját) –, de kitüntetetten a modernitással vált társadalmi tényezővé. Az elmúlt századokra nézve – kevesek kiváltóságaként – még aligha értékelhetjük ekképpen az írásbeliséget. Napjainkban aki nem ír, az fejevertelen, hiszen praktikus világunkban híján van az elsődleges tudássá érlelődött írásbeliségnek, amely életünk, egyéni és közösségi kultúránk meghatározó eleme, erőteljesebben, mint valaha.

Daniel Fabre, a toulouse-i Antropológiai Központ (Centre d'Anthropologie) kutatója hívta fel francia néprajzkutatók, antropológusok, szociológusok figyelmét a téma vizsgálatára, így állt össze végül – többéves műhelymunka és vitafórumok eredményeként – impozáns kötet huszonkét francia és egy amerikai kutató tizenhat tanulmánya. A kötet

bevezetőjében a szerkesztők külön kihangsúlyozzák, hogy legyenek bár a szerzők bármely diszciplína avatott szakértői – s akadnak közöttük szép számmal antropológusok, szociológusok, nyelvészek is –, témakezelésükkor mindegyikük etnográfiai megközelítést alkalmazott. Néprajzi kiadványról van tehát szó – hihetnénk, ám a kötet erőssége éppen abban áll, hogy összképében változatos fogalmi apparátussal egy, a modernitás talajára helyezett kulturális jelenség interdiszciplináris értelmezését adja. A szerzők meghatározott jellegű, műfajú szövegtörzseken dolgoztak, s ki nyelvészeti, szociolingvisztikai kérdést emelt vizsgálatának középpontjába, ki az írástevékenység szociológiai, szociálpszichológiai, kommunikációelméleti hátterét világította meg, más szemiotikai indíttatással az írás vizuális nyelv mivoltát elemezte, és persze szép számmal olvashatunk néprajzi-antropológiai elemzéseket is. A cél és a tárgy minden esetben közös: a középpontban az írás aktusa és nem forrása mivolta áll. Az írás ténye ezúttal fontosabbnak tűnik, mint az írásba foglalt információ – ez látszik e tizenhat tanulmány keresztmetszetében az előfeltevésnek és a végkövetkeztetésnek. A kulcsszó és a súlypont a motiváció, mely lehet társadalmi kényszerűség (*az écriture obligée* regisztere) és egyéni íráskedv (*écriture d'envie*). Társadalmi kényszerűségről, pragmatikus motivációról szólnak a szerzők, amennyiben az ember vizuális nyelvrendszerré kénytelen alakítani gondolatait, hogy a társadalmi tér „működésének” hatékony részese lehessen. A másik oldalon az írás eszköz az egyéni idő, az élet folyása, a nagy pillanatok, az univerzum megszelídítéséhez, létezésünk tanúsításának, gondolataink időtlen átadásának szükséglete fejeződik ki benne. Ebben a vonatkozásban az írástevékenység már kevésbé társadalmi jelenség, inkább kulturális tényező – egyéni motivációkon és gyakorlatokon keresztül összegződik az írásbeliség kultúrája. Embert tolláról – fordíthatnánk egyet a közmondáson, s kiejlik a tanulság: az írás e másik nézőpontból voltaképpen a kultúra intimitása.

A szerkesztők négy témakörbe csoportosítva rendezték kötetbe a tanulmányokat. A *Les passages à l'écriture (Az íráshoz vezető utak)* című fejezetben szó és írás határmezsgyéjén mozgó kulturális jelenségekről olvashatunk (analfabetizmus a grafomán társadalomban, mentálisan sérült emberek és bevándorlók írásgyakorlata stb.). A *L'écriture du réel (A reális leírása)* című részbe az írásbeli kultúra sajátos, akár az analfabetizmust sem kizáró, nem szövegszerű elemeiről írt tanulmányok kerültek egymás mellé, ily módon e fejezetben a vizuális nyelv, az írás, de nem az írásbeliség természetrajzával ismerkedhet az olvasó (fejben számolás/papíron számolás, névalírási gyakorlat, családi és személyes iratok kezelése, sakkjátzsma-rekonstrukciók stb.). A harmadik, *Rhétoriques (Szólamok)* című szakaszban a társadalmi érintkezés, a társadalmi kényszerűség diktálta írásbeli kommunikáció sajátosságainak elemzéseit kaptak helyet (hivatalos levelezés, hirdetések, propaganda stb.). Végül az utolsó fejezetbe – *Liens et ruptures (Kötélék és elszakadás)* – kerültek azok a dolgozatok, amelyek a néprajz hagyományos vizsgálati körébe tartoznak: családi levelezések, gyászjelentések, önéletírások, családtörténetek világába tekinthetünk itt bele.

Az írott nyelv egyéni és közösségi szinten alapvetően különbözik a beszélt nyelvtől, stílusában, szerkezetében, grammatikájában egyaránt. Feltételezhető volna, hogy e két fajta „nyelvkészlet” éppen az írásbeliség általánossá válásával, nyelvészletének konvencionális szintre jutásával differenciálódik. Másrészt maga a szóbeliség alapvetően a közvetlen kapcsolat, a jelenlét és az aktualitás kommunikációs terepe, az írásbeliség pe-



dig a tér- és időbeli távolságé, vagy akár az időn kívülisége, s ez önmagában is nyelv(ezet)teremtő erő. Szó és írás viszonya ennél azonban jóval összetettebb, a szerzők többnyire nem szóbeli és írásbeli kultúra közötti határról vagy akár átmeneti sávról szólnak, hanem ezek többszörösen egymásra és egymásba rétegzettségéről. Patrick Williams dolgozatában e kapcsolatrendszer sokszínűségét, a szóbeliségtől az írásbeliségig vezető utat illusztrálja franciaországi cigányok körében végzett kutatásain keresztül.<sup>1</sup> A rokonához intézett levél szövegét diktáló idős roma férfi erőteljes szóbeli kultúrával rendelkezik, a levélírás nyelvi konvencióinak ismeretében azonban e levelek tollbamondásakor „írott” nyelvet beszél, amely eltér mindennapi nyelvhasználatától: jelentősen redukált szókinccsel él, formai készlete rövid tömondatokon és bevett udvariassági formulákon, monoton fordulatokon alapul, nem kever roma szavakat a francia szövegbe, hiányoznak az élőbeszédben megszokott bizalmas közbevetések stb. A szerző meglátása szerint itt az írásbeliség a szóbeliség része, annak körén belül helyezkedik el. Williams másik példájában a börtönben ülő roma férfi levelek garmadait kapja családjától, amely bár írott kultúra, más szintre mutat: szimbólumértékű – hiszen a többtucatnyi levél szinte szóról szóra ugyanazt a szöveget, formulakészletet tartalmazza –, családtagjai a fizikai távolság ellenére e levelekkel teszik egyértelművé spirituális jelenlétüket. Az írás itt nem szorosan vett kommunikációs forma, hanem funkció: a levelek ténye érdekes, nem a tartalmuk. Ez már tagadhatatlanul írásbeliség, de voltaképpen az akadályoztatott, tere fosztott szóbeliséget helyettesíti. Egy cigány család kéziratok receptgyűjteménye ennél összetettebb: egyfajta szóbeli kultúrát foglaltak írásba, mintegy átmenetileg, hiszen a receptek a családon belül időről időre a szóbeliség útján terjednek tovább.

Valérie Feschet egy család egymástól messzire vetődött tagjainak levelezésén keresztül arra keresi a választ, hogy mennyiben értelmezhető átmeneti rítusként az írásbeli kommunikáció.<sup>2</sup> Részletes elemzését kapjuk egy 19. század végi, két évtizedet felölelő levelezésnek, amely első olvasatban a nagynéni és az idegen országba került, majd ott megállapodott unokahúg közötti, hol mélyen személyes hangvételű, hol semmitmondó levélváltásainak, a levelek időnkénti, majd végleges elmaradásának története. Ugyanakkor a levelezés háttérében természetesen kitapintható a családi hagyomány, a személyes történelem és az egyéni identitás alakításának „szükséglete”: az unokahúg távolról kapaszkodik, régi énjét elvesztve s az újat keresve idomul, végül elszakad, mert az identitását meghatározó, kiépült-kiépített mozgástér immár egy másik társadalmi-kulturális közeg. Ha kiemeljük van Gennep meghatározását a szakralitás és ritualizáltság kontextusából, az írásbeli kultúra egy szelete, a két rokon közötti levelezés története jól elkülöníthető elválasztó, eltávolító, valamint beépítő szakaszokra.

Hélène Clastres és Solange Pinton egy normandiai kisváros, Domfront példáján mutatják be a halálesetek eredetileg szóbeli hírül adásának írott gyakorlattá alakulását.<sup>3</sup> Ötven évvel ezelőttig a gyászoló család megbízásából a kisváros hírnöke (*avertisseuse*-e) – többnyire özvegy vagy egyedülálló nő – portáról portára járva értesítette Domfront lakóit a halálesetről. Közvetlen kommunikáció útján zajlott tehát az értesítés, ám konvencionális szöveggel: az *avertisseuse* a gyászoló család által megfogalmazott, mindamellettséggel hagyományos formában volt köteles a hírről beszámolni (a halott személye, halálának oka, temetésének ideje, a család fájdalma), szerepe voltaképpen a halottas ház „szóvivőjeként” értelmezhető, ám emellett lehetősége nyílt spontán társadalmi érintkezésre, pletykálkodásra is. Fél évszázaddal ezelőtt e gyakorlat helyét vette át az írott gyászjelentések

(*papillon*) kikézésítése, amely továbbra is az *avertisseuse* feladata maradt. A nyomdai úton sokszorosított, fekete keretes papillon a hagyományos – a szóbeli kiértéssel megegyező – formulákkal ad hírt a tragikus esetről, s szolgál egyben meghívóul is a gyászszertartásra. A korábbi gyakorlattól eltérően azonban az *avertisseuse* a levelesládába dobja a papillont, s alig néhány háznál időzik hosszabban. A mondhatni ritualizált szöveg tehát változatlan maradt, így funkció tekintetében nincs különbség a szóbeli és írásbeli kiértéssel között, ám társadalmi kontextusa tagadhatatlanul megváltozott: az írásbeliség – mint elidegenítő, távolságteremtő kommunikációs eszköz – kínálta lehetőség nélkülözhetővé a közvetlen társadalmi érintkezést.

Vera Mark egy számunkra is pikantiával szolgáló jelenség hátterét kívánja megvilágítani: az írástevékenységet valósággal életformává tevő, iskolázatlan amatőr helytörténészek, néprajzi gyűjtők tevékenységének természetrajzát adja egy gascogne-i példán keresztül.<sup>4</sup> Rámutat, hogy az alfabetizáció hatására megváltozó paraszti, népi, helyi kultúrák esetében nem csupán arról van szó, hogy az írásbeliség beemelődött az immár popularizálódott mindennapokba, hanem arról is, hogy a közösségek tekintélyes hányada kitermelte a maga „krónikását”. (A vizsgált területen ennek felfutása az 1960–1980-as évekre tehető.) E helytörténeti kutatók tevékenységét, motivációit erőteljesen jellemzi önnön gondolataik szubjektív kifejezésének, saját maguk „megörökítésének” szüksége, és ezt az ugyancsak megélt objektív történetiségigényük legitimálja.

A tanulmányok bemutatását folytathatnánk, de az érdeklődés felkeltéséhez ennyi is elég. A hazai – Hudi József, Keszeg Vilmos, Keszler Borbála, Kristóf Ildikó, Tóth István György, Udvari István és mások nevével fémjelzett – paraszti írásbeliség kutatása számára e tanulmánykötet nem kevés kultúraelméleti és módszertani tanulsággal szolgálhat. Jólehet, a hétköznapi írásbeliség antropológiája „megkéssett unokaként” e kötetben sem jutott kérdésfeltevésének végére, sőt újabb perspektívák merültek fel, melyek összességében arra mutatnak, hogy átgondolt interdiszciplináris megközelítéssel talán könnyebben találhatjuk meg az utat egy, a „folklórkörnyezetből” a modernitás szférájába kerülő kulturális elem értelmezéséhez. Ez esetben az írásbeliség vizsgálata elsősorban nem is cél, hanem eszköz, melynek segítségével a kultúra változása és működése válhat jobban értelmezhetővé.

## JEGYZETEK

1. Patrick Williams: L'écriture entre l'oral et l'écrit. Six scènes de la vie tzigane en France. [Írás a szóbeliség és írásbeliség között. A franciaországi cigányok életének hat színtere.] I. m. 59–78. p.
2. Valérie Feschet: Les nièces d'Hortense. Des mots et des silences. [Hortense unokahúgai. Szó és hallgatás.] I. m. 321–342. p.
3. Hélène Clastres – Solange Pinton: La tournée des voisins. L'annonce du décès en Basse-Normandie. [Szomszédjárás. A halál hírüladása Alsó-Normandiában.] I. m. 343–359. p.
4. Vera Mark: L'écriture de soi entre Histoire et autobiographie. [Magunkról írni – Történelem és önéletírás között.] I. m. 361–376. p.

## A tankönyvírás nehézségei

Ágh Zsófia: *Paraszti és polgári hagyományok a Kárpát-medencében. Néprajz, művelődéstörténet és régészet. Segédkönyv középiskolások számára.* Szeged: Mozaik Oktatási Stúdió, 1999. 235 p.

**T**ankönyvet írni óriási feladat és felelősség mind szakmai, mind pedagógiai szempontból. Három tudományágat összefogni, átlátni és bemutatni egyetlen szerző tollából egy 235 oldalas könyv segítségével meglehetősen merész ötlet és vállalkozás. Ehhez a három szaktudomány és a pedagógiai követelmények igen alapos ismerete szükséges, még akkor is, ha a szerző segédkönyvnek szánja művét.

Vajon sikerült-e ezzel a hatalmas feladattal megküzdenie Ágh Zsófiának? Kinek és mihez lehet ajánlani ezt a segédkönyvet/tankönyvet? Ezekre a kérdésekre próbálok meg választ adni, három fő részre tagolva mondanivalómat:

1. Röviden és vázlatosan ismertetem a tankönyvet.
2. Megvizsgálom, hogy a tankönyv kritériumainak mennyire felel meg e munka. Használhatóságáról, alkalmazhatóságáról, a könyv lehetséges gyakorlati céljairól írok.
3. Végül tudományos és szakmai szempontok alapján nézem át. Mennyire tesz eleget a szerző ezeknek a követelményeknek, illetve a könyv bevezetőjében leírt elméleti céloknak?

1. A könyv szerkezete jól tagolt és világos felépítésű. Egy rövid bevezető után a három nagy rész öt-öt kisebb fejezetre, azok pedig *Bevezetés, Forrás, Példa és Összehasonlítás* címen újabb öt kis egységre tagolódnak. A szerző az öt részfejezet mindegyike után külön-külön megadja a felhasznált szakirodalom jegyzékét, az előbb felsorolt részegységekre lebontva azt.

A könyv végén helynévmutató (224–227. p.) és az ajánlott irodalom tematikus listája (228–235. p.) található.

A könyv rövid bevezetője, melyben a szerző bemutatja munkáját és ismerteti elméleti elképzeléseit, *A könyv használatáról* címet kapta (5–8. p.). Itt ismerkedhetünk meg a könyv létrejöttének nemes céljával, „hogyminden fiatal (és idősebb), aki forgatja, rátaláljon a történelemre, a kultúrtörténetre, a néprajzra és a régészetre szépségére és izgalmára, a szövegek mögött pedig felfedezze a természeti környezet és a benne élő ember életének, gazdálkodásának, társadalmának és alkotásainak összefüggéseit” (5. p.). A bevezetőben a szerző vázolja a könyv ismeretanyagát és szerkezetét, majd értelmezi és magyarázza a *Bevezetés* („amely röviden bemutatja a fejezet témakörét, és igyekszik a fejezetben előforduló ismeretlen fogalmakat tisztázni”), a *Forrás* („régikleveles vagy egyéb történeti források, néprajzi gyűjtések, fotók, térképrészletek stb.”), a *Példa* („kiemelnek

a fejezet témaköréből egy vagy két elemet, vagy egy-egy vidék, tájegység a témakörhöz kapcsolódó tárgyi vagy szellemi produktumát”), végül az *Összehasonlítás* („egy másik etnikai csoport, nemzetiség vagy társadalmi réteg tárgyait vagy társadalmát hasonlíthatjuk össze”) részeket (5. p.).

A szerző terjedelmi okokra hivatkozva szűkíti le a néprajztudomány „spektrumát” (6. p.),

kihagyja a szellemi kultúra, a szokások, a hiedelmek, a folklór egész témakörét, a tárgyi kultúra területéről kimarad a „kismesterségek” (kézművesség) egy része, a közlekedési és szállítási módok, a „társadalomnéprajzi részből a paraszti értékrend, a jogszokások, az erkölcsi normarendszer, a vallásos élettel összefüggő szokások bemutatása” (6. p.).

A bevezető második része arra keresi a választ, hogy mivel foglalkozik a néprajztudomány. Itt próbálja meg a szerző definiálni és elkülöníteni a néprajz, a művelődéstörténet és a régészet tárgyát (6–8. p.). (Ezzel részletesebben a 3. részben foglalkozom.)

A könyv tematikája vázlatosan a következő.

*Az élet színtere – településtörténet, építkezés, lakáskultúra* (11–75. p.) az első nagy rész, amelyben olvashatunk a településtörténet és régészet kapcsolatáról (11–20. p.), a középkori Magyarország településtípusairól, a városok kialakulásáról, a mezővárosokról (21–30. p.), a telekelrendezésről és a gazdasági épületekről (31–41. p.), a magyar paraszti lakóház építkezési alapanyagairól és technikáiról, táji típusairól (42–59. p.), végül az alaprajzról és a belső tereioszlásról, illetve a bútorfajtákról és a bútorkészítő központokról Magyarországon (60–74. p.).

A szerző a könyv második nagy részében a *Gazdaság és életmód* leírásával és változásaival foglalkozik (77–155. p.). Ezen belül tárgyalja, öt kisebb fejezetre osztva az ún. hagyományos gazdálkodást (vadászat, halászat, gyűjtögetés [77–86. p.]), a földművelést és állattartást (87–107. p.), a kereskedelmet és a városiasodást (108–119. p.), a vi-selettörténetet (120–137. p.), és végül a táplálkozási szokásokat (138–154. p.).

A harmadik nagy részben olvashatunk a társadalom szerkezetéről és annak változásairól (157–223. p.). Az államalapítás előtti, honfoglalás kori magyar társadalom- és családszervezettől elindulva, kronológiai rendben a szerző az 1950-es évekig követi végig a folyamatot. Külön fejezetet szentel a múlt század végi és a 20. század eleji polgárságnak (193–210. p.). A záró részfejezetben a kulákság példáján keresztül igyekszik szemléltetni az 1950-es évek légkörét, hangulatát (211–223. p.).

A könyv stílusa száraz, leíró jellegű, így a célzott olvasóréteg számára nem túl színes és olvasmányos, kevéssé érdekfeszítő és figyelmet keltő. Jegyzetek nem készültek a munkához, talán a jobb áttekinthetőség kedvéért mond le róluk a szerző. A művet két szakember, Molnár Mária néprajzkutató és Takács Miklós régész lektorálta.

2. A könyv mint tankönyv meglehetősen sok kérdést vet fel. Először is, hogy milyen jellegű ez a könyv, egyáltalán hova sorolható ez a munka. A szerző a bevezetőjében „forrásgyűjteménynek” nevezi (5. p.). Ehhez képest a források hiányosak, pontatlanok, igen kevés a konkrétan megadott, összefüggő idézet. Így nem lehet szöveg-, illetve forrásgyűjteményként használni. Tankönyvnek sem minősülhet igazán, hiszen túl gyér a leíró, értelmező, új ismeretanyagot nyújtó rész benne. Nyilván a szerző (vagy a kiadó) is érezte az alkalmazhatósága körüli problémákat, ezért végül a „segédkönyv” elnevezést kapta a mű.

Másodszor: vajon tájékozódott-e a szerző arról, hogy van-e ilyen jellegű könyvre igény a középiskolákban? Mely óra keretén belül lehet hasznosítani e munkát, egyáltalán hol és hogyan oktatnak ma középfokon néprajzot Magyarországon? A bevezetőben utal rá a szerző, hogy „a könyv élményszerű olvasmányokon keresztül hozza közelebb olvasójához a történelem, részben pedig a földrajz és a magyar nyelv és irodalom tárgyát” (5. p.). Egy középiskolai tanár nyilván többet tudna erről mondani, de véleményem szerint, ha nincs külön néprajzoktatás egy középiskolában, a fent említett tárgyak tananyagába nehezen illeszthető e „segédkönyv” anyaga. A benne található történelmi ismeretek ugyanis nem nyújtanak többet, mint egy teljesen átlagos történelemkönyv, a néprajzi anyag elsajátítására az amúgy is feszített tanterv és a nagy mennyiségű tananyag miatt nemigen kerülhet sor. Ugyanígy a másik két megnevezett tudományhoz sem kapcsolható szorosan a könyv, hiszen egy-két térkép és a függelék helynévmutatója még nem ad elég okot arra, hogy a földrajztudomány oktatásának keretén belül hasznosítsák e könyvet. Ehhez hasonlóan egy-két irodalmi műre mint forrásra való utalás és egy kis nyelvészeti boncolgatás (144. p.) egyetlen irodalomtanárt sem serkenthet a könyv használatára.

Marad a néprajztudomány, a néprajzóra, melyhez talán forgatható, használható a könyv. Ennek megfelelően szerencsésebb lett volna, ha a szerző csak és kizárólag a néprajzról ad ismereteket művében, kihagyja a művelődéstörténetet és a régészetet. Így teljesebb és hitelesebb képet tudott volna egy tudományról adni, hiszen helyhiányra hivatkozva csak egy kis szeletét mutatja be annak is. Hiányos, sematikus és egyoldalú képet kap így a diák a néprajzról (kimarad például a teljes szellemi néprajz, a folklór, a társadalom- és gazdaságnéprajz nagy része).

Újabb probléma és hiányosság, hogy a könyv nem élményszerű, nem tartalmaz eredeti új gondolatokat, összefüggéseket, nem készíti az olvasót gondolkodásra. Egy tankönyvnek feladata lenne, hogy felhívja a tudományon/tudományokon belül folyó vitákra, különböző elképzelésekre, nézetekre az olvasó figyelmét. Ezzel tudja ugyanis gondolkodásra készíteni a diákot, illetve a sokszínűségen és nyitott kérdéseken keresztül megkedveltetni a néprajzot, művelődéstörténetet és régészetet. A szerző e három tudományágat mint zárt, merev egységeket ábrázolja, mindig csak egy alapfelfogást, nézetet bemutatva. Így a könyv bevezetőjében leírt nemes célokat („élményszerű olvasmány”, ráataláljon a tudomány „szépségére és izgalmára” minden fiatal stb. [5. p.]) nem sikerült maradéktalanul megvalósítania a szerzőnek. A fent leírtakra néhány példa a történettudomány területéről: kihagyja a városfejlődés többféle koncepcióját és lehetőségét, a honfoglalás körüli vitákat, a kora középkort kizárólag Györffy György (1983) könyvére és nézeteire támaszkodva írja meg. A tartalmi problémák részletes megvitatása és elemzése nem tartozik a jelen munka keretébe, témájába.

Az egyes fejezetek színvonala és kidolgozottsága is igen eltérő, néhol túlzott részletességgel tárgyal egy témát (ilyenek például *Az építkezés alapanyagai és technikai* [42–48. p.], *A telek elrendezése és a gazdasági épületek* [31–41. p.] című részek, vagy az eketípusok leírása [92. p.]), melyek így nyilván érthetetlenek és unalmasak egy középiskolás számára, főleg szómagyarázatok nélkül. Máshol túl általános és szegényes a leírás (például *A falurendszer kialakulása* [167. p.], *A hagyományos paraszttársadalom felbomlása* [211–212. p.] című részek), és ez valószínűleg szintén nem növeli a könyv iránti érdeklődést. A fejezetek eltérő minőségének egyik nyilvánvaló oka a hivatkozott iroda-

lomjegyzék hasonlóan egyenlőtlen színvonala. A szerző egyes helyeken egyetemi jegyzeteket, tankönyveket (például Dám 1980, Hajdú–Domokos 1980), máshol ismeretterjesztő, képes vagy irodalmi műveket használ forrásul (például Gáborján 1985, Ady Endre, Heltai Jenő, Tömörkényi István írásai).

A könnyebb kezelhetőség és tájékozódás érdekében célszerű lett volna egy képjegyzéket, esetleg egy tárgymutatót készíteni a könyvhöz. Ezekkel együtt jobban betölthetné a segédkönyv funkcióját.

3. Egy tankönyvnek tudományos szempontból is mintaértékűnek kell lennie, hiszen maga a szerző munkája példázhatja a szakma színvonalát, tükrözi annak ismeretanyagát. A könyv olvasása közben észrevétlenül sajátíthatja el a diák a tudományos munka mikéntjét és kritériumait. Ágh Zsófia gyakorlati célú forrásgyűjteménynek szánja munkáját, de ez sok mindenre nem ad mentességet. A leíró/bemutató jellegű és az úgynevezett tárgyi néprajz sem mellőzheti az elméleti és módszertani elgondolásokat. Köztudott, hogy ezek segítenek a téma- és tárgyválasztásban, az összefüggések feltárásában, a leírás módjában, a megfelelő példák, források és irodalom kiválasztásában. Elméleti és módszertani háttérismeretek nélkül tehát nem lehet jó tankönyvet, könyvet írni. Ez sajnos erősen érződik a szerző munkáján. Maga a megadott három tudomány meghatározása és elkülönítése körül kezdődnek a problémák. A bevezető részben felteszi a kérdést a szerző: „mivel foglalkozik a néprajztudomány?” (6. p.). Ezen belül többféleképpen próbálja meg definiálni a néprajzot, amely meghatározások felületesek, pontatlanok és elavultak: „A néprajz tehát társadalomtudomány, és mint ilyen a társadalom egy részének történetével, szerkezetével, külső és belső hatásra történt változásaival foglalkozik.” (6. p.) Nyilvánvaló, hogy a definíció első része („történetével”) a történelem, a második fele („szerkezet”) a szociológia tudományának témája, ezért ez így nem elégséges meghatározás. Fő vonatkoztatási pontnak a szóbeli hagyományozódást teszi meg. Ezek alapján különíti el a néprajzot a művelődéstörténet tárgyától, amely szerinte „a nem szóbeli hagyományozódást követő kultúra” (8. p.). Végül harmadik meghatározásként megállapítja: „A néprajz tárgya a folyamatosan írásbeliség nélküli, törzsi-nemzetségi társadalomban élő népek kultúrájának kutatása terepmunkával. Az írásbeliség kialakulása után a társadalom szóbeli hagyományozódást követő rétegeinek anyagi és szellemi kultúráját, valamint életmódját vizsgálja szintén a néprajzi gyűjtés módszerével, kiegészítve azt elméleti kutatásokkal és a többi társadalomtudomány eredményeivel.” (8. p.)

Hasonlóan problémás, nem kielégítő a szociológia, a történelem, a régészet definíciója sem, mivel nem azonos szempontok szerint különíti el a három tudományágat (8. p.). Világos és érthető szétválasztás helyett inkább összemossa őket.

A szerző szerint a néprajz módszere szinte kizárólagosan a néprajzi gyűjtés. Ennek megfelelően a szóbeli hagyományozódás eltűnésével és a paraszti világ felbomlásával megszűnik a néprajz tárgya, melyből két kiutat ismer: a történeti néprajz, illetve a szociológia felé való orientálódást. Ez igen szegényes választék lenne, így hamis képet ad a tudományról. A század eleji felfogást illene meghaladnia egy 1999-ben megjelenő tankönyvnek, s némileg ismernie kellene a legújabb néprajzi törekvéseket és irányzatokat.

A témaválasztás is ellentétbe kerülhet a szerző céljával, mely az anyagi és szellemi kultúra hagyományos szétválasztásának lazítása lenne (6. p.). A néprajzon belül pont hogy erősíti azt, hiszen az úgynevezett szellemi kultúrával nem foglalkozik (terjedelmi

okokra hivatkozva), illetve az arra vonatkozó részeket a művelődéstörténetbe, a kultúra-történet keretébe illeszti be. Ezért a szerzőnek erősen át kellett volna gondolnia szelekcióját, témaválasztását.

Az egész könyv felépítése és a témák bemutatása is – mint már említettem – történeti síkon halad, ez a kronológiai rend dominál fejezetenként és részfejezetenként egyaránt. Mivel ez nem történelemkönyv, igen zavaró és egysíkú ez a kizárólagos történeti szemléletmód és haladási irányvonal. (Furcsa paradoxon, hogy az ajánlott irodalom jegyzékében legtöbb munkájával szereplő, szinte egyedüli külföldi elméleti történészként feltüntetett G. Duby közismert nézete épp ellentétes Ágh Zsófia evolucionista felfogásával. Duby szerint „a történelemnek nincs fejlődési iránya” [Duby 1993:181]).

Egy újabb figyelembe veendő szempont, hogy a fejezetenként megírt erősen történeti jellegű bevezetésekben nem lehet egyetlen történész munkájára hivatkozni, tudományos nézeteit kizárólagossá tenni, vagy ha igen, akkor mindenképpen illik feltüntetni, hogy az nem a szerző saját gondolata, kutatási eredménye. A kora középkornál (mint már említettem) Györffy György (1983) egyetlen könyvére, a középkornál Szabó István (1969) egy könyvére, művelődéstörténetből pedig Zolnay László (1977) munkájára alapoz a szerző. Itt említem meg, hogy Fügedi Erik munkái a felhasznált irodalom fontos kiegészítői lehetnek volna (például Fügedi 1981).

Utaltam már rá, hogy mennyire fontos a megfelelő szakirodalom kiválasztása, amely nagymértékben növelheti vagy csökkentheti egy mű tudományos értékét. Azokon a helyeken, ahol történeti hitelességre törekszik a szerző – ilyenek a *Bevezető* és a *Forrás* részek – nem szerencsés irodalmi műre hivatkozni, illetve csak azt tenni meg forrásnak. (Erre szolgálnak a *Példa és Összehasonlítás* részek.) Így nem forrásértékű Tömörkényi István novellája (192. p.), Heltai Jenő, Ady Endre írásai (210. p.). Megkérdőjelezhető több más, dokumentumértékűként kezelt irodalmi hivatkozás is. Kovács Imre (192. p.) és Márai Sándor (210. p.) személye nem túl hiteles a történelemtudományon belül, ezért nem szerencsés dolog az 1930. évi népszámlálás adatait pont Kovács Imre könyvéből átvenni, azt is meglehetősen nagyvonalúan és pontatlanul (vö. Ágh 1999:184 és Kovács 1947:60 adatait).

Értelmetlennek és fölöslegesnek tartom José Ortega y Gasset (1995) munkáját példaként idézni, hiszen egy filozófus nem biztos, hogy pontos, korhű képet ad a század eleji válsághangulatról (207–210. p.). Az elit kultúra és a szellemi kisebbség fölényének erős hangsúlyozása pedig nem egy középiskolásoknak szóló néprajzi tankönyvbe való gondolatkör (még ha a szerzőnek tetszenek is ezek). Nem véletlen, hogy az ajánlott irodalmak között sem szerepel ez a munka.

Nem tartom helyesnek, ha egy szerző saját értékrendjét közvetíti egy tankönyvben. Erre példa *A kispolgárság lakáskultúrája és annak változásai a 20. század folyamán* című rész (71–73. p.), melyben egyértelműen az úgynevezett nagypolgárság értékrendjét és kultúráját tartja mintaértékűnek.

Mivel ez a munka nem egy személyes vallomás vagy önéletírás, etikátlannak tartom, hogy a szerző saját családjá vélt vagy valós tragédiáját hozza példaként a kulákság helyzetének bemutatására mint általános érvényű tendenciát. Így természetes a szerző elfogultsága az utolsó fejezetben, ahol nagyapja és apja sorsát tárja elénk a saját családi fotóalbummal együtt (*A kollektív gazdaság hatása a paraszti közösségekre* című részben [211–223. p.]).

A könyvben rengeteg a pontatlan, nem egyértelmű hivatkozás. A fejezetek végén található felhasznált irodalmak jegyzéke sok esetben nehezen összeegyeztethető a fejezetben leírtakkal, az ott szereplő adatokkal. Néhány ilyen típusibát szeretnék bemutatni. A könyv gyakran több szerzőt tüntet fel forrásként, holott valójában egyetlen könyv egy kis részének, fejezetének tartalmi kivonatát adja a szerző. Így értelmetlenül és fölöslegesen hivatkozik *A táplálkozás* című fejezet bevezetőjében (138–144. p.) Szabó István (1969) munkájára, hiszen abban nincsenek ilyen adatok. *A Viselettörténet* bevezetője esetében (120–124. p.) sem értem, hogy a szerző miért Gáborján Alice (1985) kis könyvére utal, mivel abban jóval kevesebb adat található, mint a fent leírt fejezetben. Valami nyilván kimaradt az irodalomjegyzékből. *A belső tér- és lakáskultúra* című fejezet *Forrás* részében (67. p.) is három különböző irodalmat ad meg, holott valójában Zolnay László (1977:260) könyvéből veszi az okleveles források adatait. Egyébként is a középkori okleveles anyag pontos hivatkozási helyeit illene megadni (51. p., 67. p.), mivel Zolnay 552 oldalas könyvéből igen nehéz visszakeresni azokat. A szerző legtöbbször oldalszám nélkül adja meg a felhasznált irodalmat, pedig gyakran jól nyomon követhetőek a hivatkozott könyvben a konkrét adatok, részletek. Így Kovács Imre, illetve Hajdú Péter és Domokos Péter megadott munkáiból (Kovács 1947:65–108: *Az egyke*; Hajdú–Domokos 1980:39–184: *Obi-ugorok*) csak egy-egy fejezetet használ fel Ágh Zsófia, ezért illene feltüntetni az oldalszámot (192. p., illetve 165–166. p.).

Újabb pontatlanság és következtelenség, hogy gyakran ott hivatkozik oldalszámra, ahol nem szó szerint idéz, ahol viszont macskakörmös részeket találunk, nem írja alá konkrétan a szerzőt és oldalszámot, így az nehezen beazonosítható, visszakereshető. Ilyen például a *Kereskedelem* című fejezet *Forrás* része (109–112. p.), ahol a három idézett helyhez négy irodalom van megadva. *A Viselettörténet* című fejezet *Forrás* (125–128. p.) részében a hat megadott irodalom és a macskakörmös idézetek szintén nem egyeztethetőek össze. *A középkori magyar társadalom Összehasonlítás* (176–177. p.) részében is hiányoznak a konkrét utalások. *A palóc nagy család* példájának idézeteinél (163. p.) sem ad oldalszámot Morvay (1981:13) könyvéhez, stb.

Hasonlóan hiányos a táblázatok, az illusztrációk és a fényképek feliratozása is. Van olyan táblázat, amely egy az egyben átvétel, s ez sincs feltüntetve (például *A táplálkozás* című fejezetnek a 142–143. oldalán található táblázat a Magyar Néprajz III. Kézművesség kötetének 592–593. oldaláról való). Más helyeken több könyv alapján készítette a megadott táblázatot, de ez is jól nyomon követhető (például *A magyar paraszti lakóház* című fejezetben Barabás–Gilyén [1979] és Dám [1980] műveiből veszi át az ábrákat minden konkrét utalás nélkül). Helyhiány miatt nem sorolhatom fel az összes nem hivatkozott, forrás nélküli illusztrációt (térképeket, fényképeket, táblázatokat, ábrákat).

Etikailag vitatható probléma, hogy a fent leírt helytelen és hiányos irodalmi és forrás-utalások miatt a felületes vagy tájékozatlan olvasónak az az érzése keletkezhet, mintha az egész könyv a szerző saját, eredeti gondolata, kutatási eredménye volna. (Nem tudom, hogy Ágh Zsófia mennyire van tisztában a plágium fogalmával, talán érdemes lenne elolvasnia Szabó Katalin [1997:102–103] kézikönyvéből az erre vonatkozó részeket.)

A szerző könyve bevezetőjében ismerteti (5. p.), hogy mi tartozik a *Bevezetés*, *Forrás*, *Példa* és *Összehasonlítás* részekbe (lásd I. részben leírtakat). Sajnos ezt nem tudja következetesen megvalósítani, végigvinni, ezek gyakran összerosódnak. Így például Heltai, Ady, Márai század eleji hangulatjelentései nem *A városi polgárság a múlt szá-*



zad végén... című fejezet *Forrás* részéhez valóak (197–204. p.), inkább a *Példa* alatt szerepeltethetőek. Más helyeken a *Példa* és *Összehasonlítás* részek keverednek, mivel mind a kettő ugyanolyan jellegű és témájú leírást tartalmaz. Ennek megfelelően csak időbeli eltérés van a két rész között a *Hagyományos gazdálkodás...* című fejezetben (81–86. p.). A *Kereskedelem* részben sem különíthető el a *Példa* (*A debreceni régi nagy vásárok* [112–114. p.]) és az *Összehasonlítás* (*Vándorkereskedők és házalók* [115–119. p.]). Ugyanígy az utolsó fejezetben is egybeesnek a kettő (*Kulákpérés – Tótkomlóson* [215–219. p.], illetve *Az utolsó paraszt kivonulása – Felsőiskáz...* [219–223. p.]). *A magyar paraszti társadalom a 19. század végén és a 20. század elején* című fejezetben viszont már mind a három rész keveredik. Tömörkényi novellája a *Forrás* alatt szerepel (185–187. p.), ez is és az *Összehasonlítás* (*Az ormánsági egykés társadalom* [190–192. p.]) is inkább példaszzerű. Azt sem értem, hogy Ortega y Gasset idézete miatt az *Összehasonlítás* rész alatt szerepel (207–210. p.), hiszen az nem szól más etnikai csoportról, nemzetiségről, társadalmi rétegről vagy más társadalomról, hanem egy szociálpszichológiai jelenséget ír le.

Az idegen eredetű szavak átírásánál sem mindig következetes a szerző. Aszerint, hogy hol mely történész munkájából merít, többféleképpen használja ugyanazt a szót. Ilyen esetekben érdemes elővenni az akadémiai helyesírási könyveket, értelmező és etimológiai szótárakat, s azok alapján egységesíteni az átírást. Így a szerző hol a „jurt” (például 12. p., 60. p.), hol a „jurta” (162. p.) kifejezést használja. A „steppe” szó régies, németes használata is vitatható, miután az akadémiai kiadványok (*A magyar nyelv értelmező szótára*, *A magyar helyesírás szabályai*, *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*), valamint a történelemkönyvek is az (orosz jövevényszóból kialakult) „sztyepp” alakot alkalmazzák. Bár kétségtelen tény, hogy néhány, a könyvben hivatkozott történész is (Györffy György, Fodor István és Szabó István) ragaszkodik ehhez a régies formához, míg mások (például László Gyula, Domokos Péter) inkább az újabb, ma inkább elfogadottabb és használt alakot részesítik előnyben.

Néhány, véleményem szerint nem elhanyagolható tartalmi problémát mégsem hagyhatok figyelmen kívül. Igen sok furcsaságot olvastam *A táplálkozás* fejezet *Nyelvtörténeti, régészeti és írott források a táplálkozásról* című részben (144–145. p.). A történettudományon belül nehezen elfogadható tény, hogy az ősmagyarok konkrét, szoros kapcsolatba kerültek volna szkíta és szarmata törzsekkel, illetve a perzsákkal (144. p.). Egy-két jövevényszó még nem bizonyítja ezt. Nem lehet bizonyos feltételezéseket, véleményeket kizárólagos tudományos tényként kezelni, mert ez esetleg megtévesztő egy diák/olvasó számára. Így például merész az a kijelentés, hogy a honfoglalás előtt „első-sorban juhhúst ettek a magyarok” (145. p.).

Ugyanitt (144–145. p.) érvényesül az a nyelvészeti szempontból is túlhaladott szemlélet, melyet a szerző alkalmaz. Egyfelől a tárgyak, eszközök és elnevezéseik közé egyenlőségjelet tesz (*Wörter und Sachen* irányzat), másfelől nyelvészeti megfigyeléseket, eredményeket történeti tényként ír le. Ilyen tipikus és közismert példa a „méz” szó esete (144. p.), melynek meglétéből nehéz mélyreható következtetéseket levonni, mivel a szó jelentésváltozáson ment át.

Végül néhány megjegyzés – nagy vonalakban – a tematikusan megadott, ajánlott irodalomjegyzékről (228–235. p.). A népszerűsítő könyveket – mivel a szerző is dolgozik belőlük, és így nem hagyhatóak ki – jobb lenne külön felsorolni, mert így meglehe-

tősen eklektikus a lista. (Például Kolibri könyvek sorozata a Móra Könyvkiadótól, az Ortutay szerkesztette Magyar népművészet sorozat a Corvina Kiadótól, Kis magyar néprajz..., Tarján Gábor könyvei stb.)

Általában illik odaírni, hogy hányadik kiadás a megadott mű, mert így egy laikus számára megtévesztő az évszám. Törekedni kellene a legújabb szakirodalom feltüntetésére, megismerésére, használatára, mivel enélkül igen hiányos és egyenetlen színvonallú az ajánlott irodalom. Például a néprajzi bibliográfiák listáján csak a három Sándor István könyv olvasható. Utal ugyan arra a szerző, hogy a Néprajzi Hírekben évenkénti bibliográfia található (a néprajzi folyóiratoknál és időszaki kiadványoknál, meglehetősen pontatlanul és elnagyoltan), de ez még így is kevés, hiszen ezek a szakmával való ismerkedés, a tájékozódás és kutatás legfontosabb kiindulópontjai.

## Zárszó

Az írásom elején feltett kérdésekre – a felsorolt szakmai és pedagógiai problémák alapján – mindenki megtalálhatja a választ, levonhatja a maga számára a tanulságot, véleményt alkothat, figyelembe véve egyfelől azt, hogy hiba nélkül nem lehet dolgozni, másfelől hogy munkám is csak egyféle megközelítés, vélemény.

## IRODALOM

BARABÁS JENŐ – GILYÉN NÁNDOR

1979 Vezérfonal népi építészetünk kutatásához. Budapest: Műszaki Könyvkiadó.

CSILLÉRY KLÁRA, K.

1972 A magyar nép bútorai. Budapest: Corvina.

DÁM LÁSZLÓ

1980 Magyar Néprajz I. Építkezés. Egyetemi jegyzet. Budapest: Tankönyvkiadó.

DUBY, GEORGES – LARDREAU, GUY

1993 Párbeszéd a történelemről. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FÜGEDI ERIK

1981 Kolduló barátok, polgárok, nemesek. Tanulmányok a magyar középkorról. Budapest: Magvető Könyvkiadó.

GÁBORJÁN ALICE

1985 Magyar népviseletek. Budapest: Corvina.

GYÖRFFY GYÖRGY

1983 [1977] István király és műve. 2. kiadás. Budapest: Gondolat.

HAJDÚ PÉTER – DOMOKOS PÉTER

1980 [1978] Uráli nyelvrokonaink. 2. kiadás. Budapest: Tankönyvkiadó.

KRESZ MÁRIA

1983 Magyar népi cserépedények. Budapest: Móra.

KOVÁCS IMRE

1947 [1937] A néma forradalom. Budapest: Misztótfalusi.

MORVAY JUDIT

1981 Asszonyok a nagycsaládban. 2. bővített kiadás. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ

1995 [1929] A tömegek lázadása. Budapest: Pont.

SZABÓ ISTVÁN

1969 A középkori magyar falu. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZABÓ KATALIN

1997 Kommunikáció felsőfokon. Hogyan írjunk, hogy megértsenek? Hogyan beszéljünk, hogy meghallgassanak? Budapest: Kossuth.

ZOLNAY LÁSZLÓ

1977 Kincses Magyarország. Középkori művelődésünk történetéből. Budapest: Magvető.

SCHLEICHER VERA

## „Ejnye no, hát ez es én vagyok!”

Biró A. Zoltán: Hétköznapi humorvilág. Csíkszereda: KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó, 1997. 169 p. /Helyzet Könyvek./

A kötet nem a magyar néprajzi-antropológiai könyvtermés legfrissebb darabja. A szerző célkitűzései azonban ma is, sőt feltételezhetően még hosszú ideig az újdonság érzetével hatnak a hazai tudományos gondolkodásban – így a könyv ismertetése semmiképpen sem nevezhető elkésettnek. Biró A. Zoltán könyve hat kisebb tanulmányt tartalmaz. Ebből három az elmúlt tíz évben már megjelent írások átdolgozott változata, a másik három még nem publikált szöveg. Egy kötetbe rendezésüket a tárgy, az elemzések keretét adó fogalmi rendszerek közös pontjai – „humor”, „hétköznapi”, „világ” –, de legfőképpen az írásokat létrehozó azonos szándék indokolja. E szándék pedig nem más, mint az ontológiai rangját lassan-lassan visszanyerő, intézményesített humor természetének megragadása, s ezen keresztül az emberről mint az antropológia mindenkor tárgyaról szóló beszédbbe való bekapcsolódás.

A hat tanulmány mindegyike különböző székelyföldi humoros helyzetek más-más szempontú elemzése. Az első (*Játszani... kell! Tréfás nyelvi kapcsolatok antropológiai megközelítésben*; 11–32. p.) tárgya egy munkavégzést megszakító ugratás révén megvalósuló „játékos átkapcsolás” mögött rejtő „kód” kibontása és elemzése. A vizsgálódás fókuszában „az esemény különös világa”, a játék beindulásának feltételül szolgáló fizikai, szociális és mentális elemek számbavétele, az elemek jelentéseinek elmozdulásaiból (otthonosságérzet megkérdőjelezése) adódó kommunikációs potenciál jellemzése, valamint az animátor szerepének elemzése áll.

A második tanulmány (*Szocializációs aspektusok a tréfás nyelvi kapcsolatokban*; 33–50. p.) egy másik típusú ugratási esemény, a felnőtt és gyermek között kialakuló, magas fokon szervezett és titkos kód szerint működő játékos kommunikáció elemzését adja, a kapcsolattípusról készített szinkron metszet, valamint az időbeli lefolyását tagoló három fázis bemutatásán keresztül. A funkció elemzése helyett a szerző a kapcsolattípus fontosságát „a játék kedvéért játszott játék” voltában látja, mely így a „közösség önmegfogalmazódásaiként”, szerkezetében pedig a közösség működésének modellezésé-  
ként értelmezhető.

A harmadik írással (*Mindennapi agresszióformák*; 51–70. p.) a mások ellenében ható köznapi viselkedésformák elé tart tükröt a szerző. Mint az – újabb kori etológia eredményeit is felhasználó – elemzésekből kitűnik, az egyes „konstruktív” agresszióformák különböző közösségi stratégiaként értelmezhetők.

A negyedik tanulmány (*A székely csavaros ész kérdéséhez*; 71–96. p.) a „csavarosnak” kinevezett székely észjárás létezése mellett tesz hitet, de a jelenséget közvéleményben élő sztereotípiáktól elhatárolódva elemzi. Az elemzés nem közvetlenül magára az észjárásra, hanem az azt felmutató helyzetekre irányul, és – akárcsak az előző tanulmányokban – segítségükkel a közösség működésével kapcsolatos kérdésekre kíván választ adni Biró A. Zoltán. Először a csavaros észjárásról tanúskodó kulcsmondatok nyelvészeti-kommunikációelméleti vizsgálata a kijelentésekben rejlő „kettős csavarmenet” természetére derít fényt. A kijelentések „két lehetséges vonatkozási háttere” egyrészt megmagyarázza e kulcsmondatok „varázserejét”, ugyanakkor rámutat kommunikációs szempontból „zárlatos” voltukra. Mivel a pusztai nyelvészeti elemzés szintjén a csavaros észjárás népszerűsége, társadalmi szerepe nem volt megvilágítható, a szerző a továbbiakban a cselekvés pragmatikai szempontú vizsgálata révén jut általános érvényű antropológiai megállapításokra. Ezek keretében körvonalazódnak az észjárás „megcsavarásának” lehetséges funkciói: egyrészt egyfajta animációs szerep biztosítása (az értelmezés rákényszerítése a környezetre valamely elvont entitás tárgyában), másrészt a „bolond” szerepének felvállalásával életre hívott én-megmértetés. A tanulmány zárógondolatai a csavaros észjárást felmutató helyzetek viccé és anekdotává válásának folyamatát mutatják be.

Az ötödik szöveg (*Terep és módszer. Tréfás nyelvi kapcsolatok vizsgálata a székelyföldi régióban*; 97–140. p.) a kötet leghosszabb és legizgalmasabb tanulmánya. Mivel a szerző tapasztalatai szerint a metodológiai viták nem képesek választ adni a saját társadalomra irányuló antropológia kérdéseire, e tanulmányában – az ugratási események vizsgálata ürügyén – a szerző az antropológiai elemzés néhány módszertani eljárását és adatgyűjtési munkamódszerét ismerteti. Szöveg és esemény éles elhatárolása, az események rekonstrukcióját majd dekonstrukcióját szolgáló technika, illetve a viszonylag rövid terepmunka eredményeként nyerhető „sűrű leírás” titkának bemutatása mellett a tanulmány talán legfontosabb elméleti-módszertani észrevételei a tréfás nyelvi kapcsolatok mibenlétére vonatkoznak. A tréfás nyelvi kapcsolatokat (mint „kultúratementő szakrális játékot”) Biró A. Zoltán minden kétséget kizáróan a létfontosságú társadalmi tevékenységek sorába sorolja, s e minőségében jelentős hatást tulajdonít neki mind a munkavégzésre, mind a szocializációs folyamatokra, mind pedig a társadalmi szerepek módosulását vagy megőrzését célzó törekvésekre vonatkozóan.

A kötet zárótanulmánya (*Szempontok és értelmezések*; 141–161. p.) a konkrét esettanulmányokon túlmutató problémakörök vázolására vállalkozik. Ezek közül elsőként a tréfás nyelvi kapcsolatok kutatástörténetével ismerkedhetünk meg, majd az ugratási események helyének megrajzolására vállalkozik a szerző az őket kitermelő regionális kultúrán belül (például a tréfás nyelvi kapcsolatok a privát és a nyilvános szféra közötti átmenetet képező események sorában; az ugratási gyakorlat modelljének változatlansága a székelyföldi modernizációs folyamatok ellenére stb.). Ennek kapcsán a szerző az átfogó (például strukturalista-funkcionalista) elméletalkotás helyett „minielméletek” kidolgozása mellett tesz hitet. A modellek, jelentéstermelési folyamatok rögzítése természetesen nem vezethet egyetlen definícióhoz, de olyan többértékű értelmezést eredményezhet, mely a kultúra működésének mechanizmusára adhat választ. Végül a humoros helyzetek és az etnicitás viszonyát boncolgatja. Ennek legfőbb tanulsága talán az,

hogyan a székelyföldi tréfás helyzetek nem etnikai jellegűek, csupán az elit tevékenységének köszönhető textualizálódás folytán válnak azzá.

Mint általában a tanulmánykötetek, ez a mű sem egységes. A szövegek – melyek a szerző meghatározása szerint „egy megírandó szakmai monográfia előmunkálatai” – egy része esettanulmány, másik része módszertani (*Terep és módszer*), illetve teoretikus (*Szemponatok és értelmezések*) igényű összefoglaló tanulmány. A konkrét esetek elemzését célzó írások sem egységesek: míg az első tanulmány egyetlen konkrét ugratási esemény elemzése köré szerveződik, addig a másik három elemzés mindegyike a vizsgálat tárgyául választott eseményt, így a gyermek és felnőtt közötti ugratást, a verbális agressziót, valamint a csavaros székely észjárás megfogalmazódásait több (4-5) konkrét helyzet leírásával világítja meg.

Nem egységesek a tanulmányok abból a szempontból sem, hogy mennyire avatják be az olvasót az elemzéseket megelőző vizsgálat körülményeibe, a terepmunkába. Értelemszerűen a *Terep és módszer* címet viselő írás e tekintetben közlékenyebb: megtudhatjuk belőle, hogy a „kutatás” kifejezés e kötet esetében másfél évtizedes terepmunkát takar, mely egy kisebb régió, a Székelyföld falvait érintette. Konkrét településmegnevezés (Korond) azonban itt is mindössze egyetlen eseményhez, egy kisgyermek ugratásának történetéhez kapcsolódik. Az esettanulmányok „eseteiről” még ennyit sem tudunk meg. Az első ugratás helyszíne például „egy tanya, a falutól több kilométer távolságra”, a második tanulmány tárgyát képező felnőtt-gyermek közötti szocializációs játékok helyszínéről pedig mindössze annyi derül ki, hogy a „vizsgált faluban általános szokás”, valamint hogy „ilyen története gyakorlatilag mindenkinek van, következésképpen egy, a falura jellemző kommunikációs kapcsolattípussal állok szemközt”. Sem e két esetben, sem a továbbiakban nem derül fény az elemzés során arra, hogy a Székelyföldön belül egy konkrét települést takar-e „a falu” megjelölés, esetleg a terepmunka során felhalmozott hatalmas adatbázis egyfajta általánosításra adott lehetőséget a székelyföldi falvak tréfás nyelvi kapcsolatait és kommunikációs gyakorlatát illetően.

Hasonló egyenlenség érzékelhető az időkeretek kijelölésében is. „Mennyi mindebből a múlté, és mennyi a mai – többé-kevésbé rejtetten – működő kulturális minta?” (54. p.) – teszi fel a kérdést a szerző a morfológiai eltérést mutató egyénekkal szemben megnyilvánuló agresszió kapcsán, s teheti fel ugyanezt a kérdést az olvasó e nyilvánvalóan nem történeti szemléletű kötet végére jutva. Hiszen egy-két kivételes esetet (például ahol maga Biró A. Zoltán is szereplője a leírt eseménynek, vagy ahol egy autóbusz a tréfás szóváltás helyszíne) leszámítva semmilyen fogódzó nem áll rendelkezésre ahhoz, hogy biztonsággal eldönthessük, a bemutatott eset száz, ötven vagy esetleg öt éve történt. Mintha folyamatos jelen időben járnánk, ami megkönnyíti az események belső szerkezetére, szereplőinek motivációira való koncentrációt.

Aligha feltételezhető, hogy az elemzési szempontok érvényesítésében oly szigorú, az események szerkezetében rejtőző modellek s a működésükhöz szükséges kódok feltárásában mindvégig következetes szerző hanyagságból fosztotta volna meg olvasóit a helyszínekre és az adatközlőkre vonatkozó információktól. Érdemesebb ehelyett tudatos, programszerű tudósi magatartást keresnünk e jelenség hátterében. E magatartást a szerző által részben a kötetben is megfogalmazott elvek és szándékok határozzák meg. Az egyik ilyen elv a néprajztudomány és a folklorisztika adatrögzítő, szöveggyűjtemény-

gyártó és előszeretettel tipologizáló módszerétől való éles elhatárolódás: „az adat többé nem a tudományos munka célja, hanem eszköz, amelynek segítségével a diszkurzus behatárolható” (18. p.). Az elhatárolódás hátterében az a terepmunka-tapasztalat áll, miszerint a magukat a humoros eseményeket valójában nem gyűjtő s így ezekre mindvégig csak a rájuk utaló szövegek alapján következtető (székely humorral foglalkozó) kutatók hosszú évtizedeken keresztül tévúton jártak, hiszen a *szövegek* szerkezete korántsem azonosítható az eredeti *események* szerkezetével. Ennek oka pedig abban rejlik, hogy az ugratási s az egyéb tréfás események szerkezeti vázát nem – a korábbi kutatók középpontjában álló – nyelvi elemek, hanem a „kezdeményező személy által teremtett helyzet hordozza” (134. p.). Ebből a tanulmánykötetből tehát kimaradnak a „szövegek”, s így természetesen az ezeket rendszerint kísérő, az adatközlőkre és az adatgyűjtésre vonatkozó információk is. Az emiatt keletkező esetleges hiányérzetünket azonban bőszégesen kárpótolja az eseményekbe – mint a geertzi gondolat értelmében az empirikus kutatás számára egyedül érvényes tényekbe – való élményszerű bepillantás lehetősége. Ezt a lehetőséget a szöveg- és élménytöredékekre, valamint apró adatokra, gesztusokra, sőt a beszélgetőpartnerek mimikájára és az elbeszélés hangszínére is kiterjedő gyűjtési és rögzítési technikán alapuló rekonstrukciós eljárás alkalmazásával teremti meg Biró A. Zoltán. Egy nyomozó alaposágát és egy pszichiáter empatikus képességét ötvözve a szerző rendkívül plasztikus, szinte filmfelvételszerű képet fest az esemény menetéről, körülményeiről, a szereplő személyek és a közösség háttértudásáról, illetve a humoros események „otthont” adó kereteseménnyel. Az ily módon beavatottá váló olvasó bátran követheti a szerzőt az elemzés különböző szintjeire, ahol a bemutatott elemek elnyerik értelmüket.

A székely humorral kapcsolatos teoretikus problémákat összegző tanulmányt leszámítva tehát voltaképpen maguk az események a főszereplői Biró A. Zoltán könyvének. Hangsúlyos szerepeltetésüket – saját módszerét az általában összegző igényű kutatói magatartással szembeállítva – a szerző a következőképpen indokolja, megfogalmazva ezzel mintegy a bennszülött antropológia „ars poeticájának” egyik fontos összetevőjét: „A közép-kelet-európai társadalomtudomány mai helyzetében... megfontolandó lehet a lokális érvényű, konkrét helyzeteket elemző szakmai interpretációk közzététele. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a dekonstrukció-rekonstrukció gyakorlata támogathatja az önreflexió meglehetősen elhanyagolt gyakorlatát, az elemzői/értelmezői attitűdök térhódítását.” (103. p.)

Az önreflexiót természetesen nemcsak általában a közép-kelet-európai értelmiségi magatartásban látja nélkülözhetetlen attitűdnek a szerző, hanem azt saját kutatói munkája s az ebből épülő antropológiai „beszéd” során is folyamatosan gyakorolja. Ennek eredményeként a kötet olvasása során rendkívül „fegyelmezett” szövegekkel találkozhat az olvasó, melyek pontosan kijelölik éppen aktuális tárgyukat, folyamatosan érzékelik-érezkeltetik, hogy az elemzés mely szintjén járnak, s hogy e szinten milyen mélységet kívánnak elérni, milyen eredményeket céloznak, illetve nem céloznak meg. A harmadik írás például elgondolkodtató problémaként veti fel, hogy a hagyományos falu átalakulásával párhuzamosan a testi normától való eltérés pozitív megítélésének tendenciája miért halványult el, miközben a negatív pólus erősödött; a negyedik tanulmány pedig mint megválaszolendő kérdést fogalmazza meg, vajon miért tér el annyira egy-

mástól a székely észjárásról tanúskodó nyelvi termékek közösségen belüli és kívüli fogadtatása, s a példák ezzel korántsem merültek ki. A kérdésvetetések és feladatmeghatározások azonban minden esetben túlmutatnak a szűkebben vett tudomány határain, felvázolva egyfajta alkalmazott antropológia lehetőségeit is. Ennek szellemében Biró A. Zoltán egyetlen elemzés kapcsán sem mulasztja el, hogy rámutasson: az adott magatartásformák, közösségi mechanizmusok ismerete milyen lehetőségeket jelenthet, illetve milyen kötelezettségeket róhat a társadalmi lét minőségéért felelősséget érző értelmiség számára (például a múltban megismert modellek alapján történő „jóslás” vagy a közösségre jellemző normák átadásában és a személyiség kibontakoztatásában szerepet játszó gyermek-felnőtt közötti tréfás játékok ismeretének hasznosíthatósága az iskolai anyanyelvi nevelési gyakorlatban).

Nem csak e szakmai és társadalmi célú kitekintések szövik azonban át időről időre a szigorú logikai rend szerint épülő elemzések szövetét. Az értelmezéseknek ezt indokoltá tevő szakaszaihoz érve egyrészt módszertani (például a tréfás nyelvi kapcsolatok külső szempontok szerinti rangsorolásának értelmetlensége), másrészt a gazdag külföldi és a kevésbé gazdag hazai szakirodalomra való utalásokkal (fogalmak értelmezése, egyes elméletek közép-európai terepen való hasznosíthatósága stb.) találkozhat az olvasó. Az egyes tanulmányokban felbukkanó hivatkozásokat az utolsó szöveg kutatástörténeti vázlata és a kötet végén álló gazdag bibliográfia egészíti ki. Mindez meggyőzi a humoros helyzetek kutatására esetleg kedvet kapó olvasót, hogy nem kell egészen járatlan úton haladnia, hiszen e szűkebb szakterület csak a hazai antropológiában (és néprajzban) számít fehér foltnak...

A kommunikációelmélet, a szemiotika, a szövegnyelvészet, a proxemika, sőt az etológia eredményeit is felhasználó elemzések egyrészt rendkívül sokféle irányban továbbgondolható problémákat villantanak fel, másrészt – részben a vizsgálat tudatosan szűkre szabott tárgya miatt – számos vita, kritika alapjául is szolgálhatnak. Nehézséget jelenthet például a „végső” következtetések (például miért éppen a székelységet jellemzi a csavaros észjárás?) levonásakor, hogy bár az elemzések elméleti kiinduló- és végpontja szerint is a tréfás kommunikációs helyzetek mindig a helyi társadalom szerkezetéről, működéséről, identitástermelő gyakorlatáról árulkodnak, erről a „helyi társadalomról” ezúttal szinte semmiféle háttérismeretet, fogódzót nem kapunk. Ennek magyarázatát a kötet előszavában fogalmazza meg Biró A. Zoltán: „Szándékom szerint nem a Székelyföldet kutattam, hanem a társas lény (az ember) humoros magatartásának egy csoportját, a székelyföldi régióban. Ezért választott példáim a vizsgált környezetből valók, értelmezési kísérleteimhez viszont a bárhol élő homo ludens magatartásai adták a vonatkozó keretet.” E szándék következetes megvalósítása, a „konkrét” és az „általános” közötti szüntelen lebegtetés furcsa kettősséget eredményez: a könyv (legalább) két egymástól meglehetősen eltérő olvasatban értelmezhető. A Székelyföldet egyáltalán nem vagy csak felületesen ismerők egyrészt aprólékos képet kapnak egyes általánosan emberi kommunikációs helyzetek modelljeiről, helyenként funkciójáról, másrészt keresni kezdik az e helyzetek mögött rejtő székely embert és társadalmat, hiszen általános emberi jellegük mellett – a témát alaposan ismerő szerző szerint – e kommunikációs gyakorlatnak határozott regionális színezete van. Ugyanakkor a Székelyföld történelmét, társadalmát, folklóráját jól ismerők valóban a helyi társadalom működéséről kapnak az eddigi



ismereteket minden bizonnyal jócskán gazdagító és árnyaló képet. A sokféle egyéb lehetséges olvasat mellett persze létezik még egy harmadik is, a „csavaros eszű” székeleyké, akik a szerző reményei szerint „e kötet elemzéseinek olvasása közben nem új, szokatlan dolgokra bukkannak majd, hanem önnön gesztusaik, hangsúlyaik, hangulataik mására. S azt mondják, mint a viccbeli székelly ember a tükörteremben: *Ejnye no, hát ez es én vagyok!*”

## GRANASZTÓI PÉTER

Richard Philippe – Lozza Brigitte: *ETHNOPHOTO. Thésaurus pour l'analyse de la photographie ethnographique du domaine français*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997. 317 p.

Lassan egy évtizede elkezdődött a legtöbb magyarországi múzeumban a gyűjtemények nyilvántartásának informatizálása. Az elkészült számítógépes adatbázisok többek között a tárgyi anyag és a fotók hordozta információkhoz való könnyebb hozzájutást hivatottak elősegíteni. A legtöbb esetben azonban az adatok tömeges géprevitelét nem követte egy, a számítógépes keresés lehetőségeit kihasználó keresőrendszer kidolgozása. Sokszor csak a mutatócédulákon megszokott rovatok, tárgyszavak állnak a kutatók rendelkezésére.

A párizsi székhelyű Musée National des Arts et Traditions Populaires (MNATP) Fotó- és Képeslapgyűjteménye a dokumentumok kutatásának megkönnyítésére már 1977-ben megkezdte egy összetett számítógépes mutatórendszer (tezaurusz) kidolgozását. Ebben a könyvben 42 témából és 10 ezer hierarchikusan rendezett kifejezésből álló szakmutató került publikálásra. A szerzők kifejezetten a fotók képi tartalmának feldolgozására törekedtek, minden olyan részlet, téma feltárására, amely fontos és értékelhető. A fotók technikai jellemzői nem váltak a mutató, a keresés szerves részévé. Kivételt csak például a fotók típusa jelentett (portréfotó, tárgyfotó, műtermi fotó stb.). Ezenkívül a kiadvány a nagy témákhoz tartozó példafotókat is tartalmaz a hozzájuk tartozó nyilvántartási rovatokkal együtt. A mutatószavak a kötet végén ábécérendben is tanulmányozhatók.

A mutatószórendszer kiindulópontjával a MNATP könyvtárának tárgyszavai szolgáltak. Az általános cél az volt, hogy a zömében elvont fogalmakra épülő keresőszó-struktúrába épüljenek be a konkrét kifejezések. Az esetek többségében egy-egy szakterület kutatója által kidolgozott alrendszerek egyesítéséből jött létre az egész Ethnophoto tezaurusz. A hierarchikusan rendezett kifejezések egy része rendkívül alapos kutatás alapján született (például a házbeli élet tárgyainak vagy a szakrális tárgyaknak a rendszere), másokat viszont a fotók sajátosságait figyelmen kívül hagyva könyvtári szakmutatókból, értelmező szótárakból emeltek át (például gazdaság, szociológia). A tesztelések során számos hiányosságra derült fény, amelyek közül a legsúlyosabb a tárgyakra vonatkozó mutatószavak hiánya volt; ez utóbbiakat utólag építették be a rendszerbe.

A szakmutató kidolgozásakor figyelembe kellett venni, hogy a fotók tartalmilag rendkívül változatosak, gyakran hemzsegnek a fontos képi információktól. A sok információt hordozó képekhez viszont annyi mutatószó vagy kifejezés kapcsolódhat, hogy a fő téma „belefullad” a sok apró leíró részletbe. Ezért egy időben jelezni kellett a kép fő témáját és a tartalmilag fontos részleteket.

A fő- és altémák szétválasztására a szerzők végül egyszerű elemzési szerkezetet választottak. A bonyolultabb, egy rovaton belüli szintaxis alkalmazása helyett két rovatot hoztak létre. Az első rovathoz („Typologie”) tartozó kifejezések jelzik a kép fő témáját, ha ismert, akkor a fotó eredeti típusát (nyomat, rajz stb.), valamint azt is, hogy tárgyfotóról vagy műtermi fotóról van-e szó. A második mutatórendszerhez kapcsolódó rovatban („Description”) pedig a kép másodlagos témái kerülnek felsorolásra.

Egy-egy leíró szó után elhelyezkedő segédszavak is segítik a képek és témáik értelmezését. A „használat” („Utilisation”) kifejezés a tárggyal folyó cselekvésre (például kovácsfújtató, használat) utal, a „portréfotó” kifejezés azt jelzi, hogy egy személy tölti ki a kép előterét, „rekonstrukció” szó egy megrendezett jelenetre, a „különleges” pedig egy valamilyen szempontból ritka fotóra utal. A teaurusz jelenleg 100 ezer fotó és képeslap elemzését teszi lehetővé (az MNATP Fotó- és Képeslapgyűjteményben 415 ezer dokumentum található).

A könyv első pillanatokban nagy hatással van az olvasóra, hiszen maga előtt látja, amint az őt érdeklő témákról pillanatok alatt fotók tucatjai kerülnek elő. Többszöri átolvasás után már csökken a lelkesedés. A kötet hiányosságai és erényei jobban érzékelhetőek, ha összehasonlítjuk a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában, valamint Fotó- és Diagyűjteményében is alkalmazott szakmutatóval. A két szakmutató teljesen eltérő céllal készült. Míg az *Ethnophoto* kifejezetten a fotók képi-tartalmi elemzését tűzte ki célul, addig a Néprajzi Múzeumban használt rendszer a tárgyi gyűjteményekhez készült (I–XV. csoport), ami később kiegészült a folklór témaköreivel.

A két szakmutató nagy tematikus egységei az esetek többségében megegyeznek. Kivételek azért akadnak, ami több okra vezethető vissza. 1. A képeslapok speciális témái (például híres személyiségek). 2. Másképp dolgoztak fel egyes témákat (például külön, több hierarchikusan rendezett egységben találhatóak az iparosok, a szerszámaik és a különböző alapanyagok feldolgozási technikái). 3. Elvont kifejezésekre épülő témakörök, mint például filozófia, gazdaság, nyelv és beszéd, pszichológia, szociológia, történelem. Ezek többségének kifejezései – mint említettem – nem alkalmasak néprajzi fotók leírására, mivel lexikonok vagy könyvtári szakkatalógusok tárgyszavait tartalmazzák (például összeesküvés, gyilkosság, politikai bűn.). Nem lehet véletlen, hogy a könyv példafotóinak leírószavai között egyetlen ilyen kifejezés sem található.

A nagy tematikus egységek felépítése hierarchikusan rendezett, az általános témától lehet eljutni a konkrét kifejezésekig. Míg az Ethnológiai Adattárban alkalmazott szakmutató kb. 2-3 szintig jut el, az *Ethnophoto* általában 5–8, de nemritkán 9-10 szintig is. Ez azt jelenti, hogy sokkal részletesebben kerülnek kifejtésre az Adattárban is alkalmazott alcsoportok (például 1. táplálkozás-konyha, 2. készítés, 3. növényi eredetű ételek-italok, 4. italok, 5. alkoholok, 6. sör).

Így bár az *Ethnophoto* 10 ezer kifejezést tartalmaz, ezek java része a hierarchia legalsó szintjén található konkrét tárgyak, személyek, anyagok, foglalkozások stb. A mutatószavak nagy száma ellenére alapvető fogalmak hiányoznak. A házbeli élet az egyik legnagyobb témakör. Elvileg két nagy egységből áll, a házbeli tevékenységekből, illetve tárgyakból. Míg a tárgyak hierarchikus rendszerbe szervezve darabonként vannak felsorolva oldalakon keresztül, addig a házbeli tevékenységekre alig találni utalószavakat, olyan alapvető fogalom hiányzik, mint például az alvás.

Az *Ethnophoto* tárgyszavai viszont sokkal alkalmasabbak az embereket megörökítő fotók, társadalmi jelenségek leírására. Az egyik legjobban kidolgozott tematikus egység az emberi életút eseményeit, és jelenségeit tartalmazza, ahol már a hierarchia felső szintjén elválasztásra kerültek az életkorhoz kötődő általános társadalmi jelenségek és események az átmeneti rítusoktól. Például míg a felnőttkor jelenségei, mutatószavai kimaradtak az Ethnológiai Adattárban alkalmazott szakmutatóból (a házasság szokásai után az öregkor és a halál következik), addig az *Ethnophoto*ban részleteiben is kidolgozott (felnőttkor, házastások közötti kapcsolat, férj és feleség feladatai). Az átmeneti rítusok hierarchikus felbontásánál jól érződik az általános cél: a fotók tartalmi és bizonyos esetekben típusbeli jellegzetességeinek a feltárása. Ezt bizonyíthatja a házassághoz kapcsolódó egyik mutatószó, amely gyakran lehet egy néprajzi fotógyűjteményben a keresés tárgya: esküvői fotó. Az *Ethnophoto* szociológia témaköre is olyan terület (társadalom), amely nagyon esetlegesen van kidolgozva az Ethnológiai Adattár szakmutatórendszerében, számos társadalmi jelenségre csak nehezen lehet egy mutatószót találni (például család, rokonság, migráció, társadalmi konfliktusok, társadalmi mobilitás).

Igazán megalapozott véleményt csak a rendszer kipróbálása után, működésének ismeretében lehetne mondani. A számos kritikai észrevétel ellenére rendkívül hasznos olvasmány az *Ethnophoto* katalógus. Felhívja a figyelmet arra, hogy a fotónak nem pusztán illusztráció a szerepe, hanem a tárgyakhoz, levéltári dokumentumokhoz hasonló értékű forrása lehet a néprajzi kutatásoknak. Ahhoz, hogy a fotók igazi forrásai legyenek a néprajzi-etnológiai kutatásoknak, a jelenlegi mutatók esetlegességeit, hiányosságait mindenképpen ki kell küszöbölni és figyelembe kell venni a számítógépes keresés adta lehetőségeket is. Erre talán a tárgyszavas keresés a legalkalmasabb. De a képi információhoz való hozzájutás valójában a „szakozás” pontosságán és szakszerűségén dől el. Ez azonban óriási munka, amit bizonyít, hogy a MNATP-ben is csak a gyűjtemény egy-negyede került feldolgozásra.

## „Sárkányország” Európában

Bhutan – Buddhistisches Königreich im Himalaya/Bhutan –  
Mountain Fortress of Gods című kiállítás<sup>1</sup>

**B**hutánt gyakran úgy emlegetik, mint a paradicsomot, az utolsó Sangri-lát...” – utal a katalógusban *Christian Schicklgruber*, a bécsi Etnológiai Múzeumban (Museum für Völkerkunde) 1997 őszén megnyílt kiállítás egyik rendezője James Hilton elhíresült regényére.<sup>2</sup> Valóban, nem véletlenül vált mítosszá ez a kicsi – Svájc alapterületének megfelelő nagyságú – független királyság, amely szinte mindmáig megtartotta elzárkózását, s csupán mintegy három évtizeddel ezelőtt nyitotta meg először és óvatosan kapuit a nyugati világ előtt. A térségben ugyanis szinte egyedül a „Sárkány országa”, a „Nagy Szomszédok”, vagyis India és Kína közé ékelődött Bhután őrizhette meg tradicionális létformáját. Az évezred küszöbén történt változások alól azonban ez az ország sem vonhatta ki magát: a közelmúltban fokozatosan szakított hagyományos politikájával, s modernizációra irányuló intézkedéseket vezetett be. A szomszédos Tibettel ellentétben – melynek kultúráját az 1970-es évek közepe óta már több nagy, összegző kiállítás mutatta be – Bhutánról még nem rendeztek összefoglaló jellegű kiállítást a nyugati világban, s az innen származó tárgyak is csak kevés múzeum gyűjteményében találhatók meg.

A több mint 490 tárgyat bemutató kiállítás – mely a rendezők szándéka szerint nemcsak az ország művészetét, vallását, hanem elsősorban néprajzát és modernizációs törekvéseit mutatta be – első állomása a bécsi Etnológiai Múzeum volt. A változatos típusú installációk tizenkét termen keresztül jelenítették meg Bhután arculatának legkülönbözőbb aspektusait. A kiállítás elsősorban az építészet (lásd nyitókép: kapu) és a lakás (faház, nomád sátor) bemutatásakor alkalmazta az enteriőröket. Az utóbbi esetben gyakorlatilag diorámával van dolgunk, ahol a sátor közvetlen környezetét is bemutatni igyekeztek a havasi legelők növényzetének imitálásával. Az összes többi teremben a tárgyak vagy vitrinben, vagy falra, illetve – a viseletek esetében – bábukra helyezve láthatók.

A múzeum előcsarnokában felállított hatalmas, 12 méteres kapuinstalláción – mely a politikai és vallási hatalmat megtestesítő híres bhutáni kolostorerődök, a *dzongok* kapuzatát jelenítette meg – lehetett bejutni a kiállítóterbe. A nyitótermet egy díszes, 19. századi oltár töltötte be, melynek három főalakja: *Sákjamuni Buddha*, a buddhizmus megalapítója, *Padmaszambhava*, a 8. században élt nevezetes tantrikus mester, aki nemcsak a tibeti, hanem a bhutáni buddhizmus történetében is jelentős szerepet játszott és a szentként tisztelt tibeti láma, *Sabdrung Ngavang Namgjel* (1594–1651), aki a 17. században uralma alatt egyesítette Bhutánt. A következő termek éppen az ő személyiségéhez kapcsolódva mutatták be a bhutáni teokrácia kialakulásának történetét. Ez a nagy formátumú államférfi, aki megfékezte az egymással viszálykodó fejedelemségeket, biztosította a buddhista *Drukpa Kagyü* rend hatalmát az országban, s a hagyomány sze-

rint mágikus erejével legyőzte a helyi istenségeket is, kiváló katonai és politikai érzékkel rendelkezett. Minden völgyben kolostorerődöket építtetett, melyek a papság és a helyi vezetők központosított hatalmát képviselték (ezt szemléltette a negyedik teremben a legnagyobb kolostorerőd, a *Tongsza Dzong* hatalmas makettje is). Bár Sabdrung Ngawang Namgjel reinkarnációi az állam vezetőinek voltak tekinthetők, halála után az országot polgárháborúk rázták meg, s a teokratikus hatalom meggyengült.

A 19. század végén a *Tongsza Dzong* ura képviselte a legnagyobb hatalmat az országban. Fiát 1907-ben választották meg Bhután első királyának, s így a teokrácia örökletes monarchiává alakult át. Míg a királyság az ország következetes elszigetelődési politikáját alakította ki, addig a harmadik király, az 1952-től 1972-ig uralkodó *Dzsigme Dordzse Vangcsuk* felismerte a nemzetközi kapcsolatok jelentőségét, és lépéseket tett az ország fejlesztése érdekében. A jelenlegi királynak és minisztereinek már feltett szándéka, hogy a hagyományos életforma és a környezet megóvása mellett Bhután a „modernizáció” útjára vezessék. Lényegében ezt a szándékot illusztrálta a kiállítás utolsó termében elhelyezett multimédia-installáció, ahol kézművesek megvásárolható produktumai mellett elsősorban a Bhutánnal kacérkodó osztrák ipar (például villamosenergia-fejlesztéssel vízi erőmű révén, fakitermeléssel stb.) és turisztika képviseltette magát. Ez utóbbi kifejezetten a luxusturizmusra utal, hiszen évente csupán nagyon kevés (mintegy kétszáz) turista léphet be az országba, igen magas napidíj fejében. A bécsi múzeum – kihasználva a kiállítás előkészítése során kialakított jó kapcsolatait Bhutánnal – 1998 szeptemberére 14 napos tanulmányi turistautat hirdetett meg egy utazási irodával közösen mintegy a kiállítás kiegészítéseként (fejenként 59 940 osztrák schillingért) a rendező vezetésével.

Jól érzékelhető volt, hogy a kiállítás elsősorban néprajzi értelemben törekedett teljességre. A hetedik teremben Bhután nemzeti egységét jelképező, népviseletbe öltöztetett figurák mutatták be az ország etnikai sokféleségét, köztük a délen élő nepáli közösséget (ők a népesség 25 százalékát alkotják), melynek jelenléte mind a mai napig etnikai konfliktusok forrása. Egy parasztház tárgyaival berendezett szoba volt hivatott felidézni a bhutáni családok hagyományos életmódját, a következő termekben pedig a hagyományos mezőgazdasági technikákat és munkaeszközöket mutatták be. A magashegyi életformát egy jakszörből készített, a nomádok által használt fekete sátor jelenítette meg.

Bár a rendezők mind a kolostori, mind a népi vallásosságot megjelenítették – mindketten avatott szakértői a helyi és a hegyi istenségek kultuszának<sup>3</sup> –, a kiállítás elsősorban a hagyományos tárgykultúra néprajzi vonatkozásait mutatta be. Anyagát számos nyugati múzeumi és magángyűjteményből kölcsönözték, s első ízben kerültek külföldön bemutatásra tárgyak a Paróban székelő bhutáni Nemzeti Múzeumból. (Annál különösebb, hogy a rendezők egyáltalán nem válogattak a neuchâтели Etnológiai Múzeum meglehetősen sokrétű, jól feldolgozott bhutáni gyűjteményéből, lásd Montmollin 1982.) A gazdag installációval és fotódokumentációval bemutatott anyag legfontosabb részét a – köztük sokszor meglehetősen szerényen ható – mindennapi használati eszközök képezték. Ám sok olyan, valóban gazdagon megmunkált rituális tárgyat is kiállítottak, melyek nem elsősorban Bhutánra jellemzőek, hanem meglehetősen általánosak a tibeti buddhizmus világában. Mindazonáltal a kiállítás nem tekintette feladatának a bhutáni művészet bemutatását; inkább a „hagyományos mesterségek” keretein belül volt látható né-

hány (meglehetősen közepes minőségű) *thangka*, azaz tibeti buddhista tekercskép és kispasztika.

A 280 oldalas katalógus<sup>4</sup> – hasonlóan az ilyen, összegző jellegű kiállítások gyakorlathoz – tudományos szakmunkaként forgatható kötet. Kilenc tudós írja le az ország különböző aspektusait; közülük – e műfajban rendhagyó módon – három szerző is bhutáni. A bécsi botanikus, Gerald Navara az ország „ökológiai kincstárát”, különleges flóráját és faunáját elemezve jegyzi meg, hogy az egész térségnek csupán 8 százalékát művelik, és még 60 százalékát borítja erdő.<sup>5</sup> A kiállítás másik rendezője, a francia etnológus és tibetológus, Françoise Pommaret több tanulmánnyal is szerepel a kötetben.<sup>6</sup> Bemutatja a különböző völgyek és etnikai csoportok kulturális és vallási identitását, majd eredeti forrásokra támaszkodva elemzi Bhután történelmét a korai buddhizmustól (7. század) egészen a jelenlegi monarchiáig. Különösen érdekes az 1772 és 1926 közötti bhutáni és angol kapcsolatokat vizsgáló fejezet.

A hagyományos bhutáni térelrendezését a belga építész, Marc Dujardin egy közép-bhutáni falu topográfiai és kulturális rendszerének egészében vizsgálja.<sup>7</sup> A legenda szerint Padmaszambhava egykor itt egy kígyódémonnőt igazított le, s az egész völgy és település a kígyó testének felel meg; így például a völgy végén fekvő falu temploma a kígyó szemét „szögezi le”. Martin Brauen, svájci etnológus egy tipikus közép-bhutáni falu életén keresztül mutatja ki, hogy a bhutáni falu társadalmában az asszonyok kitüntetett helyzetben vannak: a vagyon női ágon öröklődik (a föld általában az asszonyok tulajdona), ők döntenek a javak vásárlásáról és eladásáról, sőt ők osztják el a munkát a család tagjai között.<sup>8</sup> A nők szabadsága kiterjed a férfiakkal való párkapcsolatokra is, amint erről a házasságokon kívül született gyermekek létszáma tanúskodik.

A különböző mesterségeket az ausztrál Barry Ison jellemzi úgy, hogy egy-egy általa kiválasztott mesterembert is bemutat, röviden leírva munkamódszerét, eszközeit és életkörülményeit.<sup>9</sup> A „tizenhárom hagyományos mesterség” közé Bhutánban a következőket sorolja: famunkák (házak, templomok építése), kőmegmunkálás (épületek, kőfalak), faragás (fa és kő), festészet (tekercsképek, falképek és a házak díszítései), agyagművesség (szobrok, táncmaszkok, fazekasság), öntés (viaszveszejtési eljárással vagy homoköntéssel készített szobrok, szertartási, munka- és házi eszközök), faesztérgályozás (edények), kovácsolás (fegyverek, munkaeszközök), ékszerkészítés, nád- vagy bambuszművesség (edények), papírkészítés, varrás (melybe a hímzés és az applikációs technika is beletartozik) s végül a szövés. Ez utóbbit szemléltető tárgyak különösen kiemelkedő szerepet játszottak a kiállításon, a bhutáni textíliák artistikus voltára a nyugati kutatás már régebben is felfigyelt. Ám az említett leírások helyenként meglehetősen általánosak, s különös, hogy a bhutáni művészet történetéről, fontosabb helyszíneiről egyáltalán nem esik szó a katalógusban.<sup>10</sup>

Christian Schicklgruber azt az átlényegített környezetet mutatja be, ahol a hegységeket, sőt a folyókat, fákat és sziklákat is istenségek személyesítik meg.<sup>11</sup> Kultuszuk, amely a Himalája egész buddhista régiójában megtalálható, a buddhizmus előtti animizmusra, sámánizmusra vezethető vissza. A néphit szerint elsősorban ők biztosítják a termékenységet, szerencsét, és védenek a démoni erők, természeti csapások ellen. Szerepük nemcsak az ember és a környezet, hanem az emberek egymás közötti viszonyában is jelentős, hiszen a politikai vezetők hatalmát is biztosíthatják. Schicklgruber többek között egy olyan hegyi kultuszt is leír, ahol a helyi istenségeknek nincs közük a

buddhizmushoz, sőt az áldozat bemutatásakor eltávolítják az oltárról a buddhista is-tenségek képmásait.

A három bhutáni szerző közül egy magas rangú szerzetes, Mynak Tulku a bhutáni vallásba ad hagyományos ízű bevezetőt, jórészt eredeti szövegek alapján.<sup>12</sup> Bemutatja a tibeti buddhizmus rendjeit és különböző szövegeken alapuló tanításaik rendszerét. Bár Bhután államvallása a Kagyü rend egyik iskolájához, a *Drukpa Kagyü* renchez kapcsolódik (innen származik az ország neve is: tibeti „brug” ’mennydörgés’, ’villám’, ’sárkány’), szorosan együtt élnek a „régii”, még Padmaszambhava által alapított *Nyingma* renddel. A szerző nagy általánosságban sorra veszi a legfontosabb buddhista rítusokat, így közöttük szerepel a *torma*, azaz a térsztaáldozat, valamint az új templom, épület vagy val-lásos képmás felszentelése alkalmával előadott szertartás és a tűzáldozat purifikációs rítusa is. Külön fejezet foglalkozik a minden nap elvégzendő rítusok leírásával, hiszen – mint Mynak Tulku írja – a Bhutánban ismeretes 424 fajta betegséget 360 különböző démon okozza.

A 204 színes illusztrációt tartalmazó katalógus végén irodalomjegyzék, tárgymuta-tó, szójegyzék és a színes fotókon bemutatott tárgyak listája segíti mind a kiállítás láto-gatóját, mind az olvasót.

A bhutáni kormány 1961-től kezdve öt éves tervekben foglalta össze az ország fej-lesztését, beleértve az útépitést, az egészségügyet, a mezőgazdaságot és az iskolák ala-pítását. A hivatalos álláspont szerint azonban a „bruttó nemzeti boldogság” sokkal fon-tosabb, mint a bruttó nemzeti össztermék. *Hagyomány és fejlődés* című írásában a fiatal minisztériumi tisztviselő, Karma Ura kifejti, hogy Bhutánban az egyén belső szellemi fejlődését a gazdasági értékek elé helyezik.<sup>13</sup> Mindazonáltal a kormány látványos sikereket akar elérni a vízi erőművek által termelt elektromos áram révén, mellyel elképzeléseik szerint ellátnák India és Banglades energiaszegény területeit és majdan a tibeti fennsí-kot is. Bár törvényeket hoztak az erdőségek és a vadvilág védelméről, illetve az ásvány-kincsek kiaknázhatóságáról, ám a magángazdaságok kialakulása mindezt nyilván befo-lyásolhatja. S az eredmény – mint Karma Ura írja – kétséges is lehet: „Megvalósulásakor a modern élet bonyolultsága az élet értékének és céljának megválaszolhatatlan kétségeit idézheti elő. A modern tömegszórakoztatás ösztönzése a krimik és a zenei tömegkultú-ra, valamint a nyugtató- és izgatószerrek iránt éppen a felejtés és az elfojtott üresség pillanatában szívhatnak fel bennünket” – utal éppen Magyar-Beck István egyik cikkére (Magyar-Beck 1993) a szerző (249. p.).

Képzeteink között Bhután az egyik utolsó, a nyugati civilizációtól érintetlen, „para-dicsomi” hely, ahová nemrég, a bhutáni király megkoronázásának huszonötödik évfor-dulóján bevezették a televíziót és az internetet. A jelen folyamatokat elemző etnológus álláspontját illetően itt ismét és tovább idézem Christian Schicklgrubert<sup>14</sup> (14–15. p.): „De egy olyan ország, ahol az emberek annyira keményen dolgoznak, amennyire csak Bhutánban lehet, ahol vadon élő állatok fenyegetik a termést, ahol a távoli vidékeken élő szülők nem tudják orvoshoz vinni beteg gyermeküket, ahol a nemzeti egységet és füg-getlenséget meg kell védeni, és ahol a történelem folyamán a háborúk számtalan életet követeltek, az aligha nevezhető paradicsomnak.” Hogy végül is mi ennek a máig „közép-kori” hagyományokat és körülményeket őrző országnak a mítosza? Talán nem más, mint nosztalgia a természetes életmód és létfelfogás után, melyek még mindig nem zárhatók teljesen a múzeumok üvegtárlói mögé.



## JEGYZETEK

1. A kiállítás 1997 novembere és 1998 márciusa között Bécsben (Museum für Völkerkunde), 1998 májusa és decembere között Baselban (Museum für Kulturen), 1999 márciusa és októbere között Barcelonában (Fundacio La Caixa) volt látható. 1999 decemberében nyílik meg újra a leideni etnológiai múzeumban (Rijksmuseum voor Volkenkunde), és 2000 áprilisáig lesz látogatható.
2. James Hilton *Lost Horizon* című, először 1933-ban Londonban, később még több kiadásban megjelent regénye (magyarul *A kék hold völgye* címen ismeretes, Déry Tibor fordításában), majd a belőle készített hollywoodi film alapozta meg – főként az Egyesült Államokban – a rejtélyes Tibetnek mint az időtlen béke és nyugalom paradicsomi helyének meglehetősen populáris, elnagyolt és hamis mítoszát.
3. Erről legutóbb lásd például Pommaret (1998) és Schicklgruber (1998).
4. A kötet (Schicklgruber–Pommaret 1997) két nyelven – németül és angolul – jelent meg a bécsi és a baseli kiállításához.
5. Navara Gerald: *The Lay of the Land*. I. m. 31–42.
6. Françoise Pommaret: *Ethnic Mosaic. Peoples of Bhutan*. I. m. 43–60. *The Birth of a Nation*. I. m. 179–208. *The Way to the Throne*. I. m. 209–235.
7. Marc Dujardin: *From Fortress to Farmhouse: A Living Architecture*. I. m. 61–84.
8. Martin Brauen: *A Village in Central Bhutan*. I. m. 85–100.
9. Barry Ison: *The Thirteen Traditional Crafts*. I. m. 101–136.
10. Annál is inkább, mivel Françoise Pommaret több érdekes tanulmányt is publikált már a bhutáni művészetről, utoljára a 14–15. századi bhutáni és dél-tibeti művészet kapcsolatáról (Pommaret 1997).
11. Christian Schicklgruber: *Gods and Sacred Mountains*. I. m. 159–178.
12. Mynak Tulku: *Religion and Rituals*. I. m. 137–158.
13. Karma Ura: *Tradition and Development*. I. m. 239–252.s
14. Christian Schicklgruber: *Introduction*. I. m. 13–28.

## IRODALOM

MAGYARI-BECK, ISTVÁN

1993 *Culture and the Market*. Aula. Society and Economy 15(5).

MONTMOLLIN, M.

1982 *Collection du Bhoutan*. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.

POMMARET, FRANÇOISE

1997 *Stylistic and Historical Connections between Bhutan and Southern Tibet*. In *Tibetan Art. Towards a Definition of Style*. J. Singer – P. Denwood, eds. London: Laurence King.

1998 „Maitres des trésors” (*gter-bdag*): divinités locales et médiums au Bhoutan. In *Tibetan Mountain Deities, their Cult and Representations*. A. M. Blondeau, ed. 77–78. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

SCHICKLGRUBER, CHRISTIAN

1998 Race, Win and Please the Gods: Horse-Race and *yul lha* Worship in Dolpo. In *Tibetan Mountain Deities, their Cult and Representations*. A. M. Blondeau, ed. 99–108. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

SCHICKLGRUBER, CHRISTIAN – POMMARET, FRANÇOISE, EDS.

1997 Bhutan. Mountain Fortress of Gods. London–Vienna: Serindia Publication – Museum für Völkerkunde.

## Képektől elbűvölve az új berlini Európai Kultúrák Múzeumában

A berlini Néprajzi Múzeum (Museum für Volkskunde) alapítója, Rudolf Virchow<sup>1</sup> orvos és etnológus (1821–1902) az *Antropológiai-Etnológiai és Őstörténeti Társaság* egyik 1886-os ülésén a német népviseletek és háziipari termékek megőrzésére hívta fel a figyelmet. Kora „felelősségteljes” gondolkodóival együtt az iparosítás és a technikai fejlődés egyre nagyobb térhódításában ő is veszélyt látott. A termelési formák változásával a „tradicionális életformák” idővel átalakulnak és megszűnnek. S ha e folyamat ellen nem lehet védekezni, akkor ezen életformák dokumentálásával, a vidéki lakosság használati tárgyainak, háziipari termékeinek, valamint viseleteinek gyűjtésével meg kell őrizni a széthulló hagyományt, az eltűnő időt. Az első tárgygyűjtő mentőakció a Rügen-félsziget Mönchgut nevű településén oly sikeresen végződött, hogy a következő évben, 1889-ben megnyíló Népviseletek és Háziipari Termékek Múzeuma kiállítási anyagának túlnyomó többségét az ekkor talált objektumok tették ki. A múzeum munkáját egy csapásra igen sokan kezdték érzékelni és értékelni. 1891-ben az iniciátorok egy egyesületet hívtak életre, amely lassan átvette az irányítást. 1893-ban a gyűjteményhez a chicagói világkiállításon bemutatott népies exponátokat is hozzátették. 1904-ben a Királyi Múzeumhoz csatolták, s átnevezték „Német Néprajzi Királyi Gyűjteménynek”.

A Volkskunde típusú néprajztudomány – kialakulásának kezdete, a 19. század első fele óta – az etnikailag egységesnek feltételezett *saját népet* kutatta. Alapítóik közé a német nyelvterületeken olyan germanisták tartoztak, akik a régi német nyelvet vizsgálták, s időközben folklorisztikával és regionális etnográfiával is foglalkoztak. A Volkskunde a társadalom alsó és középső rétegének még létező tárgyi kultúráján keresztül a „német nép” életmódját kívánta dokumentálni és bemutatni. A múlt tanúiként számon tartott objektumokhoz *szeretettel* és *büszkén* viszonyult, hogy azokat önmegjelenítő, identifikáló és a jelent legitimáló eszközként használhassa a mindenkori szemlélő, a nép elégedett tagja.

A 2. világháború végén két részre vált a berlini Néprajzi Múzeum: Kelet-Berlin patinás Múzeum-szigetén, a Pergamon Múzeum épületében kapott helyet a gyűjtemény egyik része. A keleti intézmény nevéből tudatosan törölték a *német* jelzőt, és 1957 óta Néprajzi Múzeumnak (*Museum für Volkskunde*) hívják, utalva a gyűjtemény megváltozott karakterére és a kutatások táguló vizsgálati terepére. Nyugat-Berlinben, egy sokat átélt városrészben – Dahlemben – a Porosz Kulturális Alapítvány vette gondnokság alá a gyűjtemény másik részét (*Museum für Deutsche Volkskunde*). A legendás Dahlemben a 18. századtól a legnagyobb porosz mezőgazdasági reformokat elősegítő agrárintézet működött, később itt volt a poroszok titkos állami archívuma, a 2. világháború után pedig a terület nagy részén a Freie Universität épületei szóródtak szét.

A közel százéves múlt névváltoztatások, más intézményekkel való egyesülések és elválások sorozatát jelentette a berlini Néprajzi Múzeum számára.<sup>2</sup> A születő és eltűnő néprajzi múzeumok azonban néhány entitáshoz mereven ragaszkodtak, azokhoz, melyek a néprajztudomány alapkérdés-feltevését, tárgyához való attitűdjét és problémamegoldó módszereit foglalják magukban. A késő középkortól egészen napjainkig a német anyanyelvű népcsoportok különböző rétegeinek köréből s többnyire a munkás hétköznapiakból származó tárgyak (elsősorban öltözékek, textíliák, viseletek, bútorok, háztartási eszközök, edények, kerámiák, profán grafikák), valamint a különböző foglalkozási ágak eszközei, festmények, vallásos tárgyú grafikák, képek, plasztikák, fényképgyűjtemények és dokumentumok különböző életmódokat és kultúrákat voltak hivatva szemléltetni. Az objektumok gyűjtésének és ezek kiállításának relevanciáját a német etnicitás fogalmára fűzték fel e tudomány művelői: a letűnt német népnek – ha a fogalom problémásnak, szűknek bizonyult, akkor a német nyelvterületek lakóinak – a sajátosságait, megkülönböztető jegyeit azok használati eszközeibe és életmódjába rejtve vélték megtalálni. A „múlt” ilyen szempontú felelevenítéséhez fűződő attitűdök az utóbbi évtizedekig szinte változatlanul és determinisztikusan rányomták bélyegüket a Volkskunde típusú néprajztudományokra, így a berlini Néprajzi Múzeum kiállítási anyagára is.

A berlini fal leomlása után a két részre szakadt múzeum – a kelet- és nyugatnémet társadalom közeledésével megegyező módon – csak igen lassan, hosszas diszkussziók után talált egymásra, miközben átalakította önnön kereteit és szemléletmódját.

Időközben egy másik berlini kulturális intézmény, az Etnológiai Múzeum (*Museum für Völkerkunde*) háza táján is új szelek kezdtek fújni, mert az Európával foglalkozó gyűjtemény munkatársai úgy gondolták, hogy anyaguk egy részét érdemes újrastrukturálva, az etnicitás és a nacionalitás köré szerveződő tematikától eltávolodva, más gyűjtőktől átvett anyagokkal ötvözve bemutatni. A Völkekunde típusú néprajztudomány szintén etnikailag egységesnek feltételezett népcsoportokat vizsgál, azok társadalmi, politikai, gazdasági, vallási, művészeti stb. rendszereit szinkrón és/vagy diakrón metaszetben tárja fel. A Volkskundétól eltérően azonban vizsgálati tárgyként *idegen* etnikai csoportok szolgálnak. A 19. században a Völkerkunde a mai Németország területén az egyre nagyobb jelentőségre szert tevő porosz (majd német) felfedezőutak és a kolonizáció legitimációjaként szolgált: a geográfiai távolságokat legyőzendő, „helybe szállított” egzotikus kultúrák „szépségükben”, „másságukban” és „tárgyi gazdagságukban” érdeklődést, csodálatot és meglepedést váltottak ki az anyaország lakóiban.

A berlini Néprajzi Múzeum közel 225 000, 74 szakcsoportra osztott tárgyából és az Etnológiai Múzeum európai gyűjteményének körülbelül 40 000 darabra tehető, etnikai csoportok szerint szortírozott anyagából 1999. június 24-én megszületett az Európai Kultúrák Múzeuma (*Museum Europäischer Kulturen*), mely első, *Kulturális kapcsolatok Európában: faszéináció kép* (*Kulturkontakte in Europa: Faszination Bild*) című kiállításával<sup>3</sup> nemcsak egy új és fontos színfoltként hat a berlini múzeumok térképén, ahogy azt a kiállításismertető állítja, hanem avantgárd forradalmat jelent a múzeumokról, a néprajzi gyűjtés módszeréről, jellegéről és céljáról való szemléletmódban is.

A kiállítás kontextusa egy olyan Európa, melyben a különböző nemzetek, mindegyik előtt gazdasági és politikai értelemben, egyre szorosabban érintkeznek, ugyanakkor kulturális változataikban többnyire egymás mellett élnek. Az új múzeumban megkísérelik egyrészt ezeket a nemzeti és/vagy vallási alapon szerveződő kultúrákat történelmi össze-



függésben megmutatni, másrészt hangsúlyozni igyekeznek azt is, hogy az Európán belüli egymásra hatások egy-egy régió belül nem vezetnek és nem vezetnek feltétlenül kulturális értelemben vett identitásvesztéshez. Bizonyos közös európai érdekek, közösen megélt események mellett az egymástól való függés és az egymásra való hatás folyamatai is jelentősek, ezért kiemelt szerepet kap a kultúrák közötti kommunikáció és átmenet.

A témául választott *kép* egy olyan entitásnak bizonyult, melyre felfűzhetők és általuk bemutatathatók a legkülönbözőbb kultúrák és szubkultúrák cselekvésszintjei. A képekhez kapcsolódó konkrét és szimbolikus jelentések, a valóság és a képek által *leképzett* világ összefüggései kulturális mutatókként is értelmezhetők. A tárgyakat a szervezők – talán a jelenlegi, 17 000 négyzetméternyi kiállítási felület adottságaiból fakadóan – két nagy térre tagolták, melyeket labirintusszerűen további kisebb terekre osztottak: az elsőben egy kronológiai folyamatban a 15. század egyesével előállított képeitől a reprodukció feltalálásán keresztül napjaink digitálisan előállított képeiig jutunk el. A „labirintusban” az Európában releváns képhasználati terek (templomok, lakóépületek, vásárterek és galériák stb.) váltakozva, társadalmi rétegektől és földrajzi helyektől csak néhol tagolva vonulnak végig.

A második nagy térben három konkrét példaként kiválasztott kulturális jelenségkör, a *vallás*, a *19. századi feltörekvő polgárság identitásának*, illetve a *saját-idegen dichotómiájának* fogalma köré szerveződő képtípusokat és képhasználati szokásokat villantottak fel. Ezért a kisebb terek szertefutó ágaiban négy európai vallást, egy-egy jellemző polgári szokást, illetve az idegen megtapasztalásának európai variációit vonultatták végig.

Az első tér képutazása a középkortól indul el. Az előfordulási gyakoriságban és az tárgyak típusának tekintetében is a legrelevánsabb képhasználat elsőként a templomokban volt. Az itt fellelt festett, hímezett képek és faragott szobrok a vallásos világkép leképeződéseit elsősorban földrajzi megosztottság szerint mutatják be. A szenttől való függés részben közösen jellemezte az európai embert, de a technikák, motívumok és stílusok variációi igen fontos szerepet kaptak a regionális egységek közösségeinek identitásképzésében. A középkor a vizualizált élmények szempontjából nem homogén és monoton világ: a különböző technikával készült oltárok, szentképek, adományozóportrék, kegytárgyak stb. még egyesével születtek, egyedi és páratlan darabok voltak. Ezek szemléltetése nemcsak megerősítette az individuuum kötelességérzetét istene és egyháza iránt, hanem az egyetlen, ember által alkotott vizuális gyönyörködtető entitás is volt.

A labirintus következő állomása a könyvnyomtatás feltalálásának következményeit szemlélteti: a képek – reprodukálásuk által – elvesztették lokalitásukat, s a lakosság egyre nagyobb részére váltak hozzáférhetővé. A modellfaragók műhelyeiben készült nyomdúcok a képek változatos anyagokból és technikákkal való sorozatgyártását tették lehetővé, ami aztán a képek mindennapos használatához vezetett. A vallási tárgyú vizualizált világ a 18. századtól kiegészült profán és azon belül is elsősorban politikai tartalommal, de Európa ekkor fedezi fel és teszi láthatóvá újra az antik mondavilágot is. Bútorokat, kályhákat és egyéb használati tárgyakat tett e korszak kép- és információhordozóvá.

A következő kamrák a képkészítés technikai tökéletesedését és a sokszorosításban végbement változásokat mutatják be a 19. század beköszöntéséig. 15. századi technikák elevenednek fel újra, mint például a fanyomat, mely az első képsokszorozó technikák közé tartozott, de más technikai eljárások és anyagok kezdtek kiszorítani, mígnem a könyvnyomtatás elterjedésével ismét népszerűvé vált. Igazi forradalmat azonban a litográfia feltalálása jelentett, melynek technikáját és rezultációját is megismerhetjük. A litográfia a ruhadíszítéstől a tésztaütésen keresztül a játékig rányomta vizuális nyomait az élet szinte valamennyi szférájára. Sütő-, marcipán- és vajformamodellek, kenyérbélyegzők, képfestő- vagy játékkártyanyomatok, épületmodellek és iskolai füzetek nemcsak vitrinek mögött, hanem megtapintható közelségben is sorakoznak a kiállításon. A pusztán „megnézésre” szánt s már nem kizárólag a hitélethez kapcsolódó képek a 18. században önálló életre keltek: sorozatban gyártották őket, s bizonyos alkalmakra még a legszegényebbek is vásároltak belőlük.

Az *Úton levő képek* című kabinokban a képnézés-képszemléltetés „intézményesített” szokásainak 19. századi változataival találkozhatunk. A csekély pénzért szobrokat mutogató szavolyai fiúkat vagy az észak-olaszországi Teszinó-völgyi mozgó képmutatványosokat Európa-szerte ismerték. A képekkel való manipuláció (például csatajeleneteket ábrázoló festményeknél a tüzet és a fegyverlövedéket hátulról megvilágították, lencsékkel felnagyított képekhez engedtek bepillantást, illetve a *laterna magica*) utcák, terek és piacok fontos mulattatóeszköze volt. A panorámaképek távoli tájakat hoztak közel egy széles közönség számára, egyszerre tanítottak, gyönyörködtettek és szórakoztattak. Emellett az illusztrált könyvek sem hiányoztak ekkortájt az otthonokból. A neurupini, wissebourgi, Bassano del Grappa-i, epinali és moszkvai nyomdák készítették Európában a leghíresebb képeskönyveket, melyek az informáláson túl ízlést és világszemléletet formáltak egy széles olvasóközönség számára. A képelőállítás tömegessé válásával együtt

megszülettek az első képes üdvözlőlapok. A képereskedelem is e századtól virágzott fel, de ez már csak egy szűkebb kiváltságos réteg státusszimbólumául és esztétikai gyönyörködtetésül szolgált. A kép a 19. században tehát már nem elsősorban vallási szertartások kellékeként vagy háztartási eszközök díszítőelemeként volt használatos, hanem a szabadidő és az ismeretszerzés részévé vált.

A *Gabona és raszter: képözön* című utolsó szakaszban a képterjesztés és -használat számunkra legismertebb módozataival állunk szemben. A fényképészet feltalálása és technikai tökéletesedése tette lehetővé azt, hogy századunk – talán túlzások nélkül mondhatjuk – a vizualitás százada lett. Az eddig feltalált sokszorosítótechnikák egymás mellett élésének lehetünk tanúi: a kromolitográfia, az acélmetszet, a fametszet, a fény-, rotációs és raszter-nyomat az állóképek millióit ontják. A századelőn megszületett mozgókép, a film technikai fázisaiban folyamatosan tökéletesedett, mire a fekete-fehér némafilmtől eljutott a mai színes hangosfilm állapotáig. E század eleji technikai csoda kialakulásával szinte párhuzamban megteremtette a befogadásához szükséges intézményrendszert is, a mozit, melyből egy, az 1960-as évekből a kiállításra átvándorolt „történelmi mozi” változatos „mozitörténelmi” filmeket felvonultató programjával bővöletbe ejti a látogatót. A később megszülető „házi mozi”, a televízió a mozi intézményének legnagyobb vetélytársává vált. A digitális képek a technikai fejlődés jelenlegi csúcspontján helyezhetők el: a számítógépek segítségével létrehozható szimulált világ a vizuális élmény olyan fokát jelenti, melyet a múlt század képmutogató vándorlegényeinek bővös, háromdimenziós képeket előállító dobozaiba nézve a kíváncsi szemlélő nem látott, de minden bizonnyal a látványba már beleképzelt. A kiállítás meggyőző arról, hogy a kép századunkra nemcsak a szórakozás eszköze és ismeretek primer forrása, hanem a kultúránkban s a világban való kommunikáció, eligazodás és az életben maradás feltétele is lett.

A kiállítási tér másik nagy szeletében elsőként a legnagyobb európai vallásokhoz: a judaizmushoz, a római és az ortodox kereszténységhez, valamint az iszlámhoz kapcsolható objektumok sorakoznak. E vallásokban, jóllehet, a monoteizmus, a szentírásokon alapuló isteni kinyilatkoztatások vagy az Ótestamentum képtilalmának gyakori megszegése közös elemek, ám a kiállítás által homogén „európaiként” kezelt avagy a vallások és ezek „kapcsolatait” sugalló magyarázatok ingatag lábakon állnak. A vallás az emberiség történetében gyakran kulturális határvonalként is szolgált, kultúrák össze nem egyeztethetőségének szimbolikus eszköze volt. A képhasználat módozatai ezt az egymástól való különbözőséget erősítik.

A második tematikus egység a művelődés által presztízssre szert tevő 19. századi polgárság képhasználati szokásait mutatja meg. Az ezzel járó képáradat a kontinens valamennyi országára jellemző volt, de a kiállított anyag – technikai okok miatt – főleg Nyugat-Európára korlátozódik. Az elsősorban státusszimbólumként szolgáló eredeti vagy költségesen másolt képzőművészeti alkotások, a legtöbb mindennapi vagy csak különleges alkalmakkor használt díszített tárgy az egy csoporthoz tartozni akarás igényével jelent meg a polgári otthonokban. Ez a társadalmi osztály azonban nemcsak az otthonába vagy szalonokba zárt és időnként hasonló státusúaknak megmutatott tárgyaival jellemezhető, hanem azzal is, hogy Európa nagy részén ők teremtik meg azon nyilvánossági, fogyasztói és utazási szokásokat, melyeket a különböző társadalmi rétegek követendő mintának tekintenek. Minderre a kiállított reklámok, úti emlékek, útikönyvek, üdvözlőlá-

pok, fényképek, majd e század végétől az utazások alkalmával készített videofilmek stb. utalnak.

Az utolsó labirintus talán a legnagyobb kihívást jelentette a feladattal megbízott muzeológus, Elisabeth Tietmeyer számára, aki az *Idegen képek – Saját képek* címmel ruházta fel az itt kiállított objektumokat, miközben arra a kérdésre kereste a választ, hogy az európaiak a 19. századtól napjainkig mely elképzelésekkel, kommunikációs és reprezentációs stratégiákkal rendelkeztek és rendelkeznek más kultúrákkal való találkozásaik során. Elsősorban az utazási, a kereskedelmi, a misszionáriusi, a háborús, a felfedezői és a tudományos céllal létrejött érintkezések alkalmi kerülni górcső alá. Az oroszok, lappok vagy éppen a törökök karakteréről, életéről vagy öltözködéséről készített festmények vagy etnikai leírások a 18–19. században nem ezen népek megismeréséhez, hanem az idegenek misztifikációjához vezettek Európában. A századelő nagyvárosaiba viszont már „eljöttek” az idegenek: az állatkertekben, panoptikumokban és csarnokokban nem mentek ritkaságszámba a szisztematikusan megszerzett, leszerződött és a kíváncsi európaiaknak mutogatott egzotikus emberek.

A muzeológusok önkritikáját és humorát mutatják azok a vitrinek, melyek mögött néprajztudós elődök összegyűjtött kincsei sorakoznak: az európaiak látászögétől távol eső népek dokumentálása fotók, tárgyak, torzók, viaszbábuk és hosszú kísérőmagyarázatok által évtizedekig a néprajzi gyakorlat eszközét és célját jelentették. Ez a gyakorlat Berlinben láthatóan ma már a múlté. A pozitivisták kutatói módszereit e kövületeit érdekfeszítő kísérletekkel szembeállítani, mint amilyen a Néprajzi Múzeum 1993-ban japán zen szerzetesekkel együtt rendezett kiállítása *Zen és a japán kultúra – Kolostori mindennapok Kiotóban* címmel, vagy az a próbálkozás, hogy samikat kértek fel saját életük bemutatására. A samik által összegyűjtött tárgyakat és saját készítésű rajzaikat a muzeológusok csak „az alkotók” tolmácsolásában tudták értelmezni.

A kiállítás összhatását tekintve világosan, meggyőzően és – a tárgyak számát tekintve – mértékkel tagolt. Igyekszik mellőzni a nemzeti, az etnikai, valamint az objektumok primer használatára vonatkozó rendszereket, ahogy kerüli a társadalmi rétegződések rendező elvét is. Alapkérdésként a képek európai elterjedését és reprodukciós variációit teszi fel. De nem ragaszkodik mereven a linearitáshoz ott, ahol a „képtörténet” megismétlődik, mert egyes tárgyak, kép-előállítási technikák eltérő kontextusba ágyazva újra visszatérhetnek. A közel három ezer tárgy elrendezése harmonikus, mert számuk követi a megjelenített korszakok és helyzetek képhasználati nagyságrendjét, szemléletesebbé és hitelesebbé téve ezzel a technikai sokszorosítás tökéletesedését és a képek mind szélesebb körben való elterjedését.

A befogadó számára egyértelművé válik, hogy a képek a világról való konkrét és absztrakt elképzelések, látásmódok tükröi, s ilyen tekintetben szimbolikus kulturális entitások. A képek alkotói és „használói” a valóság relevánsnak gondolt szeleteit határolták be ezen tárgyakba. A mai befogadó számára a képek egykori kontextusukban való értelmezése csak az egyes képcsoportok mellé elhelyezett magyarázatokkal kielégítő, melyek különösen – a kronologikus kiállítási részben – mértékkel és elengedhetetlenül szükségesen vonulnak végig. Nem teljes kultúrákat ismer meg a szemlélő, de a képek és a kísérőszövegek segítségével mégis némely részletükbe bepillantást nyerhet.

Az összevont Volkskunde Museum és a Museum für Völkerkunde európai részlegének összesen közel 264 000 darabra tehető gyűjteményének kilencven százaléka egy-



előre raktárakban pihen. A tárgyak tematikai és földrajzi aránya igen egyenetlen. Túlsúlyban vannak a német és a közép-európai társadalmak alsó és középső rétegének, azaz a „népi kultúrának” a tárgyi dokumentációi. Ugyanakkor – múzeumtörténeti okokból – Európán kívüli területek (mint például a Kaukázus környéke) is a múzeum kompetenciájához tartoznak. Ezért a továbbiakban elengedhetetlen a munkastruktúra reformja, a néprajzi és etnológiai szakcsoportok átrendezése és kibővítése, valamint a regionális kompetencia újragondolása. A regionális egységek helyébe kulturális csoportok lépnek, melyek immanensen jelölik ki önnön határaikat, összetartozásuk és másoktól való különbözőségük kritériumait.<sup>4</sup>

Az Európai Kultúrák Múzeumának terveiben hasonló módon felépített, „tematikus”, időszaki kiállítások rendezése szerepel. A jövőben várhatók még más európai országok néprajzi múzeumaival közösen szervezett kiállítások, valamint – a néprajzhoz fűződő sztereotípiák leépítése érdekében – a multikulturális Németország és Európa bemutatására elengedhetetlen gyűjtőutak is.

## IRODALOM

JANKÓ JÁNOS

1902 A Virchow-ünnepély Berlinben. Néprajzi Értesítő 3(2):17–29.

KARASEK, ERIKA – TIETMEYER, ELISABETH

1999 Das Museum Europäischer Kulturen: Entstehung-Realität-Zukunft. In Kulturkontakte in Europa – Faszination Bild. 13–26. Potsdam: Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz.

STEINMANN, ULRICH

1964 Die Entwicklung des Museums für Volkskunde von 1889 bis 1964. In 75 Jahre Museum für Volkskunde zu Berlin. Festschrift. 7–47. Berlin.

1967 Gründer und Förderer des Berliner Volkskundemuseums. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin. /Forschungen und Berichte 9./

## JEGYZETEK

1. Rudolf Virchow munkássága a magyar néprajz fejlődését is jelentősen befolyásolta. Erről bővebben lásd Jankó 1902.
2. A berlini Néprajzi Múzeum alapításáról és további történetéről lásd Steinmann 1964; 1967.
3. A kiállítás 2004-ig tekinthető meg. A kiállítással azonos címet viselő katalógus 432 oldalon 340 ábrával, a Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz kiadásában, a potsdami Unze-Verlagnál jelent meg 1999-ben.
4. Erről bővebben Karasek–Tietmeyer 1999.

HAMP GÁBOR

## Turizmus: konferencia

Turizmus és kommunikáció. Konferencia a Néprajzi Múzeum és a JPTÉ BTK Kommunikációs Tanszék közös rendezésében. 1999. október 1–2. Pécs, Pécsi Kulturális Központ.

**N**éprajz- és kommunikációkutatók, szociológusok, antropológusok, turisztikai szakemberek – tehát különféle szakmai háttérű kutatók – találkoztak 1999. október 1-jén és 2-án Pécsen, a Pécsi Kulturális Központban. A konferencia témája a turizmus, illetve a turizmus és a kommunikáció kapcsolata volt.

A konferencia létrejöttére irányuló törekvés beleillik abba a trendbe, amely szakmai vállalkozásokban láttatja megújíthatónak a tudományos kutatásokat. Nem abban az értelemben, hogy az interdiszciplinaritás valamiféle átfogó diszciplína létrehozásának kezdeménye lenne, hanem abban, hogy ki-ki saját tapasztalatait, kutatási eredményeit a másokra (a másik tudományág képviselőjére) odafigyelve fogalmazza meg.

A téma nehezen is lett volna, lenne kimeríthető, aminek – az egyszerűség kedvéért fogalmazzunk úgy, hogy – terminológiai oka van. A turizmus fogalom köznapi használata nem kellően lehatárolt ahhoz, hogy adekvát módon megragadhatóvá tegye azt a jelenség-halmazt, amelyre egyrészt alkalmazzuk a kifejezést a mindennapokban, másrészt amelyre a köznapi használat nem vonatkozik (mint látjuk, majd ilyenre is akad példa). Ebbe az irányba indulva csak formális-operatív definíciókhoz juthatunk („turista az, aki 24 órán túl terjedő időtartamra elhagyja lakhelyét”). Sokkal inkább jellemezhető a helyzet úgy, hogy bizonyos jelenségek közötti hasonlóság áll fenn, amely a legkülönbözőbb eseteket rokonítja, és ebben a rokonságban álló esethalmazban megnyilatkozik valami, amely a modernség utáni társadalmak szimbolikus és kulturális tudását kutatót érdekelheti.

Ebből következően a vizsgálat tárgya nem a turizmus, hanem az, ami benne megmutatkozik. Nevezhetjük ezt – meglehet: fennhézán – turista paradigmának, mind abban az értelmében, amely a cselekvésekben, szokásokban megnyilvánuló mintát – és nyomában mintakövetést – jelent, mind abban az értelemben, amely a kutató számára értelmezési keretet jelent.

A találkozó szervezőinek – a Néprajzi Múzeum és a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem Kommunikációs Tanszéke munkatársainak – konferenciafelhívása is erre irányult,<sup>1</sup> és erre mutatott a pécsi konferencia előzményének tekintett Fiatal Néprajzkutatók V. Konferenciája (1995), és az ott elhangzott előadások alapján készült kötet.<sup>2</sup>

Az előadások jó része azoknak a kereteknek a kialakítását, kitapintását célozta meg, amelyekben a társadalomtudományi elemzések révén a „turista szemüvegen” keresztül

leírhatók a kulturális tudásban végbemenő változások. Az előadásokra jellemző volt az a törekvés, hogy felülírják a turizmust megjelenítő, elterjedt metaforák képeit.

Szijártó Zsolt (kommunikációkutató, JPTE BTK Kommunikációs Tanszék) a Káli-medencében végzett kutatásairól szóló beszámolójában (*A turizmus mint menedék: képek, képzetek, elképzelések a Káli-medencében*) vázolta fel az ezekkel a képekkel szemben kialakított stratégiák fogalmait. A hagyományos, a bevett kép: a mindennapjaiból menekülésként mutatja be az utazót. A „veszteség diskurzusa” a veszteség képeit rajzolja meg: lepusztult turista, aki maga is pusztít: hagyományt és hagyományost. De a turizmusból kimaradó térségek, hagyományok sorsa is pusztulás: lemaradás, elsorvadás. Ezzel szemben állítható egy másik „diskurzus”, amelyeknek jogosultságát több tényező is legitimálja. Például az, hogy a turisták önmagukról nem ilyen képet hordoznak magukban. Továbbá az, hogy a turizmus nem (feltétlenül) rombolás, hanem esély lehet a helyi társadalmaknak a továbbélésre, identitásuk megőrzésére egy olyan időszakban, amelyet a „totális értelmezési horizontok” eltűnése jellemez. Ez a lokalitások létjogosultsága a globalizáció keretei között.

A Káli-medencei kutatások eredményeit elemezve Szijártó Zsolt a diskurzus átalakulásáról beszélt. Míg korábban a veszteség diskurzusával szemben az aranykor diskurzusa állt, addig az utóbbi időkben a globalitás-lokalitás diskurzusa került a középpontba. Ebben a turistának a desztináció nem menedékként szolgál, hanem élménytérként („élménymenüként”), amely nemcsak egy privát emóció, hanem kapcsolat egy emóció és egy szimbolikus aktus között.

A sokszor hangoztatott felfogás szerint a posztindusztriális társadalmak jellemző sajátossága, hogy a társadalmi presztízs szimbolikus megteremtésének és gyakorlásának terepévé nem a munka, hanem a szabadidő (eltöltése) válik a tömegek számára. Az így létrejövő tömegigény hatalmas iparágak létrejöttét eredményezi. Ennek a terepnek sajátos kulturális tere a múzeum. Fejős Zoltán (néprajzkutató, Néprajzi Múzeum) ennek a kettőnek a viszonyát elemezte (*Múzeum és turizmus mint a kulturális találkozás és reprezentáció rendszerei*). A múlt században nyilvánossá váló magángyűjteményeknek az 1970-es éveket jellemző sss-turizmus (*sea-sun-sense* turizmus) okozta válságát az 1990-es években elterjedő kulturális turizmus oldja fel: önálló desztinációvá válik a múzeum. Megjelenik a tudásra törekvés, a múlttal és az esztétikai értékekkel való találkozás és azok megőrzése, a szórakozás és a nyugalom társadalmi helyeinek keresése, illetve biztosítása, a *couleur locale* megragadása. Ezek szempontjából a múzeum kitüntetett hely: kapuként enged bejárást részint a múltba, részint egy földrajzi helyet (ti. ahol található) desztinációvá alakítva: szimbolikus konstitúcióként belépést biztosít egy másik kulturális rendszerbe.

A múzeum – többnyire zárt – performatív kulturális tér. Nem kerülheti el a figyelmünket a párhuzam e performatív kulturális tér és a globális nagyváros között. Niedermüller Péter (etnológus, Humboldt Egyetem, Európai Etnológiai Tanszék, Berlin) az utóbbi mutatta be a városi turizmusról tartott előadásában (*Városi turizmus: történelem, művészet, egzotikum*). A globalizációnak – hivatkozik Niedermüller Péter korábbi elemzésekre – *locusai* vannak, ahol az azt működtető gazdasági és kulturális tőke koncentráldódik. Ezek a városok elszakadtak a modernség nemzetállami kereteitől, multikulturális központokká váltak. Bennük a kultúra mint jellegzetesen városi ipar jelenik meg, amelyben a szimbolikus tőke gazdasági tőkévé válik.

Az ilyen nagyvárosok látogatói rövid időre érkeznek, megszokott tevékenységeik jó részét meg kívánják őrizni, szokásos (tehát sajátos környezetükkel szemben támasztott) elvárásaikat – kényelem, jól informáltság – fenn akarják tartani. Amivel találkozni szeretnének: a világvárosi lét – benne az etnikai csoportok életével (éttermek, ünnepek), a történelmi múltba pillantás imaginárius helyeivel.

Ezekből az elemzésekből úgy tűnik, hogy az autentikusság a turizmuselemzésekben (a turizmus paradigmában) kiemelt fogalom. Az autenticitás kérdése számos aspektusból felvethető – például az autentikus desztináció, az autentikus turista (viselkedés) szempontjából. Az előbbinél maradván talán nem szerencsés ezt – Szijártó Zsolt kifejezését használva – az aranykor *versus* pusztulás terminusaiban elgondolni, ahogyan ezt Borbély Éva (néprajzkutató, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár) tette (*Népszokás, turizmus-beavatkozás? A beresztelki farsang kapcsán*). Kürti László (antropológus, Miskolci Egyetem) – bizonyára ironikusan –, (*Turizmus, antropológia, kommunikáció: elméleti kérdések és problémák* című előadásában), azt sugallta, hogy a kitüntetett turistacélpontokon olcsón vagy éppen drágán árusított eredetiséget mímelő bővlik autenticitása abból fakad, hogy például ugyanaz készíti, aki az aprólékosan kidolgozott, valaha még nem a piacra termelt kalotaszegi hímezett derékövet. Félreértések és félreértelmezések kultúrája a turizmus – mondja Kürti László. Kulturálisan kódolt képekben megjelenő félreértéseké: arról, hogy mit kíván az ide vagy oda látogató idegen, illetve hogyan él az itt vagy ott élő „bennszülött”.

Végző soron azonban az autenticitás kérdése az, hogy mi módon legitimálódnak a kulturálisan értelmezett cselekvések. Ennek megítélése viszont a választott elemzési aspektus függvénye is egyben: ezért nem mindegy, hogy milyen értelmezési keretet vagy diskurzust választunk a turizmus kultúrakutató elemzésében.

A turizmus különféle formáival foglalkozott több előadás is. A vallásos motivációjú tömegturizmus résztvevőinek sajátos viselkedésmintáit próbálta feltárni Pusztai Bertalan (néprajzkutató, JPTE BTK, Néprajz Tanszék) – saját kifejezésével – „utaslevelek” alapján (*Remény és beteljesülés. Turistalevelek a vallási turizmus kutatásában*). Ezek valójában úti beszámolók. Az ezekből kirajzolódó képből igyekezett az előadó tipizálni a zarándokturista-típusokat. Korpics Márta (kommunikáció PhD-hallgató, JPTE BTK) egy átfogó kommunikációs modellben próbálta megragadni a „frivol” turistával szembeállított zarándokot (*A szent helyek értelmezhetősége a vallási kommunikáción belül*).

A turizmus egy másik, a hagyományos passzív viselkedést legitimáló formájával szemben megjelenő, kímélő vagy szelíd *ökoturizmus* formáit mutatta be (azonos címmel) Gráfi Imre néprajzkutató (Néprajzi Múzeum).

Kraftné Somogyi Gabriella (MTA Regionális Kutatások Központja Dunántúli Tudományos Intézet) egy másik szempontból vizsgálta a turizmus szerepét. A rendszerváltás kiegyensúlyozatlan viszonyokat teremtett az önkormányzatoknál: a hatalmi és gazdasági autonómia nem járt együtt. Az egyensúly kialakításának egyik eszköze az elmúlt tíz évben a turizmus volt. Az előadó azokat az eseményeket foglalta össze, amelyek a helyi spontán kezdeményezésektől a tervezett (tervszerű) központi támogatásokig terjednek. *Turizmussal a területfejlesztés céljaiért?!* című előadásában igyekezett alátámasztani a központi tervezés és támogatás jogosságát, amely a „tőke aszimmetrikus logikájával” szemben tud hatni (tehát hogy az egyes területek – különösen Budapesttel szembeállítva – aránytalanul kisebb mértékben részesednek a bevételekből, mint ami-

lyen mértékben részt vettek annak kitermelésében). Ennek a helyzetnek a tarthatatlanságára vonatkozóan, valamint a turizmusnak a területfejlesztésben betöltött kiemelt szerepére hivatkozva azt az – általa provokatívnak minősített – kérdést tette fel, hogy vajon a konferencia résztvevői milyen metodikai segítséget tudnak nyújtani a helyi kormányzatoknak. De Somogyi Gabriellán kívül mások is felvetették a „reál szféra” és a kultúrákutatók közötti párbeszéd lehetőségének (és elmaradásának) problémáját. A válasz, ha nem is maradt el, de kétségtelenül indirekt volt. Ha a turizmusszervezés közvetlen részeseinek metodikai segítségkérése alkalmazható és sikeres stratégiák igényléséről szól, akkor valószínűleg az olyan válasz elmarad, amely a kérőt elégedettséggel tölti el. A kultúrákutatók kérdésfeltevéseinek súlypontjai valójában máshol helyezkednek el, és válaszaik megfontolásra érdemesek, eredményei azonban nem feltétlenül olyanok, hogy az a kutatót vagy más szakembert képessé tenné arra, hogy gyakorlati kérdésekben döntsön. Ugyanakkor hozzá kell tenni, hogy az ezekre a kérdésekre hatékonyan válaszolni képesített akadémiai műhelyek folyamatosan létesültek (közgazdasági, idegenforgalmi szférában, turisztika tanszékeken) az utóbbi időkből.

Mayer Péter szociológus (Veszprémi Egyetem, Turizmus Tanszék) elemzése (*Ally McBeal Hévízen*) talán mégis hordozott választ a felvetett kérdésre. A hévízi termálfürdő prospektusainak képeit elemezte, és mutatott rá olyan pontokra, ahol a (gyógy)-turizmustól elvárt élmény és a képek által sugallható kínált élmény egymásra találhat úgy, hogy a szabadidő eltöltésére vonatkozó megfontolások számára elfogadhatóvá, és ezáltal az élettani szempontokon túl vonzóvá válják.

Wilhelm Gábor (néprajzkutató, Néprajzi Múzeum) egy távoli példán mutatta meg azt a összetettebb képet, amelyet egy rövid idő alatt radikális változásokat átélő régióról – Kína Jünnan tartományáról – a turizmus szemszögéből meg lehet rajzolni (*Az út vége? Turizmus, kultúra és identitás Lijiangban*). Elemzésének „fogalmi oszlopai” a centrum-periféria fogalom-pár, a fogyasztói kultúra és az autentikusság voltak. A politikai értelemben zárt Kína lassú megnyílása a Nyugat felé, amely a – belső és külső – turizmus megerősödését hozta magával, olyan kihívásokat jelent, amelyekre válaszul – Lijiangban – folyamatosan újra kell fogalmazni és felkínálni saját értékeit. Az elemzésben szereplő területen lezajló változásokat az teszi igazán izgalmassá, hogy politikai-földrajzi értelemben nagyon különös helyzetben van Jünnan – sok vonatkozásban nemcsak Kínához, a központi részekhez kapcsolódik, hanem földrajzilag, kulturálisan Kínán kívüli területekhez is.

Az elhangzottakat Niedermüller Péter az első napon lezajlott előadásokat követő vitában „műfajilag” próbálta besorolni. Voltak elméleti jellegű előadások, mikroelemzések, leírások, történeti kitekintések. A sokféleségből kirajzolódni látszott egy közös perspektíva, amely rituálékban, rítusokban, szimbolikus konstitúciókban, kulturálisan kódolt képekben fogalmazható meg. Ennek a fogalmiságnak a pontos kezelésére, „tisztán tartására” figyelmeztetett Hadas Miklós, Fejős Zoltán is.

A kulturálisan kódolt képek változásait mutatta be (*Turizmus és egy „eladható” nemzetkép megalkotása Mexikóban* című előadásában) Szelják György antropológus mexikói példákon keresztül – elemezve az idegenek elvárásainak és a helyi viszonyok folyamatos egymásra találásának legutóbbi 30-40 éves történetét. Előadása abból a szempontból (is) összhangban állt a konferencián elhangzottakkal, hogy a helyi (mexikói) törzsi kultúrák fennmaradásának esélyeit a turizmus fejlődésében látta.

A „kulturálisan idegen és az otthonos egyensúlyára” (Szelják György) vonatkozó elvárás egyik összetevőjéről (*Az utazás mint modern mítosz* címmel) beszélt Hajdú Gabriella (antropológus, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék). Elvárásainkat olyan előképek alakítják, amelyet például az utazást körülfontó mítoszoknak tekintett az előadó. Ezek az előképek vagy sablonok: az archaikus avatási szertartásokból, a mitikus „szent” helyek képeiből (hegy, tenger), a karneválkultúra szabályfelfüggesztő intézményeiből merülnek föl.

Ezzel a rátekintéssel szemben áll az a gondolatmenet, amelyet a Pepsi-szigettel kapcsolatos kutatásainak ismertetésekor Havasréti József (JLTE BTK Kommunikációs Tanszék) mondott el. Szembenállás annyiban, hogy a Diákszigetet – mint turizmus szempontjából is elemezhető eseményt – értékelő szokásos képek és önképek leépítésére törekszik. Az autenticitás – és itt visszautalok a korábban félbehagyott gondolatra –, amely különösen fontos szerepet tölt be az eseményen részt vevők és alakítók, szervezők önideológiájában (szubkultúrák autentikus képviselője), tehát az autenticitás felvetése nagyon is szorosan kapcsolódik egy olyan társadalomszemlélethez, amely immanens értéknek tekinti az adott közösséghez való tartozást. A közösséghez tartozás manifesztálódása – jónak vagy rossznak ítélve – volna e szemlélet szerint az autentikusság mérlegelhetőségének forrása. Ez a dichotomikus rátekintés, amely a Diákszigetről való beszédet (a sajtóban például) jellemzi, nem alkalmas vagy legalábbis korlátozott az értelmező leírásban. Havasréti ennek lehetséges alternatíváira mutat rá, utalva a kultúrakutatás kulturalista, strukturalista irányaira.

Takáts József irodalomtörténész (JLTE BTK, irodalomtörténeti és összehasonlító irodalomtudományi tanszék) Arany László egy bíráló írásából – amelyben a korabeli tárcá műfajt, pontosabban Ágai Adolf tárcáit elemezte (*Genus migrans: a turizmus kulturális azonosítása egy 19. század végi szövegben* címmel) – kiindulva kísérletet tett annak a befogadói rétegnek a leírására, amely ezeknek a tárcáknak a célközönsége volt: a viszonylag rövid idő alatt jólétbe került zsidó polgárság, amely utazik. Takáts Arany-elemzésén keresztül a 19. századi utazások egyik motívumát mutatja meg: a – feltehetően arisztokrata – előképek utánzását. Ennél a megállapításnál talán figyelemre méltóbb az irodalomtörténész diskurzuselemző módszere, amelyben föltárja a kétféle – zsidó és dzsentri – beszédmód és a bennük megnyilvánuló értékek keveredését.

Jó néhány előadó foglalkozott még a modern turizmus történeti előképeivel. *Egy Kossuth-emigráns Amerika-képe* címen tartott előadást Pordán Ildikó (történész, PhD-hallgató, JLTE BTK); Béres István (JLTE BTK Kommunikációs Tanszék) 2. világháborús katonaképeket mutatott be (*Két katona. Háborús amatőrképek vizuális kommunikációs vizsgálata* címmel): katonák turistaképeit – pihenőkben, békeidős és háborús, megszállt helyszíneken felvett amatőr fényképeit, amelyek az előadó által is hangsúlyozottan kényes vagy éppen bizarr, túlfeszített analógia (háború mint turizmus) ellenére arról tanúszkodtak, hogy a turista pillantása még a háborúban is egyféle.

A turista pillantásának – az utazás vizuális vonatkozásainak – a konferencia külön tömböt szentelt. Talán többet is megérdemelt volna ez a kérdés, mint a részben technikai okok miatt „képtelenre” sikerült előadások: azaz Csillag Gábor (antropológus, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék) Váci utcai „gyorsfényképe” a turistáknak szánt képeslapokról (*„Greetings from Hungary”*), Lágler Péter (antropológus, Miskolci Egyetem, kulturális és vizuális antropológia tanszék) összegyűjtött, turisták által készített „lát-

ványmegőrző”, „eseményrögzítő” fényképeinek elemzése (*Az utazás képei: a vizuális kommunikáció szerepe*).

Egy képet még mindenképpen érdemes kiemelni. Ez pedig a turistának az a képe, amelyben a kultúrakutató önmagát ismeri fel. Az antropológust, a néprajzost már hasonlították detektívhez, régészhez. A turista paradigmában egy másik metafora éled fel. Erről a képről szólt előadásában – mások mellett – Niedermüller Péter. A kutató olyan, mint a globális világváros valódi és imaginárius tereiből és utcáiból alakuló hálózatot kereső és abban kóborló utas: rátalál és próbálja átlátni az összefüggéseket.

Az előadásokból a szervezők szándéka szerint kötet készül a közeljövőben.

## JEGYZETEK

1. „...azt gondoljuk, hogy ezen alapelvek [ti. az, hogy a turizmus nem privát élmény, hanem az idegenség szimbolikusan konstituált közösségi megtapasztalása, »egyike a társadalom nagy diskurzusainak«] tisztázása, illetőleg a turisták és a mindenkori »bennszülöttek« között lejátszódó kommunikáció alapvető mechanizmusainak, kulturális játékszabályainak megismerése nélkül csak keveset érthetünk meg a turizmusra jellemző, sajátos kulturális logikából.”
2. Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer. Tanulmányok*. Budapest: Néprajzi Múzeum. 1998.

# Tabula 1999 2(2)

Főszerkesztő  
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők  
FÖLDESSY EDINA  
SZŰCS ALEXANDRA  
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.  
Éves előfizetési díj: 600 Ft. Példányonkénti ára: 300 Ft.  
Megrendelhető a kiadó címén.

A Tabula 1998-ban az 1–2. számmal indult  
a Néprajzi Közlemények 1–33. évfolyamának (1956–1994) folytatásaként.

Lapterv  
KAPITÁNY ÁGNES

Nyomdai előkészítés  
Osiris Kiadó, Budapest

Nyomdai munkálatok  
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó  
Néprajzi Múzeum  
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.  
Telefon: 332-6340  
Fax: 269-2419  
E-mail: [tabula@post.hem.hu](mailto:tabula@post.hem.hu)  
Honlap: <http://www.hem.hu/tabula>

Felelős kiadó  
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 1999

A kiadvány megjelenését a Hyatt Regency Budapest szálloda támogatta.